التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية

مناهج البحث

فاروق إيهبريتن

التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية-مناهج البحث
فاروق إيهبريتن
الصنف: العلوم الاجتماعية – الفلسفة – الفكر الإسلامي
رقم الإيداع القانوني:
الرقم الدولي المعياري (ردمك):978-9920-485-66-1
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

مناهج البحث

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

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

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

مقدمة

إذا كان الكتاب الأول من هذه السلسلة قد اضطلع بمهمة التأسيس الأنطولوجي والباراديغمي للعلوم الإنسانية في الإسلام، عبر تفكيك المقولات العلمانية وإرساء أصول الفعالية والتموضع الوجودي والتخلقي للفرد والجماعة المسلمة، فإن هذا الكتاب الثاني يأتي ليجيب عن سؤال الانتقال من "التأطير النظري" إلى "التحليل المنهجي"؛ أي: كيف نُحوّل تلك الرؤية الكلية إلى آليات إجرائية وأدوات تحليلية قابلة للاستعمال على الظواهر الاجتماعية؟

إن أزمة العلوم الإنسانية في سياقنا المعاصر لا تكمن فقط في طبيعة المنطلقات العقائدية، بقدر ما تكمن في الفجوة المنهجية التي تفصل بين سُمو التركيبة المعيارية وبين تعقيدات الواقع الاجتماعي. لذا لا يكفينا استيراد الأدوات والنصوص، دون بناء "عُدّة معرفية" تجعل من العقل الإسلامي قادرا على الاشتباك مع الواقع بآليات مُحَفِّزة وناجعة معرفيا. ومن هنا، يغدو هذا الكتاب "البنية التحتية" التجريدية والمضمونية المستمدة من حركة التراث والتجديد، عبر تحويل وسائله من مباحث مجردة إلى أدوات إجرائية للتحليل.

لقد ارتأينا في هذا الجزء تقسيم العمل إلى ثلاث مسارات متكاملة **ففي الفصل الأول:** نضع "البنى التحليلية" التي تُمكِّن الباحث من تفكيك الواقع الاجتماعي، لا بالاعتماد على أدوات جاهزة، بل باستعارة مفاهيمية إسلامية، ومحاورة لمناهج البحث الاجتماعية؛ إنتاجا وتفكيكا واستزادةً.

أما الفصل الثاني: فيغوص في فروع مركزية وتأسيسية، عبر إعادة توظيف العقلية الأصولية، وفلسفة الأسماء الحسنى، ومصطلحات التصوف، كأدوات تحليلية رصينة، قادرة على قراءة ومحاورة الأنساق الاجتماعية وتفكيك اختلالاتها.

وختاما، يأتي الفصل الثالث: ليضع لبنات "بناء المنطق الإسلامي"؛ متجاوزا المنطق الصوري المحدود نحو أفق أرحب وأكثر مرونة، عبر اقتراح "منطق متعدد الأبعاد"، ثم

مقارنته بالتطور المنطقي المعاصر عبر "منطق الضبابية"، لنصل إلى القبض على حركة المفهوم والحدّ، كدوافع ذهنية تساهم في تحريك الفعالية والإدراك.

الفصل الأول: البنى التحليلية في البحث الاجتماعي

1.1 وسائل البحث الاجتماعي:

تعتبر الظاهرة الإنسانية والاجتماعية متفردة مقارنة مع عالم الطبيعة، لذلك أحدثت التوجهات الوضعية اختلافا حتى بين علماء الاجتماع، على الرغم من استلهامهم وتأثرهم بالمناهج الطبيعية وأدواتها، يقول ولهام دلتاي: "لما كان الإنسان مالكا **حرية إرادته**، فإن من المحال التكهن بأفعاله، ومعرفة جوهرها والاعتماد عليها كحقيقة مطلقة يمكن تعميمها على البشر كافة، لأن سلوكه في هذه الحالة يكون متغيرا لا يأخذ بعدا واحدا، بل يتأثر بمتغيرات محيطه الاجتماعي، وظروفه الثقافية والاقتصادية الأمر الذي يبعده عن التنميط المقنن"[1]، وبمقابل هذا التوجه المفتوح توجد رؤية أخرى حتمية عَبَّر عنها دوركهايم بقوله "إن الظاهرة الاجتماعية **تخضع لقوانين المجتمع** السائدة أشبه بالظاهرة الفيزيائية الخاضعة لقوانين الطبيعة وأمام هذا الخضوع المنتظم يستطيع الباحث تعميم ما يصل إليه من نتائج. ليس هذا فحسب، بل إن منطق البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والفيزيائية واحد، إنما يختلفان حول نظرتهما للشيء المدروس فقط"[2]، وهذا الموقف لا يختلف عن أستاذه أوغست كونت في المنهج والرؤية الوضعية، إنما يفترقان في طبيعة المسألة الاجتماعية إما باعتبارها كتلة منطلقها الجزئيات عند كونت، أو كتلة جماعية متوحدة عند دوركهايم، ومقابل هذين التوجهين "اتخذ ماكس فيبر موقفا وسطا"[3]، إن الملاحظ داخل هذه الموجهات المنهجية أنها تنطلق من أكسيومات معينة سواء فردانية أو جماعتية، إنسية أو طبيعانية. من هنا التساؤل لماذا لا تأخذ بعين الاعتبار الإرادة الإلهية أو مسلمات الوحي الإنسانية والروحية والاجتماعية والسيرورية؟ فهذه الأبعاد المادية والطبيعية عند تقاطعها مع الأبعاد الاجتماعية، ليس هناك اختلاف إزاءها ما دامت لا تتجاوز التشارك في نقاط معينة، أو كاستعارة من عالم الطبيعة لتمثيل

---

[1] الدكتور معن خليل، مناهج البحث في علم الإجتماع، (الأردن، دار الشروق) ص 1.

[2] د. أحمد ناصر، منهجية علم الاجتماع بين الماركسية والوظيفية والبنيوية، الطبعة الثانية، (د. م: د. ن)، ص 4.

[3] المرجع نفسه ص5.

المشكلة الاجتماعية، إنما الخلاف مع هذه التيارات من جهتين: أولا في **عدم التناسق** بين الفردانية والجماعاتية، **وعدم الترجيح** فيما بينها عند حدوث التعارض أي غياب المركز المرجح، ثانيا في رؤيتهم للظاهرة الاجتماعية ضمن أبعاد يخرج عنها **الديني-الروحي**، أو في أحسن الأحوال يوضع بنفس مرتبة غيره. وحتى لو صحت هذه الرؤية في مجتمع معين فإنها في الأمر نفسه لن تخرج عن **عبوديات متناثرة** في مركزيات أخرى، أما اعتبار الظاهرتين الطبيعية والإنسانية بالمستوى نفسه دون تحديد للخصوصيات ومناطق التقاطع والاختلاف، فهذا له خطر كبير سواء بضرب جوانب استقلال الظاهرة المادية، أو من حيث إنزال القيمة الروحية والإنسانية نحو مستويات وجودية أدنى، فكيف وحال الطبيعة بالنسبة لهم هي فقط مجرد عمليات عشوائية لا وعي ولا إرادة لها!

إن **الدين بتنزله في التدين** هو عين النظرية في الإسلام، مقابل أكسيومات أخرى عند باقي المدارس مستمدة من ممارسات محدودة وجوديا، لذلك فإن الظاهرة الإنسانية وإن كانت **متعددة الأبعاد** فهي ذات **مركزية روحية**، تتغلغل داخل هذا التعدد، وإذا أمكن تمثيلها ومقاربتها بغيرها من المستويات مع ضرورة هذه المقدمات المعنوية والروحية، فإن الاستعارة من النص ستكون بدورها ناجعة مثل عالم الطبيعة، التي أحال إليها الوحي كذلك، سواء قياسا على عالم الحيوان أو الجسد الإنساني أو الكون ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ **إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ** مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[1]، مما يعني أن هناك **تقاطعا موضوعيا** بين كل الأنظمة الوجودية، لكن يلزم أخذ المسألة بتقييد كذلك، فالوحي يذم عالم الإنسان عندما ينحط لدرك الحيوانية ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ، بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[2]. فكما يمكننا الاستعارة من عالم الطبيعة، يمكننا كذلك الاستعارة من منطق النص القرآني فهو دين الفطرة، والآليات تجريد للمضامين، من هنا كانت لكل المدارس الاجتماعية دراسات نصية وأدبية، إذ انقسمت بدورها لبنيوية أقرب للجماعاتية ووظيفية فردانية، ولتفكيكية

[1] [الأنعام: 38].

[2] [الفرقان: 44].

هي اقتضاء نفياني قد يكون جماعاتيا أو فردانيا، كما كان لها توظيف وأحيانا خضوع لمنتجات العلم التجريبي، أما لغويا فقد تفرقت المدارس اللسانية بدورها للتقسيم نفسه، وهذه كلها نتاج لأنطولوجيا وسيرورة موحدة، مما يؤكد أنه حتى اللغة وهي أكثر استقلالا عن الموضوع، يقع عليها نوع من تنزلات العقائد وتعلقها في الأشياء والقيم والعقل، ولا يعني هذا أننا سندرس المجتمع باللغة أو الطبيعة بالمجتمع، بل **باعتبارها روافد**، لأن الوجود وإن كان متعددا فهو متداخل؛ مما يعني وجود **منطقة تقاطع واشتراك** ستشكل دافع فتح، وتبادل نحو كل خصوصية مدروسة.

تنقسم البحوث الاجتماعية **لنظرية وتطبيقية**، فالأولى تشكل اللبنة الأساسية التي ينطلق منها الباحث قبل تنزيلها على الواقع، لذلك تختلف مناهج البحث Methodology التي توجه عمليات الفرض والتحليل والتفسير حسب المدرسة الفكرية (صراعية، وظيفية، نفسية، إسلامية ...)، وآلية البحث Methode التي توجه عملية جمع المعلومات والبيانات خالية من التحليلات[1]. إن روح الآلية هي منهج البحث، فهو نتاج المجموعة العقدية-القيمية والمادية واللغوية-المنطقية التي تقع تحتها الوسائل-الصورة Methode، فهل تتأثر آليات البحث باختلاف المناهج أي روح الآليات؟

يقول الدكتور معين خليل عن نظرية جورج جونز في التبادل الاجتماعي: "هذه المحاولة البحثية بدأت من اختبار إحدى قضايا **نظرية** اجتماعية لتطبيقها على جماعة اجتماعية صغيرة"[2]، نلاحظ هنا أنها لم تبدأ من واقع اجتماعي بل من **قضية نظرية** أي أن هذه الأخيرة حفزت الباحث على استقراء الواقع، وفي الوقت ذاته تعمل على دعمه أو ضحد فرضيته، وقد أنتج هذا عدة دراسات كما في النظرية الصراعية مع بحثها عن الصراعات داخل النسق سواء بين الأحزاب أو المؤسسات السياسية والعسكرية أو صراع القيم والأجيال، ونجد الوظيفية تبحث عن تكامل هذه الأنساق مع بعضها، بل حتى المشكلة الاجتماعية تُعَرَّف وفق ما يحقق مصلحة الأغلبية والمنظومة، ومن ثم ما لا يخرج عن المألوف، وهذا في الحقيقة سيعيد إنتاج الاختلال المتراكم بين الأجيال، ويحفظ

[1] الدكتور معن خليل، مناهج البحث في علم الاجتماع، ص 45.

الاستقرار النفسي والاجتماعي بركود وهشاشة، من هنا تتمثل تلك العلاقة بين المنهج والآلية في الانطلاق من النظرية نحو الواقع، وهذا ما يُجمع عندنا في مصطلح **المنهاج،** إن هذه العملية إذن هي إنتاج متبادل بين المنهج وعمليات بحثية واقعية استقرائية-وصفية، أو مضمونية-تحليلية قبلت التعميم أو التخصيص على عدة عينات، ومن مجموعة من الباحثين.

يشكل مصطلح **المنهج** اختلافا كبيرا بين المتخصصين، فهو تارة يحيل إلى ما نقصد به الآليات من استقراء أو استنباط، من تحليل أو تركيب، من وصف أو تحليل مضموني، وتارة المدخلات العقدية والنظرية التي نعبر عنها نحن بالمنهج، فبالتالي ليس هناك تفريق منضبط بين الأصل والفرع، ويرجع هذا لأن المنطلق المركزي للعقل الغربي يتمثل في تقديم الماهية التصورية مقابل باقي الماهيات الوجودية، ناهيك عن محاولات ادعاء الموضوعية خلف تملك الحقيقة، فيَتجاوز الأسس الفلسفية والاجتماعية كأنها **معطى لا يمكن معارضته**، قد يكون من المقبول ضمن الأطر التداولية الخاصة ببعض الحقول المعرفية التغاضي عن التأسيس المتكرر للمسلمات الميتافيزيقية، نظرا لوجود توافق ضمني حولها بين الفاعلين داخل المجال. ولهذا السبب، غالبا ما تُذكر هذه المسلمات في الكتابات التنظيرية، دون أن تحضر بالضرورة في الأبحاث التقنية أو التطبيقية، أما في السياقات الاستعمارية وما بعدها، فإن هذه المسلمات تُستبطن لا شعوريا بوصفها بديهيات، وهو ما يُعزى في الجوهر إلى عوامل متعددة: منها ما هو **انهزامي** داخلي، أو رغبة لا واعية في **الانتقام** من الذات المجتمعية الفاسدة أو نتيجة مباشرة **لحالة من الجهل**، والوقوع ضحية التوجيه المؤسسي والإعلامي الذي تمارسه أنظمة التعليم الرسمية، والمؤسسات الثقافية والإعلامية التابعة لما يُعرف بالمؤسسات الدولية، وعند التأمل في تركيبة هذه المؤسسات يتضح أن معظم دول العالم لا تمثل فيها سوى "ضيوف" أو فواعل هامشية، مطالَبة بالامتثال للضغوط والسيرورات التي تفرضها مراكز القرار فيها.

من هذا المنطلق، لا يمكن إنكار أثر البعد السياسي في تشكيل الوعي والفعالية الوجودية؛ إذ لا ينبغي تهميش دوره كما لا يصح تضخيمه إذا ثبتت محدوديته من جهة أخرى.

إن انخداع بعض النخب والباحثين بمنظومة الحداثة أو تبنيهم غير النقدي لبعض مظاهرها وسلبياتها، يمكن تفهّمه في ظل بيئات اجتماعية وتاريخية كانت توحي بالصدق، بينما لم تعبر إلا عن فعالية منخرطة في نفس الانحطاط **وعمليات تأبيد الإفساد الإنساني**.

إننا مع ذلك لا نعتبر الظاهرة الاجتماعية داخل الحقل العلماني كلها مؤدلجة، أو أنها كاملة الاستلاب عن طريق تلك الممارسات الناتجة عن سيرورتها التاريخية والفلسفية والواقعية...، بل منها من يدخل في **حوار مع الواقع**، ويثمر بعض الملاحظات الفطرية عن حركة المتغيرات، وهذا ما ندعو له حتى ونحن ننطلق من مسلمات خاصة، إذ أول ضبط علمي هو **الاعتراف بالمقدمات النظرية لكل مدرسة** وعدم التنكر لها، صحيح أن هناك من الباحثين من هو صادق، ولا يعلم أن بحثه غارق في مسلمات مستبطنة حتى ولو أن هناك إشارات من طرف علماء الاجتماع إزاء هذه الجوانب النظرية، ولكنها لا ترقى للإقرار في الدول المُستعمَرة على أنها مسلمات فلسفية تحتاج تبريرا، وأنها متنوعة باختلاف المدارس، بل إنه داخل الخطاب الإعلامي قد يتحول الخطاب العلمي المدعي للموضوعية، -خاصة لما يحمله من وسائل ضبط تجريدية- نحو خطاب خادم لمدخلات منظومة مؤسساتية واجتماعية **متداخلة المصالح مع هذا العلم**، فيتحول الباحث من قيمته الموضوعية نحو توظيف فكري تتطلبه المنظومة المهيمنة، ولا يستطيع الخروج عنها لتداخله مع المصالح التي اختار الاندماج بداخلها، وهذا واقع قوي في عالمنا المعاصر، **فالباحثون تحولوا لروبوتات حسابية** توجهها ممارسات **وأهواء عليا**، وقد يسمونهم بيروقراطيين موضوعيين، وهذا خطأ؛ لأن نتائجهم وتوجيهاتهم ستختلف إن وضعوا في منظومة صالحة المقاصد، أو سمح لهم بالتحليل الموضوعي خارج تلك الأطر على فرض لهم شيء من التوجه والباعثية، أي لن يقع تحريف آخر نحو **تموضعات وجودية هشة** وأهواء ذاتية أو جماعية، إذ لا انفكاك في الحقيقة عن حركة الذوات ومقاصديتها، وباعتبار أن علم الاجتماع لم تكن له تلك السلطة في بلداننا فَتَمظهُر هذا عندنا سيكون داخل الممارسة والدعوة الدينية وإن لم تُمس كليا، وبقي منها جانب الإحسان والعبودية ظاهريا وفي حالة بعض الممارسات الصادقة، وأما العدل داخل هذه التركيبة الاجتماعية والسياسية،

ففي أحسن الأحوال يضطر الصادقون فيه لإنكار الظلم بالقلب والدعاء وفي هوامش معينة، وهذه التركيبة سيكون لها بالضرورة أثر في الرؤية التحليلية.

إن هذه الأبعاد المتظافرة **بين النظري منها والواقعي**، ثم تداخلهم في علاقات متعددة التبادل والدرجات بين من يقدم الواقع أكثر أو النظرية أكثر وبين جدليتهما، تأتي عملية **الإجماع** كتغليب للظن عند كل التيارات، وقد خاض المسلمون في هذه الوسيلة بدرجة أقوى على المستوى الفقهي حيث تبدأ العملية بتنقيح المناط وتحقيقه حسب ما يطرأ من قضايا، ثم يقع التشاور بعد ذلك على النتيجة النهائية، من هنا كان الإجماع معقدا لاختلاف الأمكنة إلا في الناذر، لهذا فالذي عليه العمل أو المُغَلِّب للظن وما عليه الجمهور يعتبر راجحا لتعسر الإجماع في العديد من القضايا، وحتى داخل حقل مخصوص هناك ما يسمى معتمد المذهب، ويُفَرَّق هنا بين ما عليه العمل وماهية الحقيقة الموضوعية التي لا مانع أن تخرج عن هذا المنطق، ولكن ذلك يكون هو الناذر، من ثم فتلك الإجماعات النسبية مرجح قوي، وأما الإجماع الكلي فهو قطعي، وبالمنطق نفسه فإنه يمكننا تنزيل هذا على التحليل الاجتماعي، ولو أن المدارس العلمانية لم تضبط المسألة بهذه الدقة، واكتفت بتوافق المجتمع الأكاديمي دون تفصيل، ولكنها تقارب نفس المنطلقات، أما العلوم الإنسانية فلتكثر الاختلاف فقد يوجد حوار علمي، لكن لا يوجد مجتمع أكاديمي فعليا مثل العلوم الطبيعية والشرعية، وهذا مع أن النموذج المهيمن يرتبط حاليا بانتصار الليبرالية على الماركسية، لكنه منفتح على إدماج الأبعاد الطبقية، وهذا لا يرجع فقط للانفتاح والتشظي النظريين مقارنة بالانسداد الماركسي، ولكن كذلك بسبب قوة التدافع التي نحت بهذه المدرسة لوضع تحسينات تطبيقية ونظرية، من هنا فمسألة المجتمع الأكاديمي حتى في العلوم الشرعية إذا لم تدمج ما يأتي مثلا من تصوف أو علوم فستضعف، بل العديد من الحركات التجديدية المعاصرة كانت من خارج بسبب قوة الوهن والهيمنة على ما هو رسمي، وكل التجديدات القديمة كانت تخرج بطريقة ما على الركود المؤسساتي من تجربة الغزالي أو الإمام زورق أو ابن تيمية أو العز بن عبد السلام، فكلهم انتقدوا التكلس الحاصل داخل المجتمع العلمي، رغم أن هذا الأخير كما هو ملاحظ في الأمة يحفظ الخطوط التقنية العامة للدين، فكيف بسيرورة غربية مخصوصة تخضع لتناقضات

وأنطولوجيا تأسيسية هشة، إذن فالعلوم الإنسانية هنا سترتبط بمجتمع أكاديمي إسلامي وهو بدوره مُرَجِح، إذ الموضوعية تنتمي إلى الوجود، وليس لتكتلات أفراد مخصوصين بالضرورة، أي أن المسألة درجاتية.

تتداخل كذلك مجموعة من العوامل، التي تنشأ اختلافات حول **المتغيرات الاجتماعية** المطروحة في البحث، والمؤثرة في تحديدها **للمشكلة الاجتماعية** وطبيعتها ونتائجها، إنها مثل القواعد الفقهية في دراستها لدلالة النص، وإلا فإن المذاهب والتيارات قد تختلف في كنه هذه المتغيرات والقواعد أو حول القواعد الكبرى كالإسلام والمسيحية، أكثر من حالة الاختلاف حول ترتيبها وفقط لأن هذه الأخيرة تابعة للأولى، وهذا سائغ بل ضروري كما نجد داخل المذاهب الإسلامية، هذا القياس نفسه يوجد بين المدارس الاجتماعية في تأثير الفلسفي والنظري على ما هو منهجي، وبالإضافة للعوامل السابقة تلعب كذلك **القدرات المعرفية** دورا وكاشفا لملاحظة المحيط الاجتماعي ودافعا نحو الكتابة والاستقصاء، فإن مشاعر المحبة أو الكره لبعض المواقف أو الأحداث أو لتحفيزات مادية وأكاديمية أو لأجل الشهرة، كلها أبعاد تتداخل في الوقت ذاته مع تأثير المؤسسات العلمية والسياسية والاقتصادية، والتي بدورها تتشكل على نفس النمط اللاشعوري المحفز أو الضاغط، وإذا كان الباراديغم الغربي يحصر التأثيرات بالأخص في مستوى الحافز النفسي-المادي، فإنه انطلاقا من الباراديغم الإسلامي تشكل **الذاكرة الدينية والفطرية** أحد أهم الموجهات والمؤثرات، أي أن هذا البعد الذاتي محوري فالباحث المسلم يرى بنور الله، ويستمد عبر التزامه الذي يكسبه تموضعا وجوديا غنيا، مقابل باقي التحليلات التي تَنتج عن تموضعات غير متعالية وخاضعة لترسبات ذاتية واجتماعية ومادية، من هنا كانت بداية تكون العلوم الإسلامية تتطلب صفات أساسية من تقوى وورع وعدالة، وإلا فإن الباحث سيكون مجرد وعاء لحفظ المعلومات، وعلى أهمية هذا الحفظ فإن دوره سيكون فقط بيروقراطيا كالآلة إذا غاب عنها النور الإلهي، أي أن ما سيأتي به الباحث مجرد عملية ميكانيكية لا تصل لباطن الأمور وحضورها الوجودي، لقد كان حواريو عيسى أقل علما ظاهريا من أحبار اليهود، بل حتى الصحابة في بداياتهم مقارنة بيهود المدينة، لكنهم أعمق وأصلب، لذلك

قال الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ، وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1]، وبالنسبة لنا في العلوم الإنسانية **فهذا التموضع** عامل محوري.

على العموم، فإن الأبحاث النفسية الحديثة ما فتئت تؤكد **الدور المحوري للاشعور** في توجيه أفعال الإنسان كيفما كانت طبيعته، والهدف من البحث الإسلامي ليس محو ما لا يمكن محوه من التأثيرات الذاتية، ولكن من الممقوت أيضا القول على الله بغير حق أو الرؤية بأهواء ذاتية، لذلك فالاعتراف والتبرير للمقدمات المطروحة ووضعها تحت معول البحث خطوة ضرورية، كما أن من الهوى والجحود نكران الواقع الماثل بتعدد تشكلاته، سواء كان معلمنا أو دينيا فإنه في النهاية يمثل عين سلوكه، أي أن المعيار الذاتي الذي لا ينفك عنه الباحث كما هو دافع **لتوجيه الوجود**، فيلزم أن يكون **صادقا ومتحررا في رؤية** هذا الوجود، وإلا اختل البعدان **عند غياب الصدق الوجودي**؛ بسبب تداخل فعالية الذات مع هذا الواقع والوجود، ومثال هذا عندما يصف النبي عليه الصلاة والسلام القبائل، فشرها كنجران وبنو تغلب وخيرها مذحج[2]، أو تحديده مثلا لصفات الصحابة بدقة كقوله لسيدنا أبي ذر في سلوك معين إنك امرؤ فيك جاهلية[3]، فالتموضع النبوي داخل تلك الأمة والعلاقة مع صحابته وشوكته لم تمنعه من تحديد درجات الصفات بصدق، لأنه متموضع في علاقة مع الله وليس ضمن مصالح قومية أو تكتل يحمي ملكه، كل القراءات الفاسدة تعود إلى هذه الإشكالية سواء في المستوى الاقتصادي أو الأسري أو السياسي ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ، وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا، وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا، فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾[4]، لهذا من المفروض أن تكون **أمة الإسلام شاهدة**، إلا أنها أول من يرفض الإقرار بمسؤولياتها بدرجة شديدة قد تحتاج صدمات كبيرة لتُقبَل بعض الإصلاحات،

---

[1] [البقرة: 282].

[2] "شرُّ قبيلتَين في العرب: نَجْرانُ وبنو تَغْلِبَ، وأكثرُ القبائلِ في الجنَّةِ مَذْحِجٌ ومأكولٌ" المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة الصحيحة.

[3] "يا أبا ذَرٍّ! إنك امْرُؤٌ فيك جاهليةٌ، إنهم إخوانُكم، فَضَّلكم اللهُ عليهم، فمَن لم يلائِمْكم فبِيعُوه، ولا تُعَذِّبُوا خَلْقَ اللهِ" المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الجامع.

[1] [النساء: 135].

فمن الطبيعي أن لا تنتج رؤية وجودية قوية، وبقيت ضمن تقوقعها البسيط لتهاجمها منظومات أخرى أقوى، على الأقل في تفعيل العقل داخل الممارسة والإبداع الخاص بها، وكما يتسلط الاستعمار الظاهر على الأمم الوهنة والفاسدة فإنه يتسلط عليها قبل ذلك باطنا، بما هو كامن داخليا فيها، إذ يجد بيئة مفتوحة للهيمنة، هذه سنة وجودية لإيقاظ الأمم من سباتها العقلي والروحي والحسي، ولو أن الأصل أن لا تصل الأمور للاستضعاف والهوان، بل أن تَحفظ الأمم قوتها في كل المستويات، خاصة لو كان التموضع الحق متاحا لها ربانيا وفطريا، إلا أن هذه الحالة ليست شيئا مستغربا في سنن الأمم البشرية، فقد وصل الحال ببني إسرائيل في زمانهم للمطالبة بصناعة إله، بل وكان معهم سيدنا موسى ورسالة التوحيد المفروض على الأقل حملها في سيرورة التاريخ الخاص بهم ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[1]، ضمن هذا الواقع عندما تكون الذوات شديدة الأنا لن تنتج، أو حتى لو كانت ضعيفة التحرر مقابل هذه الشدة فقد تنحاز بسهولة نحو الركون للوضع والصمت.

إن التغاضي عن التأثيرات الأيديولوجية القوية داخل العقل العلماني، بل أكثر من ذلك نكران وجودها بشكل مطلق دلالة على إرادةٍ **ومعايير فاسدة**، وهذه نتيجة لا نعممها، بل كل النظريات قابلة للوقوع في توظيف فاسد، ولكن طبيعة المعيارية ستؤثر بدورها على رؤية الواقع؛ لأن الذات كما تحمل القدرة على التصوير فهي **فاعلة-متفاعلة** داخل هذا الوجود الإنساني المُصَوَّر؛ مما **يوسع أو يضيق** التجريد والرؤية، من هنا فالرؤى العلمانية تحمل **معيارية أفقية** تحلل عبرها، فتضطر لتوجيه معين ومخرجات تفسيرية ترتبط بطبيعة تلك **الذات العالقة-العاقلة**.

نشأت بعض المقاربات النظرية من تطلع مادي كما هو الحال في الماركسية، إذ تسعى إلى تحقيق نوع من الذاتية عبر معالجة اختلالات **التوزيع الاقتصادي** الدنيوي، وهذا تطلع يتأسس على نوع من **التعلق الدنيوي المشترك** مع الليبرالية كإطار لتفسير الفعل

[2] [الأعراف: 138].

الاجتماعي، في المقابل تستند مقاربات أخرى إلى **محددات نفسية** كالوظيفية التي تُرجع الظواهر إلى أنماط الضبط النفسي، أو التكيف المجتمعي مع بقائها خاضعة لبنية الواقع كما هو، فتحلل وتفسر دون مساءلة الأطر العميقة المولدة لهذا الأخير، يظهر هذا في ردّ كل الظواهر إلى أسباب **تعليمية** أو **أسرية** مثلا، دون التطرق إلى موقع الذات فردا أو نخبة أو جماعة ضمن سياقها المركب سواء الطبقي أو السياسي أو **الديني**، وقد تتجه بعض المقاربات نحو تحصيل إمكانات مادية أو رمزية تعويضية، فتفسر كل ظاهرة بنسبة المسؤولية أو الفعل إلى فئات مخصوصة من أجل تعويضها، على غرار معاناة المحرومين اقتصاديا، أو المهمشين تعليميا أو سياسيا أو دينيا، على الرغم من تركيب العلاقة **بدرجات متفاوتة بين التكتلات**، وبالتالي انفتاحها على كل الإمكانات، في سلم عريض ومعقد، يندرج فيه تنوع الأفراد والتجمعات في البلد وفي الحضارة والأمة.

في كل هذه الحالات، يبقى الدماغ المُفَسر عبر آلياته الفطرية يشتغل إما في سياق من التغييب أو من التشهيد، مُعيدا تشكيل مساراته العصبية منذ الطفولة بما يعكس نمط ومجال التعلّق الذي تشربه من البيئة، بما في ذلك تعلق الشعوب ذاتها بأنماط سلطتها أو رموزها أو روايتها الجماعية.

أي أن الذاتية حاضرة في جميع الأحوال، ودون الطبيعة الفطرية سيستعصي رؤية الاختلال-النقيض لما في الذات **والتعلق المركزي ضمن التركيب** والموازنة الوجودية، لأنها مع من **يماثلنا اجتماعيا** أي **فينا** بالضرورة، إذ ذات الآخر جنس لأنفسنا ﴿إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾[1]، كذلك فهذه النفس **صورة عن الله**، لهذا كان الشرك أعظم ظلم يُفقد الذات تموضعها ومنهجها التحليلي لحركة الوجود، ولا يحصل التنبه نحو الفعاليات والقراءات الفاسدة إلا بتنمية مقابل معرفي وحضوري أو استشعار الذات عبر تجاربها انغماسها في منظومة فاسدة، ويحتاج هذا كذلك حضورا واعيا يحمل شيئا من الفطرة، من هنا فالغاية من الممارسة العلمية الموضوعية هي تحقيق تبادل بين **نص الذات الصافي وواقع النص الخارجي** بتوسط **النص الديني** لغة وإمدادا، ومن يسير على خلاف هذا القدر الذي هو

[1] [يونس: 23].

بنا وكذا فينا عبر فعالية الله، يستحيل إلا أن يأتي بدراسة مغيبة، بل قد تكون شيطانية، لأن **الحق يستمد من الحق** والاستمداد من المفتقر يكون مفتقرا، ،وهذا الصفاء ليس فراغا وإلا كان الإنسان كائنا بدون إدراك وصفات، بل هو مجموعة من المقدمات الوجودية والقيمية والمنطقية واللغوية وكذا المادية، بحيث أن علاقتها بالواقع على الرغم من استقلالية هذا الأخير تتقاطع، من هنا يحدث بها الفهم المتبادل عبر المدخلات الخارجية التي تواطؤ ما هو بالداخل، فنحن من تراب وكذا الطبيعة ونحن من روح وكذا البشر، وفينا من النور وهو يسري في العالمين، وهذه كلها **تربطها علاقة التداخل.**

حتى على المستوى النصي فإن لكل أمة تراث تستمد منه بل أئمة وفلاسفة، إنما الإشكالية في قوة المنهج وانضباط وتناسق الباحث مع الآليات، إلا أن الفعالية الوجودية في نهاية الأمر هي أهم محور في العملية، والأبعاد التقنية دافع علمي متداخل مع الممارسة، فكما نرى مجموعة من الفقهاء الدستوريين والقضاة وعلماء الدين **مجرد مبررين للمنظومة**، والمؤسسات في العالم العربي والمعاصر مليئة بالبيروقراطيين من هذا النوع، الذي له فعالية وتعلقات دنيوية، مما ينتج فلسفة وجودية تُغَطَّى بمدخلات لغوية وتجريدية وفقط. إن الضبط المطلق والغلو الكمي داخل العلوم الاجتماعية سيضرها، كما هو كذلك حال الغلو في **اللغة الطبيعية** والتسيب التحليلي، مما يستلزم موازنة ناجعة لوضع العقل والفكر ضمن مدخلات تقرب للموضوعية الكلية.

فإشكالية الآليات حتى داخل دراسات التراث تعرف اختلافا بين المدارس، ناهيك عن التناقض مع المدارس الحداثية، فعلى سبيل المثال ذهب الجابري لبرجماتية موسعة في استخدام الآليات الداخلية والخارجية، نتاج موجهات **مضمونيه-نظرية** تمثلت في مدخلات الحداثة من ديموقراطية وحقوق الإنسان، وعلمية وبراغماتية، من هنا يصبح الإسلام عنده ذو طبيعة برهانية وفقط وأخلاقه مصلحية، وحتى التزكية تفسر عنده بما هو أقرب للزكاة المادية[1]، لهذا ستصبح نظرية المعرفة الحداثية المعبرة عن حركة هذه المضامين هي آلية

[1] يعتبر الجابري أن مصطلحات مثل "تطهير النفس" أو "التزكية" قد صدرت من خارج المجال التداولي القرآني، وذلك في محاولة منه لموضعة الإسلام ضمن نوع من "الدهرنة" المتماهية مع مدخلاته العقلية والاجتماعية،

رؤية الدين نفسه، مقابل أصول الفقه، والتصوف وعلم الكلام المستمدان والمتفاعلان مع ما هو أقرب للحركة الطبيعية للدين، إن **الماهية المجردة صورة** عن الماهية الروحية والنفسية والمادية، وهو ما لم يتفطن له مجموعة من الحداثيين العرب الذين يطرحون لاشعوريا موضوعية هذه الآليات، بل من داخل الفكر الغربي تتنوع نظريات المعرفة سواء القديمة منها بين مثالية ومادية، حتى أن الجابري كان يوصف في الأوساط اليسارية بالتحريفي، أو المعاصرة بين نظرية التناظر الأقرب للوضعية القديمة، ونظرية الاتساق الأقرب للمثالية، والبراجماتية التي حاولت الدمج وإدخال البعد النفسي، ناهيك عن التفصيلات التي تزداد ضمن هذا التراث وجدلياته.

نجد حتى على المستوى اللغوي أن الأمر وصل عند الجابري إلى إنكار "القياس"[1] رغم كونه آلية أساسية في بناء المعارف؛ فعندما عمم نكيرَه على أدوات تراثية —من قياس الغائب على الشاهد، أو بنية الكلام، أو إنتاج الأحكام— طالَ نقدُه الآليةَ في ذاتها، لا مجرد الخلل أو الغلو الذي قد يقع في استعمالها. إن هذه الأدوات الفطرية والمنطقية لا ينفك عنها أي فكر، ولا يمكن للعلوم أن تقوم بدونها، بل إن العقل عند غيابها سيلجأ اضطرارا إلى تعويضها بأنماط أخرى من القياس الضمني، وهو قياس قد يتوارى خلف قوالب مختلفة، مما يتطلب الكشف عن صحته بطرق أكثر تعقيدا، فنحن مثلا نستحضر

ورغم هذا الطرح، فإننا لا ننكر التكاملية والبعد المادي كتنزل ومظهر لتلك الحقائق، إلا أن الآيات والأحاديث واضحة في تقرير أولوية البعد الروحي لمصطلحات كالقلب والسمع البصر.

وحتى في مجالي الطهارة والزكاة يرتبطان بشكل وثيق بالمركز الروحي اللطيف، نجد الوحي يؤكد هذه المركزية كما في قوله تعالى :﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ **وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ** عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: 100]، وفي قوله سبحانه :﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ **وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا**﴾ [الأحزاب: 33]. إن هذا التطهير ليس مجرد عملية أخلاقية جافة، بل هو تطهير لجوهر الذات من "الرجس" المعنوي الذي يحجب الفطرة، وهو ما يفسر الفلاح المترتب على هذا الفعل في قوله تعالى :﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا** وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [الشمس: 9-10].

الجابري محمد عابد، **فهم القرآن الحكيم**: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، (الدار البيضاء: ط1، 2008) ص 28-39-43.

[1]للمزيد من التفصيل: الطاهري عادل، "نقد العقل العربي: اللغة وفعل القياس"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 06 فبراير 2018، تاريخ الدخول: 27 مايو 2026، متاح على الرابط: https://www.mominoun.com/articles/نقد-العقل-العربي-اللغة-وفعل-القياس-5634

في الطب صورة الجسد السليم، وفي الفيزياء خصائص المادة وحركتها ضمن شروط معينة، وفي علم النفس يُبنى التحليل على نماذج السلوك المستقر، **فما دام هناك وجود فهناك بالضرورة منطلقات و قياسا عليها**، وأي تخيل لحالات نفي سابق على لاحق بشكل كلي مستحيل منطقيا؛ لأن عملية **النفي هي تحديد ثبوتي** لما هو وجودي سيتم القياس بإزائه، وهذا على فرض أن الحياة تسير بنفي مطلق للسابق دائما، إذ هناك حِفظ لمكونات الوجود الأصلية سواء من طاقة وذرات أو خلايا أو قيم عدالة وحرية وإحسان وتوحيد، وهي منذ الإنسان الأول، وإلى يوم الدين ستبقى ثابتة في نفس أمرها، يصبح هذا النوع من النفي في الحقيقة هو ما يسير نقيضا لهذه الثوابت وتطورها، وهذا بدوره **لا يمكن أن يتم بالعدم**، بل بمكونات وجودية معينة يلزم الكشف عنها، إذ ستمثل المنطلق المقاس عليه والمتواري بالنسبة لهذه الممارسة، التي تتوخى في هذه الحالة إعدام مكونات معينة من الوجود، أو في حالة النظريات الغير نفيانيه السطحية، تُطرح المتغيرات المحركة للوجود الاجتماعي بطريقة تشبه تحليل حركة محدودة، كالاكتفاء برصد الوظائف السطحية في الخلية، مع إغفال البُنى المركزية الثابتة كالنواة الخلوية التي تحتوي على الشيفرة الوراثية، وكما أن فهم الذرة دون نواتها أو الخلية دون مركز تنظيمها يمنحنا تصورا سطحيا لا يكشف قوانين التماسك أو التوجيه الداخلي، فإن تحليل المجتمع دون النظر إلى بنياته العميقة، كالفعالية **التعبدية والقيمية**، البنى الرمزية، الإرادة الجمعية، يفضي إلى رؤية جزئية تفتقر للقدرة التفسيرية الكاملة، مهما بدت منسجمة مع الظواهر المتحركة، فهي حتى على جوانب صدقها **تنظر من حركة محدودة**.

إن القياس في جوهره ليس سوى آلية ذهنية لتصور الحالة الوجودية من الذات، ثم إعادة بناء المدخلات المرتبطة بها سواء تطويرا أو تشويها أو إفسادا، وهذه الآلية ليست عرضية، بل ضرورية في سير الفكر البشري إذ لا يمكن تجاوزها، بل فقط إعادة توجيهها، من هذا المنطلق فإن المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري الذي يطمح إلى تحقيق نهضة عربية عقلانية، مبني في العمق على قياس ضمني على نماذج ومنظومات معرفية ثاوية بل متوارية، اختارها ربما بدافع صادق لتحقيق تلك النهضة، ولكنه اختزال يقود في النهاية إلى إعادة إنتاج أنماط فيها تقليد بآليات مستوردة، تحتاج فهم ثوابتها وبنيتها العميقة،

فابن رشد المالكي الأرسطي، وإن بدا أكثر انفتاحا على القياس الطبيعي إلا أنه لم يتجاوز في نظرته المعرفية البنية القياسية ذاتها، سواء على مستوى المنطق أو اللغة أو الفقه، أو حتى في تعاطيه مع الظواهر الطبيعية، إذ لم يُحدث طفرة معرفية تتجاوز فقهاء عصره أو علماء الحضارة الإسلامية، كابن البناء المراكشي في الرياضيات أو الإدريسي في الجغرافيا، أو ابن خلدون في الاجتماع، بل هؤلاء أنفسهم كانوا ثمرة لمنظومة تراثية اشتغلت بأدواتها المعرفية الخاصة، وكانت أقل قياسية في مجالات معينة من ابن رشد نفسه، كما تميز هو بنوع من التحرر الوجودي داخل مجتمعات ونخب استلابية، ما مكن من فهم معارف خارجية منها النافع.

لقد حقق العمل الإصلاحي من داخل التراث تقدما ملحوظا دون الحاجة إلى قطيعة فلسفية أو معرفية كما يروج لها بعض دعاة "النهضة"، كما أن المعتزلة عندما تولوا السلطة وكثر أتباعهم أعادوا نفس إشكاليات الركود، ولو تصورنا دولة قائمة على حكم مذهب فلسفي، لتحول الكثير من الفلاسفة لإنتاج عمليات **قياس راكد** يعبر عن طبيعة المنظومة الاجتماعية والسياسية، كما ستكون هناك قلة منتجة، فالمسألة ما لم تُعَالج في إطارها الكلي سيبقى تحليلنا لحركة الفعل التاريخي والحاضر محدودا، بل مُشوها.

من هنا فإن المراهنة على الرشدية كمخرج حداثي خالص أو كطريق مباشر لتحديث الفكر العربي، يتجاهل الطبيعة البنيوية للمنظومة المعرفية التي أنتجتها، والتي كانت تتحرك بدورها داخل حدود التراث الكلامي والفلسفي والفقهي ذاته، وقد يكون أوضح مثال على ذلك موقف ابن رشد من الغزالي، حيث لم يكتف برفض بعض آرائه، بل تبنّى رؤية أقرب للتكفيرية والمنع اتجاه المؤولة أي الأشاعرة[1]، وموقفه الفلسفي ينطلق من

[1] يقول: "فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية اعني الكتب التي الأقاويل الموضوعة فيها من هذين الصنفين، كما صنع ذلك ابو حامد"
"وأما المصرح بهذه التأويلات لغير اهلها فكافر لمكان دعائه الناس إلى الكفر."
ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار المعارف)، ص 61.

نفس الموقف الفقهي الأشعري في وجوب النظر[1] كما أحالت على ذلك نصوص الوحي، مع تثويره لهذا النظر عبر ما تراكم من تراث النظر الطبيعي والمنطقي اليوناني الذي كان الأكثر تطورا في عصره، وقد تصور بعض الحداثيين أن العداوة بين ابن رشد والغزالي مثل عصرنا حيث لا يوجد أي اعتراف بمجالات تقاطع، فابن رشد الذي رد على الغزالي هو نفسه شارح لمستصفى الغزالي، فعلينا فهم حركة التراث، وإذا كانت هناك سلبيات معينة يلزم تجاوزها، فإن التغاضي عن هذا الرقي وإعمال العقل من هؤلاء القمم لن يفيد لا الحداثيين ولا بعض التراثيين.

إن التراث حاضر في لاوعينا بإيجابياته وبممارسات وبعض الأفكار السلبية، يعمل كمحرك خفي لتوجيه أي مدخلات جديدة نحو بنية هوياتية قديمة، مما يجعل عملية التغيير التي تتغاضى عنه سطحية وشكلية في أحسن الأحوال، بل إن الغرب ذاته الذي يُتخذ غالبا كنموذج لنهضة عقلانية وعلمانية، لا يخلو من أنماط تراثية ومن الفساد والاختلال، وإن اختلف نوعها أو مجالها، فهو في النهاية انتصر ضمن **شكل آخر من الانحطاط**.

هذه الرؤية تُذكِّرنا بمحاولات سابقة ربطت النهضة بالاتجاه الاعتزالي مثلا، بحجة اهتمام المعتزلة بمسائل خلق الأفعال، والعدل، والإرادة الحرة، والعقل، وهي مفاهيم قريبة من مدخلات الحداثة السياسية والفكرية، إلا أن هذا القياس يغفل أن الزيدية والإباضية، وهما تياران عقائديان يتبنيان المذهب الاعتزالي، مع ذلك لم يقدّما مشروعا نهضويا ولو في حدود الإشكاليات الغربية.

وبالمثل، نجد في الطرح الشيعي محاولة لإعادة تفسير التاريخ والانحطاط بناء على هيمنة الجبر الأموي، لكن الواقع أن التجارب السياسية الشيعية لم تختلف جذريا، بل شهدت تمركزا في الإمامة والتراتب الهرمي في الحكم، وتجارب دموية مشابهة، مع ذلك، لن يصح التعميم على المذهب؛ لأنه رغم تركزه على أهمية التراتبية كقانون وجودي، فله

[1] يقول: "ومن هنا اختلفوا: فقال قوم اول الواجبات النظر، وقال قوم الايمان"
المرجع نفسه، ص 25.

تحرره الخاص، كما أن السني يتميز باتساع الشورية والتعددية وله تراتبيته الخاصة، والأشعري له عقلانيته، بل حتى الحنبلي والسلفي، مثل ما أن المعتزلي له انفعاله الإيماني.

إن الإشكال إذن لا يكمن في ملاحظة مواضع الاختلال، بل في ردّها دائما إلى "عدو جاهز" أو منظومة مخصوصة، تُحمَّل المسؤولية الكاملة، وهذا يُفضي إلى إعادة إنتاج التمركز والاختزال لا إلى التحرر منه، ويغفل أن التحدي الحقيقي هو في نقد البنى السيكولوجية والفكرية والاجتماعية العميقة التي تشكّل تموضعنا، وتوجيهها نحو بناء مشروع نهضوي يفرّق بين **القيم الوجودية الحقة التي تزيد وتنقص** عند كل طرف، والدوافع الذاتية والممارسات الاجتماعية.

إن هذا النوع الإسقاطي الذي يبحث عن شماعة جاهزة لتمرير مشروعه، لن يوصلنا لقراءة موضوعية وعلمية تستطيع رؤية **كل المتغيرات والعلل وتدرس الأحوال بشكل منطقي**. هذا النمط من التفسير شاع في العديد من الجزئيات، مما زاد من تعقيد فهم التراث بل أعطى دفعة لنفس المنافسات المذهبية، فالأشاعرة مثلا يُتهمون أحيانا بتعطيل الاشتغال بالعلوم الطبيعية بسبب قولهم بنفي **السببية الذاتية في الأشياء**، لكن الحقيقة أن قولهم إن الأسباب "عادية" لا يعني نفي الفاعلية الكونية بل يعني ربطها بإرادة إلهية عليا، بحيث لا تصبح الأشياء فاعلة بذاتها وإنما **بتمكين من الله تعالى**، وهذا الفهم يشابه في بعض أوجهه الرؤية الهيومية للسببية أو نظرية الكندي في الفاعل بالمجاز أي المخلوقات، والفاعل بالحقيقة أي الله، ولكنه يختلف عنها في كونه يندرج ضمن نسق توحيدي أقوى، يجعل من السببية نفسها فعلا مشروطا في وجوده وكل أحيانه بحكمة متعالية، وهذا في جوهره لا يلغي فكرة السننية بل **يوسّع أفقها** لتشمل البعد الغيبي والرباني، فقد كانت هذه الرؤية الكلامية من الأكثر تعبيرا عن الموازنة الوجودية.

وما يعزز هذا الطرح أن الماتريدية رغم قربهم الكبير من الأشاعرة تبنّوا نظرية "العادة"، دون أن ينفوا أثر الفاعلية الذاتية للإنسان والأسباب، واعتبروا تحسين العقل ممكنا قبل ورود الشرع، وإن كان الأشاعرة بدورهم يرون أن الحُسن والقُبح العقليين يرتبطان بالكمال والنقص، لا بالمؤاخذة والثواب والعقاب إلا بعد ورود الشرع، بهذا نلاحظ

أن الفروقات داخل المنظومة التقليدية ليست فروقات جذرية، بل هي **فروقات في الدرجة** لا في الأصل أو الاتجاه، من هنا اعتبر الأشاعرة في باب الإمكان أن لا يرتب الله "أ" على "ب" أو أن يعاقب أو يثيب من يشاء، وهذا **أكسيوم تأسيسي** محوري في توسيع الفعالية الوجودية والتوحيدية ﴿إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ، وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1]، أما أن لا يكون "أ" هو "أ"، فهذا **تناقض عقلي محال** عندهم، من هنا عملية **الإيجاد الأول** والتأثير التالي حيث تقع عمليات الترجيح؛ لأنه لو نفينا ماهية "أ" فكأننا نقول خلق الله ولم يخلق، فهو نفي لما هو موضوعي في فعل الخلق كما هو في فعل الخالق، الواجب بالغير الذي **يستدعي الواجب بالذات**، الحادث وضرورة المُحدث والحدث.

حتى الفلاسفة والمتكلمون العقلانيون، كابن رشد أو المعتزلة وإن قدّموا تصورا أكثر تركيزا على ترتيب الأفعال الإلهية من حيث النظام والسننية، فإنهم لم ينفوا الفاعلية الإلهية بل ركزوا على تمظهرها في نظام الأسباب وترتيب الكون، مستلهمين من الفلسفة اليونانية تصورها للعلل والضرورة، لكن هذا لا يجعلهم مخالفين جذريا لسائر التيارات الإسلامية التي ترى أن السنن لا تنفك عن الإرادة الإلهية، وإنما يختلفون في كيفية الحضور الزمني والميتافيزيقي لهذه الإرادة، من هنا ضُعف الاستحضار الرباني مقارنة **بالحضور السببي أكثر**، مما يجعل من تحليلاتهم أضعف توحيديا لا أن هذا يُنفى عنها، أو عن حضور البعد السببي عند باقي التيارات، إلا أن هذه **الإشكالية الموازناتية** جعلت المذهب الأشعري والماتريدي أقوى في تنزل أهم بعد في النظرية الإسلامية وهو **الربانية**.

إن الإسلام في بنيته التوحيدية، يدفع نحو تصور للوجود يرى في الواجب بغيره (العالم) انعكاسا دائما للواجب بذاته (الله)، مما يجعل كل تحليل للسنن أو السببية أو حركة التاريخ ناقصا ما لم يدمج هذا البعد الغيبي العلوي لا بوصفه تفسيرا خارجيا، بل **ضروريا لقوة السننية** والبنية الداخلية **للمعنى الكوني** والأخلاقي للموجودات ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ

[1] [المائدة: 17].

يَهْدِينِ، وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ، وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ، وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا، وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾[1].

في نهاية الأمر مهما كان التيار الذي سينتصر، وقد حصل أن يكون واقعنا كما نراه حاليا، فسننتج دائما نموذجا بدوره سيكون **راكدا لطبيعة الواقع**، وليس لإمكاناته أو نظرياته أو لخلل فعلي في ابن رشد والغزالي أو ابن سينا أو ابن تيمية، فهؤلاء لو كان منهم فقط خمسة بالمائة من تركيبة المجتمع ونخبه لتحول بشكل لا يتصور في تاريخ البشرية، وإن كنا نميل إلى نموذج الغزالي، وبالتالي فلب الاختلال هو **قياس الصالح على الراكد** الاجتماعي والسياسي والحقل الأكاديمي والتربوي، ويدخل في هذا تضييق إمكانات الوجود التي تحتاج تغييرا وتحويرا يخص كل الممارسات، إلا أن آلية القياس على مضامين حداثية ومعرفية تجريدية خطر كبير قد ينتج **صورة عن التجربة الغربية الفاشلة** في عمومها، وليس في جوانب معينة من فعاليتها وفطريتها.

يشكل **البعد الإنساني** والمتغير الروحي محور أي مشروع فكري **وموضوعية تحليلية**، لأنه أعلى الموجودات ترددا عبر قابلية الاستمداد الأعلى من الله، مع أهمية التطور الغربي والصيني حاليا في جوانب التجريد والمادة وشيء ما في النفس خاصة مع الأبحاث الدماغية، إن البحث داخل الصور الثانوية وعدم فهم حركتها الوجودية العميقة؛ يرجع لعدة علل متراكمة سياسية واجتماعية وتكوين جاهلي وعصبي متوارث، ينتقل فقط من مستوى لآخر حتى في مجال الفكر نفسه، مما يعيد نفس التمظهرات في سيرورتنا أو عند الآخر وينتج لنا **مناهج مبسطة ومقلدة**، داخل تعقيد وجودي واسع وله **موازناته وحركته**.

بالمقابل **ذهب طه عبد الرحمن** لانتقاد انتقائية الجابري في المضامين، داعيا لعدم إمكان تفكيك **الآليات لأسبقيتها عن مضامينها**[2]، والمسألة عندنا ليست بالأولى أسبقية

---

[1] [الشعراء: 78 - 83].

[1] طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993م)، ص 81. يذكر المؤلف:

«إن التقويم يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين، يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية». وينظر أيضاً في المرجع نفسه (ص

جهة على أخرى بل إن العلاقة موازناتية بينهم، مع أولوية المضامين والممارسة، لهذا فالجابري بالنسبة لنا وُجه بمعارف أكثر من الآليات، وكذلك طه عبد الرحمن فموقفه التكاملي أسبق، أو بوصف أدق كانت الفعالية أكثر درجة عند عملية المساوقة بين العمليتين، صحيح أن الآليات بالنسبة لنا هي بمثابة صورة للمضامين، وهذه الأخيرة بدورها تتشكل بتحول ودافعية هذه الصور لأن **الوجود متوحد**، إلا أن هناك درجات كذلك في التأثير، حتى داخل العقل المجرد، فكلما اقترب من جهة الإرادة والقدرة والعلم الحضوري كان أقوى تأثيرا وحيويا في الذات، وحتى هنا فالمفكر أو عالم الاجتماع بشر يختلف الواحد منهم عن الآخر حسب سيرورته، فقد يكون بُعد معين مُوجِها عنده أكثر من غيره، لكن ما دامت الأبعاد الأكثر جوانية والتي هي لب الذات هي الأقوى تأثيرا فطريا، فإن عمق الاقتراح ثم النقد التبعي سيرجع لقوة هذه المضامين، من هنا فهشاشة النقد سترتبط بدورها بقياس وجودي أساسه فعالية تلك الذات العاقلة، ضمن **تموضع وجودي يحرك نفيها** وتفكيكها لباقي الأبعاد.

مع أنه لا يتم التفريق بين الجوانب المضمونية والآلية دائما، فإن الأولى ذات بعد وجودي أقوى من الآليات وهي مثل علاقة الشيء بظله، وحتى المضامين بدورها تنقسم لما هو **مضمون-آلي كالمقاصد** التي بدورها درجات، فمنها الكبرى والوسطى...، أما الآليات المحضة فهي ما ينتج عن كل هذا من توجيهات وأدوات مجردة، وهي بدورها باعتبارها صورة فمنها المعبر عن **المقصد الأصلي وهو المنهجية** (كقولنا المركزية، التعددية، الاستقلالية...) والمقصد الثانوي وهو الآلية المحضة كعلاقات المتغيرات، ومن ثم فالمنهج هو بمثابة آلية كلية متغلغلة في كل المقاصد التي هي آليات من الدرجات الجزئية، أما **النظرية فهي المضمون** المعبر عن فعالية الذات وحقيقة الوجود، وقد بينا سابقا أن من أسس النظرية الإسلامية القدرة على الجمع بين الاستقلالية والترابط لوجود مركزية ناظمة،

---

23) حول ما يسميه بـ **مقدمة التركيب المزدوج للنص** :«سَلِّم بأن كل نص حاملٌ لمضمون مخصوص، وأن كل مضمون مبني بوسائل معينة، ومصوغ على كيفيات محددة، بحيث لا يتأتى استيعاب المستويات المضمونية القريبة والبعيدة للنص إلا إذا أحيط علماً بالوسائل والكيفيات العامة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات المضمونية».

من هنا القدرة على رؤية واسعة للعلل المتكثرة و المترابطة وإنتاج آليات أقوى حركة في تفسير الفعاليات الوجودية، خاصة الإنسانية التي تتمتع بتعقيد متفرد.

2.1 تحليل الآليات باستعارة الأدوات الإسلامية:

الاستعارة في اللغة آلية بلاغية تتوخى التشبيه بين طرفي العلاقة وهما المشبَّه والمشبَّه به، وعند التعبير يُحذف أحد الطرفين للدلالة على غاية المتكلم، كقولنا زيد أسد للتعبير عن شجاعته، أما بالنسبة للعلوم الاجتماعية فهي بالنسبة لنا أداة استمداد بين عِلمين أحدهما يكون بمثابة المُشَبَّه والآخر المشبه به لوجود مشترك وجودي، يُمكِّن من الدلالة على الطرف المُشَبَّه مع حفظ خصوصية هذا الأخير.

يمكننا الاستمداد إذن من عدة آيات وجودية، وسننطلق بداية من آليات النص القرآني والوسائل الأصولية، ثم بعدها سننتقل إلى آيات طبيعية.

إذا اعتبرنا أن آليات النص تتمثل في **قواعد اللغة** ثم **السياق** الذي تدور حوله الظاهرة التي هي **الحكم الجزئي**، ثم **النسق العام** الذي يدور معه النص أي **الحكم الكلي**، فإننا أمام احتمالين إما أن يقع تناسق بين هذه المتغيرات إما يقع اختلاف يتطلب **ترجيح** واحدة على الأخرى، من هنا تختلف المدارس الفكرية الأصولية أو الاجتماعية بين بنيوية تقدم الكلي أو المقاصد والنسق، ووظيفية تقدم الجزئي خارجا عن نظامه العام، وبينهما درجات، فنحن هنا أمام عدة احتمالات، لذلك نجد عند علماء الاجتماع تداخلا بين المدارس رغم عدم توفرهم على التصور القادر على هذا التوصيف الموازناتي، وهذا الجانب الذي حددناه من المتغيرات هو فقط **المستوى المنطقي**؛ لأن لها جانبا **باطنا ومضمونيا** هو الأقوى أو الأصل.

فإذا كانت المدارس الأصولية تتجه نحو **موازنة** تنطلق من الكليات أو الأصول التي تتفرع منها باقي **الفروع** و**الجزئيات**، دون إمكان الانفصال في الأمر نفسه، فإن المستوى الاجتماعي بدوره ستتمظهر بداخله هذه الاختلافات بما **يشابهها**، بل عندما دخلت القراءات الفلسفية والاجتماعية الحداثية على الدين، دعت لتقديم الكليات أو بالمقابل

فهما للفروع دون ربطها بأصولها، ولعل التيارات الظاهرية أو ما سمي السلفية ساهمت أحيانا في هذه الصورة، فهي بدورها ذات طبيعية اختلالية يضعف عندها الارتباط الكلي، كما يختل الجزئي عند الحداثيين، وبالإضافة لهذا **فداخل اللفظ والحكم الجزئي** هناك البعد الشرعي والعرفي والوضعي والعرفاني، وهذه في حقيقتها متناسقة ومتوازنة بمثابة الفرد الواحد في تركيبته، ولكن قد يقع التعارض بينها، فيقدم منها القطعي الذي تحدده جهة الموضوع وعند التساوي فالترتيب الذي وضعناه، وذلك التساوي هو في الحقيقة مجرد تقارب؛ لأن باقي الأبعاد هي مجرد تنزل للشرعي والكلي بشكل معين مع أبعاد متعددة لا ينتفي بعضها عن بعض كليا، إن الدافع نحو الترجيح سواء في القواعد الكلية أو الجزئية أو فيما بين الأبعاد، ينطلق بالضرورة من **مقدمات أولية** تحقق الموازنة وإمكان الترجيح، وهذه الأخيرة تتمثل في الكليات أو المركزيات الكبرى التي هي بمثابة **النظرية-المنهج** المتمثلة في **كلام الله وسنة نبيه وإجماع أمته**، فالمنطلق يتمثل إذن في كلمات الله ثم يكون تنزلها على مستوى الوجود عبر إرادة الله وتجلي صفاته ثم حاكمية رسوله وتجسد قيمة، **فسيرورة أمته** المُنَزل لها، تتم هذه الأخيرة عبر تراتبية مركبة تتمثل في **قانون الإمامة** الذي اختلفت حوله المدارس الإسلامية، وهو بالنسبة لنا لا يقف على الوجوب والإيمان على غرار العقيدة أو أركان الإسلام، لأنه يقع داخل فعالية الحركية **الجماعية بكليتها** ووفق ما ورد ووصف في النصوص، فهو يرجع إذن لقانون تراتبي يقع ضمن **قوننة واسعة ومتعددة**، من هنا فحتى الإمامية التي ضيقت القانون خارج علاقاته لها جزء شرعي للاستمداد منه إذا انضبط بالقواعد الشرعية، إلا أن هذا القانون يتم بدرجة أوسع وعبر حواريين من أمم متفرقة على غرار حواريي عيسى، بل أوحى الله إليهم ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وأشهد بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾[1]، لهذا ما زال المسيحيون إلى يومنا هذا يتوارثون أن الأناجيل تمت بوحي من الروح القدس، والمقصود هنا مثل التكليم الذي كان لسيدنا عمر بن الخطاب، أو ما قال النبي صلى الله عليه لسيدنا زيد "اهْجُهُمْ وجبريلُ معَكَ"[2]، هذا ما يتحدث عنه الصديقون والأولياء كذلك، وعند قراءة

[1] [المائدة: 111].

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

الأناجيل قد نتلمس وجود ذلك المنطق فيها مهما حصل من تأويل شركي لها، أو تحريف مباشر، فهؤلاء الحواريون 12 مجتمعون بهم تباركت الكنائس، في أنحاء متفرقة من الأمم كما عند المسيحيين، وكذلك أسباط بني إسرائيل أي أبناء يعقوب والقبائل التي تفرقت منهم خرج منها أنبياء، وباعتبار أن المسلمين خُتمت فيهم النبوة، فإن استمرارية السبطية تمت بطريقة ختمية واسعة، أو لنقل أقرب لما عند المسيحيين بسبب انقضاء النبوة ولبني إسرائيل بسبب تحول الشجرة، يقول النبي صلى الله عليه، وسلم: "حُسينٌ مِنِّي وأنا من حُسَينٍ أحبَّ اللهُ من أحبَّ حُسَينًا حُسينٌ سِبطٌ من الأسباطِ"[1]، والسَّبَطُ لغة: شجرة لها أَغصانٌ كثيرة وأَصلُها واحد. وقد ذهب الاثنا عشرية أن الإمامة في 12 متتالين إلى الإمام العسكري والإسماعيلية في 6 والكيسانية[2] وغيرها من الفرق الشيعية في حدود الأئمة الذين اتخذوهم، وتوافقوا جميعهم على إلغاء باقي الإمكانات المبنية على محورية التقوى مع استثناء الزيدية، فقد وسعوا من داخل ما تفرع من كل أهل البيت سواء حَسنيين أو حُسينيين، ويقبلون من خارج الآل لكن ليس من حيث الأفضلية الكلية.

بالمقابل، فقد تبنى الإباضية مركزية **التقوى بشكل كلي** دون اعتبار لباقي الفعاليات الوجودية الفرعية كالنسب ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ، فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ، وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[3]، وكان أهل السنة في مجملهم متوسطين في المسألة ومنطقهم أقرب **للحوارية** في المستوى الفقهي "ما مِن نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ في أُمَّةٍ قَبْلِي إلَّا كانَ له مِن أُمَّتِهِ حَوارِيُّونَ، وأَصْحابٌ يَأْخُذُونَ بسُنَّتِهِ، ويَقْتَدُونَ بأَمْرِهِ"[4] إلا أنهم لا ينفون دور أهل البيت، لكن لا يندمجون بقوة في خصوصيتهم ما عدا الصوفية منهم، مع ذلك نجد الإمام مالك وأبا حنيفة وقفوا مع النفس الزكية والإمام زيد حيث هناك من الإمامية من يلمزهم لتوقف المسألة عندهم في سبطيه محددة، ولا يعني هذا

---

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

[2] **الكيسانية**: فرقة إسلامية منقرضة ظهرت في القرن الأول الهجري، تميزت بالقول بإمامة محمد بن الحنفية بعد استشهاد الحسين بن علي، وهي أول من أدخل مفاهيم "الغيبة" و"الرجعة" و"البداء" في الفكر المذهبي.

[1] [البقرة: 124].

[2] المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

أن فرق الشيعة لم تبارك بمشربها كما بوركت كل أمم الأرض بذلك المشرب، ولكنه قانون وجودي متعدد أو لنقل هو **"حواري" و "سبطي"** وهم تمسكوا بهذه الجهة الأخيرة فقط ومن المنبع الحُسيني، والزيدية من كل الأسباط، كما أن الإمامية نظروا إلى التحديد في 12، وهذا التعداد والرقم له فعالية وجودية في الزمن الطويل والقصير كذلك، كما هو عدد حواريي عيسى وأسباط بني إسرائيل، لكنه يقبل كذلك أن يستمر دائما، ويتكرر ويتنوع سواء في طول الأجيال كقوله صلى الله عليه، وسلم " إنَّ هذا الأمْرَ لا يَنْقَضِي حتَّى يَمْضِيَ فِيهِمِ اثْنا عَشَرَ خَلِيفَةً، قالَ: ثُمَّ تَكَلَّمَ بكَلامٍ خَفِيَ عَلَيَّ، قالَ: فَقُلتُ لأَبِي: ما قالَ؟ قالَ: كُلُّهُمْ مِن قُرَيْشٍ" [1]، أو من يكونوا غير سلالة النبي كالحواريين، أو من أبناء إسماعيل وهم **ليسوا بالضرورة قادرين على الإمامة** الروحية كما ورد في التوراة "هؤُلاَءِ هُمْ بَنُو إِسْمَاعِيلَ، وَهذِهِ أَسْمَاؤُهُمْ بِدِيَارِهِمْ وَحُصُونِهِمْ. اثْنَا عَشَرَ رَئِيسًا حَسَبَ قَبَائِلِهِمْ"[2]، لكن هذه السِّبطية الحَسنية والحُسينية التي تباركت بها أمم الأرض **مستمرة ومتكثرة دائما** كما ورد في التوراة "وَإِبْرَاهِيمُ يَكُونُ أُمَّةً كَبِيرَةً وَقَوِيَّةً، وَيَتَبَارَكُ بِهِ جَمِيعُ أُمَمِ الأَرْضِ"[3].

لهذا إذا بحثنا مثلا في المدرسة اليمنية أو المصرية سنجدها بطريقة أو بأخرى تعرف أئمة من الآل، وقد لا نجد المسألة في حدود اثني عشر.

إن سيرورة إثني عشر سواء كانت خاصة أو عامة فقد لا تكون وتُفعل حتى نمركزها كقانون كلي، بل النبي نفسه لم يكن معه حضور اثني عشر من الحواريين أو الأبناء والأسباط بل تفعلت المسألة بقانون سبطي ثنائي وخلافي رباعي، ولم يمنع هذا ألا يستحق الورثة الإمامة بل أعلاها، فنحن نتحدث عن **ترجيح وجودي** معين لا يصح الغلو فيه، وإضافة مفهوم عصمة وتحييد باقي الأسباط والحواريين، فهذا تضييق سنني وعدم فهم لهذا القانون ضمن **الشمولية والتراتبية العامة** لسنن الوجود، وإذا استرسلنا معه فقد يدفع البعض لتقديم النقباء الاثني عشر الذين اتخذهم النبي على المهاجرين أنفسهم، لهذا

[3] المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.
[4] (سفر التكوين 25: 16).

[1] (سفر التكوين 18: 18).

نجد الصوفية لهم اجتهادات متميزة في فهم تراتبية الفعل الروحي، إذ تنطلق من قطب إمام وأربعة أوتاد على عدد المقربين الأربعة من النبي أي الراشدين، ثم اثني عشرة من النقباء، وفي الأبدال سبعين على غرار نموذج موسى مع قومه ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا﴾[1]، حتى نصل لثلاثمائة كما كان أهل بدر، فهذه القوانين الاجتهادية ليس من مراد الشارع التأسيس عليها، ولكن التنبه لدرجات الفعالية الوجودية-الاجتماعية ضمن تراتبية متعددة في الزمان والمكان والأنساب والصفات، هو من المعارف الكسبية الدافعة كذلك، وبالتالي لو تأسس نموذج إسلامي حتى سياسيا فيجب أن يجتهد ضمن هذه الفلسفة الواسعة حيث هناك **فعالية تبادلية** تزيد وتنقص حسب الدرجة الهرمية، ضمن الموازنة الوجودية الصاعدة والنازلة، وعبر الأبعاد الزمكانية والروحية والقيمية، لنصل في نهاية الأمر للدولة الكبرى والأمة، فهذه الفعاليات لن تنفك عنها أصغر المؤسسات في أي واقع، بدليل وجود وزراء ووزارات حتى نصل للأمم المتحدة بخمسة أعضاء، إلا أنها هنا بشكل فاسد ومتجبر ومادي ونفسي فقط، بل غير مؤصل علميا إنما هو تغييب وجودي، وحتى مجلس النواب نفسه في الحقيقة يلزم أن **لا يكون للسبعين نفس تأثير الثلاثمائة** كما هو الحال بينهم وبين الوزراء، أي أن البشر يتصرفون فقط في القوانين الوجودية تغييبا وتفريغا لها، أو تنزيلا فعالا أبعد عن هذه العشوائية والاختلال، ولا تتعلق المسألة فقط بالأرقام إذ هذه الأخيرة حتى عند الصوفية توجد فيها بعض الاختلافات، وهو منطقي؛ لأن الشارع رتب **فلسفة وليس أرقاما** إلا بالإشارة **وخدمة للكيف**، من هنا قد تكون أكثر حركية مما رصدناه، ولكنها في نهاية الأمر حسابات وتكميمات يلزم بالضرورة أن **تتناسب مع الفلسفة الوجودية**.

نجد في تاريخ المغرب أنه تبارك عبر إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب وهو أول من دخل المغرب من الطالبيين أسس فيها عام 172هـ الدولة

[2][الأعراف: 155].

الإدريسية، يلاحظ المستشرق الفرنسي سبيلمان[1] أن كل من جاء من الدول بداية من المرابطين حتى الموحدين والمرينيين يعود أساسه لهذه النواة الإدريسية، وإذا كان الاثنا عشرية اعتبروا هذا القانون متوقفا في حدود معينة، ففي الحقيقة أن العين السبطية مستمرة، وقد ولد لإدريس الثاني 12 تفرقوا على المغرب فظهر الأولياء منهم بداية من ابن مشيش والشاذلي وأحمد البدوي، وهؤلاء فقط ممن اشتهروا بالمشرق، أما من كانوا ولا يزالون في الداخل فكثير جدا، أي أن السبطية مسألة ثابتة ومستمرة ولا تتعارض مع الحوارية، كما اجتمع الصحابة والآل مع بعضهم، وكما أقر لابن عربي بختم الولاية وهو من غير الآل، وهذه الفعالية التأسيسية بما هو 12 **يقع بها التكوين** كما نلحظ، ولا تقف بالضرورة على الصلاح فأسباط بني إسرائيل أو أبناء إسماعيل أو إدريس الثاني منهم العادي وغير الصالح، إنما المفروض من فعاليتهم هو القيام بالدور الوجودي القريب منهم، لكن الإرادة الإنسانية لها مجالها كما نجح الحواريون في هذا التفضيل، من هنا فالخلفاء 12 الذين سيظهرون في الأمة قد ينجحون وقد يفشلون، والمسألة متاحة على كل السلالات إنما مع خصوصية النبوية منها؛ لأنها الأفضل وتسرع بصاحبها مع صلاحه.

إن الوجود لا يدور فقط مع هذا القانون، وإلا انقطعت الإمامة كما هو الحال بعد أسباط بني إسرائيل أو حواريي عيسى، وقد جاء بعدهم أهل الكهف وأصحاب الأخدود وما لا نعلمه من الصلاح البشري العام، ولعل له قانونيته الخاصة وارتباطات بتاريخ تلك السلالات مع الفعاليات الروحية العلوية التي لا أنساب بينها، بل قد يكون من أهل البيت من يخرجون عن هذا الانتماء باطنا و بالتالي مركزيا ينمحي عنهم الانتماء، كما قال الله عن ابن نوح: ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ

---

[1] **جورج سبيلمان : (Georges Spillmann)** باحث/مستشرق فرنسي اهتمّ بالتاريخ الديني للمغرب وبخاصة الطرق الصوفية والزوايا، وهو مؤلف كتاب :Esquisse d'histoire religieuse du Maroc : confréries et zaouïas(معالم/ملامح التاريخ الديني للمغرب: الطرق والزوايا)، وهو عملٌ وصفيٌّ يجمع مادة تاريخية وميدانية حول التنظيمات الصوفية بالمغرب وعلاقاتها بالمجتمع والسلطة؛ **وسنعالج هذا العمل في كتابنا الرابع ضمن علم اجتماع الدين**.

بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾[1] وقال النبي عن فتنة ستحصل: "فِتنةُ السَّرَّاءِ؛ دَخَنُها من تحتِ قَدَمَيْ رَجُلٍ مِن أهلِ بَيْتي يَزعُمُ أنَّه مِنِّي، وليس مِنِّي؛ إنَّما أوليائي المتَّقون"[2]، بل قد يدخل الشخص في أهل البيت باطنا وبالتالي ظاهرا، كسلمان الفارسي "سلمانُ منا أهلَ البيت"[3]، إن كل هذه السننية قائمة على **قانون العمل** كما قال صلى الله عليه، وسلم: "مَن أبطَأ به عمَلُه لَمْ يُسرِعْ به نسَبُه"[4] وقوله: "لا طاعَةَ لمخلوقٍ في مَعصيةِ الخالقِ"[5]، **إذن فلدينا النسب وقانون السبطية والحوارية والعملية**، تتظافر كلها وتتداخل في الوجود وهي متناثرة في كل أمم الأرض بطريقة أو بأخرى، وكل بلد ومنطقة تتكشف فيها بطرقها وتقاطعاتها، ولا يعني هذا أن الإمامة واجبة ومسألة عقدية، بل إن مركزية الألوهية والكتاب والسنة هي التي تمكن من الترجيح المركب داخل الوجود بعلاقاته المنتجة **للإمامة المتكثرة**، هذه الإمامة إن وجدت **في تموضعها الصالح** فهي دافع عال لأن الإرادة الفردية تقبل الترجيح على ما هو جماعي إذ الله هو المركز الموازن والمرجح، فزيد بن عمرو مثلا قال عنه النبي يُبعث أمة وحده، وأهل الكهف كانوا فتية ملتزمين في زمان فساد وأويس القرني أنعم الله عليه في قفر بعيد، لكن أن ينقطع الأئمة من الأسباط أو من غيرهم فذلك مستبعد، بل المهدي في آخر الزمن من آل البيت، ولو انقطع الأئمة لهلكت الأرض كما ورد في الحديث "أنَهْلِكُ وفينَا الصَّالِحُونَ؟ قالَ: نَعَمْ، إذَا كَثُرَ الخَبَثُ"[6].

ولا نعرف كيف وصل الصوفية؛ لأن الأرض تحفظ بما يسمى **الأقطاب والأبدال والنقباء** أي درجات الصالحين والأئمة، لكنه قانون صحيح، ويقارب قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾[7]، فقوة الرحمة النبوية تحفظ الغير وكذا قوة رحمة الصالحين لها دور، كما دخل كلب أهل الكهف فيهم وكما

---

[1] [هود: 46].

[2] المحدث: أبو حاتم الرازي، المصدر: علل ابن أبي حاتم.

[3] المحدث: العجلوني، المصدر: كشف الخفاء.

[4] المحدث: مسلم ، المصدر: صحيح مسلم.

[5] المحدث: السيوطي، المصدر: الجامع الصغير.

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

[2] [الأنفال: 33].

غُفر لمن دخل على أهل الذكر، فهم القوم لا يشقى بهم جليسهم، وهذا قانون لا يتعارض بقدر ما يتظافر مع الفعالية الجماعية، أو **مع باقي قوى الصلاح في تعددها** وتأثيرها الوجودي.

نحن نفرض ذلك التعارض فقط على مستوى الإمكان العقلي أو لترجيح معين في الواقع، لتغييب حالة ما هو جزئي في الموضوع لا نفيا له، وبالتالي فليست بالضرورة كل المجتمعات متمظهرة على الترتيب نفسه، بل منها من يتمثل تعالي شريعته في الدستور الوضعي، ومقابل حاكمية النبي يتمظهر هذا الدور في **نماذج فلسفية واجتماعية** لها سننها التزكوية والأنطولوجية والدنيوية والسياسية...

كما ستتمثل سيرورة الجماعة في علاقة مختلة بين **طبقات المجتمع**، وعبر فساد الأئمة كما ورد في الحديث: "إنَّما أخافُ علَى أمَّتي الأئمَّةَ المضلِّين"[1]، وهذه الحالة لها حقائقها العرفية المرادة وفق ذلك الشرع الدستوري ولها قوانينها المنطقية التي تتمظهر بدون تناسق **وخلل في الترجيح**، سواء على مستوى الكلمات والمعاني فيما بينها **نصا** أو الأفراد و**مجتمعهم** واقعا ثم ممارسة وعرفانا، وهذا حتى بالنسبة لمجتمعاتنا حيث قد تبقى العلاقة سليمة في الذهن نصيا ولكنها اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا لا تختلف عن سنن غيرها، بل قد توجد ممارسات فطرية فيها شيء من الموازنة عند الآخر، لكن الاختلال يبقى أكبر لغياب المركزية الضابطة للميزان، من هنا لا يصح نسخ مدارسهم، ناهيك عن انفتاح الواقع على درجات تغيبية تختلف حسب كل مجتمع فتحتاج ترجيحات خاصة، ثم تعبر حقائقهم الوضعية والعرفية عن **معاني تغيبية لما هو شرعي** وعرفاني، وهذا الأخير هو باطن الشرع حيث الأولى هي ظاهر في النص، أما العرفانية فهي عين ما هو شرعي متمظهرا في الفطرة والنور والصفة الإلهية عبر الذات، من هنا التمييز بين الدين والتدين مع وجود علاقة تداخل، **بسبب الاستمداد الواحد من النور الرابط** بينهما، بل قد تتحول حتى الحقائق الوضعية عن طبيعتها الموضوعية إذا أنتجت مركزية ذاتية تدعي صناعة ذاتية مطلقة للكلمات، وتنفي أي استقلالية لها كما نجد في المدارس التأويلية الحديثة،

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

وبما أن إرادة الله والموازنة الوجودية لا تنتفي في ذاتها، فإنها ستتمظهر في هذه الجماعات أو الأفراد بطريقة ربانية غضبية وغير مَرْضِية، فكما **يحرفون كلمات النص فإنهم يغيرون ويتصرفون في كلمات الوجود** خارج إرادة الله، وما أتاحه ضمن موازنتها المُحَقِقة للمصلحة الفردية والجماعية في تناسقها الباطني والخارجي، فالعلاقات التي تجمعها هي مثل التناسق بين الكلمات والجمل ومضامينها، وعندما تكون سيرورة هذه الجماعات دنيوية محضة، تُغيب الحقيقة الشرعية والعرفانية والكليات، لتقتصر على الجزئيات **ضمن حقيقتها الوضعية وهي المادية**، مثل الصوت لغويا **أو العرفية مثل النفس-مجتمع**، وهذا اللاتوازن يتراكم ليصل لنكران حقيقتها **أو لتفكيكية اجتماعية** ولعدمية تصارعية بدون أي ثوابت، فطبيعة النظرية تعود بالضرورة لسيرورة التدين مع الدين، وعندما تتحول الممارسة **لمركزية وتأله ذاتي** فكل أنواع التغييب ودرجاتها ممكنة، لهذا نجد دعوات لإحياء نوع من الغنوصية الفاسدة يعارض فيها الباطن الظاهر والكلي الجزئي، والإرادة الذاتية الجماعية والإلهية، فكما أن الإنسان مهما ادعى الاستقلالية المطلقة فهو سيكون فقط خاضعا بطريقة غير مباشرة لصناعته عبر الأسرة، أو القبيلة أو الدولة أو المعمل أو رجال الدين، من عين تلك الأنا ومدخلاتها، فكذلك كل المستويات الوجودية مع بعضها لأن هناك علاقات موازناتية لا يمكن أن ينفك بعضها عن بعض، وعند حدوث ذلك في الواقع فإنه **يصح نفي الطرف الفاسد حسب الدرجة**، لأنه إذا كان الجزئي والكلي على مستوى النص تراكيب لغوية منصوصة وظاهرة يصعب تحريفها، فإنها واقعا علاقات بين أفراد جزئية ينشؤون بدورهم معاني **تتراتب في مقصديتها**، فيحمل بعضها ذلك الكلي مثل جزئيات النص بدرجاتها المتفاوتة، فالنتاج الكلي ليس مُمَثلا في أحدهم بل هو **نتاج للمجموع، ويتمظهر في أفراد مخصوصين** بدرجة أعلى، كما لدينا **نصوص جامعة وتأصيلية** موجهة قد نفهمها بالاستقراء كذلك، لأنها تتغلغل وتمد غيرها، ولعل هذا ما يرتبط بتوجيه الوحي للنبي في العديد من الآيات، وكما يحيل الصوفية على أن المدد الرباني يمر مركزيا من النبي، ثم إن هذا الكل **يقوم على سيرورة توجهيه** متحكم فيها من يد الله، والتي تستطيع توجيهها كما تشاء، لذا فإن ذلك 'الكل' في تراتبيته وإن كان مرتهنا لله عبر ممارسات العبد الفردية وإرادته، إلا أن هناك ترجيحا إلهيا مباشرا يمنح درجات متفاوتة

تفتح آفاقا متعددة للتغيير؛ وتتمثل هذه السيرورة في الوجود كما تتجلى نصيا عبر أنوار القرآن الكريم، أي أن **السيرورتان حركة متعددة ومتكثرة لنفس الشيء**، وهو النور الإلهي الذي يمدنا به عبر خالقيته، إلا أننا في التصور نستحضر نوعا من مفهوم-الفوقية بحكم تركب الذات من بعد حسي أضعف وحدة، ويساهم بدوره في تفهم نوع من البينونة، من هنا فكما للأفراد استقلالية تؤثر وتتفاعل مع السيرورة، فهذه الأخيرة هي تحت ترجيح من يد الله، لأنها تتم بالضرورة عبره، من هنا فالتدين قد يُفسِد الدين، ولكن هذا الأخير في نفس أمره ثابت، أي أن التصور الخاطئ للدين قد يكون ردة فعل وفجور في الخصومة على تأثر بتدين طاغوتي ووهن، ينتج لنا نموذجا مُشَوها، أما حقيقةً فسنن الوجود قائمة على حركة قاهرة من الله وحده لا شريك له عبر القرآن بتفاعل المخلوقات والأمم ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا، وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا، وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾[1] .

إن **للنص خصوصية**، ومهما حصل التشارك فنحن في **قياس استعاري** أي في مشترك بين المستويين، أما الفرق بين **الكلي والحقيقة الشرعية** والباطنة فهو أن الحقيقة الشرعية هي نوع من المفاهيم الكلية التي تتغلغل في كل الجزئيات، وبالتالي تُكسبها جوانبها الباطنة أو المقاصد الكبرى من عبودية وقيم دون أن تنفي غيرها، وكذلك هي التي تحول الألفاظ الوضعية والعرفية نحو مفاهيم شرعية، فهي مثل **النور الساري** في المتدين من جهة الوجود، مما يجعله مُوَجِها وحافظا للحقائق النفسية والاجتماعية والجسدية والمنطقية واللغوية بما يُكسب هذه الأخيرة شرعيتها وتموضعها، كما قد تتحول الألفاظ الوضعية والعرفية لشرعية ولكنها لا تنتفي في ذاتها بل تتسع، وهذه الحقيقة الشرعية لها بدورها تراتبية وتنزلات لا ينفي بعضها بعضا، فعندما يترجح جزئي على كلي فهو في الحقيقة ترجيح لتنزل ذلك الكلي بدرجة معينة أقل من ظهوره مستقلا، وعندما نرجح كليا على جزئي بشكل مطلق فهو فقط عدم حضور علة هذا الأخير، وإلا فهو ثابت في الاعتبار والحضور الذاتي، كذلك هي العلاقات بين البعد الروحي في الفرد أو الجماعة والترجيحات التي تقع بينهم، فمثلا عند ترجيح فرد على الجماعة فهي حالة لا تنفي هذه الأخيرة بل

[1] [البقرة: 26].

فقط عدم حضور للحقيقة الشرعية فيها، أما في نفس الأمر فالجماعاتية يلزم أن تحضر بشكل أولى؛ لأنها حضور من نفس جنس الحقيقة الشرعية بدرجة أعلى مما هو فردي فهي كعلاقة كلي غير متحقق أو مرجوح في الجزئي، و تلك الكلية لا تنتفي كذلك في الاعتبار إنما حركة الواقع التي حصل فيها هنا تحول أو اختلال؛ ومادام هناك في نهاية الأمر سيرورة في التاريخ توجه المجموع نحو الموازنة، فذلك الكلي سواء في الجزئي أو في كليات أخرى قد يتأتى بعد حين أو مستقبلا أو في الآخرة، ومثال هذا وجوديا إهلاك قوم مع نجاة قلة مؤمنة أو استشهاد نبي بقتل قومه له، **فالسيرورة الكلية** أن القوم الناجون ستكون لهم جماعات تنصرهم والأنبياء الشهداء سيرفعهم الله في الآخرة، وفي الدنيا، من هنا يتناسب بقاء ما هو كلي كما في النص، مع ما في الوجود، ولا يمكن أن ينتفي مهما غيبته حركة الواقع وجزئياتها.

إن القدر الإلهي واحد، ولكن طريقة التلاعب من داخله متعددة، من هنا فتغييب التعبد لله لا يمكن تجاوزه في نفس الأمر، إنما تتم العملية الإفراغية بدرجات متفاوتة **حسب الفترة** التي عليها القوم المعنيون، وكذلك هو الأمر بالنسبة للرسالة والتي هي واسطة للتعبد بين الخالق والمخلوق، حيث تدخل عليها الفترة بدرجات أيضا.

إن **كل هذه المتغيرات** كما تنقسم لموازنة منطقية مختلفة بين علاقات الجزئيات والكليات وبدرجات مع بعضها البعض، فهي كذلك دلاليا تعود إلى تراتبية مختلفة بين الكليات الثانوية أو الأولية، تتمثل هذه الأخيرة دائما في إرادة الله وعلمه و**كلامه** أي حاكميته، أو عندما يقع التغييب في **شرك معين** بدرجات، فقد يكون صنما ماديا أو فردا أو حزبا أو جماعة، حيث يتمظهر التجسد القيمي عبر أخلاق ومقاصد معينة وفق سيرورتهم الخاصة، والكل بتناسق في نفس الأمر السيروري لا في ذاتيتهم العائدة لله غضبا أو إمهالا أو فترة؛ لأن كل أنواع المضامين لها منطق يدخل فيه سلم من الدلالات بدرجات متفاوتة من عام وخاص ونص وظاهر ومُأول، كما تدخل العلة والمناسبة والاستقراء والمقصد في إظهار حركة هذه المضامين الكبرى، فهذه الدلالات الآلية كأنها وصف لدرجة **الحقيقة الشرعية وتغلغلها**، إذ هذه الأخيرة هي الموجهة في نهاية الأمر لعلاقة الجزئيات

بالكليات، وكما تتداخل المضامين فإن المنطق الناظم لا ينفك بعضه عن بعض؛ لأن الآلية صورة عن المضامين ومؤثرة نسبيا عليها.

ولإيجاز المسألة، فالعلاقات يدخل فيها **المضامين الكبرى (داخلها مضامين) فالمضامين الصغرى(داخلها مضامين) وطبيعة العلاقة بينهما تنتج منطق تحليل عام**، والمنطق الداخلي فيها هو **المنطق الخاص**، وأما كل علاقات التفاعل فهو **المنطق الأعم** وهو بمثابة السيرورة، وعلينا التفريق هنا ببين الخاص الجوهري أو الكلي والخاص من حيث انتمائه داخل مجموعة من الجزئيات، فالخاص الجوهري مقدم إذ هو بمثابة المضمون الأكبر والناظم، وكل هذه العلاقات لها تمظهر في النص الوجودي، وليس المقصود تغييب خصوصية الواقع ولكن تحديد نقاط التقاطع، فهذه الأخيرة تفتح لنا كذلك فهم هذه الخصوصية بقوة، وأما المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والدينية وغيرها مما تطرحه النظرية العلمانية فهي تختلف، إذ يعبر عنها إسلاميا **بالمقاصد الخمس** حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ المال وحفظ النسل، وهي تابعة لمضامين أكبر أو خصوص جوهري في النص الوجودي حددناه **بالإرادة الإلهية، وتنزل النموذج النبوي وسيرورة الجماعة الروحية** وهي المعبر عنها أصوليا وتجريديا بكلام الله والسنة والإجماع، هذا يتمظهر بالنسبة للنظريات العلمانية في **العبوديات المختلفة والنماذج المتبعة والسيرورة** الثاوية فيهم، والتي ستمد الكنه الكلي داخل العمليات الفردية والجماعية، وأما بالنسبة **للمضامين الصغرى** فهي دينيا مثل **المجالات الفقهية الأساسية**، وما بداخلها يتمثل في **الأحكام الجزئية** المستمدة من داخل الأولى...

وعلى مستوى النص الوجودي يعبر هذا عن ما يكافئ المؤشرات الاجتماعية كالدخل والمهنة وحجم الأسرة؛ وهكذا يتم فهمها وترتيبها وتوسيعها حسب كل مدرسة اجتماعية على غرار القواعد الفقهية، فهناك من يقدم الدخل أو التعليم أو الظروف النفسية والاجتماعية وفق طبيعة تلك المضامين الوجودية الكبرى، التي تتنزل في الصغرى لتنظمها وترتبها بمثابة ما هو كلي جوهري، وهذا التأثير بالضرورة **يكون متبادلا** أكثر حتى من الآليات التي هي طبقة مُستَشفة وظلية من هذه العلاقات، وهي درجات كما أن المضامين الكبرى صفات و تعلقات لها تراتبية في التأثير، والمضامين الصغرى بدورها قوى وجودية

فردية وجماعية بداخلها أحكام وتراتبية اجتماعية، حسب دور هذه القوى، من ثم نجد نفس الحركة في النص التي تبتدأ من السور والآيات والكلمات وكذا أقوال وأفعال وتقريرات النبي حتى وصايا الصحابة والصالحين والأولياء، والعبر المستفادة من الأمم كل حسب تمظهره، مما يشكل على مستوى **النص الوجودي الدستور الناظم وتنزل قيمه على الجماعات الكبرى فالصغرى فالأصغر حتى الفرد**، وكذا تنزلات الكليات الكبرى فيها من فلاسفة أو سياسيين أو أنبياء وفق كل أمة، بل داخل الأمة الواحدة بين من تتخلق بالصديقين، ومن تتخلق فقط بفقهاء الظاهر ومن تجمع حركة النص في كليته وعلاقاته، وداخل هؤلاء من تتخلق بالنصابين من المدعين للولاية أو الفقهاء المتعيشين بالدين وهؤلاء هم الأئمة المضلون، من هنا يصح أن توصف الكتب السماوية بالإمامة، وبأن يكون الإنسان قرأنا يمشي على الأرض إذ مجال تقاطع وتداخل المستويين هو المدد النوراني.

أما على مستوى **المنطق العام** فيتمثل دينيا في التناسق العام بين المضامين الكبرى والصغرى، **ثم المنطق الأخص** وهو الثاوي في كل واحدة منهم والمعبر عن توازن الكليات والجزيئات، وترابطها العندي الحافظ لاستقلالها بالله.

• **لنأخذ المضامين الكبرى** وهي الكتاب والسنة والإجماع ومضامينها هي كلام الله وقداسته وعصمة النبي، وتنزل القرآن عليه قولا وفعلا وتقريرا ثم تنزل هذا أيضا على جماعة المؤمنين، وفي حاكمية ولاتهم وجزئياتهم أي أفراد الامة **وهي في الوجود الواقعي** تعبر عن إرادة الله، وتتمظهر في كل أمة بطريقة حتى لو كانت شركا، كما أن إمامة وسيادة محمد على العالمين وتنزل قدوته في الجزئيات الجماعية هو المقيس عليه، من هنا فلكل أمة إنزال نموذج مؤثر، ولو كان مغنيا أو سياسيا أو رجل مال ضمن تشبه الجماعة بهذه الفعالية الفاسدة﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ، وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾[1]، وينتج عن هذا مدخلات مقاصدية كبرى تسوق ذلك المجتمع من معايير مادية ونفسية ومعرفية واجتماعية، بما يقلب مركزية المقصد الديني، ويخل بالفعالية الروحية التعبدية نحو سلوكيات تغيبية للوجود ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ

[1][آل عمران: 97].

وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا، حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾[1].

• **والمضامين الصغرى كنتاج للكبرى وبتفاعل معها**: تتمثل في الفعاليات من شكل الأسرة وشكل التعليم والسياسة والجهاد، وبداخلها قضايا متكثرة كالربا والشورى والعدل والرحمة الاجتماعية، **وهي في الوجود الواقعي** ممارسات اجتماعية لتعقل القضايا وللتراحم والعدل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، نستخرجه من أفراد وجماعات المجتمع، إذ قد يعبر عن فعالية روحية وموازناتية أو تنزلات مغيبة ومختلة.

• **ثم منطق التحليل كنتاج للاثنين وفي تفاعل معهم** ليستنتج من هذه العلاقات:

منظومة **الموازنة** والتناسق الناتجة مما يحدد طبيعة وطريقة الترجيح بين الجزئي والكلي.

وفي الوجود الواقعي تلك العلاقات بين الفرد كجزء والمجموع ككل في تناسق، قد يتطلب طريقة من **الترجيح** التي يقدم فيها القطعي وعند التساوي الكلي الأكبر، من هنا درجات هذه المدخلات وتنوع الجماعات وأبعادها مثل التكثر داخل الفرد الواحد؛ مما يجعلها رؤية مركبة، وليست أحادية في حركتها.

المستوى	التوصيف	في النموذج الإسلامي	في الانحراف (النموذج المبدل)	الوظيفة
المضامين الكبرى العليا (الوجودية المطلقة)	المركز والأصل للمعنى والغاية: الله،	التوحيد، الله، الإرادة الإلهية، النور، القدر، الكلام الإلهي.	المادة، الطبيعة، السوق، الدولة، الإنسان،	الأكسيوم الموجه والمتغلغل في باقي التنزلات.

[2][التوبة: 24].

	الإرادة، الحكمة، الصفات.		الدستور الوضعي.	
المنطق الكلي الأعلى	الرابط بين الأبعاد: كيف تتوجه الكليات للواقع؟	مبدأ الميزان، الكلية الحاكمة، السنن، المدد، النفي الاقتضائي.	النظر الجزئي، الكليانية الباطنية، السببية الحتمية، الصراعية النفيانية.	السريان الذي يحدد حركة التعقل.
آلية الترجيح الكلية	كيف نرجّح عند التعارض؟ ومن المرجع؟	الوحي، العقل والقلب، عبر القواعد الأصولية، ترتيب المقاصد، الجماعة والفرد بتوازن ومن يحمل تلك الكليات المرجعية.	المصلحة والرغبة الفردية، الغلبة الواقعية الجماعية.	يُمكن توجيه التفصيلات والأولويات حسب البنية العليا لأنها متغلغلة مع وجود مركز يتيح التركيب.
المضامين الكبرى الوسطى (التمظهر التاريخي-البشري)	التجلّي التاريخي للكلي في شخص أو جماعة.	النبي، الجماعة المؤمنة، الأئمة، الأولياء، الأمة.	الزعيم، الحزب، النخبة، الدولة القومية، الحضارة الغربية، الشركات العابرة...	تشكيل المركز الرمزي-القيادي في الواقع.

المضامين الصغرى النصية	المقاصد، الأحكام، الآيات، القواعد.	الصلاة، الأسرة، البيع، السياسة الشرعية، الأفعال الخُلقية.	قوانين وضعية، أعراف أسرية وسلوكيات اجتماعية، نصوص بشرية، خطاب سياسي، حزبية، استهلاكية.	تطبيق المعاني الكلية في الواقع المتغير.
منطق المضامين الصغرى	ترتيب الجزئي عبر الكليات المركزية وتوازنها.	الضروريات قبل الحاجيات، رؤية مختلفة لحركة الجزئيات.	تقديم الإحصاء على القيم، اللحظة على التاريخ.	ترتيب السياق وفهم الجزئيات وفق المنظومة بما يعطي للكمي موازنته وللكيفي دوره.
التمظهر في الآليات الاجتماعية للتحليل	أدوات فهم المجتمع وقراءته.	الاستقراء، الاستنباط، التوازن، الإشارة والإحالة والتأويل.	الإحصاء، الملاحظة، المقابلة، تحليل الخطاب.	أداة صياغة النظرية الاجتماعية وتبريرها المجرد.

يعتبر علماء الاجتماع بأن طبيعة الظاهرة المدروسة تؤدي دورا أساسيا في تحديد آليات التحليل الاجتماعي، فدراسة مجتمع قروي تتطلب على سبيل المثال المراقبة والملاحظة لاكتشاف البنية الأسرية والعشائرية ووسائل التنشئة، خلافا لوسط مدني حيث تنفع وسائل الاستبيان والمقابلة، لطبيعة العلاقات، ومستوى المعرفة مقارنة مع الأعراف والتجارب وما تنتجه من طرق في التكشف والتعبير، كما أنه عند دراسة ظواهر مثل البطالة أو العنف، فقد يستعمل المنهج الإحصائي على عينات معينة، أما لرصد آثارها داخل خريجي الجامعات فإن وسائل الاستبيان ستعد عاملا مهما في تحديد رؤية العينة

لهذه التأثيرات، إلا أن الإشكال هنا هو أن الأسئلة المقدمة سواء كانت مفتوحة أو مغلقة فهي دائما بين جدليتي التعبير عن رؤية الباحث والمبحوث معه، سواء كان من هذه البيئة أو من أخرى، وكل تلك الرؤى ليست هي المحدد بالضرورة للعوامل المؤثرة في نفس الأمر، فالإنسان في العلوم الاجتماعية هو عين الشاهد والمشهود، من هنا أهمية الصعود والنزول في التحليل.

ولضبط هذه العوامل الذاتية فهي:

-الإيمان الخاص بالباحث والمبحوث معه، وهذا جانب الروح.

-المنطق الخاص بالباحث والمبحوث معه، وهذا جانب التصور.

-طبيعة وأنواع المتغيرات الاجتماعية (العلل والأوصاف) كما هي عند الباحث والمبحوث معه.

-الواقع في نفس الأمر.

يعتبر المنطقي **حمو النقاري**[1] أن التواصل مقام يستلزم عدة خطوات، وقد اعتمد في نظريته على منطق التحليل الأصولي، من هنا يمكن الاستزادة من هذا النموذج نحو التحليل الاجتماعي، وتتمثل هذه العوامل في:

• **وجود منشئ الخطاب وهو المتكلم**: وبإسقاط هذا على المستوى الاجتماعي فإن أي عملية تحليل اجتماعي تنطلق من مقدمات خطابية معينة، قد يكون المتن المسيحي أو الماركسي أو بنائه المعرفي، إلا أننا نفرق هنا بين النص اللغوي والوجودي حيث يتداخل البعدان أو بتعبير فقهي لدينا تحقيق المناط وتنقيح المناط، وفي الأول لدينا الله كمتكلم وحاكم وفي الثاني كمريد وقادر، ولكل مدرسة مؤسس وتعلقات ستنطلق منها.

[1] بتصرف في نموذجه، للمزيد من التفصيل انظر الفصل الأول: حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، (لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر).

• **وجود مؤول الخطاب وهو المخاطَب**: وهو هنا يكون عالم الاجتماع مكان الفقيه أو الفيلسوف أو السياسي، فنحدد شخص المخاطب لفهم آليات التحليل العميقة التي توجه عمليات الفرض والتفسير عنده.

-**وجود مقام التواصل:**

• **وهو مقام إنشاء الخطاب**: تتمثل هنا عندنا في الواقعة الاجتماعية مقابل الفعل التكليفي، مع أنه لا فصل بينهما إذ العلاقة بينها وبين منشئ الخطاب تتضمن إشارة نحو خصائص المتكلم والمريد، حسب كل مدرسة ونظرتها لتعلق تلك الصفات.

•**مقام تأويل الخطاب**: وهو تنزيل عالم الاجتماع لمبادئه الأولية على الواقعة أو مقام الإنشاء عبر المنشئ.

• **مقام التمثيل بين الخطابين المُنشَئ والمُؤَول:** وهي طبيعة العملية العقلية التي يقوم بها الفقيه أو المفكر أو عالم الاجتماع، وقد تختلف بين عالِمين حتى على وجود نفس الأرضية الانطلاقية، فيُكْشَف عن بنية هذه العمليات التحليلية من أجل ضبط التحليل وتطوره.

ولنجاح هذا المسار الفكري لابد من وجود **مشترك لغوي ومنطقي وعقدي** حتى يتقبل الطرف المدروس مدخلات هذه العملية، وكذلك يلاحظ الطرف الدارس هذه المدخلات ليقيس عليها، إلا أننا يمكن أن نفهم شيئا من العملية بالعقل حتى لو لم نتبنَّها، وإن كان أضيق من المُمارس للمنهج.

يطرح هنا تساؤل حول الفرق بين **القضية الشرعية والاجتماعية**، إن هذه الأخيرة بالنسبة لنا ليست إلا فعلا شرعيا مثل غيره، إلا أنه لا يقع ضمن دائرة فقه العبادات أو المعاملات فقط، بل ضمن دائرة أخرى تنتمي إلى **فقه النفس والجماعة والتاريخ** والتي لن تنفك عن الحكم الشرعي دائرة بين فرض الكفاية أو الندب، وقد تتحول حسب المتطلبات حيث الفقيه قد يفيد هنا ويحدد المسألة بدقة، إلا أن هذا النوع التكليفي عام واجتهادي وليس مثل الأبواب الفقهية الأصلية، بدليل أن التخصص الفقهي لم ينتج في هذا

المجال، وإن كان ابن خلدون والغزالي أو ابن رشد فقهاء، إلا أن المسألة عندهم تقع في حكم استحباب النظر أو وجوبه، إذ الشارع أرسل مجموعة من الفعاليات والمعارف مراعاة لتطور القدرات المعرفية واختلاف أفرادها.

إن القضية الاجتماعية **لا تنفك عن خطاب المتكلم** في مبادئه ونظرياته، وهذه مسألة لن يخرج عنها أي تيار، على الرغم من أنه داخل الفكر الغربي تُستنتج عمليات التفكير الاجتماعي من مبادئ عامة تتوارى في تعدد مُنشئي الخطاب، أما طبيعة ضبط الفعل فيها فتدور مع وجوب اجتماعي أو ندب فطري، وحتى فرض سياسي كما كانت الأنثروبولوجيا تحت خدمة الضباط المستعمرين.

إننا لا نقصد أن علوم الاجتماع توجد داخل نطاق الفقه، بل ضمن منظومة الشرع والوجود التي يشكل الفقه جزءا منها، خاصة الأصول، مثل ما تتشارك المناهج في عدة موجهات، من فلسفة العلم والمعرفة والقيم والوجود، ثم أن الفقيه يضطر لفهم النوازل حتى لو لم تكن عنده ملكة التحليل، فلابد من نسبة من الذكاء الفكري والاجتماعي، وإذا توصل الفقيه لصورة كلية وأصبحت عنده ملكة اجتماعية، فإنه سيكتب كذلك في الفكر الاجتماعي مثلما نجد في مقدمة ابن خلدون وهي الأكثر نضجا، أو حتى ما يتناثر في قواعد التصوف للإمام زروق والإحياء للغزالي، ناهيك عن ما قدمه الفقهاء في الفقه السياسي، وهو تنظير اجتماعي من نفس المنطلقات الشرعية الكلية التي يدور معها التحليل الاجتماعي، ولكن مع تحول مجموعة من الفقهاء والصوفية نحو **عمل بيروقراطي ناقل** لصور مجردة، أو لجوانب محدودة من الدين، وقد ساهم هذا التقهقر الاجتماعي والديني والسياسي في عدم ظهور مثل تلك النماذج القديمة، فنجد الإمام الغزالي عندما يتحدث مثلا عن طبيعة الخلافة ويصف واقع التغلب، يرجح الاستقرار **لوجود احتمالات وثقافة اجتماعية** متشبثة بدورها بالثقافة الجبرية، ثم ينظر للمآل الاجتماعي لأي سلوك ثوري، فيعتبر أنه سيؤدي إلى صراع وخسائر مع بديل بنفس السوء، فيختار المقاومة الهادئة بعدم الدخول على السلاطين ومداهنتهم وانتقاد فقهاء الدنيا الذين شاعوا في عصره، وهذا تحليل اجتماعي دقيق ومتطور قاربته بعض الأفكار المعاصرة بترجيح الجهاد المدني وكلمة الحق، من داخل تلافي مفاسد أسوء، كما أن الاختيارات الثورية لمجموعة من آل البيت

لعبت على موازنة المجتمع وفتح هوامش له، حتى لا تفكر القوى الطغيانية في التهام باقي الأفراد، بل ترجح الإصلاح المعتدل وتفتح له هوامش حتى داخل الدولة، تخوفا من تلك القوى الثورية، ناهيك عن توريث ثقافة وسنة العدل والنصرة والعزة وتفكيك الهوان، ولعل رؤيتهم الكلية لحركة التاريخ كانت أكبر محفز، فالتفكير الاجتماعي راسخ في الملكة العقلية للأمة بدرجة دقيقة، نجد الإمام زروق مثلا يقدم عملية إصلاحية للتصوف حيث يرصد الممارسات ويحدد طبيعتها، ثم ينزل عليها الحكم الشرعي، أما ابن خلدون فقد مر لتجربة فريدة تقوم على الوصف السنني وهو علم الاجتماع بشكل واضح.

إن الفكر الإسلامي ذو طبيعة ترابطية، من هنا يتيح تلاقح كل الأبعاد كما هي حالتها الوجودية، وإن كان أفضلها على ما يظهر هو **التخصص مع التعاون والجمع**، فيُقَدِّم عالم الاجتماع أو الحكمة الأوصاف والتعقيدات ويقوم المفتي ببيان حكمها، ولا بد للطرفين معا من مستوى معين من الفهم في كل جانب، والذي وُفِّق للجمع الكلي بينها فهذا خير وخاصة من الفقيه؛ لأن دوره مهم.

المستوى	الوصف	في الخطاب الشرعي/القرآني	في التحليل الاجتماعي
منشئ الخطاب	المتكلم / مصدر المعنى	الله: متكلم، حاكم، مريد، قادر، مشرّع	النظرية الأم / المرجعية الكبرى (ماركسية، ليبرالية، مسيحية، وضعية، إسلامية تحترم الخطوات السابقة...)
مؤول الخطاب	المخاطب / المتلقي	النبي، الأمة، العلماء، الفقهاء، المصلحون، الحكماء	عالم الاجتماع، الباحث، المثقف، السياسي، الصحفي، الحكيم أو الفقيه من منظور إسلامي

مقام إنشاء الخطاب	الظاهرة/الفعل المتعين	الواقعة الشرعية: حادثة لها أثر وحكم روحي وظاهري نصي	الظاهرة الاجتماعية: الحداثة، التقاليد، البطالة المادية، العنف. من منظور إسلامي تتوسع المسألة نحو دراسة البطالة المعنوية، الاستخلاف، الجهاد، الظلم، التعاون والإحسان، الأمة، التفكك، تطور الخرافة نحو الأرباب والأنداد الاجتماعية ...
مقام تأويل الخطاب	إسقاط المبادئ على الواقع	الفقيه ينـزل النص على الواقعة وفق المقاصد والعلل	الحكيم يُطبّق النموذج التحليلي على الواقع عبر المقامات السابقة (الوظيفية، البنيوية الإسلامية...)
مقام التمثيل	آلية العقل بين النص والواقع	اجتهاد الفقيه: قياس – استنباط – استقراء – فهم الحكمة	اجتهاد الباحث: النمذجة – الفرضيات – التأويل الإحصائي – توصيف السلوك– الإشارة– الإحالة كل هذه الأدوات مشتركة مع قدرة النموذج الإسلامي على الجمع ضمن مركزية الكيف

3.1 استعارة الظواهر الطبيعية:

يمكننا استعارة مجموعة من الظواهر الطبيعية في وصف المجتمع الإنساني، بل كلها قابلة لكشف ولتوصيف مجالات إنسانية متعددة، مثل الإشارات التي تتم بين الآيات الكونية مع الشرعية، وقد تطرح هنا إشكالية عن الفارق بين ما تقدمه المدرسة الوظيفية أو الماركسية اللتان تستمدان بدورهما من الآيات الكونية مقارنة مع الإسلام، فالأولى تعتبر أن الواقع الموجود هو **عين** ما يمثل الجسد الطبيعي، بينما الثانية تعتبر أن الجسد يعمل بطريقة **نفي متراكمة**، ولا تقف الماركسية بالضرورة في نموذج الجسد، بل أمثلة أخرى أكثر إشارة إلى رؤيتها كتحول الماء للبخار عند التقائه مع قوة نارية نقيضة، فالماركسية كأنها تتعامل أو تنظر إلى جسد مريض ينمو عبر حالات نفي متراكمة، حتى يعود إلى حالة أولى فطرية تسمى الشيوعية سيقف وقتها قانون التناقض عن النفي، فالوجود بالنسبة لها يحتاج فقط تفكيكا للخلل دون التفات وتفعيل لما هو ثابت، إذ هذا الأخير عندها كأنه مقتضى للنفي لا العكس، وهذا ناتج عن ممارسة معينة لها تكوينها وواقعها لا عن الحركة الطبيعية و الموازناتية للوجود بكل فعالياته، أما الوظيفية فترى المجتمع دائما مُمَثِّلا لحالة الجسد الطبيعي كما يجب، وهذه بدورها ليست إلا تعبيرا عن فعالية وجودية ولواقع معين ولنموذج فلسفي واجتماعي وتأويل من الباحث، بالمقابل فمفهوم الجسد أو الطبيعة في الإسلام لا يُعتبر **مصدرا أوليا** في الدراسات الاجتماعية، بل هو آية وعلامة والدال ليس هو المدلول، فلإن كان يجمعهما **مشترك** يسمح بالدلالة واللزوم فإن لكل طرف استقلاليته و**خصوصيته**، ثم أن المدلول أولى وأكثر استقلالا سواء من هذه الجهة الإنسانية الأعلى أو من-نحو المستوى المادي في خصوصيته، ولولا هذا الترابط بين الإنسان والطبيعة لما أمكن للإنسان أن يُؤوِّل العالم الظاهري من خلال ماديته الصماء، إذ الطبيعة في هذا السياق لن تُدرَك فقط بوصفها موضوعا خارجيا، بل تَمُرُّ بدورها عبر لطافة مخصوصة تُميز الإنسان عن سائر الكائنات، يمكن القول إن الطبيعة نفسها تنطوي على تعلق بهذه اللطافة ضمن نظامها الداخلي، ومع أن للمادة من حيث خصوصيتها دورا فاعلا في نطاقها الخاص، فإن تأويل التناسق العِلِّي والوعي الكامن في العالم المادي يظلّ متعذرا دون حضور هذه الأبعاد اللطيفة حتى في أبسط صورها المجردة. وإذا كان هذا هو الحال في عالم المادة

فإن المجال الروحي بطبيعته، يقتضي حضورا أعمق لقوة اللطافة التي تشكل لبَّ الإدراك وعمق الغائية، أما المادة في ذاتها من دون هذا الإمداد فستبقى صماء، أو على الأقل ضعيفة الدلالة والتمييز، ولنتصور كيف سيكون الحال بالنسبة للعلوم الاجتماعية التي تمثل أعلى درجة من اللطافة **إذا أنزلناها نحو ما هو أدنى!**

لقد قامت الوظيفية والماركسية ناهيك عن التطورية بقلب للعلاقة، من هنا حصل اختلال، حيث أنزلوا قوانينهم الاجتماعية والإنسانية على الطبيعة ظانين أن هذه الأخيرة توجههم، فخلقوا علاقة غير متوازنة عوض الاستزادة من عالم الطبيعة، دون تأثير في حقيقة الظواهر الفيزيائية أو الطبيعية **كما هي في نفس أمرها، ولا التدني بالظاهرة الإنسانية،** وحتى تسميتنا لها هنا بالظاهرة هو استعارة وقياس توجيه، لكشف **الباطنة الإنسانية والاجتماعية،** ولم نر توظيف هذا الاصطلاح إلا لأن العالم والأمة في مرحلة ظاهرية قوية، فلابد من الانطلاق منها بقوة معينة وهو مقام مقبول مادامت هناك أولوية للمركز، لأن الباطن داخل الظاهر ولا ينفكان، وإن حصل ذلك فهو خلل انفكاك لهذا المركز عن تنزلاته، إن الفعاليات الوجودية تختلف وفق الترددات الحضارية وما تفرضه من حدود معينة، وليس هذا من الخضوع لفسادها، إذ الظاهر والمادة آية لها تعبدها ودورها، إلا أن التسمية الحقية في نفس أمرها ستبقى هي المتلائمة مع ما في الوجود، وهذا التموضع الوجودي ذو **حالة فاعلة وحاضرة، وليست ماثلة أمامنا.**

إن قانون الجدل أو الانتخاب الطبيعي كلها مجرد جوانب ضمن تعدد وتنوع الوجود، ناهيك أن تقديم الدال على المدلول سواء كان في المنطقيات أو القوانين الطبيعية، يخنق العقل والفكر عن **وصف الواقع** وإمكاناته المتعددة، وفق حقيقة الإنسان وطرق ومصالح الذات الإنسانية، وهذا ما سيساهم في إنتاج عقل ضيق وغير نافع، كما قد ينحو للعنف **والتسيد والجمود** مقابل **اتساع الذات** وتناغمها مع الوجود المتعدد، لأننا هنا كذلك لسنا أمام دلالات غير قابلة للاستقلال "بالقوة" عن شدة درجة المدلول مع استثناء الذات الإلهية، فهي بمثابة مدلول للمدلول، إن تلك الرؤية الأحادية ترتبط بدورها بنظرية في التعليل ترتهن لما فهمته من الاقتران والتأثير، بل يدور ضمن بعد واحد، لكن مع ذلك فالضبط العلمي التجريدي ضروري وعبره تتطور معارفنا ولا تنفلت، أو تنحو للعشوائية

والهوى، فالموازنة بين الأبعاد هو أفضل الخيارات، ثم يأتي **الواقع الاجتماعي** وطبائعه وتطوره ليرجح جانبا مقابل آخر، حتى لو كانت مصلحة أدنى من غيرها أو فسادا أدنى من غيره إن صح، فالعلم يتفاعل مع الواقع الاجتماعي، بل هو نتاج محض له في حالات كثيرة، وعندما يسود الهوى وتغييب الموضوعية فمن المنطقي أن تعلو درجة الحزم والانضباط العقلي المغالي، ولكن يجب التنبه لعدة أخطار هنا كأن **يسود التجبر والركود العقلي** عندما تهيمن المادة على اللطافة فلا تُفهم الأصالة الإنسانية، وهذا كعصرنا حيث هناك فهم قوي للظواهر الطبيعية وضعف كبير في فهم من يفهم هذه الظواهر، وقد نقول إن آخر ما نهتم به هو هذا الإنسان، بل هذا الأخير ينتج أصناما وطواغيت تنسيه عن نفسه ﴿وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ، ثُمَّ انْصَرَفُوا **صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ** بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾[1]، إن كلمة الفقه كانت تستعمل في أصلها للإيمان والأخلاق كما في الفقه الأكبر لأبي حنيفة رضي الله عنه، فمعنى الكلمة هو الفهم العميق وهو ما يرجع إلى التموضع الوجودي الذي يَصرف الإنسان ويُعَلِّقه نحو فعاليات أو أخرى، فإما ينظر من خلالها لحركة الوجود وتموضعها وتوازنها أو عبر تلك الأهواء والأرباب، ومهما وصلت صفة العلم، فدون تموضع قوي ستبقى تدور ضمن حاكميات وسيرورات توجه عملية التحليل، بل إنتاج القضايا المدروسة نفسها.

يُعَد توظيف الاستعارة في التراث أمرا واسع الانتشار؛ إذ نجد على سبيل المثال أن لسان الدين بن الخطيب[2] قد استعان بعلم النبات في تحليل الظواهر النفسية والاجتماعية، مستندا إلى المتماثلات الرمزية بين البنية العضوية والطبيعة الإنسانية، كما نجد في النصوص النبوية والقرآنية نماذج بليغة لهذا التوظيف، حيث شُبِّه المؤمن بالنخلة والمنافق بالحنظلة، أو كما في التمثيل القرآني بين "الشجرة الطيبة" و "الشجرة الخبيثة"، تُعدّ هذه

[1] [التوبة: 127] .

[2] يُنظر: لسان الدين بن الخطيب، **روضة التعريف بالحب الشريف**؛ وهو مؤلف صاغ فيه ابن الخطيب برنامجا تربويا متكاملا يمزج بين العرفان والعلوم العقلية، مستخدما "استعارة الفلاحة" لتفسير مراحل تزكية النفس، بدءا من معرفة طبقات الذات (الأرض) وصولا إلى غرس بذر المحبة الإلهية ورعايتها لتثمر كمالا روحيا ومعرفيا.

النماذج من أقوى أشكال الاستعارة الوظيفية؛ نظرا لورودها في الوحي وما تحمله من أبعاد رمزية ودلالية عميقة، ومع ذلك فإن **سائر عناصر الطبيعة** تظل ذات قدرة كاشفة ومحورية في تصوير الظواهر الاجتماعية وتحليلها، غير أن اختيار الباحث لنوع الاستعارة يرتبط غالبا بما هو أقرب إلى تجربته التحليلية وسياقه الواقعي، إذ قد يكون المفضول في مقامه المناسب، أبلغ أثرا من الفاضل. عبر هذه التبادلية تتنوع أشكال تطوير المعارف خاصة في العلوم التقنية والصناعية حيث تستمد بدورها من محاكاة الظواهر الطبيعية، بل الإنسانية حاليا مع الذكاء الاصطناعي، وبسبب هذا الدور المنطقي للآيات ثم الهيمنة العلموية تسرع بعض الداعيين لتحقيق معايير النهضة والقوة (وهي غايات واجبة)، لممارسة علوم اجتماعية قائمة على العلوم المادية، بينما تأسست في الغرب نفسه على تحرر إنساني وفلسفي واجتماعي، وبعد حصول تطور وطفرة علمية دعت النظريات لعلم فيزياء اجتماعية، ثم اختلفت حسب رؤية كل طرف لقانون معين، ولا زالت هذه النظريات العلموية موجودة، ولكن كأنها خفت بعد القرن العشرين، ونجدها خاصة عند غير المتخصصين، إلا أن لهم حضورا إعلاميا كسام هاريس أو نوح هراري أو داوكينز[1]، وهؤلاء لا يتوخون الحقيقة الموضوعية بقدر ما يمارسون نوعا من الأدلجة وصناعة السرديات الجماعية، لهذا لا تجد كتبهم مجالا لدى الأوساط الثقافية بقدر ما تنتشر عند العامة، على الأقل في هذا العصر، بينما نجد أن النظريات التي مازالت مؤثرة تنطلق من التأسيس الفلسفي والنظر الاجتماعي كالظاهراتية أو التحليل النفسي أو فردانية بودون،

---

[1] **سام هاريس: (Sam Harris)** فيلسوف وعالم أعصاب، مفكر عمومي من "الإلحاد الجديد "، يكتب نقدًا للدين والأخلاق بلغة علمية-حجاجية موجهة للجمهور العام، مع حضور إعلامي واسع عبر الكتب والبودكاست والمناظرات.

يوڤال نوح هراري: (Yuval Noah Harari) مؤرخ مختص بالتاريخ الكلي، مفكر عمومي عالمي، يقدّم سرديات تاريخية-فلسفية شاملة عن الإنسان والتكنولوجيا والمستقبل، بأسلوب تبسيطي جماهيري يتجاوز التخصص الأكاديمي الدقيق.

ريتشارد دوكينز: (Richard Dawkins) عالم أحياء تطورية ومروّج علمي، من رموز الإلحاد الجديد، اشتهر بتبسيط نظرية التطور والدفاع عنها، وبنقد حاد للدين في مؤلفات موجهة للرأي العام.

إلا أنه لا يمكن تجاوز تأثير البعد الطبيعي في الفكر الغربي كالنظرية السلوكية، وحتى بدايات النشأة مع كونت ودوركهايم كانت تتوخى تقليد العلوم التجريبية، ولكن من منطلقات إنسانية، فأدى هذا لاختلال وإنزال شيء على شيء دون جدلية صادقة ونافعة.

إن إحالتنا للتجربة الغربية لا يعني انطلاقنا من هذه السيرورات، لاختلاف الأكسيومات المؤسسة لدى كل مدرسة، بل هو من باب الإلزام، أما بالنسبة لنا فيستحيل أن نبني ما هو أدنى أي المادة على ما هو أعلى أي الروح، لكن كذلك فإننا نعتبر العالم الخارجي يحمل تقاطعات مع عالم الإنسان، إلا أنها ذات تردد أضعف، ولكن عند التقاء **اللطافتين يتحفز ما في عالم الإنسان** ليتمظهر له ما غاب عنه، ويزيد خصوصيته اللطيفة وكذا العكس.

فالهم الأساسي عندنا علمي وهو لا يتعارض مع الهم النهضوي الذي يتطلبه الواقع، إذ الحقيقة لا تعارض الحقيقة، بل إن البناء على البعد النهضوي وفقط سيجعله غير ناجع **وغير خادم للإنسانية** بقدر ما أنه سيتدنى بها، وقد عالجنا هذه الحيثية بإسهاب في علم اجتماع الحضارة[1].

وما سأختاره هنا للاستعارة **هو الجسد** مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم: "مَثَلُ المُؤْمِنِينَ في تَوادِّهِمْ، وتَراحُمِهِمْ، وتَعاطُفِهِمْ مَثَلُ الجَسَدِ إذا اشْتَكَى منه عُضْوٌ تَداعَى له سائِرُ الجَسَدِ بالسَّهَرِ والْحُمَّى"[2] وحديث: "أَلَا، وإنَّ في الجَسَدِ مُضْغَةً: إذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وإذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، ألَا وهي القَلْبُ"[3].

يرجع اختيارنا لهذه الاستعارة لأننا نرى أن العمل من خلال هذا النموذج أكثر تثويرا، ولأن نموذج الجسد وُظف من الفلاسفة ثم علماء الاجتماع في عصرنا، لكن من خلال منظومتهم التأويلية والتبادلية الناقصة.

---

[1] فاروق إيهبريتن، التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية- نمذجة تطبيقية **في علم الاجتماع**، (المغرب: مؤسسة الموجة الثقافية، 2026م) ص 27 .

[2] المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

[3] المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

إن الجسد تختلف أعضاؤه من حيث المركزية، فالقلب ليس هو اليد واليد ليست هي الأصبع، كما أن الجسد ليس في حالة توازن دائم كما ترى الوظيفية ناهيك أنه يمر **بمراحل نمو مختلفة،** وهذا ما وصفه ابن خلدون عبر رؤيته لمراحل بزوغ وانحطاط الحضارات، ولضبط الجسم الاجتماعي علينا في المستوى الأول تحديد الغايات التي يقوم بها قياسا على الجسم الطبيعي، وكذا نوع الخلل الواقع عندما تختل الأعمال المركزية والفرعية، وهذه مسألة كما أحال إليها الحديث الشريف نجدها ضمن النظريات الفلسفية القديمة والحديثة، حيث تُقسم أدوار الأفراد على الجسد، فيجعلون مثلا الفلاسفة بمثابة الدماغ والجنود القلب والعبيد اليدين، هذا باعتبار أن الدماغ هو أعلى المستويات عندهم، ومع أن هذه **المركزية الدماغية** فيها غلو كما هناك اختلال في تمثيل القلب بنموذج الجندي، بل المرتزق داخل مدينة معاشية ودون عقيدة إرادية وتطوعية وجهادية، ثم هناك عامل مهم وهو **التداخل بين الأعضاء،** إن هذا النوع من التمثيل والتصنيف الفلسفي لا يستقيم، **إذ الجسد بكليته يُمَثَّل بكل الأفراد** لأن لهم نفس القدرات بتفاوت وفقط ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[1]، فكأننا نقول المجتمع جسد مكون من عدة أجساد، مع أن عملية التفاضل موجودة سواء لغاية التسخير وتقسيم العمل ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خيراً مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾[2]، أو بسبب التزكية والمجهودات التي ترتفع بكل فرد أو جماعة ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾[3] ﴿ وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ، ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾[4]، أي أن وجود خلل في مستوى معين، ليس بالضرورة إشكالية طبقة تمثل نوعا من الفعالية داخل سيرورة المجتمع، فهذا اختزال تبسيطي وناذر بل هي تداخلات متشابكة ومتنوعة جدا **أساسها صفة محورية مع باقي الصفات،** لأن كل فرد أو

[1] [النساء: 1].

[2] [الزخرف: 32].

[3] [السجدة: 24].

[1] [محمد: 38].

طبقة تحمل من صفات غيرها أيضا، من هنا فالتصنيف للأعضاء وفق طبيعة أو دور كل عضو يُستعار بتقييد وليس بشكل مطلق، ناهيك أن أي استعارة هي **مشترك يكون بنسبة معينة** وفقط، فعملية الذهاب من العلوم الإنسانية نحو الطبيعية ثم العودة منها، هي **تشارك في مجال معين** وبدرجة محددة، وهنا علينا التفريق مع الدراسات الطبيعية التي تؤثر في علم الإنسان كالبيئة والمورفولوجيا، وعمليات التطور البيولوجي، فهذه الحقول ليست استعارة بل من مكونات الذات الإنسانية أيضا، لكنها ذات تأثير غير مركزي إلا في الحالات الشاذة كالأمراض، أو عند خلل تفعيل القدرات من الأفراد والجماعة فتطفو للسطح قوة تأثير المادة عليهم، فحركة الخلايا واللدونة العصبية ترجع بشكل رئيسي لتراكمات الترويض والتربية الذاتية والاجتماعية عبر الأحوال النورانية، وقد جاء في الحكم الحدادية:

"من سلك ملك، ومن حاد هلك، من حفظ الفؤاد حفظ من الفساد، ومن حفظ الجوارح أمن الجوائج"[1]، هذا ليس حال الفرد فقط، بل **كل الجسد الاجتماعي** حيث كل مجتمع وحضارة وقواها، ومع بعضها تعمل بعلاقات تبادلية ترتبط بالذات الباطنة، وبمظاهرها المادية وجوارحها، فهناك **تداخلات إذن ضمن الذات الواحدة والجماعية، بدرجات وفعاليات متنوعة ومتراتبة وهي في نفس الحين متوحدة**، وداخل هذه العلاقة هناك كذلك عمليات **نفي دائمة**، لأن الذات تَهِم في كل حين بواردات فاسدة، مثلما أن الجسد الإنساني إن توقف عن التدافع مع الجراثيم والفيروسات اليومية التي تداهمه ضَعُف ومات.

تُعد عملية حفظ الذات وتقويتها مسارا دائما ومطلبيًّا، لاسيما في ظل واقع معاصر تُهيمن فيه فئات من السياسيين وأصحاب النفوذ ممن يميلون إلى النفاق والركون إلى الجاه والمال، على حساب المصلحة العامة للفرد والمجتمع، ففي هذا الإطار لا ينبغي الانسياق مع أهوائهم أو مجاراتهم في منطقهم، إذ إن الاسترسال في ذلك من شأنه أن يؤدي إلى

[2]الإمام عبد الله بن علوي بن محمد الحداد، كتاب الحكم، (لبنان، الطبعة: الثانية، دار الحاوي للطباعة والنشر،1998) ص31.

انهيار الكيان الجماعي، تماما كما يغرق القارب إذا ما فُقد التوازن بين ركابه، وقد جاء في الحكم الحدادية: "مَن مَدَحَك عند رضائه بما ليس فيك، ذمَّك لا محالة عند غضبه عليك بما ليس فيك"[1]، وهذا ما يجعلنا نفهم كيف تقع الانقلابات والخيانات من داخل أقرب المقربين لهؤلاء.

من هنا كان النقد أساسا اجتماعيا وفكريا ضروريا، فهو تعبير عن قابلية **حركة وجودية وإصلاحية ناهية عن المنكر وأمرة بالمعروف**. إلا أن حركة هذا الجسد ليست نفيانية فقط، بل تعود لفعاليات ثبوتية ومصدرية ربانية، فهي مثل الأرض التي تتلقى الغيث من السماء، إنما عليها أن تكون مستعدة وفقط، يقول في الحكم الحدادية: "التوفيق من الله كالغيث ليس للعبد فيه مدخل، وذلك هو الحقيقة، والسعي والاجتهاد الذي هو بمنزلة حرث الأرض وتعهدها إلى العبد وهو كسبه، وعنه يسأل وعليه يجزى، وذلك هو الشريعة"[2].

هذا يفسر لنا سيرورة التاريخ، وكيف هيأ الله للمسلمين انهزام الفرس بالروم وانهزام الروم بالرعب في موقعة تبوك، وبنفس الطريقة نجد الصينيين اشتغلوا من داخل صراع جيوسياسي بين الاتحاد السوفيتي والغرب فخرجوا كقوة، بل الاتحاد السوفيتي من داخل صراعات أوروبا، فالعلل تعمل دائما بقدر الله ورحمته والإنسان يحاسب على دوره وعمله، فكما لا يمكننا نفي الإرادة والعقلانية وباقي الصفات، مع الحقوق التي حبا الله بها الإنسان وبالأخص المؤمن فهناك ترتيب مادي واجتماعي يؤدي دورا كبيرا، وتقف عمليات رؤيتنا له في حدود الاستشراف عبر حركة العلل، ومن يجزم فيه داخل الإنسانيات لم يَتَلمس تعقيدها و إراديتها داخل سيرورة أكثر تركيبا، ونحن هنا لا ندعو لهذه النماذج الغربية والشرقية التي حققت سيادتها وقوتها بطرق خاصة، بل صناعة حالة ذاتية أو **جسد صالح له خصوصيته** وقيمه وفكره وطريقة عيشه، وبالتالي الحفاظ على صحته بشكل راديكالي لا تنازل عليه، إن اليد العليا المحركة تعمل بسنن على الجميع، وتبحث

[1] مرجع نفسه ص 23.

[2] المرجع نفسه ص 27.

عن مخارج لكل مجتهد، إنما تتفاوت حسب حركتهم الوجودية، وما يحمله الفعل الإسلامي أعلى وأقوى، وليس المقصود كراهية خلق الله والسعي في إفساد الحرث والنسل وعدم محبة الخير كما فَهمت بعض الحركات الجهادية إن لم نقل الخارجية، بل الدفاع عن الحق ومجابهة البغي عبر النفي الاقتضائي الذي يقوم به أي جسد أو منظومة بشكل تبعي للأصول، فيدخل ضمن هذه الفعالية والعملية السلم والمنفعة في المجالات الاقتصادية والعلمية، وكل ما يحقق التعاون والتراحم إن صدقت النية بين الحضارات، ومنها تقييدها كذلك وفق مصالحنا وتوجهاتنا وما ينفعهم، لا ما هو متوهم منا أو منهم، مما يتطلب دفعا وتفكيكا.

تتقاطع الأبعاد الداخلية والخارجية ضمن نظام دينامي معقّد، يشمل علاقات الثبات والنفي على حد سواء، كما أن العمليات الطبيعية في مستوياتها المختلفة تُمارَس بفعاليات متشابهة ومتداخلة، ما يجعل من "الجسم العالمي" بنية تتحرك وفق مجموعة من القيم المؤَطرة غالبا بمفاهيم معلمنة ومحدودة، غير أن هذه القيم التي تبدو في ظاهرها مرجعية، تحتاج إلى إعادة نظر معمَّقة لفهم الخلل الوجودي الكامن في هشاشة مفاهيم الربوبية والتخلّق والروحانية كما يتمثلها هذا الجسد المُستحدَث، فهو رغم استدعائه لبعض القيم العليا إنما يفعل ذلك غالبا لخدمة الأبعاد الدُنيا من الكيان الإنساني، بدل أن ينخرط في تراتبية وجودية-معرفية تحفظ الترابط والتوازن الحقيقي بين مراتب الوجود، لهذا لو صح وصف عالمنا وفق قوى هذا الجسم لقال عنه الفلاسفة حضارة العبيد، ولنظر إليها الإسلام على أنها **يد فاسدة تشتغل دون قلب وعقل**، إنما لعدم الانفكاك عنهما يُستعملان بطريقة تغييبية وإعدامية للحركة الصالحة واليد العليا[1] من هذا الجسد، من هنا العظمة الحقيقية للعمال والفلاحين والحرفيين وليس من محدودية البعد المادي

[1] يُؤسِّس النبي ﷺ لمفهوم "اليد العليا" بوصفه فعلا وجوديًّا فاعلا لا مجرد حالة مادية، حيث ربط التفاضل بين الأيدي بالفعل والعطاء لا بالامتلاك المجرد، فقال ﷺ: «اليدُ العُليا خيرٌ من اليدِ السُّفلى، فاليدُ العُليا هي المُنفِقة، والسُّفلى هي السَّائلة»، وهو توجيه يرسّخ مبدأ المبادرة، والفاعلية، والخروج من موقع الاستقبال إلى موقع الإمداد ضمن نسق أخلاقي-اجتماعي متكامل. المحدِّث :البخاري، المصدر :صحيح البخاري.

واليدوي من الجسم، إن العالم المعاصر يدفع نحو جعلهم مجرد طاحونة كما قال ابن عطاء الله السكندري رضي الله عنه: "لا تَرْحَلْ مِنْ كَوْنٍ إلى كَوْنٍ، فَتَكونَ كَحِمارِ الرَّحى؛ يَسيرُ وَالمَكانُ الَّذي ارْتَحَلَ إلَيْهِ هُوَ الَّذي ارْتَحَلَ عَنْهُ. وَلكِنِ ارْحَلْ مِنَ الأَكْوان إلى المُكَوِّنِ، (وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى)"[1].

إن هذه الآيات الطبيعية **تفتح آفاقا** لفهم الظاهرة الإنسانية، وتزرع نوعا من الانضباط كما تتميز به الماديات، ونحن نتعقل اللطافة الإنسانية حضوريا وصوريا وعبر آليات الظواهر المادية، فهناك تداخل من جهتين أي **دلالة الآيات ثم طريقة التعقل** المجرد التي تحفظ وتدفع نحو الفعل، ونميز هنا بين الممارسة والفهم فالأطباء قد ينظرون إلى الجسد السليم الذي يحافظ على نفسه بممارسات سليمة واستماع للحاجيات الحقة، حتى لو لم يكن صاحب الجسد طبيبا، بينما قد يقوم هذا الأخير بالعكس، وكذلك هو حال النفس حتى دون علمها المجرد تكون قادرة على ممارسة وعلم حضوريين سليمين، ولكن إذا أضفنا لها العلم المجرد والمنضبط عالجنا الأمراض، وطورنا الممارسات.

بالإضافة لهذه المستويات المتداخلة علينا الأخذ بخصوصية غياب القدرة على قياس الموضوع بالنسبة لعالم الروح؛ **بسبب عدم مثوله أمامنا**، وهذا يرجع إلى طبيعته الواسعة والمركزية مقارنة مع ضيق المادة وانضباطها وكذا لتداخله مع الجسد، فالنفس مرنة وواسعة، مما يستلزم حضورا دائما ومرورا من القياس المادي-المجرد نحو التوصيف باللغة الطبيعية، عبر قدرات النفس اللطيفة إذ هي الشاهد الفاعل على الموضوع، من هنا قد نتعقل أسس الظاهرة الإنسانية عبر اللطافة والفعالية التي يساوقها العلم الشاهد، ثم نتبادل العملية من العلم-المادي-المجرد نحو الفعل، وبعد خروج الروح تتمظهر الأعمال ويصبح الوعي والعمل بنفس الدرجة والوحدة، فإذا كانت هناك وسائل مادية تتطور **كالمجهر**، فإن الباحث في عالم الإنسان هو **صاحب البصيرة** وقوة اللطافة المتداخلة

[2]ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية شرح ابن عباد النفري الرندي، إعداد ودراسة محمد عبد المقصود هيكل (مصر، مركز الأهرام للترجمة والنشر،1988) ص189.

والممارسة السليمة، أما علاقاته الوجودية الخارجية فترتبط بشكل وثيق بهذه الذات خلاف باقي العلوم، فقد يكون هناك طبيب مدخن ولكنه الأفضل في ميدانه، أما على مستوى علوم الإنسان فقد يصح ذلك فقط للقيام بمهام بيروقراطية منضبطة، فلإن كانت الأساليب الكمية مهمة، وعملية نقل المعارف اللطيفة نحو التعقل قادرين على تقديم تحليلات ونتائج، **فإن أصل الإنتاج العلمي الإنساني** لم يكن بهذا التوغل المادي، فهذا التكميم القوي تطوير مهم له ولكنه تَحول للعب دور الأصل لتصبح جل التحليلات لما هو مقارب للعبث والتبرير، والضبط التجريدي لموجهات **ومقاصد ثاوية ليست إلا أهواء اجتماعية يكون الباحث نفسه جزء منها**، ولنضف لهذا حركة العالِم المبدعة منذ بداية البحث وطرح المتغيرات، ورؤية حركتها وعملية التفسير والتنبؤ حيث لا تقف على أجوبة الناس والبيانات أو الفلسفة التي تبناها ظاهريا، فهذه عمليات قد يقوم بها حتى الروبوت أو التقني، وهي نافعة، ولكن كما أن لها أصولا فإن النفس التي تتملك تلك الأسس لها حركية واسعة في الوجود **واستقبال فرضياته وإشكالاته وحلوله**، من هنا تكون العلاقة بين المقدمة والخاتمة زمنية على مستوى التجريد، لكنها واقعيا **تزامنية وتراكمية** حيث تحضر نفس المدخلات والمخرجات منذ البداية، مع تراكم في الدرجة وزيادة في الجزئيات وربما المتغيرات، وحتى داخل الفكر المعاصر هناك إقرار بالدور الذي تلعبه الفرضية، أما ذلك الترتيب الستاتيكي الذي تمركزه السيمياء اليونانية، هو في الحقيقة لتأكيد صحة المعطيات الحضورية المتسارعة وتطويرها مع الزمن، ولكنه ليس الأساس الوحيد، فهي تُموضعها في الخارج وتفصل بين المراحل بينما **العلل تعمل مع بعضها**، أو عملت مع بعضها وانتهت. إننا نستزيد إذن من تلك الوسائل التقنية المعتقلة عبر تحفيزها للنفس، والإنسان لا يمكن له أن ينفك عن العمليتين إنما هنالك مركز وفروع، إذ العقل المجرد كأنه وسط بين لطافة وعلم الروح وكثافة المادة، وبالتالي فنحن لا نتبنى الطرح المثالي التجريدي ولا المادي، بل هناك **موازنة** ذات طبيعة مركزية وتعددية، تجعلنا نتبنى الآيات الكونية والتعقل التجريدي والكمي تحت **مركزية اللطافة** الوجودية، لأنه دون العلم الظاهر ما تفرق الناس بين عالم وجاهل حتى لو حصل عدم ارتباط بالصلاح والفساد من ذلك العلم، إلا أنه في مستوى الإنسانيات **يكون الفساد عائقا أكبر، خاصة على مستوى التأسيس** والأصول

على عكس التجريبيات، فهو يحضر بدرجة أقل، من هنا فإن عملية التقاطع مع ما هو مادي تحفيز تبادلي **بين اللطافة الكمية واللطافة الإنسية**، وهذه الفلسفة تمنع أن لا ننظر إلى القياس **المادي** دون البعد اللطيف الكامن فيه، ثم لا نغفل كذلك الرجوع إلى **مركز** الموضوع في لطافته الروحية الإنسانية، ثم التمظهر الجامع بين هذه المستويات وهو **الترابطية**، لتغلغل المشترك اللطيف في كل الأبعاد التي لها في نفس الحين استقلالها وتركيبها.

لنطبق إذن هذا النموذج على الجسم الإنساني وفق ما وصل له التطور الطبي والتجريبي المعاصر عبر هذه الفلسفة التبادلية:

- **القلب مركز المجتمع، الدماغ عضو محوري[1]:**

إن القلب هو المضغة التي ينصلح بها الجسد ويُتدبر بها القرآن، وتُكتسب بها الأعمال الصالحة، فهو مركز قوى الفعالية والمعرفة، أي أنه مرجع التقوى والرحمة **والإيمان والتعقل** والتفقه والإصغاء، أو بالمقابل من كفر وشرك **وغلظة وغفلة** ونفاق، وكل ما ينتج عن هذا من أمراض كالطبع والختم والران، أو الغلف والأكنه، كما ورد في القرآن[2]، من

---

[1] للمزيد من التفصيل:

Collectif Québec Amérique, Le Corps humain Comprendre Notre Organisme et son Fonctionnement, (canada, QA international).

[2] انظر: **موسوعة التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**:

الختم: هو بلوغ آخر الشيء والتغطية عليه ومنعه من الفهم، واستعمل في القلوب للتعبير عن تأمين انغلاقها عن الحق بحيث لا يدخلها إيمان ولا يخرج منها ما فيها.

الطبع: هو أثر يثبت في المطبوع ويلزمه كالسجية والطبيعة، وهو أشد ثباتا من الختم ويفيد لزوم الحالة لصاحبها بحيث يصير القلب صلدا لا يقبل ندى المعرفة.

الران: هو الصدأ والدنس الذي يغشى جلاء القلب بسبب كثرة الذنوب حتى يغطيه، وهو حجاب غليظ يحول بين الإنسان وبين التمييز بين الخير والشر..

الغلف: هي الأغلفة التي تغشي القلوب وتجعلها كأنها أوعية مغلقة على ما فيها، فلا تعي حقا ولا تفقه علما، وكأن القلب صار غلافاً لنفسه.

الأكنة: هي الأغطية والأستار المحكمة التي تحجب القلب وتمنع وصول نور الهداية إليه، وجمعها يفيد تعدد الحجب التي تمنع الفهم الواعي.

هنا تتوقف الذات عن إمكانيات استرجاع قواها بسبب هيمنة المرض والظُلمة، أي أن كل الصفات الأساسية تعود إلى هذا **القلب، ثم تتغلغل** في باقي مستويات الذات الإنسانية من حركات جسدية أو حتى تمظهرات دماغية.

إن المقصود بالقلب هو مجاز عن العضو المركزي في الجسد، أي تلك اللطيفة التي تتخذ القرارات وتعقلها وتتمظهر بعد ذلك في باقي الجسم، فالمجاز هو تشبيه لتشارك في صفة أو علة معينة، أما علميا فقد أثبتت الدراسات وجود خلايا عصبية في القلب تشبه تلك التي في المخ وتتصل بها، الفارق بين الموصلات العصبية في القلب والمخ هو أن الأولى تكون بين محور خلية وشجيرة خلية أخرى والثانية مع جسم خلية أخرى، ومع أن هناك فارقا هائلا في العدد حيث توجد في المخ بحوالي **10 مليارات مقابل 40 ألفا في القلب**، إلا أنهما يعملان بطريقة متشابكة لطبيعة التواصل الخلوي بين المستويين، ولو لم يكن للقلب علم لما حصل التبادل والعكس صحيح، **فالتداخل والوحدة** ضمن هذا التركيب الكلي هو المحصلة الفاعلة، واعتمادا على هذه العلاقات يمكننا تفسير هذه العمليات بالبعد المعرفي للقلب، خاصة أن مجموعة من العلماء اعتبرها قادرة على التعلم والإحساس والتذكر، لهذا سميت **بمخ القلب** Heart break ، هناك أيضا علاقة ترابط حيث إن القلب يغذي المخ بالدم أي بالحياة، كما أن هذا الأخير تخرج منه أعصاب لا إرادية تتحكم في إيقاع القلب وتنظم حركته وقوة انقباضه، وهذا يُؤَوَّل بأن العلم أو **طبقات العلماء** يساهمون في تنظيم **وتوجيه قدرة وإرادة الإنسان**، تسمى هذه الأعصاب **بالعصب المتعاطف**، عند حصول انفعالات حادة تبعث إشارات كهربائية من مراكز المشاعر والأحاسيس بالمخ، فتنشط العصب التعاطفي عن طريق جذع المخ؛ مما يؤدي إلى سرعة في نبضات القلب وارتفاع في ضغط الدم مع اتساع للشرايين التاجية التي تعطي التغذية للقلب، لا يمكننا اعتبار تمظهرات الأحاسيس والمشاعر إنتاجا للدماغ أو صفة للمعرفة وحدهما، بل ما يحدث هو تمظهر لصفات الإرادة والقدرة مع العلم، أي أن ذلك التفاعل المتبادل لو فُسِر فقط

الأقفال: هي أشد أنواع الاستغلاق والمنع، وهي تحول بين القلب وبين نور القرآن، وتدل على صلابة وشدة في الانغلاق لا يزيلها إلا التدبر والفتح الرباني.

بالعمليات الإدراكية والمعرفية باعتبار الدماغ محورا لها سَنُحَيد **القدرات المشاعرية** في إرادتها، كالذي ينظر إلى إشارات الألم في الدماغ، ويتغاضى عن حالة الجرح والتلف في اليد أو الرجل، لهذا فتلك المشاعر المتمظهرة في الدماغ هي تعبير عن التداخل والتواصل الذي يحدث بين صفات القدرة والإرادة مع صفة العلم، فيكون العلم عند الأحاسيس نفسيا أو روحيا، وعلى مستوى الحركة حسيا، إذ تتم العمليات بتداخل وتنزل للأبعاد مع بعضها، أي أن طبقات المجتمع أو الحضارة تترابط في مستويات معينة، فيحتاج المجتمع عند الأزمات علاقة متناسقة ليمد العلماء الفاعلين، سواء السياسيين أو التربويين أو الاقتصاديين بحقيقة الوضع، ليقوموا بالخيار السليم ويصححوا طبيعة مشاعرهم وإرادتهم وفعاليتهم، وليس هذا فقط في وقت الأزمات، بل هي علاقة دائمة لتحقيق الفعل السليم، فحتى عند وجود إرادة ومشاعر صحيحة قد تحدث معارف ورؤية متوهمة، كما يحصل في حالات نوبات الهلع عندما يمد الدماغ القلب بعلامات خطر مبالغة، أي أن الطبيعة المعرفية للمجتمع تُنتج لنا بدورها أنواعا من الاختلال في الرؤية، هذا ما يمثله بعض مثقفي السلطة والفساد الشهواني والنفسي، وهنا نفرق بين مثقف الدولة الذي قد يتوخى الخير والحق للمجتمع، وبين المثقف الذي يدور مع أهوائه وشهواته من جاه ومال وصمت للترويج المتعمد للفساد، وهذا ملاحظ عند بعض الأساتذة والفقهاء، حيث يعتبرون المنصب هِبةً من الدولة لا حقا مستحقا، فينحاز الكثير منهم نحو تغذية عادات وشهوات تضر بالصالح العام، طلبا لاستقرار وهمي يشبه حالات الإدمان، فإذا كان هذا السلوك يستهلك عضوا يبدو بعيدا عنهم اليوم، فإنه سينتهي حتماً بموت القلب أو الرئة، وحينها سيموت الدماغ بدوره لتوقف ضخ الدم والأكسجين، إذ يعسر على الفرد وعائلته العيش خارج منظومة الجماعة إذا ما أصابها الوهن.

هناك عصب آخر يقوم بدور مقابل وهو **العصب جار المتعاطف**، عبر تغذية أعضاء كثيرة في أثناء نزوله من أسفل جذع المخ، ليغذي الحنجرة والقصبة الهوائية والصدر والقلب والرئتين انتهاء بأعضاء البطن، وينشط في الأحوال الاعتيادية خاصة في أثناء الراحة والنوم فيقلل من سرعة القلب وضغط الدم، ويعمل على توفير الطاقة مع وصول الإشارات الكهربائية من منطقة المشاعر عندما يكون الإنسان في حالة اطمئنان وسلام داخلي، هذا

يُؤَوَّل بأن القوى العلمية متنوعة، فمنها الأصلي **الذي يبشر** بإمكانات عملية وإرادية وهو مصداق ما جاء في صحيح مسلم عن أبي موسى الأشعري أن النبي -صلى الله عليه وسلم- بعثه ومعاذا إلى اليمن، فقال "يسِّرا ولا تعسِّرا، وبشِّرا ولا تنفِّرا، وتطاوعا ولا تختلفا"[1] .

ومقابل هذا النوع ما يمثله **العصب المتعاطف** الذي يحفز عمل القلب بالضغط والتحذير، يكون هذا العمل في الحالات العادية أقل مقابل عمل التبشير، ولكنه يصبح محوريا في حالات الضرورة، وهنا يتمظهر **علماء نقاد** ينقلون الناس من حالة طغيانية ولاشعور بأوضاعهم الكارثية، حتى يستفيقوا ويوازنوا بين جميع الأحوال والتموضعات، ويصلحوا الاختلالات الموجودة في أحد الأعضاء أو بعضها، هذا النوع من العلماء مصداقه قوله تعالى ﴿لَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ، **وَلِيُنْذِرُوا** قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[2]، غير أن هذين المستويين العلمي والقلبي لا ينفصلان في الحقيقة، بل يشكلان بنية تكاملية تتفاعل فيها الأبعاد المعرفية والوجدانية بصورة مترابطة، ومع ذلك يظل لكل منهما حدود وظيفية داخل هذا التكوين، فالبعد العلمي المرتبط بالدماغ، على الرغم من أهميته المحورية يظل محدودا مقارنة ببعض الأعضاء الأخرى من حيث الحياة العضوية، بل حتى الخلايا القلبية ذات الطابع الرمزي والوظيفي العميق. وهذا لا يعني التقليل من شأن العلم حتى لعيش الجسد، بل يؤكد ضرورة التكامل بين مختلف الأبعاد، ومن اللافت أن توقف الدماغ يؤدي إلى توقّف القلب تباعا، غير أن هناك إمكانية للتدخل عبر وسائل صناعية لإبقاء القلب نابضا لساعات أو أيام، بينما العكس أي توقف القلب يؤدي إلى شلل الدماغ خلال دقائق معدودة، ما يبرز مفارقة تستحق التأمل فيما يتعلق بالتراتبية الوظيفية والرمزية، بين مراكز الحياة والوجود في الجسد الإنساني.

قد يطرح تساؤل عن **طريقة الترابط** الحاصل بين العضوين، هذا يتم بداية عن طريق **الطاقة الكهربائية** في الدماغ، ثم تتحول **لمادة الأستيل كولين** الذي يُفرز عند نهاية العصب

---

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

[2] [التوبة: 122].

ليتحول بدوره إلى **طاقة كهربائية بالقلب** تنتج النبض، تبدو الصفات وكأنها تمدّ بعضها البعض ضمن سلسلة من التحولات المتداخلة، حيث يتجلى التمظهر الجسدي مع استثناء البعد الكهربائي بوصفه أقرب إلى وحدة تركيبية متصلة، وهذا يُقاس على العلاقة بين صفات العلم والإرادة والقدرة، التي تظهر في تداخل عضوي وتركيبي، يُشبه ما يُعرف في المنطق بـ "الكم المتصل" أكثر منه مقارنة بـ "الكم المنفصل" الذي يتوحّد عبر نقاط تقاطع ظرفية؛ لأننا دائما عندما نقيس في مجالات اللطافة فهي درجات، بداية من الروح في وحدتها ثم النفس في توسطها مع الجسد الذي نراه في وحدة قوية التركيب.

ومن الممكن أيضا قلب زاوية التحليل، عبر تتبع فعالية القلب وتجلياتها في الدماغ، فالبعد العملي أي الإرادة والقدرة يتصل بعمليات أعمق تنبع من القلب تحديدا فهو العضو الأكثر حيوية، إذ يضخّ الدم بمعدل 70 نبضة في الدقيقة، أي ما يعادل قرابة 2.5 مليون لتر من الدم سنويا، ما يبرز طابعه المركزي في نظام الجسد.

وإذا ما نزلنا هذه البنية على الطبقة العلمية الروحية من الوجود، فإن العلماء بصفتهم المتلقين للفعالية الروحية يستقبلون المشاعر عبر **وسائط لطيفة** تتحول إلى تصورات معرفية حضورية تمدّ بدورها القلب وتدفعه إلى الفعل، فالعلاقات بين هذه الأبعاد تبادلية ولا يمكن تفسيرها اختزاليا عبر حركات النواقل العصبية وحدها، إذ مشاعر مثل الرضى والحب والحزن والخوف، لا تُردّ إلى مجرد تفاعلات كيميائية بل تُعزى إلى حركة إرادية في القلب، أو في "السر" و "الروح "، وهما يمثلان **مركز الذات الفاعلة** وحياتها الباطنية، من هنا فإن الفعالية في معناها الأعمق تتوازى دوما مع صفة الحياة.

هذه النواقل على المستوى الاجتماعي تتم عبر **اللغة والحوار والحال الصادق** النوراني، فهي الواسطة الظاهرة في علاقة الطبقات ببعضها، ولكنها باطنا تمثل تأثيرات لطيفة وروحية مثل النواقل العصبية، التي تتحول من الأستيل كولين إلى طاقة كهربائية تدفع الدم أي الأكسجين وبالتالي الحياة والروح، وهذا مدخل الفعالية بالإرادة والقدرة والعلم لهذا لا تنفك عن بعضها، والطاقة هي الدافعة نحو نبضات القلب ودفع الدم، وكما أن الإرادة والقدرة هما مركز في القلب والعلم محور في الدماغ، فإن للدماغ حياة وإرادة

وقدرة وأكسجين وطاقة كما هناك خلايا عصبية في القلب، أي علم في الإرادة والقدرة، وبالتالي فصفات النفس متداخلة من كل الجهات، من هذا المنطلق يصبح من الضروري **التمييز بين الطبقات الاجتماعية**، من خلال ما يمكن تسميته بـ "المشترك الاستعاري"، إذ لا يمكن الحديث عن "مريدين" أو "مقتدرين" يمدّون الحياة دون علم، كما لا يمكن تصور "علماء" يحفّزون الفعالية دون إرادة وقدرة فالحياة الجماعية على غرار الفردية، تقوم على تشابك هذه الأبعاد وتكاملها، وفي هذا الإطار تتنوع أشكال المعرفة والفعالية بحسب مراتب التنزل، فعلى سبيل المثال تختلف طبيعة الإرادة والقدرة في العضلات عنها في القلب، على الرغم من تبعيتها له، إذ يُمَثِّل القلب وظيفيا ورمزيا موضع القصدية ومصدر الاقتدار في الروح والجسد، أي منبع الفعالية الحيوية.

وبالمثل فإن العلوم وإن تمظهرت جميعها في الدماغ، إلا أن بنيته الداخلية تشير إلى مناطق وظيفية متخصصة: للحركة، والمشاعر، والإدراك الحسي، والذاكرة، وغيرها، فالدماغ **يحتضن أنماطا متعددة من المعرفة**: من الحسية، إلى الحضورية المشاعرية، إلى التجريدية العقلية، وبذلك يمكن القول إن الدماغ يمثل بنية تحتضن العلم مشفوعا بالإرادة والقدرة، فيما يشكّل القلب موضعا للإرادة والقدرة يتصل بالعلم بوصفه نورا هاديا لا شكليا فقط، وهذا التراتب لا يُفهم على نحو انقسامي بل على أساس تداخل وجودي بين البعدين: الحسي واللطيف، حيث يتكاملان ولا يتناقضان.

وهنا لا بد من التنبيه إلى حيثية محورية، وهي أن طبيعة الإرادة والقدرة ترتبط على نحو وثيق بطبيعة **الفعالية ذاتها**، فهما ليستا مجرد قوى مجردة بل تنعكسان في كيفيات الفعل وتمظهراته، بما يشمل مشاعر الحب، والخوف، والرضا، التي تمتلك بدورها تعبيرات دماغية يمكن أن تكون متوازنة أو مختلة بحسب النظام الداخلي للفرد، هذا على مستوى التصور الوظيفي، أما من الناحية الحضورية فإن هذه المشاعر تمثل درجات ونوعيات من الفعالية اللطيفة، وهي فعالية تُحَدَّد جوهريا من خلال صفة **"الكلمة" أو "التخلّق"** لا بمجرد العلم في حد ذاته، وإن كان العلم متداخلا معها، فالعلم يوجّه بحسب آليات عقلية ومنهجية، في حين أن التوجيه المقاصدي ينبثق من بُعد أخلاقي-روحي يتجاوز التصوير إلى الغاية، فليس كل تصوير دلالة وإن كانت كل دلالة تحتاج إلى نوع من التصوير.

من هنا تصبح "الطبقة القلبية" بالمعنى الرمزي والروحي هي الأكثر قابلية للتخلّق، سواء في البعد التعبّدي أو في انخراطها التخلقي في بنية الوجود، دون أن يعني ذلك إمكان فصلها عن العلم، من هنا كبار الفقهاء كالغزالي والعز بن عبد السلام صوفية، أو الأئمة كالشاذلي أو الجيلاني رضي الله عنهم، وكما أن هذا التوازن يتم على مستوى الفرد والجسد فهو ما يلزم بين الطبقات الاجتماعية. من هذا المنظور فإن التصور الطبقي الاختزالي الذي شاع في الأدبيات الماركسية، يبقى تبسيطا غير كاف لفهم الواقع، الذي تحكمه **تداخلات** وسلوكيات متعددة ومعقّدة، لا يمكن اختزالها في ثنائية الصراع الاقتصادي أو البُنى المادية وحدها، بل كما تُنتج الذات الواحدة وحدة مركبة، فإن الصورة الكلية للمجتمع تنتج وحدة مركبة من ذوات وبنى لها استقلالها، بل تحمل من عين صفات غيرها، من هنا لا يمكن الحديث عن **طبقة أحادية الدور والتخصص بل راجحة في مجالها**.

العضو	البعد الطبيعي	البعد النفسي- الروحي	البعد الاجتماعي- الرمزي	القوانين الوجودية المرتبطة
القلب	- مضخة الدم: يغذي الجسد كله. - خلايا عصبية ذات وظيفة حسية- تشاركية. - يستقبل ويُفعّل عبر العصب المتعاطف	- مركز الإرادة والقدرة والمشاعر الحقيقية (الحب، الرضى، الخوف...). - مقر التخلق، التزكية، الإيمان أو النفاق، الطبع أو الإنارة.	- مركز الفعالية الوجودية في الأمة. - طبقة المريدين/الفاعلين (سياسيين، تربويين...). - يمثل الإرادة المجتمعية الواعية.	-**الاستمداد الأولي** كل فعل يستمد من القلب أكثر منه من الأطراف ، الفعل ينبع من الداخل، القلب هو من يوزع - **الترابطية والتداخلية**

	وجار المتعاطف حسب الانفعال أو الراحة.			يتفاعل مع الدماغ -**التراتبية الوظيفية** القلب أولى من الدماغ كعضو محوري لكن الانفكاك ضعيف.
الدماغ	-مركز الإدراك الحسي والعقلي. يحمل خلايا حسية، مناطق للمشاعر، الحركة، الذاكرة، التحليل. - يغذي القلب بإشارات كهربائية تنظّم عمله.	- مركز العلم والتصورات المجردة والحسية والحضورية. - تمظهرات الشعور والمعرفة تظهر فيه ولكنها قد تأتي من القلب مثل ما يقع العكس تعبيرا عن التداخل.	- طبقة العلماء والمثقفين. - يُفترض بهم أن يوجهوا الإرادة والمشاعر لا أن يتبعوا فسادها. - منهم نوع من التربويين، الدعاة، النقاد، المفكرون.	-**الإمداد المتبادل** العلم يوجه الإرادة، والإرادة تُغذي العلم -**الميزان الوجودي** لا بد من توازن بين العلم في الدماغ وإرادة القلب -**التداخل بين العوالم** الشعور والعلم

				-**التثبت الحركي** الدماغ قد يحفّز أو يشلّ الفعل.

- **الكبد:**[1]

هناك من يرى أنه أهم عضو لتعدد وظائفه فهو يقوم **بالتمثيل الغذائي** للنشويات، هذه الأخيرة بعد مرورها في المعدة تتحول لغلوكوز، وهذا الأخير الوحيد الذي يستطيع الدخول إلى الدم، وهو هنا لا بد أن يمر من الكبد فإذا لم يكن الدم محتاجا يعمل الكبد على عدم الإرسال، ويحول تلك الجزيئات لكليكوجين يترسب في الكبد حتى يحتاجه الجسم، فهو إذن يقوم **بالتحويل والتخزين** للحياة الداخلة للنفس، فإذا كان الدماغ والقلب بمثابة علاقة العلماء والمريدين (من الإرادة والقدرة وليس الفقراء أو الدراويش بالضرورة)، فإن الحياة التي يدفعها القلب هي نوع من الإرادة والقدرة المركزيتين، والكبد أحد تنزلات الصفتين، أي أن لدينا **طبقات من صفة الإرادة والقدرة**، مثل ما يصف الصوفية العلاقات الروحية بين الأقطاب والأبدال والنقباء، أو السياسيين في تفريق المؤسسات ومكوناتها من رئيس ووزراء، أو مدير وممثلين لهم، حتى أدنى الهرم، فكذلك توجد درجات داخل الجسم، والكبد عبر قيامه بنوع من الفعالية، يمكن قياسه اجتماعيا على **طبقات الصلحاء**، الذين يحفظون الحياة الروحية. يعتبر الصوفية أن الأرض تحفظ دائما بهؤلاء، ولهذا مدخل صحيح إذ لهم دور اجتماعي ووجودي مهم كما ورد في الحديث: "أَنَهْلِكُ وفينا الصَّالحونَ؟ قالَ : نعَم إذا كثُرَ الخَبثُ " وكذا في الحديث: "وإنَّ اللهَ نظر إلى أهْلِ الْأَرْضِ، فمقَتَهُمْ عَرَبَهُمْ وعَجَمَهُمْ، إلَّا بقَايَا من أهْلِ الْكِتَابِ" وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾، فالرسول هو الرحمة العالمية، وهو بمثابة القلب-الدماغ، أي أن الكبد في مرحلة النبوة كأنه دور الحواريين،

[1] المرجع نفسه.

وليست المسألة حرفية لأن الصحابة تحولوا لقلب-دماغ مع الخلافة بعد انتقال النبي، وهنا يدخل قانون الإمامة في المعادلة، فهو درجات في **وهب الحياة الجماعية** التي تنتقل عبر الإرادة والقدرة وتعتمد على العطاء أي **الإحسان**، والمنع عند الحاجة أي **القسط**، من هنا، فكما أن الإنسان هو جسم متكامل بذاته، فكذلك تكون فعالية كل المؤسسات، والأسرة مثلا مؤسسة تقوم على إمامة الرجل لأنه أقوى إرادة وقدرة وعلما، ثم إمامة المرأة بعده على الأطفال، ولكن إذا أخذنا الأسرة بكلية بما فيها الفروع فستتقوى العلاقات حسب دور كل طرف، مع تقسيم وتمييز للأدوار ليتقوى الجسم، فمنها من سيكون دوره أكثر إمامة أو حَوَارية، بل قد تتمظهر الأدوار حسب القرب والبعد في العلاقة وليس فقط من حيث القدرات الروحية المتمثلة في الإحسان والعدل، إلا أن الأسرة الحقيقية هي التي تسير من حيث الباطن وقوانينه، من هنا قال تعالى: ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ وقال النبي عليهما الصلاة والسلام: "سلمان منا أهل البيت" وكما جاء في الحديث في وصف بعض آلة: "فتنةُ السراءِ دخنُها مِنْ تحتِ قدمَيْ رجلٍ مِنْ أهلِ بيتي، يزعمُ أنهُ مِني وليسَ مِني ، وإنَّما **أوليائِي المتقونَ**"، وهذا لا يعني غياب دور النسب والأسرة، أو تأثير الأدوار المرتبطة بالجنس والسن والذكاء والقوة، فهذه الظواهر وإن كانت تُسرع من ارتقاء صاحبها، إلا أن ذلك لا يتحقق إلا من خلال مركزية الباطن . لقد خَزّن الصحابة الرحمة والعدل من مرحلة النبوة نحو مرحلة الخلافة، ليتحول الدور نحوهم، من هنا عامل **الحركية-المقامية** وإمكان الجمع الأكمل، فلم تتمظهر في تجربتهم طبقات بخصوصية وتمييز شديد، مثلا نحو القلب وأخرى للعلم حصريا أو للإمامة وللقضاء إلا في عصر التابعين.

إن النموذج النبوي **تكاملي** وكذلك في عصر الصحابة، حتى لو كانوا يتقاسمون الأدوار العلمية والقيمية والسياسية إلا أنه أقوى تكاملية، ولا يعني هذا ضعف نموذج التابعين، بل يدخل في إمكانات الترقي الواقعية.

ومن المهم أن تُأخذ هذه المسألة ضمن حدودها الوجودية الدقيقة، فكما أن كل "قلب اجتماعي" يتضمن داخل بنيته الرمزية والوظيفية عناصر الدماغ، والكبد، والعضلات، فإن كل فرد إنساني يشترك في هذه البنية الجسدية الواحدة، ومن ثم فإن

العلاقة بين الناس ليست تراتبية عمودية مغلقة، بل هي وحدة في الجوهر وتفاضل في الدرجة، بحسب قانون التراتبية الذي يحفظ التوازن بين التكامل والاختلاف.

أما التصور الحداثي الذي يتوخى تحقيق مساواة مطلقة بين الأفراد، فهو غير متحقق في الشاهد الواقعي، بل يتنافى مع سنن التنوع والاختلاف، إذ في الواقع نجد تفاضلا وتنوعا بين الناس في الجمال، أو الذكاء، أو الصحة، أو العلم، أو الدين، أو المال، أو الجنس، أو السن، أو حتى الانتماء الجغرافي والثقافي. وهذا التفاضل لا يعني غياب الكرامة المشتركة أو القيمة الوجودية الموحدة، بل يؤسس لتكامل إنساني قائم على **التمايز لا على التمييز**، وعلى توزيع الوظائف لا على احتكار القيمة. وذلك فضل الله ويجب علينا تقبله، بل هذا سبب كل الصراعات العالمية، عدم تقبل حكمة الله منذ قابيل وهابيل، **المساواة لها فعلا نطاقها الثابت مما يعزز التنوع والوحدة،** إذ ليست المسألة مثل النظريات التفاضلية والعنصرية التي هي بدورها غير داخلة في التفضيل، إنما تعبر عن انحطاط قيمة الذات وعدم إيجاد تموضعها الطبيعي.

لقد قد كانت نبوة عيسى من آل عمران من مريم عليهما السلام، كما جاء في الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، وحتى علميا هناك خصائص جينية، ما علينا كبشر سوى التسليم والتنافس الشريف إذ لكل مقام ميزاته، كالأعضاء حيث مجال التعاون والتبادل واسع جدا بينها، وبذلك **ترتفع مقاماتنا جميعا** وإلا انحدرنا أسفل سافلين، فالتفاضل الموجود يجعل **للمفضول ميزة ودورا** لا يتمتع به الفاضل، ولكن هذا لا ينفي أن دور هذا الأخير أهم وأولى، وهذا ما يفسر أن نسبة كبيرة من أولياء الأمة يعود نسبهم لآل البيت، كما خرجت مريم وموسى عليهما السلام من بيت صلاح يعود إلى رجل وامرأة صالحين هما عمران، ثم خرج سيدنا عيسى من مريم عليهما السلام.

سواء قبلنا هذا أم رفضناه فهو قانون رباني ثابت، حتى يأتي المهدي من الآل وعيسى من ال عمران، ولن توجد مؤسسة سياسية أو اجتماعية أو علمية ليست صورة عن هذا القانون الجامع، بين المساواة والتفاضل من داخل قوة إنسانية واحدة.

ومن الضروري التنبه إلى أن صفتي الإحسان والعدل ليستا مجرد معايير أخلاقية خارجية، بل هما تمظهران جوهريان للإرادة والقدرة باعتبارهما صفات نفسية لهما، فالأعضاء في حركتها وعملها تُترجِم هذه الصفات إمّا في شكل عطاء أو منع، وتتنوع هذه الحركات بين الأفراد والتكتلات والجماعات ضمن وحدة الأصل والصفة، ومن هذا التنوع تنبثق القيم المختلفة إذ إن تعدد صور العطاء والمنع ينبع من تفرّعات إرادية-قدَرية متجذرة في الذات، وعليه فإن أساس التفاضل لا يُقاس بالمظاهر الخارجية فحسب، بل بالقدرة الداخلية على الفعل القيمي فـ "الأغنى" هو مَن يمتلك وفرة في غناه الباطني، و "الأفقر" هو مَن يفتقر إلى هذه الوفرة في الداخل، والمسألة بهذا المعنى لا تتعلق بمجرد تصنّع في العطاء بدافع التنافس أو التفاخر، ما لم يكن هذا التنافس قائما على نية شريفة ومسعى خالص، أما إذا انطلق من موقع استعلائيّ، يُعبّر عن اكتفاء النفس بذاتها واستغنائها عن الآخرين، فإن ذلك يتنافى مع روح الإحسان التي تتغذى من **التواضع والاحتياج إلى التكامل**، لا من شعور العلوّ أو الاستغناء.

كما أن الجسد إذا انقطع عنه استمداد مكونات الغذاء يفقد قدرته على الاستمرار، فإن الروح الإنسانية كذلك تحتاج إلى الارتباط بمصدرها الوجودي لتستمد النور والحياة، فالله تعالى هو المُمِدّ الحقيقي للوجود، والنور والحياة الروحية، ويتمثل هذا الإمداد في انبثاق الصفات والأخلاق، التي لا تنبع من النفس ذاتها بصورة مستقلة، بل تُستمد من العناية الإلهية على قدر ما في النفس من استعداد وتوجّه، ومن هنا فإن الحياة الأخلاقية ليست فقط بناء بشريا أو توافقا اجتماعيا بل هي فعلٌ متجذر في الصلة بالحق، يتجلى في الإرادة والسلوك حين تكون الذات متصلة بالمصدر المتعالي، الذي يوازن هذه الفعاليات الأخلاقية ويرتبها اجتماعيا.

يُعد المركز القلبي في بنيته الرمزية والوظيفية الأكثر استمدادا للنور والغنى الداخلي، وهو منبع فعّال يغذي سائر الأعضاء بالحياة الوجودية والروحية، ومع عطائه المستمر تعود دورة الجسد عليه إيجابا، إذ تتكامل الحركة الحيوية والمعرفية في توازن خلاق، أما في حال المنع أو الانغلاق الداخلي فإن الدورة نفسها تنقلب إلى نوع من الافتقار، ما يعكس العلاقة التبادلية بين القلب وباقي الكيان، من هنا يُفهم العطاء لا بوصفه مجرد فعل

خارجي، بل كتربية على الاغتناء الداخلي بل هو في حقيقته تعبير عن المستوى الروحي الأرقى، وبالقياس على ذلك فإن البنية الاجتماعية أو المعرفية لا تنفصل عن هذا المنطق، فـ "طبقة المريدين" و "طبقة العلماء " ليستا طبقتين منفصلتين بل متداخلتين، وكلتاهما ذات درجات، كما أن الدماغ نفسه يتضمن تركيبات متمايزة ذات تراتبية وظيفية، فهناك من يُعنى بالعلم التزكوي المرتبط بالمشاعر المركزية والوعي الحضوري، وهؤلاء يمثلون قمة الهرم الوظيفي للدماغ، يليهم العلم الحسي المرتبط بالإدراك المادي والتجربة الحسية، ثم يليه العلم التجريدي واللغوي الذي يتموضع في مناطق لاحقة، على غرار علاقة مناطق الإرادة والقرار في المخ مقارنة بمناطق الإحساس أو التجريد واللغة.

هذا العطاء يظهر في طبيعة القلب الذي يستهلك 5 بالمائة من الدم، ويغذي الدماغ بما بين 15 إلى 20 بالمائة والكلى بحوالي 22 بالمائة، فعلى مستوى الإرادة والقدرة فالقلب هو الأكثر عطاء وعدلا ثم الكبد، كعلاقة الرسل بالصحابة أو الصحابة بالتابعين، وهذه العلاقات تتغلغل في كل المستويات الأسرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وفيما بينها، مع أخذنا بعين الاعتبار لحدود الاستعارة، فالعامل في المصنع يحتاج علما ضروريا بداية من المستويات التخصصية حتى المستويات النفسية والروحية المحفزة، فكما أن الصفات تعمل مع بعضها كالجسد الواحد ضمن الفرد الواحد، فإن علاقات الحقول الاجتماعية هي كذلك، مع التقييد بالخصوصية الإنسانية التشاركية، من هنا يصبح المجال التربوي أو التزكوي هو الأعلى ثم العلمي في تصوراته التراتبية، ثم تنزلات الإرادة-القدرة المحورية كالكبد ممثلا للمصلحيين الاجتماعيين بعد طبقة الأئمة، وهذا كذلك حتى داخل كل طبقة أسرية واجتماعية وسياسية واقتصادية، فإذا كان لدينا مثلا مؤسسات اقتصادية كبرى هي قلب الإنتاج، فإن هناك أخرى محورية كالكبد تقوم بدورها بعمليات أخرى للإنتاج، وبدونها لا يصل العطاء للمجتمع وباقي أعضائه ولا للقلب وللمؤسسات الكبرى، فالعلاقة بمثابة الجسد الواحد، وكما هي داخل الفرد فهي ضمن المؤسسات الصغرى والكبرى والمتوسطة وكل له مميزاته وتشاركه، من هنا نفهم أن سيطرة مؤسسات معينة واحتكارها ما هو في نهاية الأمر إلا عملية تكدس، تصيبها وتصيب باقي الجسد بالاختلال، وكما أنّ الجسد يضعف حين يُمنع عنه الإمداد الحيوي من الغذاء المرتبط بالوجود، فإنّ

الحياة الروحية تُصاب بالجمود متى انقطع عنها مدد النور الإلهي، المتمثّل في الصفات والأخلاق التي يبثها الله في كل الأرواح، وقد كان في بني إسرائيل أنبياء، إلا أن فساد باقي المكونات جعل الأمة مُستعبَدة رغم صلاح بعض أفرادها، فصلاح العضو لا يمنع هلاك الجسد أو تبدله، بل قد يهلك الفرد مع الجماعة وهو يمضي نحو تكامله في الحياة الآخرة.

ويصح نفس القياس على المستوى السياسي، فالمؤسسة السياسية سواء كانت في رأس الهرم أو داخله إن انقطعت عنها علاقات الشورى والتفاعل ضعُفت إنتاجيتها، صحيح أنّ هناك تفاوتا في الوظائف والدرجات كما في الجسد، إلا أن لكل من القلب والكبد والعضلات دورٌ لا يُستغنى عنه وإن اختلفت مراتبه، وقد أُطلق على الحقل السياسي في الفكر الإسلامي اسم "**الإمامة العظمى**"، لما تقتضيه من شمول توجيهيّ يمسّ سائر الحقول، فهي أشبه بالجسد كلّه، أو قلبه الناظم، لكن مع تغيّر الظروف قد يُعهد بهذا المنصب إلى مفضول دون الفاضل، كما وقع في حالة **طالوت وصموئيل**، فقد أتى طالوت من سبط بنيامين لا من سبط لاوي الذي وُهِب النبوة، ولا من سبط يهوذا الذي عُرف بالملك، وإنما كانت العبرة بالكفاءة والتهيئة الخصوصية لا بالانتماء النَّسَبي وحده، وهذا يفتح الباب أمام تحوّل الأدوار بين الأسباط، بل وبين الأفراد بحسب متطلبات المرحلة وسنن الإصلاح، ويُعدّ النموذج الذي جمع بين النبي **صموئيل** والملك **طالوت** مثالا على تناغم جسدين صالحين، قد لا يكون أحدهما بالغا للكمال الأعلى، لكنهما يشكّلان منظومة إصلاحية فاعلة داخل الجسد الاجتماعي، فالنبي قد يقوم بمهمّة الهداية والتربية دون التصدّر لقيادة الحرب والسياسة، على خلاف الحالة المحمدية التي جمعت الكمالات النبوية مجتمعة، وعلى هذا النهج صار الصحابة ومجموعة من الأولياء والفقهاء، إلا أن الواقع يقبل الترجيح عبر النصيحة أو عدم الانغماس في الفساد.

يُمكن النظر إلى الدور العلمي والتربوي كأحد أنجع السبل لحفظ كيان الأمة وصيانته، لا من خلال السيطرة السياسية، بل من خلال **بناء الوعي وترسيخ القيم**، كما يتجلى في نماذج تاريخية كالحسن بن علي، وعبد الله بن عباس، وجعفر الصادق رضي الله عنهم، وغيرهم من سلف الأمة الذين يُنظر إليهم في التصوف الإسلامي بوصفهم خلفاء حقيقيين في عالم الباطن، وفي مقابلهم برزت شخصيات اعتمدت أدوارا إصلاحية عبر المعارضة أو

الانسحاب السياسي، من قبيل الحسين بن علي، والنفس الزكية، وسفيان الثوري، وأبي حنيفة رضي الله عنهم؛ فهؤلاء اضطلعوا بوظائف تقليل الضرر في سياقات الانحراف السياسي العام، وهو ما أسهم ولو بشكل جزئي في **إبطاء تدهور الجسد الجماعي للأمة**، وإن لم يمنع انهياره الحتمي بما يتمظهر ليومنا هذا مع ما تعانيه الأمة المعاصرة من حال غثائي وافتقاد للفاعلية الحضارية.

غير أن الفاعلية الفردية لأولئك المصلحين تظل محفوظة في الذاكرة الجمعية، إذ **لم تفسد باطنا وإن فسد ظاهر** الجماعة، لأن لأي جسد استقلالية وقيام بالله، وهذا ما يفسر استمرار استحضارنا لتلك الشخصيات الصالحة وتقدير أدوارها، في حين لا تحتل الشخصيات السياسية السلطوية من ملوك وولاة نفس المكانة إلا في سياق التاريخ العرضي، من هنا يمكن إدخال مفهوم "الجسد التاريخي" في التحليل، بما يفيد أن الزمن يُعيد توجيه العمليات الإصلاحية من خلال الأعضاء الفاعلين فيه، إذ إنّ من يُحدِث في الإسلام سُنّةً حسنة، فإن أثره يمتد عبر الزمن كما دل الحديث النبوي: "من سَنَّ فِي الإِسلاَمِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، مِنْ غَيرِ أَنْ يَنْقُصَ مِن أُجُورِهِم شَيءٌ " وكذا بين الأنبياء: " مَثَلِي ومَثَلُ الأنْبياءِ مِن قَبْلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بُنْيانًا فأحْسَنَهُ وأَجْمَلَهُ، إلَّا مَوْضِعَ لَبِنَةٍ مِن زاوِيَةٍ مِن زَواياهُ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَطُوفُونَ به، ويَعْجَبُونَ له ويقولونَ: هَلّا وُضِعَتْ هذِهِ اللَّبِنَةُ قالَ فأنا اللَّبِنَةُ، وأنا خاتَمُ النبيِّينَ "، ومن حيث الأثر في عالم الباطن جاء في الحديث "قالوا: يا رسولَ اللهِ! مَتى وجَبت لكَ النُّبوَّةُ؟ قال: وآدمُ بين الرُّوحِ والجسَدِ".

يُمكن النظر إلى الكبد باعتباره حلقة وسطى بين القلب والدماغ من حيث الوظيفة والترتيب الحيوي، حيث ينهض بدور تنظيمي-تحويلي ذي طابع أقل مركزية من القلب، لكنه يظل محوريا في ضمان التوازن الحيوي، فمن الناحية الفسيولوجية يعمل الكبد على استقبال كمية كبيرة من الدم القادم من القلب، ويؤدي دورا جوهريا في تنقيته واستقلابه، مما يجعل أي اختلال في أدائه مؤثرا مباشرة على كفاءة **التروية القلبية**، ويمكن تشبيه موقعه داخل الجسد بدور الوزير إلى جانب الأمير؛ إذ يُغذي القلب الكبد بالدم والأكسجين، بينما يُعيد الكبد للمنظومة مركبات ومُرشحات حيوية أساسية، كما أن مشاركته الفاعلة في عملية الهضم تجعل من الجهاز الهضمي البنية العضوية الأقرب إليه

تراتبيا، وهو ما يُبرز شبكية العلاقات الوظيفية بين أعضاء الجسد، والتي يمكن إسقاطها مجازيا على بنى المجتمع من حيث التشابك والتراتبية وتبادل الأدوار.

العضو	البعد الطبيعي	البعد النفسي-الروحي	البعد الاجتماعي-الرمزي	القوانين الوجودية المرتبطة
الكبد	-يقوم بعملية التمثيل الغذائي (تحويل وتخزين الجلوكوز) - يتحكم في توزيع الطاقة بحسب الحاجة - يُعتبر عضوا وسيطا بين الجهاز الهضمي والقلب.	-تمثيل لدرجة أدنى من الإرادة والقدرة (تنزّل من القلب) - يمثل الإحسان العملي: التحويل، الحفظ، العطاء عند الحاجة، المنع عند الضرورة.	-يمثل طبقة **الوسطاء الصالحين** : الحَواريون، الحكماء، الوزراء - دوره يشبه "الحفاظ على الحياة المعنوية " زمن الفساد.	-**التحول/الخلقية** تحويل الجلوكوز إلى طاقة أو تخزينه -**الميزان الوجودي** يعطي أو يمنع بحسب المصلحة - **الترابطية/التداخلية** أقرب للعمل مع الجهاز الهضمي والقلب - **التراتبية الوظيفية** طبقة متوسطة بين القلب والدماغ - **الإمداد المتبادل** القلب يزود الكبد بالدم والأكسجين. - الكبد يسهم في الحفاظ على فعالية القلب بتوفير الطاقة. - خلل الكبد يؤدي إلى فشل في تروية القلب.

				الكبد كمؤسسة تنفيذية تحقق ما يراه العقل سليما وما يريده القلب نافعا.

• **الجهاز الهضمي:**

يقوم بتفكيك الطعام إلى عناصر غذائية منفصلة لتزويد الجسم بما يحتاجه منها، فهو بمثابة **الجهاز الاقتصادي** والحركة الدنيوية داخل الذات أو المجتمع، إذ تستقبل هذه المنظومة المواد الخام من الخارج (الطعام)، وتحللها وتفككها ميكانيكيا (بالمضغ والعجن والانقباضات العضلية) وكيميائيا (عن طريق الإنزيم والأحماض)، ثم امتصاص نواتجها (كالغلوكوز، الأحماض الأمينية، والدهون) عبر الأمعاء الدقيقة، ليُعاد توزيعها وفق حاجات الجسم كما تُصفّى بقايا هذه العملية في الأمعاء الغليظة، حيث يتم استخلاص ما تبقى من ماء وأملاح ثم يُطرح الفائض أو الضار، مما يجعل الجهاز الهضمي يقوم بدور **"التلقي – المعالجة – التمييز – الإمداد – الطرح"**، أي دورة الحياة المادية ذاتها.

فإذا اعتبرنا **الفم والأسنان** بمثابة المداخل الاجتماعية والثقافية الأولى التي يتم عبرها تقبّل المعاني والمصالح، فإن **البلعوم والمريء** يشبهان القنوات التنظيمية والإدارية التي تُمرر هذه المدخلات وفق تنظيم أولي، أما المعدة فهي موضع التخمير الأولي، أي المركز الذي تُراجَع فيه الأعمال من حيث نوعها وخلفياتها، لتُمثّل المؤسسات التي تجمع بين التحليل العملي والفرز الأخلاقي الابتدائي داخل هذا المجال (كالمؤسسات المهنية ذات الطابع القيمي)، ثم يأتي دور **الأمعاء الدقيقة** والتي هي موضع الامتصاص الحقيقي، فتمثّل مؤسسات التوزيع والإنتاج الحقيقي للمعاني والقيم في المجتمع كالجهاز التعليمي والتكويني والمهني، الذي يحوّل المدخلات إلى قدرات فاعلة تُضَخّ في بقية الجسد الاجتماعي، وكلما كانت هذه المؤسسات أنظف وأكثر قدرة على التمييز والامتصاص، زادت كفاءة المجتمع وطاقته.

أما **الأمعاء الغليظة** فهي موضع استخلاص الفائض وطرح الزائد أو الضار، وهي بذلك تمثل أجهزة الرقابة والمحاسبة والتنظيف الحضاري، سواء عبر مؤسسات العدالة أو الإعلام

الصادق، أو حتى حركات الإصلاح الشعبي، وفي حال تعطلت هذه الوظيفة يُعاد امتصاص السُّموم، كما في حالة الإمساك المعنوي في تنزل القيم والتعبد ضمن مجال الاقتصاد، من هنا قيم الأمانة وفقه البيوع والقسط، مقابل التطفيف الذي يفسد هذا الجسد ويؤثر على عمله.

وبهذا يصبح **الجهاز الهضمي كله تجسيدا للبنية الاقتصادية-الإدارية-الإنتاجية** في الجسم الاجتماعي، حيث تتقاطع فيه **الإرادة والقدرة والعلم** ضمن إطار مادي تطبيقي، لكن إن حُرّف عن مقصده ينقلب بدوره من جهاز تغذية ونماء إلى جهاز **اختناق وتحلل.**

وإذا كان الجسم يحتاج لأن تتم هذه العمليات بحدود معينة، فإن الانغماس فيها أو إدخال مواد غير نافعة سيكون بمثابة أعمال غير نافعة للجسم، سواء في نوعها أو في كميتها، وهو ما يؤدي إلى أمراض واضطرابات، وهذا نظير ما يحصل في الذات أو في المؤسسات حين تتحول الدنيا من وسيلة إلى غاية، فينحرف الاقتصاد من كونه مجالا للرزق الحلال والتكامل المجتمعي وتنزل القيم، إلى **مسار للهيمنة أو الانغماس الاستهلاكي أو الاستغلال الطبقي**، وهكذا تصبح المؤسسات الاقتصادية هي المُسَير الفعلي لحركة العالم، وتُنتج **"تخمة مادية"** تفقد الإنسان توازنه الداخلي كما يفعل الطعام الزائد في الجسد حتى يُفقد الأدوار الفعلية للقلب والدماغ والكبد، فالإفراط في تناول الدهون والسكريات يؤدي إلى تشحم الكبد، مما يعطل قدرته على تنقية الدم وتنظيم الأيض ويؤثر سلبا على القلب مسببا ارتفاع ضغط الدم، وعلى الدماغ مسببا اضطرابات في التوازن الهرموني والإشارات العصبية، ما يؤدي إلى اضطراب في الجهاز الهضمي نفسه، عبر ضعف إفراز العصارات الصفراوية الضرورية للهضم، وخلل في توازن الجراثيم المعوية ما يضعف الامتصاص ويزيد الالتهابات، هذا التشابك الدقيق يبين كيف أن اختلال جزء واحد يؤدي إلى تفاقم الاضطرابات في النظام بأكمله، تماما كما يحدث في النظم الاجتماعية حين يسيطر الجانب الاقتصادي على حساب القيم الروحية والمعرفية.

وإذا صحّ أن يكون للأبعاد الدنيوية درجة معينة كمن يبتغي عفة نفسه أو أسرته أو توجيه الأعمال الحِرفية لتقوية الجماعة ضد ما يهددها، أو الإحسان بين الناس كمقام

التاجر الصالح، فإن الجسم هنا قد يقبل نسبا زائدة من الأكل، **بشرط الربط بالرياضة والانضباط والتوازن**، أي بتوجيه نية الأعمال ومقاصدها، فالخلل الذي يحصل ليس من حيث "الدنيا" في ذاتها بل في "المقصد" الذي تُوجَّه إليه، فإذا انحصرت في الشهوات المادية والنفسية دون نية الإصلاح أو الإحسان ظهر الخلل، بل حتى إن غُلِّفَ هذا الانحراف باسم الدين نفسه تختلّ البوصلة بين الوسيلة والغاية، ويكون أكثر تعقيدا كأحوال هَيْمنة غائية البعد الدنيوي في المؤسسات الدينية .

بالنسبة للجسم فالخلل يظهر ماثلا أمامنا حتى لو ادّعى صاحبه أنه "يمارس الرياضة" ما دامت التغذية بلا ضبط ولا وعي بالمآل، أما المقاصد الدينية فهي روحية وتحتاج علما حضوريا وعقليا يحيط بالمقام، حتى يفهم الإنسان عمليات التلبيس والتلاعب الذي يقع، خاصة باسم "النصيب الدنيوي" الذي أوجبه الشرع، في حين قد يُستعمل كذريعة للاستغراق في الاستهلاك واللذة.

أما بالنسبة للغرب فقد تربى على قيم دنيوية موجّهة وإن كانت في عمقها ضعيفة، مثل حق الذات والاستقلالية الاجتماعية والمادية، لكن هذا التوجيه حافظ على شيء من النظام أو الحافزية الفطرية، دون أن يُنتج تزكية للروح، بينما وفد عندنا النموذج نفسه قائما على وهن وعُجْب وكِبْر مختلطا بين ما هو داخلي وخارجي، مما يولّد افتقارا داخليًا أشدّ من الأول، خاصة مع وجود مجال مادي واسع عندهم يحفظ نسبة من التفاؤل، لكنه يفتقر إلى الرياضة النفسية، أي تزكية الباطن.

إن الجهاز الهضمي يمثل عمليات إرادية واقتدارية وعلمية موجهة داخل إطار معيّن، **ليس كل أكل يقبله الجسم**، فكذا الأعمال الدنيوية لا تُقبل جميعها لا من حيث **ذاتها** ولا من حيث **طريقتها**، ولا من حيث **غايتها ودرجتها**، ومن هنا تتأسس التزكية كعلم يربط بين الحركة الدنيوية والنية الأخروية، أي كما يتحكم الجهاز الهضمي في التحليل والتمييز والطرح يجب أن يتحكم الإنسان في وجهة فعله وعمله داخل شبكة المقاصد.

العضو/ الوظيفة الجسدية	الوظيفة البيولوجية	التماثل الرمزي- الاجتماعي	العلاقة مع القلب (القدرة/الإراد)	العلاقة مع الدماغ (العلم/المعرفة)	العلاقة مع الكبد (التصفية/التنظيم)
الفم والأسنان	تقطيع الطعام ومضغه – بداية الهضم.	استقبال القيم المادية الإعلام – التربية العلمية والنفسية للمجتمع.	توجيه الإرادة لقبول أو رفض ما يُعرض.	تشخيص أولي للمعارف والمعلومات الواردة.	لا علاقة مباشرة – بداية دخول المادة الخام.
البلعوم والمريء	نقل الطعام إلى المعدة.	القنوات اللوجستية والمؤسسات الإدارية الوسيطة.	تمرير المقاصد من القلب نحو الأفعال لتصبح العملية متكاملة وناجعة.	إيصال المفاهيم والدلالات التي تحدد طبيعة الانتقالات.	وسيط تمرير بين الداخل والخارج مساعد ومتدخل عند الحاجة.
المعدة	خلط وتحليل أولي – إفراز أحماض.	مؤسسات توجيه النجاعة والفرز الاجتماعي للنموذج الاقتصادي.	تخضع لضبط القلب حسب الحاجة والمقام.	تستجيب للعلم وفق ما هو صالح أو مفسد.	تُرسل للكبد ما يحتاج تحويلا أو تخزينا.
الأمعاء الدقيقة	امتصاص الغذاء الأساسي.	مؤسسات الإنتاج والإبداع – والمعرفة تحويل الفكر إلى عمل.	ترسّخ الإرادة في الفعل المستمر ووجهته.	تشكل المعرفة المدمجة (العلم العملي)	تعتمد على ما خُزِّن من طاقة ومعادن في الكبد.

الأمعاء الغليظة	امتصاص الماء – طرح الفضلات.	مؤسسات المحاسبة والتقويم – المصلحون – آليات مقاومة الفساد.	دفع الفضلات إراديا حفاظا على الصحة العامة.	تحديد ما ينبغي التخلص منه كعلم مغلوط أو سلوك فاسد.	إرسال ما لا يُخزَّن ولا يُحول، بل يُطرح كفضلة.
الإنزيمات والأحماض	تفكيك المواد وتحليلها.	المناهج الفكرية والتشريعات التفصيلية – الفكر التحليلي.	إفرازها مضبوط بإرادة القلب – بحسب الاحتياج.	أداة للعقل لفهم وتفسير المواقف والسلوكيات.	تعمل بتكامل مع إفرازات الكبد.
الكبد (مكمّل للهضم)	معالجة السموم – تخزين الغليكوجين – إفراز العصارة الصفراوية	– طبقة الصالحين – علماء الأحوال – تنظيم الموارد المادية عبر الوجهة الروحية والاجتماعية	يتلقى من القلب الإشارات الإرادية للمنح أو المنع	يعمل كذاكرة معرفية تنفيذية طويلة الأمد	هو ذاته ينظم ويحول ويخزن
البنكرياس	إفراز إنزيمات الهضم والإنسولين.	أجهزة التنظيم والتوجيه التقني/الاجتماعي – الطبقة الوسطى الفكرية في المجال الاقتصادي.	يضبط مستوى الطاقة الإرادية للجسم.	ينظم معدل المعرفة العملية حسب مستوى الطاقة (السكر).	يتعاون مع الكبد في تنظيم الطاقة.

الحركات العضلية الهضمية	دفع الطعام على طول القناة الهضمية.	الحركات العمالية المتناسقة – النشاط الاقتصادي والإداري المنتظم.	تسير وفق نبض القلب العام (الروح والشعور المجتمعي) قد تكون رؤية حقوقية أو ماركسية أو استخلافية.	تتحفز بإشارات دماغية عن الوضع العام والسياسات والرؤى.	تؤثر فيها حالة الكبد من حيث الطاقة والتحويل.

- **الرئتان:**

تعملان في الجسم على امتصاص الأكسجين من الهواء وطرح ثاني أكسيد الكربون الضار، كما **تنقي** الهواء وتنظيم الحموضة في الدم ودعم **التوازن** الحراري، وهو ما يضمن استمرارية الحياة الحيوية بشكل متوازن ومستقر في التمثيل الاجتماعي والروحي، تمثل الرئتان مؤسسات المجتمع المدني **مثل الوقف الذي يكرس العطاء** المستمر للمجتمع، و**الحسبة** التي تنهى عن الظلم والفساد وتحافظ على النظام والعدل، والطلبة والمريدين الذين يَعِظون الناس ويحفظون النصوص الشرعية، ويقومون بدور الوعي والتوجيه الأخلاقي، تماما كما تعمل الرئتان على **تنقية الهواء وتنظيم التوازن الحيوي** في الجسم.

هذه الوظائف تكمل أدوار القلب والدماغ والكبد ضمن منظومة الجسم والمجتمع: فالقلب يمثل مركز الإرادة والقدرة والمحرك الأساسي لضخ الحياة، والدماغ يمثل مركز العلم والمعرفة والتوجيه، والكبد يقوم بدور الصلاح والحفظ عبر عمليات التحويل والتخزين والتوزيع المتزن، والرئتين تضفيان نقاء وحيوية على هذه العلاقات عبر تزويد القلب والدماغ بالكميات المناسبة من "الأكسجين الروحي والاجتماعي"، وتنقية الأجواء الاجتماعية من السموم التي تعيق الفعل السليم، ومن ثم يشكل التناغم بين الرئتين والقلب والدماغ والكبد نموذجا متكاملا، لتفاعل الطبقات والوظائف داخل المجتمع،

حيث تتكامل الإرادة (القلب) مع المعرفة (الدماغ) في إطار **نظافة ونقاء** اجتماعي مستدام (الرئتان)، مدعوما بالصلاح والحفظ المتوازن (الكبد)، مما يضمن الصحة العامة للجسد والمجتمع على حد سواء.

الوظيفة البيولوجية للرئتين	**التفسير الاجتماعي/الروحي**	**العلاقة مع أعضاء الجسم الأخرى**
امتصاص الأكسجين (O_2)	**استقبال القيم الروحية والمعنوية الحية التي تُغذي المجتمع** :كما تستقبل الرئتان الأكسجين من الهواء، تستقبل "الأمة الآمرة بالمعروف " القيم التي تعطي الحياة الروحية والاجتماعية للمجتمع وتغذيه بها.	تزود القلب (الإرادة والقدرة) بالأكسجين (القيم الحيوية) ليضخ الحياة للجسد الاجتماعي، والدماغ يحتاج لهذا التأثير لاستمرار المعرفة المتوازنة.
طرح ثاني أكسيد الكربون (CO_2)	**إخراج السلوكيات الضارة** كما تطرح الرئتان ثاني أكسيد الكربون الضار، تعمل مؤسسات المجتمع المدني والفقهاء والعلماء على تنقية المجتمع من السلوكيات الضارة، وتطهيره من الانحرافات.	تعمل مع الكبد (الصلاح والحفظ) على تنقية المجتمع، وتخبر القلب (الإرادة) بالمخاطر الاجتماعية التي تهدد الحياة.
تنقية الهواء (ترشيح الملوثات)	**فلترة القيم غير النقية، وإنشاء الرقابة الأخلاقية والاجتماعية** :كما تقوم الرئتان بتنقية الهواء من الجسيمات الضارة، يقوم المجتمع المدني بمراقبة السلوكيات والعرف	ترابطها مع الدماغ (العلم والمعرفة) لضبط الفهم والتوجيه، ومع القلب (الرحمة

	الاجتماعي العالم للحفاظ على نقاء المجتمع وإن كان ليس مركز العملية ومن الطبيعي حصول الخطأ بداخله.	والعدل) لإدارة التأثير الحياتي.
تنظيم الحموضة في الدم(pH)	**حفظ التوازن بين الغضب والرحمة، التشديد واللين، الإنذار والتبشير** :كما تنظم الرئتان حموضة الدم، تعمل الأمة الآمرة بالمعروف على تحقيق توازن اجتماعي بين القوة والرفق، الإنذار والتحذير، وإصلاح الأوضاع.	توازن ديناميكي مع القلب (الإرادة والقدرة) والدماغ (التفكير والقرار) لضبط ردود الأفعال الاجتماعية.
دعم التوازن الحراري (إخراج الحرارة)	**تفريغ التوترات الاجتماعية والطاقة السلبية، وتلطيف المناخ الاجتماعي** :كما تخرج الرئتان حرارة الجسم، تعمل مؤسسات الرقابة الاجتماعية على تخفيف الاحتقان وإدارة الطاقة الاجتماعية بشكل متوازن.	تساهم في دعم صحة القلب (القيادة) والدماغ (العقل)، عبر تحسين "جو " العلاقات الاجتماعية ومناخ التفاعل.

- **الكليتان:**

تقومان في الجسد بوظيفة دقيقة وأساسية تتمثل في **تنقية** الدم من السموم والفضلات، وضبط توازن الأملاح والماء وتنظيم ضغط الدم وإفراز بعض الهرمونات الضرورية، مما يجعل من الكليتين بمثابة **مؤسسة رقابية-قضائية-ميزانية** في المجتمع، أو لنقل إنهما رمز للجهات التي تحفظ التوازن الداخلي وتطهر الذات الجماعية من التراكمات المؤذية حتى لا يتلوث الجسد كله، فمن جهة ترشح الكليتان الدم من الفضلات الناتجة عن عمليات الحياة الجسدية، وهي وظيفة تشبه دور الهيئات الرقابية أو القضائية التي تزيل الظلم المتراكم أو الأخطاء المؤسسية في المجتمع، دون أن تقطع الدورة الحيوية

الأساسية، بل تعيد دما نقيا قابلا للتجدد، وهذا دور لا تقوم به المؤسسات العقابية فقط، بل كل من يسهر على إزالة الخلل دون هدم أصل الحياة، كما هو الحال مع الصلحاء الداعين إلى إصلاح الفساد من الداخل، ومن جهة أخرى تنظم الكليتان نسب الأملاح والماء بدقة عالية، وهو ما يشبه دور الميزان الاجتماعي والاقتصادي الذي يضبط نسب الإنتاج والاستهلاك ويمنع الإفراط والتفريط، مما يحفظ سلامة الدورة الاقتصادية والاجتماعية، فإذا زادت نسب معينة قد تؤدي إلى تورم واحتقان، وإذا نقصت قد تُسبب جفافا أو انهيارا في الوظائف الحيوية، وهو ما يشبه الأزمات الاقتصادية أو الاجتماعية التي تتولد من فوضى التوزيع أو غياب التنظيم، أما في جانب ضغط الدم فإن الكليتين تشاركان في تنظيمه عبر إفراز الرينين، مما يعني أنها تستشعر الحاجة إلى رفع الضغط أو تخفيضه بما يحافظ على استقرار الدورة الدموية، وهذا يوازي دور جهات الإنذار والتقويم في المجتمع التي تتحسس علامات الفساد أو الإجرام، فتعمل على تفكيكه بطرق منضبطة، مثل ما تقوم به النيابة العامة المستقلة أو الشرطة، أو الجيش مع الخارج.

كما تشارك الكليتان في إنتاج هرمونات تنشط نخاع العظم على توليد الدم (الإريثروبويتين)، وهرمونات تُفعّل امتصاص الكالسيوم (الكالسيتريول)، وهو ما يُشير إلى دورها في تغذية المجتمع الداخلي بالكفاءات والإمكانات، أي أنها تُعين على نشوء عناصر قادرة على أداء أدوارها في منظومة الجسم الكلي، مثل ما تفعل بعض المؤسسات التعليمية–الاجتماعية التي تهيئ الكفاءات الداخلية دون ضوضاء، لكنها تحفظ دورة الحياة الجماعية التي تتبادل العمليات.

وعلى مستوى العلاقة مع باقي الأعضاء:

-القلب يدفع الدم إلى الكليتين وهما تُعيدان إليه دما نقيا، كما لو أن القلب يمثل الإرادة والكلى تمثل عملية التنقية والفرز داخل تلك الإرادة.

-الدماغ يشرف على العمليات العصبية والهرمونية المؤثرة في الكلى، كما لو أنه يوجه كيف ينبغي أن يكون ميزان العدل والتوازن.

-الكبد يشترك معها في تحويل بعض الفضلات وتنظيم المواد الداخلة إلى الدم، أي أن الكلى تكمل عمل الكبد وتضبط نتائجه قبل أن تنتشر.

من هنا تكون الكلية مؤسسة للضبط الداخلي كمجالس المحاسبة، والقضاء والأمن والجيش الذين يفرقون بين المشروع والفاسد، ويزيلون الشبهات ويمنعون تكدس الأخطاء التي تهلك الجسد.

الوظيفة البيولوجية للكليتين	المقابل الرمزي الاجتماعي	التفسير الرمزي
تنقية الدم من الفضلات والسموم	هيئات الرقابة والتفتيش، أو القضاء الداخلي، أو الشرطة.	تطهير مستمر للمجتمع من التراكمات الضارة قبل أن تؤثر على البنية العامة.
تنظيم توازن الأملاح والماء (الكهارل)	تنفيذ عمليات تنظيم الموارد الاقتصادية والاجتماعية.	منع الاحتكار أو التبذير المفرط وضبط العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بتوازن دون تفريط أو إفراط.
تنظيم ضغط الدم عبر إفراز الرينين	مؤسسات الإنذار والتنظيم (كالرقابة القضائية والأمنية والجهادية).	التدخل الاستباقي لخفض مستوى الضغط أو التوتر بين الجماعات والكتل.
إنتاج الإريثروبويتين (تحفيز إنتاج خلايا الدم)	مؤسسات التعاون مع باقي القوى من أجل توفير البنية التحتية والفكرية المشتركة داخل المجتمع.	تحفيز ولادة طاقات ومبادرات جديدة حيوية داخل الجسم الاجتماعي أي أننا أمام مؤسسات وإن لم يكن لها دور كبير في باقي الفعاليات لكنها تساهم في تحفيزها.

التفاعل مع القلب (استقبال الدم وتنقيته)	القضاء والشرطة والجيش معبرة عن حماية معايير شرعية واجتماعية تتطور عبر باقي المؤسسات المركزية لكنها تساهم في هذه العملية.	استقبال وتنقية المفاسد المناقضة لمقاصد الأمة أو الجماعة حتى لا تؤثر على القرار الجماعي.
التفاعل مع الدماغ (توجيه عصبي وهرموني)	عمل الكلى ضمن منظومة العلم والميزان	تقوم بدور موزون مضبوط وفق إشراف العقل والعلم والقيادة الرشيدة فليست قيمها الذاتية هي المركز
التكامل مع الكبد (تنظيم مخلفات الدم)	التعاون بين المؤسسات التربوية والرقابية	تطهير السلوك الجمعي بالتكامل بين التوعية والردع، مما يمنع إنتاج الانحراف من أصله ويُحصِّن المجتمع وتقوية العقيدة التخلقية والفكرية والجهادية والتقنية لدى المؤسسات

•العضلات:

إن القياس هنا لا يستثني حضور قوى القلب والدماغ فليست **الطبقة الموظفة** أو ما يوصف بالأقنان قديما، هي الأيدي وفقط ولا أن **الطبقة الممثلة لسلامة ونصوع القلب** ليست مُوَظَّفَة-يدوية بالضرورة، أو أن **الطبقة العلمية والدماغية** ليست قلبية أو يدوية، بل إن **درجة حضور القوة** تزيد في طرف مقابل آخر، مثل ما أن القوى الأخرى تكون أقل من غيرها عند الطرف الأساسي، فالمفكر له قدرات أعلى في العلم، والصانع أو الموظف في

الاحتكاك المباشر، وأصحاب القلوب في التوجيه السلوكي والرمزية الانطلاقية، وهنا أيضا تقع تفاضلات ودرجات متعددة، إذ لا يمكننا تعيين قائد للدولة بمستوى قلبي عال دون مستويات علمية وعملية، فحتى لو كان أقل من غيره في جانب معين، فيلزم أن يكون **الجامع لمستوى جيد** في كل الأبعاد، مثل النبي بإزاء مميزات باقي الأنبياء -عليهم السلام- كداود في ملكه وعيسى في ولادته و معاجزه وموسى في تكليمه، إلا أن لمحمد عليه الصلاة والسلام تكليما في معراجه وعرضا للملك عليه ونفثا لروح القدس في روعه... وهكذا تكون الذات الكاملة هي الجامعة في طبقاتها لكل القوى، وهذا التداخل ينتج لنا أفضلية تتمايز عبر هذه القدرة على الجمع، **فطبقة التجار** وأرباب المال هي جمع لمستوى علمي أعلى من طبقة الموظفين، لكنه أقل من العلماء، ثم لمستوى إرادي أعلى من العلماء وأقل من المجاهدين والمريدين، فالمستثمر شخص متوكل ومتفائل لا يكل ولا يمل كما له رؤية للواقع المادي والبشري، فتنتج لنا طبقة مؤثرة أقرب لأن تعبر عن رئة المجتمع، فإذا كانت مترابطة مع القلب والدماغ وتوصلت بالقرارات الإستراتيجية الصحيحة، دون أن تؤثر في غيرها من الأعضاء بالسلب فلن ينعكس ذلك عليها عبر تفكيك المنظومة، فاستقرار المجتمع والتكوين الصالح لأفراده وقرارات السياسيين كلها ستساهم في إنتاج البيئة الصالحة للمُستثمر، كما أن تأثيره السلبي على حيوية الأعضاء وعلى إفساد قلوبهم **بالمعاملات الظالمة وغش حقوق** الموظفين أو باقي المستثمرين الأحق منه بتحريك فعالية الاقتصاد، ينعكس على المنظومة الدينية والسياسية الأسرية، لأن المسالة إنسانيا تنزل للقيم في مجال معين، والقيمة مركز واحد، كما أن الدم يهب الحياة لكل الجسد.

فعامة الناس مثلهم مثل الجند في المعارك لا يكفي أن تُشبع بطونهم أو تُحرَّك أيديهم، بل لا بد من تغذية قلوبهم وعقولهم بقيم عليا ومعاني متجاوزة، تجعلهم يرون في مسيرتهم جزءا من رسالة أوسع، ويمكننا أن نقارن بين جندي يحمل عقيدة واضحة ويؤمن بقادته كرموز مجسِّدة لهذه العقيدة، وبين آخر يقاتل من منطلق مادي محض، الأول غالبا ما يمتلك طاقة مضاعفة فكأن الواحد منهم بعشرة، إذ يقاتل بدافع متجذِّر في روحه، بينما الثاني يفتقد العمق المعنوي الذي يمنح الفعل البشري معناه الكامل، وفي حال تساوي السلاح تكون النتيجة محسومة لصالح من يملك المعنى، لا مجرد الوسيلة.

وكما أن القلب في الجسد البشري يرتبط بالدماغ في شبكة معقدة من الإشارات والعواطف والوظائف، فإن له أيضا صلات وظيفية بكل الأعضاء الحيوية الأخرى، سواء بالتغذية الدموية أو بالتنظيم الإيقاعي العام، وكذلك الدماغ لا يعمل منعزلا بل يؤثر ويتأثر بباقي الجهاز العصبي وأعضاء الجسم كافة، ومن هنا يُمكننا استعارة هذا النموذج لفهم البنية الاجتماعية: إذ يمثل القادة الروحيون والتربويون والأئمة الوظيفة القلبية الجامعة، بينما يمثل القادة العلميّون والفكريون الوظيفة الدماغية التنظيمية، وكلاهما يجب أن يُسْهِم في بثّ الحياة في سائر الجسد المجتمعي، أي عامة الناس، عبر ممارسات تربوية ومعرفية وروحية، تحفظ توازن البنية **وتنقلها من العيش البيولوجي إلى الفعالية الحضارية**، وإلا تحولت أدورا هذه الأبعاد نحو أشكال فاسدة وإستفراغية تعدم الذات بتدرج، على غرار ما نرى من اقتراح نظريات جاهلية وقومية أو دينية متطرفة وطغيانية، بل أصبح البعض ينقل أدوار الترفيه، نحو لعب هذا الدور على غرار عبودية كرة القدم، مما يمثل أحد أغبى ما تم إنتاجه، وإن كان تفريغا أقل فسادا من باقي الفعاليات، التي تتوجه بشكل مباشر لإفساد الأعضاء الحيوية، إلا أن الالتقاء في الفساد والعصبية الجاهلية واحدة، من هنا تتحول بسهولة لمعارك وطنية وجهوية وقبلية، وكما أن لكل فرد في المجتمع قلبا يستقبل به الحياة ودماغا يعقل به هذه الحياة ويُسهم في توجيهها، فإن البنية المجتمعية تضم بدورها طبقات تتكامل وظيفيا على هذا المنوال، فبين طبقة القادة ذوي الحس القلبي التربوي وطبقة القادة ذوي العقل التحليلي العلمي، تنشأ طبقة وسيطة تشكل نقطة الالتقاء بين الشعور العميق والفهم الواعي، أي بين القلب والدماغ، هذه الطبقة تمثل الوعي الجمعي الحي، وهي القادرة على إدراك معاناة المجتمع وكشف آليات المكر والاستبداد والاستعباد الموجهة ضده، سواء على الصعيد الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي، إنها الطبقة التي تأمر بالقسط وتسعى لرفع الالتباس عن الفعل المجتمعي، تماما كما كان فعل سفيان الثوري والحسن البصري وغيرهم من رموز الإصلاح رضي الله عنهم، وهي تُقَابل في مصطلحات العصر الحديث بما يُعرف بالمجتمع المدني الحي، لا المؤسساتي فحسب، بل الروحي والضمير الجامع من جهة أخرى.

كما أن الجسد البشري في حالة توازن دائم بين الاستمداد والعطاء، فإنه في الآن ذاته يعيش ضمن منطق النفي البنّاء، لا بوصفه حالة عدوانية، بل بوصفه آلية حيوية للتنقية والحماية، فالأصل في الجسد هو الإحسان والعطاء إلا أن هذا الأصل لا يُلغي الحاجة إلى آليات النفي، التي تتجلى بجلاء في حالات المرض؛ سواء عبر الاستئصال أو التدخلات الشديدة كالعلاج الإشعاعي، والتي رغم قسوتها تظل ضرورية ومتوازنة ما دامت مترافقة مع عمليات تغذية وتقوية تساعد الجسد على المقاومة والتعافي.

وعلى هذا النحو فإن مسارات الإصلاح الاجتماعي أو الحضاري لا يمكن فصلها عن الرحمة، إلا في حالات نادرة واستثنائية تقتضي الاستبدال الكلي أو الجزئي، كما في زراعة الأعضاء أو ظهور جيل جديد، وهنا يظهر الخطأ الجذري في النظرية الوظيفية التي تعاملت مع "الجسد الغربي" رغم مظاهر المرض الواضحة بوصفه في حالة عطاء منتظم، متجاهلة عمليات النفي الداخلية فيه، وفي المقابل بالغت الماركسية في تبني منطق النفي وحده كحركة تاريخية بناء على تراكمات واقعية شهدت صراعا عنيفا مع الكنيسة وطبقة التجار، فأسقطت هذا الصراع كنموذج كلي لتفسير حركة المجتمعات، متجاهلة البعد الرحماني في التحولات، والحقيقة أن أغلب الحقب التاريخية تمر بعلل واضطرابات، غير أن علاجها لا يكون بمنطق النفي وحده ولا العطاء وحده بل بميزان دقيق يراعي قابلية "الجسد الاجتماعي" وقدرته على التفاعل، أما النفي في الجسد السليم فهو آلية حفظيه تشتغل في الخلفية، مثل التدافع مع الميكروبات النافعة التي تسهم في توازن الهضم وحرق الدهون.

العنصر/العلاقة	الوظيفة الجسدية	الوظيفة الاجتماعية والرمزية	ملاحظات مكملة
العضلات (العنصر الأساسي)	تنفيذ أوامر الدماغ، الحركة، التفاعل مع المحيط، القوة البدنية.	الفئات العاملة، الجنود، الموظفون،	تمثل قوة الفعل والتنفيذ، لكنها أقل تقريرا وشعورية.

		الحرفيون، القائمون بالمهام الميدانية.	
علاقتها بالقلب	تروية مستمرة بالدم (الأوكسجين + مغذيات)، وتعكس حالة القلب من حيوية أو ضعف وتدفع القلب لاستمرارية العطاء.	تحتاج إلى تحفيز عاطفي، قيم أخلاقية، معاني سامية ترشد العمل.	انقطاع الدم = شلل في الحركة / تبلد الإرادة.
علاقتها بالدماغ	تتحرك وفق إشارات عصبية دقيقة تنظم اتجاه الحركة وقوتها، وتعطي الدماغ ردود فعل الواقع العملي لتنبهه لمدى نجاح القرارات.	تحتاج لتوجيه فكري وتنظيمي: القيادة الذكية، الرؤية، التدريب.	العضلة بلا دماغ = حركة فوضوية أو مُستنزفة.
علاقتها بالكبد	تعتمد على الطاقة التي يوفرها الكبد عبر الاستقلاب (تحويل الغلوكوز لطاقة)، وتضغط على الكبد بحاجتها للطاقة مما يحفزه على تعديل تخزينه وتوزيعه.	تحتاج لتنظيم وظيفي-إرادي: التخزين، التوزيع، تدبير الموارد الحيوية.	الكبد هنا يُشبه السلطة التنظيمية الداخلية.
علاقتها بالكلى	تنقية الدم من السموم وتحقيق توازن السوائل لضمان استمرار الأداء العضلي، وتعطي إشارات إلى الكلى بزيادة الفضلات	تمثل الرقابة والمحاسبة وضبط الموارد المهدورة.	ضعف الكلى = تراكم التعب، ضعف الأداء، تلوث داخلي.

	أثناء النشاط لتحفيزها على التنقية.		
علاقتها بالجهاز الهضمي	يمد العضلات بالعناصر الغذائية والطاقة بعد هضم الطعام، وتزيد الطلب على الغذاء مما يحفز الجهاز الهضمي على الكفاءة.	يمثل الاقتصاد المنتج: التموين، العمل، الزراعة، السوق.	هذا القطاع أحيانا يكون هو أكثر جاذب للقوى العاملة إلا أنها تشتغل كذلك في باقي المجالات.
علاقتها بالرئتين	تزويد بالأوكسجين وإخراج ثاني أكسيد الكربون لتأمين بيئة مناسبة للجهد العضلي، وتزيد من وتيرة التنفس حسب الحاجة مما ينعكس على عمل الرئتين.	تمثل المجتمع المدني النقي والوظائف العامة كالحسبة، الوقف، الفقهاء.	جودة الهواء = جودة الحياة الاجتماعية، وإلا وقع اختناق عام.

- **الخلايا:**

تشكل العنصر الأساسي للجسم بحوالي 60 مليارا وهي غير مشاهدة بالعين المجردة، حيث لا يتجاوز قطرها بضعة سنتيمترات من المليمتر، وإذا كانت قادرة على اتخاذ أشكال متعددة حسب الدور والمكان، فإن لها بنية محددة، غشاء خارجي، نواة داخلية، وعناصر داخلية تسبح في مكونات هلامية لها خاصّة استرداد القوام، فهي تصبح سائلة عند انفعالها ولكنها تعيد التماسك عند سكونها، يسمى هذا المكون بالسيتوبلازم وهو يتشكل من 80 بالمائة من الماء والأملاح والبروتينات، داخل هذا السيتوبلازم تتم عمليات انتشار الأوكسجين وثنائي أوكسيد الكربون وكذلك العمليات الاستقلابية بتحلل الغلوكوز وتزويد

الخلايا بالطاقة وتخليق البروتينات، وكذا عملية الانقسام الخلوي وإعطاء شكل للخلايا عبر هيكلها.

يمكن **تشبيه النفس الإنسانية بالخلية** من حيث كونها البنية التي تتم فيها العمليات الأساسية للحياة؛ كالتنفس وإنتاج الطاقة، غير أن هذه العمليات رغم كونها مادية في ظاهرها، تعتمد على عناصر تقارب ما هو غير ملموس كالأكسجين والطاقة، وهما أقرب في تمثلهما إلى مفهوم الروح، فكما لا يمكن للخلية أن تحيا دون إمدادها بالأكسجين والطاقة، كذلك لا تقوم للنفس قائمة دون الروح إذ تشكل الأخيرة العنصر الحيوي الذي يمنح النفس معناها وفاعليتها، فالروح هي مبدأ النفس، والنفس هي الوعاء الذي تتجلى فيه الروح، ولهذا يصح التعبير بأن "روحه خرجت" كما نقول "نفسه خرجت"، لأن كلًّا منهما لا يستقلّ عن الآخر، بل **يعبر عن تنزلاته.**

تتمثل هذه العلاقة في المستوى الخلوي عبر التفاعل بين الخلية والسيتوبلازم، الذي يُعد بمثابة البيئة المحيطة التي يتم عبرها تمرير الطاقة والأكسجين أي الروح في تمثُّلها الفيزيائي، ومع أن الطاقة والأكسجين يمكن أن يُوجدا نظريا خارج الخلية كالروح، فإن الخلية لا تقدر على الاستفادة منهما أو تحويلهما إلى حياة إلا من خلال عملياتها الذاتية، مما يدل على العلاقة التبادلية بين البنية (النفس) والمصدر الحيوي (الروح).

وبالقياس إلى العمل الروحي فإن حياة النفس لا تكون إلا بالنور الإلهي الذي يُستجلب بالأعمال الصالحة، هذه الأخيرة في تنوعها تُنشأ أشكالا مختلفة من الخلايا؛ فهناك من يغلب عليه الذكر، وآخر تميّزه الصلاة، وآخر يكون مجاله الجهاد أو العطاء أو التجارة أو الإصلاح الاجتماعي والسياسي أو العلم... وكما تتفاضل الأجسام في بنيتها الوراثية فتختلف في توزيع الخلايا والوظائف، فإن النفوس البشرية تتفاوت بحسب التكوين الفطري والمكتسب، ويُنتظر من كل فرد أو جماعة أن تشتغل ضمن مجال التميز الذي منحه الله لها، مع الحفاظ على الأصل المشترك من الوظائف الحيوية.

ويظهر هذا التعدد في أنماط التدين والعمل الصالح بين الأفراد والمجتمعات؛ فبعضهم يبرز في قيم العدل والجهاد، وآخرون في الإحسان والذكر، وغيرهم في طلب العلم أو العطاء

الاقتصادي، هذه التعددية ليست خللا بل ضرورة لحفظ الكيان الإنساني والاجتماعي للحضارة، حيث إن الوظائف الدينية والروحية كما الوظائف الفسيولوجية، تتكامل ولا تتزاحم، ولذا نجد في النصوص النبوية تكريما لهذا التنوع: "الإمام العادل في ظلّ الله"، "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر"، و"التاجر الصدوق مع النبيين والصديقين"، و"كفى بالمرء إثمًا أن يضيع من يعول"، "هم القوم لا يشقى بهم جليسهم"، فهذا يدل على أن القيم الإلهية تتجلى بأشكال متعددة وفق قابلية النفوس، دون أن يعني ذلك تعارضا في الجوهر أو أحادية في التكوين، بل لابد من حد معين من الجمع على غرار تشارك كل الخلايا في مكونات أساسية من الطاقة والأكسجين والبروتين، إذ ما يجعلها تختلف هو الدرجة، من هنا فكل هذه الأبعاد متضمنة ضمن "الشريط الوراثي" الأخلاقي للإنسان، لكنها تتفاضل في درجة ظهورها بحسب الشخصية أو الجماعة، ولا يمكن أن يكون هناك تاجر بارّ يميل إلى أئمة الجور، أو عالم ربانيّ يضيّق على الناس في معاشهم، فهذه التناقضات تشير إلى فقدان التناغم الداخلي، ومن هنا يتشكل تقسيم العمل الأخلاقي والاجتماعي على أساس فطري وقَدَري، بحيث تسير كل نفس نحو مجالها الحيوي، لكن هذا التوزيع قد يختل بفعل الشهوات الدنيوية أو الأطماع الفردية، مما يؤدي إلى ممارسات تضر بالجسم الاجتماعي والنفسي، تماما كما يحدث في بعض أنواع السرطان التي تفقد فيها الخلايا تخصصها ووظيفتها، فتتكاثر بلا ضابط، لتُعطل نظام الجسد.

غير أن الحفاظ على هذا التعدد البناء لن يلغي ضرورة وجود قواسم روحية وتعبدية وأخلاقية مشتركة، مثل الطاقة (الإيمان)، والأكسجين (الوجهة)، وأغذية (العمل الصالح والتفعيل). وفقدان هذه الأساسيات يؤدي أيضا إلى اختلال شبيه بالسرطان الخلوي، سواء نتيجة فوضى التوزيع، أو نتيجة فقدان المشترك الحيوي الذي يربط الأعضاء بوظيفتها الأصلية، ويظهر ذلك في الفرد الذي يبني حياته على وهم القوة أو الهيمنة أو اللذة المادية؛ فبعد عمر من التراكمات يجد نفسه مفصولا عن الرأسمال الرمزي بلا قوة جسدية أو عقلية أو نفسية، وقد خرج من دورة الحياة دون أن يغذي ما تبقى من طاقته الحقيقية والفعلية لا المتوهمة من أمراض الجماعة والذات، فتذبل النفس وتموت رغم كل ما حصّله ماديا، ويتحقق الأمر نفسه على مستوى الدول والمؤسسات حيث نرى مثلا الاقتصادات

الربوية التي تقوم على الامتصاص المفرط للروح الاجتماعية في عملها وإيمانها ومقاصدها مقابل تحقيق دافعية متكثرة للشهوة الدنيوية والاستعباد الاجتماعي عبر القرض، أو الأنظمة الريعية الغاشة في دولنا حيث تتغذى على جسم الدولة دون أن تضخ فيه إصلاحا، وهذه العملية الإفسادية تخلق ما يشبه الكيان السرطاني في بنية الدولة، الذي قد يبدو مستقرا في ظاهره، لكنه مفكك في باطنه، حتى تأتي انقلابات اجتماعية وسياسية كبرى لتكشف عن حقيقة الواقع المتردي.

وفي هذه السياقات تتباين أنماط العلاج؛ فبعضها لا يتطلب أكثر من تقوية الجهاز المناعي (الإصلاح المجتمعي الداخلي)، وبعضها يستلزم بتر جزء فاسد (إزاحة بنية مُستنزَفة) وفي الحالات القصوى قد يضحى ببعض الخلايا السليمة لإنقاذ الجسم كلّه كما في بعض الأزمات الثورية أو التحولات الكبرى، وفي النهاية كما أن كل الخلايا الصحية تقوم بوظائف أساسية: قراءة التعليمات الوراثية (العلم والفهم)، التواصل (الكلام والتبليغ)، النمو والإصلاح (الإرادة)، التخلية (التطهير الذاتي)، والانفعال بالحياة (الاستجابة الوجودية والحضارية)، فإن الأفراد داخل المجتمع مطالبون بوظائف مماثلة، وبالقدر ذاته من التناغم والدقة مع أخذ خصوصيتهم بعين الاعتبار.

لكن لا بد من الحذر في القياس فليس كل فرد يماثل خلية بشكل مطلق، وإنما يمثل نوعا منها بصورة رمزية، ويجب أن يكون العلاج موافقا لطبيعة الاختلال فقد يُكتفى أحيانا بالتأهيل، أو يُلجأ إلى التدخل الجراحي أو حتى للتغيير الجذري.

ونظرا لأن من الخصائص الأساسية للخلايا الحيوية كونها ذات بنية هلامية تتمتع بمرونة مائية وكثافة نسبية، فإن هذه البنية تجسد **حركة الذات الطبيعية المتأنية** مع قابليتها في الآن ذاته **للمسارعة** والاستجابة الفورية، وهي خاصية نابعة من قدرة الخلية على استرداد قوامها الأصلي بعد التغيرات الفيزيولوجية المختلفة، من هنا تتطلب هذه الحالة الديناميكية توازنا مستمرا بين الاستقرار والتحول.

أما على مستوى الفعالية الحيوية فإن ما يُمكِّن الخلية من تحرير الطاقة عبر عمليات الاستقلاب والتنفس الخلوي، والبناء الحيوي (الابتناء) يُمكن أن يُقابَل رمزيا **بفعالية**

"الروح" في علاقتها بـ "النفس"، ف "الروح" تمثل في هذا السياق مصدر الفعل الحيوي الخالص، أو الطاقة المؤسسة للحياة بينما "النفس" تمثل البنية المتشكّلة التي تستقبل هذا الفعل وتعبّر عنه ضمن حدود التركيب الخلوي، وبهذا يكون تجلي الروح غير ممكن إلا من خلال النفس بوصفها الوعاء التركيبي المتعين.

ولعل هذا التجلي يتضح أيضا من خلال العناصر الأساسية المكونة للخلية: فجزيئات الماء في السيتوبلازم تُمثل الوسط الحيوي الذي تسبح فيه كل الفعاليات، في حين أن الأحماض الأمينية الموجودة في النواة تمثل اللبنات الأولى للتركيب المعقّد، ومن تفاعل هذه العناصر تتولد البنية الخلوية بوصفها كيانا جديدا، يجمع بين جوهر حيوي (رمز للروح) وبنية تنظيمية متعينة (رمز للنفس).

إذن فكما للنفس نوع من الاستقلالية كالخلية، فإنها بدون فعالية الروح عبر جلب مدخل النور والروح عبر الطاقة والأكسجين تكون نفسا شبه ميتة، وكذا دون تلك الطاقة والأكسجين المتمظهرين في النفس أو الخلية ما كانت للروح فعالية في هذا البعد، حتى لو كانت بالقوة قادرة على ذلك.

إن طبيعة الفعالية الخلوية محكومة بالشريط الوراثي الذي يحدد وظائف الخلية ومجالات تفاعلها الداخلي والخارجي، مع قابليته **للتحوّل عبر الطفرات**، ويُشير هذا إلى أن التحوّل في النظم البيولوجية كما في النظم الاجتماعية والعلمية، لا يتمّ فقط عبر قفزات نوعية يقوم بها أفراد متميزون، بل يرتبط كذلك بسيرورة تراكمية، تشمل تفاعلا مستمرا بين الخلايا (أو الأفراد) وبيئاتهم المختلفة، فقد تُؤَسس الطفرات البيولوجية أو الابتكارات الفكرية على مبادرات استثنائية لأفراد مخصوصين، إلا أن تحققها الاجتماعي وتوسع أثرها يرتبط بفعالية جماعية وتاريخية معقدة، وبهذا فإن كل جيل يساهم في تسريع أو إبطاء هذا التحوّل بحسب نمط تفاعله مع الإرث التراكمي العائلي والاجتماعي والثقافي الذي ينتمي إليه، ومن هذا المنظور فإن عملية الاستقامة أو الفعالية الإنسانية رغم كونها فعلا تكليفيا حرا تبقى محكومة بحدود وقيود طبيعية متوارثة تتفاوت من جيل إلى آخر بحسب العوامل الوراثية والبيئية، وهو ما يُضفي على هذا النظام الشامل حِكما ربانية في

توزيع الفضل والابتلاء والمسؤولية، إذ رغم منطقية التدرج للخروج من حال لآخر فإن كل بنية إنسانية لها خصوصية ربانية متكاملة ومخصوصة .

ورغم أن بعض محددات الفعالية الإنسانية قد تكون ناتجة عن معطيات وراثية أو بيئية خارجة عن الإرادة الفردية، فإن الإنسان بخلاف الخلية يمتلك **قدرة إرادية** ووعيا تكوينيا يتيح له التدخل في شروطه المحيطة وتعديل مساراته المستقبلية، فالفرد يستطيع أن يتخذ قرارات واعية لتفادي تراكم العيوب، كما في حالة اختيار الشريك الجيني أي الروحي المناسب أو الابتعاد عن البيئات الضارة، وهو ما لا تملكه الخلايا التي تبقى رهينة لواقعها الحيوي المباشر، وعلى نحو مماثل يمكن للإنسان أن ينمّي فعاليته الجسدية والداخلية عبر المعرفة والاختيار الأخلاقي، ما يجعله مسؤولا تكليفيا عن مسار إصلاحه وتطوره أفرادا وجماعات، إنّ هذا التميز الإرادي لا يبرر التراجع أو التذرع بالحتميات الوراثية أو التاريخية، بل يُحيلنا إلى ضرورة فحص **الهوية الجمعية وسيرورتها التاريخية** من أجل استثمار عناصر القوة المتاحة وتجاوز الموروثات السلبية لأجل تحقيق الجسد أو الخلية الصالحة، وهذا يتناقض مع الفلسفات السلبية التي تؤسّس على النفي والانقطاع فقط، أو الركود وقبول الواقع، بينما قد يُقبل التساهل مع الرؤى الإصلاحية حتى لو أخطأت في اجتهاد فهم حركة الواقع، لأنها ستنشر فعالية صالحة في بيئتها حتى لو كانت بطريقة أقل نجاعة.

فكما تعمل الخلايا ضمن منطق تكاملي حيث يؤدي اختلال وظيفة جزئية إلى تأثيرات متراكمة على البنية العامة، كذلك تتفاعل مكوّنات النفس والروح والعقل في كيان الإنسان والمجتمع، إننا أمام وحدة بنيوية تجمع بين الاستقلالية النسبية والتركيب التبادلي، حيث يصبح تبادل الأدوار والمقومات أمرا حتمياً في عملية الاستمداد الوجودي: فالماء، والأحماض الأمينية، والأكسجين، والطاقة تُمارس أدوارها المتكاملة داخل الخلية، كما تقوم الأعمال الروحية والنفسية بوظائف متماثلة في الحياة الإنسانية، وإنْ بتنزلات وجودية أكثر رقّة وشفافية.

وتتبدّى في هذا السياق تراتبية شبيهة بتراتبية بنى الجسم أو الكواكب: فثمة **عناصر مركزية** تمثل البنية القاعدية وأخرى فرعية أو وظيفية تتنزل عنها، وكلاهما ضروري **للحفاظ على الكل**، غير أن الخلل في البنى المركزية أو النواة يؤثر بدرجة أشد من الاختلالات الجزئية، وعلى سبيل المثال فإن اضطراب الغشاء الخلوي رغم كونه مستوى تنفيذيا أدنى، قد يؤدي إلى دخول مكونات سامة تهدد الخلية بأكملها، بما في ذلك نواتها.

كذلك في الحياة الإنسانية والاجتماعية، فإن الأعمال الظاهرة بوصفها حدودا حافظة تُعد ضرورية، غير أن المبالغة في التعويل عليها أو إهمال الوظائف المركزية كالعلم، والنية، والإنتاج القيمي، قد يُفضي إلى اختلال أعمق في بنية الفعل الإنساني، إذ الخلل لا يكون دائما ظاهرا في السلوك، بل غالبا ما يكون كامنا في **بنى الإنتاج المعرفي، والإرادي، والمقاصدي أي الروحي** وهذا ما يجعل العديد من التجارب الدينية فاسدة، إذ تحفظ الظاهر لتغطية الكليات والمقاصد الكبرى أو تفسد الباطن عبر ترك ما يحفظه الظاهر.

إذا كان الأمر كذلك فإن تحديد ما هو العمل؟ وماهية صفاته يتطلب فهما مركبا يجمع بين هذه الأبعاد البنيوية والوظيفية والتكليفية.

يمكن تعريف العمل بأنه **فعالية قصديّة** تتسم بامتلاكها **وجهة** واضحة، وتُمَارس عبر حركة متعددة وذات **درجة** مخصوصة، فكلما تمايزت هذه الأبعاد من حيث طبيعة القصد، ونوعية الحركة، ودرجة الفعل، تمايزت تبعا لذلك أشكال الأعمال الإنسانية، والعمل الصالح في هذا السياق هو الذي يحترم هذه الثلاثية: طبيعة القصد، وانسجام الحركة الكلية، وتناسب الدرجة مع طبيعة الأشياء في ذاتها.

وعلى غرار العمليات الخلوية كالاستقلاب والتنفس والانقسام التي ترتبط بالشيفرة الوراثية، فإن العمل الإنساني يرتبط بـ **"الكلمة"** أي ذلك المعطى الوجودي الذي يحمل سر الروح ويختزن القصد الأسمى في فعالية النفس، فكما يحتوي النسيج النووي للخلية على التعليمات المنظمة لأدق التفاصيل الحيوية، فإن الكلمة تمثل في الذات الإنسانية منبعا تكوينيا ترتكز عليه كل الحركات النفسية والجسدية، وهذه الكلمة ليست مرادفة

للعلم، بل هي تركيب جوهري سابق له تنبثق عنه أنماط متباينة من القصد والاتجاه، وإن كانت مرتبطة بالعلم ضرورة كأداة للترجمة والفهم.

ويمكن في هذا السياق تأويل العلاقة بين مكونات الخلية والنفس: فالمواد الكيميائية ودرجاتها كالماء، والأملاح، والعضيات تماثل الصفات العملية والإرادية في النفس من حيث تنوعها وكميتها، أما الشيفرة الوراثية فتشبه من حيث الجوهر "القصد" و "الكلمة " في النفس، فيما يرمز **العلم إلى عمليات الترجمة والتأويل**، أما الإرادة والقدرة الإنسانية فمثلها مثل الانقسام والتنفس والنقل الخلوي، كتنزلات تعتمد على مكوّنات داخلية وخارجية تتفاعل في سياق وجهة محددة.

هنا تظهر مركزية التركيب التكاملي للفعل حيث تتداخل كل الصفات النفسية، الروحية، الجسدية دون انفكاك بينها، وتتنوع الخلايا بين حقيقية النواة (Eukaryotic) وبدائية النواة (Prokaryotic) بناء على موقع المادة الجينية داخلها، هذه الثنائية البيولوجية تُستثمر هنا في عملية القياس كمجاز لتمييز اللطافة الروحية القصدية في الكائن الإنساني عن اللطافة البسيطة غير المقصدية في الكائنات الدنيا، فوجود "الفؤاد " أو "اللبّ" في الإنسان كمركز يستقبل الكلمة وينظم القصد، يماثل وجود النواة في الخلية الحقيقية التي تُعد بدورها مجالا لتكثيف النشاط الحيوي وتركيزه ضمن نظام غذائي دقيق.

على هذا النحو لا تمثل الحرية حالة من الفوضى أو الانفلات من الطبيعة، بل هي تعبير عن فعالية واعية مشروطة بالقدرات ومرتبطة بمنظومة من الغايات والتوازنات، فالريبوسومات تلك العضيات المسؤولة عن ترجمة الشيفرة الوراثية لإنتاج البروتينات تقابل في النفس **بمكون اللطافة الفاعلة**، حيث تُنقل الكلمة من بنيتها الثابتة إلى صيغ حركية تظهر في السلوك والخلق، وكلما كانت هذه العملية منضبطة بمقصد أعلى كانت أقرب إلى التحرر الفعلي لا الفوضوي.

وفي التماثل البنيوي بين الخلية والنفس يمكن فهم العصارة الخلوية (Cytosol) التي تعد وسطًا مائعا تذوب فيه العضيات، على أنها تمثيل للطافة الروح في النفس، حيث

تتشكل منها القابلية الأولية التي تتلقّى منها العضيات (اللطائف النفسية) فعاليتها، وإذا كان الحمض النووي هو مصدر التكوين والتعليمات فإن العضيات تُعد تنزلات عملية للصفات الكامنة، بينما تشكّل عناصر الحياة الخلوية الأخرى من ماء، وأكسجين، وطاقة الأساس الحيوي للفعالية تماما كما يُمثّل النور الإلهي، والقرآن، والوجود الاجتماعي، والمحيط الطبيعي موارد للطاقة النفسية والروحية.

إن العلاقة بين النفس والروح والجسد تشبه في عمقها العلاقة بين عناصر الخلية، فهي بنية تركيبية موحدة في أصلها متعددة في مظاهرها، حيث الروح هي اللطافة الفاعلة العليا، والنفس هي الوعاء المتلقّي والمتفاعل، والجسد هو مجال التجلي والممارسة[1].

التحليل المقارن بين الآليات الجسدية والآليات الاجتماعية:

العنصر الجسدي	مقابله في النفس	مقابله في البنية الاجتماعية	وظيفته التحليلية
الخلية	النفس والروح والذات.	الفرد/الوحدة الاجتماعية.	وحدة البنية الأساسية للكيان.
الغشاء الخلوي	حدود النفس/السلوك الظاهري.	الحدود الاجتماعية (القانون، العرف، مقام الإسلام).	تنظيم الدخول والخروج/حماية الهوية.

[1] نشير إلى أننا قد نخطأ في دقة بعض الرؤى العلمية كما قد تتطور، إلا أن الغاية تتمثل في إثبات النموذج المعرفي.

النواة	الفؤاد	المركز الكلي/المجتمع النواتي أو الفرد الإمام الجامع للباطن الأصلي	مركز القيادة والبرمجة/إنتاج المعنى
الشريط الوراثي (DNA)	الكلمة/المقصد.	القيم والتشريعات المؤسسة/المزكي والمربي ومؤسسات النشئة، يتطلب بالضرورة العلم للترجمة أي الفقه والحكمة لكي تتنزل في كل المستويات.	الحفظ والتوجيه.
الميتوكوندريا	عملية التفعيل.	مركز توليد الطاقة المجتمعية (التخلق والتعبد والتفعيل).	تحويل الموارد إلى طاقة ونشاط.
الجسيمات الريبية	صفات الإرادة والقدرة.	الأدوار الفاعلة في المجتمع (التعليم، السياسة، الاقتصاد) فهي تتنزل في كل المستويات.	تنفيذ المقاصد عبر أعمال.
الأكسجين والطاقة والماء	النور الإلهي/المعنى/الإمداد النفسي والخلقي.	موارد الشرعية والمعنى (الوحي، السيرورة، المدد والنور) وهي تتنزل في كل المستويات لتتحول لصفات أي نماذج.	تغذية الحياة والفعالية.
السيتوبلازم	لطافة النفس العامة.	البنية المحيطة بالمجتمع (الثقافة/اللغة/العادات).	وسط التفاعل والفعالية.

العصارة الخلوية	اللطافة المتنقلة في النفس.	الوسط الشعوري والثقافي الحامل للمعاني.	مجال انتشار الأثر والتأثير.
الانقسام الخلوي	التناسل/التجدد النفسي	الإنتاج الاجتماعي/توالد الأدوار/تجديد القيم	استمرارية البنية ونموها
فقدان التخصص الخلوي (السرطان)	فساد المقاصد/الخروج عن الفطرة.	الفساد المؤسسي/الوظيفي/الريعي في المقصد السليم والترجمة والفعل.	انهيار النظام/هيمنة مصالح جزئية على الكلي.
غياب الطاقة أو المكونات الأساسية	موت النفس.	تآكل القيم الباطنة والظاهرة/الخواء المجتمعي والإستفراغ والاغتراب.	تعطل الآليات وغياب الدور الوظيفي.

- **علاج الأمراض الاجتماعية:**

إذا افترضنا أن الدواء متاح ومعروف وأن جوهره يكمن في الحفاظ على صحة الجسم، فمثاله في المجال الروحي هو القيام بالأعمال الصالحة، وكما أن الأجسام والخلايا تمر بمراحل من المرض فكذلك النفوس، ونحن نعيش في واقع يعاني أمراضا على المستويين العالمي والداخلي، وبالمثل فإن الأدوية المستخدمة لعلاج الأمراض رغم تنوعها تتجه جميعها نحو هدف واحد وهو الشفاء، وكذلك الحال بالنسبة للعلاجات الروحية التي تقوم على العبودية والتخلق، والتي تزداد فعالية كلما كانت **مصممة بدقة لتلائم حالة** الفرد والخلل الخاص بشفرته الوراثية، إن ضخ الدواء بشكل عمومي يؤدي إلى تحقيق الشفاء، إلا أن ذلك يكون بفعالية أقل وببطء أكبر، وإذا كانت العلاجات تستبق الطفرات الجينية الحاصلة ضمن الشريط الوراثي وتسهم في الوقاية منها، من خلال **الالتزام**

بسلوكيات معينة وتحديد الجرعات المناسبة أو اختيار الأدوية وفقا لنوع الطفرة، فبالمثل إن فهمنا للخلل المجتمعي وسيرورته يمكن أن يؤدي إلى تدخلات أكثر نجاحا، خاصة في هذا الواقع المريض.

قد تُحَوَّل مثلا قيمة العدل في بعض المجتمعات إلى خلية فاسدة تغيِيبية تقلد فقط الأعمال الصالحة ظاهريا، بادعاء الثورية والعلو في الأرض والاستكانة لشموليات جديدة أو عبر الإحسان بالخنوع والنفاق، بالإضافة إلى ذلك قد تُغَيَّب العبودية لله بتحويل الرجاء أو الخوف نحو مراكز تدفع نحو الفساد، وبسبب أن الإشكال في المركز يبقى هو الأساس ونواة الاختلال، حيث تعبر باقي العمليات عن تنزلات عميقة لها، أو حتى سطحية مثل اختلال العرف والهوية، لذلك فإن التدخل المحوري يتمثل في **الكلمة** التي كأنها باطن للإرادة والقدرة والعلم، على غرار التدخل داخل الشفرة الوراثية عبر عمل البروتين ضمن ترجمته أي صفة **العلم**، ثم توجه الباقي نحو عمليات **التفعيل**، ولكننا هنا لا نتعامل مع جسم ضعيف الإدراك والإرادة بل مع الإنسان الذي **يتميز بطبيعة إرادية واعية**، يتحقق فيها الاستعداد للتوبة ليستمد العون الإلهي، من هنا فإن تفاعل الفرد أو الجماعة هو الشرط الأساسي في هذا السياق، والطبقة الإصلاحية وعلامات الله هي دعوات تحفيزية إما بالتبشير أو الإنذار، والطريقتان ضروريتان ومتكاملتان إذ تعبران عن حركة إيمانية عبر الأمام أو الوراء نحو المركز، إذ أي تقدم يستلزم حركة من الوراء معه أو أي ثبات معه نفي، والعكس صحيح، لهذا قد يراد بالتبشير أحياناً الإنذار كما في قوله تعالى: ﴿ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[1]، مما يؤكد أن العمليتين متلازمتان كالأمر والنهي بالمعروف والمنكر، فأي تقوية للخلايا الصالحة تفكيك للخلايا الفاسدة والعكس كذلك، إلا أن ضبط الوقائع والتدخل الدقيق مع احترام شرط الإرادة الإنساني يجعل العملية أكثر نجاحا، فمثلا قد يحتاج الجسم إلى تدخّل دوائي ثلاث مرات يوميا، في حين يقبل الجسم فعليا تدخلا واحدا أو مرة كل ثلاثة أيام دون مقاومة وشدة، وإذا تتبعنا الفرق بين هذا الرجاء السرطاني الوهمي والرجاء الحقيقي، سنجد أن كلاهما متلازمان ويزداد أحدهما حسب الحالة، مما

[1] [آل عمران: 21].

يؤدي إلى **الالتفاف على الإصلاح وازدياد الفساد**؛ بسبب التأقلم الخاطئ حتى لا تقوم الذات بالإصلاح فيطول الأمد والانتشار، ورغم حاجة الخلايا الصالحة إلى استمداد البشارة والتحفيز، خاصة عند التعرض للتهديد والتلاعبات المرضية المجاورة، إلا أن الخطورة الحقيقية تكمن في تعرض مجموع الخلايا التي مُست بالفساد لقوة الإفقار والقهر، من هنا تفتقد أدوات التشافي والمقاومة ليقل المصلحون أو يكون تأثيرهم محدودا قد يقف في عملية الاستمداد الذاتي من المركز الحق، مما يؤدي في النهاية إلى **تفشي الخبث وهلاك الخلايا**؛ بسبب ضعف قدرتها على الإحياء مقارنة بشدة الفساد وهشاشة التفاعل.

كل هذه العمليات تعود في جوهرها إلى فعالية الذات واستمدادها للقوى والأعمال التي تدفعها نحو التقدم أو التراجع، بل حتى العمليات النافية تحمل في طياتها طبيعة تقدمية في إطار هذه الديناميكية. "إنَّ اللَّهَ كَتَبَ الحَسَناتِ والسَّيِّئاتِ ثُمَّ بَيَّنَ ذلكَ، فمَن هَمَّ بحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْها، كَتَبَها اللَّهُ له عِنْدَهُ حَسَنَةً كامِلَةً، فإنْ هو هَمَّ بها فَعَمِلَها، كَتَبَها اللَّهُ له عِنْدَهُ عَشْرَ حَسَناتٍ، إلى سَبْعِ مِائَةِ ضِعْفٍ، إلى أضْعافٍ كَثِيرَةٍ، ومَن هَمَّ بسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْها، كَتَبَها اللَّهُ له عِنْدَهُ حَسَنَةً كامِلَةً، فإنْ هو هَمَّ بها فَعَمِلَها، كَتَبَها اللَّهُ له سَيِّئَةً واحِدَةً "[1]، وهذا ما يجعل **الأصل في الوجود الموضوعي الإيجابية والجود** وهي في عالم الروح أقوى من تمظهرات المادة، حتى لو كانت هذه الأخيرة تعمل بمكونات أو خلايا إيجابية ماثلة أمامنا.

إن طبيعة الخلل سواء تمثلت في تراكم حالات التراجع، أو في اندفاع نحو التقدم دون إمداد جوهري، كما هو الحال في النمو السرطاني، تؤدي في المحصلة إلى تفكيك البنية الفطرية للذات، ذلك أن الاتجاهات أو المستويات الكمية لا تُقاس بمعزل عن "**القبلة السليمة** " التي تمثل عند سلامتها مبدأ الاتزان ومصدر الموازنة الضرورية في حركة الكينونة.

ويُفترض في أي عملية علاجية للخلل أن تعتمد على جهاز قوي، قادر على توفير البروتينات والطاقة والعناصر المطلوبة للشفاء، غير أن الإنسان بحكم طبيعته الإرادية يُعد هو أصل اختيار المعالجة أو السلامة، أما التدخل الخارجي على أهميته فله طابع دافع

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

وتكميلي ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[1]، ولهذا فإن فاعلية الإرادة تبقى هي العنصر الحاسم، حتى إن كان التدخل موجها نحو المقاصد أو الكلمة كحال التعديلات الجينية الإصلاحية في الخلية، إن الإنسان في كل أحواله محتاج إلى تفعيل العبودية: كالرجاء، والخوف، والمحبة، والرضا، والتوكل، وكذلك إلى القيم الكبرى كالعدل، والإحسان، والحق، والعزة، والنصيب الدنيوي، ومع ذلك فإن لكل فرد أو مجتمع خصوصية في ترتيب الحاجات، ونوعية التدخلات حسب تجربته وخصوصيته، على غرار ترتيب السلسة الجينية بين فرد وآخر، هذه العملية ينبغي أن تقترن بعملية نفي مستمر للطواغيت وتجلياتها، من تجبر وظلم وعدم الرحمة والعفو، والاستغراق في الحاجيات الدنيوية...

وكما يتعرض الجسم بشكل دائم لأحوال مرضية يتم نفيها وإصلاحها بفضل الجهاز المناعي وآليات تصحيح الحمض النووي، فإن النفس كذلك تواجه بشكل يومي **وساوس داخلية ومؤثرات خارجية**، كما تواجه إمكانات وجودية تظهر على شكل هموم أو إلهامات من النفس الصالحة، وهي بمثابة "خلايا شعورية" قابلة لأن تُصرف في اتجاه الإصلاح أو الفساد، وفي هذا السياق يتجلى تشابه عميق بين العمليات البيولوجية والنفسية، فكما يُجدد الجسم خلاياه ويطرد الفضلات ويقاوم الفيروسات والبكتيريا، تقوم النفس بعمليات مشابهة في مستوى أدق، من خلال نفي الوساوس الضارة أو تثبيت وتفعيل الإلهامات الصالحة على غرار إنتاج البروتين واستمداد الأكسيجين والمواد الأساسية، فإن هي استجابت للفساد وتفاعلت معه ثبتته، وإن هي نفته وقاومته أنتجت حركة تقدمية واعية، من هنا تظهر أهمية التمييز بين نفيٍ يفضي إلى البناء، ونفيٍ آخر يُكرّس الفساد ويُعمّقه.

إننا دائما عند العلاج نتصرف **بشكل شمولي وموضعي خصوصي، فعند اختلال الإمداد والتوبة** تنهار الخلية، أو تعيش على نفسها أو على غيرها من الأعضاء، ولكنها تصبح فاسدة، وتعيش فيما يقارب الوهم وانقسامات غير طبيعية تؤدي لانهيار محتم، والشريط الوراثي هنا يصبح مختل الإمداد الطبيعي ليعطي معلومات فاسدة.

[1][سورة الغاشية:21-23].

تمتلك الخلايا الفاسدة سواء في الجسم البيولوجي أو في البناء الاجتماعي، آليات مقاومة تُسهم في إطالة أمد الحياة السرطانية، ومن الخطأ النظر إلى مسار المجتمعات من منظور الزمن الفردي، إذ إن الأجيال تتناقل في كثير من الأحيان البنية المرضية نفسها، بما يؤدي إلى هلاك المجتمع إن لم يتم تفكيك تلك الحالة، أو على الأقل تسكينها إلى حين ظهور جيل صالح قادر على إعادة البناء والمعالجة، ومن أبرز آليات الالتواء التي تنتهجها البنى والمؤسسات عندما تبلغ مرحلة الضرورة، أي مرحلة ظهور الألم في "الجسم الاجتماعي"، هو **اقتراح حلول ظاهرها الإصلاح** وباطنها التسكين المؤقت، فغالبا ما يُستدعى العنصر الصالح للمشاركة ولكن عبر جرعات رمزية لا تؤثر فعليًّا في أصل الداء، كمن يمنح دواء فعالا لمريض سرطان مرة كل ثلاثة أيام بدل الجرعة اليومية اللازمة، فيؤدي ذلك إلى استمرار انتشار الفساد، بل عملية تغذيه من تلك الخلايا الصالحة ذاتها، التي تُوَرَّط في المنظومة دون فعالية حقيقية.

ورغم أن بعض البنى الفاسدة قد تكون قادرة في حال توفر الحد الأدنى من الاستعداد على قبول جرعة يومية من "الإصلاح "، مما قد يراكم تغيُّرا تدريجيا يؤدي إلى الشفاء على المدى الطويل، إلا أن ذلك يتطلب شروطا دقيقة أهمها الاستمرارية، والوضوح في الغاية، وتوازن كل القوى.

من هنا فإن أفضل ما يمكن أن تفعله الخلايا الصالحة في مثل هذه السياقات هو **الحفاظ على استقلالها**، وحماية مناطق من الجسم الاجتماعي بعيدا عن مناطق الانتشار السرطاني، أو حتى الانفصال المؤقت عن الكيان ككل، فإذا كانت مشاركتها تؤدي إلى إضعاف فاعليتها الذاتية أو فقدان قدرتها على المراكمة الصالحة، فالمشاركة المشروطة دون ضمانات (قِيَميّة وروحية وبنيوية) كافية قد تؤدي إلى **إفساد الخلايا الصالحة** ذاتها وتمكين الخلايا السرطانية من تطوير طفرات جينية تجعلها أكثر مقاومة للعلاج، وأكثر قدرة على الانتشار سواء داخل الجسم الاجتماعي أو في بيئته الوجودية.

وعند الحديث عن الفساد فإن موقعه ليس محصورا في مركز القرار (النواة)، بل قد يظهر على مستوى الهياكل السطحية (الغشاء)، حيث تتفاعل التأثيرات من الأعلى إلى

الأدنى والعكس، وفي بعض الحالات قد يكون الخلل موضعيا فيحدث تكامل بين مراكز التأثير المختلفة، كما يحصل في العلاقة بين النواة والميتوكوندريا، أو بين النواة والشبكة الإندوبلازمية، أو حتى بين الخلايا ذاتها خصوصا الخلايا الجذعية التي تحتفظ بقدرتها على التمايز وإعادة البناء.

ومع ذلك فإن التأثير يتعاظم كلما ارتفعنا في سلم البنية، فالنواة هي مركز التحكم الرئيس داخل الخلية وإذا أصيبت بالخلل البنيوي، قد يتطلب العلاج تدخّلا جذريا، أي الاستئصال الذي يشبه في عالم السياسة والاجتماع ما يُعرف بالتغيير الثوري أو القطيعة البنيوية، وهو تدخل له ثمن باهظ يتطلب التخلي عن مصالح ونظم وقوى لطالما تغذّت على غيرها وتلاءمت مع منظومة تعمل كلها بهذه الطريقة، بل تتغذى كل القوى على ذاتها ومكوناتها بشكل طفيلي ومدمّر.

وكلما أُسْتُؤْصِل في مرحلة مبكرة كانت إمكانيات التعافي الذاتي أعلى، وكان حفظ الكيان الفطري أكثر ضمانا، كما يُتاح ويُتطلب حينها تحفيز الذات وتعبئة طاقاتها بشكل متوازن مع حجم التدخل، الأمر الذي يُسهم في استعادة العافية الاجتماعية والفطرية على أسس أكثر متانة واستقرارا حقيقيا، وإلا فستعيد الخلايا إنتاج نفس الممارسات بدرجة قد تكون أقل أو أكثر، من هنا نجاح بعض عمليات التدخل الطبي الاستئصالي وفساد أخرى وفق طبيعة وسلوك تلك المكونات.

في هذا السياق تقتضي الضرورة ربط المسألة **بمستواها الاستعاري** العميق، حيث لا نتعامل مع أفراد أو جماعات بوصفهم أعضاء أو خلايا محددة بذاتها دائما، بل بوصفهم ذواتا متساوية في البنية الجسدية متفاوتة في الدرجة والمقام لا في الجوهر، من هنا فإن التفاوت بين الأفراد لا يقتضي بالضرورة تصنيفهم ضمن مواقع وظيفية بيولوجية جامدة، إلا في الحالات التي يبلغ فيها الخلل أو الإجرام حدا يستدعي المعالجة القصوى، كتلك الحالات التي تُشَبه بالخلية الفاسدة أو السرطانية التي فقدت قابليتها للتجدد والإصلاح، والتي لا يمكن التعامل معها إلا بالنفي الكامل أو بإيقاف النمو في موضع محدد منها فقط، بما يضمن بقاء المنظومة دون تدمير شامل وغير مضمون.

ومع ذلك فإن الفارق الجوهري بين الجسم البيولوجي والروح البشرية يكمن في سعة الروح، وقابليتها للاتساع والتداخل والتجاوز، من هنا تنبع أهمية المزج بين العدل والإحسان ليس فقط كمبدأ أخلاقي بل كآلية مناعية نفسية روحية تعزز قدرة "الجسم الاجتماعي" على التحمل والمقاومة، فالعدل يضمن الاستقامة والانضباط، بينما يُمثل الإحسان بما يحمله من رحمة وقوة وجدانية، عنصرا ضروريا لحماية الكيان من الانهيار تحت وطأة الألم أو الإحباط وتغييب الفعالية الثاوية.

إن غياب هذا التوازن يؤدي إلى حالة من الركون إلى **"الراحة الوهمية"**، وهي راحة ناتجة عن اختلال في الاستمداد الروحي أو القيمي تُخَدِّر بها الذات نفسها، كما تفعل بعض آليات الدفاع النفسي في حالات الإنهاك أو التهديد، ويُضاف إلى ذلك أن طبيعة الإنسان الداخلية قائمة على عناصر إيجابية فطرية، تتجلى في قدرته على إفراز هرمونات المحبة، والتحفيز، والسعادة، مما يجعل من الممكن تعبئة قواه الذاتية إذا وُجِّهَت ضمن شروط سليمة، تدمج بين ضبط العدل وقوة الرحمة.

إن كل عملية علاجية سواء في الطب، أو في ميدان النفس والروح تدور بين **تخلية وتحلية**، بحسب طبيعة الحالة والدرجة المطلوبة من هذا الجانب أو ذاك، ومن تلك القيمة أو العمل أو الصفة، فالعلاج لا يكون ناجعا إلا إذا جمع بين **إزالة السبب المرضي، وتعزيز الوظائف الحيوية**، هذا المبدأ يتجلى بجلاء في الطب الحديث، فمثلا عند معالجة عدوى بكتيرية لا يكفي فقط إعطاء مضاد حيوي (تخلية)، للقضاء على العامل الممرض وإن كان حضوره أرجح درجة هنا، بل غالبا ما يُرافق ذلك بدعم مناعي عبر فيتامينات أو بروبيوتيك (تحلية)، أو تعزيز توازن الفلورا المعوية التي تأثرت من العلاج، وفي حالات الأمراض المزمنة كفشل الكبد أو الكلى يُعْمَل على إبطاء أو إيقاف التدهور (تخلية) ، بالتوازي مع تعويض الجسم عن الوظائف المفقودة، كإعطاء الهرمونات أو إجراء غسيل دوري (تحلية)، بل حتى في علاجات السرطان نجد أن جلسات العلاج الكيميائي تهدف إلى قتل الخلايا الطافرة والخبيثة (تخلية)، ولكن بالمقابل تُعطى للمريض أدوية داعمة لتقوية نخاع العظم أو تقليل الغثيان وحماية الخلايا السليمة (تحلية)، وفي عمليات زراعة الأعضاء يُزَال العضو التالف (تخلية) ثم زراعة عضو سليم جديد، مع إعطاء أدوية مناعية

تمنع رفض الجسم له (تحلية على مستويين: وظيفي ومناعي)، غير أن هذا المبدأ لا يقتصر على حالة المرض فقط بل هو مبدأ دائم داخل الجسم السليم، فكل يوم يقوم الجسم بآليات تنقية ذاتية حيث تعمل الكليتان والكبد على إزالة السموم والفضلات (تخلية مستمرة)، بينما تعمل الأجهزة الأخرى على بناء البروتينات وتجديد الخلايا وإفراز الهرمونات، وإنتاج الطاقة (تحلية مستمرة) فجهاز المناعة مثلا لا يعمل فقط على طرد الأجسام الغريبة (تخلية)، بل أيضا على بناء ذاكرة مناعية وتقوية الدفاعات الداخلية (تحلية).

هذا النموذج الطبي يُبرز أن التخلية والتحلية ليستا مرحلتين منفصلتين فحسب، بل عمليتان متداخلتان، فإزالة المرض تهيئ المجال لنمو صحيح، والتحلية لا تكون فعالة دون إزالة ما يعيقها، وكذلك في بناء النفس والمجتمع: فلا بد من إزالة الأنداد والظلم، والهوى، (تخلية)، ليتحقق الإيمان والعدل، والإحسان، (تحلية)، ضمن بيئة مهيأة للاستجابة والتفاعل.

هناك صفة مهمة وهي **التفعيل والحياة** وهي تختلف عن الوجود، إذ الجسم قد يكون موجودا ولكن دون تفعيل وحياة، هذه الأخيرة من صفات الروح، لهذا يقال خرجت روحه، فهي مثل اللطافة التي تُفَعِل كل الأعضاء، أما باقي المكونات الروحية فهي تغذي باقي الصفات **كالكلمة والعلم والإرادة والقدرة**، وهي مثل البعد الذري أو الطاقي عبر فعالية الأكسجين والماء، فالخلل في الحياة يهدد بالموت وتوقف الفعالية والإدراك، والخلل في باقي المكونات يهدد كذلك قوة الفعل وتوقفه، لكن من جهة أخرى فكلها حية ومتميزة بصفاتها الخاصة ضمن هذا التوحد، ولكن عند النظر في الجسد فهي **تترابط وتستقل**، لهذا فالإنسان الذي لا يستمد-يريد روحيا هو بمثابة الميت فاقد لكل صفات العلم والكلمة، وبالتالي الإرادة والقدرة والحياة، وكل من يستمد روحيا فهو يتشرب الحياة والكلمة والعلم والإرادة القدرة، وهذا هو الفارق كذلك بين الخلايا البدائية دون نواة والتي لها أحماض نووية بسيطة، مما ينعكس على حياتها كذلك مقارنة مع حقيقية النواة، وبالتالي فهناك درجات، وكما أن الجسم لا يحيا إلا بتكامل عناصره ووظائف خلاياه، فإن النفس لا تنمو إلا بتحقق الصفات وتوازن القيم، فقد يفتقد الكيان الحي صفة أو درجة

معينة، فيكتفي في ذلك الوقت بأدنى مراتب الفعالية، ويعيش حياة بسيطة تُبقيه في حدود البقاء لا الارتقاء، إذ فقدان الصفات هو فقدان لتنزل اللطافة السارية والحياة المتغلغلة مما يحدد درجة الحياة نفسها.

إن **العمليات تبادلية** أي أن **الاستمداد متعدد وكذا متوحد** لهذا نجد كل المواد تحمل من بعضها ولها نفس الأسس الذرية، الجلوكوز يعتمد على الكربون والهيدروجين والأكسجين وكذلك البروتينات مع إضافة النيتروجين، والأحماض النووية مع فارق في طبيعة النيتروجين، **المسألة كالعلاقة بين صفة الانكشاف في العلم والكلمة أو الفعل في الإرادة والقدرة**، مع الفعالية فيها جميعا على غرار البنية الذرية في ذاتها مما يمكن من الربط والتبادل، وهذا التنوع هو في الحقيقة على المستوى الروحي غير مركب، فبمجرد الاستمداد من المصدر السليم نتخذ كل الصفات، ولكن يحدث خلل في الدرجة والتغييب أو تفاوت في الحاجات والأدوار، وهو ما يتمظهر بنوع من التركيب في جزئية أكثر من أخرى **داخل النور والنفس**، وهذه المستويات كلها تعبدية لكن تتفاوت في القوة، لهذا فقبل القياس بين الظاهرة المادية والإنسانية يجب معرفة **الاختلافات** من أجل الاستفادة فقط من **المشترك**، وإلا فسنضيق العلوم الإنسانية **فهما** و**ممارسة**، أو نضيع التشارك على مستوى العلوم التجريبية.

نوع المرض الخلوي	المقابل الاجتماعي/النفسي	إمكانية العلاج
تسرطن الخلايا	هيمنة شبكات الفساد والتسلط والبيئة الاجتماعية المختلة التي تعيد إنتاج ذاتها.	يحتاج **لاستئصال** مؤسسي أو **عزل** موضعي أو إعادة **تذكير**، وهذا بداية العلاج لأنه الأيسر والأفضل، وإن لم ينفع يتم المرور للحالات الأولى أو تقليل الأضرار بأفضل اختيار، ليقدم للأجيال المستقبلية **البديلة** مقدمات عامة

		أهون، كما قد يجمع بين كل الطرق إن ظهرت درجة المرض تقبل هذا التنويع. إن عملية الاستبدال لا مفر منها إن حصلت أنواع النفي، فأي عضو عليه إعادة إنتاج نفسه، من هنا العلاج الهرموني لدفع هذه العملية، أو يمكن تفكيك جزء مع عدم تأثير كبير على الكل.
فقدان التخصص الخلوي	تغييب الوظائف الاجتماعية الأصيلة (الإمامة الأسرة، المسجد، الزاوية...).	يحتاج إعادة تذكير أو استبدال وإلا يتحول لنفس الحالة السرطانية، التي ستختلف حسب الدرجة والنوع، وما يتطلب ذلك من درجة تدخل صالحة، إذ أحيانا قد يؤدي الاستئصال لانتشار يساوي بقاء المرض، أو العزل لعودة الورم بشكل أقوى، فالمسألة تخلية وتحلية دائمة وفق حركة ذلك الجسد، ففهم الاختلال بداخله يساعد في إنتاج أفضل درجات التدخل، أي قوة الثبات وقوة النفي، مع درجة تناسب تلك الحركة، إذ الثابت في المعادلة هو عدم التوقف عن العلاج، وهذا دور المكونات الصالحة.
نقص الأوكسجين أو الطاقة أو	فقدان الإمداد الروحي والنفسي (الوحي-	يُعالج بالتحلية والتخلية واستمداد جديد، وهذا الدور دائم وضروري

البروتينات وأي مكون بنيوي يؤدي للوصول لحالة نحو الموت الوجودي	التزكية والإصلاح- الحكماء والمصلحون).	للحياة الطبيعية، أو التدخل نحو إعادتها، سواء عبر إدماج هرموني أو خلوي أو نفي لتركيبة معينة.
المقاومة الزائفة للدواء	تأقلم المجتمع مع الفساد أو "تديين الانحراف ".	يحتاج تدخل كشف شرعي تجديدي يبدع في الهوية البديلة، حتى لا تكشفها الآليات القديمة المتأقلمة بالظاهر، أو النفاق الثاوي، مع حفظ نفس المكونات العميقة للدواء والمواد الصالحة.

•عمل الدماغ والخلايا العصبية.

ترتبط قيم العدل عبر المواجهة والنفي، وقيم الإحسان عبر المحبة والمواجهة وهذه المعادلة ترتبط برضى وجودي من هنا إفرازات هرمونية أساسية تُسهم في تنشيط مشاعر الطمأنينة والإيمان عبر السيروتونين، ومشاعر الرجاء والتحفيز عبر الدوبامين، وهرمون الأوكسيتوسين الناتج بشكل مباشر عن المحبة، وتُعبر البنية الحسية المرتبطة بهذه القيم على علاقة وظيفية، تساهم في الحركة الإرادية وتوجه الأوامر الصادرة نحو الفعل، كما يتداخل تأثيرها مع آليات الذاكرة والتركيز حيث تتفاعل معها بمرونة تكيفية، تكشف هذه العلاقة عن أثر الخلايا العصبية المسؤولة عن التذكر على الوظائف العامة للجهاز العصبي بما في ذلك علاقتها بالجينات التي تسهم في تنظيم الاتصال بين الخلايا، مما يُبرز **تكامل الأبعاد الشعورية** والمعرفية والبيولوجية في تشكيل السلوك الهادف، من هنا **استحالة الفصل بين الصفات** التي تتطلب بعضها، والأبعاد التي تتداخل فيما بينها، وعلى هذا **المنطق الموازناتي** تدور فلسفتنا المعرفية.

من هنا تتم المعالجة الدماغية والنفسية من أجل العودة للحالة الطبيعية وتطويرها ضمن ما يمكن لها، فإما يتم إزالة العلة المولَّدة أو مواجهة أعراضها المؤثرة ريثما تشفى أو التلطيف فقط عند العجز، وبالنسبة للمجتمع فحالتنا التي هي الوهن والغثائية والبغي والتنافس، وحتى لو تم وصفها بقيم ظاهرية ومحدودة أو مستمدة من تجارب غربية، كالحرية والكرامة والمشاركة فإن علة اختلال هذه الصفات الفطرية في كل التجارب الإنسانية يرجع سببها لمحبة الدنيا، والإعراض عن الله المُمِد وهي متجذرة لدرجة أن الشخص لو انخرط كليا وعشوائيا داخل المجتمع سيصبح غير قادر على التأثير، لأنه يدخل في جسم شبه ميت أو مريض، من هنا تبقى له حالة التلطيف أو العلاج المنضبط والموزون، وإذا توفرت الجماعة التي تقدر على **الاستئصال والنفي** بالصبر مع حث **الموجهات المناعية** من إحسان ورجاء، حسب الحالة المرضية فهذا أولى، وإن تمكنت من الوصول **لمركز** القرار فهو أفضل، ولكن ما دام الواقع يتيح ذلك بدرجات متفاوتة أو فاسدة، إذ قد لا يدخل مع السلطة ولا مع جماعات مرضية مُوهِمة كما تقوم الخلايا السرطانية إلا من اختلت وجهته.

إننا عندما نتعامل مع المجتمع فكأننا نعالج المنطقة الحسية من الدماغ التي يتحرك عبرها، أما عندما **نقيس الأمراض** في عمقها فنحن نتعامل ضمن مجال إنساني وروحي له خصوصية، تتجاوز تلك المناطق الحسية التي نكتشفها في الدماغ وتساعدنا على الفهم، لأن هذه الأخيرة لعلاجها يلجأ حتى الطبيب للمستويات النفسية والاجتماعية التي هي **قرار لطيف** يُحَوِّل تركيبة وعمل الخلايا، فهذه الاختلالات ترتبط بجانب **قراري-شعوري** أكثر منها آليات عضوية حتمية، ولذلك فإن تشخيص حالة ما بوصفها "سرطانا اجتماعيا " لا يقتضي وجود سرطان دماغي عضوي، بل قد يكون الشخص في حالة من الراحة النفسية والرفاه الجسدي، رغم حمله لأمراض روحية عميقة تؤثر في سلوكه وعلاقاته، دون أن تُسجل على مستوى الجسد أعراض مباشرة، ثم إن **الأمراض الاجتماعية ليست كالجسدية** لأنها تحتاج أحيانا زمنا طويلا وربما أجيال، وبالنسبة للفرد الواحد فإن حالة الاستعصاء أضيق، إذ هناك مجال واسع للإرادة والفعل وقد لا يقع تمظهر جسدي يعبر عن اختلال كبير في حركة الخلايا الدماغية، وإن كان هذا مرجوحا لأن النموذج النفسي والروحي

يصعب الالتفاف عليه، من هنا الحاجة لمراكمة فعاليات وعادات صالحة، تمكن من تحقيق طفرات جينية وإفرازات متوازنة معبرة عن الفطرة الوجودية.

مع ذلك فعالم الإنسان معقد والترسبات تجعل عملية الإصلاح صعبة، لأن الفرد رغم العمل بالحق والقيم وعلمه بأنها عين المصلحة، إلا أن هذا قد لا يتحقق في الإحساس أحيانا، لهذا تصبح التجارب الفكرية والتحررية وتحقيق الحياة الطيبة تابعة للشهوة والبنى العميقة لحركة الذات، وحتى الدين نفسه يدخل في معادلة المجتمع وتركيبته الدماغية أي الوجودية، من هنا لا تكون التركيبة الفطرية مقصدا مترسخا في الذات حتى **يُضَحى بتلك الشهوات والأحاسيس** المفسدة لصالح الحق المؤطر **معرفيا وسلوكيا**، ومثال ذلك ما نلاحظه في حالة الإدمان على بعض العادات كالإفراط في تناول السكريات مع قلة النشاط البدني، إذ يؤدي هذا السلوك إلى إفراز مفرط لهرمون الدوبامين، فيستجيب الجسم بإنتاج مثبطات داخلية لمعادلة تلك الزيادة، مما يخلق حالة من الاعتياد القسري تُغيّب الإحساس الطبيعي بالرضا، بسبب حالة التغييب عبر الغلو في الدوبامين، من هنا فلتحصيل التوازن النفسي الهرموني قد يكون لا بد من المرور بمرحلة تفكيك لهذا الخلل، تتضمن ألم الانسحاب وإعادة تشكيل مصادر الاستمداد الشعوري والمعنوي، إلى أن يصل الفرد إلى حالة من القبول بالتوازن الطبيعي لمستوى الدوبامين، عندئذ تبدأ الطمأنينة بالاستقرار والإصلاح الحقيقي، ويُعاد إنتاج هرمونات السعادة والشكر بصورة منسجمة مع البنية النفسية والروحية السليمة، لهذا لا تتحرك الأنظمة الصلبة إلا عبر هزات، ومع ذلك فإن بعض الأفراد رغم ما يمرون به من ابتلاءات وفقر في مصادر الاستمداد، لا يتخذون من تلك التجارب مدخلا لمراجعة ذواتهم أو تعديل سلوكهم، بالمقابل فإن المُنعَم عليه وإن كان في ظاهر الأمر أقرب إلى الغفلة، إلا أنه قد يكون من جهة ما أقدر على بناء منظومة نفسية وروحية سليمة بفضل ما أُتيح له من تيسير وشروط مواتية، على الرغم من أن من يعاني الافتقار الوجودي أو الاضطراب في مصادر الإمداد يكون أولى منطقيا باللجوء إلى الأصول النقية للاستمداد والرجوع إلى المعاني التوحيدية العليا، إلا أنها تبقى حركة ذاتية واجتماعية في النهاية، من هذا المنطلق نفهم كيف أن أتباع الأنبياء كانوا في الغالب من المستضعفين، دون أن يُلغي ذلك وجود من آمن من عِلية القوم، كما أن من

المستضعفين أنفسهم من كانوا تابعين للمترفين في غيّهم، وهكذا تتنوع الأمراض النفسية والروحية وتختلف في طبيعتها وشدّتها بحسب التركيبة الفردية والاجتماعية لكل حالة ودرجتها وطبيعتها، لكن **الأصل واحد وهو الأنا و الدنيوة** أي محبة التجاوز والغرور والعلو، مما ينتج خللا في مصادر الاستمداد بسبب حالة التموضع التغيِيبية **وموازنة المعادلة**، وإن كانت متنوعة المدخلات إلا أن نتيجتها واحدة و تنعكس على الذات بكليتها، وهذا يتشابه نسبيا مع أمراض الجسم حيث لا تخرج عن إحسان ومناعة مع عدل واستئصال، وفي حالات عدم تحصل هذا إما يقع موت أو غرق جماعي أو حفظ خلايا لاستقلاليتها وفعاليتها، مما قد يبقي الجسد في شبه حياة لأجل المراكمة نحو الأجيال القادمة، من هنا فنحن في عملية استعارة وتقاطع، وعلى الرغم من أنها مفيدة وتظهر لنا دقة وتناسق عالم اللطافة مع ما يحصل في المادة، إلا أن لها حدودها، ودون ملكة إنسانية لن تتم الإفادة كثيرا من هذه الاستعارة ومناطق التشابه، ثم أنه دون **تفعيل عملي روحي** لن يتم أي إصلاح مهما تم الفهم الإنساني أو المادي، فالروح هي المركز وغيرها تنازلات أقل درجة، وهو ما يفسر كيف أنه قد تكون الخلايا الحسية تدفع في جهة، والإنسان يجاهد ويقرر في جهة مخالفة ما يؤدي لروح قوية، بل وفق رؤى علمية قد يقع تحفيز أحاسيس ومناطق معينة في الدماغ بينما صاحبها يحس بشيء مختلف.

وكذلك فإن القياس على الكلمة والعلم والإرادة يتم بزمنية وتركيب على مستوى الحس، بينما هو روحيا أكثر توحدا وتساوقا **والاستمداد الرباني واحد** حتى لو كانت الأذكار متنوعة والدقة فيها أفضل على المستوى النفسي الأقرب لنوع من التركيب، إلا أنه أوسع من المستوى المادي المُجَزَّأ، مع أن التداخل متبادل دائما وبدرجات بين كل الأبعاد، من هنا فالاستمداد الحسي يحتاج دقة أكبر لوجود تركيب وعدم لطافة وقوة استقلالية، **فمجال الروح ميسر وعملي وواسع**، حتى لو كانت طبقات التركيب النفسي منه لاحد لها، إلا أنه بحكم هذا الاتساع قد يعمل جيدا بدقة أقل إلا إن استثنينا بعض الأمراض المستعصية فهنا التدخل الدقيق يكون ضروريا لزيادة إمكان التشافي.

ثم إنه كما يُفَعل الجسم بتحريك إلهي دون إرادة ذاتية فإن صفات الذات تحتاج استمدادا إلهيا، ولكن الفارق أن الجسم يعمل دون استحضار قوي لله، بينما اللطافة

تحتاج استمدادا إدراكيا عاليا سواء من جهة الانفعال كالمواد الأولية التي نستشفها من الوجود، أو الفعالية كأعمال الجسم وحركته، ولكن هناك فارقا إذ حركتنا الانفعالية والفعالية أضعف في مستوى الجسم مقارنة بالروح، فنحن لا نحرك القلب والكلى، بينما **نحرك صفاتنا أكثر** من علم وإرادة وقدرة ونستمد النور والحياة بشكل أقوى وأوسع، وهي **جميعا قائمة تتم بالله** سواء مرحلة الثبوت أو الحركة، فلا حول ولا قوة إلا بالله.

من الضروري التمييز بين مفهومي الحركة والثبات بوصفهما مكونين أساسيين في بنية الفعل، إذ يشتركان في حمل دلالة الثبوت، أي تلك القوة المستمدة من الله الكامنة في الذات الإنسانية، ويتطلب تفعيل هذه القوة الجمع بين البعدين في إطار واحد، وما نستمده من العطاء الإلهي يعمل في سائر الصفات بشكل متكامل، غير أن النفس لكونها دون تلك الوحدة الروحية، تحتاج إلى تدخل دقيق يراعي مستوياتها المتعددة، ومن هنا تأتي أهمية تخصيص الاستمداد عبر أدعية وأذكار وأعمال متنوعة، ويقابل ذلك في البنية الجسدية حيث تُنجز نفس العمليات الحيوية على الرغم من الكثرة الظاهرية في العناصر، عبر أنظمة تركيب وتبادل دقيقة تُظهر استقلالية متماسكة في الأداء والوظيفة، إذن فلدينا الروح والنفس ثم الجسم ولكل خصائص تنطلق من الوحدة نحو التعقيد والتركيب، وباعتبار البنية الحسية حاملة للوحدة مع الاستقلال، فإنها قابلة للكشف والتعبير عن الإنسانيات في الروح أو النفس، ولكنها تصل لمستوى معين تصبح فيه محدودة وغير قادرة على ذلك سواء في الممارسة أو الفهم، وذلك **كحالة التزامن**، والتي تتمظهر درجاتها في النفس وتكون في الجسم زمنية بالسبق واللحوق، وحالة **الفعل المؤسس** التي هي في **الجسم يمكن أن تتمظهر لنا** خلاف الروح، من هنا **فالفهم مبني** على لطافة الممارسة والشعور الروحي، بل بدونها ما فهمنا بقوة حركة المادة الأكثر كثافة وصمما، من هنا نجد داخل كل المجالات استعارات إنسانية كثيرة كوصفهم المناعة بجهاز الدفاع والدماغ بالعقل أو قولهم هرمون الحب السعادة.

القيمة / الوظيفة الروحية	المكون العصبي- الدماغي	الهرمون/الناقل العصبي	الأثر الإيماني- الروحي	المقابل النفسي- الاجتماعي	ملاحظات تكاملية
الإحسان بالمحبة	الجهاز الحوفي + القشرة الأمامية.	**سيروتونين + أوكسيتوسين.**	الطمأنينة، الشكر، المحبة.	الروابط والفعالية الاجتماعية والمؤسساتية.	تقوّي الانتماء والتماسك، إذا تجاوزت الميزان في العطاء والأخذ قد يقع تسلط داخلي ووهن واستغلال.
العدل بالمواجهة	اللوزة الدماغية + القشرة الجبهية.	**نورإيبينفرين.**	الحزم، التمييز، القوة.	القضاء، الحزم السياسي، مقاومة الفساد.	تحتاج توازنا لتجنّب التسلط أو الخوف والغضب المرضي.

الرجاء والتحفيز	منطقة المكافأة (Nucleus Accumbens)	**دوبامين**.	الحركة، الطموح، النجاة.	الحوافز، التغيير، القدرة على الصبر والعمل الطويل.	سلاح ذو حدين: يمكن أن يُغشّ عبر لذائذ زائفة أو يُهذّب بالتزكية.
الخوف والخشية	اللوزة الدماغية.	**كورتيزول (باعتدال)**.	الورع، الحذر، الحصانة.	الرقابة الذاتية، الحذر الجماعي.	الخشية المعتدلة تحفظ الحياء والعرف، الزائدة تعطل السلوك.
الذاكرة الحضارية	الحُصين (Hippocampus)	عوامل تقوية المشابك العصبية.	العبرة، الاتعاظ، التعقل.	التاريخ، البنى والمؤسسات التقليدية، الهوية الجماعية.	بدون ذاكرة لا إصلاح، والضعف والفساد المتراكم بداخلها يؤدي لنسيان السنن

					والعلل أو التلاعب بها.
القرار والحكمة	القشرة الجبهية الأمامية.	**دوبامين + سيروتونين.**	الرشاد، العدل، الرؤية المتزنة.	الإدارة، الحكم، التوجيه المجتمعي والاسري والمؤسساتي.	مقر التخطيط طويل المدى والقدرة على كبح النزوات.

علينا تفهم أن المنطق الثنائي لا ينفع هنا في الفهم؛ لأن العمليات **تتم بترابط وتوازن تراتبي** لا ينفك عن بعضه، على غرار صفات وفعاليات الإنسان، وتنتج لدينا قوى أعلى بسبب التكاملية وتَنَزُّل الصفات ضمن المشاعر كعلاقة الروح بالنفس والجسم، إذ الأولى أصل، كما أن تنزلها هو عينها فمثلا العابد الراضي خير من الصابر، والعامل المحسن خير من العابد فقط، والجامع أكملهم، ولا نقصد هنا ما درج في التحريف المعاصر من أن الانغماس الدنيوي هو المقصود بالعمل المنتج، إن المنطلق الإسلامي تكاملي لا يضيع تراتبية الحقوق الوجودية، وهذا يتمظهر في عالم المادة بشكل مختلف وأكثر تركيبا، لكن دون تغييب الوحدة مثل العلاقة بين الإمكانات والمقامات الاجتماعية والفردية، فمثلا الكورتيزول معبر عن صفة الصبر ولكن هذه الأخيرة هي كبح لعين باقي الإفرازات لإرجاعها لحالة السيروتونين والأوكسيتوسين والدوبامين الطبيعية، وكذلك يعمل الخوف أو الغضب بالكورتيزول ونورإيبينفرين والأدرينالين، وهذا كوصفنا عبر التجريد العلاقات بين الثبات والنفي أو علاقة الاقتضاء واللزوم، إذن فالعلاقات تبادلية من هنا تنتج حضارات ومؤسسات وعلاقات وبنى اجتماعية لا تنفصل ولكن تحفظ الاستقلال مع الترابط والتراتب.

المرتبة	المنطقة الدماغية	الوظيفة النفسية- الروحية	الهرمونات المرتبطة	التفاعل مع بقية المناطق
1	**القشرة الجبهية الأمامية**	الإرادة، القدرة، العلم، التحكم الأخلاقي، التنظيم المركزي.	نورإيبينفرين، دوبامين مضبوط، سيروتونين.	مركز تنسيق عالي؛ يضبط الانفعالات، يوجه المعرفة، ينظم السلوك تبعا للقيم العليا، يتفاعل بشكل وثيق مع القشرة الحزامية، نوى الرفاء، والهيبوثالاموس من هنا تنشأ الذاتية الجامعة ومؤسسات القيادة، في كل مجال حتى **الإمامة الكبرى** إن كانت جامعة لهذه القوى.
2	**نوى الرفاء**	الطمأنينة، الاستقرار.	سيروتونين، أكسيتوسين.	تغذية دائمة للمناطق العليا بالسيروتونين وأكسيتوسين؛ تساهم في ضبط القشرة الأمامية، القشرة الحزامية، وتعديل نشاط نواة المكافأة قد تعبر عن **لجان داخلية أو اجتماعية** تساعد في التربية والبناء والفكر، لكنها أقرب **للمجال**

				القيمي الاقتصادي فيها إذ تقع في جذع الدماغ الذي هو أساس الحياة المادية.
3	**القشرة الحزامية**	التوبة، الندم، الشعور بالمسؤولية.	سيروتونين، إندورفين.	وسيط بين القشرة الأمامية واللوزة؛ يساعد على تهدئة الاستجابات الانفعالية؛ يعمل مع نوى الرفاء لتثبيت التوازن النفسي، قد تعبر بدورها **عن مؤسسات قضائية أو مجتمعية**، قادرة على الموازنة من حيث الإثبات والنفي.
4	**الهيبوثالاموس**	الحوافز، الصبر، ضبط الطاقة والرغبة.	دوبامين،إندروفين أوكسيتوسين، سيروتونين.	يربط الجهاز العصبي بالجسم؛ ينظم إفراز الهرمونات؛ يتفاعل مع نواة المكافأة، اللوزة، ونوى الرفاء؛ يؤثر على تنظيم الطاقة والسلوك لكنه مرتبط أكثر بالمجال المادي والتغذية فهو بمثابة **مؤسسة اقتصادية**.
5	**نواة المكافأة**	الرجاء، الحافزية، التعلق.	دوبامين.	مركز تحفيز ومكافأة؛ متأثر بالقشرة الأمامية والهيبوثالاموس؛ قد يُخدع

				بمكافآت زائفة؛ يتفاعل مع نوى الرفاء لضبط الاستقرار العاطفي قد تعبر عن **مؤسسات الاتصال والتعبير عن النصرة والطمأنينة والتوازن** إذ العمليات كما نرى يستحيل أن تنفصل عن بعضها رغم الاستقلالية.
6	**اللوزة الدماغية**	الورع، التحفيز، الاستجابة السريعة.	أدرينالين، كورتيزول، نورإيبينفرين.	مركز الإنذار والتفاعل السريع مع الخطر؛ تتفاعل مع القشرة الحزامية والقشرة الأمامية؛ تؤثر على الهيبوثالاموس لتفعيل الاستجابات الجسدية ضمن هذه التكاملية مع غيرها تعبر عن **المؤسسات الرقابية والمخابراتية**.
7	**الجهاز الحوفي**	الهوية، التقاليد، المشاعر المتراكمة.	مركب (سيروتونين، دوبامين، أوكسيتوسين)	بيئة شعورية تربط الماضي بالقرارات الحالية؛ تؤثر على القشرة الأمامية واللوزة؛ تتفاعل مع اللجين العصبي بشكل معقد،

				لدينا إذن **سيرورة** تجمع حالة الماضي مع التجديد لإنتاج مؤسسات واقع معين، إما يكون ماضويا مختلا أو حاضرا يتعالى عن حالة الذاكرة بسلبياتها وإيجابيها.
8	**جذع الدماغ**	النجاة، ردود الأفعال الغريزية.	أدرينالين، فازوبرسين.	يحفز ردود الفعل التلقائية للنجاة؛ يتفاعل مع اللوزة والقشرة الأمامية، لكنه يعمل بشكل مستقل في المواقف الطارئة، إن كل منطقة لها بعد نفسي إلا أن جذع الدماغ هو مكان الحياة الأساسية **وحفظ النفس** من نبض قلب وتنفس، أي مؤسسة الحياة والصحة من هنا يقع الهيبثولاموس الذي يدور على الغرائز من جوع وعطش.

كما نلاحظ فالدماغ يعبر عن كل القوى الإنسانية وتداخلاتها سواء المادية أو المعنوية بترابط واستقلالية، مما ينتج أفرادا وجماعات ومؤسسات تجمع نفس القوى ولكن بدرجات.

هل هناك **قانون ناظم للكون**[1] أم هناك قوانين؟

تنزع النفس نحو إيجاد قانون شامل ومبسط حتى تتكيف مع التعقيد مثل ما كان الإنسان القديم ينتج أساطير مفسرة للواقع، وهذا فطري ومنطقي فلا بد للوجود من قيومية تحمله، ولكن علينا التفريق بين القانون الأصلي لعمل الوجود إن كان وبين تفرعاته المتعددة، وكذا عملية الحمل الوجودي التي لا تتم إلا بضرورة غني ومحيط وليس لقانون أو **وجود تنسب له هذه الكليانية**، من هنا وقعت عدة تيارات كالماركسية والتطورية الاجتماعية في اختزال مبسط وتسرع في الخلط، فهل هذه القوانين ينظمها بعد موحد؟ أم أنها متعددة وسائلة؟ ولما لا تكون متوحدة ومتعددة في الآن؟

لكشف هذا الواقع علينا البحث في القوانين الكونية كما نبحث في القوانين الاجتماعية، وقد ظهر لنا مبدئيا أن **المادة لها خصوصية** مقارنة مع اللطافة، ولكن البعدين ينتظمان بنفس **المنطلقات** ويختلفان في **الدرجة**، حيث تتميز اللطافة بالوحدة، وكلما تنزلنا نحو الصلابة نقصت وزاد التركيب، لهذا فعند معالجتنا لصفة معينة، فإنها تظهر على مستوى الجسد كمركب من التبادلات والتفاعلات بين صفات أو فعاليات متعددة، تتداخل مع غيرها؛ ويقل هذا التعقيد في النفس حيث تبدأ الصفات في التمايز دون انفصال تام، بينما تكون في الروح موحدة في أصلها إذ لا تفصل الروح بين الصفات بل تعمل ككل متكامل، فلو قلنا الإنسان إدراكٌ أو فعاليةٌ فهما نفس الشيء في هذا البعد، أما في غيره حتى في أبسط مستويات المادة فلكل صفة وفعل وحركة بعد مستقل، وجزء فاعل، لكنه في الوقت نفسه مندمج في شبكة دقيقة من العمليات المتبادلة والمتكاملة، إذن فالمستويين لا يخرجان عن الوحدة ولكن بدرجة متفاوتة في التأثير، فالمادية مجزأة وبالتالي **كثيرة**

[1] للمزيد من التفصيل: مجموعة من المؤلفين، أطلس الفيزياء، ترجمة عماد الدين أفندي (لبنان ،دار الشرق العرب، الطبعة الثانية، 2013).

الاستقلال والروابط والتداخلات بين الجزيئات، ثم ما تُكَونه من تداخل كلي ناشئ هو عبر تلك المكونات وروابطها، وليس مثل لطافة النفس وخاصة الروح المتوحدة بالسريان بشكل مباشر، من هنا نحن نشهد جسما واحدا لكن معه التجزيء والتركيب، ولكل جزء استقلالية بدرجات متفاوتة كما هي في الآن تستمد من غيرها وتمدها، لذلك فإن ذلك **الكل الناشئ ليس له** إرادة فعالة وناشئ عن غيره، وهذا لا يعني أنه ليس ذا حياة وإدراك بل كل الكائنات **حتى الحجر والجبال لها وعي** وإرادة طفيفة، لقد كان النبي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم يحبون جبل أحد، وكان الشجر والحجر يسلمون على النبي عليه السلام، ويحن إليه جذع النخل، ولولا اللطافة السارية في الكائنات ما توحدت، فعملية النشوء الناتجة داخل الكائنات هي في حد ذاتها تَجَدُّد وحياة وإرادة ووعي، ولكنها تقارب اللطافة وليست عين قوتها، فهل لطافتها هي عين الجزيئات المادية وعلاقاتها ؟ أم أن هناك ما فوقها، ويوحدها ويسري فيها؟

كل الاحتمالات ممكنة؛ لأن الجزيئات قد تستقل وترتبط بغيرها عبر الإمداد والعطاء بدرجات متفاوتة، وهذا يتم بالله عبر قيوميته بالأساس، وليس عن طريق طرف يتملك تلك الجزيئات حتى ينفي استقلاليتها، وهذا مثل رؤيتنا لعالم الإنسان والعلاقات بين الناس وما تُكَونه من صور كلية، هذه الصورة الإنسانية ليست نفسا مستقلة في النهاية، بل سيرورة بيد الله، كما أن كل نفس لها إرادتها الخاصة مع وجود إمداد متبادل، لكن قد تكون أيضا تلك **الجزيئات المادية لها حالة لطيفة** كالروح ولكنها **أثقل** مما يجعلها تظهر بدرجة أكثر تركيبا و تشذبا، إلا أنها مهما كانت جزءا من الوجود، فالجزئيات الدينية-النصية نفسها تؤطر العلاقة معها، ولا يلزم نفي البعد المادي رغم ضعفه، إنما **ذم الغلو الوضعي** وهشاشة التراتبية والموازنة داخل هذه النظرية، بما لا يتيح فهم هذا الوجود وما يحتويه من علاقات.

وبما أن كل **تركيب** هو بالضرورة يحمل نوعا من الوحدة سواء كانت **متصلة أو منفصلة** أو ذات طبيعة سيرورية وصورة كلية، وهذا حتى بين النفوس، لتوفر كل طرف على إرادة و**استقلالية** مع علاقة الإمداد و**الترابط**، وإن كانت هنا أقوى بسبب طبيعة الروح، وقد تكون علاقة الوحدة على غرار ما يقارب **التداخل** الذي نراه مثلا في الخلية أو

في الماء والبروتين **كذوات تمثل تشيئا واحدا**، إذن فليس من الضروري أن يكون هناك تطابق كلي بين الذاتية الإنسانية وغيرها، لكن هذا لا يعني غياب المقايسة والتقاطع فقد ورد في الحديث أن المؤمنين كالجسد الواحد وفي الجنة على قلب رجل واحد، وعملية ترابطنا لا تنتج ذاتا إلا أنها قريبة منها مقارنة بالمادة، لأننا أمام صورة لطيفة واحدة في حالة الصلاح.

إن عالم المادة ينتج علاقة متفردة خلاف مفهوم **السيرورة الإنساني** والذي قد يُمكن قياسه على مثال النجوم بالمادة المظلمة، "أصحابي كالنُّجومِ بأيِّهِمُ اقتديتُمُ اهتديتُم "[1]، والنبي عليه السلام سراج منير ﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾[2]، إذ تُفهم العلاقات بين المكونات الفضائية المستقلة سواء من حيث تبادل الإمداد، أو من حيث دفع الظلمانية، بوصفها آليات **تؤسس لصورة كلية ناشئة هي ذلك الكون**، ففي عالم المادة كما عُرضت الأمانة على الجبال وهي جزء من الأرض فإنها في الوقت نفسه عُرضت على الأرض بما هي جزء من السماوات أو من نظام الكون الكلي، ما يشير إلى أنّ الاستقلالية لا تعني الانفصال، بل إمكانية الدخول في علاقات تكوينية تنتج منها وحدة ذاتية كلية.

غير أن هذه الوحدة أو الاستقلالية في المستوى المادي، تظل محدودة بسبب قوة التجزيء الناتجة عن طغيان الخصائص الكُتَلية والفيزيائية، وبسبب ضعف الإرادة، أما في عوالم الإنسانيات فإن الإرادة واللطافة تتيحان إمكان نشوء علاقات قوية في كل المستويات، كالجملة الواحدة التي تتكوّن من كلمات متعددة، فينشأ وعيٌ فيما هو جزئي يُوحِّد التجربة أكثر، دون أن يفرض وعيا كليا مهيمنا كما تقاربه عوالم المادة.

وفي هذا السياق لا تُفهم الكلمات "الظلمانية" على أنها عناصر سالبة مطلقة، بل تلعب دورا تحفيزيا في بروز النور، فهي تُسهم في تنشيط حركة التكوين بإثارة الحاجة إلى التوازن أو الكشف، فتغدو جزءا من النظام لا بمعناها الظاهر، بل بوظيفتها التحويلية ضمن السياق العام الذي يتمظهر بما هو صالح ضمنه، إذ رغم الكل المتشكل هناك أحجبة وفصل تساهم في عملية التمظهر.

---

[1] المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة الضعيفة.

[2] [الأحزاب: 46].

يرجع سبب هذا الاختلاف بين المستويات في طبيعة الروح التي لا نستطيع وصفها، ونحاول فقط قياسها على علاقات ومنطق المادة بما يعبر عن منطق **المعنى** فيها، بينما المادة هي في الآن أضعف وحدة لأنها شديدة التجزيء والصلابة وضعيفة الإرادة، وبالتالي فترابطها حتى لو كان ينشئ وعيا كليا فهو بدوره ضعيف، وإلا لكان الكون على عظم حجمه أعلى من إنسان واحد "لَزَوَالُ الدنيا جَمِيعًا؛ أَهْوَنُ على اللهِ من دَمٍ يُسْفَكُ بغيرِ حقٍّ"[1]، إن اجتماع هذه العلاقات سواء في عالم الإنسانيات أو المادة يرجع **لتوسط الخلق الإلهي** وقيوميته، مما يسمح بخفض استقلال كل جزء وإمكان تكوين صورة للكل تحت يد الله، أو حتى استمداد من الأجزاء نحو تشكيل هذا الكل؛ مما يمكن إنشاء وعي كلي كذلك بالخلق، إلا أنه من التناقض فرض علاقات الكل دون الأجزاء أو فرض كلي دون اللطافة الروحية، وهذا ما حدث لمجموعة من النظريات التي استنتجت مكونات ذهنية لا وجود لها كالعقل الكلي، أو نفت الاستقلالية عن الموجودات، ناهيك عن إدخال الله المباين في علاقة تمازج، لا علاقة خلق وإمداد للوجود، من هذا المنطلق يمكن فهم أولوية الحق الجماعي والكلّي، إذ إنّ الدفاع عن حقوق الفئات المستضعفة كالأطفال والنساء، إنما هو في جوهره سلوك في سبيل الله، لأنه يسهم في تأسيس السيرورة الكونية والإنسانية التي يتحقق بها النصر الإلهي، وتتكشف عبرها الكلمة الربانية الموجهة لرؤيته الميزانية للوجود، فاستقلاليتنا كذوات لا تنفكّ عن هذا السياق، إذ تتجلى في إطار التعلقات التي لا يمكن جمعها وتوحيدها إلا تحت قيومية الله وإمداده المستمر، ومن هنا يتبين أن الله هو المقصد الأعلى والمركزي، وهو الحافظ والممدّ للإرادة سواء بشكل مباشر أو عبر الكلّ والسيرورة المتداخلة، لهذا شبّه الغزالي هذه العلاقة مع الله بنور الشمس؛ إذ هي نور مستقلّ لكنها ممدّة للأنوار التي تصل بدورها إلى الجزئيات فتمنحها الظهور والمعنى، وبما أن هناك نوعا من التقاطع مع **الماديات فيمكن التمثيل** بها مع استحضار الحدود والانطلاق من **الأعلى نحو الأدنى**. إذن فالفارق بين البعدين يتمثل في **الشدة** والدرجة، ثم ما ينتج عنها من علاقات مختلفة تتمظهر في **سيرورة وصورة إنسانية** ووحدة ووعي مادي.

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

فمما تتكون المادة؟ وما درجة ونوع **الترابط والتداخل** بين مكوناتها؟

سادت في الفلسفة اليونانية القديمة نظرية العناصر الأربعة بوصفها مكونات أساسية للكون: النار، والماء، والهواء، والتراب. أما في التراث الإسلامي، فقد برزت نظرية "الجوهر الفرد " باعتبارها الإطار التفسيري الغالب حيث يُنظر إلى الوجود على أنه مؤلف من أجزاء تتناهى إلى جزء لا يتجزأ، وذلك لقطع إمكان التسلسل بشكل لا نهائي، وتقترب هذه الرؤية من تصور ديموقريطس الذي عدّ الذرات وحدات مادية أولية لا تُرى وذاتية الحركة ولا تفنى، وقد تبنى هذا التصور لاحقا العالم الإيرلندي روبرت بويل[1]، ووسّعه إسحاق نيوتن بافتراض أن الجسيمات الدقيقة يمكن أن تتجاذب أو تتنافر بفعل قوى طبيعية.

وفيما يتعلق بالحرارة فقد فُسِّرت لفترة طويلة بوجود مادة افتراضية غير مرئية تُسمّى "اللاهوب" تُعزى إليها خاصية الإحراق، إلى أن جاء لافوازييه[2] وأثبت دور الأكسجين في التفاعلات الكيميائية، ممهدا بذلك لتحول نوعي في فهم الاحتراق والحرارة، وقد ساهم هذا التحول في تمكين الثورة الصناعية من تطوير المحركات الحرارية، التي استغلت الاحتراق الداخلي للفحم الغني بالكربون أو الغاز، مما مثّل انتقالا من مجرد توصيف الخصائص الفيزيائية إلى **القدرة على التحكم فيها وتوظيفها عمليا.**

تمكن ديمتري مندلييف[3] من استنباط الجدول الدوري للعناصر وتصنيفها حسب الوزن الذري، وتم اكتشاف الإلكترونات بعد ذلك ليظهر أن الذرات ليست أصغر الأجسام، ثم سُبِرَت مكونات الذرة ليتم اكتشاف نواتها ثم وجود أجسام أصغر منها ممثلة في البروتونات والنيوترونات، ثم بعد ذلك توصل العلماء لوجود مكونات أصغر بداخلها وهي الكواركات، وهناك أبحاث عن اسم أصغر مما يعني أن مجالات الذرية قابلة أكثر للتجزؤ. ومع فيزياء

---

[1] **روبرت بويل (1691–1627):** عالم إيرلندي من رواد الكيمياء الحديثة.

[2] **أنطوان لافوازييه (1794–1743):** كيميائي فرنسي يُلقّب بـ«أبي الكيمياء الحديثة»؛ صاغ قانون حفظ الكتلة، وأسهم في تطوير التسمية الكيميائية الحديثة وتفسير الاحتراق اعتمادًا على الأكسجين.

[3] **ديمتري مندلييف (1907–1834):** عالم كيمياء روسي وضع الجدول الدوري للعناصر، ورتّب العناصر وفق خصائصها وكتلها الذرية، كما تنبّأ بوجود عناصر لم تكن قد اكتُشفت بعد وببعض صفاتها.

الكم فإن وصف المستوى الكمومي سيتمثل في **التصرف كموجة وكجسيمات في الآن نفسه**، أي أنه يجمع نوعا يقارب اللطافة والكثافة الجسمية.

سواء تعلق الأمر بالجماد أو بالكائنات الحية، فإنها جميعا تتكون من ذرات نشأت عقب الانفجار العظيم الذي خلّف حرارة وطاقة هائلتين أدّتا إلى تحوُّل المادة إلى جسيمات دقيقة، ومع أنّ **البنية الذرية تُمثّل أصلا مشتركا**، إلا أنّ طريقة ترابط هذه الذرات تختلف من مادة إلى أخرى، مما يؤدي إلى **تنوّع الحالات الفيزيائية** للمادة: الغازية، والسائلة، والصلبة.

ففي الحالة الغازية تكون الجسيمات متباعدة وسريعة الحركة، وضعيفة التأثير المتبادل، مما يجعل الغازات غير قابلة للحصر في شكل أو حجم محدد، أمّا في الحالة الصلبة، فالجسيمات تكون متراصّة ومتجاذبة بقوة وتحتفظ ببنية مستقرة، بينما تتسم السوائل بترابط جسيماتها مع بعضها البعض عبر قوى تجاذب معتدلة تُكسبها خاصية اللزوجة، وتتيح لها حرية حركة نسبية بالمقارنة مع المواد الصلبة.

توجد أيضا حالة رابعة تُعرف بالبلازما، وهي تنتج عن تعرض المادة لدرجات حرارة أو طاقة كهربائية فائقة، كما في حالة الشمس، مما يؤدي إلى تفكك الذرات إلى جسيمات مشحونة (أيونات وإلكترونات) وينتج عن ذلك انبعاث ومضات ضوئية.

انطلاقا من هذا التوصيف الفيزيائي، يبرز تساؤل فلسفي أو تأويلي: هل يمكن قياس بعض خصائص الروح والنفس بوصفهما مكونات لطيفة وغير مرئية على خصائص الهواء أو الحالة الغازية، كما قد يوحي بذلك التعبير اللغوي في العديد من الثقافات والديانات؟

انطلاقا من قياس تمثيلي يستند إلى خصائص المادة في حالاتها الفيزيائية، يمكن النظر إلى الروح باعتبارها أقرب إلى حالة الغاز من حيث سرعة الحركة، وشدة الانفلات من القيود الشكلية، ومع نزولها إلى الجسد تمر الروح عبر مراتب من التباطؤ المرتبطة بدرجات الكثافة المادية، فتتشكل النفس في مرتبة أشبه بالسائل من حيث القابلية للتشكل والاندماج مع الوسط، مع احتفاظها بقدر من السيولة والحركة، أما الجسد فيمثّل الحالة الأكثر صلابة وكثافة، وهو ما يقابل الجماد في هذا القياس. وبسبب ذلك، فإن حركة

الإنسان في الزمان والمكان تصبح بفعل هذا التداخل بين الروح والنفس والجسد متأنية نسبيا، على الرغم من أن حقيقته الأصلية كمخلوق روحاني تتجه نحو المسارعة في الخيرات، لكنّ التداخل مع المادة وما تفرضه من ثقل وبطء، يجعل حركته محكومة بوساطة نفسية تتسم بالتدرج و**الاعتدال في الثبات**، مع احتفاظها بقابلية محدودة للمسارعة والارتقاء وإلا دخل في العجلة الشيطانية والتنطع عبر هيمنة الخصائص النارية عليه، أو بالمقابل الصلابة والتثاقل الطيني وبالتالي الخروج عن الفعالية والحاكمية الإلهية المتطلبة منه، فهو إذن **تنزل لحالة امتزاجيه**، ومع تحرر الذات نسبيا من ثقل المادة تتسع دائرة حريتها، وتتزايد قدرتها على الحركة الفاعلة، غير أن الهواء رغم ما يبدو عليه من سيولة وخفة، يتكوّن بدوره من جسيمات وليس من حالة موحّدة، وبالتالي، فإن استعارتنا للريح أو النفس لا تنبع من حيثيتهما الجسيمية الدقيقة، بل من الكلي الإدراكي والرمزي، فالريح في المستوى المرئي أقرب إلى التمثيل الاستعاري إذ تُظهر قدرا من **الثبات، والتمكّن، والاتساع** انطلاقا مما هو منظور، وهذا يختلف كثيرا عن الهيجان الناري، على الرغم من أنه يمكن تحقيق الصلاح عبره مثل الجن الصالح، إن تنزل الروح على المادة لا يُعطيها فقط طاقة دفع حيوية، بل يكسبها كذلك نوعا من **التوازن البنيوي** والاتساق الحركي، فالروح تضبط المادة وتُحركها إذا ركدت، كما تُهَدئها إذا انزلقت في متاهات التسارع العدمي وعبر سرعة النفس كما هو الحال من جهة التثاقل من المادة، من هنا تأتي عبارات الفعل الشيطاني فينا بالنفث والنفخ وتوصف هيمنة الغضب بالصرعة، إذ مكونات النار تقبل التفلت وعدم التثبت مع عملية ضخ الأكسجين، فإذا جاز تشبيه **الروح بالطاقة** من حيث سريانها اللامرئي وقدرتها على الفعل، فإن النفس بما لها من قابلية للتشكل والتلون والانفعال أقرب إلى الحالة الغازية بين المادة والطاقة، والأولى تقبل الاشتعال والتحول عن حركتها الأصلية، بينما النور ثابت بذاته لا ينفعل بالنفث حتى يخرج عن حركته الأصلية، فللروح إذن خصوصية متوازنة ومتميزة من كل الجهات إذ يصح أن نعتبرها ثابتة وسريعة لأنها متمكنة ضمن كل الأحوال، من هنا قدرتها على موازنة صلابة المادة وإمكان مسارعة النفس حسب ما يتطلبه كل مقام، أو الحالة العامة المتوسطة والمتدرجة نحو المسارعة والرقي في المقامات، مما يحقق مرونة أكبر، وكل عمليات التغييب تتم عبر هذه المنطلقات سواء

بالسرعة أو التثاقل، لأن الوجود يستحيل أن ينطلق من خارج مقوماته للتلاعب به والاستمتاع بنتائج تفرغه على الأمد المتوسط والطويل، من هنا فربما رغم الخصيصة النارية عند الجن الصالح فهي تبقى في حدودها دون تغييب درجاتي يؤدي في النهاية للإنطفاء والظلمة، كما لو أننا سنصعر النار بأكسجين يتجاوز قدرتها سيطفأها، ولكل عالَم مكوناته، إلا أننا هنا نحلل عالم اللطافة في خصوصيته، إذ الروح بذاتها حالة من الصعب مقاربتها، إلا عبر مستوياتنا في النفس والحس، وبسبب اتساعها لكل الفعاليات فهي تُكسب هذه الأخيرة قدرات أعلى، كحالة النور مع قطرة ماء على سطح أملس، فهي تعكس الضوء وتكبره قليلا، فتظهر تفاصيل دقيقة حولها دون أن تفسد الماء أو تغيّر طبيعته.

إن هذا التدرج الرمزي يستحضر النموذج الكوني ذاته، فكما نشأ الكون من طاقة كامنة كلية تلَتها مرحلة سديمية غازية، ثم مرحلة تَكَوُّن الكواكب والأجسام الصلبة، فإن المراتب النفسية والروحية في الإنسان تُشير إلى انتقال من الوحدة اللطيفة إلى الكثافة الجزئية، مع إمكان إعادة الارتباط بالكل، غير أن هذا التمثيل يظل قائما على "المشترك الكلي" أي التقاطع بين نسبة ما من لطافة الوجود وبين خصائص المادة، على اعتبار أن الوجود الإنساني ذاته يتأسس على التوازن بين الوحدة والاستقلال والترابط، أما الوحدة الكلية أو التداخل المطلق فهي ضعيفة في المادة لأن بنيتها قائمة على الذرات المتمايزة لا على الانصهار الكلي، لكن يمكن تجاوز هذا القيد المادي عبر مدخل **الموجات** بوصفها نمطا من الوجود يتغلغل في البنية الكونية، ولا يخضع للتجزئة بالصورة نفسها، وهنا يُطرح سؤال رمزي فلسفي بالغ الأهمية: **هل تشكّل الموجات لطافة الكون الواعية؟** وهل هي من يمثل أثرا محسوسا للروح الكونية في تجلياتها ضمن الوجود؟

هذا ممكن، لكن في هذه الحالة ستغدو الذات الإنسانية مدركة للوحدة الكلية عبر الموجات، أو للطفها الذاتي، غير أن البنية التركيبية للمادة على الرغم من تعقيدها تظل حاملة لبذور وحدةٍ كامنة يشترك فيها الكون في جزئياته، وإن كانت تلك الوحدة ضعيفة التأثير، من هنا تكون "قوة التصوير" خاصية تمكّن الإنسان من التصرف في البعد الذري، سواء كان ذلك في العنصر الفرد أو في التراكيب، من هنا لا يخلو شيء من الطاقة، وغياب هذه الطاقة يعني توقّف الحياة والفعالية، لكن ذلك لا يستلزم غياب الوجود نفسه،

فالحياة، في حقيقتها صفة متفردة وتمثّل مدخلا لكل وجود عال التردد، وبدونها تصبح عمليات الإدراك والفعل هشّة أو شبه منعدمة، وهذا يعني أن حتى الوحدة المادية تحمل في داخلها قدرا من اللطافة لا يخلو شيء في الكون منها، لكن الإشكال لا يكمن في تصورنا لأنفسنا كمادة أو كموجة، بل في **غياب خصائص الأنسنة عن البنيات المادية** بسبب كثافتها وعدم وعيها، من هنا نُرَجِّح أن في داخل الكون **خصيصة أقوى** تنتمي إلى عالم اللطافة الذي تسكنه النفس والروح.

وكما أن للكون مصدر وحدة أولي انفجرت عنه الكثرة بتفاوتات في التردد، فإن لعالم اللطافة مصدرا نوريا إلهيا تنبثق عنه مراتب النفس، والروح وتعدد الصفات والفعاليات.

إن قياس المستوى الأدنى على الأعلى لا يُفضي إلا إلى نتائج **تبسيطية تُفرغ الظواهر من خصائصها** العُليا، كما أن إسقاط الأعلى على الأدنى يُفضي إلى تضييق إدراكي يُغفل خصوصية كل مستوى بل قد يشوّهها، لذا فإن وجودا بين هذه المستويات يُتيح إمكانات للفتح المعرفي، إذ تتولد من هذا التداخل إمكانيات لفهم المعقّد من خلال البسيط دون اختزال أو تسطيح، فكما يستحيل على الحيوان تصور الشريط الوراثي أو فهم عملية الترجمة الجزيئية أو ديناميكية الحياة التي نشأ عنها الكون، كذلك سيصعب على الإنسان إدراك قوانين الذرات العميقة أو مستويات العِلِّية الطاقية الكامنة ما لم يكن هناك تحفيز لطيف أولي يمكّنه من الانخراط في هذه العملية التأويلية الكونية.

فالكون لا يُدرَك فحسب من خلال أدوات مادية أو مفاهيم تركيبية، بل عبر تمفصلات لها أصل روحي ونفسي تُمكِّن العقل الإنساني من ملاءمة مدخلاته مع مخرجات الوجود، وفي هذا الإطار، تبقى القاعدة البسيطة «فاقد الشيء لا يُعطيه» ثابتة وصحيحة.

وبالمثل، كما لا يمكن تخيل طاقة غير متصلة بذرات أو جزيئات أو خلايا في كوننا الحالي، فإننا إن افترضنا وجودها في مستوى وجودي آخر، فسوف تكون محكومة بخصائص ذلك المستوى المختلف، أما طبيعة الوجود الكوني كما هي متحققة أمامنا شروطه، فتتم عبر **تركيب المستويات** وتداخُل الخصائص، هذا ما يشير لأن كل طبقة

أو بُعد إنما تستمد قابليتها للفعل من انفتاحها على غيرها لا من انعزالها، أو على الأقل رؤية وتأويلية غير منفكة عن هذه الخصائص المتنوعة.

- **طبيعة الروابط:**

إنّ المادة تتكوّن من جسيمات دقيقة، وتكتسب خصائصها المتنوعة تبعا لطبيعة **حركتها ونمط ارتباطها**، ومن أبرز صور هذا الارتباط ما يُعرف بالروابط الأيونية، والتي تنشأ من انتقال الإلكترونات بين الذرات، فعندما تفقد ذرة إلكترونا ذا شحنة سالبة تتحول إلى أيون موجب الشحنة، في حين تكتسب ذرة أخرى ذلك الإلكترون، فتصبح أيونا سالبا مما يُفضي إلى نشوء تجاذب كهربائي بين الأيونين المختلفين في الشحنة، مكوّنا بذلك تركيبا مستقرا، وتتأسس علاقة الترابط هذه على **مبدأ الزوجية**، بما هو تبادل في الفعالية على درجتين متفاوتتين، أحد الطرفين يُبادر **بالعطاء** من خلال فقد الإلكترون، بينما يتصف الطرف الآخر **بالاستقبال** والقبول، قبل أن يندمج بدوره في منظومة العطاء داخل البناء، وبهذا تتجلى علاقة ديناميكية لا تقوم على التماثل الساكن، بل على تكامل الوظائف ضمن توازن دقيق بين **الفقد والاكتساب** وبين القوة والتجاوب، وهو ما يُشَكِّل جوهر البنية التكوينية للمادة.

أما المركبات الغازية والسائلة فتُظهر ضعفا في قوى الترابط بينها، نظرا لانخفاض درجات الانصهار والغليان مما يجعلها أكثر استقلالية وأقل احتياجا للبنية الترابطية الظاهرة، ومع ذلك فإن ترابطها الداخلي يظل قائما ولكنه لطيف، و لئن كانت المركبات الغازية والسائلة ذات طبيعة ترابطية ضعيفة وفصل الروابط بينها لا يحتاج طاقة كبيرة، فكأنها قوية الاستقلال وفي حالة ترابط وتجاذب يحتاج إلى الربط الظاهر منا حتى يُكَوِّن حالة واحدة، فكلما كنا أقرب للطافة كان الاستقلال والترابط أقل تعقيدا، لأن ذلك من طبيعته القوية في كل المستويات فلا يحتاج تركيبا وتعقيدا أكبر، أما الماديات فتتقوى عبر الترابط الظاهر، وإذا سلّمنا أن الكون قائم على عمليات عطاء وتفاعل مستمر، فإن غياب التفاعل الإلكتروني مثلا كان ليؤدي إلى غياب الكون كما نعرفه، فهذه العلاقات التبادلية تشكل قانونا كونيا يمتد من الذرة إلى الإنسان، بل إلى النظام السياسي، والاقتصادي،

والعلمي، والديني، فكل مؤسسة إنسانية قائمة صراحة أو ضمنا على مبدأ **التزاوج البنيوي بين الفاعلية والانفعالية**، وهو ما يُحفظ به النسل، ويُنتظم به المجتمع، وتُدار به المؤسسات، ويُرعى به العلم والعمل التطوعي، ومن يقتات على تحجيم هذا التزاوج الوجودي فهو يعطل ويفقّر السيرورة ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1].

ورغم أن هذه العمليات قد تضعف بفعل الفردانية أو تُحَرَّف بالانغلاق الجماعاتي فإنها لا تنعدم في أي بناء إنساني، غير أن خطورة الانفصال عن أصل الفعالية تتجلى عندما يُختزل الإنسان إلى مجرد كيان مُفَكَّك ذاتي مفصول روحيا، ومعزول عن مركزه الوجودي، فكما أن الذرة لا يمكنها البقاء دون استمداد طاقي من نواتها، فإن الإنسان كذلك لا يستغني عن أصل روحاني يمدّه بالتوازن والفعالية، فكل مستوى من مستويات الوجود مهما بدا بسيطا كالكواركات يقتضي استمدادا مستمرا من **أصل طاقي ضروري للبقاء**، إن الخلايا على سبيل المثال تستمد طاقتها من الأكسجين والماء والجلوكوز وتحوّلها ضمن عمليات تبادلية متوازنة تحافظ بها على اتساقها الداخلي والخارجي، وعلى المنوال نفسه تتبادل النيترونات والبروتونات العلاقات داخل النواة، كما تتبادل الإلكترونات التفاعلات مع الوسط المحيط، وإذا كان الإلكترون يُمثِّل الغلاف أو الجسد في هذا التشبيه، فإن النواة تمثل البنية الروحية العميقة أي مركز الفعالية، حيث الطاقة النووية العظمى، بينما الكهرومغناطيسية تمثل استعارة عن النفس، في حين تتوسط البروتونات والنيوترونات **كمجالات توزيع لتلك الطاقات ما هو أشبه بالقلب** والفؤاد والصدر واللب في البنية الوجودية للإنسان، وهذا ما عَبَّر عنه بعض الصوفية بمراتب الوجود الباطني مثل السر وسر السر، والتي تتنزل بحسب الترتيب الفعلي والوجودي، من هنا فإن كل فعل في عالم المادة له تركيب خاص به يتطلب نوعا من التوسط الطاقي لتحقيقه، وهو ما نجده حتى في الجسيمات الأولية مثل الغلونات (داخل الكوارك) أو الفوتونات (بين الإلكترون والبروتون)، وتبقى الروح أو الطاقة النووية الأعلى مركزا لهذا التفاعل، تتوسطها النفس كالقوة الكهرومغناطيسية، وتنعكس خارجيا في الجسد أو الغلاف.

[1][الذاريات: 49].

كل هذه المستويات تعود في جوهرها إلى **فعالية متدرجة**، توصف أحيانا بالدرجاتية وأحيانا أخرى **بالتمظهرات**، لكنها في جوهرها لا تخرج عن قانون الفعالية، والتبادلية، والاستمدادية، لذا فإن عمليات الترابط ليست فقط ضرورية، بل هي شرط وجود، سواء في العالم المادي أو الإنساني، غير أنها في المجال الإنساني تتمتع بلطافة أقوى، ما يمنح الإنسان قدرة على **التخلق والتأله**، باعتباره أعلى صور للفعالية الكونية.

ومع أن الفعالية الروحية ليست مشروطة دائما بالفعل الاجتماعي أو المادي، إذ قد يبلغ الإنسان مقاما من العبادة ينفرد فيه مع ربه، فإن هذا لا يُلغِي أهمية الترابط والتبادل ضمن المجتمع، لكن الثابت في كل الأحوال أن الاستمداد من المصدر الأول أي النور الإلهي هو شرط كل وجود، فليس ثمّة "قانون محرك للطاقة" قائما بذاته، بل هو وصف ذهني للاستمداد المستمر، أما الروح أو الطاقة فهي في فقر دائم إلى الغني الذي لا يُفتقر إليه، كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، فالعلاقة المنطقية بين المكونات هي علاقة ترابط واستقلال وتداخل، ذلك أن عملية التفعيل الذاتي لدى الإنسان، في جوهرها مُوَحَّدة بقوة داخل الذات الواعية، حيث تتكامل مفاهيم الإيمان، والعمل الصالح، والتخلّق، والروح، والنفس، في نسق تراتبي يعبّر عن فعالية واحدة تتجلّى عبر مستويات متعددة من الظهور، وقد نلجأ إلى تعديد هذه الأفعال والتفريق بينها على مستوى الوصف التحليلي، غير أنها في أصلها وحدة فعالية متسقة تسير مع باقي الفعاليات الوجودية بدرجات وتنزلات متفاوتة القوة.

ولو أسقط هذا المنطق على المستوى المادي لوقع الاختزال بدرجة أكبر، وذلك لاختلاف طبيعة البعدين وحدود إمكاناتهما، فثمة حدودا إدراكية لا يمكن تجاوزها عند التعامل مع المادة، وهو ما يُبَرِّر التفاوت في توصيف الفعل الإنساني مقارنة بالفعل المادي، ومن مقتضى هذا التفاوت أن ندرك مركزية الإرادة الذاتية وسلاستها في التفعيل الحضوري للفعل بما يتيح إدراكا أعمق للمعنى والغاية، ويكشف عن مفارقة مؤسفة تتمثل في أن بعض علماء النفس والاجتماع والسياسة قد يُضفون مشروعية معرفية على **أنساق طاغوتية الوجهة عبر أدوات تجريدية أو استعارات مادية**، في حين قد يتبنى أناس بسطاء وفق رؤية المجتمع نظرة وجودية عميقة تحمل في طياتها نظريات أعلى في تفسير علل

الوجود الإنساني، كما قد يتفوّق على البيروقراطيين نظامٌ آليّ كالروبوت إذا ما بُرمج على تحليل الظواهر بلا تحيّز.

ذلك أن الفعل والمعرفة الحضوريين داخل التجربة الإنسانية والروحية يشكّلان مدخلا أساسيا للفهم، غير أن هيمنة الفساد على النفس البشرية بما تحمله من أنانيات وانغماس في الشهوات تستدعي حضور قوة مجردة ظاهرة تُعيد توجيه المسار نفسه، وإنْ كانت هذه القوة المجردة ضرورية وحافظة، فإنّها تظل أدنى مرتبة من مرجعية الأولوية التي تنتمي إلى عالم الروح والإرادة وغالب الناس يحتاجون لضبط ظاهر ضروري، بينما قد يكون لبعض النفوس النادرة إضافة وحفظا وتقوية، كما هي حالة الفطرة التكاملية والتراتبية.

ومن الحِكم الكونية كذلك أن المادة ذاتها في ترابطها وتماسكها مشروطة بوجود غَنيّ لا يفتقر، وأن محاولات الإحاطة بجميع علل الوجود ضمن البعد المادي وحده تؤول إلى الفشل أو التوهم بالسيطرة، ما يدفع ضرورة إلى **التعلق بالوجود الغني** حتى ضمن هذا المستوى والعادة الكونية، وهذا يتطلب الخروج من أوهام الضبط الشامل والتحكم الكلي، بما يشبه ما عبّر عنه إدغار موران بـ "السباحة في اللايقين"، وهي دعوة إلى الاعتراف بمحدودية اليقين الشمولي في مقابل اليقين المحدود والمتراكم في التطور.

إنَّ ترابط هذه الأبعاد في النهاية يُفضي إلى **مركزية ربانية وإنسانية**، حيث تستدعي طبائع الوجود والصفات بعضها بعضا ضمن وحدة ترابطية شاملة، فلا علم بلا عمل، ولا مادة بلا إدراك، ولا إرادة بلا روح، وهذه البنية الكونية المتكاملة تحفِّز دائما على العودة إلى الوجود الغني كمصدر قيوم، وتكشف عن أن الغاية سواء المادية منها أو المعنوية هي **تفعيل الرحمة والفعل والقسط** لأجل تحقق الذات بوجوديتها الأصيلة.

من هنا تمثل هذه العودة إلى الأصل الروحي والرباني شرطا ضروريا لكل فهم وتأويل يتوخى الاتساق، إذ إنّ الانفكاك عن هذا الأصل يفضي إلى هشاشة في الإدراك والمعنى، ويجعل التفسير عرضة للاختزال، **فما يجب أن يكون إنما هو توصيف لما هو كائن إما في درجة عليا أو دنيا،** ورغم ما تحوزه الخصوصية الإنسانية من تفرد وقوة مباشرة في الارتباط

بالله والناس مقارنة بالأبعاد المادية ذات الطبيعة الكثيفة، من هنا فالبعد الكمومي والموجي يظل استعارة أكثر ملاءمة لتمثيل هذه اللطافة المتعالية، بما تحمله من خفة، وتداخل، واحتمال، تجعلها أقرب إلى طبيعة الوعي والروح.

- **الموجات:**

على خلاف الأجسام المادية التي تمتنع بطبيعتها عن التداخل دون أن يحدث تصادم أو إزاحة، فإن الموجات عبر رؤية وجودية تمتلك قابلية فريدة للتداخل سواء كان ذلك تداخلا بنّاء كما في حالات الاستمداد النوري، أو تداخلا هداما كما في حالات التداخل مع القوى الظلامية النفسانية، ويعبّر هذا التداخل عن فعل وجودي مزدوج تتفاعل فيه القوى بحسب نوعها ومصدرها.

تتميّز الموجات أيضا بتنوعها، فبعضها ينتمي إلى الطيف الكهرومغناطيسي كالضوء وهي موجات لا تحتاج إلى وسط مادي للانتشار مما يمنحها استقلالا عن الشروط الفيزيائية التقليدية، وهناك الموجات الميكانيكية التي تنشأ عن حركة الجسيمات داخل وسط مادي وتنتقل من خلاله، كالموجات الصوتية أو الاهتزازات الفيزيائية.

إن قابلية التداخل هذه سواء في مستواها البنّاء أو الهدّام، تتيح تمثيلا رمزيا مهما لفهم العلاقات الوجودية والروحية، بحيث تصبح الموجة استعارة دقيقة للطاقة الكونية في تفاعلاتها، سواء كانت نورانية تمدّ بالوعي والفعالية، أو نفيانية تعمل على التعطيل والتشويش.

إن خصائص الموجات قادرة على تمثيل فعالية اللطافة والروح، فالميكانيكية كأنها تعبير عن **فعل الجسم على الروح** والكهرومغناطيسية دلالة على **الحركة الجوهرية للروح** وتأثيرها في الأجسام.

وإذا كان ضرب الأمثال النبوية قريبا لمفهوم اللطافة الهوائية كقوله صلى الله عليه، وسل: "إِنَّمَا مثَلُ الجلِيس الصَّالِحِ وَجَلِيسِ السُّوءِ: كَحَامِلِ المِسْكِ، وَنَافِخِ الْكِيرِ، فَحامِلُ المِسْكِ إِمَّا أَنْ يُحْذِيَكَ، وَإِمَّا أَنْ تَبْتَاعَ مِنْهُ، وَإِمَّا أَنْ تَجِدَ مِنْهُ ريحًا طيِّبَةً، ونَافِخُ الكِيرِ إِمَّا أَن يَحْرِقَ

ثِيابَكَ، وإمَّا أَنْ تَجِدَ مِنْهُ رِيحًا مُنْتِنَةً"[1] أو قوله صلى الله عليه، وسلم "الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ وَمَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ"[2].

فإن ما يجعل هذه التمثيلات قويةً هو حملها لصفات اللطافة والتحرر من قوة التصوير، وهو ما نجده كذلك في الموجات، بل تتمظهر في فعالية الهواء والماء، إلا أن الموجات ليست هي عين النور الذي يرد تمثيليا كقوله "الصَّلاةُ نُورُ المُؤْمِنِ"[3] أو "اِتَّقوا فِراسَةَ المؤمنِ، فإنّهُ يَنظُرُ بنُورِ اللَّهِ"[4]، فللضوء الخاصيتين معا إذ قد يتصرف كموجة أو كجسيم، أي أنه تداخل للبعدين وهو بمثابة النفس التي هي تنزل للروح في الجسد، وهذا ما يمكن تمثيله في التداخل مع الأجسام عبر الفوتون، هذه العلاقة قد تساعدنا على تفهم النفس وارتباطها عبر جسم معين، إما بطريقة اقترانية أو عبر ربط مباشر، إذ الخلق الإلهي الدائم يمكن العمليتان، هذا الفوتون أو الجسيم الرابط له القدرة المتناسبة مع تردد الموجات، لأنه يصل لطاقة منخفضة جدا لا يمكن رصدها، أما في حالة التردد العالي مثل أشعة جاما فيمكن رصده، أي أن هذا الجسيم الرابط هو حالة أقرب لِلَّطافة وكذا للكثافة فكأنه تعبير عن منتهى الطرفين، وبما أن **اللطافة تتخلل الوجود بأسره** فمن هنا تنشأ كذلك علاقات من التقاطع بين كل الأبعاد أو لنقل مجالات برزخية.

إن السلوك الموجي لا يقتصر على الموجات التقليدية فحسب، بل يمتد أيضا إلى المواد حيث تسلك الإلكترونات سلوكا موجيا، وهو ما يُستثمر عمليا في **التصوير** عبر المجهر الإلكتروني تماما كما يُستثمر السلوك الجسيمي في التصوير عبر المجهر الضوئي، وتُعد هذه الحالة التصويرية ذات طبيعة متوسطة ما يدل على أن التجريد قريب من التمثيل، كونه تصورا مفهوميا يشكل بدايات طبقة النفس، فإذا كانت الموجات تسهم في توصيف علاقة التداخل، فإن الضوء والإلكترون يشيران إلى طبيعة تعدد الأبعاد إذ يكون الشيء جسميا من جهة، وموجيا من جهة أخرى، وليس في ذلك تناقض كما قد يُظن، لأن الاتحاد في

[1] المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.
[2] المرجع نفسه.
[3] المحدث: ابن رجب، المصدر: جامع العلوم والحكم.
[4] المحدث: السيوطي، المصدر: الجامع.

الجهة غير قائم، فالتداخل هنا يحيل إلى **وحدة بين شيئين مستقلين** في آن واحد، وهو ما لا يُمكن فهمه دون الإقرار **بتعدد الأبعاد**، حيث يتصرف الشيء بطريقة معينة في بُعد ما، وبطريقة مختلفة في بُعد آخر، أو يتأثر كل بُعد من جهته بالمجال الذي بداخله.

وهكذا يكون الشيء مستقلا في بُعده الخاص وفي الوقت ذاته مترابطا أو متداخلا مع بعد آخر، وهذه التداخلية الموصوفة بالموجات أو الترابطية كما في الجسيمات لا تنفي الاستقلالية بل تؤكدها، وعلى المستوى الإنساني نجد مثالا بيّنًا لذلك، فالبشر يمتلكون روحا جوهرية تتداخل في بعدها مع الجسد، وتتّحد معه دون أن يُنكر أحدهما استقلالية الآخر أو قيامه بالله، ويتأثر كل منهما بالآخر، مثل الإلكترون الذي يتحرك بين البعدين، أو النفس التي تؤدي دور الوسيط في الإنسان، وما يتيح هذه العلاقة المتوحدة والمستقلة في آن هو عدم قيام شيء بذاته على شيء آخر، بل عبر التعدد في الأبعاد المتداخلة، على نحو يشبه لقاء البحرين ووجود البرزخ بينهما، فلو كانت إحدى جهات البحر مكوّنة للكل لما أمكن تصور بحر آخر أو برزخ جامع بينهما، كذلك الأمر مع المكونات الجسمية من خلايا وذرات وأجسام، فعلى هذا المستوى لا تظهر العلاقة التداخلية بجلاء بسبب ضعف الوحدة وإن بدا الماء واحدا للعين، فإن رؤيته على المستوى الذري تكشف عن ذرات مترابطة لكنها شديدة الاستقلال، حتى وإن جمعتها روابط ناقلة، أما الموجات فلقابليتها للتداخل وسريانها في الجسيمات وتبادل التأثير معها، فهي أقدر على تمثيل هذا البعد المفهومي وإضفاء إمكانات وصفية دقيقة له، **فاللطافة**، **والسعة**، **والوحدة**، **والتداخل**، **والترابط**، **وتبادل القوة** أي الزوجية مع الأجسام كلها صفات تعبر عنها الموجات، كالهواء إذا نظرنا إليه من جهة كلية لا باعتباره جسيمات، كما أن الضوء يمكن أن يجمع البعدين كالنفس عبر رابط هو منتهى حالة الجسمية.

إن **الرؤية الحضورية** للطافة أو البصيرة لا تنفك عن الأبعاد الكثيفة للجسمية بدرجات متفاوتة وعبر تمثيلات متفاوتة، بداية من الهواء والموجات حتى الضوء والأجسام، إلا أنها تبقى تابعة لما هو أعلى ويحدد لها **المشترك من المختلف** حتى لا نقع في خلل نفي التراتبية الوجودية والإسقاطات المتجاوزة لحدود الاستعارة.

- **قانون المركزية:**

تُشير أنساق البنية الوجودية سواء على المستوى البيولوجي أو الكوني إلى حضور متكرر لقانون "المركزية"، وهو قانون يشير إلى أن لكل منظومة مهما تباين حجمها أو وظيفتها مركزا يُشكل موضع القيادة أو التأثير الأعلى، فلكل خلية **نواة** وهي مركز عملياتها الوراثية والوظيفية، كما أن للجسد البشري **قلبا ودماغا** يشكلان مركزَي التنسيق الحيوي والعصبي، وللدماغ ذاته مراكز وأطراف تتوزع عليها الوظائف، وللذرة نواة تحتضن الكتلة الأكبر وتوجه المجال التفاعلي، كما أن للمجرة بل **لمجموعتنا الشمسية** مركزا تنتظم حوله الكواكب والنجوم.

في ضوء هذه المعطيات يبرز تساؤل مهم: كيف يمكن الاستدلال على أن **الفئة القليلة** هي التي تنتصر أو تُحدث التحول؟

تُجيب الظواهر الطبيعية والبيولوجية ضمنا عن هذا التساؤل، حيث نجد أن المركز وإن كان قليل الحجم مقارنة بالمحيط هو الذي يحمل **قوة التأثير** ويُوجه المسارات، النواة في الخلية رغم صغرها تحكم التضاعف الوراثي والوظائف الحيوية، وتتأكد هذه الأطروحة حتى في حال الاختلال، كحالة المرض إذ قد تتوقف استجابة الجسد كله على **نسبة قليلة من الخلايا** السليمة القادرة على مقاومة الخلل أو إعادة التنظيم الحيوي، وهو ما يفتح أفقا بحثيا مهما في علاقة المركزيات بالتحول العلاجي، عبر دراسة الأدوار الترميمية للخلايا غير المصابة وقدرتها على تجديد النظام الداخلي من موضع محوري.

إن هذا يدفع نحو بحث آخر متكامل حول طبيعة "**المركزيات**" في الأنظمة، لا من حيث وجودها فقط، بل من حيث تراتبيتها النسبية ومدى تأثيرها التداخلي، فبعضها يمثل مركز تأثير مباشر (كالدماغ) بينما تمثل أخرى مركز تأثير وجودي (كالقلب)، ما يفرض ضرورة التعامل مع المركزية **كنظام واسع ومتفاعل**، لا كموضع ثابت أو جامد.

إن قانون المركزية لا يكرّس فقط الهيمنة الوجودية للفئة القليلة، بل يكشف أيضا عن بنيات القوة الناعمة، حيث **النوعية منها تتفوق على الكثرة** وحيث التنظيم العميق

والممركز هو ما يحفظ الاتساق الكلّي، سواء في المادة، أو في الحياة، أو في الاجتماع الإنساني، فهل المركزية هي القانون الناظم للحياة؟

على ما يظهر أن **القوانين متعددة** ولكن القانون المحوري لها هو **الاستمداد** الذي تتفرع عنه **الفعالية** ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[1]، ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[2]، وينشأ معها أنواع من التبادل منها **الصراعية** النقيضية﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ، وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[3] وبينهما **الزوجية** الضدية ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[4]، ومع اختلاف أنواع الوجود تأتي **الدرجاتية**، فزوجية الذكر والأنثى نسبية والعلاقة الأصيلة بينهما هي العطاء والفعل **المتبادل** مع انفعال أعلى شيء ما من الأنثى، لقد فهم البعض هذا القانون بشكل جاهل، إذ المرأة لها دماغ من جهتين كالرجل إنما توظف إحدى الجهات بدرجة أكبر، ويوظف الذكر جهة أخرى مسؤولة عن القرار بجهة أكبر لا أنها لا توظف الجانب الأيسر من دماغها أو لها نصف دماغ، وكذلك في مقامات البشر، من هنا فالتفاضل بين الذكر والأنثى إنما يدخل الجنس كعامل فيه وفقط، وإلا فإنه كان تحت أحرار المؤمنات رجال وسيدتنا مريم وخديجة خير من ملايير الرجال، وقد يكون حتى بين أفراد الرجال من هو أولى تحت من هو أدنى اجتماعيا، ولكن لحفظ العلاقة نحفظ نموذجا تراتبيا ومركزيا ونرجح في مدخلاته السياسية والاقتصادية والجنسية والطبيعية حسب إكراهات الواقع، بتدرج علاجي حتى نصل للمستوى الفطري التبادلي والتزاوجي، من أجل تحقيق الترابط والاستمداد بين الجزئيات، فبسبب هذه الدرجات من التفاوت بين الموجودات تنشأ بينها **تراتبية**، وهي بين البشر ليست بذلك التفاوت، ولكن الواقع ينتج بشرا غير مسؤولين تنقص فعاليتهم الوجودية، فيزداد ضبطهم من أجل استخراج أقل فساد أو مصلحة، ولوجود ممد رباني مركزي تنشأ علاقات ترابط وتراتبية، لكنها لا يمكن أن تُفقد الاستقلالية، فهذا مستحيل في

[1] [التكوير: 29].
[2] [المدثر: 38].
[3] [البقرة: 251].
[4] [الذاريات: 49].

نفس أمره، لأن القاهر الحاكم هو الله في كل حين والوصول لعلية التربب والتجبر اختلال في التعامل مع الواقع، سواء الفاسد منه أو الفطري، قد يطرح هنا سؤال عن أهمية كشف هذه القوانين؟ فإذا كان الجسم وهو أدنى من النفس والروح بهذه الدقة، فكيف بنا نتعامل مع ما هو أعلى كأنه معطى لا يستحق التدقيق والاهتمام؟

رغم مظاهر الاستهتار والاختزال المفرط وجلب البيروقراطيين، ومن لم يجد ملاذا نحو هذا المجال الإنساني، فإن علوم الإنسان تحتل مرتبة أعلى من غيرها من العلوم، نظرا لطبيعة موضوعها المرتبط بالذات الإنسانية المعقدة، ولهذا السبب لن تُسْنَد سلطة تدبير التعليم والتربية إلى فيزيائي أو عالم طبيعيات، إذ إن التعامل مع الإنسان يقتضي إدراكا عميقا للبعد اللطيف الكامن فيه، وعليه فعندما يُسند الأمر إلى عالم دماغ أو طبيب نفسي، فإنه يتعامل مع المسألة انطلاقا من جرد مجموعة من الصفات الظاهرة في الجسد، ثم يدعو إلى تحفيزها وتطويرها من خلال اللطافة الإنسانية، وذلك بتبني سلوكيات وأحوال معينة دون إسقاط مباشر لخصائصها المادية التي تظل ضعيفة الفعالية في هذا السياق التحويلي، وإن كانت كل التيارات الفكرية والعلمية مضطرة إلى التعاطي مع هذه العلاقات المركبة، فإنها **تختلف في منهج الموازنة فحسب**، فبعضها سيقف عند المستوى الجسدي بينما يعتبر بعضها الآخر اللطافة مجرد استعارات مستمدة من خصائص المادة، في حين ترى تيارات ثالثة أن العلاقات متعددة، ومن هنا نشأت اختلافات حتى بين المدارس الغربية، حيث نجد من جهة نظرية مثالية لا تعير الحس اهتماما، ومن جهة مقابلة مادية لا تعير اللطافة أي اعتبار، إلا أن كلا الطرفين مضطران للتعامل مع خصائص الأبعاد كافة، إذن فالخلل لا يكمن في ما تحمله المذاهب من مضامين، وإنما في مستوى الموازنة بين هذه الأبعاد وحضورها المتكامل.

إننا ندرك لا شعوريا أن إشكالاتنا لا تنحصر ضمن آليات الضبط التجريدي المدقق والمجزأ، كما هو الحال في عالم المادة، بل نتصرف وفق هذا الإدراك، حيث تتمتع الروح بتفعيل حضوري وعلم يزامنه، وهي تتميز بخصوصية نوعية-حركية، وبقيم وصفات وعلاقات وجودية تؤثر بشكل أكبر على مناطق الدماغ، ومن ثم فإن الانحياز الأكبر للكثافة والصلابة المادية يؤدي إلى ضعف في الفهم، وهو ما ينعكس بدوره على الممارسة،

فالاختلاف الفكري الجوهري يدور حول تغييب أو تشهيد للعلاقات الوجودية كما هي في الأمر نفسه.

أما **على المستوى الكوني** فإن ضرورة الاستمداد تتأسس انطلاقا مما قبل البيغ بانغ، وتمر عبر سيرورة الكون حيث تتحول الطاقة من شكل إلى آخر، فعملية الخلق الأولى وكذلك التحويلات الطاقية التالية، لا يمكن أن تتم بذاتها دون إمداد، ونحن نستقرأ حركة الكون لاستنتاج نقطة بدئية، ما يدل على وحدة التحليل العقلي سواء أكان تجريبيا أو تجريديا فهما لا ينفصلان، بل يتكاملان وفق مبدأ الموازنة، من هنا ذلك التطلع نحو النقطة الماسكة والقائمة عليها الأشياء.

عند تنزل هذا القانون الإمدادي بين المخلوقات، تحصل **علاقة تبادلية وترابطية بطريقة تراتبية** كما نرى في البنية الفلكية، حيث توجد مجموعات تدور حول مركز المجرة، وداخل المجموعة نجم تدور حوله الكواكب، فعملية التجاذب تمثل شكلا من أشكال الإمداد بين الأطراف، وكلما كان هذا التأثير متوازنا وفق مقتضيات كل طرف تحقق المطلوب وهو ما يستلزم **درجاتية دقيقة**، الأمر نفسه ينطبق على علاقاتنا الداخلية، والخارجية، والاجتماعية، حيث إن **المقدمة التأسيسية القائمة على الخلق والإمداد الإلهي** سواء في المنطلق أو في المنتهى، تمثل شرطا ضروريا لوجود الكائنات، وتوقف هذا الإمداد يؤدي حتما إلى الفناء، وكلما نقص حصل الافتقار ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[1]، فالتركيز على **الفعالية** بين المخلوقات يجعل الاستمداد فقيرا جدا، لأن مركز المراكز الذي تدور حوله يتميز بخصوصية أنه ممد لا يستمد، أي أن عظمته لا تتصور ولا تتوقف على الخلق. ولا يعني هذا أن باقي **المراكز** ليس لها دور ولا **تتبادل** مع بعضها، كالكواكب، فحتى لو كان الأثقل أعلى تأثيرا، فإن غيره يؤثر كذلك وهذا يصدق أيضا على العلاقات الإنسانية والروحية والأسرية والاجتماعية، لهذا قال الله تعالى عن السماء ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي

[1] [فاطر: 41].

السَّمَاءِ بُرُوجًا، وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾[1]، فالمركز كالشمس والقمر في عملية الإمداد بالنسبة للأرض، ومركز الإمداد الأصلي بنور الله الذي هو نور كل شيء، وهكذا كانت العلاقات بين الأسباط كما جاء في رؤية يوسف ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾[2]، فالشمس والقمر أبوه وأمه وأحد عشر كوكبا إخوته وهو الثاني عشر فيهم ومركز لأبيه وأمه مع إخوته، ويعقوب وزوجته لأبنائهم، وهؤلاء الأبناء للباقي ولمن جاء بعدهم، وقد وُصف النبي الخاتم بأنه سراج منير لإفادة العموم، فهو إمام الأنبياء ومركزهم، وكذلك العلاقة بين الأقوام وأنبيائهم وصالحيهم وعلمائهم ومجاهديهم، وباعتبار أن الكون تطلب ملايين السنين ليتطور، ففي بدايته تم تفعيل هذه العملية عبر تثبت-حركي وكذا ترابطي بين الجزئيات التي شكلت مكونات هذا الكون، من هنا نستنتج قوانين أخرى، منها **التدرج والسيرورة** حيث تطلب الكون وقتا طويلا ذا توجه غائي-منتظم له بداية ونهاية، ثم **الوحدة** التي تنتج عنها **الكثرة**، وهذه الأخيرة مجموع وحدات بارتباط بينها وهو ما يعني أن البشر يعودون جميعا لنفس الوحدة والمكونات، وما نتج عن تعددهم هو تنوع وتفاوت من داخل الوحدة نفسها، أي أن الكثرة الناتجة مترابطة، وبالتالي فتفكيك وحدة الذات والمجتمع الذي تنتمي إليه هو خارج سيرورة الأصل والقوانين الوجودية، فلا جمع دون فرق ولا فرق دون جمع، وهذا الأخير بمثابة المقصد من وسيلته، أي أن التطور كما يحصل نحو الفعالية والحياة، فقد يسير نحو التقهقر والفناء لهذا **تموت** النجوم والمجرات ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[3]، أو على مستوى المجتمعات والأسر والمؤسسات والحضارات، وفي ذلك درجات، فكما أن الكواكب السبطية لآل يعقوب قربت من الفناء مع رفع عيسى وعودته، فإن وراثة الأمة الإسلامية بدورها تفنى كما حصل لباقي الأمم، وقد جاء عن المسيح قوله عن اليهود "لِذَلِكَ أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّ مَلَكُوتَ اللَّهِ يُنْزَعُ مِنْكُمْ، وَيُعْطَى لِأُمَّةٍ تَعْمَلُ أَثْمَارَهُ "[4]، "وَالآنَ قَدْ وُضِعَتِ الْفَأْسُ

---

[1] [الفرقان: 61].

[2] [يوسف: 4].

[1] [الرحمن: 26].

[2] مت21: 43.

عَلَى أَصْلِ الشَّجَرِ، فَكُلُّ شَجَرَةٍ لاَ تَصْنَعُ ثَمَراً جَيِّداً تُقْطَعُ وَتُلْقَى فِي النَّار"[1]، وقد جاء في الحديث "لا تقومُ الساعةَ حتى تلحق قبائلٌ من أمّتي بالمشركينَ، وحتى يُعْبَدَوا الأوثانُ، وإنه سيكونُ في أمّتي ثلاثون كذابون كلّهم يزعم: أنه نبي، وأنا خاتَمُ النبيينَ، لا نبِيّ بعدي"[2].

قد وردت أحاديث نبوية كثيرة تشير إلى أن الساعة تقوم على شرار الخلق، وعلى انقضاء ذكر الله من الأرض، وهو ما يعكس تَحَوُّلا وجوديا عميقا في طبيعة الاجتماع البشري، إن الفلسفة في مجملها تدور حول هذا التغير في المستوى الملكوتي للوجود الإنساني، الذي لا ينفصل بدوره عن المستوى الملكي للكون المادي، والذي يتعرض أيضا لتحولات كبرى، ففي نهاية الزمن تنقلب الموازين الكونية كما جاء في الروايات، فتشرق الشمس من مغربها، وتختلّ العلاقات الوجودية التي كانت تحكم النسق الكوني والإنساني، إيذانا بمرحلة جديدة من مراحل التجلي والإمداد الإلهي وانكشاف الحقائق.

من ثم يبرز لدينا ما يمكن تسميته بـ "**قانون التثبت الحركي**"، والذي يُعَبِّر عن فعالية الشيء بذاتيته أو ضمن علاقته بغيره، ومن هذا القانون تتعزز الحياة وتتقوّى، إذ إن تفكيك الأشياء وفصل علاقاتها يؤدي إلى ما يمكن وصفه بـ "قانون الحركة العدمية"، أي تلك الحالة التي تؤول فيها الكينونات إلى ضمور الفعل وغياب التفاعل، ويتجلى هذا المعنى بجلاء في بنية الكون، حيث تشكل المادة المظلمة الغالبية منه، ويُلاحظ أنه عندما تضمحل النيوترونات العقيمة تُسَرِّع هذه العملية خلق جزيئات الهيدروجين مما أسهم في إضاءة النجوم الأولى، ومن ثم فإن القوى الفاسدة لا تُفهم فقط كقوى سالبة أو معيقة بل ترجع إلى حكمة تدافعيه تؤسس لفعالية نورانية مقابلة، تتجلى في حركتها التثبُتية أي الدفعية والصراعية، سواء في المجال المجتمعي، أو في الكون ذاته، فالمادة المظلمة تُشكل مجالا لقوى الطرد الكوني التي تؤدي إلى تمدد الكون، وتشبه هذه القوى من بعض الوجوه

---

[3] مت 3: 10.

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

ما يقع في حياة المخلوقات من علاقات دفع وجذب، تؤسس لحالة اتساع وفعالية وخلق مستمر كما جاء في الحديث "إنَّ الشَّيْطانَ يَنْفِرُ مِنَ البَيْتِ الذي تُقْرَأُ فيه سُورَةُ البَقَرَةِ "[1].

إن من الحِكم الوجودية لوجود القوى الظلمانية والاعدامية، ما تتيحه من إمكان الحركة التثبتية الصالحة التي تنبع من الذات عبر المدد الأصلي، أي الفعالية المتولِّدة من داخل الكينونة بما يُعبّر عن **القوة الذاتية الفاعلة**، من هنا لا يصح الاتكاء المطلق على مبدأ التدافع مع القوى الفاسدة، لأن هذه الآلية رغم ما فيها من دور حضوري قد تُخفي في جوهرها هشاشة الاستقلالية الوجودية التي تعتمد على الاستمداد الذاتي، مقابل ما هو أقرب إلى ميل نحو الفراغ أو العدم، وبعبارة أخرى فإن الاتكاء على فعل التدافع وحده يحمل خطرا تأويليا، يتمثل في اختزال الفعل الوجودي إلى مجرد استجابة تفاعلية مع النفي، في حين أن الحقيقة الوجودية تقتضي تجاوز هذا النطاق نحو تفعيل جوهر الذات بما هو استمداد أصيل، غير معتمد فقط على الدفع أو المقاومة، بل على تَجذُّر فعلي في الوجود الغني، لهذا قال النبي "لا تسبُّوا الشَّيطانَ، وتعوَّذوا باللهِ مِن شرِّه."[2]، وقال تعالى: ﴿ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾[3]، وهذا يخص كذلك شياطين الإنس كما ورد في الحديث: " إِنَّما مثَلُ الجلِيس الصَّالحِ وَجَلِيسِ السُّوءِ: كَحَامِلِ المِسْكِ، وَنَافِخِ الْكِيرِ، فَحامِلُ المِسْكِ إِمَّا أَنْ يُحْذِيَكَ، وَإِمَّا أَنْ تَبْتَاعَ مِنْهُ، وَإِمَّا أَنْ تَجِدَ مِنْهُ ريحًا طيِّبةً، ونَافِخُ الكِيرِ إِمَّا أَن يَحْرِقَ ثِيابَكَ، وإمَّا أَنْ تَجِدَ مِنْهُ رِيحًا مُنْتِنَةً" وكذا قال تعالى: ﴿ وأعرض عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾[4]، فالشيطان يمتص فقط من الإنسان عند ضلاله عن مركز النور وليس لشدة القوى الظلمانية، وهذا في كل حركاته حتى في الأكل "إِنَّ الشَّيْطَانَ يَسْتَحِلُّ الطَّعَامَ أَنْ لَا يُذْكَرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ"[5]، أو في الجماع "لَوْ أنَّ أحَدَكُمْ إذَا أتَى أهْلَهُ قالَ باسْمِ

---

[1]المحدث: الدارقطني، المصدر: علل الدارقطني.

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

[3][النساء: 76].

[1][الأعراف: 199].

[2]المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

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

[4]المرجع نفسه.

اللَّهِ، اللَّهُمَّ جَنِّبْنَا الشَّيْطَانَ، وجَنِّبِ الشَّيْطَانَ ما رَزَقْتَنَا، فَقُضِيَ بيْنَهُما ولَدٌ لَمْ يَضُرُّهُ"[1]، وفي أوقات الصلاة "ذكِرَ عِنْدَ النبيِّ -صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ- رَجُلٌ، فقِيلَ: ما زَالَ نَائِمًا حتَّى أَصْبَحَ، ما قَامَ إلى الصَّلَاةِ، فَقالَ: بَالَ الشَّيْطَانُ في أُذُنِهِ"[2]، قال تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ، وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾[3]، من هنا فهذه العمليات لا تخص عباد الله ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾[4].

إنّ ذلك التداخل بين المستويات الحسية والنفسية والروحية هو تداخل تبادلي يتم من كل الجهات، فالروح والنفس داخل الجسد، ولا ينفصل أحدها عن الآخر، وكل تفاعل في **عملية الدفع له حدوده** المرتبطة بدرجة الاستمداد الذي تتحقق به الذات، ومن هنا كان من اللازم ذكر الله أكثر من غيره بل استحضاره في كل حين، أو على الأقل في مواطن ما يجب، وفي أقصى ما يمكن تحققه.

تجري الفعاليات في الكون من خلال قوى متنوعة: القوة النووية الشديدة، القوة الكهرومغناطيسية، القوة النووية الضعيفة، وقوة الجاذبية، وهذه القوى في الحقيقة بمثابة إمدادات الأوكسجين والماء والطاقة للجسد، فالقوى هي عين حياة الكون تماما كما أن النور هو عين حياة الروح وتنزل صفاتها المتنوعة، غير أنّ عالم الملكوت المتداخل مع عالمنا، تغلب عليه القوى النورانية، كما ورد في الحديث: "أطَّتِ السماءُ، ويحقُّ لها أن تَئِطَّ، والذي نفسُ محمدٍ بيدِه، ما فيها موضعُ شبرٍ إلا وفيه جبهةُ ملَكٍ ساجدٍ يُسبِّحُ اللهَ بحمدِه"[5]، من هنا فالاستعادة من الظلمانية كما جاء في الآية: ﴿وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾[6] لعله يخص البعد الحسي، وإلا فإنه على مستوى البعد الملكوتي لا تستطيع تلك القوى الظلمانية دخوله كما في الآية: ﴿إِلَّا مَنْ

---

[5][الإسراء: 64].

[6][الحجر: 42].

[1]المحدث: السيوطي، المصدر: الجامع الصغير.

[2][الفلق: 3].

[3][الصافات: 10].

[4][الملك: 5].

[5]المحدث: السيوطي، المصدر: الجامع الصغير.

خَطِفَ الْخَطْفَةَ، فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ، وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ، وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾[2].

هذه العلاقات المتداخلة بين عالم الملك والملكوت، تؤثر على كل المستويات كما جاء في الحديث: " إنَّ شِدَّة الحُمَّى مِن فَيْحِ جَهَنَّمَ، فأبردوها بالماءِ "[3]، فكما أن نور الملكوت هو مصدر ومركز كل روحانية فكذلك التعين والحس الملكوتي يتداخل في علاقات مع العالم الملكي، بل العالم البرزخي الذي هو روضة من الجنة أو من جهنم، وتتداخل العلاقات حتى أن مكونات الجسم الأرضي للميت تتأثر، ونحن قد نفهم منها هنا مكونات الجسمية التي لا تفنى ولا تستحدث لأنها في نظام مغلق يعاد تحويلها وخلقها من نوع لنوع، حتى يعاد تكوين الأجسام في القيامة مع تبدل الكون ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ، وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[4]، وهذه **عملية تحويلية** كما قال القرطبي -رحمه الله- تعالى: "واختلف في كيفية تبديل الأرض، فقال كثير من الناس: أن تبدُّل الأرض عبارة عن تغير صفاتها، وتسوية آكامها، ونسف جبالها، ومدّ أرضها"[5]، من هنا يحشر الناس في أرض عفراء وظلمة لأنه يحصل انتفاء قوي، بل الإنسان بدوره يبعث عاريا، في تمظهرٍ لكل خلق على حقيقته دون تستر بما يحمله البعد الملكي، فالحكم يومئذ للنور الإلهي ولعالم الملكوت ﴿ يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[6].

ولا تتلاءم صفات الجنة إلا مع الذين سبقت لهم الحسنى والتنوير الرباني، ويكون هناك ما هو أقرب للحجاب أو البرزخ بين الوجودين كما في الآية ﴿يَوْمَ يقول الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا، فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾[7]، لكن علاقة

---

[6][إبراهيم: 48].

[7]أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الجامع لأحكام القرآن، ج9، الطبعة: الثانية، (القاهرة، دار الكتب المصرية، 1964) ص 383.

[1][الحديد: 12].

[2][الحديد: 13].

البرزخية هنا يتوسطها تداخل باطن يمس المؤمنين وظاهر يمس المنافقين، وليس كتداخلات عالمنا حيث تتم المتحجبات بالتدافع بين النور والظلمة ملكوتيا ومُلكيا.

تتشكل لدينا إذن مجموعة من القوانين الوجودية التي تضبط البنية الكونية والأنطولوجية، وهي:

-المصدرية و**الإمداد**

-الكنه و**الفعالية**

-**التبادلية** والدفع

-**الحركة التثبتية** التي تنتج:

-**الوحدة المتكثرة** والسيرورة

-**التراتبية** المتعددة

-و**الزوجية** بما تحمله من **ترابطية** متبادلة تقوم على العطاء والاستقبال.

وانطلاقا من هذه القوانين، تتحدد السيرورة الوجودية السليمة للفرد والمجتمع ضمن نسق تعبدي تكاملي. فالتعبد يُمثل فعالية استمدادية من المركز الإلهي، والإحسان يُمثل فعالية ممددة نحو الوجود بالرحمة والعطاء، بينما يُمثل العدل فعالية ممددة في اتجاه الدفع والنفي للفساد والباطل، أي تحقيق الإحسان بثبات وحركة الذات ضمن الذوات، وهذا هو الجمع عبر الفرق والفرق ضمن الجمع وكلاهما ضمن المدد.

تلي هذه الفعاليات الجوهرية العلاقات التراتبية التبادلية، التي تعكس فعالية مستمدة وممددة في آنٍ معا، تختلف درجتها باختلاف الواقع والمواقع والمراكز، لكنها تظل دائما مرتبطة بالمركز الإلهي الأول، الذي ﴿أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾، فكل شيء يستمد منه وجوده، ووظيفته، وهدايته ضمن نسق كوني شامل.

القانون الوجودي	المقابل الطبيعي (الكوني/المادي)	المقابل الإنساني (نفسي/روحي)	المقابل الاجتماعي (علاقات/نُظم)

الاستمداد الأولي (المركزي)	استمداد الطاقة من مصدر كالشمس – كما لا توجد طاقة من ذاتها.	النفس تستمد من الروح، والروح من الله – لا دافعية إلا بالاتصال بالغني.	المجتمعات تستمد الشرعية والقوة من مركز رمزي روحي أو قيمي (نبي أئمة، صالحون، دستور، مشروع جامع...).
الترابطية	الذرات ترتبط لتكون جزيئات – الجاذبية – القوى النووية.	عناصر النفس والروح والجسد تتكامل: الإيمان، الإرادة، الشعور، الخيال، الحركة، الثبات.	الاستخلاف، العقد الاجتماعي- المواثقة، المؤسسات التي تحقق التوازن والتعاون والفعالية المتبادلة.
التداخلية	تداخل الموجات – الضوء ذو طبيعتين (موجة/جسيم).	الروح تلتقي بالجسم وتؤثر فيه عبر تنزلها النفسي – الشعور يمتزج بالوعي – التجربة الحسية والباطنية.	الأدوار الاجتماعية تتداخل (الإمامة/المثقف/الأسرة/ العمل الدنيوي...) – التداخل بين السلطات.
الوحدة المتكثرة	المادة تتكون من ذرات – الكون وحدة في كثرة النجوم والمجرات.	النفس وحدة من تجليات متعددة (أخلاق، مشاعر، أفعال، معرفة).	الأمة وحدة لها تعددية (قوى، تيارات أو أحزاب، مذاهب، مراكز، مناطق) المؤسسات كثرة في سلطة وعلاقات مع مجتمع يكون هذه الدولة.
السيرورة والتدرج	تطور الكون من البيغ بانغ – تكون	بناء الشخصية تدريجي – تزكية النفس تتم عبر	تطور المجتمعات والحضارات بالتدرج (دعوة ثم أمة ثم دولة...) دون نفي كل

	النجوم عبر مراحل من العناصر الأولية.	مجاهدة مستمرة من العناصر مجتمعة.	المستويات مع بعضها لأنها عينها ضمن الترابط والتنزل في الكثرة مثل النقطة المتفردة مع انفجار الكون.
التراتبية الوظيفية	النواة مركز الذرة – الشمس مركز المجموعة الشمسية	القلب/الدماغ مركز الإنسان – الروح أعلى من النفس والجسم	الإمامة والتربية والعلم فالقضاء فالاقتصاد – لا مساواة مطلقة بل تكامل وتميز وظيفي
التبادلية الزوجية	الموجب والسالب – الإلكترون والبروتون – الموجة تقابل العائق.	الرجل والمرأة – النفس والروح – العقل والشعور.	السلطة والشعب – الزوجية الاجتماعية – التفاعل الحضاري بين المراكز والأطراف.
الدفع والصراع الوجودي	المادة المظلمة تدفع توسع الكون – التنافر الكهرومغناطيسي.	مقاومة النفس للشهوات – الشيطان ضد المؤمن – الصراع بين النور والظلمة.	التدافع الاجتماعي (لولا دفع الله الناس) – الصراع بين المصلحين والمفسدين.
التثبت الحركي الذاتي	الذرات تنطلق ذاتيا وتتحرك نحو تكوين جزيئات تعود بدورها للثبات وهكذا...	الإيمان اليقيني نحو الإرادة الحرة وتنزيل الإيمان في الحركة والعمل.	منطلقات التأسيس مع التجديد في دائرة متراكمة.
القانون الغائي	كل شيء يتجه نحو غاية (النجم يولد، يسطع، ينطفئ).	كل فعل له نية – السير إلى الله –	التاريخ له وجهة – السياسة لها مشروع – الحضارات تتجه نحو قيم كبرى.

		الحياة مشروع كمال.	

4.1 مدخلات البحث بين العلمانية والتحليل الإسلامي:

1.4.1 قراءة في آليات التحليل العلماني:

اشتغل العقل الغربي منذ ما يزيد عن قرن ونصف على تطوير منهج في العلوم الاجتماعية يسعى لمضاهاة دقة المنهج المعتمد في العلوم الطبيعية، وقد بدأ هذا التوجه بجلاء مع أوغست كونت الذي تُوفي سنة 1857 حيث اتسم تصوره العلمي بقوة جوانب الضبط والانفتاح على ظواهر الوجود الطبيعي، غير أنه لم يبلغ بعدُ مراحل النضج المنهجي والضبط الإجرائي التي نراها في العصر الراهن، وإذا كان مستوى كونت أو دوركهايم من حيث البناء المنهجي والمعرفي قريبين مما قدمه ابن خلدون، فإن تراكم البحث وتوسع التناول في القضايا خلال العقود اللاحقة، جعلا من هذه العلوم الاجتماعية مجالا لإنتاج دائم ونسقا تراكميا يحاول التأصيل والتفسير باستمرار، ومع ذلك فإن **الإشكالية التأسيسية والوجودية** التي انطلقت منها هذه العلوم بقيت محدودة، وهو ما انعكس على طبيعة عمليات النظر، فجعلها في كثير من الأحيان ضيقة الأفق، وأثّر بالتبعية على ضبط **الآليات وتكميمها**، حيث كانت خاضعة بدرجة كبيرة لنماذج وأكسيومات مُسبقة تعود في أصلها إلى سيرورة وتجربة إنسانية معينة، تحمل في داخلها هوامش صحيحة لكنها مؤطره ضمن **عمق فلسفي فاسد** من حيث الرؤية الكونية والأنطولوجية. لقد أصبحت أدوات التحليل الاجتماعي[1] تقريبا موحدة في كل جامعات العالم ولها قواعد وآليات بل مضامين وجودية يتم التحليل عبرها من أمريكا حتى كوريا، وتتمثل هذه الآليات في:

- **تحديد أنواع المتغيرات:**

[1] للمزيد من التفصيل: الدكتور معن خليل عمر، مناهج البحث في علم الاجتماع، (الأردن، دار الشروق للنشر والتوزيع،2004).

وهي ثلاثة أنواع **المتغير المستقل** وهو العلة في الغالب ومثاله التفكك الأسري بالنسبة لظاهرة الإجرام، **والمتغير التابع** وهو هنا الإجرام بمثابة المعلول في الغالب، أما حقيقة هذه العلاقة بالنسبة لنا فهي درجة معينة من السببية، إذ الإجرام له استقلالية كما أنها تؤثر بدورها في التفكك الأسري وتجذب نحوه، كما يمدها بدوره، لأن الإجرام أو التفكك **أفعال**، فالأول داخلي أكثر منه خارجي، عكس الثاني، لكن الوجود الخارجي **مترابط ومتزامن مع غيره**، لهذا فإن التفكك الأسري قد يؤدي بين أخوين للإجرام عند أحدهما ولسلوك قويم عند الآخر، أو لتأثير نسبي في فعالية الذات كالغضب أو الخضوع، كل هذه الفعاليات الفاسدة قد تُحَفَّز حتى في أسر طبيعية، أو في علاقة زوجية فاسدة حتى دون طلاق، هذا ما يؤكد رؤيتنا لحركة العلل، فما دام الوجود في الخارج مترابطا وهناك ذات مستقلة فإن هناك تبادلا للتأثير. تُشكل هذه العلاقات ما يعبر عن الجزء ضمن الكل أي أنها تنشأ عن استقلاليات متكثرة مع بعضها، من هنا فذلك الكل بتركيبه من مجموعات متعددة، كما قد يتجاذب حسب الحركات من كل جهة، فإن لديه إمكان الاستقلال، إذ كل طرف قائم بالله، وليس بتلك العلاقات في ذاتها، بل هذا الكل توجد داخله صراعات وأحجبة فيما بينه، وهو ليس حالة بساطة متصلة، إنما يحصل هذا مع الصورة الكلية، من ثم **فعلاقات العلل تتحدد حسب الرؤية الوجودية** لكل نموذج، وتؤكدها حركة الواقع، سواء بالنسبة لكل متغير على حدة أو ما يقع فيما بينها من إمكانات علائقية، ولهذا تنتج تصورات منطقية تكون إما أحادية أو متعددة الأبعاد، أو حركية أو سكونية، درجاتية أو حتمية أو انفتاحية.

إن تلك العلاقة المطلقة بين العلة بمعلولها هي ما يوجد الشيء بوجوده ويعدم به، قد تكون أكثر في العلاقات المادية؛ لا بالأصالة، إذ الحكم أو التأثير القيوم يعود لله، ومثال هذه المتغيرات كدراسة سرعة ونجاعة العمليات البنكية (وهو التابع) من المستخدمين وهذا (هو المستقل)، إلا أن هذه في الحقيقة تمثل علاقة سببية قد تدخل عليها موانع، بدليل دخول الذكاء الاصطناعي المتصرف في التأثير، حتى دون تدخل المستخدمين في كل العمليات التقنية، مما ينتج لنا تطويرا دائما لها، أي أنها كذلك علاقات **سببية-شرطية تبادلية** بدرجات متفاوتة، قد يكون فيها المتغير المستقل أكثر تأثيرا عند وجود ألطف في

الظاهرة المدروسة، فالتفكك الأسري مثلا ولعدة اعتبارات عامل أقوى من فعل الإجرام، إلا أن الواقع منفتح على عدة احتمالات كذلك، فنحن عبر الذهن نتصور نوعا من الزمنية بين المؤثر والمؤَثر عليه، إلا أنهما قد يكونان في الواقع معا، وينتج عبرهما درجة أو حركة أو كنه جديد، فنقول الشيء "أ" ثم الشيء "ب" ثم النتيجة "ج" بسبب الالتقاء، لكن ما قد يتم حقيقة هو **اجتماع المسببات بتزامن** وحتى النتيجة بدرجة، وقد تكون هناك **أسبقية زمنية للمؤثرات** لكنها ليست الحالة الدائمة أو قد لا تكون حتى الشائعة، إن طبيعة العلاقات العلمانية غير محددة ومدققة إنما تفرض حركة في اتجاه واحد، مما ينتج عنها استنتاجات متسرعة وضيقة، أي أن العلل فيما بينها قد تكون خاطئة التأثير حيث يمكن قلب العلاقة إذا كانت درجة التأثير **تبادلية**، من هنا يلزم الانفتاح على الواقع بقبول علاقات متعددة، سواء كان منها الحتمي كما يدعوا الطرح العلماني أو الدرجاتي وهذه الأخيرة يظهر أنها المسيطرة في عالم الإنسان، فحتى العلاقات السببية كالأسرة من بنوة وأبوة عندما تدخل عالم الإنسان تصبح متحركة، فلننظر إلى قول الله تعالى عن ابن نوح ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾[1]، وأحكام إثبات النسب المبنية على الملاعنة أو حكم ابن العلاقة غير الشرعية الذي لا ينسب للأب، كلها تجعل السببية الإنسانية مركبة ومعقدة، فمادام الإنسان **كائنا روحيا** يتميز باللطافة فإن العلل المادية ذات الاتجاه الواحد تقع عليه في نطاق ضيق. ترجع هذه الإشكالية للإرث الفلسفي اليوناني حيث إن علاقات السبق واللحوق وكذا العلية تقف في التأثير من جهة واحدة وفي زمن بعد زمن آخر، حيث لم تتنبه للعلاقات التي تتم **بتزامن وتأثير متبادل بدرجات متفاوتة**، من هنا فالدراسات الاجتماعية قد تختلف حسب الجهة التي يُنظر منها، لتمثل العملية هنا فصلا إجرائيا مقبولا لكن بشرط الإقرار بمحدوديته وأنه تأطير ذهني وفقط، أما البحث الموضوعي فهو أن نحدد طبيعة العلاقة بين المتغيرات وأن لا نفرض عليها علاقة أحادية بسيطة، وعبر فهم إسلامي تكاملي فإن الإحاطة بالدراسة هو ما يتناسب أكثر مع هذا البارادیغم، إذ إن ضعف التبادلية يزداد كلما كانت العملية بين الإنسان وغيره من الموجودات، على غرار

[1] [هود: 46].

تأثير التقنية مثلا على الحالة النفسية، لكن لا يعني هذا أن قلب العلاقة غير موجود إلا أنها أقرب للضبط من غيرها، كما أنه قد تحضر عدة متغيرات تكون بينها عدة علاقات **سببية وشرطية وكذا درجاتية**، ناهيك عن اختلاف طبيعة تلك المتغيرات وجوديا سواء في الرؤية الاقتصادية أو القيمية أو النفسية، ثم تحديد البعد المركزي فيها مما سينعكس على **عملية التفسير**، التي هي مقام تأويل الخطاب، وحتى تلك المركزية قد تضعف حسب الموضوع المدروس وتغيباته وخصوصياته، فكلما اقترب من الحس ستضعف درجة تأثير اللطافة عليه.

إن التحليل الإسلامي ليس هو الكشف عن الأبعاد الأخلاقية والروحية فقط، بل أيضا وضع الأبعاد المتعددة وفق وجوديتها أي **إعطاء الموضوع حقه.**

هناك نوع آخر من المتغيرات يسمى **الدخيل** أو الوسيط، مثل قولنا أثر البرمجة على التحصيل ليتداخل الذكاء والانتباه، أو بالنسبة للانتحار كما أرجعه دوركهايم إلى فقدان المعايير، ليتدارك عليه بعض الباحثين أن المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية تتوسط مرحلة فقدان المعايير التي تنتج الانتحار، إن هذا التنبه على أهميته فإنه يُغيب **الدرجاتية والترابطية** بين الجهتين أو الجهات، لأنها تفرض دائما أن الذات الإنسانية مفككة وكذا الوجود الخارجي، ولعل هذه الرؤية موروثة منذ تعريف الإنسان بالعقلانية باعتبارها جوهرا منفصلا، إن ما نطلق عليه متغيرا دخيلا هو مجرد علاقة تأثير معينة قد تكون سابقة على المتغير المستقل وتم التنبه لها بعد ذلك، أو بعدية فعليا ولها تأثير أكبر، بل ذلك الفعل الانتحاري الزمني يكون مسبوقا بباطن قنوطي متراكم له نواة غير منفكة عن تركيبة الذات وعلاقاتها الوجودية، من هنا ففعل الانتحار الزمني ليس إلا تمظهرا حركيا معينا. أما طبيعة **الاستقلالية** فهي درجاتية في جل المتغيرات، ويندر أن يوجد سبب لا يقترن **بعلاقات تعددية**، فهذا الفرض نتوقعه بسبب النظرية الأنطولوجية التي تنظر إلى الوجود ماديا، ثم تختار منه وفق هذه الرؤية، قد يكون هذا حاضرا بالنسبة للعلوم التجريبية حيث إن المتغيرات المترابطة مع الظاهرة المدروسة عادية أي ثابتة في الغالب، كإشعال النيران مثلا الذي لا نحتاج فيه دراسة لنسبة مكونات الهواء، إلا أن هذا لا يعني أن تلك المكونات من جهتها لا تحمل قوة فعالة في كل جزيئة منها، لأنها قائمة في كل حين

بالله وعند تدخله أو تدخل الإنسان وفق الإمكانات الداخلية لتلك المكونات، فإنه يمكن التصرف فيها، وقد صنعت العلمانية متغيرات إنسانية على شكل الظواهر الطبيعية، فنقلت خصائص الفعالية الذاتية نحو صور ستاتيكية، ولو تنبهت لإمكانات التدخل المتعددة في الطبيعة، وقاستها على الحرية الإنسانية لكان أقل اختلالا، كما أنه لو تم الاستفادة من قوة الضبط العلمي الطبيعي لكان هذا رافدا مهما، وباعتبار التداخل بين الحس واللطافة، فيدفع الأول بخصائصه نحو فهم وتصور الثاني، من هنا أهمية هذا البعد المادي، لكن أن ننظر إلى الذات وللمجتمع من خلال نظرة طبيعانية كلية فهو غير ممكن، ولن يسعفنا في النظر المباشر والحضوري للإنسانيات.

إن للإنسان **مركزا يتفاعل مع كل المتغيرات** مما يجعلها في علاقات متحركة تؤثر وتتأثر بترابط، وهذه النتائج **درجاتية** حسب إمكانات الفرد والجماعة و**اختياراتها**، والمسألة لا تقف عند هذا الحد، بل حتى في مدخلات المتغيرات وأنواعها والعلاقات فيما بينها، حيث ستنقسم لما هو **داخل الذات ولما هو خارجها**، فالإنسان لفعاليته ليس معطى ثابتا كالهواء مع النار، **فإذا كانت العلاقة بين المركز الإلهي** داخليا مع باقي الأبعاد أقوى مما بين الذوات خارجيا لتساويها في النوع، فإن تأثير ما هو خارجي أضعف حسب المنطلق الفطري، وليس بالضرورة الواقعي والممارس، ناهيك أن **طبيعة الموضوع** تؤدي دورا في المعادلة، وإذا تقدم وأصبح عاملا كبيرا فليس لاستقلاله أو أولويته بالضرورة، بل لغلبة ذلك البعد إما لظروف طبيعية طارئة، أو لطريقة فعالية الذات أو ذلك المجتمع، وبين ذلك دائما درجات مادامت إرادة التغييب متاحة.

لنأخذ مثالا تطبيقيا متعلقا **بتجربة دراسة الذكاء**، فعلى الرغم من إمكانية **ضبط المتغيرات البيئية مثل درجة حرارة الغرفة** ومستوى الضوضاء لتوفير نفس الظروف لجميع المشاركين، بل وحتى اختيار **أفضل المبرمجين** في المجال المدروس، فإن هذا لا يلغي أن **البناء الوجودي للفرد** بأبعاده المتعددة من **الروح إلى النفس** بما تحمله من طبائع واستعدادات، مرورا **بالعقل والجانب اللغوي**، وانتهاء **بالجسد المادي** بكل مستوياته تمثل **عناصر فاعلة** في التأثير على الفرد وفي نفس الوقت تتأثر به.

صحيح أن الدراسة المذكورة تنتمي إلى منطقة قريبة من **القدرات الذهنية واللغوية**، إلا أن التحليل الإسلامي رغم أنه **يحفظ لكل بعد استقلاله، لا ينفي تأثير المجموع كاملا**، حتى تكون النتائج المستخلصة أقرب إلى **الدقة الوجودية** والمعرفية، وكما لا يجوز أن تُحوَّل الحيادية العلمية إلى شوفينية وأيديولوجية تنتصر لأحد الأبعاد (مثل البعد الجسدي أو العقلي على حساب غيره)، فإنه لا يصح كذلك تغييب، ولو بنسبة 10% حضور العوامل النفسية أو الروحية، فهذه نسبة معتبرة علميا ومنهجيا، وتؤثر بعمق في **المخرجات وتحليل النتائج**، صحيح أن الباحث العلمي قد يضبط المتغيرات الأولوية بحسب طبيعة الظاهرة، لكن يبقى ما يُحدد حقا نطاق التجربة هو **سُلَّم المسلّمات الأولية** التي تتبناها كل **مدرسة معرفية**، وهذا ينعكس على **كيفية توجيه الفرضيات وضبط المتغيرات**، وفي الرؤية الإسلامية كلما اقتربنا من الروح ازداد التأثير الوجودي، وكلما كانت الظاهرة المدروسة متعلقة بجانب من **الإنسانيات**، كان **حضور الروح** أقوى، مع الحفاظ على استقلالية كل بعد مدروس.

فالمثال المتعلق بالبرمجة مثلا، يخص أساسا **الذهن التجريدي** ولكن تظهر فيه **الروح والنفس** أيضا، فهو لا ينفي حضورهما، أما في دراسة تأثير التقنية على **الحالة النفسية**، فإن الأمر يتفرع إلى قسمين: إما أن تكون النفس مقصودة في **طبقة الحاجيات**، أو في **طبقة الضروريات** أي **الروح**، فإن كانت الدراسة تنتمي إلى الأولى وجب أن تؤخذ خصوصيتها في الاعتبار، ولكن مع **استحضار تأثير الروح**، ثم الذهن، فالجسد، لأن **التكاملية** حاضرة بالضرورة حتى عند محاولة **عزل أحد الأبعاد بتركيز أعلى لفهمه**، أي أن درجات التركيب في المجال الواحد قد تتنوع في الزمن وفي الرؤية، أما في طبيعتها الحقيقية فهي تسلك الاتجاهين الوحدة مع التركيب، من هنا أهمية استحضار الفرق مع الجمع، هذا التموضع الزمكاني عند عملية الرصد قد يكون متساويا أو راجحا أو مرجوحا حسب طبيعة الظاهرة وممارستها، من هنا في الحقيقة حتى عزلنا لعلة معينة لتفسير حركتها قد يتطلب المرور من كل درجات تموضعها لفهمها.

ومن هنا يتضح أن **النظرية** لا سيما في الطرح الغربي هي التي توجه **ظروف التجربة ورؤيتنا للمؤثرات**، لكن في المقابل **لا يمكن كذلك للبعد النظري أن يُفرَض على الواقع**،

وهنا تأتي أهمية **نتائج التجربة** في تعديل النظرية وإعادة بناء الفرضيات، بل وحتى **قلب علاقات المتغيرات** في بعض الأحيان. غير أن **البحوث الاجتماعية الغربية** تدور غالبا ضمن مستويات نظرية وأطر معرفية تبقى **بعيدة عن إمكانات التحليل الإسلامي** في عمقه الوجودي وتكامله بين الأبعاد، وإن عدّلت نفسها فإن ذلك يتم داخل نطاق معرفي محدود ومتشكل مسبقا ضمن أطره الخاصة.

إن هذه المرحلة الأولية من البحث تمثل تعبيرا عن **حركة الأسباب بمسبباتها**، إلا أنها لا تقف عند حدود **العلاقات الحتمية أو الثبوتية** كما تُطرح عادة في الأبحاث الاجتماعية أو التجريبية، بل إن **طبيعة المتغيرات المطروحة** في حد ذاتها هي ما **يحدد بنية العلاقات الواسعة**، وهذا يقودنا إلى ضرورة تسمية هذه الحالة المعرفية وتحليلها في ضوء التصور الإسلامي المتكامل للأبعاد الوجودية.

إن تحديد منطق الأسباب في حركتها يساهم بدرجة كبيرة في بناء **رؤيتنا للواقع**، وفي ضبط **علاقات العلل** بعضها ببعض، فعندما نقول مثلا "إن عدد الوفيات ازداد في مدينة الدار البيضاء بسبب حوادث السير"، فإن هذا القول يفتح مجالا للتساؤل حول ما إذا كانت حوادث السير مرتبطة بطبيعة المدن الكبرى، أو إن كانت كثرة الوفيات تعود فعليا إلى الحوادث أم إلى أسباب مركبة، هنا تبرز أهمية تحديد ما يسمى في أصول الفقه بالوصف المؤثر، أي العلة ذات الفعالية السببية المباشرة أو غير المباشرة في وقوع الظاهرة.

فالتحقيق الفقهي يميز بين **العلل المباشرة والعلل غير المباشرة وما ليس بعلة أصلا**، علما أن ما لا يُعد علة في ظرف معين قد **يتحول إلى علة** في سياق آخر، كما أن العلة غير المباشرة قد تغدو مباشرة إذا تغيرت الشروط السياقية، يدخل هذا في **قاعدة المختلط الغالب والمغلوب**، حيث يُؤخذ الحكم وفقا لما **يغلب على الشيء**، كما في مسألة الماء الذي غلب عليه غيره، فأصبح يأخذ **حكم النجاسة** رغم أنه في أصله طاهر، وعلى هذا الأساس فإن **قاعدة زوال الحكم بزوال علته** تصبح أحد **مرتكزات التحليل المنهجي والتشخيص السببي**، مع ما يرافقها من **تحولات مستمرة** في الأحكام حسب دخول **مسببات جديدة،**

أو تحول الموضوع نفسه، مما يؤدي إلى تغير في **طبيعة الحكم** كما في الفقه من الندب إلى الوجوب، أو من فرض الكفاية إلى فرض العين، وهكذا...

أما في علم الاجتماع المعاصر فغالبا ما يغلب عليه **التحليل الحتمي**، إذ يسعى إلى ربط **مجموعة متغيرات مستقلة** بنتيجة أو **مخرجات محددة** دون اعتبار كاف لما نسميه في التحليل الإسلامي الترابطية، أي حضور **العلاقات المتبادلة** بين المتغيرات، مع **الاحتفاظ باستقلالية كل بعد** ضمن شبكة متكاملة، لا من باب إلغاء العموم، بل من باب قبول **إطلاق الخاص على العام.**

فعندما ندرس مثلا ظاهرة **الانحراف السلوكي** وعلاقتها **بدور الأم**، قد نحلل دور **عمل الأم خارج المنزل** بوصفه متغيرا منفصلا، لكن أيضا بدراسة **ممارستها الفعلية للأمومة**، مع ذلك فالواقع يشير إلى أن **المتغيرين متداخلان** ولو تمت دراسة كل علاقة سببية على انفراد فقد يبدو للباحث أن هذه المتغيرات لا تربطها **علاقات تداخلية**، أو قد يكتشف الأخص منها والأكثر تأثيرا فيطلقه دون تقييد، فالتدقيق في دراسة الظاهرة هو المخرج من هذه القفزات، وقد كان العقل الفقهي حذرا في تخصصه ومنضبطا بسبب عوامل التقوى والتعامل المباشر مع الوحي الإلهي، بينما في العلوم الاجتماعية هناك تحرر أكثر، وهذا مقبول؛ لأننا أمام ظواهر اجتهادية واسعة، إلا أننا لسنا أمام خبط وتقول لأنها تعود بدورها لسلوك وآثار على المجتمع، قد تخطئ وتصلح وتتطور، لكن بعد اجتهاد فعال وصادق.

حتى ضمن **الدراسات العلمانية** تُطرح عادة **علل متعددة**، لكن **التزامن والتبادل السببي** بين العلل لا يُؤخذ بالجدية الكافية، فضلا عن أن **أنواع التسبيب** نفسها، فمنها **العلة، والشرط، والسبب، والمانع**، وكلها بدرجات، لا على جهة التساوي.

أما الإشكال الأكبر، فيكمن في أن **التحليل السببي الغربي** يميل إلى الانطلاق من علاقات **زمنية** وفق **السبق واللحوق فقط**، بينما المنهج الإسلامي يستحضر **السبق الدرجاتي**، وهو أعمق وأدق في تمثل **تزامن العلاقات** داخل الظاهرة الإنسانية، حتى **عملية التفسير** في ذاتها تمر عبر **نضج تدريجي** يتسق مع هذا السبق الدرجاتي، وليس عبر **حتمية مفروضة**

أو خطية زمنية صارمة. بناء عليه، فإن **العلاقات الحتمية واللاترابطية**، وإن وُجدت في المجال الإنساني، فهي نادرة أو **ليست العلاقة الوحيدة** الممكنة، مما يستلزم **منهجا تكامليا** يعترف بتعقيد الظواهر **وتداخل المستويات** الوجودية والعِلية.

مقارنة النماذج التفسيرية

البعد	النظرية الإسلامية	النظرية الكلاسيكية (العلمانية)	الأمثلة
طبيعة العلاقة بين المتغيرات أو علاقات العلل	العلاقة تبادلية/درجاتية/شبكية، تؤثر وتُتأثر وتتشكل في آن معا ضمن وحدة وجودية متفاعلة.	العلاقة خطية/أحادية الاتجاه، غالبا سببية حتمية (A ⟶ B).	التفكك الأسري ←/↔ الإجرام. في الرؤية الإسلامية: تبادل مع تأثير جوانب أخرى. في الرؤية الكلاسيكية: التفكك سبب مباشر.
زمنية العلاقة	التزامن/التراكب/التفاعل المستمر، لا تنفصل المراحل زمنيا بل تتداخل وجوديا.	العلاقة تتم عبر تسلسل زمني (سبب ⟶ نتيجة).	البرمجة تؤثر على التحصيل بتداخل الذكاء وسيط (تزامني في النموذج الإسلامي، زمني في الكلاسيكي).

نوعية السببية	درجاتية، ومتعددة الأنماط (علل، شروط، موانع)، ليست مطلقة، بل مشروطة بالتركيب الكلي.	سببية صلبة أو محددة، تعتمد على التجريب والعزل بين المتغيرات.	الانتحار بسبب فقدان المعايير وعوامل اقتصادية/روحية (متداخلة بدرجات).
المتغيرات	لكل متغير استقلال نسبي داخل شبكة ترابطية، ويُفهم في ضوء بعده الروحي والنفسي والاجتماعي.	المتغيرات مفصولة نسبيا أو سائلة في منظومة.	عمل الأم ودور **الأم** يؤديان للانحراف. في النموذج الإسلامي: متداخلة.
البعد الوجودي	كل عنصر في الوجود يستمد من الله ويعود إليه، وتفاعله ناتج عن تركيب بين الذات والكل.	الطبيعة مادية مستقلة، الإنسان يُدرس كما تُدرس الظواهر الفيزيائية.	علاقة الأم بولدها ليست فقط بيولوجية أو عاطفية، بل روحية وقيمية.
التفسير والتحليل	تأويلي، تحليلي-شمولي، يتطلب النظر في الروح والعقل والنفس والجسد كعناصر متفاعلة.	تجريبي-تحليلي، يركّز على الظاهر والعلاقات القابلة للقياس.	تحليل تأثير التكنولوجيا: في الإسلام يُنظر لتأثيرها على-مع طبقات النفس والروح والجسد.

• استخراج مؤشرات البحث:

يتمثل الهدف من هذه الخطوة في تحديد الملامح والصور الاجتماعية التي نستنتج منها الأسباب، والعلل الخاصة بالحدث، من خلال تلك العلاقة بين مستوى المتغيرات مع **مدخلاتها** من مؤشرات.

على سبيل المثال لدراسة مؤشرات الثقافة الاجتماعية كمتغير ندرس:

-الاتجاهات الشعرية، ألوان الغناء، الكتابة، التراث الشفوي.

لدراسة مستويات التمدن تتحدد المؤشرات في:

- مستوى العيش الترقي، الاستهلاك الظاهر، احترام الزمن في أداء النشاطات الاجتماعية، تقارب حقوق الأفراد وواجباتهم.

مؤشرات الصداقة:

-المودة، النجدة، النصرة، الوفاء، الإعجاب.

مؤشرات الحراك الاجتماعي:

- الأداء الموضوعي، الإنجاز المتقن، المنافسة الحرة، الكفاءة المهنية، التقييم المحايد.

المكانة الاجتماعية:

-الدخل، المهنة، التحصيل الدراسي، حجم الأسرة، المنطقة السكنية.

قد تظهر هذه المؤشرات محايدة ولكنها في الحقيقة **مؤدلجة** حتى النخاع، إذ تصنيف الاتجاه الشعري والتراث الشفوي خاضع لطبيعة النظرية الأدبية التي ترتبط بدورها بالرؤية الفلسفية، فالتصنيف عبر النظريات الداخلية كالأسلوبية أو الشكلية سيغاير النظريات الخارجية كالتحليل الاجتماعي أو النفسي، وهذه كلها تختلف مع الرؤية الإسلامية، أما مستوى التمدن فهو خاضع هنا لنظرية مدنية رأسمالية يرتبط النمو فيها بنظام قائم على محفزات استهلاكية بدون حد، ومدنية مرتهنة للترف، بالمقابل فقد نشأت مدنيات حتى قبل ظهور النظام الرأسمالي، أما نظرية الحقوق العلمانية، فهي تتعارض مع علاقات مدينية يلعب فيها الإحسان والترابط أدوارا مهمة، ناهيك عن الاختلاف في طبيعة هذه الحقوق ووجوبها المتعالي عبر حق الله في الإسلام، فتنزيل الإشكالات التي أنتجتها تجربة المدينة الحديثة على كل مدنية ممكنة في الوجود والواقع، غير علمي مطلقا ويُظهر تواري أيديولوجي يتوخى توليد نفس النموذج، وكذلك بالنسبة للمكانة الاجتماعية، فهي

تخضع لخصوصيات متعددة، وقد يكون رجل علم أو دين دون إمكانات مادية له دور اجتماعي مركزي، فلو كانت المكانة يغلب عليها حاضرا هذه المدخلات الاقتصادية، فإنها في نفس الأمر قد تكون مستمدة من خصائص نفسية أو روحية، ولا يعني هذا أن هذه الخصائص الغربية لا تمثل تجربة معينة في التمدن أو المؤشرات الثقافية والاجتماعية، بل في أن المحاكمة عبرها سينتج قراءات بعيدة عن إمكانات الواقع المتعددة والواسعة، والأخطر أنها ستعيد إنتاج الواقع نفسه، لهذا يفشل مجموعة من المستشرقين في فهم العديد من الظواهر التاريخية أو الأنثروبولوجية في بلداننا، مما يضيع على من يقلد هذه الأبحاث القدرة على فرز الفاسد من الصالح في الحداثة، والتراث كمخزون فيه صلاح وقوة.

ولنسمي هذا المستوى التحليلي الذي يُفَصِّل مجملات العلل أو المتغيرات، **بخصائص العلل والمتغيرات.**

إن المؤشرات في الدراسات العلمانية ليست في الحقيقة غير **مدخلات المتغيرات** الخاصة بالظاهرة المدروسة، ولكن بطريقة غير منزلة على الواقع بقدر ما هي تصور قبلي نحوه، من هنا فالواقع سيتمثل دوره فقط في تحديد درجات أو حضور هذه المؤشرات، ثم الاستنتاج عبر هذه المدخلات المفروضة مسبقا، لا يعني هذا أن كل عمليات التشخيص تتم بهذه الطريقة، بل منها من يتفاعل نسبيا مع الواقع أو مع مضامين دراسات قديمة تساهم في صياغة الإشكاليات والمعطيات، لكن هذه الممارسة العامة تدور حول **متغيرات متكررة** وضيقة على تعدد التجارب، وعلى اتساع الرؤية الوجودية للواقع مقابل **ضيق الرؤية الغربية وتعدد الإمكانات** وبالتالي المتغيرات، إن الجرأة التي ادعاها علم الاجتماع العلماني باعتبار مدخلاته تعبيرا عن الحقيقة من أغرب القفزات التي مرت هكذا، وقد ساهم في هذا الجهل والضعف المعرفي داخل بنية المجتمعات المستعمرة، التي كان من الطبيعي أن تتشرب نخبها النظريات الوافدة بسهولة، أو تتقوقع الطبقات الراكدة على منظومة جامدة دون فهم وتطوير كردة فعل أو حفظ لمصالح معينة.

مع ذلك فإننا نجد في الكتب المرجعية اعترافا متناثرا بأدلجة العلوم الاجتماعية، إلا أن البيروقراطيين الذين يعملون على تنفيذ هذه الأبحاث أو الذين يتبنون عقيدة الحداثة

سواء من فلاسفة أو عوام، يدافعون بشراسة على موضوعية العلوم الاجتماعية الغربية، وأنها مثل العلوم الطبيعية تصف واقعا عاما وليس ممارسة معينة له، وهذا قياس فاسد وبعيد، ليس فقط من حيث إمكان تحقيق معرفة قطعية أو غالبة الظن أو حتى ظنية، مثل ما يحصل في كل العلوم، إذ جميعها متعددة الدرجات، بل من حيث تمثيل نموذجهم لحركة الوجود الاجتماعي، بمعنى آخر لقد أصبح الموضوع الاجتماعي **سلطة معرفية** غير مبررة، أو عنفا رمزيا يُحَاول حفظ ما بقي من تموقع وفقط، يقول مثلا ريمون كيفي حول طريقة طرح الباحث لمتغيراته ولتعلقاتها النظرية المسبقة فيما بينها: " **وهكذا فإن مقاربة** الانتحار على طريقة دوركهايم تتفرع استنادا إلى تصنيف بيرلو عن **النمط الإدراكي** السلبي حيث تكون ظاهرة ما معدل الانتحار مدركا على ظاهرة أخرى اللحمة الاجتماعية **سابقة لها** من الناحية المنطقية، والدراسات التي تنحو بالسؤال نحو المعايير الواقعية للاصطفاء المدرسي (يقصد النجاح والتميز التعليمي) تظهر أن هذا الاصطفاء يشجع الطبقات السائدة اقتصاديا تندرج ضمن نمط **السببية البنيانية** (ينبغي عدم الخلط بين هذا النمط وبين النمط البنيوي) ومؤداه أن نظاما ما (النظام المدرسي) يتبع نظاما آخر أقوى منه أساسا (النظام الاقتصادي هنا)، والمؤلفون الذين يفسرون الفشل الدراسي بوظيفة الاصطفاء وتوجيه الشباب في العالم المهني يضعون أعمالهم في إطار **التصور الوظيفي** ومؤداه أن متطلبات اشتغال النظام الاجتماعي تفضي أن تؤدي الظاهرة المدروسة (الفشل الدراسي) وظيفة أو عدة وظائف مفيدة لهذا النظام، والأبحاث التي ترى الفشل المدرسي علامة على مشروعات الفاعلين واستراتيجياتهم (التلاميذ، الأساتذة، الإدارة) تتبنى النمط أو **التصور الفاعلي** حيث تكون الظاهرة المدروسة نتيجة لتصرف المشتركين فيها. أما في **التصور التأويلي**، فإن الظاهرة أو التصرف تعبيرا عن معنى يجب أن يبرز، على سبيل المثال الانقطاع المدرسي يغدو تعبيرا عن تنافر عميق بين تطلعات الشباب وما تعرضهم عليه المدرسة، بالنسبة **للتصور الجدلي** تتخلل الواقع تناقضات تستدعي التجاوز بحيث يكون الواقع دائما في صيرورة، فكل ظاهرة (كتدهور الشروط الحياتية في المدارس) تأخذ مكانا لها في عملية جدلية (تناقضات النظام المدرسي أو المجتمع الرأسمالي المتقدم)، وبالتالي

زمنية (تطور المجتمع والتعليم) وتكون ضمن هذه العملية لحظة تبقى غير مفهومة خارجها.

في الواقع يشكل كل **نمط من أنماط التصور الإدراكي أسلوبا تفسيريا**، بالمعنى الواسع للعبارة أي طريقة في ربط ظاهرة ما (كمعدل الفشل الدراسي والانتحار) بعلاقة مع شيء آخر قد يكون ظاهرة أخرى أو أكثر، **نظاما** تتفرع عنه هذه الظاهرة، **سياقا** أو ميلا، **معنى** تكشفه، **استراتيجيات** أو نظام فعل، لعبة **جدلية** هي جزء فيها، بإيجاز هو طريقة في إخراج هذه الظاهرة من حالتها الفورية المباشرة من العزلة التي تنطوي عليها هذه الحالة، هذا الربط العلائقي هو الذي يجعل الظاهرة قابلة للفهم، من هذه الزاوية يعني إعداد الإشكالية تحديد ثلاثة عناصر مجتمعة هي: ما الذي نسعى لتفسيره؟ وبأي شيء سنربطه علائقيا؟ ونمط العلاقة الذي نتوقعه بين العنصرين الأولين؟"[1]

ولاختلاف المدارس في المتغيرات وطبيعة التأثير فيما بينها يقترح الكاتب حلا يمتح من كل المدارس، وأن يأخذ الباحث كل هذه العدة النظرية قبل **صياغة الإشكالية**، بل يعتبر عملية تكوين هذه الأخيرة متداخلة مع دراسة الموضوع، وهذا يقارب شيئا مما أحلنا إليه سابقا، لكن أن يتمتع كاتب ينطلق من نظام فكري أحادي دون مركزية ناظمة نحو هذه العمليات التركيبية، فهو إشارة إلى أن الفكر غير التوحيدي قادر على درجة معينة من التحرر عن التصنيم وعن صناعة مراكز دنيوية أحادية، إن مخرجات هذه العملية التركيبية داخل الفكر الحداثي قد تؤدي إلى نتائج متعددة، منها تفسير كل ظاهرة بنظرية معينة أو الجمع بينها، أو كشف بعض النطاقات التي غابت عن الباحث وإنتاج نظريات جديدة، أي أن هذا التطور الذي تجاوز تلك النزعة الواحدية التي تسري في الخطاب الإعلامي والأكاديمي العالمي، أو داخل مجموعة من الحداثيين في العالم العربي والمستشرقين، سيوسع من النطاق المعرفي ويقويه في حدود قوته وفعالياته، فلو كانت مثلا الممكنات المعرفية للحداثة تقع بين 1 و 10، فسيوسعها لأقصى درجة وهي 9، إلا أنها مع

[1] ريمون كيفي، دليل الباحث في العلوم الاجتماعية، ترجمة يوسف الجباعي، (بيروت، المكتبة العصرية) ص 120-121 .

ذلك ستحرم الباحث من **نطاق يقيني يرسو عليه،** وإن كان هذا البعد لا يهم في مجال البحث العلمي، فعلى الباحث في ذاتيته إيجاد هذا النطاق دون تغييب الواقع، لأن عالم الاجتماع هو كذلك عين **الفاعل-الباحث** إذ لا يمكنه الانفكاك عن حركة الوجود، من هنا **أهمية التعالي**، وبالتالي فهذه السيرورة التي قدمها الكاتب قد تنتج ردود فعل عبر نظريات أحادية تتوخى حفظ يقينية الذات ضمن الموضوع، وبالتالي تغييب ما هو في واقع تلك الذات كما هو، أو ستضعف فعالية الباحث والبحث الاجتماعي مع خضوعه الانفعالي لسيرورة خارجية كما هو واقع العالم المعاصر، حيث تُقدم النظرية نفسها للخاضع على أنها عين ما يجب أن يكون وما هو ممكن، من هنا فتوسيع المتغيرات وتعدد النظريات لن يحل الإشكالية، ناهيك أن النطاق الوجودي الأصلي ليس قادرا على توسيع عال، فلو فرضنا مقارنة تمثيلية مع نظامنا المعرفي، فقد نعتبر النطاق الذي يقترحه الإسلام مقارنة مع الحداثة قد يكون من 0 إلى 100، وقد يبدو ذلك كبيرا ولكن هذا طبيعي لمستوى الفوارق بين اتساع اللطافة وضيق المادة أو حتى هشاشة المستويات النفسية الدنيا، فالمسألة كالاختلاف بين درجات عالم الجماد والحيوان والإنسان، إذ هناك درجات متفاوتة كلما صعدنا في مستوى الوجود الأعلى، فإذا أخذنا ظاهرة طبيعية فإننا نفرض ثبات المتغيرات، لكن ماذا لو تصرفنا نحن في تلك المكونات؟ فهل ستبقى الظواهر الطبيعية كما هي؟ طبعا ستتغير وتنتج ظواهر أخرى متكثرة ومتنوعة.

نفس الشيء بالنسبة للإنسان إلا أنه **هو الذي يحرك المتغيرات**، فيتفاعل معها في اتجاه معين كما قد لا يتفاعل معها إنسان آخر بالطريقة نفسها، أو في اتجاه سلبي، لأنه **لا حياد أمام خصائص الوجود**، فإما نبصر ونأكل ونفكر إما نعمى ونجهل ونجوع، يضاف لهذا أن رؤية المدارس الاجتماعية لتلك العلاقات بين المتغيرات تختلف بدرجة جذرية، فنحن لا نرى عالم اللطافة بالبصر وعبر الزمكان بل عبر دور أساسي للبصيرة، وهذه الرؤية تختلف حسب ملكات البشر، أما في عالم الظاهر فسيقع نطاق الاختلاف حوله بدرجة أقل لأنه لا يؤثر في **الخصوصيات التي تشكل ذاتية** الإنسان، من هنا تكون نسبة العناد والمقاومة أقل في الماديات؛ مما يؤكد دنوها في تمثيل الإنسانية، بالمقابل تشكل هذه **الأبعاد اللطيفة المركز** والمحرك الحقيقي لباقي المتغيرات، إن **التحولات** في **التوحيد** و**الصفات**

الروحية و**التعلق** الدنيوي، في **القيم والمشاعر** النفسية، لا تُطرح إلا بشكل هامشي في الأبحاث المعاصرة، مع أنها **تشكل المركز** الذي تدور معه باقي المتغيرات وتنتظم عبر الأبعاد الوجودية المتعددة، ناهيك عن طبيعة السيرورة الكلية المفروضة والمستقرأة عند كل طرف، ثم طبيعة العلاقات بين الجزئي والكلي المتوازنة، المتراتبة أو المفتوحة، بعبارة أخرى فالتطور التركيبي في المدارس الغربية هو مقاربة طفيفة لما هو فطري من داخل العقل الغربي وممارساته، وهي مهما تطورت ستبقى دائرة مع نطاق علماني وفطري بسيط إلا ربما لو تم استعادة المسيحية التوحيدية الحقة.

أي أن التحليلات والخطط السياسية والاقتصادية والاجتماعية ستصبح مبسطة ومنضبطة حتى قبل دراسة الواقع، فالتفكك الأسري أو الإجرام أو الثورة هي كلها بسبب تحول في مؤشر اقتصادي أو تعليمي أو نفسي أو اجتماعي بتبسيط مختزل يرجع إلى الفرد أو للجماعة، وقد تكون هناك درجة من التركيب بين تداخل هذه العوامل، ولسنا ضد هذه المتغيرات أو الطبقات النفسية والمادية في الذات أو خارجها ولكن الأمور تحتاج أولا تحديد محور التوجيه المقرر لدى الباحث والمبحوث معه وفق الموضوع، وكذا طبيعة سيرورة الجماعة وحركة المجموع بداخلها، ناهيك أن الاحتمالات الثاوية داخل طبيعة التغيير كبيرة وليست حتمية، لأنها تتداخل في علاقات متعددة بسبب إمكان التدخل الإرادي، وهذا ما حددنا أنه طبيعة في الوجود والعقل الإسلاميين حيث تتميز العلاقات في نفس الأمر بالدرجاتية، من هنا تصبح حركة العلل كما يلي :

-المركزية

-الترجيح بالله

-التغييب أو التشهيد القيميين

-تعدد الأبعاد الوجودية (الروحية والنفسية واجتماعية والفكرية والجسدية)

-تعدد الدرجات والتأثيرات

-علاقات منطقية موازناتية تراتبية بين الجزئيات والكليات

-سيرورة خاصة

وكنتيجة فإن الظاهرة المدروسة كما تختلف بين كل فرد وفرد فكذلك بين أسرة وأسرة وجماعة ومجتمعات فيما بينها، ثم حضارات، حيث تتمثل مجموع تمظهرات هذه العلاقات بين المركز والأبعاد باختلاف في الدرجات والحركة، وبحكم أن الله هو المرجِّح، فإن وجود تماثل في بعض البنى أو المدخلات لا يعني بالضرورة أن النتائج ستكون متطابقة، فقد يتحقق تماثل بين "أ" و "ب" من حيث الظاهر أو حتى من حيث الظروف المباشرة، ومع ذلك تختلف النتيجة بينهما، وهنا قد يُطرح إشكال جدلي يرى أن هذا التفاوت قد يكون منافيا لمعيار العدل، إلا أن الحقيقة تقتضي بيان أن العدل بهذا المعنى ليس لازما على الله، إذ هو مالك الملك، ومع ذلك فقد شاء سبحانه أن يتنزل على عباده برحمته أولا ثم بعدله، فلا تخرج أي واقعة عن هذين الإطارين القطعيين، وعليه إذا أخذ "أ" نفس مدخلات "ب"، أو حكم عليه بحكم مغاير فإن الأمر لا يخرج عن احتمالين: أن يكون أحدهما قد أخذ برحمة، والآخر بعدل ما فعل، سواء كان ذلك في حق فرد أو جماعة، ومثال ذلك ما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم "هم القوم لا يشقى بهم جليسهم "، حيث تتجاوز الرحمة هنا الأفراد لتشمل من حولهم، ومع ذلك فإننا في ترجيح الممكنات نميل إلى الاعتقاد بأن المأخوذ برحمة قد يكون له مكنون سر من الخير يختص به دون غيره، مع التسليم بأن ليس في الإمكان أبدع مما كان وفق اختيار الله، لكن هذا الممكن ليس مما يُقطع به قطعا يقينيا من عندنا بالضرورة، إذ تبقى إرادة الله هي الفعّالة لما يريد ونقطة نهاية التسلسل، رغم أن تنزّله بالرحمة والعدل أمران قطعيان من خلالها، إذ هما عين فعله وتجلي مشيئته، وبهما تتحقق الحكمة في أبهى صورها، من هذا المنطلق كما ستنضبط سيرورة الفعل الاجتماعي فإنها ستنفتح أكثر.

ستُشكل مسألة **اعتبارية أو وجودية المؤشرات** والمتغيرات بعدا محوريا في الفهم، فقد تكون تعبيرا عن مجرد علاقة صورية تمثل فيها الجزئيات أصل الظاهرة، فتكون هذه الكليات هنا تعبيرا عن تعميم علمي لا وجود له في الواقع، كما قد يتم اتخاذ البعد الاعتباري وفقط من الموجود الواقعي، وقد تشكل هذه الأبعاد أحيانا أخرى وجودا موضوعيا في الروح كنور حقيقي من إيمان وعمل أو ظلام كتغييب لها، فهذه حيثية مهمة؛

لأن الفلسفة اليونانية جعلت كل التصورات التعميمية ذات وجود في الواقع سواء داخليا أو خارجيا، في الجزئيات كما هي عينها في الذهن، أما الفلسفة المادية، فقد جعلت كل الموجودات مادية وفقط، نافية خصوصية المعلوم الذهني في السيرورة، ناهيك عن إمكان تعبيره عن الوجود.

ونتاج هذه الاختلالات يتم صناعة وتخيل بنى وعلاقات مادية كالكتل البروليتارية أو الفوقية سياسيا أو أيديولوجيا، مع أنه لا يوجد في الخارج سوى **جزئيات تترابط مع بعضها أحيانا**، ثم تستقل أو تتقاطع كلها بنسب متفاوتة، إلا إن فرضنا أن العلاقات النورانية بين المؤمنين لا تنفك كما هي مع الله.

وعلى الرغم من أن الأبحاث الاجتماعية تنحصر في المتغيرات والمؤشرات، فإن تلك السيرورة المتعالية على الجميع تشكل بعدا محوريا في التوجيه، وهي بدورها قد تكون في "**الما بالقوم** " أو مخبرا عنها بالشرع، فالأول وجودي والثاني قد يكون منه كما قد لا يكون؛ لأنه ذهني ومن العلم الإلهي المُوَجِّه، من هنا تلعب الفلسفة دورا محوريا بالنسبة لعلم الاجتماع الذي سينقسم لواحد يعمم من الأفراد وآخر يعمم مما في الأفراد، كالنظريات البنيانية أو حتى من منطقة وسط كعلم النفس الاجتماعي.

إعادة بناء المؤشرات

مجالات (الثقافة، التمدن، الحراك، المكانة)

المجال / المؤشر	الثقافة الاجتماعية	التمدن	الحراك الاجتماعي	المكانة الاجتماعية
المؤشرات الكلاسيكية	الغناء، الشعر، التراث الشفوي.	الاستهلاك، احترام الزمن، الرفاه،	التنافس، الكفاءة، المردودية.	الدخل، التعليم، المهنة، النفوذ.

المجال / المؤشر	الثقافة الاجتماعية	التمدن	الحراك الاجتماعي	المكانة الاجتماعية
		خدمة الحزب والدولة.		
الخلفية الفلسفية	الشكلانية / البنيوية / الماركسية الثقافية.	الرأسمالية / الماركسية الحداثية.	الليبرالية / الميريتوقراطية (استلاب جماعي).	السوق / المنفعة / المادية / الدولة / العرف.
الإشكال في النظرية	اختزال الثقافة في هذه الرؤى وتغييب الموازناتية والقيم والروح.	ربط التمدن بالترف والمظاهر المادية وتغييب المقاصد والعمران الرباني.	تغييب التموضع الوجودي والفضل والقسط، وتغليب الأداء المادي.	تهميش العلم الروحي والشرعي، والورع، والنية الوجودية.
المقابل الإسلامي	تحليل ممكنات الواقع التعددي، والذوق، والحكمة، والإلهام.	العمران المقاصدي، الزهد، التوازن، العدالة، الإحسان، الإبداع.	التعاون، الإحسان، الأمانة، نية الإصلاح، حق الذات والأسرة.	التقوى، العلم، الزهد، الكرامة الروحية، الاستخلاف.

المجال / المؤشر	الثقافة الاجتماعية	التمدن	الحراك الاجتماعي	المكانة الاجتماعية
التأسيس الشرعي	﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ...﴾ [إبراهيم: 27]	التحليل الخلدوني نموذجا / ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61]	﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى...﴾ [المائدة: 2]	﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13]

مجالات (الأسرة، المرأة، التعليم، الإعلام)

المجال / المؤشر	الأسرة	المرأة	التعليم	الإعلام
المؤشرات الكلاسيكية	تنظيم الإنجاب، توزيع الأدوار، الرعاية.	التمكين، الاستقلال، التوازن المهني.	الأداء، النتائج، المؤشرات الكمية.	الإثارة، نسب المشاهدة، التصدر، الترفيه.
الخلفية الفلسفية	النسوية / الفردانية / المادية.	نسوية / مساواتية / حقوقية غربية.	النفعية / التكنوقراط / التدجين الجماعاتي.	السوق / الليبرالية / الهيمنة الرمزية والتدجين.

المجال / المؤشر	الأسرة	المرأة	التعليم	الإعلام
الإشكال في النظرية	فصل الأدوار عن المشروع المعنوي، وتهميش الأبوة والأمومة والرحمة.	تغليب الصراع، وتغييب الخصوصيات، وترجيح الأنا ومشروع الدولة.	نسيان الغايات، تفريغ المعنى، وتغييب التزكية والإرادة.	تسليع الإنسان، وتغييب المعنى، واستلاب الذات للتحكم فيها.
المقابل الإسلامي	العهد، الرحمة، القوامة، السكن، التربية، والحقوق الإحسانية.	التكريم، الدور الوجودي، الشراكة الأسرية، العفاف والقيمة.	العلم النافع، الحكمة، البناء المتكامل.	الصدق، النصيحة، التوجيه، إصلاح الوعي، خدمة الاستخلاف.
التأسيس الشرعي	﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: 21]	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [النساء: 1]	﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [البقرة: 129]	﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ﴾ / حديث: «كَفَى بالمَرْءِ كَذِبًا...»

المجال / المؤشر	الجريمة	العمل والوظيفة
المؤشرات الكلاسيكية	الظروف الاقتصادية، التفكك الأسري، التعليم.	الكفاءة، الأقدمية، السوق، الدولة.
الخلفية الفلسفية	الحتمية الاجتماعية / البنائية الوظيفية.	الليبرالية / السوق الحرة / الكفاءة المجردة / الوطن.
الإشكال في النظرية	اختزال الفعل في البنية، وإهمال النية والضمير والتموضع الوجودي.	تغييب الأمانة، العدالة، النية، الرسالة والعبودية.
المقابل الإسلامي	الذنب، التوبة، الصراع مع النفس، الحدود، وعذر الجهل والخطأ.	الأمانة، العدالة، الإخلاص، مقاصدية العمل ضمن الإتقان.
التأسيس الشرعي	﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: 38]	«رحم الله امرأ عمل عملًا فأتقنه» / «أعطوا الأجير أجره...»

- **تشخيص متغيرات البحث:**

تتمثل أهمية هذا الجانب في أن عملية التشخيص تشكل المحور الأساس للتحليل، بما يعبر عن المتغيرات الكلاسيكية التي تمثل في بنيتها ووظيفتها ما يوازي القواعد الفقهية أو المقاصد الكلية التي لا تكاد تغيب عن أي بحث أو مدرسة علمية، وهذه المتغيرات تدور في حقيقتها مع طبيعة الواقع الاجتماعي المتغير والمتعدد في بنياته، والمختلف في تحديد مفاهيمه، سواء بالنسبة للباحثين أو للمبحوث فيهم.

ويرجع هذا الاختلاف إلى كُلِّيٍّ نظري، وإلى مقاصد كبرى أعمق تنظّم عمليات تحليل وتفسير السنن، بل وتعيد إنتاجها وفق منظومة معرفية وقيمية شاملة، ومن هنا تبرز ضرورة تحديد هذه المفاهيم تحديدا موضوعيا، بما يضمن دقة القراءة العلمية للواقع، ويحفظ سلامة البناء النظري في ضوء مقاصده الكلية ومثال ذلك:

- مفهوم الجنس الذي يضم الذكر والأنثى.

- المنطقة السكنية من خلال مؤشرات العيش في البادية أو الساكنة.

- مفهوم التضامن الاجتماعي الذي يتضمن مؤشرين، عضوي في المدينة وميكانيكي في الريف.

- الفئة العمرية المحصورة بين قيم معينة.

- الدخل الاقتصادي المحصور بين قيم معينة.

- التعليم المحصور في مستويات التعليم التقني المعاصر.

ولنسمي هذا المستوى **درجات العلل**؛ لأنه عين خصائص المؤشرات التي ستتموضع غالبا عندهم في مقام المتغير التابع، وبما أنها تختلف إسلاميا سواء فيما هو ظاهر كطبيعة الجنسين وسلوكهما بين قدرات نفسية وجسدية مختلفة في الدرجة، إذ الطرفان إنسان، أو مؤشرات التمدن التي قد نتشارك في بعضها كعدد السكان وتشابك العلاقات والمصالح الاجتماعية المتطورة، لكن ضمن وجود حركة فعالية تعبدية واستخلافيه فطرية، وفي الفئة العمرية التي نرجعها للتكيف والخصائص الفطرية وليس فقط للإنتاج الاجتماعي الذي ينتج رشدا سنيا تابعا للمنظومة لا للفطرة، والفقر والغنى الاقتصاديان يعايران وفق

الحاجيات وليس التحسينيات والترفيه، إذ هناك تعريف إسلامي للفقير والمسكين وابن السبيل، ولكن باعتبار أن النظام الاجتماعي يصنع رؤية للفقر ورواية للرشد ونسبة من الاستهلاك في التمدن، فإننا نتعامل مع هذا الواقع ليس باعتباره صانعا لتلك المتغيرات بل أحد تمظهرات تغييب تلك المتغيرات، بهذه الطريقة تصبح عملية التفسير مختلفة وغير مرتهنة لنظام وتجربة معينة، ناهيك أن هناك **متغيرات رئيسية** من وجهة نظر إسلامية تتغلغل في كل المتغيرات الظاهرة، فهي بمثابة العلاقة بين الكلي والجزئي أو اللفظ الشرعي والعرفي والوضعي، فالكلي والشرعي لا ينفكان عن باقي المستويات، وإذا حضرت هذه الأخيرة فبترجيح المركز وإذا غابت فلحالة أو ممارسة، فهي إذن لا تنتفي في نفس أمرها بل تضعف، وكذلك هو الحال بين مجموع الأفراد وطبقاتهم وسيرورتهم، حيث إن الله هو المركز بإرادته في الوجود، وحتى لو أمكن انتفاؤنا بالقوة فنحن متفاعلون دائما بالفعل مع هذه الإرادة والصفات، إذ قد تكون غضبا ونسيانا أي حالة وجودية مذمومة، وإذا كانت النظريات ترجع هذه العمليات لبنى كلية متحكمة من اقتصاد وجدلية أو فعاليات فردية، فإنَّ قبضنا على مجموع هذه المتغيرات ضمن ما قد نسميه بنية البنى سيمكننا من فهم حركة الوجود ضمن السيرورة والمستوى القصير والطويل.

إذا ضبط الباحث كيفية التعامل مع المتغيرات أي حركة العلل ثم خصائصها ودرجاتها، فإنه بعد ذلك سيحتاج مهارة تنظيمها ضمن مقياس معين يدرس عبره الموضوع والظاهرة، من هنا تم إبداع عدة آليات للقياس[1].

يعرف تحديد المقياس بأنه نسبة التأثير أو التصنيف والقيمة أو الكمية التي تنسب للمتغيرات في مواضيعها، هناك عدة نماذج للقياس من أشهرها:

• نموذج **بوجاردس**، وهو يدور بين قيمتين موجبة وسالبة، فعندما أراد دراسة العنصرية في أمريكا طرح عدة أسئلة:

[1] الدكتور بلقاسم سلطانية والدكتور حسان الجيلاني، أسس المناهج الاجتماعية، (القاهرة، دار الفجر للنشر والتوزيع، 2012) ص31 إلى 47.

هل تقبل الزواج ب (هولندي، فرنسي، تركي)؟ هل تقبله جارا في السكن؟ هل تقبله زميلا في المهنة؟ مواطنا؟ في النادي...

وتوصل بعد جرد مجموعة من الجنسيات أن الأمريكيين يضعون الإنجليز والهولنديين في أعلى المقياس والأتراك والإيرانيين في الأدنى، ويعاب على هذا المقياس أنه يفرض التساوي بين المتغيرات، بينما واقعا الزواج أقرب من المواطنة، ومن سيُقبَل زوجا فهو بالضرورة مقبول في غيرها.

• لقد تدارك مقياس **ثيرستوت** هذه الإشكالية، فاقترح على المشاركين تحديد نقطة معينة على الأسئلة من 1 إلى 10 ثم ترتيب الأسئلة من الأهم إلى الأقل.

• أضاف **ليكرت** تبسيطا أفضل حيث عوض الترقيم، وضع اختيارات أوافق بشدة، أوافق، محايد، عدم الموافقة، عدم الموافقة بشدة، ثم قدم تنقيطا من 5 إلى واحد للاختيارات من الأول للأخير، أي أنه وضع لها كما قياسيا يؤطرها **ويضبطها من الجانبين**، وهذه ملاحظة مهمة إذ الموضوع كما هو الباحث يحددان طبيعة الدرجة، وليس بالضرورة أن تستحضر هذه الآلية ما هو روحي بالنسبة لنا، إلا أنها ستؤدي دورا محوريا في التعامل مع موضوعات متعددة، كما لها حضور معين خاصة في مواضيع تكون أقرب للمادية، إذ كل نظرية ترجح عبر عوامل مركزية. في الحقيقة فهذه الأخيرة تتبين تراكميا مع الدراسة، بل في إطار إعداد الأسئلة وكذلك الأجوبة المُحَصلة التي تدفع بدورها نحو تثبيت الفرضيات بطريقة تبادلية ومترابطة، إلا أن العوامل المركزية تبقى بمثابة الأكسيوم الذي يستلزم تبرير تناسقه مع الموضوع أو ضمن نظرية الوجود والنظرية الاجتماعية ليعلم الباحث أسس طريقة حركته.

إن ليكرت يضع معامل أكبر حسب درجة جواب المبحوث معه، ولكن أيضا ضمن السؤال، فلو وافق بشدة مثلا على مساواة الرجل للمرأة في الحقوق يعطى خمسة، ولو وافق بشدة على أن تعطى كل الحقوق ولكن دون العرف والدين يعطى واحد، فالمسألة ستختلف معه في تحديد معامل للتراتبية بين المتغيرات عبر مدخلات مستبطنة لمفهوم المتغير الذي هو هنا مثلا المساواة وفق مدخلات مخصوصة، لأننا لو درسناها من منطلق

إسلامي، فسيعطى خمسة من يوافق أن يقدم لها معنويا وماديا أكثر مما تُقدم هي من واجبات، ولو قال إنه مع المساواة في كل الحقوق والواجبات فسيعطى أقل ولنقل ثلاثة مثلا، لوجود اختلال في تحقيق التساوي-العدالة بين طرفين مختلفين، كمن يريد أن يضعهما في بطولة رياضية مجتمعين بحجة المساواة، لهذا فالتكميم الذي قُدم يدفع نحو أيديولوجية سابقة وباطنة تُغيِّب قوانين المركزية والتراتبية، التي ستتوارى في النهاية وتُغَيَّب ضمنا عبر نقل أرقام من جهة نحو أخرى ليست لها، ثم هناك زوجية وتبادلية من جهة عطاء المرأة؛ لأنها إنسان له واجبات، مما سيتمظهر كذلك في المعاملات والأسئلة، إذن فهذا المقياس ترك معامل المتغيرات متواريا دون ضبط، على الرغم مما يحمله من أيديولوجية مستبطنة.

ولضبط التحليل وتسهيل العمليات الإحصائية، اقترح **كتمن** مقياس أحادي البعد ضمن مجال معين :

هل يزيد راتبك عن خمسة آلاف درهم؟

هل يزيد راتبك عن أربعة آلاف درهم؟

هل يزيد راتبك عن ستة آلاف درهم؟

وهكذا نضع كل طرف مستجوب ضمن وجهة محددة لا يمكنه الخروج عنها، وهذا قد يصلح في بعض الدراسات المادية، إلا أننا نحتاج إدماج الكيف في الظواهر الإنسانية.

اعتبر **أسجود** أن الظواهر الاجتماعية تحمل المستويات المادية والمعنوية، فالمدرسة مثلا هي مباني وكذلك انفعالات وجدانية، وبالتالي فنحن نُقيم مجموعة من الأبعاد:

الصفات (جميل، حسن، قبيح، رديئة).

القوة (قوي، ضعيف، كبير، صغير).

النشاط (إيجابي، سلبي، ساخن، بارد).

إن هذا التحليل لا يمثل إشكالا وفق منظورنا، بل فلسفته قريبة من تصنيفات المحدثين سواء للأفراد أو المتون، كتعبيراتهم صحيح وحسن وضعيف أو صدوق ولا بأس به، وليس بذاك...

لكن الاختلاف يتمثل في طبيعة المتغيرات المطروحة وكيفية تأثير العلل، ثم درجاتها، فقد نطرح مقياسا درجاتيا ولكن عند التحليل والاستنتاج نعيد المسألة لأحكام بسيطة كمتعلم وجاهل وغني وفقير، حيث تكون **المتغيرات الأصلية محدودة بذاتها**، من هنا ضرورة ربط التقييم بالقيم، وهي تستلزم مباشرة مفاهيم طبيعية لها دلالاتها التي قد تختلف بين المدارس، حيث تحيل مقولاتنا على منظومة وجودية لها درجاتها و تراتبيتها، فمفاهيم الحسن والقبح، والجمال والعبث، والقوة والضعف، والفعالية والخضوع، والعلم والجهل والغنى والفقر والوجود والنقص، كلها تنطوي على حمولة وجدانية ومعرفية، من هنا **تصبح عملية التقييم تحديدا للقيم.**

الطريقة الإسقاطية: تعتمد على عرض منبه معين على الشخص ليؤوله، كصورة مثلا، وهذا يتيح عمليات استنتاج من خلال إسقاط مشاعر الفرد ودوافعه، ولكنه يعتبر غير دقيق بالنسبة للعديد من العلماء، إلا أن هذا البعد في الحقيقة مهم وهو يدخل في **المعايشة** ويتيح **الوصف** عبر اللغة **الطبيعية** التي تتميز بالحركية، وتتناسب مع المواضيع الإنسانية، فنحن إذن في حاجة للاثنين.

أما بالنسبة لبقية المقاييس، فإنها سواء كانت ثنائية أو متعددة فتظل نافعة، غير أنّ تحديد القيمة الخاصة بطبيعة المتغير لا يرتبط دائما برؤية **المبحوث معه أو الباحث**، بل **بطبيعة الموضوع** في نفس أمره، فعلى سبيل المثال عند مقارنة المستوى التعبدي أو القيمي مع الأبعاد الدنيوية، لا يمكن الاكتفاء بتصنيف الفرد لها أو بتحديده لحقيقة التأثير الفعلي للعلل، فلو أخذنا حالة من يعتبر الاقتصاد عاملا محوريا ومع ذلك يُقَيِّم نفسه في موقع متدن، فقد يستلزم التأويل وفق منظور معين اعتباره مُستَلباً عن الوجود، لأننا نفترض مسبقا أنّ هذه هي العلة المؤثرة في هذا الوجود، بل تُطرح عندهم مجموعة من العلل

حسب طبيعة الأصنام المضخمة، وتبعا للنظرية الاجتماعية التي تُصَوغ ذلك الواقع، أو التي يتبناها المجتمع وليس من حيث حركة الوجود نفسه ضمن هذا الواقع.

من هنا لا نترك للمشارك حرية تحديد طبيعة العلل وتأثيرها بنحو كلي، بل نُقاربها من خلال **علاقة جدلية وحوارية** وفق مقتضيات الواقع، فقد تترجح قراءة الباحث أو معطيات المبحوث معه، لكن من الضروري أن يحضر الطرفان في العملية، وأن **تُستقى المعطيات أولا** قبل الشروع في التأويل والتحليل، وإن كانت عملية الفرض والمقدمات الوجودية لا تنتفي كليا في العملية.

نرى كذلك أن نموذج القياس العددي أو الكيفي إذا كان **ذا اتجاهين** سيقارب رؤيتنا، فنعطي للمتغيرات قيما وكذا للإجابات، فمثلا النموذج الذي مر معنا حول قياس العنصرية، نعطي فيه للسؤال الخاص بقبول الزواج بمواطن أجنبي 5، ثم هذا السؤال كذلك يقسم لخمس درجات، فإذا وافق بشدة، فيعطى خمسة لنحصل نتيجة 25 على متغير واحد، وقد نقسم كذلك المسألة بعد ذلك على حسب كل مستجوب أو وفق كل سؤال ضمن الموضوع المعالج.

وأحيانا يصعب وضع ترقيم رياضي حتى من الباحث، لكن إن توصل لذلك فهو مقبول ومساعد فعلا، لأن طبيعة القيم وحضورها إحساس داخلي ورؤية خارجية **يشار لها بالمركزي والمحوري والفرعي والهامشي**، كما قد توضع مع التوضيح اللغوي لإيصال المعنى المراد، لأن حتى **الأرقام ستحتاج بدورها للتأويل.**

وقد يعتمدها الباحث حسب اتجاه المتغير والإجابة، فيظهر له أن متغيرا مركزيا يحضر بهامشية ومتغير هامشي بمحورية ضمن وجودية ذلك الموضوع، لأن حتى واضع الأرقام هو **وصف كيفي** في أصله يضع له الباحث مستوى كميا استعاريا حسب ما يراه من الفارق بين المتغيرات والإجابات، أما حقيقة تلك الدرجة فهي ذات طبيعة جد مرنة ولطيفة فبين 1 و 2 توجد 0،99 درجة وكل درجة هي رؤية داخلية لعالم اللطافة، لهذا عندما نصل للنتيجة الرياضية النهائية **سنعود إلى تفسير** تلك الأرقام **باللطافة** التي ترجع إليها، ولا يعني هذا أن لا نستعين بالأرقام، بل تكون ضرورية في أنواع ومستويات صلبة

من المواضيع، كما تعطينا نسبة من الحقيقة والضبط متميزة في مواضيع أخرى لطيفة، وهنا أيضا يمكن توسيع الأرقام، فليست المسألة دائرة مع عد تناقصي بدرجة واحدة، بل قد نعطي المتغير المركزي وباقي المتغيرات تفاوتات حسب ما يتطلبه الموضوع **كالضِّعف** أو ثلاثة أضعاف أو **عبر النسب الفاصلة** إذا ارتأى الباحث تقاربا نسبيا، وإلا فعبر اللغة الطبيعية **كقولنا المركزية** أو الفرعية أو الهامشية، وفي هذه كلها يجب أن يقدم تبريرا معرفيا متناسقا في بداية البحث وعند ممارسته، فالمسألة مثل الرجل الذي تصدق بمئة دينار وهو غني والمرأة التي تصدقت بنصف دينار، وهي تملك دينارا واحدا، فكانت هذه الأخيرة أكرم منه، من هنا تدخل عوامل أخرى على طبيعة التكميم، **ومنها حالة المستجوب والباحث نفسه**، وليست المسألة نموذجا ومعطى يعمل به الباحث بشكل بيروقراطي بالضرورة.

رغم كل الاجتهادات ستبقى وسائل القياس مرتهنة بطبيعة المبحوثين كذلك، فمنهم من يحب الظهور، ومن يذعن بسهولة ناهيك عن احترام العرف والقانون، ثم الفروق الفردية في التعبير والفهم.

نعتبر أن تدارك هذه الإشكالات لن يتم إلا **بالمعايشة والتفسير المتبادل بين العلماء**، أي عبر حوار اجتماعي تبادلي لأقصى ما يمكن، لأن عمليات التأويل ستقع في كل الأحوال حسب كل تموضع وجودي، من البداية حتى التفسير، بل في فرض المتغيرات وطبيعتها.

ولإضعاف هامش الخطأ ومقاربة الصحة بما أمكن نستطيع استعمال آليات ومنطق علم مصطلح الحديث، عبر ما نسميه **"المقارنة الحاكمة"** فبعد استقراء درجة **الضبط والعدالة** سواء عبر ملاحظة الباحث، أو من داخل الأسئلة المطروحة، ثم نعيد السؤال نفسه الذي لا يمس ذاتية المبحوث معه بصياغة أخرى، فإن تطابق جوابه سيضعه في مستوى **ضابط أو متوسط أو واهم**.

وكذلك نعيد سؤالا تقيميا بطريقة أخرى، فإن تطابق معه جوابه فهو صادق، وحتى لا تكثر الأسئلة مع المبحوث معه، فإذا استطاع الباحث رصدها ضمن أسئلته المقررة سلفا فلا حاجة إلى التكرار، ما عدا مسألة الضبط فهي مستقلة؛ لأن ضعفه هنا لا يعود بالضرورة

للكذب، لهذا بالنسبة لهذا الطرف فقد تعود المسألة للجهل وفقط، لكن قد يجتمع ضعف الضبط والكذب مع بعضهما، وللخروج من هذه الإشكالية نجعل طبيعة الأسئلة التقيمية بسيطة جدا، سواء أولها أو المكرر منها؛ لأن هذا البعد مركزي لا يمكن تجاوزه ولا بد من فهمه.

ثم بعد هذا كما تُصنف الأسئلة حسب درجة الأولية **ستصنف كذلك العينات** حسب درجة الأولوية، فمنها الموضوع والضعيف والحسن والصحيح، وكلها تصبح معطيات نافعة، فالتصنيف الموضوع هو دلالة على مجموعة من المتغيرات المستخرجة التي نستنتج منها قيمة الكذب أو التحرج من أسئلة معينة، وبالتالي إمكان عدم الجواب الصادق رغم إمكان صحة عكسه، وبجمع باقي الطرق نكون **حصرنا الظاهرة** ضمن هامش معين، فلو أجابنا مثلا عشرين محكوم لهم بالصحة على أن قربهم من الله متوسط، وأجابنا عشرون حسنا أنه متوسط وعشرون ضعيف أنه عال أو لا بأس به، وأربعون موضوعا أنه جيد، علمنا أن المسألة معكوسة، وأن لدينا عينة تدور بين التوسط والضعف، لأن **إمكان الوضع يتحول عبر العينة الصحيحة لنفي** رؤية غيرها، خاصة أن السؤال نفسه يستحيل جواب الشخص عنه بمستوى عال، لأن هذا من مجال تزكية النفس الخاص بالله، إنما قد يقول متوسط ويعترف بتقصيره أو يقر أنه مذنب ويحاول، فطبيعة السؤال الذكي تساعد في رصد الظواهر، وما دمنا نصنف عبر تقييم **درجاتي بتصنيف حكمي** كحسن وضعيف وجيد ومقبول، فإننا سنحصر المسألة في نطاق أقرب لليقين، من هنا تنقدح في ذهن الباحث تلك **العلل الخفية** لكل ظاهرة، ولو أن المسألة أكثر تعقيدا؛ لأن الأرقام قد تأتي بشكل تقل فيه العينات الصحيحة والحسنة التي توازن المستويات الأخرى، ففي هذه الحالة سنحتاج **إعادة توسيع العينة**، ثم نضيف **المعايشة**، وهذه الأخيرة مهمة في كل الدراسات لأن عملية التفسير والوصف نتاج لهذه الممارسة، ولو فرضنا أن المجتمع وصل لحالة وهم عرفي حول ظاهرة معينة، فإن الباحث عليه هنا التخلي عن البحث الكمي واعتماد المعايشة، وقد لاحظت هذه الوضعية في عدة أبحاث عالمية تصنف الدول الغربية في مصاف الأكثر سعادة، فلم أفهم هذا التناقض، حتى وجدت تصريحا متلفزا لعالم النفس إريك فروم على أنه في المجتمع الغربي من العيب أن لا يظهر الإنسان غير سعيد وإلا سيُنبذ، فبهذه

الطريقة يتم عندهم تأبيد النظام الاجتماعي وتوهم حُسنه، على الرغم من أنه وفق فروم المجتمع في حالة فراغ وتعاسة وجودية ولا أحد يستطيع إظهار العكس، وقد يكون بالنسبة لنا هذا حكما حديا منه؛ لأن أفراد المجتمع قد يتمثلون فعلا لاشعوريا هذه الحالة الشهوانية، وليست المسألة متعمدة فقط لحماية الذات، إلا أن دراسة الواقعة واستخراج حقيقة وجودية تلك الذوات وإرادتها وشعورها، قد يقارب ما توصل له إريك فروم حتى لو كان صادما؛ لأن الناس لا يصارحون أنفسهم خارج التموضع الاجتماعي، فله حاكمية أكبر منهم خاصة في التجارب المعاصرة، أو فترات الوهن حيث تغيب عبودية الله في مراكز فردية وجمعية متنوعة، من هنا تصبح تجربة ومعايشة الباحث أقرب للصواب من تمثلات الناس، لكن مع أخذ مسافة موضوعية، فتوفر ظروف وحقوق معاشية وسياسية هي من وسائل التيسير الفطرية التي تمكن من حد معين من الاطمئنان، وحتى التوهم، إلا أن هذه الفعالية الأخيرة مرجوحة وجوديا خاصة على الأمد الطويل.

هناك مرحلة محورية تتمثل في الكشف عن التناسق بين **إشكالية** البحث **وخصائص المتغيرات ضمن الواقع**، فتقترح الدراسات النظرية فروضا ومدخلات مسبقة دون اعتبار **للعلاقات التزامنية والترابطية** بين الموضوع والنظر، من هنا يعتبرون تلك المعطيات والمؤشرات التي يقدمونها متعالية عن الواقع **وهي عين الوجود**، وللخروج من هذا المأزق، فإننا نقترح **قراءة عقدية من الواقع** وليس للواقع، أي الدخول في حوار مع الموضوع عبر معطيات أنطولوجية تكون مبررة، هذا ما سيحررنا من فرض مؤشراتنا الداخلية أو الخضوع لمؤشرات خارجية، وبالتالي فمراحل تحديد المتغيرات والمؤشرات والتشخيص، متداخلة فيما بينها منذ المرحلة المبدئية، ثم تُنَظَّم بعد ذلك.

قد يثار تساؤل حول **الإضافات التي يمكن أن ينتجها الفكر الإسلامي** مقارنة بالمنهج العلماني، خصوصا في ظل ما شهدته بعض الدعوات المعاصرة من ابتذال على يد أطراف قامت بكل تعسف باقتباس مجهودات الغرب العلمية وإعادة تغليفها تحت مسمى "الفيزياء الإسلامية" أو "الرياضيات الإسلامية" من خلال ربطها ببعض الآيات القرآنية دون بناء معرفي حقيقي، والواقع أنّ الغرب، تعامل مع مرحلة انتقال العلوم بوصفها نقطة تأسيسية مؤدلجة في تاريخه، إلا أنه استطاع أن يبني عليها تراكما فعليا.

أما في مجال العلوم الإنسانية، فإن عمليات النقل والاقتباس لم تبلغ مستوى التشويه نفسه، مما سمح للنواة المؤسسة أن تتميز في بعض التجارب، كما هو الحال في أعمال الملكاوي والعلواني وحاج حمد، وكذلك في الإنتاج الفكري الشيعي، وإن كانت هذه المشاريع لم تبلغ بعد درجة النضج المنهجي، من هنا يبرز الإشكال حين يسعى بعض الباحثين إلى الحصول على نتائج جاهزة تتطلب تراكمات حضارية عميقة وأوضاعا اجتماعية وسياسية واقتصادية متطورة، في حين يعيش العالم الإسلامي حالة انحطاط روحي وأخلاقي اجتماعي ممتد منذ قرون.

ومع ذلك فإن النماذج التاريخية تؤكد إمكانية التأسيس المعرفي انطلاقا من رؤية وجودية متكاملة، فقد كان ابن البناء المراكشي عالم رياضيات يستمد رؤيته من التصوف والفهم الوجودي، وكان ابن خلدون مؤسسا لعلم الاجتماع ضمن إطار رؤية دينية مؤثرة، كما جعل علماء الكلام الإسلامَ مركزا مرجعيا في نقاشاتهم، واعتبروا النظر العقلي واجبا شرعيا على المكلف، وقد وجدت العلوم التطبيقية أيضا مجالها المشروع في ضوء التوصيات النبوية بالتداوي، وتعلم الحِرف، والإعداد العسكري، بل إن الرياضيات نفسها كانت عند بعض روادها انعكاسا للاتصاف بصفات الله، كالحساب والدقة والنظام ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ، وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ، وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾[1]، ناهيك عن ضرورة تعلمه بالنسبة للإرث.

من هنا فالعلوم التطبيقية أو الإنسانية عند الآخر تحمل من الفطرة الإلهية والتشارك في جسد الإنسان والكون الذي هو خلق لله، لكن هذه الفطرة لها تركيب متداخل ومتكامل مما يستلزم توجيها لها في العلوم المادية وتأصيلا للعلوم الروحية والإنسانية، المستوى الأول ليس عملية بسيطة كما يعتقد، بل هذه الأسلمة هي عملية تكوين تربوي واجتماعي، تتظافر فيه كل المؤسسات لتكوين إنسان ينتج ويضيف ويتمكن من فعالية وجودية معينة، أي أنه لا يغش ويكذب ويسرق ما عند الآخر، كما لا يجد أمامه كل العراقيل ومحاولات التدجين وإفساد الأخلاق، والتموضع الوجودي من المؤسسات والمراكز

[1] [الأحزاب: 39].

العلمية والمعرفية والسياسية والاقتصادية، وأهم مرحلة هي أن يضع هذه العلوم في إطارها **التابع لمقاصد أصلية**، من عبودية وتزكية واستخلاف وفلسفة علم وعقلانية شاملة للذات والوجود، هذه العملية التربوية ليست بسيطة، لأنها تقلب وجهة الحضارة رأسا على عقب، فإذا كانت الأمة لقرون تنطلق من **الدنيوة كباقي السنن** التي دبت في غيرنا من الأمم، فإن إعادة توجيه حركة الوجود الخاصة بالأمة داخل عالم تسيطر فيه حركة فاسدة يتطلب عملية إنسانية ثورية ومتراكمة تزرع مقاصد ونيات مختلفة، أي إرادة وذات من نوع آخر، وبالتالي قد تتطلب المسألة حركة رجوع نسبية للوراء، إن الذي يتحرك عبر إرادة فاسدة تحقق له بعض المنافع الظاهرة هو على الأمد الطويل سيوصل نفسه لنقطة الركود، وهذا لا يظهر في إستراتيجيات الدول والحضارات والعلوم إلا بعد عشرات السنين، لكن باعتبار أنه يرجح نتائج الهيمنة المؤقتة وحكم الآخرين وقبولهم لعلوه، فإن هذا النموذج سيعيد إنتاج ممارسة الغرب ومقولاته و تراتبياته الوجودية وآلياته حتى وهو يصارعه، إلا أن التابع قد يكون أسوأ وأشد تعلقا وهيمنة، وهذا ما يفسر هشاشة الدول المقلدة في تشرب ثقافة علمية وإنتاجية قوية من داخل تربية الأسرة والمدرسة والإعلام، والتموضع الاجتماعي والسياسي والروحي وتحرير الفعالية، بل حتى المؤسسات العلمية والثقافية تعيد نفس علاقات الولاء والاستغلال، بينما تتطلب حتى ضمن إطارها الدنيوي نوعا من التدبير المنضبط.

ترجع إذن هذه العلاقات كما مر معنا حول القوانين الوجودية، لحضور علاقات **التداخل بين العقول** وحضور **فعالية مركزية** صالحة و**تبادلية** وزوجية، و**إمداد** وترابط و**نفي**، ومع ظهور النفع في عالم المادة والإنسان **سَيُسَتحث العقل نحو الإرادة** والإنتاج العلمي، وفق هذا التموضع الوجودي الإسلامي، ويُخرج النظام المعرفي من الركود أو المحاولات الجنينية.

على مستوى العلوم الإنسانية، فإن التأصيل يختلف ويتجاوز بقوة مستوى التوجيه، بل **هو من عين التوجيه عبر توسط صفة العلم والتصوير المجرد**، من هنا خطورة هذا الحقل، ولكن ما دمنا نقر تداخلا مع البعد المادي، وأن هذا الأخير فيه تشارك واسع مع فطرة الآخر، حتى وهو ينطلق من مقصد موجه فاسد، فإن التأثير عليها وتوجيهها يمكن

تنقيته لوضوحه، ولا يحتاج تنبها كبيرا على عكس علوم الإنسان التي تعبر عن أشرف العلوم وفق شرف المرتبة الوجودية التي تعالجها والتفاوت الروحي العظيم مع البعد المادي، من هنا فإن الاختلاف مع العلوم الإنسانية الغربية راديكالي في مستويات واسعة، لهذا فإن **علاقات العلل** تختلف منطقيا وكذا طبيعة **وكنه هذه العلل** المؤثرة حيث تقف علمانيا في علاقات مادية وتعليمية واقتصادية ونفسية، وحتى هذه الأخيرة كما بينا تختلف رؤيتنا لها لتداخل مركز يحدد لها **درجتها وحركتها**، وهذا المركز يختلف جذريا، فهو **التوحيد** وتعلقه بالنفوس عبر العبودية والتخلق، وسيرورة معينة للوجود، من هنا **فالآليات** مهما كانت طبيعتها، فإنها تقبل المدخلات بتنوعها، كالمنطق الأرسطي والذي على الرغم من أنه كان ضعيف الدرجاتية والموجهات، إلا أنه عَبَّر عن المدخلات الإسلامية في كل العلوم حتى الشرعية، حتى لو كان يحمل منها كذلك، أو مثل اللغات فإنها حتى لو لم تصل للعربية، فإنها قابلة لإيصال المعاني، حتى قبل الإسلام كان لها نحو وصرف وبلاغة وقياس، لأن **الآليات مجرد ظل** وحافز نحو المعنى الحضوري، مع ذلك فإنها قد تُضَيِّق عمليات فهم المعنى والوجود، إلا أنه لا يمكننا رفض اللغة أو المنطق لأن للآخر تموضعا باطنا، فساده كبير، **بل نضعها ضمن حدود حركة وجودية مختلفة**، حتى لو لم يتمكن الباحث من ذلك، فما دام مرتهنا للمضامين وحركة الوجود الصالحة فلا بأس، وإلا سندخل في تنطع وإضعاف للإنتاجية التي تعيد تنقيح ذاتها حتى من التجربة والخطأ، بل قد نُحرم من مميزات في تعدد الألسنة والتجريد.

من هنا فعلى المستوى المنطقي كما سنبين، فإننا نحلل عبر ما نصطلح عليه **المنطق المتعدد الأبعاد**، وهو ذو طبيعة درجاتية وجهوية، وكما تحيل إليه التسمية يضم أبعادا مختلفة، وهذا يجعلنا نستحضر علاقة الاستقلال والترابط والتقاطع والوحدة، على نحو متزامن دون تناقض، لكن أي منطق مهما ادعى ثوريته ونقده، فهو مدين للتأسيس والمنطلق الأرسطي، إذ إنه في نهاية الأمر ينفي عبره، ويطور من خلاله، أما على مستوى تنزل المنطق في آليات البحث الاجتماعي، فإنه سيتمظهر في علاقات العلل المتنوعة وفق **خصائصها** ودرجاتها كما تطرحه النظرية، ثم على مستوى الرؤية والمعايشة والحوارية التي تتم **بترابط وتبادل** ترجيحي، وفي هذه المرحلة التالية، لا يمكننا التخلي عن المقابلة

والسؤال والحوار كأنه اختراع غربي وأن الأمم السابقة لم تكن تقابل وتعايش، فابن بطوطة قابل المئات قبل أن يدون ملاحظاته.

إن الانسياق وراء هذه النزعة قد يقود في أقصى مدياتها إلى إنكار اللغة والكلام والحساب والتداوي، لمجرد أن الآخر قد طورها، أو إعادة تنظيمها في بعض جوانبها، رغم أنّ هذه العلوم والممارسات لا تنفصل عن حكمة الأنبياء وروح التراث الذي يقوم على دمج الصالح من المعارف والخبرات، ورغم ما يتيحه هذا التشارك من فرص، فإن النزعة الاستهلاكية والممارسات الهشة على مستوى التأصيل تضعف القدرة على التشرب العميق للمشترك الإنساني، وعلى تنقيته وتجاوز عناصره الفاسدة، فضلا عن تعطيل الإمكان الإبداعي-الإحساني الذي يشكّل خُلقا محوريا وحركة وجودية أودعها الله في فعله الرحيم.

أما على المستوى التفسيري، فقد استفدنا من الوسائل الكمية لدى الآخر مع الخروج من ذاك **الطرح الصامت والمتواري للتدخلات الأيديولوجية**، مع إضافة مجال البحث **السيروري** واختلاف كنه مجموعة من **المتغيرات**، ناهيك عن التأويل الكيفي الذي تتطلبه كل مراحل العملية **وبناء الموضوع**، لأن المنطق الوجودي و الترابطي مختلف، ويؤثر بالضرورة في المستوى الكمي، على الرغم مما لهذا من جوانب استقلال نستزيد منها، أما إضافتنا لوسيلة **التعديل والضبط** لدى المستجوبين فهي آلية تراثية قديمة وتفيدنا في دقة مخرجات البحث، وحتى روح هذه الآلية كما مر معنا توظفها العلوم الاجتماعية المعاصرة بطريقة معينة، كاقتراح أجوبة درجاتية تشابه الصحة والحسن والضعف عند تحديد الموافقة من عدمها أو حتى شدتها إزاء سؤال معين، فهي درجة تصحيحية من المستَجوَب تجاه متن معين، حتى **المعايشة والحوارية** فهي بدورها آلية قديمة وضعها المحدثون والصوفية ونجدها في الممارسة النبوية إزاء الشعوب والقبائل، فالمستوى الآلي ظل وليس كالمركز، ومع ذلك علينا التنبه **لمسلك هذا الظل** وتوجيهه وفق الأصول الوجودية؛ لأن الذات تعمل عبرها مثل ما أنها لا تنفك عن بعدها التجريدي والمادي .

إعادة بناء المقاييس

الجزء الأول: المنطق والقياس والارتباطات

المقياس	المنطق الأساسي	شكل القياس	المعاملات الرقمية	العلاقات بين الأسئلة
بوجاردس	تراتبية القبول من علاقة قريبة إلى بعيدة	ثنائي: قبول/رفض على تدرجات وضعية.	لكل خيار درجة (1–7 مثلاً)	منفصلة.
ثيرستون	ترتيب الأجوبة حسب قيمتها الشعورية.	ترقيم من 1–10 حسب تأثير الجواب.	توزع الدرجات حسب الوزن المدرك للموقف.	مستقلة غالبا.
ليكرت	تحديد موقف (موافقة/رفض) بدرجات.	5 درجات: أوافق بشدة إلى أرفض بشدة.	كل إجابة لها درجة ثابتة.	مستقلة.
كتمن	تصنيف موجه وفق محك عددي واضح.	أسئلة بنعم/لا وفق فئات مرقمة واضحة	يربط كل إجابة بمعيار قيمي عددي.	مستقلة.
أسجود	تقييم متعدد الأبعاد: صفات، قوة، نشاط.	مقياس مركب بأبعاد وصفية ونطاقات	لكل بُعد قيمة عددية مستقلة	يمكن ترابط الأبعاد (وصفية مع كمية).

المقياس	المنطق الأساسي	شكل القياس	المعاملات الرقمية	العلاقات بين الأسئلة
الإسقاطي	تأويل حر لصورة أو موقف.	بدون ترقيم صريح - يعتمد على التحليل الكيفي	لا يعتمد على رقمية دقيقة.	غير مترابطة رياضياً.
الموازناتي	موازنة بين المركزية-الفعالية-الترابط-النفي حسب طبيعة الموضوع والمتغيرات	ترقيم مرن نسبي لا خطي، متداخل القيم، ومتغير حسب الموضوع والسياق	المعامل يتغير وفق قيمة المتغير، مكانته، علاقاته، و "سياق السؤال".	مترابطة جدلياً: تغيير الجواب في سؤال قد يُغير معامل سؤال آخر.

الجزء الثاني: المتغيرات والتحليل ونقاط القوة والضعف

المقياس	نظرة للمتغيرات	التأويل والتحليل	نقاط القوة	نقاط الضعف
بوجاردس	ظاهرة اجتماعية سلوكية	جمع كمّي مباشر.	مباشر، بسيط	يتجاهل العلاقة بين الأسئلة.
ثيرستون	شعورية-سلوكية	ترتيب وتفسير شعوري.	دقيق نوعاً ما في ترتيب الآراء.	يحتاج معرفة دقيقة بالمحتوى.

المقياس	نظرة للمتغيرات	التأويل والتحليل	نقاط القوة	نقاط الضعف
ليكرت	معرفية-سلوكية	تحليل إحصائي عددي.	سهل التطبيق والتحليل.	قد يغفل المعاني الروحية أو المركزية.
كتمن	واقعية كمية	تحليل كمي مباشر.	صالح للبيانات الثابتة.	سطحي في الظواهر المركبة.
أسجود	متعددة الأبعاد: شعورية، سلوكية، وصفية	وصف تفصيلي وتحليل متعدد الأبعاد.	يعبر عن تعقيد الظواهر الاجتماعية بشكل أكبر.	قد يصعب التحليل والتفسير الدقيق
الإسقاطي	شعورية نفسية	تحليل نفسي وحر.	مناسب للكشف عن العمق النفسي.	صعب القياس والإعادة
الموازناتي	كلية: روحية-نفسية-اجتماعية-مادية، لها درجات وجودية وتأثيرية	تحليل وظيفي تأويلي-قيمي-تراتبي-موازناتي بين القيم والدرجات والمعاني.	يكشف التمفصل بين الظاهر والباطن، ويراعي تداخل العلل وتفاوت القيم	يحتاج جهداً تأويلياً وبنية نظرية معرفية، قد يحتاج نمذجة ذكية متقدمة

2.4.1 مناهج البحث بين العلمانية والتحليل الإسلامي:

1.2.4.1 المناهج الاجتماعية:

تُقسِم الأساليب المعاصرة المناهج لعدة أنواع من وصفي واستقرائي ومسحي، ولنحلل هذه المستويات، ونحدد هل يمكن موضعتها في المنهجية الإسلامية؟ وهل هناك مستويات وجودية ومنطقية مؤثرة؟

- المنهج الوصفي:

تُعرف هذه الآلية بأنها "طريقة لوصف الموضوع المراد دراسته من خلال منهجية علمية صحيحة وتصوير النتائج التي يُتَوَصَّل إليها على أشكال رقمية يمكن تفسيرها".[1]ونقيد نحن هنا التعيين والاصطلاح على هذه الآلية بالمنهجية؛ لأن العملية العلمية منوطة بتحديد تراتبية التعليل وطريقة التأثير ثم استنتاج النتائج، وليست في الرؤية ومدخلات الوصف باعتبارها نظرا خالصا دون مدخلات موجهة فعليا، من هنا ستختلف بدورها من منهاج لآخر، أي أن توصيف ما يُلاحظ هو عملية اقتضائية في النهاية لكل منهج أو منهاج، وهذا مع اعتبارنا أن الرؤية الإسلامية هي الموضوعية، فأي ممارسة علمية تتطلق مما **يسمى فرضيات البحث** التي تتمثل في تحديد العلاقات السببية لتحول المتغيرات، مثل اعتبار تزايد الكثافة السكانية يلزم منه تزايد نسبة الجريمة أو ازدياد الأمية يلزم منه ازدياد الجريمة، أو أن نسبة التعليم المعاصر تنتج تربية أخلاقية، أو تفسد الروح والإحسان، فكلها فرضيات مسبقة نتاج رؤى وجودية تأثر على التحليل، ويلزم التفريق هنا بين عمليات التوصيف كالمسح الاجتماعي التي لا تتطلب فعليا فروضا مسبقة كاشفة عن سبب ونتيجة معينة، فجردنا لساكنة منطقة معينة، أو جنسها أو عمرها أو مستواها الاقتصادي لا يتطلب ترجيحا سننيا عميقا يمس عملية الفرض والتوصيف، من هنا فالوصف ليس منهجا بل **جزء من الآلية**، لأن هناك خلطا في التحليل المعاصر إذ يُعبِّر

[1]رجاء وحيد دويدري، البحث العلمى أساسياته النظرية وممارسته العملية، (بيروت، دار الفكر المعاصر، 2000) ص 183.

المنهج عندهم عن المنهاج والآلية في الآن نفسه دون تفصيل، فنجد رسائل دكتوراه تقول اعتمدت المنهج الوصفي أو المقارن أو الاستقرائي، وهذا غير سليم فهذه آليات.

تنطلق الدراسات الوصفية بدورها من مجموعة من الوسائل سواء بجمع المعلومات مباشرة بالملاحظة مثل الدراسات الأنثروبولوجية أو حتى الاجتماعية، أو عبر دراسات مضبوطة مثل:

المسح الاجتماعي: وهو يخص الظواهر التي يمكن جمع بيانات ومعلومات عنها كالإحصاء العام للسكان وتوزيعهم وأعمارهم ومهنهم، وله إفادة موضوعية في مجالات التخطيط مثل المسح الخاص بمنطقة معينة لأجل تحديد عدد الأطفال وتقديم الحاجيات المدرسية الخاصة بهم، يعتبر هذا النهج أهم وسيلة مستعملة في علم الاجتماع بظواهره الأسرية أو السياسية أو الاقتصادية، إن المسح حتى على صلاحيته لدراسة العديد من الظواهر والمجالات فإنه لا يكون ناجعا وحده إلا في الجوانب الإحصائية أي المادية والتجريدية، أما لتحديد العلل العميقة للأشياء، فإنه بسيط حتى بالنسبة للباراديغم العلماني الذي يقف غالبا في تقديم الأوضاع الاقتصادية والتعليمية للظاهرة، أو النفسية في أحسن الأحوال، وهذا حقيقة هو لب الإشكال وليس في صلاحية الدراسات التي تحتاج نوعا من الإحصاء، بل في اعتبار العلوم الاجتماعية ذات طبيعة كمية محضة، وفي أن الجوانب الحسابية ليست أكثر تبعية للأبعاد الكيفية، إن هذه النظرية التي تدعي الحياد حتى على فرض ابتغاء الموضوعية العلمية فهي ضحية للمادية الكمومية، وتساهم بالتالي في إعادة إنتاج نظريات وممارسات متوارية أو أيديولوجية محضة، مما يجعل عالم الاجتماع مجرد موظف بيروقراطي لنظام اجتماعي فاسد، فهذه الإحصاءات المُقَدَمة عوض أن تُوَجَّه بمقاصد عظمى تصبح خاضعة **لغايات شخصية خفية**، إن كل تكميم له مركزية كيفية، وكل ظاهرة كيفية يجوز إلباسها بالكم الحسابي أو باللغة أو بالمنطق، من هنا فالمسح بهذه الفلسفة مقبول، وسيصبح متداخلا مع دراسة الحالة التي سنوضحها بعد ذلك، ولنسمي هذه الطريقة المسحية **الاستقراء الموسع** أي أنه سيكون عملية وصفية للمتغيرات الباطنة والظاهرة انطلاقا من الموجهات الأنطولوجية الإسلامية التي تربط الأبعاد العمودية مع الأفقية، لنأخذ على سبيل المثال الإحصاء العام للسكان الذي تقوم

به الدولة في المغرب وهو مجهود تقني محترم، لكن المندوبية السامية للتخطيط والتي تستمد من النموذج الفرنسي لم تواكب حتى التطور الذي وصلت له هذه الأخيرة، حيث لم تعد أسئلة النموذج الفرنسي تقف في المتغيرات الكلاسيكية من جنس وعمل وتعليم وظروف اقتصادية، بل نجد طرح متغيرات تخص الأنشطة السياسية والاجتماعية والرياضية والسعادة، بل نجد دراسات تعالج أزمة غياب المعنى في العمل، فلو ذكرنا نحن هذا لما قُبِل منا؛ لأن المقلد يَعسُر عليه تقبل من يشبهه، من هنا نحيل على الأقل لمواكبة هذا النموذج الهش في تطوره، ومع ذلك لا يمكننا انتظار الآخر والتفاعل باستهلاكية دائمة، لأنه حتى ضمن تقليد هذا الآخر سنحتاج إرادة وتموضعا وجوديا نسبيا ليُمَكِّن من عمليات إنتاج وإبداع وإصلاح، من هنا فالأنشطة قد تضم عندنا مؤسسة المسجد والعمل التطوعي دون الانخراط الضروري في جمعية معينة، والمغاربة مثلا في الخارج يرسلون ما يفوق عشرة ملايير دولار سنويا ناهيك عن التكافل الاجتماعي عبر قيمة الرحمة والتعاون، أو طرق الحراك السياسي والروحي والثقافي عبر تمظهرات مختلفة ومتنوعة.

هذه الأنشطة تعطينا صورة عن قابلية المجتمع في الدفاع عن نفسه، وإنتاج نموذج صالح وأفراد بقوة وجودية عالية، وشراكات إنتاجية قوية في كل المستويات وحسب قيمتها الوجودية في العمق، مثل ما يتم البحث عندهم عن فعاليات مدنية ونجاعة حقوقية بشكل مركزي له خصوصيته، ولو أن المنطلق الغربي لم يصل بعد لرؤية هذا **كفعالية إنسانية للإنتاج الحضاري الاستخلافي والروحي**، لكنها منطلقات ومطالب لاشعورية في هذا العقل الغربي تُأَطَّر لها متغيرات كمية، وحتى التعليمية والاقتصادية والجنسية بل العمرية والقومية ترتبط في العمق برؤية وجودية حفزت نموذجا جعل المقصد التبعي أصليا، وفي جميع الأحوال فمسح المتغيرات الكلاسيكية بسيط جدا في تحديد إستراتيجية أي حضارة ودولة **وفهم العوائق البنيوية الحقيقية**، ناهيك أن هذا النموذج يُغَيِّب استقراء مكونات السلط الاجتماعية كمساهم لا يختلف عن باقي مكونات الجسم الاجتماعي، وبالتالي لا تحدد تراتبيات نسبية لكل المتغيرات والفعاليات.

إن المعطيات التزكوية والعدالاتية ليست شيئا هامشيا فالحضارات تبنى على الإحسان، وكل الأحزاب وجمعيات المجتمع المدني والأعمال العلمية هي نماذج تطوع

أسست عليها هذه الحضارات، حتى الحزب الشيوعي في الصين التي أصبحت قوة عظمى هو ليس شركة ربحية أو مؤسسة اقتصادية عند نشأته وعمله، إن المحركات الكبرى للوجود تقوم **على الربانية والعدل والإحسان والعلم الباطن والظاهر**، والقوة المؤسساتية والمادية.

إن المتغيرات الكلاسيكية المطروحة في الدراسات لا تمنحنا سوى صورة جزئية عن ممكنات البناء الحضاري، فهي وإن كانت مفيدة، لا تمثل إلا جزءا من معادلة أكبر توارت مركزياتها الفاسدة لأسباب خاصة بالتجربة الغربية، ومع تقدّم الإنسان في السن وبالتالي الدول، يضعف اعتمادهم على هذه المدخلات التي تتأكل بدورها، إذ تتحول في حال الجمود إلى أصنام جديدة، أو تُستدعى أصنام قديمة نُسيت، ليعاد من خلالها إنتاج "الأنا" بمنطلقات متلبسة ومُجَدَّدَة، لكن سرعان ما تنكشف محدوديتها عند تعرضها لأبسط المواجهات أو محاولات الإصلاح، المسيحية نفسها جددت الرومانية بقالب وثني والإسلام اتبع سنن الأمم السابقة بعدما قدم قفزة، هكذا سنجد مع الليبرالية والشيوعية، والسلفية، وإن كانت هذه حركات صحوية تنطلق من البداية بالاعتماد على التجييش واستمالة الجماهير، فتسقط بسرعة كما تظهر بنفس السرعة .

لكن هذا لا ينفي أن هناك حركية وجودية وفطرية مختلفة في توجيه العلل، ولتوضيح ذلك، لو افترضنا تعرّض المجتمع أو الجندي الإسرائيلي لما تتعرض له المقاومة في غزة، فإن صموده لن يدوم أسبوعا واحدا، نظرا لأن آليات إفراز هرمونات الاستقرار والتكاتف الاجتماعي لديه ترتبط شرطيا بمستويات وجودية هشّة تتمثل في التعاقد الاجتماعي على أساس الحركة عبر المتغيرات الكلاسيكية من اقتصاد وأسرة وحركة ظاهرية أو حسية، ولو أخذنا هذه الرؤى كمعطيات وجودية دون غيرها، لم تم تصور أغلب طفرات التاريخ الفاعلة فيه بعمق، وليس فقط حركة النبوة بل حتى الأنوار والثورة الشيوعية في الصين نفسها، والإصلاحات الصوفية والعلمية في مجتمعات راكدة.

من هنا، فإن غياب الرؤية السيرورية الواسعة لدى الباحث ستمنعه من طرح الأسئلة الجوهرية القادرة على إحداث النهضة وتعزيز القوة الحضارية من بين ممكنات وعلل

الوجود في ذاته، خاصة وأن اللحاق بالقوة المادية للغرب يتطلب مجهودات مضاعفة، وفي غياب هذه الرؤية يقع التقليد في مأزق مركب، إذ يعيد إنتاج اختلالات الآخر مضافا إليها اختلالات الواقع المحلي، مع انعدام القدرة على إنتاج معرفة قادرة على فهم هذه الاختلالات ومعالجتها، الأمر الذي يقود إلى فقدان الذات والعقل، ويفتح الباب أمام الاستلاب أو حتى الاستعباد.

وتزداد خطورة هذا المسار في ظل إعادة إنتاج أنظمة متوارية تؤثر في مصير أمم وملايين البشر، ورغم أن العلوم الاجتماعية تُروَّج على أنها تطرح أسئلة "موضوعية" خالية من الرؤية الوجودية، فإن المطلوب هو أن تسعى عمليات المسح والتحليل إلى الحفاظ على **الموضوعية والدقة معا**، بحيث لا تتحول المستويات الوجودية إلى تأويلية **عدمية أو متوارية**، في هذا الإطار يشكل التكميم أداة أساسية مساعدة للحفاظ على الموضوعية، إذ تمنحنا الأرقام حضورا أوضح وأقرب إلى القياس المنضبط.

دراسة الحالة[1]**:** وهي تختلف عن المسح من حيث إنها دراسة معمقة لسلوك فرد أو جماعة، ومثلها دراسة التاريخ النفسي للفرد من الطبيب النفسي، وكل هذا قريب أيضا مما يعمل عليه العرفاء قبل إعطاء أوراد مخصوصة لفرد أو لجماعة، أو الوصايا النبوية مثلا حول أفضل الأعمال التي كانت تختلف حسب طبيعة السائل؛ مما يتطلب فهما قبليا.

لدراسة الحالة تستخدم تقنيات مختلفة مثل **المراقبة والمقابلة** والوثائق وقد نضيف نحن الشهادة، وهي وسيلة أثبتت نجاحتها في التراث الإسلامي خاصة عبر الجرح والتعديل، بل إن داخل كل مراقبة ومقابلة لا بد من استخراج المعلومات مع استحضار دائم لطبيعة الشاهد، فإن كان ضبطه ضعيفا استلزم ذلك تقوية المعارف التي يقدمها بما يعضدها، سواء من عنده، أو من غيره، وإن كانت عدالته ضعيفة فنفس الشيء، أي لا بد من مُقَوٍ لما يطرح، صحيح لسنا هنا أمام عملية جرح وتعديل جماعي وفقط بل أيضا داخل الفرد

[1] للمزيد من التفصيل:
دكتور مؤمون طيار، تقنيات البحث الخاصة في علم النفس الإجتماعي، (لبنان، دار النهضة العربية،2014) ص 96.

نفسه، لهذا قد نصف الإثنوغرافيا مثلا بأنها حققت هذا التنزيل، لما تتطلبه من حضور طويل في مكان معين مع إقامة علاقات قرب وثقة، وعمل لشهور أو لسنوات.

من أبرز مميزات منهجية دراسة الحالة في علم الاجتماع أنها تنطلق من مقدمات أخلاقية، تَستنطق في الحالة المدروسة مجموعة من الصفات النفسية-الاجتماعية مثل قيم **الصراع والتعاون**، وتُوَظَّف هذه القيم كمدخلات أساسية في عمليات التحليل والتفسير والتنبؤ، بحيث تُعامل بوصفها عناصر معلومة بإزاء مجاهيل المعادلة البحثية .

غير أنّ هذه المنهجية وإن بدت متشابهة من حيث البنية، تختلف جوهريا عن المنظور الإسلامي في أغلب جوانبها النظرية، إذ إن مفهومي الصراع والتعاون في التصور الإسلامي لا يُختزلان في معطيات اجتماعية أو اقتصادية فقط، بل يُفهمان ابتداء بوصفهما نتاجا لتمثل عقدي توحيدي أو شركي، يحدد بدوره منظومة الأخلاقيات الموجهة للسلوك الفردي والجماعي، وعلى هذا الأساس فإن الصراع الذي يَسِمُ المجتمع الغربي، وضعف مستويات التعاون داخله، يرتبطان من منظور التحليل الإسلامي **بحالة التعبد لغير الله الغني كأساس له تجليات** متنوعة، الأمر الذي يجعل العلاقات بين مكونات المجتمع وجزئياته قائمة على افتقار متبادل وسعي دائم للأخذ والسيطرة بدل العطاء المتحرر، وهذا النمط من "الأخذ "، سواء كان ماديا أو معنويا، لا يؤدي إلا إلى تعميق حالة الافتقار وإدامتها﴿ وَمَنْ يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ، وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ، ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾[1]، وهكذا في متتالية غير منتهية حيث الكل يلتهم فيها الكل، حتى تصل لمحاولة إفقار المجتمعات الأخرى وإضعافها، ومع هذا الواقع الوجودي لا ينفع الحديث عن استعدادات تعاونية؛ لأن مركز المرض مستفحل، وليست فقط استعدادات الصراع أو التعاون كمعايير فطرية هي العلة الوحيدة داخل المعادلة، بل **تركيبة الأنا وشدة تسيدها، أو تعبدها** سواء اتجاه المركز الغني أو المفقر، **فالتخلق تنزل للإيمان** بصورة مباشرة واعية أو غير واعية، وهذا كله سيرتبط بنظرية في الأخلاق والوجود والنفس، بل حتى المقولات المنطقية الناظمة، أي أن دراسة الحالة لا تتعلق فقط ببحث

[1] [محمد: 38].

بيروقراطي محض، ولن يُنتج وحده فهما لحقيقة هذه القيم وحركتها، إن مفهوم التعاون يرتبط بالفعالية، ومع أن الصراع الذي هو اقتضاء للتعاون وحركة نافية، ما دفع للتوهم في الأبحاث العلمانية أن كل نفي صراعي هو سلبي وفق تقييمهم، من هنا ستصنف كذلك حركات المقاومة والإصلاح مثل حركات التمرد والشر والإجرام، و سنصنف الخضوع الاستعبادي ضمن التعاون والإحسان، حيث قد نجد داخل مجتمعات مضطهدة فعالية ظاهرة نحو الآخر، إلا أنها في حقيقتها انفعال طاغوتي كحال الشموليات التي يبكي فيها الناس على من يستعبدهم، ففي العمق يعبر هذا عن خوف على أنانيتهم القوية التي يُفْرَض عبرها عليهم سلوكيات عطاء استلابية، وقد رأى العالم في عصرنا كيف تُعامِل المقاومة الأسرى كأنهم جزء من عائلتها مقارنة مع معاملة الاحتلال الوحشية والماكرة، مع أن هذا الأخير يُصنف في أدبياتهم العالمية كحالة تعزز للسلام والاستقرار مقابل إرهاب المقاومة، من هنا يصح شرعيا أن يُقال تعاون فاسد ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى، **وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ** وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[1]، وكذلك الحال بالنسبة للصراع الخارجي الفاسد، الذي يمثل في جوهره اختلالا يناقض مبدأ التعاون ليعبر عن أحوال العدوان والإفساد في الأرض، وبالتالي لا تخلو الحياة من أشكال متباينة لتنزيل مفهومي التعاون والصراع قد تأتي في صور مغيبة أو مفرغة من مضمونها، مادامت هناك إرادة متصرفة في معطيات الوجود، لهذا تأتي كذلك في صور متوازنة تراعي **الأصل التعاوني والمقتضى الصراعي معا**، وفي هذا السياق، يتجلى دور المقاومة باعتبارها قوة قادرة على نفي هذا "الإثبات" الفاسد في العلاقة بين الصراع والتعاون، مما يجعلها أكثر قدرة على العطاء والتضامن، ومن ثم على الصمود في مواجهة الضغوط والتحديات ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ، وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، **وَالَّذِينَ آوَوا وَّنَصَرُوا** أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾[2]، فدون ضبطنا لقواعد وأصول الوجود ومعانيه سيكون وصفنا وتفسيرنا للحالة فاسدا، وهذا سيُنتج في نهاية الأمر

[2] [المائدة: 2].

[1] [الأنفال: 73-74].

علاقات وحركة وجودية مختلة، إن الغاية من هذا التمثيل بحالة الغرب أو بحالة التجبّر الذي يعانيه العالم الإسلامي داخليا وبين دوله، وكذلك العلاقات القائمة على معادلة "مستضعَف-ضعيف "، هي إظهار أن مدخلات دراسة الحالة ولا سيما في علم النفس الاجتماعي، لا يمكن أن تكون إلا ذات أساس إسلامي، أما الجوانب الفطرية المشتركة مع الآخر، فحضورها محدود هنا إذ إنها في بنيته الحضارية قائمة على أوثان متعدّدة تمسّ جوهر القيم، فلا تؤثر فقط في مفهومي التعاون والصراع، بل تعمل أيضا على **تضييق مجالهما**، وبالتالي يلزم وضع هذين المفهومين داخل شبكة واسعة من القيم الصالحة والفاسدة لفهمهما بدقة.

وفي المنظور الإسلامي يُعاد تمركز هذه الشبكة القيمية حول مبدأين محوريين: العدل والإحسان، حيث يتسم الأول بطابع نفياني وانفعالي أكبر بينما يتسم الثاني بثباتيه وفاعلية أكبر، وكلاهما يتجذر داخل الذات الإنسانية، ويتعلق بالوجود الإلهي الغني، الذي يشكل انفعالا شبه غالب فينا يُنتج ويعزز القيم، ويوجه مسارها في الحياة الفردية والجماعية. نلاحظ أن دراسة الحالة ستتداخل بالضرورة مع المسح فهي عين خطواتها، إنما الفارق فقط من جهة التوزيع والعموم، فدراسة الحالة **توضيح لآلية الاستقراء التي تقتضي بدورها وصفا** لحالات ستصل للمسح أو للعينة وتحديدا للعلل المؤثرة، فهذه كلها قياس على هذه الحركة الوجودية التي تعود **لأكسيومات معينة،** فيأتي الواقع الظاهر مُثبتا أو نافيا، أما في العلوم التجريبية فإن العلل المؤثرة تكون ظاهرة أمامنا أكثر، وقد تُفترض وتُبدع مسبقا كذلك لنتأكد منها لاحقا، إذن هناك فارق في الدرجة فقط بين العلمين، حيث نعتمد على ما هو أقرب للفرض أكثر في العلوم الإنسانية؛ لأن **تلك العلل هي عين النحن**، والعلمان لن يخرجا من التبادلية بين الذات والموضوع الخارجي، إلا أن الآليات **ستختلف في الدرجة والشدة لاختلاف حركة عالم الروح واللطافة.**

وتتم مراحل المسح بدورها كما يلي :

-تحديد غرض الدراسة أو المشكلة: تنطلق هذه العملية من التساؤل وتحديد الفجوة داخل الظاهرة المدروسة، وفي هذا الجانب ستختلف الرؤية الإسلامية عند تحديدها

للبواعث والمقاصد والأحوال مقارنة بغيرها، مما سينعكس على الظاهرة أو المشاكل المدروسة، فإذا كنا سنعالج سبب العزوف السياسي بغاية الإدماج، فإسلاميا سنعالج إشكالية الخلافة في الأرض من أجل تحقيق التولي الروحي والإحساني والعدالاتي، بين الجزئيات الجزئية أي ما يوصف بالشعب والجزئيات الكلية أي النخب، من هنا ستختلف وتُوَسَّع مستويات المتغيرات وقوة تخليقها، عوض رؤية المستوى المادي أو النفسي دون حقوق الفعالية الوجودية والعدالة والإحسان، وحتى تعليميا فإنها ترتبط بحركة منظومة وجودية وقيمية، هذا سيجعلنا نفهم لماذا في مجتمعات بترولية غنية تتحول الظروف المادية لاستغلالية ولتحييد الفعالية الجماعية عبر الريع، مما يتمظهر في هشاشة سياسية وفكرية واجتماعية وبالتالي حضارية، بينما تكون الظروف المادية في مجتمعات أخرى مفتقرة الموارد هي عين تنزل التحقير والتهميش الوجودي للإنسان، فجانب النظرية يؤثر عند كل مدرسة وينتج ضيقا أو اتساعا في فهم حركة هذه الظواهر، بل طبيعة الباحث حتى داخل المدرسة نفسها، وقد أحال مثلا ستيفان بود وفلورانس ويبر لهذه الحيثية تحت عنوان " تدخل الباحث في الدراسة الميدانية "[1] مبينين أن مجموعة من العوامل تؤثر على طبيعة البحث مثل اختلاف العمل الصارم بين من يقوم بمقابلات سريعة ومن يتوخى الدقة، أو حتى التعامل مع المعطيات بدرجة أكاديمية أو بقلق بالغ، كل هذا يؤثر سلبا على البحث بحكم أنه تفاعل إنساني بقدر ما أنه تفاعل نظري أيضا، ولأن كان نقده هنا داخليا فإننا نلاحظ أن الأسئلة المطروحة والإشكالات التي تجذب الباحث كلها مبنية على نظام معرفي بل أيديولوجية مهيمنة، لذلك نؤكد دائما أن كل الدراسات الاجتماعية المعاصرة في حقيقتها مجرد **قراءة علمانية للواقع عبر النظرية والناظر** سواء في تحديد الغرض والمشكلة في ظاهرهما أو في باطنهما، لهذا أصبحت الدراسات الاجتماعية في الدول الغربية تعيد أحيانا كثيرة إعادة إنتاج نفس إشكاليات الوقع، فيتم وضع الزواج والرشد في سن معين ويصبح الفقر منتجا للجريمة، حيث لا تُهَدأ إلا بالمال، فيبقى كامنا بطرق أقوى وبتوار حتى لو عولج ظاهريا، ليصل لصراعية وقتل لملايين من مجتمعات أخرى

[1] Stéphane Beaud, Florence Weber, Guide de lenquête de terrain(Paris, La Découverte, 2003) P16.

ولجريمة باطنة وتفكك داخلي ونفسي وروحي، ويصبح التمدرس والتدجين هو عين التربية، لتتحول الذات نحو غايات هذا النموذج الحضاري والاجتماعي ذي الأسس الاغترابية و الطاغوتية، وكل هذه المتغيرات تُروج أنها محايدة وسننية، إلا أن هذا صحيح فقط من حيث إنها قوانين حالة بشرية ومسح واقعي معين يحمل فسادا كبيرا في الفطرة، لا ممثلا لمكناتها السننية وما تنتجه في التاريخ والحاضر والمستقبل.

- **تحديد خطة البحث** وتشمل مجال المسح على **مستوى العينة والمكان والزمان**، وكذا المساعدون الفنيون في جمع البيانات مع تدريبهم لضمان صحة هذه البيانات المتحصل عليها، وأما طبيعة العينات فإنها تتحدد حسب أغراض الدراسة، من هنا تنزيلها من منطلق إسلامي سيقيس عبر إشكاليات وغايات وفرضيات لها حركتها الخاصة، واختلافات في الجماعة الإسلامية مع الجماعة العلمانية، ليأتي الواقع كاشفا لحركة تلك الجماعة لا حاكما بأنها عين السننية الصالحة كما يحيل إليه منطق الدراسات المعاصرة، ولا أن ننزل كذلك فعاليتنا على المجتمعات الغربية، لأنها في ذاتها تتحفز عبر متغيرات مخصوصة، إنما داخل البنية العميقة للذات والوجود تعود العلاقة لتغييب التموضع الوجودي-الرباني والقيمي، فعلى سبيل المثال قياسنا للاندماج الاجتماعي قد يظهر في مجتمع عبر الحضور في النوادي أو الحانات والمؤسسات، كما قد يحضر في مجتمعات عبر الزيارات العائلية أو مجالس الزوايا والمسجد والمقاهي، كما قد يكون قياس النشاط عبر العمل الحزبي أو ارتياد المساجد والإحسان التطوعي، وفي ذلك اختلافات كثيرة، بل نموذج المقاومة هو نوع من المبادرة والنشاط الاجتماعي في أحد أبهى تجلياته، وهي لا تختلف في قيمتها عن المبادرات الوقفية أو الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهذه كلها معبرة عن نشاط واندماج فعال، وغيرها يعبر كثيرا عن حالة اغتراب واستعباد رغم أن النظام الجماعي يعمل عبر تلك المحفزات، ويفرض فعاليات معينة لاستمرار حالة الاستقرار التي تخفي في الحقيقة ركودا في الأمد المتوسط والطويل، والبنى لا تريد مواجهته وإصلاحه بقدر ما تزيد في تعميقه، وهذا يدخل على نفس مؤسساتنا من زاوية ومسجد أو مدارس شرعية، أما بالنسبة للمكان والزمان، فسيختلفان بالضرورة وفق ما تفرضه هذه المضامين الناظمة التي **توجه نحو تلك التموضعات**.

بالنسبة للمساعدين، فإن التنسيق مع باحث علماني مثلا سيجعل المعلومات المنتقاة منه تقنية محضة في أحسن الأحوال، إن لم يدخل تأويليته الخاصة، لأن الجانب النوراني في القلب أو بتعبير علم النفس اللاشعور، الذي يمثل موجها محوريا بالسلب أو الإيجاب عند رؤية الأشياء حتى في جانبها المضبوط والكمي، فكيف وأن النظرية الإسلامية كلها توحيد وقيم، وهي **مفاهيم وجودية وليست صورية فقط**، لكن هنا لا نعني أن التحليل من الآخر لا ينفع في جوانب كمية وبيروقراطية أو حتى جوانب فطرية مشتركة، فمجموعة من القوى الاجتماعية مثلت لفترات من التاريخ جوانب صد ومقاومة أمام الظلم المعنوي والمادي في المجتمع حيث كانت القوى الدينية في أحسن أحوالها تكتفي بجوانب الإحسان دون العدل والنهي عن المنكر.

- **جمع البيانات** سواء عبر الملاحظة أو المقابلة، الاستفتاء، إن هذا الجانب سيقع عليه كل ما ذكرناه وسيدور مع تلك المُوجهات، كما أنه يحيل لحضور طرفين في عملية المقابلة أي علاقة بين طرف "أ" و "ب"، وهذا يلزم منه ضبط نوع هذه العلاقة إذ لقاء بين باحث مسلم وشخص غربي سَيُستعصى معه بدرجة أكبر استخراج مكنونات الآخر، لأن كل طرف ينظر عبر مدخلات وتراكمات تاريخية واجتماعية، فقد يكون مثلا مفهوم السعادة عنده بأن يؤمن أنه سعيد[1] أو أن يحوز سيارة أو عملا، كما أنه في مجتمعات أخرى قد يعبر التذمر مثلا عن دعم عاطفي أو هروب من العين، فكل هذه العوامل المعقدة تجعل تلك النتائج إذا لم تُدَقق تعبيرا فقط عن رؤية الآخر للوجود وليس وصفا لحركة العلل في ذاتها، ثم هناك إيمان متراكم لدى البعض بعلو الحضارة المسيحية ثم المادية بعدها بسبب الهيمنة الحالية، فكل مجتمع عبر التاريخ يُنشئ أجيالا خادمة لطبقات متدنية من النفس، ويؤسس لها مشروعا دينيا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا بل فَنِّيا، وليتِم هذا يحتاج أحيانا قوى زاجرة توجه الأنا نحو تلك التموضعات المرادة، هذا مع استثناء مراحل تاريخية كالتجربة النبوية والراشدية وكذا أطراف متناثرة من تاريخ العالم الإسلامي حتى قيام

[1] يمثل مفهوم la joie de vivre أي الحياة المريحة والسعيدة فلسفة ضاغطة في الإعلام والثقافة والمجتمع.

خلافة على النهج نفسه، مما سيربي نحو التحرر الذاتي والحق والتوازن، وبالتالي فمدخلات الملاحظات والبيانات القابلة للاستزادة هي التي لها قدرة على الرؤية الوجودية وتموضعا يمكن من هذا، ومن استخراج حركة العلل في نفس أمرها بعيدا عن علاقات الاستعباد وما تفرضه من نطاقات، قالَ حُذَيْفَةُ، سَمِعْتُ رَسولَ اللهِ -صَلَّى اللَّهُ عليه وسلَّمَ- يقول: "تُعْرَضُ الفِتَنُ علَى القُلُوبِ كالْحَصِيرِ عُودًا عُودًا، فأيُّ قَلْبٍ أُشْرِبَها، نُكِتَ فيه نُكْتَةٌ سَوْداءُ، وأَيُّ قَلْبٍ أنْكَرَها، نُكِتَ فيه نُكْتَةٌ بَيْضاءُ، حتَّى تَصِيرَ علَى قَلْبَيْنِ، علَى أبْيَضَ مِثْلِ الصَّفا فلا تَضُرُّهُ فِتْنَةٌ ما دامَتِ السَّمَواتُ والأرْضُ، والآخَرُ أسْوَدُ مُرْبادًّا كالْكُوزِ، مُجَخِّيًا لا يَعْرِفُ مَعْرُوفًا، ولا يُنْكِرُ مُنْكَرًا، إلَّا ما أُشْرِبَ مِن هَواهُ".

إن طبيعة العلاقة بين أي عنصرين "أ" و "ب" **تعود إلى حقل اجتماعي ووجودي** يساعد على الإبداع والفرض والفهم، وأي دراسة تجمع مثلا باحثا مسلما علمانيا حتى مع مسلم آخر فهو دافع أفضل لاستخراج مكنونات أقوى مما سيقوم به اجتماعي غربي، نلحظ هذا في تحليلات العروي والجابري مثلا، باعتبار أن الدين لا يزال يشكل البنية الروحية والعقلية والنفسية للمسلمين جميعا، أو لا أقل أنها فاعلة فيهم وتشكل متعاليا عندهم، وهذا هو المشاهد من عدة علامات اجتماعية ما زالت حاضرة عندنا كظاهرة الرقاة والسلوكيات الموجهة بالبركة والارتباط بالله والعين والشيطان والصدقة والجهاد والطاعة وبر الوالدين، وغيرها من المعجم الديني الفاعل وفق تعقيدات نفسية وروحية ومادية قد لا تُلَاحَظ سواء بشقها السلبي المحرف أو الصالح، ناهيك عن فهمها وتفسيرها، إذ إن الرؤية المتراكمة داخل الذات تكون أصبحت مُبَرِّرة للعمليات التي تشربتها سواء كانت علمانية أو إسلامية، على أنها عين حركة العلل وما يجب أن تكون عليه.

تتظافر كل هذه العوامل لتؤثر في طبيعة الملاحظة وبالتالي **في كم وكيف المعلومات المستخرجة**، وهذا أسلوب وصفي وفطري منذ الفترة النبوية في وصف الأقوام حتى المنهج الخلدوني أو التاريخي عند جل علماء المسلمين، والاستفتاء ليس إلا تعبيرا توزيعيا عن الملاحظة والمقابلات، أما التعابير الكمية فلها فلسفتها الخاصة إسلاميا، بل مجال الإنسانيات ظاهرة روحية لطيفة تدخل في علاقات معقدة مع الوجود، وليس الرقم الرياضي هو الناظم المركزي لها، صحيح أننا نجده مستعملا مثلا في النحو بين البصريين

الذين كانوا صارمين في جمع الكلمات مقارنة مع الكوفيين ممن يكتفون بالآحاد، أو في علم الحديث عبر تكاثر الأحاديث في التصحيح أو مفهوم الإجماع في الأصول، ولكن الإشكال أن الرقم هنا ليس هو الرقم في المستوى العلماني، مثل العلاقة بين الراوي الغير عدل والغير ضبط أو محدث وآخر أو قول صحابي مقارنة مع غيره أو فقيه أو ولي، بل حتى الحسنة عشرة أمثال السيئة، وليست الحسنات في نهاية الأمر غير العمل الوجودي للذات، وليست الذات إلا ترابط الروح بباقي الأبعاد، لذلك فالاستفتاء الاجتماعي من منطلقات إسلامية عند دراسة ظاهرة معينة **يفرق بين المعاملات الوجودية**، سواء أصحاب الصلاح أو العلماء أو الأولياء أو أصحاب السلطة والقوة في مجال معين، فالإنسان ككائن كما هو متنوع بين الذكور والإناث فهو متنوع طبقيا وعلميا حسب خِلقته وظروفه، ومتنوع روحيا وخُلُقيا وعلميا ضمن هذه المعادلات مما يجعل لكل تموضع مميزات، حتى من قد يصنفه المجتمع مستضعفا أو في دور أدنى وجوديا، بينما قد يكون ضمن تموضعه الوجودي أعلى من غيره، وهذا مع أن كل طرف يساوي غيره في الصفات إنما الاختلاف في الدرجة، فطبيعة هذه التراتبية والتبادلية لا تقاس بالرياضيات المعتادة إذ الواحد ليس هو الواحد سواء في البنى أو الأفراد، المجتمع النبوي مثلا، على الرغم من أنه جمع فراعنة كون ذلك الزمان فالله قال فيه ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾[1]، ومعلوم كذلك أنه لو كثر الخبث أُهلك وابتلى الله الأقوام، لذلك حتى في أصول الفقه **فالكل لا تفيد العموم الرياضي**، بل تشير ضمن الجهة المعالجة، إن الاستفتاء العلماني هو إسقاط **لمادية صماء** على الإنسان في كل مجالاته، من هنا الحاجة إلى **بيانات وإحصاءات كيفية أو إشارية كذلك**، ولذلك فهذه المرحلة عندنا ليست جمعا بسيطا، بل عملية **ترتيب للبيانات بوضعها** ضمن قيمتها الموضوعية، فشهادة المرأة التي تضل في المعاملات المالية لا تساوي شهادة الرجل، وشهادة المرأة في مسائل الولادة والرضاع أعلى من شهادة الرجل، لكن شهادتهما معا تجوز لانتمائهم للنوع نفسه، أي أن ترتيب المسائل وفق عللها ضروري، حتى يكون الترقيم والحساب أكثر إفادة.

[1] [الأنفال: 33].

-**تحليل البيانات** تحليلا إحصائيا وتفسيرها عبر القياس المنطقي، وهذا ما بينا سابقا من أن طبيعة النظرية تؤثر في خطوات البحث نحو سيطرة الكم على ظواهر لطيفة، التطبيقات ليست إلا برمجة مُوَجهة وفق مدخلات محددة من الإنسان، فيمكننا مثلا تحديد المتغيرات والعلاقات التي تجمعها ضمن نظام وجودي مختلف ويؤطرها المبرمج لنا، فليست المسألة كما يشاع بأن المُستعمِل هو الذي يتحكم في التطبيق، هذا الأخير يعمل ضمن هامش محدد لا يمكنه تجاوزه، وذلك الهامش يدور كله مع **نظام كيفي مسبق**، يضاف لهذا أن عمليات القياس المنطقي تدور بدورها مع **نوع المنطق المستعمل**، والظواهر الاجتماعية لا يمكن تفسيرها إلا عبر **منطق درجاتي تقل فيه الحتمية**، ناهيك عن إهمال استقلالية المتغيرات وتعدد الأبعاد في نموذجهم، فإذا كانت ظاهرة "أ" تنتج عن "ب" فقد تنتج كذلك عن حضور بعض "ب" فقط، فالمواضيع في الخارج متحركة والذهن يثبتها، لا أنها كذلك بالضرورة، من هنا نحتاج دائما لِلُّغة الطبيعية من أجل تحريك ما يثبته الذهن، إن عمليات السرد **وتتابع الكلمات وإشاراتها** نحو الواقع، قد تجعل القارئ والباحث يتصوران الظاهرة بدرجة مباشرة تحيل بدورها على حركة الواقع، ومن ثم فإنه لابد من المرور نحو هذه المرحلة التفسيرية التي يمكن توصيفها بأنها مرحلة **تأويل المعطيات**، حيث تُوضَع المتغيرات ضمن نطاقها النظري على مستوى المضامين الناظمة للباحث، وتُرتَّب درجاتها على المستوى المنطقي، وذلك من خلال توظيف اللغة الطبيعية في صياغة النتائج وفهمها **دون تجاوز معطيات الكم**.

إن المستوى الإحصائي يمس جانبا محوريا في عملية القياس والتفسير، ويبدو في المنهج العلماني وكأنه يمتلك سطوة كبيرة على مجمل التحليل؛ مما يفرض مدخلات متوارية تحتاج كشفا، غير أن المنظور الإسلامي لا يتعامل مع المستوى الكمي على نحو "ديموقراطي" محض، فالتصور العلماني يفترض المجتمع كتلة متجانسة لا فارق بين أجزائها، كما لو كانت جميع أعضائه – قلبه ويده ودماغه ورجله – على درجة واحدة من الأهمية الوظيفية، في المقابل ينطلق التحليل الإسلامي من مراعاة طبيعة "الجسد الاجتماعي" المدروس، مع إدراك التفاوت بين مكوّناته العامة (كالمجتمع ككل) والخاص (كالأسرة أو المدرسة)، وتقدير اختلاف أدوارها ووظائفها، فعلى المستوى الجزئي، لا يُحلَّل بناء الأسرة مثلا عبر

التسوية المطلقة بين البيانات، بل من خلال الاعتراف بمركزية الأب ودوره، ومحورية الأم، مع مراعاة التراتب بين الأبناء بحسب الأكبر فالأصغر، وأهمية كلّ منهم بوصفه "نفسا" لها الأولوية في سيرورة التغيير، إذ قد تُقَيِّد عدم قيام غيرها بأدواره مثل علاقة سيدنا إبراهيم بأبيه أو موسى الأصغر بهارون الأكبر عليهم السلام، كما أن النتائج الإحصائية في المنهج العلماني تُعامل كأدوات محايدة، وهذا من منظور إسلامي غير صحيح، إذ حتى رياضيا إذا افترضنا أن المتغيّر يساوي واحدا فإن النتيجة مرتهنة بهذا الافتراض، ولا يمكن تعميمها من دون تعيين مسبق، فالتكميم الأعمى حتى بمنطق حسابي لا معنى له، والأولى هو تحديد عدد أكبر للمتغيرات المؤثرة داخل المجتمع مع مقاربة دورها.

ولتوضيح الأمر بالمثال: قتال فئة مؤمنة لفئة كافرة بنفس العُدّة قد يصل في الإمكان البشري إلى نسبة عشرين مقابلا مائتين، لكن هذا القانون يظل نسبيا وقابلا للتقييد، بينما يظل القانون الثابت كما في القرآن هو نسبة الواحد مقابل الضعف، مع وجود درجات متوسطة بينهما، كما أن بعض الظواهر الاجتماعية النادرة لا تخضع للقياس العددي المباشر، كما في قول النبي صلى الله عليه، وسلم "إِنَّمَا النَّاسُ كَالإِبِلِ المِائَةِ، لاَ تَكَادُ تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً "[1] وهو تشبيه يجمع وفق ما يُستقرأ من سنته عليه الصلاة والسلام بين الانقياد لله، والصبر، واللين مع الناس، والحزم، وبين هذين الحدّين تتدرج مقامات ودرجات، يمكن استشفافها وتعميمها بين تراتبية تلك الفعاليات الواسعة وتنزلاتها في التنوع الاجتماعي ودرجاته، من هنا فمدخل الرؤية نحو هذه المجالات ليس مدخلا كميا بحتا بل هو تابع للرؤية الروحية التي تتبادل معه وصف التكثر، وهنا يكمن الفارق بين أن يكون المُكَوِّن الكمي تابعا لهذه الرؤية أو أن يكون هو المتبوع **ضمن موازنة وتبادلية**، أو الاقتصار على التمثيل بالرقم فحسب، أو تعزيزه بالاستعارة من الموجودات، إذ يمنح هذا الأخير قوة أكبر للتصوير والمعنى، مع مراعاة مقام كل أسلوب وعدم إحداث تعارض بين القرآن والحديث الذي يوظف هذا التمثيل، بل اعتبارهما متضافرين، ولذلك نجد في القرآن الكريم نفسه توظيفا للاستعارة، حيث يشبه القرآن مقام المنفق في سبيل الله بمثل مقام النمو الطبيعي،

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

ضمن إطار يتجاوز التكميم الأحادي ويؤكد البعد الروحي والكيفي في المعنى ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سبع سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[1] .

من المهم التمييز بين ما هو عام ومشترك بين الحضارات، كالرياضيات واللغة والتعقل، وبين المضامين التي تُشكِّل هذه الوسائل وتجعلها تتخذ أشكالا مختلفة تبعا لمقدمات كل منظومة فكرية، وفي هذا السياق ينبغي التأكيد على أن الضبط الحسابي في الرؤية الإسلامية لا ينبغي أن يتجاوز حدودا معينة، إذ إن الله تعالى **هو الحسيب الرقيب**، الحاكم المطلق الذي يملك كتابا لا يغادر صغيرة ولا كبيرة، ومن ثم فإن أي تحليل يتوخى **محاكمة الناس** يندرج في دائرة التربب، كما أن أي مراقبة عبر التجسس تُعدّ محرّمة شرعا ومحاولة للتدخل في إرادة الله مع إرادة خلقه، من هنا قد تبقى عمليات التقييد والحساب الصارمة محصورة في مجالات محددة كالقضاء والشرطة والجيش والاقتصاد، وبشروط شرعية صارمة.

وبناء على ذلك فإن الفلسفة الإسلامية في الحساب والضبط لا تُنتج علم اجتماع مؤثر سلبا على الواقع سواء **بالهيمنة أو تواري مقاصد فاسدة**، وعلى عكس ما قد يُظن من أن النظريات الاجتماعية لا تؤثر في مجتمعاتها، فإن الواقع يثبت أن هذه النظريات مثلما تتأثر بالسياق تعمل على تشكيل سلوك الأفراد وتوجيه البرامج السياسية والاقتصادية، ومثال ذلك ما تقوم به السلطة الصينية من محاولة ضبط سلوك المواطنين وتقييمهم، ومنح الامتيازات أو فرض العقوبات وفق معاييرها الخاصة، وهي سياسة لن تؤدي في نهاية الأمر إلا إلى تكوين **كيانات فاقدة لجوهر الإنسانية**، حتى وإن بلغت درجات الضبط الكمي أعلى مستوياتها، فما جدوى الحفاظ على الفروع مع فقدان الأصول، إلا إفراغ تلك الفروع نفسها من دورها وقيمتها.

إن **جميع هذه الخطوات** في جوهرها تدخل ضمن مجالات البحث التاريخي أو الفلسفي أو الاجتماعي أو التجريبي، ولا يصح أن نطلق عليها توصيفات منهجية مستقلة

[2][البقرة: 261].

مثل "المنهج الوصفي" أو "التحليلي" أو "المقارن" ونضع لها خطوات خاصة إذا كانت في حقيقتها **طبقة من الآليات الإجرائية** التي لا تنفصل عن الوصف ولا عن الرؤية الوجودية المصاحبة للتحليل والمقارنة، وعلى المنوال نفسه يمكن القول كذلك "منهج إشكالي " قائم على استخراج النفي، أو "المنهج التوزيعي" الذي سيتضمن الاستقراء والاستنباط، أو "المنهج القياسي" و "اللزومي"، فهذه كلها تمثّل حركة وجودية للعلل، وتتشابك مع الوصف والتحليل والمقارنة، ولا تنفك عنها كما لا تنفك عن بعضها، من هذا المنطلق تصبح الذات الباحثة جزءا أصيلا من العملية البحثية، فلا يكون من الدقة المنهجية أن نصف هذه الآليات كلٌّ على انفراد إذا كانت **ملازمة لكل بحث وباحث** بالضرورة، وإنما المجال المتاح للنقاش هو تحديد ما إذا كانت إحدى هذه الآليات **تستحق حضورا أكبر أو أعمق** تبعا لطبيعة الموضوع محل الدراسة.

تقوم عمليات المقارنة بين العلل، وكذلك نقدها، على مدخلات تُستخرج نظريا وواقعيا في آن واحد، وفي هذا الإطار يظل **الشك أداة** ضرورية، غير أن بناء اليقين على واقع معيّن يجعل ممارسة الشك أمرا معقّدا بالنسبة للدارس، إذ إن لكل شخصية بناء نفسيا واجتماعيا يمنحها الاستقرار، ويصعب عليها تجاوزه، وبالتالي يصبح تحديد أبعاد اليقين **خارج تأثير الموضوع** المدروس ضرورة معرفية؛ لأن الذات المتيقنة من داخل منظومة العصر الفاسدة يصعب عليها تفكيك الواقع ودراسته إذا كان هو ذاته "عين الطاغوت " الذي تتأسس عليه بنيتها النفسية.

وتتداخل في هذه المعضلة عوامل سياسية وبُنى اجتماعية وأسرية، تجعل شموليات الدول أو ماديتها وقوميتها عاجزة عن إنتاج معرفي قوي في العلوم الإنسانية، مهما توفرت لها الإمكانات، لأن الذات في هذه السياقات أكثر فقدانا واستلابا، ولا يعني هذا أن المجتمعات الغربية التي تظهر تعددية خالية من طواغيت طوعية تحجبها عن رؤية الوجود، بل عملية التطويع أكثر خفاء هنا، ولكن فيها قدرا من الإرادة الذاتية يجعلها أقل فسادا من الشموليات، وإن ظل ثقل المصالح المادية والاجتماعية حاجزا عن التحرر.

من هنا يغدو النقد والشك في البحث الاجتماعي أكثر سلاسة، حين **تتحرر الذات من ضغط الواقع** وتبني يقينها على ما هو متعال، حتى لو بقيت بعض الروابط قائمة، فالوصول إلى مستوى متوسط من الصلاح ولو دون المقامات العليا، يكفي لتقديم رؤى مفيدة واستشرافات معتبرة.

أما **خطة البحث**، فهي في جوهرها رؤية أولية موجِّهة لكل العلوم تتكئ على البحث الفلسفي أو الشرعي بتحديد الموضوعات المدروسة وتصور عِلّي ومنطقي لها، ثم يجري تنزيلها على آليات البحث الاجتماعي بتحديد المكان والعينة، وفي كل الأحوال ينطلق الباحث من رؤية معينة للوجود، تختلف طبيعتها بحسب الأساس الروحي والعقلي والسيروري الذي ينطلق منه، وهذا يستدعي جمع بيانات أو مصادر أو تحليلات، في حركة عقلية لا تسير زمنيا بالمعنى اليوناني، بل **في تزامن مستمر** إذ قد يضع الباحث بيانات عن الأسرة أو مقابلة معينة قبل صياغة الإشكالية، أو ينطلق في الفلسفة والعلوم الشرعية من تجربة أو نتيجة تفتح أمامه فرضية بحثية، ثم يعدّلها مع تراكم المعطيات.

أما الآليات فتمثل تصويرا لحركة الذات نحو الوجود المترابط والمتحرك، لا نحو منظومة ساكنة، والبحث المتكامل قد ينتظم في قواعد وفروع على غرار تراتبية الوجود، لكن الوصول إلى نتائج متكاملة أو منتظمة ليس ضرورة في ذاته، بل قد نُحَصِّل جزئية حتى تتراكم الأمور، كما أن التراتبية المنطقية اليونانية القائمة على تسلسل العلل من الأولى إلى الأخيرة لا تعكس غالبا حقيقة حركة العلل في الواقع، إذ قد تكون **العلة النهائية مرتبطة بباقي العلل التي ترتبط بها العلة الأولى**، كما قد تحضر مستقلة بذاتها، وعليه فإن الترتيب التقليدي للبحث إلى مقدمة وعرض وخاتمة يبقى شكليا وعرفيا، لا تعبيرا ضروريا عن حركة البنية العلمية للوجود، كما أن **التحليل والتفسير يسيران منذ لحظة الوصف وجمع البيانات**، ويخضعان لعلاقات لزوم وترابط هي في جوهرها حالة وجودية تزامنية، وتظل هذه العمليات في العلوم الاجتماعية خصوصا، مشروطة بالتصور المنهجي والمضامين الفكرية الحاكمة، إذ قد تتبنى المادية أو الوظيفية أو الماركسية أو الإسلامية نفس الخطوات الزمنية والمنطقية، لكن اختلاف طبيعة العلل الإنسانية التي تنطلق منها يفضي إلى نتائج متباينة.

لذلك يبقى لزاما على الباحث أن يحافظ على وعيه بهذه العلاقات والفلسفة الاجتماعية الموجهة لها كما هو مبين في الجدول، وأن يتعامل معها بوصفها "أكسيوم " ثابت يوجه العمل البحثي في جميع مراحله.

المستوى	البنية المفاهيمية	التفسير ضمن التراتبية	وظيفة كل مستوى	العلاقة بالخطأ والخلل
النظرية	مركز المعنى، الكليات، القيم، المقاصد، الروح، الكلي.	تتمثل **العلل الأولى** في الوجود الإلهي، السنن السيرورية، الفطرة، مركزية الكيف على الكم.	تعيين مركز الفعل ومعنى الأشياء، تصنيفها وتقويمها وترجيحها.	إذا اختلت تصبح النظرية منفصلة عن الوجود أو مسقطة للمطلق.
المتغيرات	صفات، علاقات اجتماعية، خصائص الفاعلين (ذكورة، أنوثة، سن، شكل مؤسسي..).	تمثل **العلل الثانوية المترتبة-متبادلة** مع الأصل، لها فعالية مستقلة نسبيا.	تنظيم الحركة الاجتماعية والفردية، تحديد نقاط التفاعل.	إذا اختلت تصبح المتغيرات منفصلة عن مرجعيتها النظرية، أو تحمل معاملات غير متوازنة (ذكورة مفرطة، قومية، نرجسية، تكتلات ثقيلة أو خفيفة).
الوسائل والآليات	أدوات القياس، الآليات، الإحصاء، اللغة، التوصيف، النحو، البارادايغم.	تمثل **الرابطة أو الجسر أو لباس الظاهرة**، أي الترجمة الصورية للمعنى والحركة.	دفع النظرية والمتغيرات إلى نتائج قابلة للفعل والتحقق والمقارنة.	إذا قدمت على النظرية تصبح **وثنية منهجية** (الكم معيار الحقيقة) فيتأثر شكلها الذاتي.

- **من المنهج الاستقرائي والاستنباطي نحو المنهج الموازناتي:** يُعد المنهج الموازناتي في جوهره أداة حاضرة ضمن كل منهج بحثي، إذ يتعامل مع الحركة بين الجزئيات والكليات، سواء بالانطلاق من الأولى نحو الثانية أو العكس، غير أن كل تيار معرفي في واقع الأمر، يبدأ من مدخلات أولية تشكّل بدورها **كليات مرجعية**، مما يجعل من المستحيل تصور الباحث أو حتى الكائن الحي كصفحة بيضاء خالية من المقدمات والملكات، من هنا تختلف التيارات في طبيعة هذه الأوليات، سواء على المستوى المنطقي أو اللغوي، أو من يتعامل مع اللاشعور المكوَّن من التجارب المادية والمدخلات الاجتماعية كمصدر وحيد للمعرفة، بينما نرى نحن أن في الفطرة أبعادا من الله ورسائل قيمية توجهها، كما يختلفون في النظر إلى "الكليات الفوق اجتماعية" أي فلسفة التاريخ التي تضع إطارا موجها للبحث، ففي المنظور الإسلامي يستحيل على أي دراسة الانفكاك من مقدمات أولية وعن تنزيل **هذه المقدمات على جزئياتها**، وإن اختلفت درجة حضور بُعد معيَّن مقارنة بغيره حسب كل موضوع، كما أن المدخلات في هذا الإطار ليست دائما قابلة للضبط المنطقي، إذ إن **الله سبحانه وتعالى ليس كليا ولا جزئيا** بالمفهوم المنطقي، وكذلك الروح، وبالتالي فهناك مستويات من الموجودات لا ينطبق عليها هذا التقسيم، وإذا صدق عليها هذا التصنيف تمثيلا وتصورا، فإن ذاتيته مُقَدَّمة على مجرد تصوره في ذهن الناظر، إلا إذا جرى تغييب حقائق الموجودات في نفس أمرها، مما يفضي إلى خلل منهجي سيعيق عملية الموازنة.

إسلاميا حين ننطلق من الذات الإلهية وصفاتها وعلاقاتها بالوجود، يمكننا الجمع والربط بين العلل دون أن تقع الذات الإلهية في "الدور المنطقي"، كما أن العلاقات بين العلل في هذا التصور ليست قائمة على **مركزية علّة واحدة مقابل باقي العلل**، بل تظل المركزية المطلقة لله تعالى، حيث **تؤثّر باقي العلل بنسب ودرجات**، وبما أننا ننطلق من ذواتنا فإن الذهن ليس سوى انطباع لصورة الشيء، وهو ما يتيح تجاوز مركزية التأطير الكلي أو الجزئي معا، ويفتح هذا بدوره مجال الانتقال من المركزية النظرية إلى العملية، دون التقيّد بأسبقية مطلقة لطرف على آخر، بل باعتبار الأولوية نسبيّة وتُحدَّد بالمقارنة ودرجة التأثير.

أما في الفكر الغربي، بل حتى في التراث اليوناني، فإن الترجيح قائم بالضرورة على **أسبقية زمكانية**، بحكم حاجتهم إلى ردّ الأشياء إلى علّة محدَّدة لا يلحقها الدور، حتى عند التعامل مع المتغيّرات، تُصنَّف دائمًا إلى مستقلة وتابعة، أما في التصور الإسلامي فإن الذات الفاعلة قد يقع منها تجريد يتجاهل أو لا يستحضر المدخلات الوجودية والمنطقية واللغوية، إلا أن ذلك لا يعني فتح الباب أمام الأهواء والأيديولوجيات لتبث عبر هذا مصالحها في البحث، فهذا خطره أكبر من غيره، وعليه فإن المنهج الموازناتي الإسلامي يقتضي **حوارا مستمرا** مع الواقع ونقاشا نظريا صارما، إلا أن الفارق مع غيره في هذه الآليات هو ضرورة **الموازنة بين الجزئيات والكليات بسبب مركزية** الذات المتعبدة في المعادلة؛ مما يُنَظم العلاقات ولا يجعل بعضها ينفي بعضا.

•**المنهج الكمي والكيفي** : يُعتبر كلٌّ من المنهج الكمي والمنهج الكيفي من الأدوات الأساسية في عمليات التحليل البحثي، ففي حين يقوم التحليل الكمي على الاستدلال بالأرقام والنِّسب التي تُعبّر عن علل التأثير، يكتفي التحليل الكيفي بالأحكام وتتبع الجوانب اللطيفة أو لنقل الطبيعية لا الكثيفة من الظواهر، وقد أسهبنا في مواضع سابقة في بيان التصور الإسلامي لهذه المناهج، حيث نجد أن بعض الظواهر قد تكون ذات طبيعة كمية محضة، بما يجعلها قابلة للتكميم المباشر، غير أن الغالب في الدراسات الإنسانية هو غلبة الكيف، بينما يشكل الكم استعارة أو إلباس حسابي للحقائق اللطيفة، ويكون الكم صالحا لتناول بعض الجوانب مثل مجالات التخطيط التي تحضر فيها العلل المادية والنفسية (كالعمر، والجنس، والحاجات)، إلا أن الغايات العظمى لا يمكن قياسها بهذه المحددات، إلا في حال حدوث تداخل قوي بين البعدين، وعندها ستتخذ حتى المعطيات الكمية قيمة كيفية وليس العكس فقط، ففي التصور الإسلامي حيث الدنيا مزرعة الآخرة والمُلك مُوجه بالملكوت، فإن المقاييس الكمية تتخذ مكانتها بقدر ما تخدم هذه الغاية العظمى، بينما تبقى الجوانب الدنيوية المحضة ذات قيمة معتبرة، لكنها ليست الأصل في تفسير حتى الظاهرة الدنيوية، بل فرع تابع في ضوء المقصد النهائي.

إذا اعتبرنا أن كل هذه الآليات العقلية مشتركة وليست مناهج، بل تنزلات لكل منهاج، فكيف ستعمل تلك المعبرة عن العقل الإسلامي؟

ينطلق المنهج الموازناتي من **الذات الفاعلة والمشاهِدة** والتي تشكّل جزءا محوريا من الموضوع قيد البحث، فالمدخلات التي توفرها هذه الذات تُعدُّ إضافة نوعية لعمليات الاستقراء والاستنباط، إلا أن الواقع في نهاية الأمر يتحرك بذاته لا وفق إرادة الذات وحدها، ومن ثمّ فنحن أمام **قراءة عقدية من الواقع**، وليست قراءة للواقع في ذاته ولا تأويلية له، أي عملية تقاطع تبادلية من جهة مجال التشارك عبر استقلالية المجال اللطيف.

يتطلب هذا قدرة على تشخيص طبيعة الذات، وهي مهمة موكولة للمتخصصين القادرين على **تربية هذه الملكة لدى الباحثين**، سواء لمن لم يكتسبها بعد أو لمن زكّى نفسه بالحوار والعمل العلمي، ليؤهَل للقيام ببحوث مستقلة.

بعد هذه المرحلة ينبغي تنمية صفة **التصرف الواسع داخل منظومة المتغيرات** والعلل وحركتها، وهذه الصفة ليست معطاة ابتداء، بل تُكتسب بالممارسة العملية والاحتكاك الثقافي والاشتغال الذهني المكثف، حتى تتحول إلى ملكة راسخة، والوصول إلى هذا المستوى يتطلب المرور بمراحل تربية تحقق اليقين والاستقرار للذات خارج دائرة تعلقاتها الوجودية الفاسدة، ما يمكِّن من تحييد أثر سيولة الجزئيات وحركتها من جهة، ومِن منع إسقاط الذات لطغيانها الخاص على موضوع البحث من جهة أخرى، وإلا ما اختلفت التحليلات والرؤى الفلسفية والسياسية والنظريات الاجتماعية.

هنا نجد أن المجتمعات الشمولية عاجزة عن تفكيك المراكز الاجتماعية التي تستمد منها وجودها؛ ولذا فهي تعجز عن بلورة **رؤية موضوعية أو ممارسة نقد** حقيقي يكشف ما يقع من نفي لتلك المتغيرات الظاهرة، الفاسدة في جوهر حركتها، أما المجتمعات التي تنطلق من مركزية الفرد، فهي بدورها تُسقط على الواقع قضايا ذاتية قد تكون ناتجة عن تعلق الفرد بنفسه، أو ناتجة عن اختيارات متولدة من داخل السيرورة الاجتماعية مع توهم التحرر، ولنفترض باحثا غربيا يتمتع بحرية واسعة، ولا يخضع تماما لسلطة المجتمع أو الذات الفردية، فإن أقصى ما يمكن أن يقدمه هو تركيب منهجي يجمع بين مدارس مختلفة كالماركسية، والبنيوية، والوظيفية محاولا التصرف داخل أطرها، وربما الإضافة إليها عبر تلك السيرورة الفكرية ذاتها، ومع ذلك فإن الواقع الغربي يظل في معظمه محكوما

بنظريات أحادية، الأمر الذي يؤكد قوة الأنا المهيمنة وعدم خروج البشرية من طواغيتها الذاتية والاجتماعية، وإن قلت أو زادت الدرجة بين طرف أو آخر.

إن النفوس التي تسلك بفطرة سليمة، رغم فساد الظروف هي حالات نادرة واستثنائية، حتى عمر بن الخطاب رضي الله عنه على عظمته لم يتحرر كليا من المنظومة إلا بنزول الوحي وبعثة النبي عليه الصلاة والسلام، ومع استثناء الأنبياء، فإن قلة قليلة كانت موحدة لها أخلاق ورؤية خارج المنظومة السائدة، وهذا يبين صعوبة تحرر الذات من تعلقاتها التي تُدَجَّن من خلالها، إذ تميل عبر فطرتها البشرية إلى الأنا.

من هنا فإن تصور الباحث الغربي كذات متحررة هو وهم كبير، فمنذ عصر الأنوار ظل الغرب يعمل وفق **أنانية شديدة وردود أفعال راديكالية**، فبدل العودة إلى قراءة الإنجيل والإيمان بمسيحية توحيدية تجمع بين العهد القديم والجديد، وقع الإصلاح البروتستانتي في محاولة تصحيح من داخل التثليث، ثم أعقبه تيار الإلحاد كقفزة مضادة، تلاه مادية ومثالية وحداثة، وما بعد الحداثة التي ما زالت امتدادا للمنظومة نفسها، ورغم إمكانية خلق تناسق وتوازن بينها، إلا أن السيرورة الفعلية بقيت أسيرة اهتزازات راديكالية تعكس شدة الأنا، فتدور على ذاتها وتعيد إنتاج نفس المدخلات من زوايا أخرى وفقط.

وهذه طبيعة بشرية فاسدة قد تظهر حتى داخل العالم الإسلامي وإن كانت بأساليب مختلفة، بحكم وجود نص ثابت، لكن التحريف يحدث على مستوى المفاهيم مع إسقاطات الأنا عليها، وكل القراءات المذهبية لا تخلو بدرجات متفاوتة من هذه الإسقاطات، وإن كان المنهج السني أكثر وسطية وقربا من الحق فإنه يحمل بداخله **تحريفات عملية**، وأنتج حركات خارجية و ناصبية في عصرنا أو تدين خادم للملك الجبري سياسة وتنظيما اجتماعيا، فدون تكوين متراكم للباحث حتى يكتسب فكريا وعمليا ذاتية متحررة **تمكن من الإبداع والانفتاح على الواقع** في ذاته، فسنكون أمام قراءات وتحليلات لمجتمعاتنا ضعيفة الاستشراف والاقتراح وخادمة لنفس الإشكاليات، إن كل هذه الحركات الوجودية من الذات ونحو الواقع ومنه، يدفع بعضها نحو بعض وتتكامل.

بعد هذا التكوين يحدد الباحث **مدخلات القضايا التي سيعمل بها، ويبررها نظريا** قبل تنزيلها، إلا أن هذه خطوة مبدئية؛ لأنه مع **الاستقراء وتراكم البحث** وتنزيله لهذه المقدمات قد يقع منه **ذهاب وإياب نحو تعديل المعطيات**، لأن العلل ودرجاتها وفرضياتها تزيد وتنقص، وأما **عملية التفسير** فلا تقع فقط في نهاية البحث، بل وهو داخله يُقَلِّب المعطيات، ويصل لفرضيات ونتائج، وحتى إذا وصل إلى التأويل النهائي وحصل نقص معين، فسيتم تداركه غالبا حتى لا يعود إلى المراحل السابقة، وعند معالجة التحليل أو التأويل العلمي فإن العملية لا تنحصر في سردية إنشائية أو تفلسف مفتوح، وإن كانت هذه الأشكال التعبيرية قد تكون مقبولة في بعض السياقات، إلا أنها في الإطار العلمي المنهج تحتاج ضوابط محددة، فهي تتطلب بالضرورة تحديدا واضحا وتبريرا منهجيا للمعطيات التي تُفَسَّر على أساسها الظواهر، وخصائصها وفعالياتها وعلاقاتها.

وكما تُبنى هذه التفسيرات انطلاقا من الأكسيومات الأولية المبرّرة ضمن منظومة المتغيرات، فإنّ **التناسق المنهجي** يقتضي استمرار هذا الانضباط حتى في مراحل التحليل العلمي، إذ لا يمكن للحقيقة أن تعارض الحقيقة.

وفي هذا الإطار فإن النظرية الإسلامية تؤمن بالبرهان والدلالة كأساسين لفهم الظواهر وإثبات المقولات، مما يجعل أي قراءة أو تحليل مُلزَما بالاتساق مع مقدماته المبرهنة ومعاييره البرهانية ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مسؤولا﴾ ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[1].

فمع أن القرآن صياغة فطرية وبلاغية فهو عملية برهانية بل حسابية ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾[2]، وفي الحقيقة هذه طبيعة الذات، بل **الدماغ يعمل بترابط بين كل القوى**، وبمركزية البعد الإنساني أو المشاعري والإرادي مع جوانب الحس والملاحظة والحركة واللغة والتجريد والذاكرة وجل مناطق الدماغ تنشط فيها المشاعر، فالتراتبية مع

[1] [الإسراء: 36] [النساء: 82].
[2] [النساء: 86].

أهمية كل الأبعاد قانون وجودي من الذرة للخلية حتى الكون، من هنا تتحرك كل تلك **الآليات كصور بعلاقات موازناتية** حسب طبيعة الموضوع، إذ الكم ليس إلا عين الجزئيات المنتجَة والمترابطة مع الكل، والكلي هو المركزية الكيفية التي تتغلغل في الجزء أو الكل، وأحيانا يكون هذا الكلي مجرد تصور ذهني، إلا أنه لن ينفصل عن انتزاع معين من الوجود، وبحكم عدم إمكان الانفكاك، يستحيل أن يغيب عن أي نظرية هذه الأبعاد، إنما تتوارى ويختل توازنها وحركتها.

•المنهج التاريخي:

يمثّل هذا المسار ربطا للظواهر المختلفة بغية استنتاج **القوانين العامة** أو ما يمكن أن يُسمّى **فلسفة التاريخ**، وكذلك القوانين الخاصة التي توضّح تأثير بعض الظواهر الجزئية في بعضها الآخر، يتمّ ذلك من خلال دراسة أحوال **الماضي** لفهم تسلسله في الواقع، وأيضا باعتباره **مختبرا** للكشف عن القوانين التي يتعذّر اختبارها مباشرة على الجماعات المعاصرة، تنطلق هذه الدراسات من مضامين متعددة، سواء كانت منقولة عبر **الكتب**، أو عبر **الشهادات**، أو عبر المصادر المادية **كالآثار** والمخطوطات، وكما تختلف مدخلات التحليل النظرية في هذا المنهج، تتنوّع كذلك الوسائل وفق كل نظرية، فالمدرسة المادية تميل إلى استبعاد الشهادات، في حين تعتبرها المدرسة الدينية أو العقلية من أقوى وسائل الإثبات، لأن الكتب في نهاية الأمر ترجع بدورها إلى شهادة أصلية تدور معها حجية وغاية المخطوطة، وإذا توافر التواتر ارتفعت درجة الترجيح، أما من يرفض هذه الأدوات المنطقية فسيجد نفسه محصورا في نطاق ما تتيحه المادة، فيؤولها دون تناسق منهجي، ليقع تحت تأثير أهواء أو نظريات متوارية.

إن الرؤية التاريخية باستثناء المسائل التقنية كالتحقق من الشهادة أو الأبحاث المادية والأركيولوجية التي يظل تأثيرها فرعيا، تعود في جوهرها إلى منهج **ونظرية ستنظّم المادة التاريخية** بعد التحصّل على العدة التقنية (كتب، شهادات، آثار)، وهذه العدة تنتمي إلى مجالات منطقية وعقلية برهانية لا يمكن إنكارها، تليها عمليات التفسير التي تدخل في حقل العلوم الإنسانية، وعند اتفاق الأطراف على وقوع ظاهرة ما فإن تفسير كنهها يختلف

باختلاف هذه المنطلقات النظرية، **فـالسيرة النبوية مثلا** تُفسَّر وفق المنطلقات الماركسية كحركة تحرر اقتصادي، وفي المنطلقات القومية كصراع قبلي وسياسي، بينما قد تُسقَط عليها في بعض القراءات الدهرية تشخيصات من علم النفس كما فعل بعضهم بإرجاعها إلى حالات هستيريا أو فصام، وهي تُهم قديمة سبق أن وجّهها كفار قريش للنبي عليه الصلاة والسلام، مما يؤكد أن المدارس الدهرية تعود لموضوعات قديمة قدم الإنسان وليست عمليات تجديد من عدم.

وتكفي مواجهة هذه المزاعم بدراسة آثار الفعل السياسي والأسري والاجتماعي والاقتصادي للنبي، أو بمقارنة ظاهرة النبوة بظاهرة الولاية في عصرنا، حيث تُروى المشاهدات النورانية والتكليم الإلهي من روح القدس، مع أنّ أصحاب هذه التجارب أشخاص عاديون وأصحاء بل في أعلى هرم التدبير الاجتماعي، بخلاف من يقدم هذا التشخيص الفاسد للظواهر الروحية ممن ضعف عقله وسَفِه نفسه حتى عن إدراك أبسط ما هو حاضر في تاريخ الفعاليات الاجتماعية، إلى درجة قد تدفع لنفي الإرادة نفسها كما نجد في العديد من المدارس الشكية والعدمية، وهذا هو المآل المنطقي للمادية إذا انسجمت مع مقدماتها، إذ ستنتهي إلى أن الذات ليست إلا حركة خلايا وأن الإرادة وهم، لأن الذاتية تتطلب الوحدة وصفات الإرادة والوعي، والتي لا يمكن للخلايا المادية أن تحيل إليها على نحو فعلي.

إن **تغييب البُعد الرباني** أمر لا يمكن تحصيله في كل منهج، من هنا تنتج لنا تأويلات مادية أو قراءات تجريبية محضة تَرُد الظواهر إلى حركة الإنسان، أو قراءات عدمية وتفكيكية، بل سوفسطائية تنطلق من مقدمات لا تقرُّها هي نفسها في الوقت ذاته، وكل هذا يرجع إلى **تغييب المركزية الشاهدة والفاعلة لموازنة الوجود** في حركته التعددية، روحية ونفسية ومادية.

لقد بدأت القراءة التاريخية داخل الحضارة الغربية بشكل رئيسي من النظرية المسيحية، التي تبنت أن التاريخ تعبير عن إرادة الله وعنايته بالوجود، حيث تدور كل الخيرات والشرور على غايات تلك العناية التي تتمظهر عندهم في الخلاص عبر الكنيسة،

وإذا كانت الإرادة والعناية كتنزلات للصفات الإلهية يقرها الإسلام، فإن الخلاص من الخطيئة عبر الإيمان بالمسيح ليس هو علة التحقق بهذه العناية ولا المرور من الكنيسة، بل هي عملية **تعلق بالله واقتداء بنبيه** داخل مجالات الوجود المتعدد بداية من التعبد والتخلق المباشر، حتى مجالات الإمامة المتكثرة علما وتربية وإعدادا للقوة وإصلاح وعمارة للأرض، وإنتاج الذرية الصالحة، إلى غيرها من مجالات الوجود التي **يتنزل فيها ذلك التعبد** والتخلق، وبالتالي **تتعدد عندنا المؤسسات**، ويتوسع إمكان الانخراط بداخلها. من هنا ظهرت مؤسسات الحكم والزاوية والعلماء، والوقف وحركات الجهاد الطوعية، وكل هذه المؤسسات عند طاعتها لله ورسوله يلزم اتباعها وطاعتها كل ضمن مجاله.

إذن فالإسلام يرى **علل التأثير الوجودي في الله عبر كسب الإنسان، بطريقة تكاملية** وتعددية، لأنه ذات واحدة ومركبة، بما يشبه الصورة الكونية نفسها، كدلالات مفتقرة نحو الوحدة الإلهية الكاملة.

يتميز التحليل الخلدوني باستحضار مختلف أبعاد الوجود الإنساني، غير أن حضور الذات الإلهية فيه كان ضمنيا وغير مباشر مقارنة بظاهرية حركة العلل في منهجه، وهو ما جعله مقبولا لدى كثير من المفكرين الغربيين، فالغرب المتأثر تاريخيا بتجربة الكنيسة، كان يبحث عن أطر تفسيرية شاملة للواقع بعد أن ضَيّقت عليه المؤسسة الدينية مجال النظر في الأبعاد الاجتماعية والحسية والسياسية، وقد فرضت التجربة الكنسية بطبيعتها الأحادية مؤسسيا والضعيفة الحضور في الجوانب الأخرى، اختزالا للرؤية في بعد واحد، مما أنتج ردة فعل راديكالية عكسية.

هذه التجربة الغربية لم تكن ربانية من حيث الجوهر، بل تُمثل نموذجا آخر لتأليه الأنا وإعلاء سلطانها من جهات أخرى، بينما في التأويل التاريخي الإسلامي يبقى حضور الذات الإلهية عنصرا مركزيا، والنموذج الخلدوني وإن كان غير مباشر في هذا الحضور، فإنه يظل في مقام معرفي مقبول ومتميز، غير أن الأرقى هو التحليل الذي يحافظ على **استحضار الذات الإلهية كلما وجب وأمكن**، إذ بهذا يكون أقرب لملامسة حركة الوجود الإنساني

وضبط صلاح كسبه، في ظل **تفاعل العلل الظاهرة، والباطنة** التي هي بالقوة أعمق أثرا من تلك العلل الظاهرة لوحدها.

إن مجال الحياة الدنيا بطبيعته يتيح مساحات من اللايقين، وهو ما يمنح مجالا للإرادة الإنسانية، وأي نظرية تدعي الجزم في تفسير علل الاجتماع البشري على المدى القصير دون وحي، فإنها تقع في الوهم، إذ لا سبيل للجزم إلا فيما أخبر به الوحي على الأمد الطويل، أما القريب فالأمر فيه للترجيح ما دام غير متعارض مع القوانين العامة.

لقد شهد التاريخ الغربي انتقالا من راديكالية تبرير الفساد الإنساني باسم الغيب الإلهي، إلى راديكالية الأسباب البشرية، كما في نماذج ميكيافيلي وبودان وفيكو[1] وفلاسفة الأنوار، وهذه النماذج اختزلت علل الوجود الإنساني في الكسب البشري ضمن الفعالية النفسية والمادية، بعد أن حرفت الكنيسة مفهوم الإيمان الذي هو في أصله أرقى صور الكسب الإنساني، سواء من حيث ضرورة وجود غني مطلق يقوم به كل وجود، أو من حيث إدراك حدود الذات داخل عوامل جبرية مادية وروحية، لكن الانتقال من الإله الذي لا يحرر الذات (كما صُوِّر في اللاهوت المنحرف) إلى الإنسان الإله ذي الإرادة المطلقة، لم يؤدِّ إلى التحرر، بل إلى **إعادة إنتاج الوهم والهشاشة**، فالقدرة والإرادة الإنسانيتان، إذا انفصلتا عن مصدرهما، فإن فاعليتهما تظل محدودة داخل الوجود، ويمكن تلمس أثر هذا في أمثلة واقعية فطالبان بعوامل عقدية ووجودية، استطاعت الانتصار على إمبراطوريتين

---

[1] **نيكولو ميكيافيلي (1469–1527) (Niccolò Machiavelli)** مفكر وسياسي إيطالي يعد مؤسس الفلسفة السياسية الواقعية؛ ركّز على فصل الممارسة السياسية عن الأخلاق المثالية، متفرغاً لفهم **"آليات السلطة "**وتحولاتها في الواقع الفعلي.

جان بودان (1530–1596) (Jean Bodin) مفكر وقانوني فرنسي وأبرز منظّري الدولة الحديثة؛ ارتبط اسمه بصياغة مفهوم **"السيادة** (Sovereignty) "بوصفها السلطة المطلقة والدائمة التي تمنح الدولة شرعيتها ووحدتها القانونية.

جامباتيستا فيكو (1668–1744) (Giambattista Vico) فيلسوف ومؤرخ إيطالي يُعد رائد فلسفة التاريخ؛ قدّم نقداً مبكراً للعقلانية الديكارتية، مُرسياً قاعدة أن الإنسان لا يفهم يقيناً إلا ما صنعه بيده، وهو **"العالم الاجتماعي والتاريخي."**.

وحكم البلاد، في حين انهزم صدام حسين رغم قوته المادية المتفوقة جدا في أيام معدودة، وكذلك الحال مع المقاومة في غزة، التي رغم الظروف القاهرة والعوائق الجغرافية استطاعت ابتكار معجزة الأنفاق وصناعة السلاح المحلي، في حين لو وُضع الجيش الإسرائيلي والمجتمع تحت نفس الظروف لأسبوع واحد لانهار تماما.

هذه المستويات الإيمانية والأخلاقية تمثل عللا دافعة تتداخل مع عوامل غيبية تقوّي الفعل الإنساني، وهي علل ليست ضد الإنسان كما صوّرتها الكنيسة والحداثة، بل من صميم وجوده، وعندما انتقلت هذه الرؤية التاريخية الدهرانية إلى المجال الاقتصادي، ظهر أن **العلوم الاجتماعية تشترك في نظرية ناظمة واحدة** تتشكل وفق خصوصيات كل مجال، فقد رأى آدم سميث أن الإنتاج قائم على العمل الذاتي الظاهري، فدعا إلى ترك الأمور تجري وفق مركزية هذا الكسب لتحقيق "القانون الطبيعي"، لكن هذا النموذج أغفل علل التدخل السياسي والأسري والأخلاقي والديني، مما أنتج نموذجا ليبراليا منقوصا، وحين حاولت الماركسية التدخل في هذا القانون باعتبار حركة العلل قابلة للتصرف كما في الطبيعة، غالت حتى همّشت الإرادة الإنسانية وحقوقها الإرادية والروحية والنفسية.

إن سيرورات الاختلال داخل العقل الغربي نتاج تراكمات قديمة تأسست على تعارض الإرادة الإنسانية مع الربانية، فتارة يُتخذ مفهوم الله ذريعة، وتارة مفهوم الإنسان، وفي كلتا الحالتين كانت النتيجة إعادة إنتاج الممارسات المفسدة للإنسان في كل المجالات، أما الرؤية الإسلامية لحركة التاريخ فهي بطبيعتها **تنزيل لقوانين المجتمع** في جميع أبعاده، الظاهرة والباطنة، **المادية والروحية**، الثابتة والحركية، الواسعة والحدية، وإلا زاد الاختلال في الموازنة إذ ليس هناك إلا الوجود عينه.

لقد ظهرت عدة نظريات تاريخية متأثرة **بالوضعية** التي سادت في عصرها، فأَنْزِلَت الظاهرة الإنسانية بخصوصيتها نحو هيمنة البعد المادي، من هنا قسم أوغست كونت مراحل التطور التاريخي على غرار التطور الكوني لثلاث مراحل: المرحلة اللاهوتية أو الخيالية، المرحلة الغيبية والتجريدية، المرحلة العلمية والوضعية.

ثم جاء باكل[1] وجعل التاريخ هو تاريخ سيطرة الإنسان على الطبيعة، فرأى أن الأخلاق والفضائل واللاهوت لم تضف شيئا لهذه العمليات، بدليل أنها وُجدت لدى الإنسان القديم دون إضافة التطور لعملية السيطرة على الطبيعة، وبالتالي ستتحول التراتبية عنده نحو عباقرة العلوم التجريبية واكتشافاتهم، والتراكمية نحو هذه المجالات العلمية، بينما فسرت وضعية ماركس وإنجلز عمليات التطور والتراكم الإنساني داخل مجال الاقتصاد والملكية والعمل، كحركات وجودية مادية تشكل أساس كل التطورات والتراكمات.

إذن لقد تحولت سيرورات التحليل التاريخي **من نظريات لاهوتية مختلة نحو نظريات دهرانية مختلة** من جهات أخرى، وهي في الحقيقة **تحاول إسقاط رؤاها الإنسانية على حركة الوجود المادي** عوض الدخول في جدال نافع وحفظ خصوصية الظاهرة الإنسانية، لأننا إذا تجاوزنا طبيعة الاستعارة التي هي مشترك معين وفقط فسنخلط التركيبة.

يشير الكون إلى مسار من التطور والتدرج، وصل في مرحلة معينة إلى ظهور الحياة المعقدة، ثم الجزيئات، فالكواكب، فالخلايا، ثم الإنسان، ومنذ ذلك الحين أصبح التطور محصورا داخل هذا النطاق ولا يتجاوزه، فالخلية الإنسانية والذرة ظلتا على حالهما منذ عصر آدم إلى عصر أوغست كونت وعصرنا، وكذلك الخصائص الجوهرية للإنسان، حتى إذا سَلَّمنا افتراضا بأن الطبيعة هي المصدر الأعلى، فإن مراحل اللاهوتية والفضيلة لا تنتفي في الواقع، إلا إذا فرضنا أن الكائنات السابقة على الإنسان الآدمي امتلكت أيضا هذه الخصائص، ثم جاء الإنسان فأزالها، والواقع أن النقيض هو الذي حصل، فتميز الإنسان الآدمي عن غيره من الأنواع بقدرته على التعاون، وإنتاج الأساطير، وممارسة الطقوس حسب وصفهم.

[1] **هنري توماس باكل :(1821–1862) (Henry Thomas Buckle)** مؤرخٌ ومفكرٌ إنجليزي، صاحب كتاب *History of Civilization in England*، ومن أبرز من دعا إلى تاريخ علمي يفسّر الظواهر الاجتماعية بقوانين عامة.

إن كثيرا من النظريات الحديثة اعتدت على العلم التجريبي والإنساني معا، إذ تغفل أن التجربة الإنسانية تبلغ مستوى من الخصوصية لا يُختزل في حركة الخلايا العصبية، بل يتجلى في توجيه السلوك، بما يغيِّر بدوره عادات الخلايا نفسها، هذا البعد التوجيهي هو الأصل في التحكم والتطوير، وبناء عليه فإن حركة الطبيعة ليست هي المحدد الوحيد لحقيقة الإنسان، بل إن العلاقة بينهما أكثر تعقيدا، للطبيعة تأثير واستقلالية، وللإنسان كذلك، غير أن طبيعة هذا الأخير أرجح أثرا، إذ يمكنها التأثير في الطبيعة كما تتأثر هي به، وهذا ما يفسر حتى تفاعل الطبيعة مع الأحوال اللطيفة للإنسان إما غضبا أو توجيها وتقوية، فكل حركات الوجود متناغمة، غير أن هذا **التناغم التبادلي** لا يمكن أن يُفهم دون مركزية الهيمنة العليا أي اللاهوت بمصطلح الفلسفات الغربية، **فالله هو مركز العملية**، وهو الذي يمنح الطبيعة وجودها واستقلالها، كما يمنح الإنسان مكانته كرأس الهرم في هذا التراتب، وهذه **الخلافة الإنسانية** لا يمكن التعبير عنها ضمن حدود حركة الذرات والمادة وحدها، لأنها خصيصة أعلى بكثير، والعلل المرتبطة بها هي الأهم في مجال الإنسانيات.

إن العلاقات الأحادية البسيطة بين عناصر الوجود عاجزة عن تفسيره، بل تؤدي إلى إفساد أحد أبعاده على حساب الأخرى، بدل أن تعزز الفهم عبر نقاط التقاطع، ولهذا نجحت العلوم التجريبية في الغرب في إنتاج معرفة مثمرة عبر التفاعل بين حقولها المختلفة، إذ قد يستفيد عالم الفيزياء من نظريات في الأحياء، أو العكس، لكن هذا لم يحدث بالقدر نفسه مع العلوم الإنسانية، التي جرى تحويلها إلى مجرد تأويلات وتحريفات مستندة إلى معطيات العلوم التجريبية، مما أفقدها استقلاليتها ودورها التوجيهي، والأخطر أن **التراتبية الوجودية جرى قلبها** فأصبح رأس هرمها التقني بدل الإنساني، وهكذا صار من "الطبيعي" أن يُتصور الروبوت حاكما بحجة كفاءته البيروقراطية والحسابية، هذا التحول أنتج هرما تقوده نخب بشرية بلا نظرية متناسقة، بل بتوجيهات ومقاصد متوارية تعبر عن مصالح وأهواء وهيمنات يجب كشفها وتفكيكها.

لم تصمد كثيرا هذه النظريات، وأصبح لها منافسة من العلوم الإنسانية وإبداعاتها الخاصة، فظهرت **التاريخانية** التي أنتجت نوعا من المزج، لكنه كان بسيطا، ولا يصل

للتعقيد والتركيب الذي تتطلبه حقيقة الوجود، إذ تأثرت هذه النظرية بحقيقة النمو والتقدم الموجود في الكون، وأنزلته على الظاهرة التاريخية، لكنها كانت منفتحة كذلك على العلل الخاصة بالظاهرة الإنسانية وقوانينها، أي كان لها نظر معين نحو هذا الوجود في حركته التاريخية، طبعا فنظرية التقدم هي توظيف لمرحلة معينة من حركة الكون، ولكن هذا الإسقاط كان في الحقيقة سببه إنساني؛ يرجع لذلك الإحساس بالقفزة العلمية وحتى الإنسانية نسبيا داخل ممارسة وتجربة غربية معينة، فَحُول لقانون شامل وجلبت له مراحل معينة من تاريخ الكون الطبيعي، لهذا تَجد كل النظريات التقدمية قبولا في العالم الثالث الذي يتوخى اللحاق بركب القوة المادية في الغرب، ولكن النظر العلمي يختلف عن الهم النهضوي، فالأول وصف والثاني تدخل ضمن الوصف، لهذا يدفع أحدهما نحو الآخر، لكن يقع الخلط، فالذي يتصور النهضة المادية والقوة الاجتماعية بطريقة معينة لا بد له من تصور القوانين متناسقة مع تلك الطريقة، بحكم أن الواجب يحمل بالقوة الحاصل واقعا بدرجة معينة، إذ الأصل الموضوعي للأول وعليه تقع عمليات التدخل والتحسين والتطوير أو الإفساد، من هنا **فالحقيقة لا تعارض الحقيقة**، لكنهم يغفلون أن عدم التعارض **لا يستلزم عدم التنوع** والخصوصية، والمخرج من تحويل العلوم الإنسانية نحو هذه العمليات التأويلية، هو **تحصيل الذات المتحررة مع التناسق المنطقي والعقلي للنظرية** دون توريتها وعدم تبريرها، ثم تحصيل **النفع الواقعي والدخول معه في حوار** يصلح النظرية أو ينفيها، فقد تفشل تنزيلات معينة، فنحكم على النظرية كلها بالجمود والفشل، لكن الواقع يثبت لنا مثلا أن الجانب النهضوي والاجتماعي للماركسية عرف نجاحا بمعاييرهم في الصين وفيتنام، والإسلام الحزبي في تركيا والإسلام التقليدي في إيران رغم الحصار العالمي الشديد، كما قد نجد تجارب ليبرالية فاشلة نهضويا، فهذا التعقيد يمكننا من فهم علل الجانب النهضوي بطريقة أفضل، دون الحاجة إلى خلط الصرامة العلمية والوصفية والمجالات التجريبية والإنسانية بالممارسات الواقعية، على الرغم من أن **الحقائق لا تعارض نفسها كليا؛ لأنها من نوعها**، إلا أن التصور ليس هو الفعل، والواجب ليس هو حركته في الواقع، والأبعاد تقبل انفكاك الجهة بين بعضها.

عند تحليل البعد الإنساني وحركته داخل النهضة العلمانية، يمكن التساؤل عن مدى اعتبار البعد المادي أساسا لتلك النهضة مقابل قوة البعد الإنساني فيها، يبدو أن هذا الأخير كان حاضرا ولو جزئيا، في مجالات التعليم، والصحة، والظروف المعيشية، مع قدر من الاعتراف النفسي بالفرد، ما أتاح للإنسان الحركة داخل هذه المجالات، على عكس تجارب تاريخية أخرى، مثل الفراعنة أو حتى النظام النازي، التي ركزت على حماية الدولة وقوتها كهدف مركزي، دون النظر إلى إمكانات القوة والنفع الإنساني خاصة الفردي كأساس للتنظيم الاجتماعي والسياسي.

إذا اعتُبر الواقع المادي وحده مصدرا أساسيا للتقدم، فقد يُغفل ويُهمل العلم الإنساني الأساسي، وهو الذي يحرك باقي المستويات، ويربطها ضمن نظام متكامل، فالطفرة المادية في النهضة الأوروبية على سبيل المثال، لم تنشأ من مجرد تراكم مادي، بل كانت **نتاج ثورات فلسفية وإنسانية محددة**، جعلت للإنسانية دورا فاعلا في توجيه هذا التطور، ومع ذلك ومع مرور الزمن، حُوِّلَت الظاهرة الإنسانية إلى مجرد خيال وأدب وسرد شهواني ومثالي، فأصبح تصرف الإنسان مرهونا بأهوائه الشخصية، بعيدا عن العلل المركزية التي تحرك الواقع، وتتقاطع مع باقي الأبعاد الحيوية للمعيشة الإنسانية.

لهذا ففهم هذا المنطق سيجعلنا ننظر إلى **حركة التاريخ بموضوعية** أكبر، وبالتالي تحقيق نهضة أقوى وأنفع وأحق، يدعو ليوبولد رنكه[1] **لدراسة وقائع التاريخ بشكل موضوعي** عبر حكاية الوقائع كما حدثت، وذلك باعتماد المنهج الفيلولوجي[2] **وتجنب خلط الأزمنة مع إبعاد التحيزات الأخلاقية والسياسية**.

على مستوى الوسائل التقنية وتنظيم الوثائق والتعامل معها وفق صحتها لذاتها، لا لمضمونها، فهذا منهج متناسق مع العقل التاريخي الإسلامي الذي أنتج الجرح والتعديل

---

[1] **ليوبولد فون رنكه :(1795–1886) (Leopold von Ranke)** مؤرّخٌ ألماني من روّاد المدرسة التاريخية الحديثة، اشتهر بالدعوة إلى كتابة التاريخ اعتمادا على **المصادر الأصلية**.

[2] **المنهج الفيلولوجي (Philological Method)** منهج في دراسة النصوص يقوم على التحقيق اللغوي والتاريخي عبر فحص الألفاظ ودلالاتها في سياقها الزمني، وتتبع تطور المعاني ومقارنة النسخ لإثبات النص الأقرب للأصل، مع تفسير النص بناءً على قواعد اللغة والاشتقاق والسياق الثقافي التاريخي.

والوجادة والمناولة[1] وقبول السند قبل المتن، يمثل هذا التطلع تحليلا عقليا وصفيا وهو مرحلة أولية تقع ضمن المستويات الظاهرة، أما تحليل حركة العلل واستخراج قوانينها فهي بالضرورة ستنطلق من قضايا الذات الدارسة، سواء شعوريا أو لا شعوريا وفق انتمائها الوجودي، لهذا لا بد من استخراج هذه المدخلات الأكسيومية التي تفرض بداية، مما سينعكس على تحليل الواقع، من ثم كانت الشوفينية والقومية والوضعية مدخلات ضمن هذه المدرسة، التي جاءت داخل هذه السياقات، بل الماركسية نفسها كما يدعوا العروي للتاريخانية، وما يسميه الماركسية النافعة، إن أدوات التحليل النظري ستساهم في تحليل المتون بل حتى رفضها، على سبيل المثال ينقل لنا ابن بطوطة أمثلة لتجارب روحية مرّ بها بشكل موثق ومنضبط[2]، حين يروي ذهابه عند شيخ يُقال إنه ولي، ونومه عنده ورؤيته لرؤيا معينة، ثم تجربة الشيخ التي تحققت حين جاء ابن بطوطة ليحكي له الرؤيا فسبقه الشيخ بها ليثبت له صدقه، من منظور الأكسيومات الوضعية يمكن اعتبار هذه الرواية خرافة أو كذبا إذا تم النظر إلى المتن بمعزل عن السند، إذ تصبح الواقعة التاريخية محكومة بالضرورة بما هو مُسَجَّل في الوثائق وحدها لتتحول نحو تأويلية وضعية لها.

غير أن المنهج الإسلامي في علم الجرح والتعديل يوفّر كذلك **علاقات تبادلية بين المتن والسند،** بحيث يوجد هامش لتصحيح النص عبر المتن نفسه، مع التمسك بالأصل الثابت، هذه المقاربة تُعد أكثر موضوعية وعلمية إذ لا تنكر التوثيق، لكنها تتيح ضبط الحقائق التاريخية بما يحقق الدقة.

---

[1] **الوجادة :** أن يجد الراوي كتابا أو صحيفة بخطّ شيخٍ معروف، فيها أحاديث أو علم، من غير أن يسمعها منه أو يتلقّاها عنه بطريق الإجازة؛ فيرويها بصيغة مثل: وجدتُ بخطّ فلان.
المناولة : أن يدفع الشيخُ إلى الطالب كتابا أو أصلا من مروياته ليطّلع عليه أو يرويه عنه، وتكون أقوى إذا اقترنت بالإجازة، كأن يقول: هذا من سماعي فاروه عني.

[2] سنعالج هذه القضية بتفصيل أوسع من منظور أنثروبولوجي تراثي في الكتاب الخامس من هذه السلسلة: فاروق إيهبريتن، **التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية**: نمذجة تطبيقية عابرة للتخصصات، (فصل: الأنثروبولوجيا في التراث - نموذج ابن بطوطة)، ص 103.

لقد أدَّت هذه المدرسة النقدية إلى حالة تقنية محضة في دراسة التاريخ، حيث نُحِّيت مفاهيم العناية الإلهية والتطور العقلاني، وحتى الغائية الماركسية، فاعتبر بعض الباحثين مثل لانجلوا وسينوبوس[1] أن "التاريخ ليس إلا وضعية عمل بالوثائق "، مع ذلك فهذه المحاولة من تحقيق الموضوعية، توصلت لنتائج عقلانية وقياسات لتحقيق الواقعة التاريخية بقياس الماضي على الحاضر، وتقسيم الأبعاد الوجودية لحركة التاريخ ل:

أوضاع مادية عبر علم الإنسان، ودراسة الأجناس، والتشريح، وعلم السكان، والإحصاء، والبيئة، والجغرافيا، والبيئة الصناعية والزراعية، والبنيات التحتية، ثم **العادات العقلية** من لغة وفنون التعبير والعلوم وظروف إنتاجها ومناهجها وطرق إنتاجها، والفلسفة، والأخلاق وتصوراتها وممارساتها وإدراكها، والعقائد والشعائر، ثم **الأعراف المادية** من إعداد الغداء ومواده ومهيجات الشهية والملابس والزينة والمسكن والأثاث وشغل الوقت بالتزيين والعناية بالبدن والطعام، والترفيه عبر الألعاب والمسارح والملاعب والاحتفالات والرحلات، والمراسم الاجتماعية من جنائز وأعياد وزواج وآداب، ثم **العادات الاقتصادية** من إنتاج زراعي أو صناعي ومواصلات وتقسيم العمل والطرق، أو لتجارة من تبادل وبيع وائتمان، وطرق التوزيع من تقسيم للناتج ونقل للملكية، وتعاقد ونظام الملكية، ثم **النظم الاجتماعية** من أسرة وطبيعة السلطة فيها والعلاقات وأحوال المرأة والأطفال وطبيعة الملكية والميراث، وطرق **التربية والتعليم** وطبيعة التقسيم الطبقي والاجتماعي، ثم **النظم العامة** من طبيعة وعلاقة الحاكم والمحكوم والإدارة ومؤسساتها الحربية، والعدالة والمالية والعلاقات الدولية والدبلوماسية والقانون الخاص والتجاري، والسلطات المنتخبة والجمعيات والهيئات الساهرة على هذه العمليات السياسية.

---

[1] **شارل-فيكتور لانجلوا** (Charles-Victor Langlois)، 1863 (1929–**وشارل سينوبوس** (Charles Seignobos، 1854(1942–، مؤرخان فرنسيان من أبرز ممثلي المدرسة المنهجية، اشتركا في تأليف كتاب **المدخل إلى الدراسات التاريخية**، واسمه بالفرنسية Introduction aux études historiques :، باريسHachette :، 1898.

إن هذا التقسيم لمجالات الحياة يقارب ما كان يقوم به ابن خلدون وابن بطوطة، إلا أن المجالات الإنسانية في مجملها لا تُختزل في حركة مادية فارغة، بل **هي تعبير عن سلوكيات وأخلاق وعقائد**، وبالتالي فإن الباحث في التاريخ حين يُدخل رؤيته للمفاهيم التعاونية أو الصراعية أو العقدية ضمن مدخلات التحليل، يصبح أقرب إلى تصوير الحقيقة التاريخية كلما تناسقت **رؤيته وتقبلت الواقع**.

أما الاقتصار على نظرية غير مبررة، أو ذات خلفيات أيديولوجية، فإنه لن ينقل موضوعية الواقع بل سيُنتج إسقاطات وأهواء؛ بهذا المعنى فإن **إدراك المتغيرات كحركة وجودية شاملة** ضمن كل مجالات الحياة الإنسانية يُعدّ أكثر إنصافا وموضوعية من أي عملية أدلجة كما نجده في مجموعة من التحليلات التاريخية، حتى لو أدت هذه العمليات التحليلية إلى ظهور بعض الفعاليات الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية؛ لأن قوة الدفع الاجتماعي ليست دائما مُمثّلة في أحزاب أو مؤسسات سياسية رسمية أو أي إسقاطات، بل قد تكون في تجمعات قبلية أو زوايا أو شبكات أهلية غير ظاهرة، بل هي قابلة لإنتاج إمكانات سياسية واجتماعية قوية ومتجددة في المستقبل.

ومن هنا تدخل قوة التحليل مع القدرة على **عملية الاستشراف** التي تمثل جوهر التحليل الاجتماعي، إذ الفعل البشري مفتوح لإمكانات متعددة في الماضي والمستقبل على السواء، وينطبق هذا المبدأ على باقي مجالات الفكر والمعرفة؛ فالتفلسف مثلا ليس حكرا على التاريخ اليوناني، إذ يمكن لمقولة مثل "الوجود ينفعل بالجود " لعبد الله السبتي أن تُصبح منطلقا لبناء نظريات معرفية عميقة، بل إن التجربة النبوية رغم طابعها الشفهي والعملي شكّلت أعظم مدرسة للمعرفة الإنسانية والوجودية. إن **هذا التحكم العلمي في المتغيرات مع الانفتاح على الواقع** هو القادر على تقديم قراءة أقرب للفعالية التي تتمتع بها حركة الوجود.

ولهذا نجد أن التيار التاريخاني حين يحاول توصيف المجتمعات الإسلامية ينطلق غالبا من مدخلات لا تراعي حركة العلل في ذاتها، فيقع في قطيعة معها، وقد سبق أن أشرنا إلى أن الأكسيومات الاجتماعية إذا لم تُمحَّص، فإنها تُنتج حتى في ظل دعوى الموضوعية

مكونات نظرية ولا شعورية لدى الباحث، سواء كانت ماركسية أو بنيوية أو حتى إسلامية مؤدلجة، وهنا يمكن استحضار ابن خلدون إذ إن توصيفاته الظاهرية قد تقارب ما طرحه التاريخانيون، غير أن عملية التفسير عنده ومحركات العلل التي اعتمدها تنطلق من رؤية وجودية أولية مختلفة، تجعل العلل متداخلة ومتفاعلة، وبطبيعة الحال فإن الواقع يكشف دائما عن تأثيرات جديدة، وينفي بعض الفرضيات، لكن لا يمكن الانفكاك عن الجدليتين الأساسيتين، **علاقة الذات البشرية بالله والكون**، فكل توصيف للظاهرة التاريخية يظل في عمقه سلوكا عقديا ووجوديا وأخلاقيا، كما أنه تركيبة حسية قابلة للتعديل عبر السلوك الإنساني اللطيف، ولهذا فإن التفسير الموضوعي للتاريخ لا يقف عند حدود المادة أو السلوك النفسي، بل يتجاوزها إلى إدراك الفعالية الإنسانية في بعدها العقدي والخلقي والروحي، وقد ثبت للمسلمين من خلال تجاربهم التاريخية أن ثمة إمكانا صحيحا وأصيلا يُعبر عن الفطرة الإنسانية في حركتها الوجودية، والقول بعدم تحقق هذا الإمكان في مراحل معينة لا ينفي كونه ممكنا في ذاته، كما هو الشأن في العلوم الطبيعية التي قد نعرف قوانينها، دون أن نطبقها كلها، وإلى جانب هذا الإمكان النظري، هناك تجربة تاريخية واقعية نبوية أثبتت فعاليتها الوجودية، وعليه فإن أي عملية تفسير تُضيّق إمكانات الفعالية الإنسانية، وتحصرها في مدخلات التجربة الغربية، تكون قد **أسقطت التاريخ في إطار ضيق** لا يعبِّر عن شموليته ولا عن تنوع إمكاناته.

• **تحليل المضمون:** يُعدّ تحليل المضمون أداة منهجية تكميلية تدخل في صلب مختلف المناهج السابقة، سواء في دراسة الحالة، أو في المسح الاجتماعي، أو في المنهج التاريخي، غير أن خصوصيته تكمن في كونه لا ينصرف إلى الجوانب الكمية المحضة، بل يتجاوزها إلى إصدار أحكام قيمية وتأويلية تتعلق بدلالات النصوص أو الخطابات أو الوقائع، ومن ثم فهو لا يُعالج الظاهرة بمنطق رياضي إحصائي، وإنما بمنطق وصفي-تفسيري يتقاطع مع المنهج التاريخي في محاولة فهم السياقات والدلالات، مع التركيز على تحليل المعاني الكامنة والرموز المتضمَّنة أكثر من تركيزه على الأرقام والمؤشرات الكمية. وبذلك فإن تحليل المضمون يوفِّر للباحث إمكانية النفاذ إلى البنية العميقة للظاهرة

الاجتماعية أو الثقافية، وفهم أبعادها النوعية التي لا يمكن قياسها بالأدوات الإحصائية وحدها.

إن توصيف البحث النظري في التاريخ، أو الاجتماع أو الفلسفة أو العلوم التجريبية أو حتى العلوم الشرعية بمصطلح "المنهجية" يبدو أدقّ، ما دامت المنهجية هي **الإطار الكلي** الذي يوجّه عملية النظر في موضوع وجودي محدَّد، أما ما يُعرف عادة بـ "الأدوات" أو "الخطوات " فهي في حقيقتها آليات عقلية عامة، مثل: القياس، والاستقراء، والوصف، وتحليل العلل، وبناء الإشكالية أو الظاهرة، كل هذه الآليات لا تختص بمجال معرفي واحد، بل هي مشتركة بين العلوم كلها، وتتنزَّل بحسب طبيعة الموضوع المدروس لتُنتج **حركة آليات مخصوصة** ملائمة له.

فالموضوع التاريخي مثلا يوظّف هذه الآليات بطريقة تؤسّس لوسائل قائمة على الوثيقة والسياق والتفسير السببي، بينما الموضوع الفلسفي يوظفها في بناء المفاهيم وتحليل القضايا الوجودية الكبرى وعمليات الأشكلة والمنطق، والموضوع الشرعي يوظفها في الاستنباط من النصوص وضبط العلل والمقاصد، ومن هنا يمكن القول إن هذه الآليات العقلية الكبرى هي لب لكل المنهجيات لكن من جهة صورية أضعف، من هنا فتمايز الآليات يأتي من اختلاف طبيعة الموضوعات الوجودية، وما تقتضيه من تخصيص لتلك الآليات العامة أو **صياغتها في نسق منهجي** متكامل أو متقاطع، والظاهر أنها لا تنفك عن بعضها، بل يترجح بعد على آخر حسب الموضوع، من هنا تتغير حركتها حسب كل منهج أو نظرية.

إعادة بناء المناهج

الآلية	المفهوم العام	خطواته الأساسية	التفسير في ضوء المنهج الإسلامي
ما يسمى المنهج الوصفي	وصف الظواهر كما هي في الواقع.	تحديد الظاهرة - جمع بيانات - وصف دقيق.	يعتمد على إدراك الظاهرة كحالة نفسية-اجتماعية-روحية، ويستحضر المآلات والمعاني لا الظواهر الحسية لوحدها فقط،

			إلا على المستوى المادي حيث يقدم الحس هنا.
منهج المسح	جمع معلومات شاملة عن مجتمع أو ظاهرة.	تحديد الغرض - العينة - جمع البيانات – التحليل.	تختلف الأغراض نفسها وفق الرؤية الإسلامية (خلافة، عدالة، إحسان وتزكية) مما يوسع طبيعة المتغيرات وحركة الآلية ناهيك عن الباحث.
دراسة الحالة	دراسة عميقة لوحدة واحدة (فرد، أسرة، مؤسسة...).	تحديد الحالة - أدوات جمع البيانات – التحليل.	تُقرأ الحالة كمرآة للعلل الاجتماعية العميقة، ويُراعى البعد التربوي–الروحي في التفسير مما سيوجهنا نحو طبيعة الآليات وحركتها.
تحليل البيانات وتفسيرها	معالجة المعطيات إحصائيا ومنطقيا.	تحليل كمّي - قياس منطقي - استخلاص استنتاجات.	تُرفض الحتمية الإحصائية لوحدها ناهيك عن طبيعة الرؤية الوجودية الإسلامية، التي تنتج منطقا واسعا ودرجاتيا داخل الكم، الذي ليس حركة صامتة، من هنا أهمية الحضور الكيفي، ناهيك عن اللغة الطبيعية عند دراسة الموضوع.
المنهج الاستقرائي	من الجزئيات إلى القواعد العامة.	ملاحظة - رصد – تعميم.	لا يتم الاستقراء بشكل آلي، بل يُوزن بالغايات والنظرية الكلية، والجزئي نفسه ينتمي لكل ينتظم فيه داخل الوجود، فهي علاقات متوازنة يستحيل نفي بعضها عن

			بعض، إنما عزل نسبي من أجل دراسة جوانب من الاستقلالية.
المنهج الاستنباطي	من القواعد إلى النتائج.	صياغة فرضية - اشتقاق نتائج – اختبار.	لا يعمل بمنطق صوري صرف، بل ضمن منظومة قيمية–وجودية تتجنب التجريد الفارغ أو أن الكل خارج جزئياته، وحركة الباحث، أو ما يتخلل الوجود من كلي قد يكون وجوديا.
المنهج الكمي والكيفي	تحليل الظواهر بالأرقام أو بالمعاني.	تحديد النوع حسب الظاهرة اختيار الأدوات تحليل.	الكم يُستخدم كاستعارة حين لا يتعلق بجوانب مادية أو تخطيطية، أما الكيف فهو الأصل الأقوى، لأنه يعكس حقائق لطيفة روحية واجتماعية ولا ينفك عن تنزلات الكم.
المنهج التاريخي	دراسة الظواهر عبر تسلسلها الزمني لفهم العلل والنتائج في حركة الإنسان والمجتمع عبر الزمن.	جمع الوثائق والآثار والشهادات - ترتيب الوقائع زمنيا- التحليل السببي - الربط بين الظواهر والتفسير.	لا ينفصل عن الربانية وحضور الذات الإلهية كفاعل مركزي في حركة التاريخ، ويربط بين العلل الظاهرة والباطنة، مع استحضار السنن الكونية والكسبية في موازنة تنعكس حتى على طريقة الترجيح بين المصادر وهذا لن تنفك عنه أي نظرية.
المنهج الموازناتي	المزاوجة بين الكلي والجزئي عبر المركزية.	تحديد المدخلات الكبرى -	يمنع الحصر في الثنائيات (كلي/جزئي – كم/كيف...) ويعمل بمنطق درجاتي وترجيحي لوجود

		التقدير النسبي للأبعاد تحديد العلل استخراج العلاقات.	مركزية ناظمة، حتى نحو استقلال العلل والمواضيع في جوانبها الخاصة فهو نظر للوجود في تموضعه وحركته، مع حركة الباحث نفسه دون المساس باستقلالية أي مجال من هنا عدم الانفكاك عن العلاقة التبادلية

•سؤال الإحصاء:

يشكل البعد الإحصائي مركز العلوم الاجتماعية المعاصرة، بمقابل ذلك توجد تيارات أخرى تعارض عمليات التكميم وتكتفي بالوصف الكيفي، أما على المستوى الإسلامي فإننا نقف مع طبيعة الجهة المدروسة وكذا قيمة البعد الحسابي في هذه الجهة، فقد جاء في قوله صلى الله عليه وسلم: "أَحْصُوا لي كَمْ يَلْفِظُ الإِسْلامَ، قالَ: فَقُلْنا: يا رَسولَ اللهِ، أَتَخافُ علَيْنا ونَحْنُ ما بيْنَ الستمائة إلى السَّبْعِمِائةٍ؟ قالَ: إنَّكُمْ لا تَدْرُونَ لَعَلَّكُمْ أنْ تُبْتَلَوْا، قالَ:

فابْتُلِيَنا حتَّى جَعَلَ الرَّجُلُ مِنَّا لا يُصَلِّي إلَّا سِرًّا"[1]، وهذا تحليل ظاهري حسابي لا يحتاج تغلغلا في بواطن الظاهرة المدروسة، وكذلك قوله صلى الله عليه، وسلم: " أَتاكُمْ أَهْلُ اليَمَنِ، هُمْ أَرَقُّ أَفْئِدَةً وأَلْيَنُ قُلُوبًا، الإيمانُ يَمانٍ والحِكْمَةُ يَمانِيَةٌ، والفَخْرُ والخُيَلاءُ في أَصْحابِ الإبِلِ، والسَّكِينَةُ والوَقارُ في أَهْلِ الغَنَمِ."[2]، وهذه رؤية استقرائية تحتاج باطنا مضافا على المعادلة، ويقاربها قوله صلى الله عليه وسلم على مستوى النساء: " كَمَلَ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ، وَلَمْ يَكْمُلْ مِنَ النِّسَاءِ: إِلَّا آسِيَةُ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ، وَمَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ، وإِنَّ فَضْلَ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ"، أو على مستوى عينات الصلاح "إِنَّمَا النَّاسُ كَالإِبِلِ المِائَةِ، لاَ تَكَادُ تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً " أو قوله تعالى على مستوى العلم: ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3]، وهذا ملاحظ في الحاضر أو التاريخ فالإنسان سواء في الغرب أو الشرق غالبا ما يقع في دائرة التدجين الاجتماعي والسياسي ليصنع أصناما فكرية أو مؤسساتية، ثم يخضع لها بما هو أقرب لعدم الاختيار، وهكذا قد يتحوّل المجتمع في لحظات معينة إلى مصدر للشرور والظلم، حتى لو كان يحمل في تاريخه إشعاعات من القيم الرفيعة أو التجارب الحضارية المتميزة، فالمسلمون على سبيل المثال قدَّموا للبشرية في فترة من التاريخ تجربة إنسانية غنية بالقيم والرحمة والعلم والعدل، وهي تجربة ما تزال تلقي بظلالها على حاضرهم، غير أنّ الضغوط الاجتماعية والسياسية الراهنة تجعل كثيرا من الأفراد يتبعون تلك الأصنام التي نحتوها بأيديهم، فيغدو الواقع الاجتماعي وأصنامه قوة مهيمنة تُعيد تشكيل السلوك والوعي بما قد يتعارض مع إمكاناتهم الوجودية والحضارية الكامنة ﴿وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا **مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا** ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ، وَيَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾[4]، يتعدد هذا ويتنوع حسب كل حضارة من مدخلات أو شرك أكبر أو أصغر أو ضعف شديد في التعبد، وهو يتم عندنا من داخل الدين نفسه وبما أنه محفوظ، فتُحَرَّف المفاهيم وتُقلب

[1] المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

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

[3] [يوسف: 21].

[1] [العنكبوت: 25].

تراتبيتها وتوظيفها، أو مباشرة بالدنيوة، من هنا فالوصف القرآني للأندادية أو النبوي للعبودية، لم يكن يقتصر على الظاهر والمُخرج كليا من الملة، بل حتى الأصل الباطن الذي ينتج في النهاية أعلى درجات الفساد عبر نحث تلك الأصنام في الخارج المادي، وقد جاء في الحديث: "تَعِسَ عبدُ الدِّينارِ، والدِّرْهَمِ، والقَطِيفَةِ، والخَمِيصَةِ، إنْ أُعْطِيَ رَضِيَ، وإنْ لَمْ يُعْطَ لَمْ يَرْضَ"، بالمقابل فقد صنعت قوى الاستعمار وجماعات الهيمنة في التاريخ سردياتها الخاصة، لتبرير السيطرة والغزو، فصورت ذلك على أنه "رسالة حضارية " أو "محاربة للهمجية والشر"، ومن يعارض هذه السرديات المهيمنة يجد نفسه معاقبا، لا بالقوة المباشرة فقط، وإنما أيضا عبر حرمانه من الرأسمال الرمزي أو المادي الذي يُمكِّنه من التأثير في المجتمع، ولا ينجو من هذه المنظومة إلا بعض النخب القليلة، التي تستطيع أن تحافظ على مسافة نقدية مع خطاب السلطة والتركيبة الاجتماعية، إن هذه الآلية ليست استثناء غربيا أو شرقيا، بل هي مدخل عام في التاريخ البشري، تنتج جاهلية متجددة في مختلف المستويات، لأن مصادر الاستمداد والشرعية والفعالية تتحول من القيم العليا والفطرة إلى سلطة "الآباء والكبراء والمترفين"، وهذا ما أشار إليه علم النفس الاجتماعي أيضا في تجربة ملغرام[1] التي بينت قوة خضوع الإنسان للسلطة، حتى على حساب الضمير الفردي، ومن هنا فالمسألة ليست مسؤولية "المتبوعين" وحدهم، ولا "المتسلطين" وحدهم، بل هي شبكة من العمليات التبادلية تضمن استقرار هذا الكفر والجهل المتبادل، الذي ينشأ عليه البشر من الأسرة حتى المجتمع ومؤسساته، وإن تغيرت الوجوه والأشكال بتعاقب الزمن.

[1]تعد **تجربة ملغرام (Milgram Experiment)** من أبرز الدراسات في علم النفس الاجتماعي التي أجراها ستانلي ملغرام مطلع الستينيات، لاستكشاف التوتر القائم بين **الضمير الفردي** و**الامتثال للسلطة** .صُممت التجربة ببراعة قائمة على "الإيهام "، حيث وُضع المشارك في دور "المعلم" الذي يصعق "متعلما" (ممثلا) بصدمات كهربائية تتصاعد حدتها مع كل خطأ، استجابةً لإملاءات مشرف المختبر.

كشفت النتائج عن حقيقة صادمة؛ وهي أن الأفراد، رغم صراعهم الأخلاقي الداخلي، يميلون لمواصلة الطاعة العمياء ما داموا يتصورون أن السلطة هي من يتحمل **التبعة الأخلاقية** .إن هذه التجربة لا توثق مجرد سلوك مخبري، بل تُحلل ظاهرة تحول الإنسان من كائن يمتلك استقلالاً أخلاقياً إلى أداة تنفيذية صماء، بمجرد أن تُفرّغ المسؤولية الشخصية وتُسند إلى هيكل سلطوي خارجي.

صحيح أن التاريخ يكشف دائما فساد الحوادث الماضية ويُظهر زيفها، لكنه في الوقت ذاته يعيد إنتاجها بصور جديدة، وربما أكثر تعقيدا، فما يزال الغرب مثلا يمارس أشكال التدجين باسم "حقوق الإنسان" و "الديموقراطية" و "محاربة الإرهاب"، بينما تُمارَس عندنا بصيغ "حفظ الأمن" و "الاستقرار" و "درء الفتنة" و "الله" و "الطاعة"، وإذا كانت المجتمعات التقليدية قد استخدمت آليات التكفير والقبيلة لحراسة سلطتها، فإن الدولة الحديثة أضافت إلى ذلك مفهوم "الوطن " كسردية جامعة هي مصدر التكفير، ولا ينبغي تبرئة الذات الفردية والجماعية كليا، إذ يبقى لكل مجتمع ولأفراده نصيب من المسؤولية، يتجلى في قدرتهم أو عجزهم عن مقاومة الأصنام الجماعية وصناعة بدائل أكثر إنسانية، فالواقع يشهد بوجود أفراد يسعون إلى استعادة فطرتهم والخروج من عبادة "الآلهة الفردية والجماعية"، كما كان حال الفاتحين الأوائل الذين لم ينطلقوا في جوهرهم من مشروع عسكري محض، بل من نية الشهادة وتحرير الناس **من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد**، ومع ذلك فقد بقي باب "العذر بالجهل "حاضرا في الخطاب الإسلامي، كما في رسالة النبي عليه الصلاة والسلام إلى هرقل" فإن توليت، فإن عليك إثم الأريسيين"، أي إن من حال بين الحق وبين الناس عليه من مسؤولية ضلالهم، فهذا التوازن بين المسؤولية والجهل نجده أيضا في كتاب الله، حيث تُبرِز النصوص أبعاد التكليف الفردي والجماعي وبلوغ الحجة، ومحاسبة كل طرف على قدر وسعه وإمكانه.

من هنا تتشكل قدرة الحكم على أي **تركيبة مجتمعية بشكل تعميمي**، يقول تعالى: في مقام الإيمان ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾[1]، وفي مقام الشكر ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾[2]، وهذا مستقر في أحوالنا الإنسانية في الغرب والشرق من الحرص الشديد بل اليأس، على الرغم من أن لنا من النعم في المجمل، الشيء الذي يستحيل عده من بصر وسمع ومشي وكلام وعافية وأمان، ولو أضفنا عليها بالنسبة للمسلمين الدين والأمن الروحي كنعمة، فلو صح وصفها بما فوق النعمة لكان سليما، بل يجد الإنسان من الغرابة

[1] [هود: 17].
[2] [البقرة: 243].
[3] [عبس: 17].

عندما تكشف له هذه النعم فيقاوم بشدة حتى لا يشهدها في ذاته، ويمنعها عن غيره ﴿قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾[1]، كل هذه الاختلالات ترجع إلى الأنا والكفر الذاتي، ثم للأصنام التي يتعبد لها الأفراد وينتجونها، إذ تدفعهم لافتقار وجودي داخلي وخارجي، من هنا سوء تفعيل القدرة و الحافزية، ولهذا يقرن الشكر بالذكر، ويناقض الكفر والغفلة والجهل، فهو تنزل للرحمة في الوجود الداخلي والخارجي، والمفتقرات الوجودية لا تعطي هذا التموضع، لهذا فإن العالم المعاصر سواء في جيوشه أو اقتصاده أو تعليمه أو أسره، يُحَفز فقط بما هو مفتقر من ماديات أو تهديد أو مدح مبالغ، من هنا تصبح بنية الذات والحضارات والمؤسسات تقاتل لأجل نفي كل ما يهدد نموذجها الكفري وبالتالي رؤية أي فطرة وشُكر، فتنشأ داخليا عمليات تعذيب ونفي وإغراء وإفساد للمصلحيين، أو زجر خارجي لتلك الدول الناجحة والمقاومة عبر أسس استخلافية، فتُمنع من القروض ونقل التقنية والتعارف العالمي بتشويهها، لهذا من الصعب أن يكون فرد مندمج داخل دولنا دون دخول في آليات العيش الاستعبادي والهشاشة الإحسانية، أو يكون مجتمع وسلطة مع الخارج في علاقة ليس فيها صراعية ولو نسبية، وإلا سينتمون لهذه الصنمية والاستفراغ الوجودي.

إن هذه العمليات القرآنية والنبوية الاستقرائية للوجود البشري، لا محالة تحمل من الحساب والإحصاء، ولكنها **تجمع معها الاستغراق الباطن** في الوجود الروحاني اللطيف، فالمشاعر الإنسانية يصح أن تُلحظ من زاوية آثارها الدماغية والجسدية، لكنها في الوقت ذاته تتجاوز هذه الأطر، إذ تمتلك استقلالها الوجودي الذي لا يُختزل في مؤشرات بيولوجية أو قياسات مخبرية، فلو قسنا مثلا إفرازات الرضى التي تستلزم حالات الصبر الغير متمظهرة حسيا، لوجدنا أنها قد تحيل إلى نماذج عليا من التجربة الإنسانية كصبر أيوب عليه السلام رغم الحالة الحسية والمخبرية الظاهرة، هذه المرحلة من البلاء تقارب في علم النفس الحديث ما يُعرف بمرحلة "المواجهة والتغيير"، التي لا تُظهر آثارا إيجابية إلا بعد زمن من الصبر والمقاومة، من هنا لسنا ندعو إلى اختزال الوجود في مجرد رصد حالة الفرح كما هو المزاج الغالب في التصورات الغربية، أو القلق والحزن على غرار النماذج الشرقية، إذ هناك

حقائق وجودية أعمق حتى من مشاعرنا اللحظية، كما أن هذه الانفعالات نفسها قد تتخذ شكلا آخر، كحالة الانتشاء غير المنضبط وجوديا مثل فرح قوم نوح عليه السلام قبل أن يحلّ بهم العذاب، وهو فرح ظاهري يخفي خلفه الغفلة عن المصير، أي أن المسألة المرصودة والحسابية تحمل عملية **استعارة عبر الكم**؛ لأن الكشف المادي أكثر تبعية وأقل استقلالا، من هنا يلزم أخذ محدوديته بعين الاعتبار، بل الصفات والمشاعر المشاهدة لا يمكن استقراء آثارها المادية إلا بالمعاني التي تحفز نحوها، وهذا يطرح أيضا سؤالا حول ما يسمى العينة في العلوم الاجتماعية وطبيعتها، إذ إنه لولا وجود **تشكل معين قدري-كلي** للجماعات لتعذر القياس. يعتبر مورينو وهو أحد مؤسسي السوسيومترية [1] بأنه لا يملك دليلا على مسلمات أن البشرية وحدة اجتماعية وعضوية.

إن التعميم يبقى دائما **قابلا للتقييد** عندنا ولهذا فالعام في أصول الفقه منفتح على التخصيص بل إرادة الخاص، وكذا يصح العكس، وهذا يرجع إلى درجة الحركية والتعقيد في الوجود البشري، إلا أن التركيبة الإنسانية الاجتماعية واحدة في عموم تشارك البشر في الصفات، وتصبغها بالعرف فإن كان صالحا دفع نحو الصلاح وإن كان فاسدا أفسدوا، وفي صلاحهم تكون درجة مقام الإيمان ضعيفة، فقد يرون الجماعة أكثر مما يرون الله من هنا تدفعهم المنظومة لكسب صفات جديدة، ولولا هذا الانتظام القدري لاستحال الحكم على قوم أو جماعة أو جنس، لأنه يستحيل دراسة طبائع كل الساكنة إلا بالنسبة لمسائل الظاهر كنوع الدين والجنس والقومية واللغة، وهذا الأكسيوم القدري في الجماعات تفترضه أيضا المدارس العلمانية بطريقة غير مباشرة، والغرابة أنها ترفض في الوقت نفسه مستلزمات هذا من ضرورة وجود مُقدِّر يخصص هذا القانون، لأن الإرادة في ذاتها تبقى مفتوحة على كل الإمكانات، ومع ذلك تسير المجتمعات بمنطق وعلل منضبطة ضمن خصوصية الظاهرة الإنسانية، والتعقيد الكبير بداخلها في مجموعه ينتج مستوى أفضل

[1] الموضوعية في العلوم الإنسانية الدكتور صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية، (دار التنوير، الطبعة الثانية، 2007) ص 315.

من آخر لقوم وأسرة أو فرد متحرر وعابد لله، إلا أنها كلها تدخل ضمن الحركة نفسها بل قد تقع بداخلها استبدالات متنوعة.

إنّ ما نُقدِّمه من أحكام عامة على المجتمعات أو الأمم ليس بالبساطة الظاهرية التي قد يتوهمها البعض، فهي وإن كانت مقيدة على مستوى الظاهر، فإنها أشد تقييدا على مستوى الحقائق والباطن الاجتماعي، فقولنا مثلا: إنّ دولة معينة مسلمة أو عربية، لا ينفي أنّ في داخلها غير المسلمين وغير العرب، كما أنّ إطلاق الوصف على قوم ما كاللين في أهل اليمن أو عمان كما وصفهم النبي صلى الله عليه وسلم لا يعني أنّ جميع أفرادهم متصفون به، ففيهم المجرمون وأصحاب الديانات المختلفة، بل وحتى داخل الصفة الواحدة توجد درجات وطبقات من التفاوت، وعلى هذا الأساس فإنّ الحكم في النظرية الإسلامية يُبنى على قاعدة "**الغالب من الصفات**"، مع الانتباه إلى أن النص القرآني يُخاطب عموم الناس بما فيهم من تفاوت: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾، رغم أنّ أكثرهم قد لا يكونوا على الدرجة نفسها من العلم أو الشكر أو الإيمان.

ولذلك نجد في كل فئة نماذج استثنائية: ففي النساء مثلا رابعة العدوية، وأمهات المؤمنين الصالحات، والمهاجرات والمجاهدات، وكذلك الحال في الأمم الأخرى، حيث لا يقتضي وصف اليهود بالضلال أو النصارى بالانحراف أن يكون جميعهم كذلك، بل نجد فيهم ﴿مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا، وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾[1]، بل وتكون المودة في بعضهم أقرب من غيرهم، وهذا يفرض علينا عند دراسة الظاهرة الاجتماعية أو الدينية أن نأخذ بعين الاعتبار مستويات التقييد المتعددة: من الفطرة والروح المشتركة في البشر، إلى تنوع الأخلاق ودرجاتها، إلى أثر الظروف المحيطة والعذر المحتمل، إلى الإرادة التكليفية عند كل البشر وإلا ما تفاوتوا داخل نفس النظام الاجتماعي، أو ساهموا في تطوره.

[1] [المائدة: 82].

وبهذا المعنى فإنّ **التوصيف لا يلغي التعدد الداخلي والخارجي،** بل يظل مرتبطا بدرجات مركبة من التنوع الوجودي، ليخلص في نهاية الأمر إلى حكم مخصوص يتحدد في ضوء الظلم أو الصلاح، أو حتى النظام الاقتصادي والاجتماعي السائد.

إن قاعدة الوصف الغالب على مستوى علم الاجتماع متنوعة، وفيها درجات كذلك، فهناك من الجماعات من تأتي بوصف **الغالب العام**، وهذه هي التي يتم الحكم عبرها على الحالات الاجتماعية، مثل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم حول هلاك الأمم "إذا كثر الخبث"، وتتداخل هذه القاعدة الإحصائية مع مستويات خارجية-داخلية كالجانب الإيجابي في جماعة المسلمين المباركة مقارنة مع غيرها، يقول صلى الله عليه وسلم: "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم" رغم ما يدخلهم من جماعات كالخوارج والمرتدين، فعلينا التفريق إذن بين الغالب في جهة أو في قوم أو في حضارة أو في البشرية.

أما بالنسبة للبعد القومي أو اللغوي فهي آيات ونِعم داخل تفاوتاتها النسبية والفرعية، ولنسمي هذا المستوى **الغالب القشري،** ويدخل في نطاقه المستوى المادي والطبقي والجمالي إذ القاعدة الإسلامية "من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه"، والفرق بين الغنى والفقر يأتي في آخر القياس عند التساوي في قوة العمل، إذ ترجع كل العمليات في نهاية الأمر **لفضل من الله** على الكتل الاجتماعية تقبله؛ لأنه حالة وجودية ترجيحية.

إنَّ إصدار الأحكام العامة على المجتمعات أو الأفراد لا يمكن أن يتم بمعزل عن الوعي بتراتبية المقامات، وضوابط الغالب والمخصوص، ذلك أن هذه المصطلحات ليست مجرد أدوات لغوية وحسابية، وإنما تحمل غايات تربوية وأخلاقية مهمّة، فالخلل في مراعاة هذه التراتبية، كان من أسباب فساد الأخلاق في المجتمعات الحديثة "غير التراتبية "، إذ ساهمت بعض الصيغ الاشتراكية، حينما دُمجت بتركيبة يغلب عليها الفساد والجهل، في إنتاج تحاسد اجتماعي وقومي ومحاولة تعطيل لحقوق الآخرين في الفعل والمبادرة، وبهذا تصبح النفس هشَّة وغير متقبلة لأفضلية الآخر وحركة الوجود، مما يفتح المجال لدخولها في "نفس شيطانية" .

إنّ التفاوتات الظاهرة في المستويات الدنيا (اقتصادية أو اجتماعية) لا تكفي لحفظ التوازن، لأن الحافظ الحقيقي **هو مقام الروح وتربيتها**، حيث يكون الدفع نحو الصلاح والمحبة و "رحمة العالمين" أقوى وأعمق، أما حين تغلب الظواهر القشرية على الواقع الاجتماعي، فإنها تنتقل في الخطاب القرآني والنبوي نحو أوصاف مثل: الجاهلية، الدنيوة، الكفر، وهذا بدوره يبين أن إنكار التراتبية المقامية هو مدخل رئيس للانحراف الأخلاقي والوجودي، منذ الحالة الإبليسية مع سيدنا آدم.

وإذا كان الوصف القرآني قد يَرِدُ على سبيل **الغالب المطلق**، كما في وصف عاد وثمود وإخوان لوط وفرعون ويأجوج ومأجوج، فإنه مع ذلك لا يُلغِي التقييد من جهات داخلية أخرى، مثل الاشتراك في الإنسانية أو الآدمية، ومن هنا يتضح أن الأحكام سواء كانت عامة أو مطلقة، ظاهرة أو باطنة، كلها تدور ضمن **منطق درجاتي متعدد**، بحيث يتداخل الغالب مع المخصوص والظاهر مع الباطن في شبكة معقدة.

وعليه فلا وجود لمطلق حقيقي في التوصيف الاجتماعي أو العقدي، بل كل جانب مقيد بجوانب أخرى بدرجات متفاوتة، وأقصى صور الفساد نفسها لا تخرج عن كونها واقعة ضمن إرادة الله ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾[1]، هذا المنطق الإسلامي يجعل الوجود مُقيدا بالقوة الإلهية، ويكشف عن خطأ عمليات الإطلاق التي تنتجها النظريات الوضعية، حينما تُؤلّه مفاهيم مثل "الخير والشر" أو "الطبقات الاقتصادية" أو "القومية" أو "الحضارة" أو حتى "الدين" في صيغته المنغلقة، فكل ذلك ما هو إلا تأليه للذات حفاظا على مركزية "الأنا"، مما سيتمظهر لا محالة في حركة العدة اللغوية والمنطقية والحسابية.

كما قد يقع الانحراف المنهجي في نقل وصف مخصوص، أو ظني إلى مرتبة الغالب المطلق أو العام، مما يؤدي إلى اختلال الاستعارة الكمية، إذ يُعامل الفرع معاملة الأصل، أو يُنظر إلى صفة أو سلوك جزئي كأنه هو التركيبة الكلية، ومن هنا وجب التنبيه إلى أن

[1] [آل عمران: 83].

البعد الحسابي تابع للتعددية الوجودية، وأنّ الإخلال بقاعدة التراتب يؤدي إلى خلط بين المستويات، حيث لا يُقاس اختلال الجزئي على الكلي، ولا العرض على الجوهر.

إن هذا **البعد الدرجاتي** مهم جدا، فطبيعة العينة تستلزم تحديدا مسبقا لنوعها إن كانت من طبيعة الوصف العام أو المطلق، الظاهر أو الباطن، وذلك الظاهر بدوره يعمل بإطلاق وتقييد كالقومية التي تعرف اختلاطا كبيرا، أو الجنس الذي يقيد في حالات شاذة فقط كالخنثى، أو الإنسان في ما يخرق العادة كالدجال مثلا، أو اعتناق التدين، فلا يقال إن داخل الأديان الشركية أولياء أو أنبياء مثلا بل يقال هناك خيرية، إذ لا تَخَلُّق فعليا بدون توحيد، وهذا مثاله قوله صلى الله عليه، وسلم "خياركم في الجَاهِلِيَّةِ خِيَارُكُمْ في الإسْلَامِ إذَا فَقُهُوا "[1].

يعرف **لاكارد جون لوي**[2] خصوصية تحليل المعطيات المعاصر بأنه "التفكير والتعقل في مجموعة معينة من المتغيرات، من هنا تسميته بالتحليل Multivariée أي متعدد المتغيرات"[3]، والحقيقة أن هذا التعريف لا يضيف جديدا مقارنة مع التحليل الاجتماعي، إذ منذ قدم الإنسان وهو يتعقل بمعلولات وعلل متعددة، أو إذا اقتضت الحاجة أن تكون المتغيرات أحادية وثنائية، فهذا التعريف أقرب للتعبير عن التحول من فلسفات الحداثة الأحادية نحو منطق التعددية بدون مركزية، وهو تحول إيجابي نسبيا ولكنه لا يخرج عن إشكالية **تغييب حقيقة هذه الأبعاد وترابطها ضمن مركزية وتراتبية**، لأن التوصيف النظري وقضاياه يحمل أكسيوم مسبوق هو نتاج لفعالية الباحثين، لذلك يعتبر الكاتب

---

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

[2]**لاكارد، جون لوي** (Jean-Louis Lacarde) : باحث ومنهجي فرنسي متخصص في علم الإحصاء وتحليل البيانات .يُعد كتابه "مدخل إلى تحليل البيانات (initiation à l'analyse des données) " من المراجع الأساسية في تعليم المبادئ الرياضية والإحصائية لتحليل المتغيرات الاجتماعية.

[1]للمزيد من التفصيل انظر:

Jean Stafford, Paul Bodson, L'analyse multivariée avec SPSS (presse de l'université du Québec, 2006) p 3.

[2]ترجمة بتصرف، المرجع نفسه، ص 17.

التحليل المعاصر نتاجا للعلوم الإنسانية، وهذا سيلزم منه الاعتراف أن هذه الأدوات الكمية موجهة برؤى كيفية.

يقول: "منذ أفلاطون حتى كانط يحوز عالم الأفكار استقلالية نسبية، فالذي نعتبره حقيقيا (أي في عالم الوجود) ينتمي إلى الأفكار والصياغات"[1]، من هنا فالمعرفة تتم عبر إحالات لغوية وبياناتية وقياسية وعبر هذه الخطاطات تتولد المعرفة العلمية، والحقيقة أن اعتبار هذه الوسائل هي عين الحقيقة الوجودية للعلوم الاجتماعية تناقض يخالف سيرورة هذه الأدوات، إن الإحصاء الرياضي عملية فطرية منطقية وإضافة محورية، لكن ضمن تدليل نظري وواقعي، وسيدخل في هذا أيضا وجود تطبيقات رقمية تساعد على سرعة المعالجة وكم تخزين المعلومات، إلا أنها استعارة مع الواقع لا عين كل واقع أو حتى روحه، لذلك فإن العلمية الحقيقية داخل العلوم الاجتماعية تخسر الكثير دون نظام روحي وقيمي في التحليل، وداخل الباحث وضمن الواقع، إلا إن استثنينا مجالات الظاهر منها أو حتى النفسية في المجالات الدنيوية، مثل معرفة إعجاب المستهلكين بخدمات المتجر أو النزل عبر طرح أسئلة مغلقة على غرار: سيئ جدا، سيئ، متوسط، جيد، جيد جدا، ولا ننسى هنا أن الأبعاد الأخرى تتداخل كذلك ضمن هذا المستوى؛ لأن غايات وأسباب إعجاب المستهلك يلزم كشف عللها وارتباطها بنظام اجتماعي، ونموذج سياسي يحفز هذه الطريقة من الوجود، وهذا ينشئ نموذجا ينعكس على باقي مستويات الوجود الأسرية والعقدية والسياسية التي تتحول فيها المؤسسات الاقتصادية لأحد عوامل الضبط، ولنموذج نمو غير مبني على تشجيع وتوسيع ثقافة الادخار والاستثمار، كل هذا وأكثر منه مهم أيضا، إلا أن الغاية من البحث ضمن مقام محدود قد لا تتطلب تحديد تداخل العوامل الأخرى بما فيها المركز، بل حلولا عملية لمتجر صغير أو لشركة متوسطة، لكن كلما أصبح دورها وتعلقاتها عالمية يزداد التعمق، بدليل أن استثمارات الشركات الكبرى

يستحيل أن تمر دون دراسة سياسية ودينية وتشريعية واقتصادية للبلد، الذي تريد الانتشار فيه وهذا ما يسمى في علم الإدارة نموذج PESTEL[1].

إن الباحث في العلوم الاجتماعية عند معالجة مشكلة من النوع المادي أو النفسي، رغم استقلاليتهما فهناك تداخل البعد المركزي معها، إذ نجد أن الروحانية تدفع لعمل منظم وغير عبثي، بل التعبد القوي نحو مراكز تغييبية كبعض الدول الآسيوية في خضوعها الجماعي، أو فردانية الغرب التي تدفع لانتظام العمل وعدم عبثيته، من هنا درج الحكم الإيجابي دون قيد على كل تحصيل لطبقات النفس والمادة، خاصة مع النظرية التقدمية والحداثية، حتى لو كانت تلك التجارب تعيش ظلمانية الدنيا والآخرة وتراكما تدريجي التوجه نحو فسادها، وهو ما يفسر إعجاب العالم المعاصر بتجارب الفراعنة والأقوام الوثنية وحضاراتهم البائدة، وفي علم النفس معلوم أن الشخصيات الوسواسية مثلا، أو ما نصفه نحن بالمقهورية تنحو في اتجاه المثالية والضبط الظاهري، كما أن الشخصية النرجسية وهي تقارب الأولى لكن من جهة أخرى تمارس الضبط والسيطرة مما ينتج عملية جذب متبادلة، ولا تخرج علاقات النفوس عن حضور التبعية والمتبوعية، لهذا فإن النماذج السياسية والاقتصادية والدينية وحتى الثقافية تتشرب هذه الفعاليات للعمل عبرها، مما يحقق في البداية فعالية كمية استفراغية على حساب المقاصدية المؤسساتية، وإن كان هذا ماديا أقل تأثيرا على نجاح هذا المستوى إلا أنه يدمر المشروع المجتمعي العام والقطاعات الإنسانية.

إن تحديد جهة الدراسة مهم سواء على المستوى العلمي أو على مستوى نجاعة النتائج، حتى يُضَيِّق ما أمكن على من يوظف القيم والدين لتبرير فشل معين، أو من ينطلق من استقلالية المجالات لتنزيل طواغيت واختلالات وجودية عليها، وكذا على من ينفي **ترابط الأبعاد**، هذا التعقيد الوجودي قد يغطى بأرقام تُوَجَّه نحو تفسيرات **تحوي نظريات وممارسات اجتماعية ثاوية**.

[1] رؤية تحليل للبيئة الخارجية الكلية تدرس العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتكنولوجية والبيئية والقانونية المؤثرة في المنظمة أو السوق.

إنَّ النظرية الصورية أو التجريدية، التي تتمركز على الكم والأرقام وتُسقط الوجود في صورة معادلات رياضية أو تمثيلات كمية، تختلف عن المنظور الإسلامي الذي يقوم على اعتبار الأبعاد متعددة ومتداخلة في وجودها، فالبعد المجرد في الرؤية الإسلامية قد يُعد بسيطا وصوريا أقرب لئلا يستقل بذاته، بل يُشبه عالم المادة من حيث كونه محدودا، من هنا تُرَد حقيقة الأشياء والظواهر إلى كونها آيات، علامات دالة على الوجود الحق أي الله تعالى، ثم إلى الوجود الروحاني للإنسان المرتبط بخالقه بدرجات متفاوتة من القرب والبعد.

إن النظر إلى مستوى الأفكار والصياغات المفهومية إنما يشاهد باعتبارها صورا عن الوجود الروحاني، الذي هو بدوره صورة أو تجل عن الوجود الرباني الأعلى، من هنا، لا تُرفض التمثيلات الحسابية أو الصورية في ذاتها، بل تُعتبر استعارات معرفية **تشترك جزئيا مع حقيقة الظاهرة**.

إن للأرقام دورا مهما خاصة في الاقتصاد أو معايير التسليح، فعلى سبيل المثال إذا أخذنا أرقام الاقتصاد العالمي فهي تعطينا مقاربة كالتالي:

الاقتصاد الأمريكي = 23000 مليار دولار

الاقتصاد الصيني = 17000 مليار دولار

الاقتصاد الأوروبي =17000 مليار دولار

الاقتصاد التركي = حوالي 1450 مليار دولار

الاقتصاد السعودي =حوالي 1200 مليار دولار (محروقات)

الاقتصاد المصري =476 مليار دولار

الاقتصاد الإيراني= حوالي 400 مليار دولار (فيه محروقات لكن مع حصار عالمي)

الاقتصاد المغربي = حوالي 200 مليار دولار

فعلى مستوى الأرقام كأن في الأعلى هناك صراع الجبابرة، وفي الأدنى ونحن مفرقون صراع النمل.

القادة العرب والمسلمون يوهمون الناس بواقع عظمة وشعارات وتكرار ممنهج، حتى نجد أحيانا هؤلاء القادة يتوهمون واقعهم المزور، ويتخذون قرارات حمقاء بسبب غياب الرؤية العلمية التي تنعكس على سياسات الوحدة، لكن مع ذلك فإن الاكتفاء بالرؤية الكمية له حدوده بدليل أن القادة منهم من يعلم هذه الموازيين لكن تنقصه أبعادها الباطنة، فيكتفي بما يفرضه الواقع العالمي والمصالح الداخلية من إيهام الناس عبر الدولة الوطنية والوعود الكاذبة، إذ هذه الطريقة توفر من جهة السيطرة على الشعوب والخضوع للنظام العالمي الذي يحارب أي نموذج سينافسه، من هنا فإن الأبعاد الكيفية بالأخص لا تتمظهر للقادة، وتقع خارج ممكنات رؤيتهم للعلل الوجودية وإمكاناتها، من ثم فنخب السلطة تكتفي في أحسن الأحوال بأدوات التحليل الكمية والتوجيه البيروقراطي ضمن هذا النطاق الضيق، ولا تصدر منها حلول مستقلة وتجديدية.

بل إذا نظرنا إلى الأرقام الاقتصادية بعيدا عن الموجهات الكيفية الوطنية أو التمثلات الجاهلية المتكررة في البروباغندا، فإننا نستيقظ على واقع يُظهر هشاشة الاقتصادات المحلية، إذ إن شركات مثل أمازون قد تعادل في قيمتها الإجمالية اقتصادات دول بأكملها في العالم العربي وافريقيا، وهي اقتصادات ما تزال غارقة في مفهوم الوطنية الكلاسيكية، ذلك المفهوم الذي تجاوزه الغرب نفسه مع تجربة الاتحاد الأوروبي، رغم التهديدات التي يواجهها مع صعود اليمين الشعبوي، هذا الواقع يعني أن دولنا ستجد نفسها بحكم ضعف إمكانياتها البنيوية تحت تأثير وتصرّف القوى الكبرى (الولايات المتحدة، الاتحاد الأوروبي، الصين) بسهولة.

وبما أن هذه المجتمعات تعيش حالة من التقليد الاضطراري، فإن الخيارات المتاحة أمامها مرتبطة بمحاكاة النماذج القائمة، فإذا استمر نموذج الاتحاد الأوروبي، فهذا سيمثل حافزا عمليا على إعادة **إنتاج الكم الاقتصادي في صورة كيف وحدوي**، غير أن ذلك يظل غير كاف، إذ إن طبيعة الاقتصاد العالمي لدى القوى الكبرى تؤكد أن الدَّين يمثل 100% من البنية الاقتصادية، لكن يُعاد إنتاجه سنويا في حركة دورية، هذه الخاصية ليست عرضا، بل تعبيرا عن فعالية مادية مشروطة بآليات الدين والائتمان.

ومن منظور بنيوي-وجودي، فإن هذا النظام يجعل المجتمعات الكبرى **مستعبدة للدَّين**، إذ إن ديناميكية الإنتاج والاستهلاك المفرط لا تُبنى على الحاجات الحقيقية، بل على منطق إعادة جدولة الدين لصالح من يحتكر سلطة طباعة النقود، ومن ثم يركض الأفراد والشركات كما تركض "الحُمُر البرية " في محاولة دائمة لقضاء الدين، وهذه العملية ليست مجرد تقنية مالية، بل هي حركة باطنة تشكّل جوهر النظام الرأسمالي العالمي، حيث تتغذى من قوة الأنا وافتقارها الوجودي للرأسمال المادي، الذي يُعتبر بدوره إشارة **إلى السعي الأعمق نحو الرأسمال الرمزي**، ولو أُسْقِطَت الحركة عبر هذه الأوهام الاستغلالية و الاغترابية سيسقط الاقتصاد العالمي؛ لأن الحركة والفعالية الاستخلافية نفسها ستتراجع.

كما نرى، فالأرقام المادية تعطينا صورة تحليل أولي خاصة في مجالات ذات خصوصية كمية، لكنها لن تقدم لنا مجالات مهمة أكثر تتداخل مع هذه النطاقات، بل حتى داخل المستوى المادي نفسه، فالاقتصاد السعودي أعلى تقريبا بالضعف من التركي حسب الناتج الداخلي للفرد، لكن تركيا أقوى كيفا من داخل البعد المادي نفسه، فهي تنتج وليست فقط ثروة ريعية، والدولة التركية لا محالة أقوى بكثير من السعودية، إذن، فهناك تفاضل حتى داخل الفعل المادي، وقد نجد حتى بين الدول المنتجة والمخترعة تفاضلا آخر تلعب فيه طبيعة وقيمة المنتجات دورا.

من هنا، فإيران قد تتجاوزهم معا ضمن إنتاجية استخلافية متوسطة رغم ضعف الفعالية الاقتصادية مقارنة بتركيا، إذ إن الدول تختار إما تندمج كليا فتزداد غنى مقابل فقدان نواة دافعة على الأمد الطويل، وحتى ضمن الاندماج الكلي كحالتي مصر والمغرب، فهذا الأخير أفضل تصنيعا وتحررا سياسياً هجينا، وسنجد مصر أفضل من حيث الإنتاجية الذاتية مقارنة بريع البترول في الجزائر، لكن هذه الأخيرة من حيث المجال السياسي أفضل انفتاحا نسبيا مقارنة بمصر، وهي من حيث البحث عن السيادة، ولو من داخل نفس النظام العالمي، أفضل نسبيا من المغرب ومصر.

وهكذا ستنتج لنا درجات من الفعالية الوجودية داخل نفس النماذج، ولو قارنا إيران نفسها مع كوريا الشمالية سنجدها أفضل اندماجا مع العلاقات الدولية، حيث أخذت صناعة السيارات من فرنسا والإنتاجية الاقتصادية من الصين، أما كوريا الشمالية فاستفادت من جانب التسليح فقط من المعسكر الشرقي، فهناك إذن توازن معين تحققه اختيارات الدولة لإنتاج اقتصاد بحركات متنوعة، وكلما كانت قوية وقيمية كان أفضل على الأمد الطويل وليس القصير بالضرورة.

ولا نقصد هنا ما تقوم به الدول من إطالة أمد الكذب على المجتمع بحجة التدرج، بل هذه معايير تظهر في الأرقام وفي الدراسات الاجتماعية، ونموذج إيران يعاني إشكالات تنزل قيم الأمانة في الاقتصاد والشورى في السياسة، لكن لو خضع للمنظومة فسَيُهَوِّن عليه البعد المعاشي رغم الإشكاليات الريعية التي تمثل عقبة أساسية في كل دول الجنوب.

فالأرقام على الورق تعطي صورة مهمة ولكنها تحتاج نظرية تأويل، إن القوة المادية التي كانت عند صدام وهو الأقوى في الشرق الأوسط قُبِض عليه بعد تسعة أشهر لينتهي نظامه، بينما تواردت على حركة طالبان إمبراطوريتين وهي لا تملك ولو ربما 1 في المائة من القوة المادية لصدام، بل هي التي تحكم أفغانستان حاليا، ولهذا عندما ذكر حزب الل/ه أنه يملك مليون صاروخ وبعملية حسابية حوالي 2000 صاروخ يوميا لسنتين، بل فقط 6 شهور قد ينهار الإنسان الإسرائيلي والدولة، فهناك مقاربة منهم للقوة النفسية والعقدية فيها أبعاد صحيحة، هذه القوة لا تحسب ولا تتوهم بالكذب؛ **لأنها حالة روحية واستغناء عقلي وسلوكي مع الوجود** لا ينتجه النموذج الباطن المعاصر الذي يتحرك بمحفزات وإرادة فاسدة، بل لو أعطت الجيوش التي تستهلك في العالم العربي ما يفوق مئة مليار دولار فقط مليار للمقاومة قد تنتصر.

إن الاقتصار على التحليل المادي-الكمّي وحده في فهم التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، يمثل نقصا بنيويا في المقاربة المعاصرة، لأنه يتجاهل القوة غير المادية التي هي أصل كل فعالية إنسانية، وهي القوة الروحية والقيمية التي تمنح للوجود معناه ومقصديته، صحيح أن هذه القوة تحتاج إلى أدوات مادية لتأكيد حضورها وتنزلاتها، غير

أن اختزال الواقع في الأرقام يحجب مركز الثقل الحقيقي للظاهرة الإنسانية. من هذا المنظور، فإن وحدة العالم الإسلامي إن اقترنت بشيء من هذه القوة الروحية قد تضع المسلمين في موقع الريادة الحضارية حتى في الصورة الكمية، ليس على أساس صراع صفري مع بقية المجتمعات، بل في إطار احترام التعدد الإنساني والتكامل الحضاري، إن التحدي الرئيس لا يكمن في "الحسابات والتقنين "، فهذه عمليات بسيطة نسبيا والناتج الإجمالي للأمة يجعلها مباشرة في المركز الرابع كقوة عالمية، فالإشكال الرئيسي في العوائق السلوكية والعقدية، من أنانية وجهل وجاهلية وتنافس متوحش متجذر مما يمنع تحقق **الوحدة الفطرية** والضرورية، والأرقام في حقيقتها ليست سوى انعكاسات لحقائق وجودية ضمن مستويات معينة من التردد والبعد، لكن إذا بقي الإنسان أسير التفسير الحسابي لتلك القيم دون النفاذ إلى معانيها العميقة، فسيقع في فخ إعادة إنتاج الضحالة وتفكيك تلك القوة الكمية نفسها، عبر سرديات وتلاعبات متعددة تُبَرِّر الفساد والظلم .

يتمثل مكمن المرض في النواة الوجودية للمجتمع لا في سطح الظواهر، فالوحدات الاجتماعية تسلك مثل الخلايا، تبدأ بفساد جزئي، ثم تتحول إلى خلايا سرطانية قادرة على التمويه عبر سلوكيات ظاهرها الصلاح، من هنا **تصل الأرقام لمحدودية دون ضبط للوجهة.**

إن هذا التعقيد في الواقع يستعصي على أي تحليل صوري-حسابي صرف، فحتى لو أسعفتنا الأرقام في مستويات أولية، فإننا سنصل بالضرورة إلى عوالم أعمق حيث ينسحب الحساب، ويبقى التجريد محدود الأثر، ويصبح الفهم الوجودي-القيمي شرطا لفهم الظاهرة في جوهرها.

يقسم برونو جاروسون [1] عدة مستويات لمقاربة الوجود:

---

[1] المرجع نفسه، ص 6.

برونو جاروسون (Bruno Jarrosson) (1955): (مهندس وفيلسوف علم فرنسي، عُرف باهتمامه بإبستمولوجيا العلوم وتحليل المناهج؛ يركز في أطروحاته على مفهوم "النمذجة (Modeling) "وكيفية بناء الواقع العلمي من خلال نماذج ذهنية لا تدعي مطابقة الواقع كلياً، ومن أشهر أعماله "دعوة إلى فلسفة العلوم.".

•الواقعية الشديدة: تعتبر الواقع مستقلا مطلقا مع إمكان فهمه بوسائل خاصة.

•الواقعية الضعيفة: وهي تقبل استقلال الواقع ولكنها تشكك في القدرة على مقاربته.

•الوضعية الآلية: وهي تعتني فقط بالجواب على كيف، ولا تهتم لماذا، فالوضعي يهتم بالقياس وفقط والباقي بالنسبة له من مجالات الميتافيزيقا، وليس من دوره الإجابة عنها، وهذا ليس حلا بالنسبة لنا؛ لأنه مرتهن بالضرورة لهذه الميتافيزيقا فهو سينطلق بالضرورة من أكسيوم مؤسس يعتبر ذلك الواقع الظاهري موجودا، وأن القدرة على فهمه ممكنة، ولكن ما طبيعته؟ وبأي وسيلة! كلها ستبقى مسلمات يستبطنها دون إقرار.

•الوضعية المثالية: بالنسبة لهم لا يوجد شيء غير فكرة العالم، وكل القياسات التي تتم ليست إلا فكرة، ومع ذلك يفرق هذا التيار بين الباحث والمبحوث وبواطن الأشياء، ولكنه لا يقارب المستويات اللطيفة، بل عبر أقل طبقات الوجود بواسطة الصوري منه.

يمكن القول إن النظرية الإسلامية في بنية الوجود الإنساني تقوم على تقسيم **تراتبي–ترابطي للوجود**، بحيث يتربع في المركز **الوجود الروحي**، يليه **الوجود النفسي**، ثم يتنزل إلى **الوجود المادي**، هذا التراتب لا يُفهم في بعد خطي أو انفصالي، بل في إطار **البرازخ** التي تصل بين المستويات، فالوجود النفسي مثلا يشكّل برزخا بين الروح والمادة، وعند الانتقال إلى مجال التنزلات المعرفية، نجد أن الإنسان يتعامل مع العالم عبر **الملاحظة، والبعد الذهني، واللغة**، هذه المستويات وإن كانت توصف أحيانا بـ "الموجود" في بعض المتون الكلامية، إلا أنها ليست نوعا من الوجود المستقل بذاته، بل هي تجليات لصفات عليا مثل **العلم والكلام** عند التنزل إلى عالم النفس والمادة، فهي إذن مقامات وظيفية أكثر منها كيانات قائمة بذاتها أو درجة أدنى من الأبعاد، لهذا في الحقيقة فالتقسيم الموجود في الأدبيات العرفانية بين علم حضوري وحصولي هو تبسيط عام؛ لأن الحصولي قد يكون حضوريا على غرار التأمل والنظر الآياتي أو في الوحي، وقد يكون تقنيا معه حضور مقاصد وجودية موجهة، أما الحصولي المحض في هذه المجالات فهو عين تغييب المقاصد على حقيقتها نحو أخرى فاسدة، من هنا تتجلى أهمية **الحركة الترجيحية** في هذه المعادلة التكاملية.

من ثم يصعب حصر المسألة في مجرد تراتبية عقلية أحادية البعد، إذ إن العقل في التصور الإسلامي ليس مجردا فقط، بل يرتبط أيضا بمستوى **المؤيَّد** (أي العقل المدعوم بالتأييد الإلهي)، وهو المركز واللب القلبي الذي يشكّل مرجعية مطلقة، وحتى طه عبد الرحمن يقر بوجود **عقل حسي** قريب من العقل المجرد، مما يكشف عن بنية مركبة تتجاوز التصنيفات الفلسفية التقليدية.

وهذا التوصيف المركب يمثل في ذاته **ثورة معرفية**، لأنه لا يقارب العقل باعتباره مجرد أداة صورية، بل باعتباره مقاما ضمن شبكة من المقامات المتداخلة التي تعكس عمل **صفات الذات الإلهية**، وهي ليست جزئيات متفرقة، بل مستويات وجودية، من هنا نفهم اختلاف العرفاء، فابن عربي مثلًا يقدّم **العقل التأملي**، بينما الصوفية الآخرون يميلون إلى **العقل النفسي**، مع اتفاق الطرفين على مركزية **العقل المؤيَّد** واللب القلبي، وعلى مستوى باقي الصفات يقدم العرفاء العلم والصوفية الإرادة والقدرة وإن كنا نختار هذا الأخير فهي اجتهادات ترجيح ضمن نفس الموازنة.

أما الحس والتجريد واللغة كما تُتصور في النظريات الغربية الحديثة، فهي تمثيلات بسيطة لا تستقيم مع **المنطق الإسلامي**، إذ تنزع إلى الأحاديات والتجزيء، بينما التصور الإسلامي قائم على **التعددية والترابط** عبر المركز، من خلال **الوجود المطلق** الذي هو الله تعالى مما ينتج تجريدا وتعبيرا أوسع.

كما أن الوجود لا يقتصر على الإنسان، بل يتأثر بالموجودات الأخرى، من الأعلى وعيا كالملائكة والبشر الصالحين والجن الصالح، إلى البشر العاديين فالشياطين والجن الفاسدون، وصولا إلى الحيوان والنبات والجماد، وهذا ما يؤكده الوعي الكوني العام، فالمنبر حنّ إلى النبي عليه الصلاة والسلام، وجبل أُحد أحبه وأحب المؤمنين، فالكائنات جميعها تسبّح بحمد الله، لكن وعيها محدود؛ لأن خلاياها وجزيئاتها وذراتها لم تُنفخ فيها روح قوية كما في الإنسان، وإن كان الله سبحانه وتعالى قادرا على ذلك﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ، فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا، وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[1]

[1] [الأحزاب: 72].

﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ﴾[1]، وكل هذه الكائنات هي من أفضل ما يوجد في خيريتها، بل لا تقارن مع الإنسان الذي انحدر، بحكم أنه غَيب ذاته بذاته لذلك قال سبحانه وتعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ، بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[2].

إن الوسائل المستعملة في النظرية الإسلامية وعلى خلاف التصور العلماني، ليست مجرد آليات أو مناهج تُفرَض على الوجود من الخارج، بل هي نتاج للنظرية ذاتها وبالتالي تعكس طبيعة المتغيرات المندرجة في بنائها، فالعقل العلماني المجرد يميل إلى تقديم التصور على الوجود، مما يؤدي إلى اضطراب في الترتيب بين المستويات الوجودية، ومن ثم انعكاس الخلل على طبيعة الوسائل المستعملة وكنهها، لا يعني هذا إلغاء الحساب أو التصوير الرياضي، بل إن الاحتكام إليها يصبح في بعض المقامات أقل المفاسد، خاصة حين تُتلاعب بالأبعاد الكيفية الباطنة، كما هو الحال في العالم العربي والدول النامية حيث يغيب التحليل الكمي الحقيقي لصالح البروباغندا والشعارات وقلب الأرقام، غير أن الحسم الكلي عبر الكم وحده مستحيل، إذ تظل الأبعاد المعنوية والكيفية حاضرة دوما، وحتى في الغرب ذاته يبقى الكم محل توظيف سياسي وتلاعب متعمد، ومن هنا فإن **الكم والكيف يدخلان في علاقة موازناتية**، يكون الأصل فيها مركزية الكيف، لكن ضرورات السياق الاجتماعي قد تفرض ترجيحات ظرفية وفق سيرورة المجتمع ومقامه.

كما أن لدينا درجات متفاوتة من التجريد: فالنظرية الاجتماعية أو اللسانية مثلا تقوم على منطقها الخاص الذي هو المنهج، ثم يأتي النحو باعتباره منطقا لجزئيات النظرية، فهو يمثل أعلى درجات التجريد في هذا السياق وقد يتحقق التوافق على شكل النحو العام، على خلاف المنهج الذي يظل موضع اختلاف، إلا أن مخرجات النحو والحساب والتجريد ستتأثر وتتبع للموجهات الداخلية للنظرية، ومثال ذلك قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

[2] [الحشر: 21].

[3] [الأعراف: 179].

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ، فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[1]، من الناحية النحوية، فإن الغالبية تتوافق على ثوابت مثل **حرف النداء، والاسم الموصول، والفعل والفاعل**، غير أن الإشكال لن يَرد من جهة النحو، بل من جهة **النظرية** فمثلا: يذهب بعض علماء الشيعة إلى أنّ **الطاعة** لكونها مقرونة بالله والرسول ستستلزم **العصمة**، وعليه فإنّ طاعة أولي الأمر تستلزم بدورها العصمة، بينما القراءة المقابلة ترى أن الآية لا تفيد لزوم العصمة، لأن التنازع سيكون مردّه النهائي إلى الله والرسول، لا إلى أولي الأمر، بل قد يُفهم أن التنازع حاصل بين المؤمنين أنفسهم، وأن الحسم راجع إلى **الكتاب والسنة** باعتبارهما أصلا قائما بذاته غير مفتقر إلى إمام معصوم.

وبهذا يصبح معنى الطاعة مرتبطا **بالفطرة الاجتماعية** التي تقوم على علاقة التابع بالمتبوع: فالطفل يطيع والديه ضمن ولايتهما عليه، والمريض يطيع الطبيب ضمن اجتهاده الطبي، والمجتمع يطيع قيادته ضمن اجتهادها السياسي، غير أن هذه الطاعة لا تستلزم العصمة، بل تظل مقيدة **بمركز مقدّس**، لأن العصمة مختصة بالأنبياء ولا تُلحق بغيرهم، لكن قد يصح نحويا عطف الطاعة المخصوصة على أولي الأمر وعطف العصمة أو عدمها حسب مدخلات كل نظرية، على الرغم من أن الآية ترجح الفارق بين الطاعة الكلية والجزئية والتنازع الذي يدخل فيه أولو الأمر.

وعليه فإن **النحو** هنا يتأثر بالنظرية ويقبل **مدخلات وتأويلات مختلفة**، بحيث يصبح الخلاف في **المخرجات** راجعا إلى الأطر النظرية والقطعية التي يستند إليها المتأوِّل، ولهذا قيل إن القرآن من جهة متشابه كلّه (باعتبار الاحتمالات المرجوحة التي تفتح على قراءات متعددة)، ومن جهة أخرى **محكم** كلّه (باعتبار وجود القطعيات الكبرى والكليات المتناسقة التي تحسم التأويل).

ومن هنا فإن الحسم في أصول الفقه لا يكون بالعموم أو الخصوص، ولا بمجرد صيغة الأمر أو النهي، بل **بالجهة المرجِّحة**، أي الكلية القطعية التي تستند إلى أوليات روحية

[1] [النساء: 59].

وعقلية، ثم تنعكس على الجزئيات التي تُعد **لباسا لها**، وبالتالي يصبح التجريد وسيلة **دافعة** للفهم لا وسيلة **حاسمة** بذاتها، لأن النفس قد تتلاعب بالمدخلات، وتُنتج مرجوحات يقبلها التجريد، وإن كانت مفضية إلى نظريات فاسدة أو متناقضة.

وهذا يفسر لماذا الحجاج والجدل لا ينتهيان إلا نادرا، فقد حاجَّ سيدنا إبراهيم النمرود وقومه داخل منظومتهم حتى نهايات تناقضاتها، لكنه في نهاية الأمر أعادهم إلى أصل الإشكال الذي يتمثل في **صناعة الطواغيت** عبر آليات داخلية من المودة والخضوع الاجتماعي وخدمة الأنا، وهنا يظهر أن المجال الأقوى ليس في القضايا التجريدية، بل في **الأصول الوجودية** التي تُصَوِّغ تلك القضايا، ومنها تنبثق الحضارات والمجلدات والجدالات.

إذن فإن حدود التجريد ستظل مرتبطة دائما **بالضبط المضموني** الذي يقوم على **مضغة القلب**، أي المركز الوجودي-القيمي الذي تنبني عليه العلوم الاجتماعية والعملية، وبدون هذا المركز سيظل الالتواء المعرفي والترهيب والترغيب يُنتجان الطواغيت، ويتكرر الفرار نحوها.

ومن هنا فإن قلب التراتبية المختلة، أي البدء من **المستوى الأقوى وجوديا**، هو الأسلم والأجدى في الحوار والتنزيل العملي، أما الأدوات التجريدية فكلما ضبطت وتحددت زاد نفعها، لكن لا غنى عن الأصل الوجودي الذي يُعطيها معناها، وهذا ما يفسر كيف أن مجالس النواب العالمية قد تستخدم **الأرقام نفسها لتبرير قيم وتفاسير متناقضة**، إذ المشكلة ليست في الأرقام ذاتها، بل في اختلال الأصول الوجودية والقيمية التي تُؤوِّلها.

إن الصور الحسابية والتجريدية ليست أوهاما، بل تعبر عن **حركة علل ثابتة**، لكنها تظل وسائل مساعدة فحسب لأنها أقرب لغالبية البشر بحكم تعلقهم بالظاهر، من هنا فهي مدخل نحو تحقيق **التوازن الوجودي** إذا أُعيد وضع المركز في مقامه، وربط النظرية بالممارسة العملية وبالأسس القيمية-الاجتماعية الأصلح، وداخل هذه الأخيرة يمكن أن تتسع دائرة **المذاهب الاجتهادية**، دون أن تفقد المركز المرجعي الأعلى.

إن **التشارك في وجود تراتبية وعلاقات بين القواعد النحوية** يقابله في العلوم الاجتماعية وجود تراتبية وعلاقات بين **المتغيرات**، وكما كان الخلاف بين **الكوفيين والبصريين** في مسائل

فرعية، فإن المستوى الصوري أو المادي يقل فيه الاختلاف، لأنه ليس هو المركز الذي يرجع إليه الحكم، إذ يبقى تأثير هذه المستويات محدودا باعتبارها كالقشرة بالنسبة إلى اللب.

من هنا فإن **الحسم في أي دراسة اجتماعية** لا يكون بالوسيلة أو الآلية وحدها، بل بما تحمله النظرية من طبيعة ومضمون، فابن خلدون على سبيل المثال انطلق من نظرية معينة حملت في طياتها الوسيلة التاريخية والوصفية الاستقرائية، بما يشتمل على المسح ودراسة الحالة، وكذلك أي اجتماعي معاصر، فإنهم لا يستخدمون هذه الوسائل بمعزل عن نظرية توجهها، وبالتالي يكون الخلاف أحيانا في طبيعة الاستقراء (كالعينة بين الكوفيين والبصريين، أو في حد التواتر بين علماء الحديث)، وأحيانا في التوازن بين الجزئيات والكليات (كما عند الشاطبي والطوفي)، أما حين تتلبّس الوسيلة بغير طبيعة المضمون، فإن أثرها يكون بالغا كما في بعض المدارس الحداثية التي أعادت تفسير الشريعة وفق خلفيات كلية وغير متوازنة.

على النقيض فإن أثر الوسيلة في علم النحو أو الحديث يكون محدودا، لأن المضمون مثبت مسبقا، سواء بعدالة وضبط في سلسلة الرواة، أو بقواعد مضبوطة، ولذلك كان الحديث في غالبِه صحيحا، حتى لو كان آحادا أو حسنا، وإذا وُجد تعارض فالمضامين تترجح بتراتبيتها أو بقوة تواترها، أما في العلوم الاجتماعية فإن الخلل يظهر حين تُعتبر الظواهر الاجتماعية ذات بعد إحصائي بحت دون البعد الموازناتي بداخلها أو من خارجها، فيُنزع البعد الترابطي ولا توضع النتائج في إطار روحها، والنتيجة تكون كالجسد دون وعي أو باعثية.

إن التعامل مع **المتغيرات الاجتماعية** بمعزل عن روحها يفرغها من حقيقتها، فمثلا: متغير الذكورة والأنوثة ليس تمييزا بالعضو فقط، بل تعبير عن صفات فطرية: فالرجل أقدر على **الفاعلية مع الوجود**، والمرأة أقدر على **الانفعالية أكثر مع الوجود**، بينما يشتركان معا في **الانفعالية تجاه الإله** التي تمنح الثبات والفاعلية المشتركة، والسن كذلك له مقاصده، فالفتوة لها قيم، والرجولة لها قيم، والإنسان ذكورا أو إناثا في عمومه له بواعث فطرية تجعل الترجيح بينهما بالدرجة، تجاهل هذه الحقائق يجعل الدراسات الاجتماعية

مضلّلة وموجهة تعيد إنتاج نفس النظام الاجتماعي ومقاصده حتى في طبيعة الرشد والبنوة والأبوة والذكورة والأنوثة...

ومن ثم فإن نوع إدماج المرأة مثلا في الغرب عَبَّر عن شكل من تفريغ المتغيرات عن حقيقتها، فالظاهر أنه حقق تقدّما ماديا وعدالة، لكن الحقيقة أنه أنتج **رجلا تزداد انفعاليته وامرأة تزداد فاعليتها**، ومع اختلال الفطرة والنموذج الكلي جعل هذا في النهاية الرجل أكثر فاعلية والمرأة أكثر انفعالية، وإذا أدخلت على هذا النموذج مركزية الفردانية ظهر التناقض والعبث، فالرجل الغربي طاغ لكنه في الوقت ذاته منفعِل، والمرأة تطالب بالسيادة على الزوج كما تبحث عن الاستقلال عنه مع الخضوع الشديد له تغييبا لخصوصية الفطرة في نفس الآن، هذه الحقائق الباطنة وحركاتها المتناقضة يمكن أن تقاس حتى على **النماذج السياسية للدول والمجتمعات**، فإذا تنبهت نظرية التحليل النفسي أن النزوع النرجسي يحمل معه نزوعا خضوعيا، فإن هذه الأخيرة لها نموذج ومنطلقات ناظمة تتمثل في الفردانية والحقوقية خارج الموازنة، من هنا تتوخى الإنجاز الفردي **في الجماعة**، ومع غيابه يقع التفكك الداخلي والتوحش الخارجي، بينما في المجتمعات الشرقية تتمثل في الجماعية والدين ومع عدم تحقق **الأنا عبرها** يظهر التجبر الداخلي والظلم؛ لأن القدرة نحو التفريغ في الخارج غير موجودة، إن تحليل أي ظاهرة اجتماعية دون النفاد لعمقها لن يُحَصِّل فهم الفعالية الوجودية المركبة لحركة الإنسان في كل تجلياتها الاجتماعية والوجودية.

وفي نهاية المطاف فإن **المقاصد الكبرى** هي الحاكم الأكبر على الجميع، مسلمين وغيرهم، فهي بمثابة القطعيات الكلية التي تزن المتغيرات، وقد تنبه المسيري بدقة عندما اعتبر "الدالة العلمانية" ثاوية داخل كل جماعة، وعليه فإن **المتغيرات الظاهرة** من مقدسات أو مصالح ليست سوى تعبير إشاري عن **صفات باطنة**، ودون اعتبار هذا البعد فإن الدراسات الاجتماعية، سواء في مدخلاتها أو في ترابطاتها، قد تزيغ حتى عن إشارات الأرقام نفسها، بل وحتى عن عباراتها الكمية، إلا أن هذه الحقيقة التي تُرجع وتحول المفاهيم لأصولها الكيفية لا يمكن تركها لعمليات تأويلية غير منضبطة، كما أنه لا يمكن تكميم الإنسان في استخراج مجموعة من المعلومات سواء كباحث أو كمبحوث معه،

لذلك فإن هذه العملية لا بد أن تخضع **لمنهجية تدليلية تناسقية سواء عن نظريته أو متغيراتها** أو وسائلها، وهذا يلزم منه أن الأبحاث الاجتماعية ستتحول نحو **عملية موازناتية** تجمع بين وسائل الضبط المنطقية والحسابية مع ترابطها مع المستوى الكيفي في مركزيته، ومع **حفظ استقلالية كل جانب**، وعلى الباحث التدليل على النظرية أولا أو التصريح بتبنيها قبليا، وهذا يحدث نادرا في الأبحاث المعاصرة؛ لأنها تعتبر نفسها بطريقة غير مباشرة تعبيرا عن موضوعية الأشياء في الأمر نفسه، ثم بعد ذلك يثبت الباحث التناسق في اختيار الوسائل والآليات مع نظريته، وهذه قوننة حتى داخل النظرية الواحدة وإلا أصبحت الأهواء حاكمة داخل المذهب نفسه، وأصبحت كذلك النظريات مبنية على استبدادية دون البرهنة على تناسقها وهو حاصل علوم الاجتماع المعاصرة، ومع ذلك فأخوف ما يتخوف منه حتى بعد هذا الضبط النظري هو أن **يسقط الباحث ذاتيته وأهواءه** على الدراسة، وهذه مسائل يستحيل ضبطها على مستوى العامل البشري إلا عبر التربية النورانية مع مراقبة الله والتفكير العلمي المنصف، لهذا **فالعلوم الاجتماعية مرآة لكل جماعة بشرية** كانت مترقية أو متدنية لأن مركزها هو الإنسان وبعده الناظم هو الفطرة، والتي تعود إلى الدين أي للتوحيد والقيم وعلم الظاهر ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ، وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ والعطف هنا على ثلاثة مقامات أولها التقوى ثم التعليم ثم الاستمداد الصفاتي، لذلك نجزم أن العلوم الاجتماعية المعاصرة جلها مريضة، وعلى محورية التفاعل معها فإن لهذا تأصيله الخاص والمتوازن بدقة، فهي مسألة مصيرية لا تخص التعامل مع الجمادات أو النباتات والحيوانات بل أعقد كائن وأهمه، من هنا لا يمكن للباحث أن **يلغي نورانيته**، وأن يتحول لآلة كمية وفقط.

إن التحليل الاجتماعي أو الإنساني بصورة عامة حالة فطرية يقوم بها كل الناس، ولكل شخص قضايا وعلل يطرحها كأكسيومات يرى من خلالها حركة الوجود، وهذه المدخلات تقارب وتبتعد عن حقيقة العلل الأساسية بدرجات متفاوتة، فالفاعل **والمَلِك الأساسي في الوجود هو الله** سواء بالقوة أو بالفعل، حيث تصل باقي العلل لمستويات افتقار ضروري، ولهذه العلل الوجودية حركتها ضمن الواقع، وكلما قارب الإنسان **موضوعية كسبها** وربطها بالمُعَلل الأول، وانطلق من هذه الأخيرة، وصل لحركة العلل في تنوعها و تراتبيتها وموازنتها،

فهذا القانون الأحادي-التعددي يستحيل الانفكاك عنه؛ لأن الواجب بالغير يقتضي الواجب بالذات، وهذا الأخير هو الموجب للغير، فهي نزول عند حاكميته وفاعليته، إنما فقط في الإمكان العقلي يصح أن يستقل الوجود الإلهي دون هذه العملية، أو نوع آخر منها يكون أقل صلاحا، أو غير معبر عن هذا الفعل وهذه الرحمة، هذه المقدمة تنفعنا في تصور قوة الاستقلال الوجودي لله وأصالته وتفضله، وفي رؤية العلاقات بين العلل ليس فقط وفق الأحادية التي درجت في الفكر المعاصر، بل بعلاقات واسعة ومترابطة وشاملة بينها.

فالحاصل أن كل نفس لها طواغيت أو عبودية لله مع حركة العلل الموضوعية سواء شعوريا أو لا شعوريا، تعبر عن نوع من التعبد والنزول عند الحاكمية الإلهية، أو التلاعب بهذه السنن والبهتان والكذب، مما يبعد عن الفعالية المركزية. إن الطريقة الأفقية منطلقها ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[1] والطريقة العمودية منطلقها ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[2]، وبالتالي فحاصلها جميعا هو عدم الانفكاك، وفي ذلك مقامات حتى داخل الصلاح والصدق والموضوعية، من هنا فأي عملية تحليل وجودي تقوم بها الذات هي عبارة عن فعالية من تلك الذات، وتموضع معين لها مع حركة العلل، فهي لن تخرج عنها إنما يقع فقط الاختلال عبر التلاعب من داخلها، لهذا اختلف العلماء الأشاعرة في نسبة التأثير لغير الله، هل هو كفر أكبر أم أصغر، والنبي في الحقيقة كان يربي الصحابة على أن لا يجعلوا منها أندادا مع الله، عبر موضعتها ضمن فعالية ربانية ومحدوديتها الذاتية، والارتهان لها في الحقيقة سيكون أقرب للشرك والكفر الأصغر الغير مخرج من الملة، لأن الله قبل حد الإسلام في الاعتراف بذات غنية مطلقة واحدة، وما يأتي بعد ذلك من مضاهاة لله هو من أعظم الذنوب، لكن ضمن البقاء الظاهر على الإسلام، والنجاة في مشيئة الله بعد الدخول للنار أو عدمه، وهذا متوارد في الأحاديث: "لا عَدْوَى ولا طِيَرَةَ، ويُعْجِبُنِي الفَأْلُ الصَّالِحُ: الكَلِمَةُ الحَسَنَة "[3] وقوله: "مَن

---

[1] [الذاريات: 21].

[2] [الحشر: 19].

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

[4] المحدث: البزار، المصدر: البحر الزخار.

ردَّتْه الطِّيَرَةُ عَن شيءٍ؛ فقَد **قارفَ** الشِّركَ "[1]، ومن ناحية فعالية العلل ذكر النبي الواجب: " لا يورِدُ ممرِضٌ على مصِحٍّ " ومن جهة تبعيتها للأصول: " أنَّ النَّبيَّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم سمِع يوما بعضَ الصَّحابةِ يقول له: ما شاء اللهُ وشئتَ! فقال: أجعلتَني للهِ نِدًّا؟ "[2]، من هنا حصل توافق بين الأشاعرة والماتريدية أن **كل فعل هو خلق لله،** وحصل اختلاف هل العلة عند اقترانها بغيرها يخلق الله منها علة أخرى بتأثيرها أم يكفي الاقتران؟ وكلا الطريقين ممكن عقلا؛ لأنه ضمن قدرة الله عليها، إلا أنه لم تُعالج طريقة فعالية العلة قبل حصول الاقتران، فمثلا عند بداية الكون كان لدينا الهيدروجين والهيليوم أو لنقل ما بداخلهم كالكواركات أو ما قد يكتشف مستقبلا، وهو يقارب ما وصفوه باسم الجوهر الفرد، لكن كيفية فعالية تلك العلة الواحدة في ذاتها ولنقل تلك النقطة المتفردة التي نشأ عنها الكون سؤال لم يحضر مقارنة مع العلاقات بين العلل، فإذا تم حل هذه الإشكالية الأحادية، فإن العلاقات الثنائية والتعددية ستُفهم بشكل أسهل، فهذه العلة الأولى والوحيدة كانت **قائمة بخلق الله الدائم مع فعاليتها الذاتية**، من هنا فالسؤال الأعمق ما هو كنه هذه الفعالية؟

قال الأشاعرة أنها التقاء الخلق الإلهي من عدم مع فعالية الذات، وهذا النوع الأخير يسمونه كسبا والفعل الأساسي خلقا، أي أنه لفعالية العلل درجة محدودة مقارنة بالله، وهذا هو الحق وإبداع وفهم لا يشق له غبار، لكنه يفسر جهتين من العلاقة الله الذي فعله ليس كمثله شيء وهو الأول والأصل ونحن نتصوره بنوع من الحركة من العدم نحو الخلق، وكذا بوحدة وثبات، لأننا نحمل هذه الصفة، أي أن هذه الوحدة التي في الروح ثم قليلا في الحس نعيدها وننسبها لله، فهي تبقى حضورا وتفهما من مفتقر، وتتم كذلك عبر الحركة والانتقال وكل مقولات الزمكان، فنحن ننقل عدم مثليتها لله بدرجة من هذه الأبعاد؛ لأنها وجود أضعف وأفقر، وإلا فالمستوى الروحي والنفسي مفتقر كذلك، فبالتالي ما قدمه الأشاعرة بقي في مستوى **يصل لأن عدم الإدراك إدراك أي نهاية التسلسل**، ولن يقدم لنا حقيقة فعالية العلل و لم يخض فيها، لهذا سينتقل إلى **التسليم التعبدي** والفعل

[5]المحدث: أحمد شاكر، المصدر: تخريج المسند لشاكر.

والمعرفة الوجوديين، وهذه نقاط لا انفكاك عنها، إلا أن الجوهر الفرد قبل الاقتران أو أي علة لها فعاليتها الذاتية التي تضاف للكسب أي أصالة الخلق الإلهي ونوع من الفعالية من الموجودات، فالسؤال الأعمق هو عن مقولة الفعل وما هو كنهه؟

إذا كان التدخل والإمداد الإلهي له جهتين، الله وهو كامل غني مطلق بالتالي ليس كمثله محدثات، وإنما نحن نتصور بطبقات معينة من الذات هذه الصفات التي بدونها لن نوجد، أما تصورنا **وفهمنا لفعاليتنا فهي عينها** وهي منا، من هنا فلو عدنا إلى أصغر نقطة من هذا العالم أو فينا فهي لها صفات من الفعالية الذاتية، بل الحياة وهي نوع من الفعالية الأقوى، من هنا نجد أنه سواء حصل اقتران أو بقيت الواجبات بغيرها مهما كان نوعها حتى أصغر مكون في الذرة والخلية فستبقى تتمتع بالفعل، وهذا أقرب مما ركز عليه الماتريدية، ولكن تتفاضل طبقات هذه العلل في الفعالية **لاختلاف مستويات الموجودات**، من هنا تنتج كل نظرية اجتماعية من **مادية ونفسية ومثالية تجريدية** ثم تتنوع بداخل تنزلاتها وحركة الجزئيات أو الجزئيات الكلية وما ينتج عنها، وهذا ينعكس على مستوى الحاكمية وشكل السلطة إذ قد يحصل تأليه حاكم كفرعون والنمرود مباشرة أو بطريقة غير مباشرة كستالين، وكل أنواع الاستبداد السياسي والاجتماعي والفردي تعابير تتأثر بهذه العلاقات والتمثلات نحو الفعالية، ونجد في كل دول العالم العربي حضور هذا الاختلال بتكثير صور القادة في كل بيت ومقهى، ونسبة كل فعل اجتماعي وإنجاز لهم، أو تأليه للآباء بشكل مباشر كما كانت الحاكمية المنسوبة لهم في المجتمعات الجاهلية، أو بشكل غير مباشر كما نرى في المجتمعات الشرقية مما يقابلها أنا الأبناء في المجتمعات الغربية، وبين ذلك درجات كلها تعبر عن **نقل ما لله** نحو الواجبات بالغير، وبالتالي نقلا للتعبد نحو مراكز جديدة، هي في نهاية الأمر تعبير عن مجموع اختلال تلك الذوات وإسقاطاتها الداخلية، التي تتمظهر في نظام اجتماعي يُفرض حتى على من يبحث عن السلطة، الذي يخضع لمجموع فعاليات الأهواء **وما تتطلبه من إحاطة في الدنيا** وبالتالي **تضخيما للعلل**، و**نماذج تحليلية** متلائمة مع هذا الاختلال، وحتى من داخل الدين هناك تأليه لرجال الدين، كما هو حال الأحبار والرهبان حيث تنسب لهم فعالية كل حكم، ويحصل هذا أيضا في المجتمعات العربية والإسلامية كما ذم الإمام الغزالي الفقهاء

وتجبرهم، أو الإمام زورق الصوفية، إلا أنه علينا تفهم أن النظام الاجتماعي يتطلب هذه العلاقة، وينقلها من الأسرة والمؤسسات المحيطة، فيأله الناس والمريدون فاعلية الأولياء أو حاكمية الفقهاء، وحالياً تسير المسألة نحو المؤسسات العلمية والسياسية وحتى الثقافية، حيث يبحث الأساتذة ومراكز الثقافة والأحزاب عن مريدين بمعناها السلبي، وليس عن عملية تأطير تحررية أو تبادل تعاونية.

فإذا كان المنطلق الرباني في الفعالية أساس الاختلال، فالباقي مجرد **صور** ستتنوع بتكثر فعاليات الوجود، ومقابل هذا الاختلال في حركة العلل الأخرى عبر الذات، هناك أيضا نسبة الفعل للذات دون باقي العلل، وهذا اشتهر حاليا في الغرب، إلا أنه حصل في تاريخنا كما نجد ظاهرة "حدثاء الأسنان" منذ الخوارج حتى يومنا هذا، حيث ظهرت حركات مراهقين لها حاكمية تنفي باقي الفعاليات، على غرار ردة الفعل الغربية على تجبر الكنيسة، لكن عندنا بخصوصيات مختلفة. إلا أن النموذج في عمقه يعود لإشكال اختلال في **الفعالية-الكسب**، سواء تمظهر هذا عبر حركات شوفينية أو دينية، فردانية أو جماعية، فإن المنظومة الموازناتية ستختل بدورها.

قد نقيس الاختلال في الحركة العلمية للوجود على كل النظريات والممارسات، لهذا **فمقولة الفعل التي ترتبط بالإرادة والقدرة** الإلهية ثم داخل طبقات وصفات الوجود بما لا ينفك عن **مركزية الله** هي أساس كل تحليل وجودي، وعليها تقع عمليات التغييب والإفساد، من هنا **مفهوم الطاغوتية**، فهي **تجبر على مكونات الوجود** ونفي لها، وبالتالي على **حاكمية** وفعالية الوجود الواجب، من ثم يصح كذلك أن نقول **الطاغوتية النظرية.**

من هنا، فإن أي علة ستتحرك ذاتيا ولها استقلال وجودي عن غيرها من العلل؛ لأنها كلها قائمة بهذا الوجود الإلهي وإمداده، ووفق هذه العلاقة **تتنوع أحوال وأفهام كل باحث**، ويُؤَوَّل الوجود من داخل حقيقته ككتلة من بين مجموعة من العلل، لهذا يستحيل تصور **موازناتية في باقي النظريات** مادامت تُغَيب المركزية داخل مستوى وجودي أو علة معينة، فنجد اقتصادية وقومية جاهلية أو نفسية أو مثالية عقلية، بل حتى سردية

ولغوية، كما قدم كلود ليفي ستراوس[1] أو فوكو[2]، فمهما كانت العلل ثابتة وجوديا في ذاتها إلا أن كل علة مُفَسِّرة هي كذلك **مفتقرة في استقلالها الوجودي وارتباطها** بباقي العلل.

إنّ تصوّر الذات لما هو معاكس لطبيعتها يفرض إما:

- **خروجها من تلك التعلقات** وإعادة توجيهها نحو ما يوافق بنيتها الفطرية.
- أو السقوط في **النفاق**، أي القول دون الفعل.

غير أنّ هذا الخيار الثاني نادر لما فيه من مشقة بالغة على النفس، إذ لا بنية لغالبية الأفراد على التعايش طويلا مع انقسام حادّ بين القول والممارسة، من هنا نفهم لماذا يفشل أغلب الناس في اختبارات الكذب، باستثناء قلة راكمت خبرة خاصة تتيح لها قدرة شاذة على قول ما لا تفعل وفقدان شبه كلي لذاتيتها.

لكن حتى على فرض بلوغ بعض الباحثين هذا المستوى، بحيث يتمكنون من **رؤية الواقع مع سلوك نقيضه**، فإنّ رؤيتهم ستظل محدودة بالقوة، لأنّ الانفصال بين النظر والعمل يضعف بالضرورة **ملكة الاستشراف**، وهذا ما ظهر بجلاء في التجربة النبوية،

---

[1] **كلود ليفي-ستروس (1908–2009) (Claude Lévi-Strauss)** عالم أنثروبولوجيا فرنسي؛ تلقى تكوينه الأكاديمي الأول في الفلسفة والقانون، ثم انتقل لدراسة الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا الميدانية، ليؤسس لاحقا الأنثروبولوجيا البنيوية التي تدمج بين التحليل الفلسفي والمنهج اللساني؛ حيث أحدث تحولا جذريا في العلوم الاجتماعية باستعارته للمنهج اللساني، ومعاملة الثقافات كأنظمة رمزية تشبه اللغة في بنيتها العميقة، باحثاً عن القوانين الكلية التي تنظم العقل البشري خلف تنوع الممارسات الاجتماعية. من أشهر أعماله: المدارات الحزينة(Tristes Tropiques) ، والبنى الأولية للقرابة (Les structures élémentaires de la parenté) ، والأنثروبولوجيا البنيوية(Anthropologie structurale) .

[2] **ميشيل فوكو (1926–1984) (Michel Foucault)** فيلسوف ومؤرخ أفكار فرنسي؛ حصل على التبريز في الفلسفة من دار المعلمين العليا، كما نال دبلومات في علم النفس وعلم النفس المرضي (الباثولوجيا)، وهو ما مكنه من الدمج بين التحليل الفلسفي والتاريخي والعيادي؛ يُعد من أعلام ما بعد البنيوية، حيث تركزت أبحاثه على تحليل الخطاب بوصفه ممارسة للسلطة، ورأى أن اللغة ليست وسيلة محايدة للتعبير، بل هي نظام من القواعد (الإبستيمي) الذي يحدد ما يمكن التفكير فيه أو قوله في عصر معين، موضحا أن الخطابات العلمية والاجتماعية هي التي تشكل وعي الإنسان بالواقع وتتحكم في سلوكه. من أشهر أعماله: الكلمات والأشياء(Les Mots et les Choses) ، وحفر المعرفة(L'Archéologie du savoir) ، وتاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي.(Histoire de la folie à l'âge classique) .

فالمنافقون لم ينجحوا في استشراف النصر النبوي لا في المجال العسكري، ولا السياسي، ولا الاقتصادي، إذ كانت معظم استشرافاتهم **فاسدة** بحكم هذا التناقض البنيوي.

وللتقريب يمكن استدعاء مثال الماء فهو لا يقوم إلا بترابط **ذرتي هيدروجين مع ذرة أوكسجين** في علاقة مخصوصة، ولو فُقد أي من هذه العناصر خصيصته الذاتية أو استقلاليته أو طبيعة ترابطه لاختل تركيب الماء وفقد قابليته للحياة، وهكذا المجتمع إذا تعطلت **علاقات العلل الاجتماعية** أو فُقدت فاعليتها اختلَّ الميزان، بل أكثر من ذلك إذا تصوَّرنا المكونات الاجتماعية قائمة بذاتها فقط، فإما أن يطغى بعضها على بعض ليتحول إلى **مركز مهيمن** بدرجات متفاوتة (مثل النماذج الاستبدادية)، وإما أن ينشأ صراع داخلي باطن وراكد دون ظهور أحادي، حفاظا على استقرار متوهَّم، لتُنتِج الجماعات في هذه الحالة **طواغيت متوارية** تؤدي دور الضابط لذلك التوازن (مثل الحالة الغربية)، على أن هذه الترابطات شأنها شأن **الرابطة التساهمية بين الذرات** تحمل في ذاتها قدرا من التجاذب والتنافر، لكنه لا يستقيم إلا في إطار حدود معينة، فإن هي تحولت عن الاستمداد **من الطاقة الوجودية الكلية** (المجموع الاجتماعي والروحي العام والخاص في مجال الإنسانيات)، أو انقطعت عن أصلها الأعمق أي **الوجود الجاذب الأساسي-الواجب** (النور الإلهي)، فإن العملية ستختل سواء في بنية المجتمع، أو في انتظام الكون نفسه.

من هنا فإن أي تغييب لكل هذه العمليات يؤدي إلى خلل في **الممارسة والفعالية** ومن ثم في التصور النظري، ذلك أنّ **الحركة الفاسدة للعلل** تتحول إذا لم تُدرك إلى **نظرية ورؤية**، فيقع الانحراف في الوعي والتأويل، ومع ذلك قد تحدث عمليات من **الانفتاح الوجودي** بدرجات متفاوتة، تسمح بالاقتراب من الوعي بالاختلالات وإعادة التموضع.

قد تطرح إشكالات عن إمكانات التأثير بين العلل، فالماء مثلا هو تأثير ذرتي هيدروجين وذرة أكسجين عبر استمداد الطاقة الوجودية، وهذا الاقتران الذي يرتبط بغيره إذا انتفت الطاقة سينتفي، لكن هذه الأخيرة تبقى بدورها أقل بكثير من التخصيص والخلق الإلهي المريد والقادر، إذ لا ينتمي لمجال الخلق، فالنظريات المادية تتوقف ضمن مستويات الطاقة الكلية والعمياء أو لنقل الضعيفة وجوديا، لهذا فعند الارتباط بالإمداد الإلهي

تصبح فعالية تلك العلل لها حدودا، وإذا كانت **الطاقة الكلية** هي التي ستلعب هذا الدور كونيا عند تلك النظريات المختلة، ويقابلها **المجموع الاجتماعي السيروري** في الإنسانيات، فإن ترابطات الذرات أو الجزئيات الاجتماعية التي **تنتج الكل** هي اقتران أو **خلق إلهي** لا ينفك عن المعادلة بكليتها، وليس فقط في محدودية جزئية منها، فالفعالية من الله نحو السيرورة والترابطات في نفس أمرها قابلة لأن تحصل بكل الإمكانات، سواء عبر بعض "أ" مع بعض "ب" لإنتاج "ج" أو بعض "أ" مع "ب" لإنتاج "ج" أو "أ" مع بعض "ب" لإنتاج "ج" أو "أ" مع "ب " لإنتاج "ج " أو "أ " عند "ب" لإنتاج "ج"...، وتلك العندية تقبل خلقا مباشرا ل "ج" أو خلق مكون جديد ينتج لنا "ج"، فيكون مثلا الماء أي هيدروجين مع أوكسجين قابلا لأن ينتج في ذاته عبر الله أو بكل تلك الإمكانات التي ستجعل من مكونات تلك الذرات **مخلوقة بخصائصها ويخلق الله** في عقب التقائها أو عبر مكون يجعلها ماء، كما قد يخلق ماء آخرا له نفس الشدة والحركة والكنة قد تحيط به ذرات هيدروجين وأكسجين أو لا، إذ تلك الخصائص الناتجة عن اجتماعها قد تخلق بدونها، وقد يقال أن هذا يعارض قانون الهوية وأن الماء هو اجتماع ذرتي هيدروجين وذرة أكسجين مما ينتج خصيصة عامة وكلية عبر هذا الالتقاء والترابط، إلا أن هذه الخصيصة تفتقر لها كل ذرة ذرة أي أنها نتاج تخصيص معين ضمن معادلة الالتقاء، وبالتالي فهذا الأخير قابل لأن ينتج بغير هذه الاجتماعات، إنما ما يناقض قانون الهوية هو أن نجعل مثلا ذرة هيدروجين ذرة أكسجين في الآن نفسه أو بعبارة أصح المكون الرئيسي الذي يعطيها التشكل والهوية، فالتغيير الإلهي عبر هذه الأخيرة ما يصح عليه هو استبدالها، لا جعلها في نفس الحين غيرها، إذ هذا مثل قولنا خلق هيدروجين ولم يخلق هيدروجين أي نفيا للمقولة العقلية الأولى، فكل تلك الاحتمالات داخل هذا المنطق الإلهي وقدرته تدخل في الإمكان العقلي، وليس العادي حتى لا يقع الاختلاط كما توهم بعض الجهلة عن رؤية الأشاعرة؛ لأن قانون الهوية ثابت ومدخلات معادلته هي الخلق الإلهي والمخلوق منه، فلا يُنفى المعطى الأول ولا الثاني، هذا المنطق الإمكاني مهم جدا، لهذا جاءت المعاجز، وهو داخل المنطق الاجتماعي أقوى؛ لأنه وجود لطيف قريب من الذات الإلهية، **فالرقم والكم فيه غير الرقم والكم في غيره،** إذ سنن المادة جعلها الله مضيقة ويتم توسيعها شيئا ما عبر مجال من

تدخلاتنا أو ما يحصل من معاجز وكرامات وهي شاذة، وتكون محدودة في الزمكان للإشارة إلى مركزية الذات الإلهية في الفعالية، لهذا عندما نعود إلى الإنسانيات تختلف المسألة كما ورد في النصوص: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يغلبوا مِائَتَيْنِ، وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يغلبوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾[1]، وفي الحديث: "مَرَّ رَجُلٌ علَى رَسولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ، فَقالَ: ما تَقُولونَ في هذا؟ قالوا: حَرِيٌّ إنْ خَطَبَ أنْ يُنْكَحَ، وإنْ شَفَعَ أنْ يُشَفَّعَ، وإنْ قالَ أنْ يُسْتَمَعَ، قالَ: ثُمَّ سَكَتَ، فَمَرَّ رَجُلٌ مِن فُقَرَاءِ المُسْلِمِينَ، فَقالَ: ما تَقُولونَ في هذا؟ قالوا: حَرِيٌّ إنْ خَطَبَ أنْ لا يُنْكَحَ، وإنْ شَفَعَ أنْ لا يُشَفَّعَ، وإنْ قالَ أنْ لا يُسْتَمَعَ، فَقالَ رَسولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ: هذا خَيْرٌ مِن مِلْءِ الأرْضِ مِثْلَ هذا"[2].

إذا كانت الحروب تمثل تداخلا بين **العوامل المادية** (من عدة وعتاد) **والعوامل البشرية** (من إرادة وفعل جماعي)، فإنها تصبح مجالا لتقاطع الكم مع الكيف، غير أن هذا التقاطع يفقد كثيرا من فعاليته في الشأن الإنساني المحض، إذ تغلب فيه الاعتبارات الكيفية التي لا يمكن ردها بقوة إلى مقاييس كمية، لهذا السبب نشهد نشوء **كتل جماعية** وحركات بشرية كبرى سرعان ما تنحصر وتضمحل ولا تترك إلا آثارا محدودة نسبيا، ولعل أبرز الأمثلة على ذلك:

-انهيار الاتحاد السوفيتي بوصفه كيانا ضخما جمع بين قوة مادية هائلة ونظام بشري متماسك ظاهري، لكنه فقد توازنه الكيفي الداخلي.

-ما تشهده **الأنظمة السياسية** حين تُشحذ طاقاتها عبر قوى **فاسدة وريعية**، لا تلبث أن تستنفد نفسها.

-أو ما نراه في بعض **الحركات الدينية**، مثل نمط من الوهابية التي تأسست على **البروباغندا** وتعبئة الجماهير من خلال تحريك **الأنا** الجماعية وشهوات الحقد، أو بعض

[1] [الأنفال: 65].

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

الزوايا الصوفية حين مالت إلى حفظ الواقع الاجتماعي على حساب أفق الإصلاح، فقبلت أهواء الناس، واضحت مرتبطة بتحريك السلطان والدخول عليه.

وهذا النمط من الصعود والانحسار لا يقتصر على الدول أو الحركات، بل يمتد ليشمل **القبائل والأسر والأقوام، فهو قانون كوني** يعبر عن نفسه في جميع المستويات، الطبيعية منها والإنسانية على السواء، مادام الوجود يسير بترابطات وسيرورة وخلق متعالي، فإن عمليات التلاعب والتدخل تبقى محدودة على غرار حدود تلاعباتنا الكونية التي لن تبلغ حركة القوانين ذاتها ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ، **وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ** أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لرؤوف رَحِيمٌ﴾، إن عامل الكم مضاف للكيف دائما إن صح الترجيح بهذه المقولات، وإلا ما كان النبي عليه الصلاة والسلام فردا وغَيَّر سيرورة التاريخ السابق منها واللاحق، وكل القفزات الكبرى تنطلق من فئات قليلة تحت قاعدة ﴿ إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾، إن الإعداد يكون وفق الاستطاعة إذ يصح هنا ببعض "أ" أو ببعض "ب" أن تنتج "ج" أي النصر، بل قد يأتي التخصيص دون تلك المدخلات، إلا أن الله رتب تكليفا وعادات لها حدودا في حركتها أو لنقل سننيتها، فهي فعالية روحية ترتبط بدرجة التعلق بالله مباشرة، ثم بحاكميته في مجال العلل **وفق الاستطاعة**، وهذا أضعف في عالم المادة ضمن عاداته، من هنا تنتج **سنة إنسانية جديدة**، لهذا كان القيام بالواجب هو المطلوب، ومن زاد في فهم حركة الواقع دون تنطع مع الجهد الأعلى منه، فهو يُحصل أفضل ترجيحاتها وتدرجاتها، لا أن اجتهاد غيره ليس في مقام عال مادامت النية والجهد التكليفيان حاضران، وإلا فقوله صلى الله عليه وسلم "أفضلُ الجهادِ كلمةُ عدلٍ عند سلطان جائرٍ " وهذا بالحساب الكمي نتيجته الهلاك، كما أن محاولة سيدنا موسى ودعوته أمام فرعون هي هلاك محقق، أو استمرار النبي في التوحيد دون مداهنة وفق ذلك الواقع الاجتماعي الذي كان يتطلب حلا وسطا، وعبادة عام لله وعام للآلهة أو قبول الملك عليهم، وبالتالي الدخول في تنازلات قيمية وتفاوضات، إن الصرامة في النية والاجتهاد ينتج لنا في الحقيقة تنوعا في الأدوار، فمنها الإصلاح التربوي والاجتماعي على غرار سيدنا جعفر الصادق والإمام مالك أو الجنيد، والإصلاح الثوري على غرار سيدنا النفس الزكية والمولى إدريس، والعمل من داخل بنية

الدولة كعمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، والتوسط بين المقاومة والإصلاح كسيدنا الحسن، من هنا ستبقى إمكانات التحريف حاضرة دائما وسيُوظَّف الإصلاح من الداخل لأجل تبرير الأنا والجبن والمصالح الدنيوية، وستوظف الحركات الثورية من أجل تبرير الحقد وعدم العمل أو الفساد، أما ضمن قوانين الوجود الصالحة فهذه العمليات ليست فقط اجتهادا صحيحا ومتنوعا يطور سيرورة الوجود، بل تترابط بينها، وقد يقع وعي بهذه العملية الكلية ولحركات الترجيح الإلهي عبرها في الحاضر والمستقبل، أو حتى عدم تفهم البعض لفعاليات الآخر، لكن في الحقيقة نجد الإمامان مالك وأبي حنيفة لامسا هذه الحركية عندما لزموا دورهم مع تأييد ثورات أهل البيت، فالعلاقات الإنسانية رغم أنها تتميز بالإرادية والاتساع في التدخل الإلهي، فإنها تقوم على ما يماثل علاقات الترابط الذرية والطاقة الكلية الممدة ضمن الخلق والاستمداد الإلهي المركزي، من هنا تقارب الحركة الاجتماعية نفس المنظومة، لكن مع إرادة بشرية أوسع بالإيجاب وأضيق بالسلب، أما مقارنة بالكونية فهناك مجال أوسع للفعالية حتى سلبا خاصة على الأمد القصير، ونحن بعد خمسة عشرة قرنا لازلنا نذكر مجموعة من ملوك وقادة ونخب الأمويين أو العباسيين كحادثة عادية في أحسن الأحوال، بينما الرموز الروحية والفكرية والجهادية للصحابة والتابعين والصالحيين، مستمرة في الفعل والتأثير.

إن الانغلاق في منطق الحساب الكمي، مهما بلغت دقته وصرامته، ينتهي بصاحبه إلى طريق مسدود؛ حيث تتحول فيه (المطالبة بالحقوق) من وسيلة لتحقيق العدل الكلي إلى غاية في حد ذاتها، تهدف فقط إلى التشبث بالمكاسب المادية الصرفة. وفي هذه الحالة، تغيب عن وعي الإنسان موازينُ وقيمٌ أخرى هي في حقيقتها (أعلى تأثيرا) وأبقى أثرا في بناء الوجود الإنساني، ودونما استناد إلى مرجعية قيمية أو مركز أعلى، يغدو العمل الإنساني محصورا في حدود الاستقلال الذاتي فقط، دون باقي الترابطات، غير أن هذه الوضعية في عمقها تستدعي في ذاتها **قانونا جديدا كليا** يتجاوز منطق الترجيح الكمي، ويستدعي العودة إلى **المركز الإلهي** باعتباره الضامن لموازنة الوجود، ووجهته، وكل تجلياته **وترجيحاته.**

ويمكن تقريب هذه الحالة بمثال **الخلية الحية في جسد فاسد**، فهي من جهة لا توافق على الحركة الوجودية العامة لذلك الجسد، لكنها تواصل عملها في نطاق ذاتها محافظة على نظامها الداخلي، هذه الوضعية تشبه في المجال القيمي حالة **النهي القلبي** أو النموذج المركزي المقاوم كالأنبياء والمصلحيين، لهذا فاستمرار الفساد وتراكمه يُفضي أحيانا بالضرورة إلى الصراع، كما يقع في أي مرض يهاجم الجسد الحي، حيث قد تصبح مقاومة الخلية المركزية مقاومة اضطرارية لا خيار فيها، أو تظهر خلايا جديدة تقاوم معها الانتشار وتتطلع لإصلاح الجسم الكلي، وكل هذه العمليات سواء بحفظ مجال خاص أو الدفع في المجال العام تتطلب مستويات عالية الاستقلال، لا تقوم إلا بمدد وترجيح من المركز الأعلى.

إن **السُّنن الاجتماعية** لا تقتصر على حفظ الذات الفردية أو الروحية، إذ إن الفساد إذا استفحل قد يُهلك حتى الصالحين، لذلك فإن ما يُنتَج في مستوى **سُنّة الأمر بالمعروف** هو تمرير هذه الخبرة إلى **الخلايا الاجتماعية القادمة**، أي الأجيال الجديدة بما يحول دون بلوغ المجتمع درجات الانهيار الكلي، وهنا تنشأ أهمية **الاستعداد بالقوة** والنهي القلبي أو اللساني مثل المظاهرات والثقافة والإعلام والتوعية لتفكيك عوامل الفساد مبكرا، قبل أن تتفاقم إلى مستويات مدمِّرة، أو ترك استعداد مستقبلي للجيل الصالح أو باقي المكونات الأقوى والأصلح في الحاضر، إذ نعود دائما؛ لأن التكميم الحسابي لوحده غير مفسر لحركة السيرورة والإنسان بسبب تفاوت الناس في درجاتهم وأنواع أدوارهم ومراحلهم التاريخية، لهذا ورد في الحديث: "مَن سَنَّ في الإسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَعُمِلَ بهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ له مِثْلُ أَجْرِ مَن عَمِلَ بهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِن أُجُورِهِمْ شيءٌ، وَمَن سَنَّ في الإسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، فَعُمِلَ بهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ عليه مِثْلُ وِزْرِ مَن عَمِلَ بهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِن أَوْزَارِهِمْ شيءٌ"[1]، وهكذا كان الحسين والحسن رضي الله عنهما يحملان مجالين من السنن كلاهما مقامان عاليان، والذي جعل الحسن أفضل هو جمعه بين العدل والمواجهة مع قوة الإحسان والحكمة عبر استخراج أقل المفاسد وأفضل المصالح من ذلك المجتمع، لقد كان هذا مما مكّن الأمة الإسلامية من الاستمرار رغم تحولات السلطة وتقلباتها حيث ترك حضورا **للسنن**

[1] المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

الاجتماعية المتجذِّرة، التي شكَّلت مجالا قيميا وضابطا حضاريا أعلى من إرادة الحكام أنفسهم، فحتى الأمويين باعتبارهم سلطة سياسية لم يستطيعوا الإفلات من مقتضيات هذه البنية، إذ وجدوا أنفسهم مضطرين إلى التصرَّف ضمن **مستوى قيمي أعلى** ينافسهم ويُرغمهم على البقاء في مقام الامتثال والبحث عن الشرعية، سواء أمام العلماء أو القضاة أو الأسر الكبرى، بل وأمام المجتمع نفسه.

إن هذه الديناميكية هي التي جعلت المجتمع الإسلامي آنذاك من **أقوى المجتمعات في العالم**، غير أن عادة التاريخ ولا تزال، أن يُنسب الفضل إلى السلالة الحاكمة أو الزعيم فقط لأنه نفسه يرسخ هذا المنطق في تركيبة تتعايش معه، أو تبحث عن هذا، فقبول الاستبداد شهوة بل هي عينها حركة المجتمع الذي يتطلع للاستبداد، فيجد حاكما يقبل هذه اللعبة الفاسدة، وهناك من يتصور أن السلطة هي المحرك الأوحد للنهضة أو السقوط، بينما الواقع يدل على دينامية واسعة وتبادلية من كل الأطراف، فلو وضعنا أي سلطة أخرى حتى لو كانت سلطة ذات كفاءة عالية (على الأقل بما يتصور ضمن نطاق عصرنا)، كالحكام اليابانيين داخل تركيبة اجتماعية لا تقاوم إمكانات الهوى الإنساني ولا تضبطه، لكان مآل اليابانيين بالانغماس في التركيبة نفسها، ويشهد على ذلك ما وقع مؤخرا في كوريا الجنوبية، حيث أُجبر رئيس منقلب على الاستقالة تحت ضغط المجتمع المدني وآليات التوازن المؤسسي على عكس ما استشرفت مجموعة من التحليلات العربية قياسا على تركيبتها بأن الانقلاب سينجح، إن ما حصل هناك هو مثال معاصر على عمل السنن الاجتماعية التي لا تسمح باستمرار اختلال المعادلة الوجودية في عالم الإنسان، وتُعيد ضبطها ضمن سنن **صراع وتعاون داخلي متوازن**.

فالحاصل أن التأثير الوجودي في عالم الإنسان على عكس ما يُتصور أنه **لأصحاب البعد الكمي بالمركزية، بل بالتبعية**، هذه الممارسة شاعت في الفكر البشري، إلا أن حركة الوجود الحقيقي ليست بما تنظر إليه الذوات وفق تموضعها المختل.

إذا أردنا أن نعبر عن شدة حضور الفعالية الذاتية والإلهية فينا، فإن **الأرقام ستصل لحدودها**؛ لأن الفعل الإلهي حاضر بنسبة مائة في المائة وهو لا ينفك من جهة، كما أن

حضور فعاليتنا هو بنسبة مائة في المائة من جهتنا لأنه لا ينفك عنا، إلا أن حضور الذات الإلهية أقوى ومخصوص، بما قد نعبر عنه **بالراجحية والمرجوحية**، وهذه لغة طبيعية استعارية من ذاتيتنا نحو الخلق الدائم من عدم، ولو فرضنا أنها علاقة ثمانين في المائة فينا لشدة الوجود الإلهي وضرورته مقابل عشرين في المائة لما هو عين فعاليتنا، فهذا البعد الأخير بدوره من ذلك الإمداد الإلهي عينه، ناهيك عن إمكان مقامات تصور وفعل صالح أقل مقابل أخرى أعلى، إذ العبودية كلما زادت وهي لا حد لها زادت تلك الفعالية الذاتية والعكس صحيح، فالمنطق التجريدي والحسابي الذي قد نستعيره في هذه العلاقة جهوي، ثم بعد ذلك درجاتي ومتعدد الأبعاد، فمع **تعدد الجهات** يصح تساويها مع بعضها في ذلك المنطلق والصُّور المتنوعة ومع **الدرجاتية** يصح التفاضل ومع **تعدد الأبعاد** ضمن وحدتها يصح **الجمع بين الدرجات والجهوية والخصوصية**، وقد نصل لتطوير تطبيقات ومعادلات تعبر عن هذا؛ لأن مدخلات المنطق التي تعمل بها أدواتنا التقنية بدأت بالمنطق الأحادي ثم حاليا تطورت مع المنطق الضبابي الذي يحمل نوعا من الدرجات والجهوية، وهذا قريب من تعدد الأبعاد، لكننا سنصل دائما في نهاية الأمر للممارسة والتفعيل من داخل منطق **اللطافة المركزي والمتفرد في فعاليته واتساعه وقوة وحدته**، مما سيجعل ذلك التطور التجريدي دائما **فرعيا ومساعدا** مهما قدم ، إذ الشعور هو أصل الفهم لهذا قد تتم الأمور بلغة طبيعية بسيطة، إلا أنه كلما حصل تطور تجريدي كان أفضل .﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾[1].

إن **النظرية التي نتبناها** سواء كان ضمن باقي مستويات الوجود أو التخصصات أو ضمن التحليل الإنساني، فإنها تحفظ لنا الموضوعية في الحركة الوجودية أو في ممارستنا الترجيحية، من هنا اختلفت النظريات الكبرى في رؤية العلاقة بين الواجب والواقع على ثلاثة أنماط رئيسة :

[1] [المزمل: 20].

• **المثالية:** حيث يُعتبر الواجب خارج الواقع، أي أنّ التصوُّر المعياري يُقدَّم بصفته مطابقا للحقيقة الموضوعية.

• **الواقعية:** حيث يُفترض أن الواقع هو عين حركة الذات وطبيعتها، أو أنه منفصل عنها بحيث تُستعبَد عنه هذه الذاتية ولا تملك موقعا مستقلا إزاءه.

• **الأيديولوجية:** حيث يساوى بين الواجب والواقع قسرا، فينحلُّ الفارق بينهما.

غير أن ما يُميز **النظرية الإسلامية** التي ننطلق منها هو أنّها تقوم على **بنية موازناتية وتراتبية** داخل منطق ترجيحي، بخلاف تلك النظريات ذات الأكسيومات الإلحادية إذ المعطيات تُختزل عندها في بعد واحد، بينما تُدرَك في حقيقتها ضمن تكاملها وتراتبيتها، بحيث يحافظ كل من الواجب والواقع على استقلاله من جهة، وعلى ترابطه من جهة أخرى، وضمن هذا الإطار تُمثِّل **الفعالية الذاتية** جزءا من رؤية الواقع ولا تنفصل عنه، لكنها أيضا ليست مستعبدة له، فالواقع ثابت في ذاته والسؤال ليس عن وجوده بل عن قدرة الذات على **وصف حركته واستيعاب منطقة** ضمن فعالياتها وإمكاناتها الغير منفكة.

من هنا **فمجال الفعل والتغيير،** حتى لو لم يكن التخصُّص المباشر للنظرية، إلا أنه يؤثر فيها ويتأثر بها بالضرورة، ذلك أن الفعل وما يجب في آن واحد حاملان **لدرجة من الواقع**، ومن ثم لا يمكن فصل النظرية الوصفية/العلمية عن الأفق الإرادي/التغييري عن البعد العقلاني/التجريدي؛ مادام الكل ينتمي لنفس الوجود المترابط.

لقد حرصنا على ألا نجعل هذه النظرية أقرب إلى **تخصص الفعل التغييري** المحض ولا إلى **الانفصال** عنه، بل إلى موقع ثالث يقوم على الاستقلال النسبي والتكامل البنيوي، فحركة الوصف والعلم والتصور هي قوة ذات طابع **علمي** مستقل ضمن واقع ثابت، لكنها في الوقت ذاته جزء من ترابط لا ينفك عن إرادة وفعالية الذات الباحثة، مع واقع في ثبات وحركة سواء سلبا أو إيجابا، ومن ثم فإن الجهة التي ننطلق منها أقوى فيما هو علمي وعملي، واجب وممكن، ثابت وحركي، أي **وحدة مركبة**، مما سيجعل **للتكميم تمظهرات مخصوصة** في رؤيتنا الموازناتية والتراتبية.

البُعد / الجانب	الوصف الإسلامي للنظرية الإحصائية والتحليل الاجتماعي	النقاط الأساسية
الطبيعة الإحصائية	الإحصاء كأداة فطرية ومنطقية لقياس الظواهر، لكنها استعارة ونطاق تقاطع وجودي محدود، وليست حقيقة وجودية مستقلة كليا.	-الإحصاء كاستعارة تعبر عن واقع مركب (مادي، نفسي، روحي) -لا يقيس الباطن الروحي بدقة، عكس الظاهر الحسي والكمي.
الوصف الغالب	الوصف الإحصائي غالبا ما يكون درجاتي ومتعدد المستويات، يشمل :الوصف الغالب العام، القشري، والمطلق.	-لا وجود لوصف مطلق بلا تقييد داخلي أو خارجي -التداخل بين الظاهر والباطن، الإيجابي والسلبي.
التداخل والتعددية	تحليلات متعددة المتغيرات (multivariée)تعكس تلمس تعددية الأبعاد والعلل في الظاهرة الاجتماعية، مع مركزية مقيدة بالموضوع.	-التحليل متعدد المتغيرات يوازن بين العوامل -انتقال من أحادية و عبثية الحداثة إلى تعددية تبادلية و تراتبية إسلاميا.
تحديد جهة الدراسة	ضرورة تحديد بدقة، المجتمع أو الظاهرة أو الجهة المدروسة لتقليل التباسات التحليل وضمان نتائج صالحة وذات مغزى.	-تحديد الجهة يشمل البعد الروحي، الاجتماعي، الثقافي والسياسي -يمنع التوظيف الخاطئ للدين والقيم لتبرير الفشل.

تمثيل تطبيقي:

البُعد / المحور	الشرح والملاحظات الأساسية	أمثلة تطبيقية معاصرة

دور الأرقام في التحليل الاجتماعي	الأرقام تُقدر المظاهر، لكنها لا تكشف القيم أو الدوافع.	-الإمارات تفوق إيران اقتصاديا لكن هذه الأخيرة أقوى و أفضل في نموذجها الحضاري. - أمريكا أو فرنسا قوية اقتصاديا، لكنها مجتمعيا تعاني من استفراغ وجودي، ، وتمزقات أخلاقية و اجتماعية.
أمثلة على الأرقام الاقتصادية	مؤشر كمّي يُظهر التفاوت المادي الظاهري بين الدول.	-أمريكا 23000 مليار دولار، الصين 17000، تركيا والسعودية 1000 -طالبان لا تملك سوى آلاف المقاتلين مقابل تريليونات أنفقتها أمريكا.
نقد الاكتفاء بالتحليل الكمي	الكم مفيد، لكن التحليل القيمي والروحي يكشف الجواهر.	-حزب الله رغم ضعف ترسانته أمام إسرائيل، حقق ردعا لعدة سنوات بسبب الروح القتالية والتنظيم القيمي، وحتى المقاومة الشيوعية في فتنام قاربت هذه السننية بدرجة معينة. - دول غنية نفطيا (ليبيا القذافي، فنزويلا) تعاني من فوضى، رغم الأرقام الكامنة لتحقيق قوة وعدالة واستخلاف اقتصادي.
التفاوت داخل المادي نفسه	الماديات ذاتها مراتب: إنتاجي، ريعي، تابع، مستقل.	دول قد تملك ثروات أكبر من أخرى ماديا لكنها أضعف في الحركة الإنسانية والعقلية ضمن تدبير وتطوير حركة هذه المادة عينها، من هنا تكون أضعف بكثير من الأولى.
الوصف الغالب العام والمطلق	الغالب لا يعني الشامل، والمطلق دائما مقيد بظرفه.	-وصف "فساد العرب " لا يصح إطلاقه، بل يجب التمييز بين طبقات داخل النخب والشعوب، بين الماضي والحاضر "خير القرون قرني " لا يلغي وجود فتن في عهد الصحابة .

أخطاء الاستعارة الكمية	تحويل أوصاف نسبية إلى كليات مطلقة يضلل الفهم.	- وصف الغرب بـ "الحرية " بشكل مطلق ينسى واقع القمع الاستعماري والعنصرية البنيوية، مما تناسب داخليا مع نفس الصفات المتمظهرة في تفكك اجتماعي، أي تجبر و استبداد بين جزئيات المجتمع والصراع الجذري بين القوى السياسية - تحويل عبارة "شعب متخلف " إلى هوية قَدَرية ثابتة يُفسد التحليل الموضوعي ويعيد إنتاج نفس النموذج المختل والفاسد.
التحليل متعدد المتغيرات (Multivarié)	لا يكفي متغير واحد لتفسير الظواهر: نحتاج بنية علاقات.	-فعالية إيران ليست فقط في اقتصادها (أقل من تركيا) ، بل في مناعة ثقافية و جهادية، خطاب ديني، ثقل إقليمي، ونظرية فلسفية مع نقاط ضعف تحتاج تقوية، الإحسان الداخلي و الخارجي والتحرر لدى كل قوى المجتمع، والقوة الاستخلافية والشورى والأمانة والتحرر الاقتصادي، كما تعاني العديد من دول الجنوب من الريع والقمع والتجبر.
الإحصاء في النموذج الإسلامي	أداة خادمة للقصد القيمي، لا غاية مستقلة.	- "إن خير من استأجرت القوي الأمين " يجمع بين معيار كمي (قوة) وآخر كيفي (أمانة). – فقه الزكاة يميز بين المال النامي وغير النامي، فلا قيمة رقمية دون مقصد استخلافي طويل الأمد.
المقاربة الإسلامية للوجود	تراتبية: الروح أصل، الحس مظهر، العقل أداة.	-إنفاق دولة على التعليم ليس مؤشرا كافيا إن كان بلا روح إصلاحية (فرنسا مثلا تنفق كثيرا لكن بتعليم مادي–إلحادي) يعيد النموذج الوهن إنسانيا والأقوى ماديا – دولة فقيرة قد تنتج قادة روحيين وأفكارا إصلاحية عالمية.

أنواع التحليل الغربي حسب جاروسون	معظمها منفصل عن البعد الغائي والروحي.	-التحليل الواقعي الغربي يرى فقط ما هو كائن لا ما هو ممكن فيه فيهمل معنى الإحسان أو الإخلاص، بينما هي مفاتيح الفعالية في حالات اجتماعية كثيرة مثل التأسيس النبوي و حتى البدايات الفلسفية عندهم ولو بدرجة عندنا ضعيفة. - الوحدة في الأمة فشلت ليس لنقص مادي، بل التنافس والتحاسد الدنيوي، وضعف العقل والروح الجماعية والتحرر عن الخارج.
استعارة النموذج البيولوجي	المجتمع كالخلية حيث الفساد ينطلق أو يتلاءم مع الداخل، لا من الخارج فقط.	-دولة قد تبدو قوية (مثل ليبيا القذافي) لكنها انهارت بسرعة لأن النسيج الداخلي كان مريضا و مستقرا بالركود و الزجر. - المجتمعات تتآكل بالصمت عن الفساد، كما تموت الخلايا بانهيار جهاز المناعة.

• العينة في الدراسات الاجتماعية:

إن مفهوم العينة ليس تنظيرا أصيلا داخل العلوم الاجتماعية إنما يعود أصله للعلوم الطبيعية، فقد استعمل مثلا لمعرفة الكميات الزراعية الكبيرة قبل حصد الغلة أو لمعرفة عدد أوراق الأشجار قبل تساقطها، ويتم هذا عبر اتخاد **نسبة معينة من الكل ثم تعميم النتيجة** للتشابه في العلة المشتركة، وهنا أيضا لا يمكننا اعتباره أسلوبا جديدا محضا؛ لأنه **مشتق من الاستقراء**، حتى في العلوم الاجتماعية فهو مستعمل بشكل مستبطن منذ

القديم عند ابن خلدون مثلا عندما يتحدث عن صفات البدو أو اختلاف الصفات حسب الأمصار أو شيوع أخلاق معينة إلخ، فهي لم تكن تخرج عن منطق رؤية في عينة مستقرة، ولكن ككل العلوم فهي كشف وضبط متراكم، وليست بالضرورة قطائع متواصلة، إذ لا يوجد تجديد خارج ما هو درجاتي، فنحن مستقبلا لن نخترع دماغا إنسانيا جديدا، إنما نعالج اختلالا أو نضيف درجة ضمن نفس المدخلات والصفات في تنوعاتها وقوتها، هذا التراكم يُمكننا من التحكم بدرجة أكثر في دقة المعلومات ولكنه يدور دائما مع **مقاصد ومضامين متنوعة**، إن العمل المنضبط باعتباره ممارسة مؤسسية قائمة على الدقة والتنظيم، قد يُقبل أن يُدرج ضمن منظومة اجتماعية أو سياسية مختلة، بحيث يُستثمر في خدمة أهداف لا تحقق الصالح العام، بل قد تفضي إلى نتائج مدمرة للمجتمع، ومن هنا نفهم كيف يمكن أن نجد في بعض الدول شديدة الفساد جيوشا من البيروقراطيين الأكفاء، من حيث المستوى التقني والانضباط الوظيفي، لكن عملهم لا ينعكس في صورة إصلاح حقيقي أو تنمية شاملة، نظرا لانحراف المقاصد الكبرى للمنظومة، وبالمثل يمكن أن تتسم بعض التجارب الغربية بانضباط مؤسسي بالغ، غير أنّه ينصرف في كثير من الأحيان إلى خدمة نزعات استهلاكية مُفرغة للروح والإنسان، في المقابل قد تمتلك منظومات أخرى المقاصد الصحيحة والموجهات القيمية السليمة، لكنها تعجز عن تحقيق أثر ملموس؛ بسبب ضعف الانضباط في العمل، أو غياب البناء المؤسسي والعلمي الذي يترجم تلك المقاصد إلى نتائج عملية. وهذا التباين يُبرز ضرورة الجمع بين سلامة المقصد وانضباط العمل باعتبارهما شرطين متكاملين لفعالية أي مشروع حضاري أو سياسي.

إن **العينة خاضعة لعملية أكسيومية** ومع أنها مجرد نموذج ومثال عن باقي الجماعة، فإن هناك إقرارا بوجوب الانضباط العلمي في طريقة اختيارها حتى تعبر لنا عن الظاهرة المدروسة، من هنا تُقسم عمليات الاختيار **لسحب وأخذ من داخل المجتمع المدروس** بغاية تحقيق فرص متكافئة للوحدة الاجتماعية (أسرة أو حزب أو جماعة...) كما قد يتم الاختيار عن طريق **القرعة** أو استخدام **جدول** من أجل تمثيل الدراسة بشكل غير متحيز، عبر هذه المنطلقات يتشكل في الحقيقة لدى الباحث فهم معين مبدأي؛ لأن الصدفة كما هي عادلة فإنها عشوائية وقد تقدم لنا مثلا مجموعة أفراد لهم خصائص معينة رغم أنهم

ليسوا أغلبية، وإذا كنا نستطيع التحكم قليلا في الذكورة والأنوثة أو السن ونوجهها حسب طبيعة الإحصاء العام للجماعة، ففي مستويات أعمق يصبح التحديد أعقد، **ويحتاج إعادة توجيه، وتكثير لتنوع العينات** من أجل حصر أعلى، مما يعني أن للباحث شيئا من الفرضية، من هنا **يدور مع العينة بشكل جدلي.**

إن الغاية من توظيف مفهوم **العينة البحثية** لا تنحصر في مجرد تقليل الجهد والوقت، بل تتعدى ذلك إلى تحقيق **النجاعة العلمية** في تمثيل الظاهرة المدروسة، فالعينة ليست اختزالا اعتباطيا للمجتمع، وإنما أداة منهجية تهدف إلى كشف أنماط الظاهرة ضمن حدود واقعية ممكنة، وفي هذا السياق يشكّل **وعي الباحث بطبيعة الظاهرة والجماعة** مقدمة أساسية توجه خياراته الأولية، سواء عبر **الملاحظة الاستطلاعية** أو من خلال إجراء مقابلات محدودة في بداية البحث، هذه الرؤية المبدئية تمنحه قدرة على استيعاب **حالات الاستثناء** التي غالبا ما تصاحب الظواهر الإنسانية المعقدة، بحيث يظل مستعدا لإعادة ضبط اختياراته كلما اقتضت الحاجة ذلك، كما أن **الانطلاق من فرضية معينة** في اختيار العينة في حال اتضاح خطئها يمثل مدخلا علميا، إذ قد يكون الخطأ ذاته دليلا على صحة الفرضية النقيضة، وبذلك تتحقق وظيفة التجريب والحوار الأكاديمي، حيث لا تعد الأرقام أو التوقعات المكانية-الزمانية مجرد أدوات محايدة، بل فضاء محكوما أحيانا بتلاعبات **الهيمنة والسلطة الرمزية**، ويظهر ذلك بجلاء في البحث المعاصر الذي يتأثر بدرجات متفاوتة بهذه البنى المهيمنة، بل حتى أدوات المنطق نفسها وُظِّفَت عبر نظريات متناقضة وإن ساهمت في توضيح قضايا معينة للمتلقي.

وعلى هذا الأساس فإن **النظرية الإسلامية** ليست في مأمن من محاولات التلاعب والتأويل المنحرف، شأنها في ذلك شأن الدين في تجاربه التاريخية، حيث مارسه البشر ضمن شروطهم وصراعاتهم، ومن هنا تصبح **الحالة الحوارية-الحجاجية** القائمة على آليات منطقية دقيقة وموازناتية، من أقصى ما يمكن للباحث تطبيقه في مواجهة بنى الهيمنة والتموضعات الوجودية العميقة للمجتمع والسُّلَط، التي تدافع عن ذاتها بكل ما تملك من أدوات معرفية وأيديولوجية.

توجد آليات حديثة لضبط هذه الحركية على غرار **العينة العشوائية الطبقية**، وهي ترتيب النسب وفق تصنيف معين للفئات، أي رؤية أولية من الباحث نحو طبيعة الفعالية الوجودية المساواتية داخل المجتمع، ترتبط هذه الأخيرة عندهم **بالفئات العمرية والجنسية والتعليمية والأسرية والمادية**، وهذا كله إن كان ظاهرا وقابلا للتكميم المساواتي، فإنه يرتبط بمستويات باطنة تكون أعلى أحيانا من الظاهر خاصة التعليمي منها، فالارتهان لها قد يخلق لنا تفسيرات مخلخلة لسيرورة المجتمع، إذ ربط العلم بالتعليم المعاصر الأقرب للتقنية والتدجين قاصر على تفسير عدة ظواهر كصعود حضارات جديدة بقوة مقارنة مع أخرى لديها مستويات تعليم تقني أعلى، أو نجاح أفراد وجوديا واجتماعيا مقابل آخرين أفضل تقنيا، وكذا في المستويات المادية نفسها التي سترتهن لكيفية التعامل مع تلك الموارد، توجد دول لها صادرات من النفط أعلى بكثير من أخرى لكن مع نماذج وجودية غير منتجة فلسفيا وصناعيا وحرية، مما يجعل أي دراسة رقمية دون ترتيب من داخل عمق العينات تزييفا للواقع، وهذا كله يلزم ضبطه **بمجموعات قيمية** كذلك حتى لا **تُرَى حركة العلل وتأثيرها خارج هذه المدخلات** ويتوهم الباحث أن التأثير يعود إلى ذلك الظاهر، لنقارب هذا بمن يرى البروتينات وفعاليتها في الغشاء الخارجي للخلية فقط ويتغاضى عن دور إنتاج النواة لها، أو من يرى الذرة في مجالها الإلكتروني دون إمداد النواة لها بالطاقة الناتجة عن قوة الجذب بين البروتونات والإلكترونات، وهكذا كلما نزلنا نحو القوى كالكوارك والغلونات زاد الدور، إذن فهناك طبيعة الفعالية والإمداد و**المركز** مما يمكن من القبض على حركة الظاهرة المستقبلية، ولا يعني هذا إهمال البعد المادي أو حتى أي معالجة جزئية للظاهرة ضمن نطاق استقلالها الذاتي أو دورها الظاهر .

ناهيك أن **التبادلية** تبقى ثابتة ولها دور محوري لا يمكن تصور انخرامه كعلاقة الروح من الجسم، فلو كان مجال الطب عليه الانطلاق من اعتبار المستوى الروحي ثابتا ومتاحا دائما أي لم يتوف،ى حتى يعمل على الجسم الحي، ففي مجالات الإنسان نحن داخل مركزية الأبعاد اللطيفة وحركتها، والأقرب أن نتوخى رؤية حركة عللها، لهذا ما نتصوره ثابتا هو الجسم، وإن كنا في الحقيقة نأخذ تأثيرات هذا الأخير على الروح أو العكس، لكن بمنطلقات مركزية حسب المجال والموضوع، من ثم فعند معالجة الأبعاد الظاهرية

لوحدها علينا وضعها في نطاقها دون ربطها بالحركات الوجودية الكبرى للمجتمع والإنسان، ثم وضعها بعد ذلك داخل الترابط مع النواة الإنسانية، حتى تكتسب قيمتها العليا ولا تفقد مجالها الاستقلالي، وإلا فالنتائج ستكون مدمرة لأن الانفكاك مستحيل، لهذا سيُطرح تساؤل عن كيفية اختيار العينة من منطلق إسلامي له **رؤية وجودية لحركة العلل**، ومنطق معين يقبل الاستقلالية والترابطية ضمن حركة واسعة، ومركزية المستوى الإنساني والرباني، ومن ثم تعلق الشاهد والمشهود بطبيعة الرؤية الممارسَة.

• سؤال العينة:

تعرف العينة بأنها جزء أو مجموعة تمثل المجتمع، وباعتبار أن الرؤية الإسلامية حول طبيعة العلاقات الاجتماعية تتم بتناسق وموازنة بين **الجزء-الكلي والجزء-الجزئي ضمن سيرورة شاملة**، أي ما يتجسد بين عامة الناس وأولي أمرهم في التاريخ، كما أن ولاية الأمر ليست مرتهنة بالسلطات، بل يدخل فيها كل متبع فلسفي أو فكري أو اقتصادي أو أسري حتى داخل أصغر ظاهرة اجتماعية، فلو أخذنا على سبيل المثال حتى ظاهرة الأولتراس، فإن ما يسمى "الكابو" أو "نوايوا"[1] يلعبون هذا الدور داخل فصائل المشجعين، ثم يتبعهم باقي الأعضاء ووفق نجاعة الطرفين ليتمظهر لنا تشجيع فعال، إن أي عينة اجتماعية لا تخرج عن هذه العلاقة مهما كانت طبيعة الظاهرة المدروسة حتى الترفيهية منها، مما سيُظهر نتيجة نهائية إما بتفعيل أو بتغييب وإفراغ لتنزلات القيم، وقد تصل المسألة في حالات شاذة لدرجة من الأناركية، ولكن لن يعني ذلك في نفس الأمر إلا أن ترتيب العلاقات مشتت في مراكز يلزم الكشف عنها ظاهرا أو باطنا لا أن **التراتبية والتبادلية منتفية**، كما أنه في مجتمعات أو تكوينات أخرى تسير بهرمية استبدادية ستُعبر عن اختلال

[1] **الأولتراس** (Ultras) مجموعات منظمة من مشجعي كرة القدم تتميز بالولاء المطلق والانخراط المكثف في التشجيع عبر أدوات بصرية وصوتية جماعية، وتقوم على بنية تنظيمية داخلية صارمة وهوية رمزية وقواعد انضباط خاصة تميزها عن الجمهور العام. **الكابو (Capo)** هو القائد الميداني للمدرج الذي يتولى إدارة إيقاع التشجيع وتوجيه الهتافات والتنسيق بين الصفوف، وغالباً ما يكون حلقة الوصل في تنفيذ القرارات التنظيمية للمجموعة. **النويات (noyaux)** مصطلح محلي يشير إلى النواة الصلبة أو الهيئة القيادية المصغرة داخل المجموعة، وهي الجهة المسؤولة عن التخطيط اللوجستي، وصناعة اليافطات (التيفو)، وتأليف الأهازيج، وضمان الالتزام بقيم وقواعد الأولتراس.

في فعالية الجزئيات وكنه التراتبيات، ثم أن الظواهر تختلف بين من سيقدم فيها تأثير الجزء-الكلي ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لهرقل "أَسْلِمْ تَسْلَمْ، وأَسْلِمْ يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ، فإنْ تَوَلَّيْتَ فإنَّ عَلَيْكَ إثْمَ الأرِيسِيِّينَ "[1]، إذ هناك مسائل كبرى وجودية قد تكون معقدة والناس فيها تبع لملوكهم، وهذا هو مقام الوراثة النبوية مغيب في مراكز فاسدة، ثم يأتي بعده كبار المؤثرين أي وريثي مقام الأصحاب والحواريين، وعلينا دائما استحضار أن التقديم من جهة لا يعني عدم الترابط، من هنا للرعايا مسؤولية أيضا في الإتباع والنصح والمساهمة ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ، وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾[2]، فنحن لا نتحدث عن أي مخلوق، بل هو كائن معقد في أعلى سلم الكائنات، يقول صلى الله عليه، وسلم: "يا معشرَ المهاجرينَ، خَمْسُ خِصالٍ إذا ابْتُلِيتُمْ بهِنَّ، وأعوذُ باللهِ أنْ تُدرِكوهُنَّ: لم تَظهَرِ الفاحشةُ في قومٍ قطُّ، حتَّى يُعلِنوا بها إلَّا فَشَا فيهِمُ الطاعونُ والأوجاعُ التي لم تكُنْ مَضَتْ في أسلافِهِمُ الذينَ مَضَوْا، ولم يَنْقُصوا المِكيالَ إلَّا أُخِذوا بالسِّنينَ، وشِدَّةِ المَؤُونَةِ، وجَوْرِ السُّلطانِ عليهم، ولم يَمْنعوا زكاةَ أموالِهم إلَّا مُنِعوا القَطْرَ مِنَ السَّماءِ، ولولا البهائمُ لم يُمْطَروا، ولم يَنْقُضوا عهْدَ اللهِ، وعهْدَ رسولِهِ إلَّا سلَّطَ عليهم عدُوًّا مِن غيرِهم؛ فأخَذوا بعضَ ما في أيديهم، وما لم تحكُمْ أئمَّتُهم بكتابِ اللهِ، ويتخيروا مما أنزَلَ اللهُ إلَّا جعَلَ اللهُ بأسَهم بينَهم"[3]، هذا يعني أن الحياة الاجتماعية وآثارها لا يتعالى فيها الشعب عن التأثير السلبي كما تروج الديموقراطية ولا الحكام كما تروج الاستبدادية بل هناك علاقة تبادلية كما جاء في الآية: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً **أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا**، فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ، فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾[4]، إن المتبع فاعل ويتحمل مسؤوليته ودون تركيبة اجتماعية صالحة لن تصلح أي مركزية، كما حصل مع أنبياء بني إسرائيل كما أن ترك الجماهير دون بلاغ وحجة وتزكية لن يؤدي للاهتداء، إذن فهناك تراتبية واسعة ودرجاتية، والواقع يفرض أنواعا من التغييب واختلالا في الموازنة من

---

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

[3] [البقرة: 166].

[1] المحدث: ابن كثير، المصدر: نهاية البداية والنهاية.

[2] [الإسراء: 16].

منطلقات وجودية سيكون أساسها في نهاية الأمر واحدا، يتمثل في **تضخم واستفراغ للأنا مقابل العبودية الله**.

هناك إذن ظواهر ستُدرس بتقديم أكبر **للجزء-الكلي** ومثالها الأسرة، خاصة في مرحلة الطفولة التي يكون فيها هذا الأخير محتاجا لوالديه، أو **الجزء-الجزئي** ومثالها السلوكيات الجنسية وبتعبير الحديث النبوي الفاحشة، ولا يفهم هنا أن دراسة الأسرة لا تَعتَبِر دورا للأبناء، أو أن السلوكيات الجنسية لا تعتبر دورا لأئمة الفساد، ناهيك عن السياسة باعتبارها مجالا للولاة يتأثر بسلوك وممارسة باقي الناس، سواء بالسلب كتناسب منع الزكاة مع جور السلطان، أو إيجابا كنموذج قولة أبي بكر رضي الله عنه "إن أخطأت فقوموني" مما يعزز الفعالية والإنتاجية الجماعية، وقد تقع عمليات تقاطع يقدم فيها **الكلي** كمفهوم إن كان أصله تشريعيا، كطرق الزواج في الديانات الوثنية أو باقي التشريعات إذ لكل أمة تمظهر كلامي لنموذجها الدستوري، لذلك فإن العوامل المساهمة في اختيار العينة هي:

• **نوع الظاهرة** وهي تلك الرؤية الأولية، كالأسرة أو التعليم أو الدين أو الزاوية، وحتى الفرعية والترفيهية كالأولتراس، خاصة أنها تحولت لعصبيات مفسدة تؤثر في المجتمعات، وتخلق حتى أزمات بين الدول وعنصرية بين الثقافات، وهذه كلها لا تنفك عن مضمون متغيراتها القيمية والصفاتية والحِكمية، وإلا بطلت أبعاد العلاقات. من هنا تنشأ لدينا كتل قيمية كالمنافقين والجاهليين والمتطرفين أو الخوارج، وتكتلات صِدِّيقية وتموضعات صلاح متنوعة على غرار نموذج المهاجرين والأنصار، أو الفقهاء والأولياء والقضاة والصالحين، فالأصل يدور مع الإيمان والتخلق، من ثم فالارتهان لأسئلة طُرحت ظاهريا لن يعبر عن حقيقة التكتلات الاجتماعية الناتجة بين الأفراد في الجماعة، كما سيساهم تحديد نوع الظاهرة في طبيعة التقديم المنطقي بين الكتل، أي درجة التأثير.

• **طبيعة الجماعة العامة** أي الكل الناتج ثم سيرورتها في الزمن المتعال، هذا يحدد لنا حقيقة التشهيد والتفعيل أو التغييب، وهي ترجع إما لرؤية أولية قوية من الباحث بالمطالعة التاريخية والثقافية والعيانية، أو لما لا بدراسة لعينة تكشف الأطر العامة

كنظرية الوجود والقيم والمعرفة والتطلعات والتعاهدات الدستورية-التشريعية مع رصد الوجهة.

ثم على المستوى الأكسيومي لدينا قواعد تتمثل في:

• **الترابط الدائم بين كل أنواع الكلي والجزئي** مهما كان نوع التقديم، ومهما كان التغييب باطنا أو ظاهرا، فهناك تأثيرات وسلط متبادلة بدرجات.

• **انقسام المجتمعات لتشابه بكثرة عامة وبقلة خاصة**، فيكفي جرد بعض ما يمثل العام وبعض الخاص للحكم، والعام يدور دائما بين تخلق مقبول كما قد ينتقل لانحدار بتشابه في المستوى؛ لأن هذه الفئة أقل إرادة قلبية وعقلية مقارنة بغيرها، ولا نقصد البعد الطبقي الاقتصادي فهذا عامل ثانوي والاستقرار الناتج عنه هش، وما يسمى **العامة**، سواء كانت غنية أو متوسطة أو فقيرة، فإنها في المجتمع المتوازن والمتميز **تكون أمينة وسماعة للحق كارهة للباطل** والعلو والطغيان والتبعية العمياء، ويرجع هذا المستوى مقارنة بغيرها لاختيارات ذاتية وظروف خارجية وقدرية لها حكمها في ترتيب الاجتماع البشري، وأما الخاص فيدور بين تخلق مرتفع أو شيطانية غير إنسانية؛ لأن هذا الطرف الأخير إما يكون من العامة ويريد لعب دور ليس له فيمكر بالناس، أو له مميزات من الله يغيبها بطغيانه حتى يتدنى لما تحت البهيمية، وقد كان بعض الكهنة قديما يلعبون هذا الدور، بينما تحولت المسألة حاليا نحو بعض رجال المال والسياسة والدين والترفيه، من هنا ظهور دجاجلة ورويبضة كثر قبيل قيام الساعة.

إذن فعبر هذا التفريق بين الخاص والعام نتمكن من الحكم مثلا، على أن الأريسيين[1] سيتصرفون بشكل معين إن رفض زعيمهم هرقل الدخول للإسلام، أو أن أهل اليمن أرق أفئدة، أو أن أهل عمان لا يسبون ويحسنون الاستقبال في تلك المراحل النبوية، فأسباب هذا القانون متعددة، منها ما يرجع لما قبل التكليف ولعوامل التربية أو التدجين "كُلٌّ

[1] في كتاب النبي ﷺ إلى هرقل عظيم الروم، يظهر تمييزٌ دقيق بين موقع القيادة وموقع العامة، حيث قال ﷺ: «أسلِمْ تَسلَمْ، يُؤتِكَ اللهُ أجرَكَ مرَّتين، فإنْ تَوَلَّيْتَ فإنَّ عليكَ إثمَ الأريسيِّين»؛ والأريسيون هم عامة الناس .

مَوْلُودٍ يُولَدُ علَى الفِطْرَةِ، فأبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أوْ يُنَصِّرَانِهِ، أوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَثَلِ البَهِيمَةِ تُنْتَجُ البَهِيمَةَ هلْ تَرَى فِيهَا جَدْعَاءَ"[1]، أو لسنوات التكليف حيث تتداخل شياطين الجن والإنس مع قابلية المكلف لعدم التحرر وتحمل المسؤولية، جاء في الحديث القدسي: "إني خلقتُ عبادي حُنفاءَ، وإنهم أتتْهم الشياطينُ فاجتالتْهم عن دينِهم، وحرمت عليهم ما أحللْتُ لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أُنزِلْ به سلطانًا"[2]، فالمجتمعات كلها انحازت عن الفطرة و الحنيفية إما بالشرك الأكبر أو الأصغر بدرجات متفاوتة، ثم من الأسباب الأخرى هو القدر الإلهي وفق علمه المسبق بسلوك كل فرد "إنَّما النَّاسُ كالإبِلِ المِائَةِ، لا تَكادُ تَجِدُ فيها راحِلَةً"، **فالأكثرية غير عالمة ولا مؤمنة ولا شاكرة،** وليس المقصود أن هذه الإبل كاستعارة ليست مستعدة لهذه الصفات أو دورها سلبي أو أنها غير مسلمة، بل كل فرد له مقعد مخصوص في الجنة وكذا آخر في النار ومقامات معلومة يتصرف من خلالها، ويرجح بتجربته ضمن واقعه، كما أنه لا يفهم من هذا أن المسلم ليس مؤمنا بالمعنى العام أو حتى محسن ولو بدرجة معينة، إنما الوصول لهذه المقامات الخاصة محدود وليس هذا القدر بغير حرية الإنسان، بل بما يفعله الإنسان بإرادته ومسؤوليته وحث الله له بكل إمكانات الرفعة، ثم تداخل رحمة الله التي رتبت المجتمعات بين **جزئيات وكليات توازن بعضها بعضا**، حتى تحفظ فطرة الإنسان لتبادل الحاجيات والضروريات بما يتلاءم مع قانون التسخير ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا، وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾[3]، من هنا ففي مجتمعاتنا لا يمكن التعويل على النخب لوحدها، ومن الضروري دفعة تطور من المجتمع لإرغام هذه الأخيرة على الإصلاح.

وحتى الاختلال متى وقع، يمكن أن يشكل دافعا موضوعيا نحو إعادة إنتاج التوازن الذاتي والجماعي شرط أن يقترن بالتوبة النصوح على مستوى الوعي الفردي، وقد يذهب البعض إلى اعتبار هذه المقدمات مفروضة على الواقع فرضا، غير أنّ قراءة تاريخ البشرية

---

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

[3] المحدث: الألباني،المصدر : غاية المرام.

[1] [الزخرف: 32].

إلى يومنا هذا تُظهر أنّ المجتمعات لم تعرف لحظة موازنة إلا ناذرا والتركيب من كل الجهات هو الأقرب لحركة الواقع، بل قد نعتبر أنه في عصرنا راكمت الدول نوعا من توزيع الفعالية بين المكونات بما مكّنها من تكثير القوة الإنتاجية والسياسية لكن في اتجاه معين، من هنا ظلّت الفعالية الكبرى غير متوازنة، وحتى في المجالات المادية والاقتصادية ما زالت المجتمعات تُفرز فئات ذات إرادة مغامِرة وصبر وعقلانية مرِنة، بل تنزاح نحو مفارقة التجبّر في التركّز المفرط للثروة، حيث يملك 1–2% من سكان العالم ما يقارب نصف ثروته، ويُضاف إلى ذلك البُعد السلبي في العملية المتمثل في تدجين المجتمعات الغربية عبر منظومات الإعلام والاستهلاك واللهو والمدرسة، وهو ما يسهل تمرير القضايا الوجودية وفق أهواء جماعات وأفراد متحالفين سواء بوعي أو في مستوى لاشعوري، وهنا تبرز خطورة التغاضي عن مراجع الأمم وتواريها، إذ إنّ إقصاء هذه المراجع لا يعني سوى **حجب أحد أهم مكونات التأثير** الحضاري التي لا تقل وزنا عن باقي الجزئيات، بل قد تتجاوزها في فعاليتها حسب الواقع وإن كانت العملية موازناتية تميل بدرجة للجزئيات الجزئية أو ما يسمى الشعب حاليا لأنه الكتلة الأكبر، رغم أن باقي المكونات تقارب مساواته رغم قلتها، إلا أن هذا في حقيقة الفطرة، وليس الترجيح الواقعي حيث قد يكون فرد واحد ضمن واقع معين يتجاوز كل العالم بمن فيه من حيث عمق التأثير ضمن السيرورة الوجودية وحركتها، كما لو أننا نقارن ذرتي هيدروجين وأكسجين مقارنة بمجموعة من حركات مكونات الهيدروجين والأكسجين قبل تشكل الحياة إذ سلوك الأولى هو ما ساهم في إنتاج الكون الحي.

ويلزم هنا التفريق كذلك بين عامة المسلمين وعامة غيرهم، فكما وردت آيات عن الإنسان بالذم، فقد قُيدت بقوله تعالى ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ **إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ** فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾، وداخل الإنسان هناك درجات في الفطرة، فلا يقاس النصراني مع اليهودي ولا اليهودي مع المجوسي، وداخل الحقب التاريخية "خيرُ القرونِ قرنيَ الَّذينَ بُعِثتُ فيهم ثمَّ الَّذينَ يلونَهم ثمَّ الَّذينَ يلونَهم"، كما لا يعني ذلك أنه داخل الحقبة أو الديانة أو القومية أو العائلة لا يوجد تقييد، فقد جاءت أحاديث عن الفتن وحصلت جرائم في عهد خير القرون كالخوارج، كما

أنه قد يكون يهودي أفضل من نصراني وداخل أهل عمان واليمن هناك مجرمون ومسجونون، ويقع اختلاف في حقبهم التاريخية كما حصل مع قوم تبع[1]، إنما هناك صورة قدرية كلية تمنحنا القدرة على **فهم حكيم لفعل الله فينا بما يحفظ حريتنا**، وبما لا يجعل سيرورة الدنيا منتظمة بتلك الحرية كليا حتى لا نقع في العبثية، وبالتالي تغييب تنزلات ثبات الرحمة بما يحفظ بقاء الحياة المادية والسياسية والاجتماعية ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ، بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾[2]، لذلك نقول إنه **بدون ضمانة إلهية تنخرم الأكسيومات** المؤسسة للبحث العلمي عموما والاجتماعي خصوصا.

إضافة لكل الشروط المذكورة، فإن المستوى الإحصائي للعينة سيتمثل في:

- **تحديد الراحلة** وهي استعارة عن المجموعة المسافرة في طريق الله أو طريق الضلال، فالعينة مفهوم يحيل إلى الثبات، والراحلة تستلزم ضبط **إطراد علة التوجه الموحد** داخل هذه **الجماعة-التكتل** نموذج الدراسة، هذا الأخير هو مفهوم كلي يساوق ويُستنتج مع عملية الملاحظة والاستقراء، فكما أن جماعات وتكتلات عالم الحيوان متنوعة أو طبقات الجسد الإنساني والمنظومات الكونية، فإن كل هذه الآيات يضبطها نظام وجودي واحد في النهاية، وإن كانت له خصوصية وقابلية للتغييب والعشوائية إلا أن **مجموع التناقضات يشير إلى نتيجة معينة**.

إن التنوع تعبير عن اختلاف درجاتي يلزم استخراجه داخل الفعالية والحركة الاجتماعية، من هنا ضرورة تحديد النوع أو طبيعة الموضوع، فمؤسسة كالجيش تقاس بمستويات أعلى من قيم الثبات واليقين، بينما تقاس المؤسسات العلمية بقيم أعلى من الحركة والمرونة، ولكن لا بد للطرفين من قيم ثابتة للانطلاق وكذا من **قيم حركية** للسير، وهذا كله سيتحدد عبر التركيبة الوجودية داخل الأفراد وفي مجموعهم وسيرورتهم، مثل ما تنتج لنا الغابة في جدلياتها وصراعاتها موازنة معينة، يلزم احترامها ضمن خصوصياتها،

[1] قوم تُبَّع: أهلُ اليمن من حِمْيَر، نُسبوا إلى ملوكهم الملقبين بـ«تُبَّع»، وقد أهلكهم الله بسبب تكذيبهم الرسل
[2] [المؤمنون: 71].

فكذلك التعاون والفعل البشري الفطري، والصراع الموازن وما ينتجه من حالة إنسانية لها خصوصياتها، أو يختل بدرجات فينتج هشاشة جماعية.

• **أخذ عينة تؤدي دور مائة** والمائة هنا استعارة من مجموعة الإبل، إذ يقال هذا كذلك عن البهمة بالنسبة للخيل، فيلزم تحديد العدد الذي تتمظهر به تلك الجماعة المدروسة، وهل يستلزم الأمر جردها كاملة أم أنه يمكن التعامل مع اختيار عشوائي، وبالتالي تَدخُل طبيعة الدراسة في المسألة، فلولا وجود تشابه واسع لما أمكن نجاح الاختيار العشوائي نفسه، ولو أردنا رؤية مميزة لفعالية المجتمع وإمكاناته فإن الوصول لتلك الراحلة أو ما سيمثل الإبل التي هي محل نظر الله، والأقدر على توجيه الجماعة وتحفيزها كالأنبياء والصالحين والعلماء الذين لهم دور محوري في التغيير أو تكتلاتهم، سيمكننا هذا من فهم جزء من حركة العينة التي **ليست مساواة كلية صلبة وبسيطة**، وإذا ارتبطت الدراسة بهذا الجانب فإن الجرد قد يتطلب عملا شاقا أو كليا كالوصول لشيخ صادق مربي أو عالم وعادل وتكتلات قد لا توجد في أزمنة الفساد، إن العثور على هذا البعد يعني وضع اليد على محفز الحل أو لنقل الدواء المحرك للوجود الإنساني، فيبقى تفاعل المريض معه، من هنا يكون دور العلوم الإنسانية هو الوصول لحل الإشكاليات.

• **تعميم مجموع الرواحل على الظاهرة** ومثاله مجموع القبائل أو مجموع الأحياء للمدينة في كل مائة، وقد تكون مثلا مدينة دولة معينة كبيرة حيث الواحد في غيرها هو مليون فيها، أي أن الرواحل ازداد عددها هنا بدرجة واسعة، وعند هذا فيلزم التفريق بين الأهداف الإدارية لحي أو مدينة وبين حقيقتها كظاهرة اجتماعية، فلو درسنا عينة من مائة، وظهرت لنا باقي الرواحل في مستوى مشابه فإننا نكتفي بهذه العينة، حتى لو كان الحي أو المدينة أو الدولة بمئات الملايين، لأن الصورة العامة واحدة، وسيكفي الملاحظة العامة، ومثاله لو وضع متخصص بين ملايين الجمال في منطقة معينة ودرس عينة المائة، وظهر له التشابه مع باقي الملايين دون دراسة معمقة فسيعمم مباشرة، حتى لو رفعها لعشرة أضعاف أو أكثر، فإن الاستقراء سيبقى ناقصا دائما، لهذا فأي دراسة لعينة هي قراءة قابلة للتقييد، بل للتغير المطلق، إلا أن غلبة ظنها ترجح العلم، من هنا قد يحكم الإنسان على حالة بلده، أو بلد معين باستقراء نسبي، لغلبة **قانون التعميم** بشكل فطري، إلا أن

الخلل يقع عندما لا تتم العملية برؤية **منضبطة نظريا وواقعيا**، إذ لا يوجد مجتمع يخلو من التركيب ولا يجتمع فيه الصلاح والفساد، إلا أنه مع أخذ هذا التعميم ضمن التناقضات الكلية يخرج الفلاسفة والسياسيون بنتائج مقاربة، إذ هي عملية فطرية وعلينا التفريق بينها وبين التعميمات الشعبوية والشوفينية، فهذه تغييب لهذا القانون المركب، فعندما نصل بعد ضبطنا للعينة، إلى نتيجة معينة حتى إن وُجد ما يقيدها من عينات خاصة واستثنائية، مثل ما كان في القرون المفضلة من شر عظيم، إلا أنه فرعي كالجراثيم والفيروسات الموجودة داخل الجسم الطبيعي، بل لها دور إيجابي لغيرها، لا لذاتها، من هنا فمصداقية العينة تتجلى في **احترامها للتناسق الكلي**، وما سيدعو لتوسيع العينة هو غياب القدرة على التعميم في نتائجها، من ثم فالدول والمناطق الأكبر لا تختلف في السنن عن غيرها، وكميتها الكبيرة تجعل لها خصوصية من التعقيد، إلا أنها لا تغير من نفس حركة الوجود الإنساني المبني على مركزية الكيف، فالأمة الإسلامية أقلية في العالم والمفروض أن تقوده، وسيدنا موسى أصغر من أخيه سيدنا هارون وهو الإمام، بل بني إسرائيل كانوا أقلية في العالم وكانوا حملة الرسالة، حتى القيادة في الشرق الأوسط أي العالم كانت مع داود وسليمان عليهما السلام، فالمنطق المعاصر يقيس عبر عملية اقتصادية كمية في كل مجالات الحياة، مع أن هذه الأخيرة تخضع حتى في أطرها المادية لقوة الإنتاج الكيفي التي تقوي هذا الكم، ناهيك عن ارتباط هذا المجال بالبعد اللطيف لحركة الإنسان السياسية والتربوية والعقلية الاجتماعية، من هنا ستُنتِج لنا العينة الواحدة **درجات من المُعامِلات ضمن مساواة بشرية**، بل لو درسنا العلاقات بين الأمة الواحدة والأمم العالمية لوجدناها مقسمة بهذه الفعالية الجامعة بين تميز كل طرف بحيثية لا توجد عند غيره، وبتراتب العلاقات بفعالية زائدة نسبيا عند كل طرف، لتتحقق التراتبية-التبادلية، وإلا حصل توارٍ لهذا القانون يُغَيب المساواة نفسها، كما نجد خمسة أعضاء لهم حق الفيتو يحكمون العالم، وداخل الحضارة الغربية أمريكا تهيمن عليهم، وهكذا سيعاد إنتاج المسكوت عنه" الذي يُمَارس في الباطن ولكن بطريقة مختلة يُراد عبرها القفز على هذه الفعالية المقسمة وجوديا-تحققا بدرجات متنوعة، حيث يُعطى لكل طرف **حسب عمله وممكنات مقامه** ضمن أهمية الدور الجزئي والكلي، الشيء الذي قد لا يقبل؛ لأن العديد

من الأطراف لها تعلق شديد **بالتملك** وبالتالي البحث عن تموقعات خارج طبيعتها، من هنا تخرج مباشرة من القدرة على التحرر والفعل، بينما قد يكون لها في ممكناتها تموضع وجودي محترم، وقد جاء في الحديث عن هذا القانون الوجودي " إنا وَاللَّهِ لا نُوَلِّي علَى هذا العَمَلِ أَحَدًا سَأَلَهُ، وَلَا أَحَدًا حَرَصَ عليه"[1].

• **ضبط الكلي** الخاص بكل عينة، **ودراسة طبيعته** أي وجوديته عبر الرؤية الشاملة للمجتمع المدروس وتاريخه من أجل فهم الظاهرة المدروسة، باعتبار أن الظواهر الاجتماعية على **سُنَّة قدرية** إما تغييبا أو تشهيدا، فقد تكون المستويات المادية هي الحاكمة أو النفسية أو الروحية، إلا أنها تعبير اختلالي عن الحقائق في نفس أمرها.

-أن يأخذ بعين الاعتبار أن العينة الأولى التي اختارها قد تكون هي الاستثناء أو تكون الجماعة كلها في حالة استثنائية عبثية، حتى **يزيد العينات التي تثبت** له انضباط الظاهرة، وعدد التكرار هنا كلما كبر كان مهما، وكلما كان عدد الباحثين كبيرا ومتوافقا كان **الإجماع قويا**، وهذا مقارب لما يوجد داخل المذاهب الفقهية تحت مسمى "معتمد المذهب" أو اجتماع المذاهب تحت مسمى "قول الجمهور" أو الأمة تحت الإجماع الكلي، فالتداول ونخل الأمور يثمر بطريقة أنجع من غيره، وداخل هذه العملية تلعب طريقة اختيار الباحث للعينات وكذا حسه الاجتماعي دورا محوريا، فالذي له وعي بالطبيعة الكلية لجماعة معينة كتأثرها بالانتماء الطبقي أو القبلي أو خصائصها الأخلاقية العامة، وغيرها من العوامل، سيعرف كيفية التحكم والاختيار بشكل أنجع، ومثله الذي يعرف ضبط أنواع الجِمال في خصائصها على المستوى الحيواني.

• **فالفارق** إذن مع مفهوم العينة هو اعتبار عدة حيثيات من **كلي** يستغرق الأفراد، ومن **موقع** أفراد العينة من **الموضوع** المدروس، ومن **دورهم** داخله لوجود **تراتبية-تبادلية** ودرجاتية، فالعينة حقيقة موضوعية خارجية، ولكنها ليست عالما ماديا-كميا أصما بل حتى داخل هذا العالم توجد تفاوتات كمية في القوة والجمال والذكاء، وكل هذا داخل إطار مساواتي قوي في الأصل والكنه سواء روحيا أو ماديا، ناهيك عن تعقيد وتكثر

[1] المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

التفاوتات، فمن يتميز في جهة قد لا يتميز في غيرها وحتى عند تميزه فهو داخل نفس الكنه المتساوي والمترابط على غرار الجسد، من هنا أهمية **الجمع بين التفاضل والتساوي.**

البند	العينة الإسلامية	العينة العشوائية البسيطة	العينة الطبقية	العينة الحصصية (Quota)	العينة الموجهة (الهادفة)
الأساس النظري	أنطولوجي- وظيفي- قيمي؛ قائم على فقه العلاقات.	احتمالات إحصائية متساوية.	تصنيف المجتمع إلى طبقات ظاهرية مميزة.	تحديد نسب مئوية مسبقا للتمثيل.	انتقاء مقصود وفق الهدف من البحث.
فلسفة التمثيل	تمثيل التفاعلات الرمزية والوظيفية بين الكلي والجزئي.	تمثيل كل فرد بفرصة متساوية.	تمثيل كل طبقة بحسب نسبتها.	تمثيل كل فئة وفق وزنها الديموغرافي.	تمثيل الأفراد الأكثر صلة بالظاهرة.
مفهوم "الفرد "	كائن مركب باطني- ظاهري؛ له موقع في الهرمية.	وحدة قياس متساوية.	عنصر داخل طبقة كمية.	عنصر رقمي داخل الحصة.	فرد مرتبط بالمعنى والسياق.

القابلية للتعميم	مرتبطة باكتشاف "الراحلة " والفاعلية الجماعية.	عالية إحصائيا.	عالية عند صحة التصنيف.	متوسطة.	محدودة غالبا.
مراعاة الدين والقيم والتاريخ	أساسية لفهم التكوين المجتمعي.	مغيبة بالكامل.	مغيبة.	مغيبة.	نادرا تؤخذ بعين الاعتبار.

مثال ونمذجة:

المحور	**شرح المحور**	**البُعد الفردي**	**البُعد الجماعي**	**النتيجة**
مجال وخصائص العينة	يحدد طبيعة العينة من حيث الصفات الشخصية والقيمية التي تؤثر على الفعل، وكذلك توجهات الجماعة وبنيتها.	صفاء القصد (10/8) - قوة الإرادة (10/7) - موقع تأثير ثانوي فاعل - قابلية عالية للتحول.	وجهة التكتل إصلاحية مشوشة - تراتب غير مستقر - التخلق القيمي متذبذب - فاعلية روحية وعملية متوسطة10/6-5) .	الفرد يمتلك إرادة قوية واستعداد للتغيير، لكن الجماعة غير مستقرة قيميا وتنظيميا، مما يحد من إمكانية تجذر الإصلاح في المجتمع ككل.

التموضع السيروري	يصف المرحلة التي تمر بها العينة على المستوى الفردي والجماعي من حيث حركة التزكية أو الفساد.	في مرحلة انتقال من التقليد إلى التجديد – بوادر نقد داخلي وسعي للتحرر.	تخلق مضطرب بين نماذج إصلاحية متعددة – محاولات تثبيت هوية مع غموض المرجعية.	العينة تمر بمرحلة حرجة بين التمسك بالماضي والرغبة في التجديد، مما يعكس حالة من التردد والاختلاط بين الإيجابيات والسلبيات من كل الجهات.
درجة التبادلية	تقيس العلاقة التبادلية بين الفرد والمركز، وبين الأجزاء داخل الجماعة، ومدى تأثير ذلك على الفاعلية العامة.	مراجعة وتطبيق انتقائي مع المركز – تأثير كبير بين الجزئيات– فاعلية متوسطة (5/10)	(10/7) – تبادلية أفقية نشطة عمودية متقطعة/فوضوية (3/10)	حيوية التبادلية الأفقية تعزز الفعل الجماعي، لكن التبادلية الرأسية غير منظمة وتحد من قدرة الجماعة على تحقيق إصلاح متماسك ومستدام
معامل العينة	طبيعة المجال الذي تعالجه الأسري مثلا.	معامل المصداقية (10/6) – معامل الفعالية (10/7).	انسجام ضعيف (10/4) – تراتبية وتبادلية متوسطة (10/5).	مجال محوري ضمن مصداقية لا بأس بها مع انتظام مقبول مما يجعلها عينة لا بأس بها للدراسة.

النتيجة النهائية	ملخص شامل يوضح وضع العينة ويحدد نقاط القوة والتحديات والآفاق المستقبلية.			العينة تمثل حالة انتقالية ديناميكية، حيث يمتلك الأفراد وعيا وإرادة للتجديد، لكن التحدي الأساسي يكمن في ضعف التنظيم والانسجام الجماعيين، مما يتطلب جهودا مركزة لتعزيز التماسك وتقوية البنية التراتبية لتحقيق إصلاح فعّال ومستدام.

3.4.1 المنهج السردي:

من بين ما يثير الانتباه في التحولات المعاصرة أن النظام المهيمن أو المتغلب بدأ يتجاوز النموذج الوضعي الذي لا يزال مجموعة من الحداثيين منبهرين به، إننا لم ننطلق من هذه السيرورة الغربية وتطوراتها لتبرير أدواتنا التحليلية، ولكن لإقناع المخالف وجدنا بحثا مسايرا لتطورات الفكر الغربي يقارب جوانب مما استنتجناه، ينقل لنا صاحب كتاب البحث السردي في العلوم الاجتماعية حسن احجيج هذا التطور عن "كلاندينين وروزيك" (Clandinin and Rosiek) "إن البحث السردي في العلوم الاجتماعية **مقاربة بديلة** عن المقاربات التي تنتمي إلى المنظور الوضعاني، والهدف منه هو الوصول إلى فهم للشرط البشري أعمق من الفهم الذي يوفره المنظور الميكانيكي الذي كان سائدا إلى ستينات القرن

العشرين، فقد تعرض نمط التفكير الباراديغمي أو باراديغم العالم العقلاني، أي الوضعاني لانتقادات حادة أثرت إلى حد بعيد على المسلمات الأنطولوجية والإبستيمولوجية والمنهجية في العلوم الاجتماعية، وساهمت بذلك في تمكين البحث السردي من شغل مكانة مشروعة في حقل العلم الاجتماعي الكيفي. وترسخ الاعتقاد اليوم بأن **السرديات تؤدي دورا مهما** في عالم البشر، وتشكل وسيلة ملائمة لإضفاء المعنى على وجودهم الاجتماعي"[1].

ينقل أيضا عن أجر (Agger) "ابتعدت الأدوات الكمية عن التجارب المعيشة لدرجة ادعائها أنه علم إمبريقي قادر على دراسة الواقع الاجتماعي، يبدو هذا مشككا فيه إلى حد ما. إن الموضوعية التي تمنح بكرم عادة إلى المعطيات الكمية، تتعارض مع واقع أن الأرقام لا تتحدث عن نفسها. ذلك أن معنى هذه المعطيات هو في جزء كبير منه عملا بلاغيا، نظرا لأن الباحثين يثبتون الترابط بين المتغيرات عن طريق **مصطلحات وصفية** مثل مهم وقوي وثابت وتنبئي"[2]، في الحقيقة لا تقف المسألة عند وجود تأثير معين من الأرقام على ذاتيتنا الواصفة، بل تتعداه نحو دخول **معطيات قيمية ووجودية** ومعرفية سواء لاشعوريا أو شعوريا. يعتبر ريسمان(Riessman): "إن المتشككين في نظرية الحقيقة كتطابق يفهمون اللغة على أنها أحد المكونات الأساسية للواقع، وليست مجرد أداة تقنية لتأسيس المعنى، **فقصص المخبرين** لا تعكس العالم الخارجي، بل إنها مبنية ومؤلفة بشكل إبداعي، وبلاغية، ومليئة بالمسلمات وتأويلية"[3].

بالنسبة إلينا، فإن الأبعاد التأويلية لا تقتصر على ما هو لغوي في مستواه الظاهر، بل تمتد إلى ما هو كلامي في معناه الأعمق، أي إلى المعاني الداخلية المرتبطة بالقوى الأساسية للإنسان وبكيفية تعلقها بالمركز، فاللغة الظاهرة ليست سوى تعبير مادي-صوتي أو خطي عن تلك المعاني الداخلية، التي قد لا تطابق دائما الأصوات والحروف، أو لا تنسجم بالضرورة مع الإرادة والمعرفة، سواء لقصور في إدراك المعنى أو لانعدام الصدق كما في

---

[1] حسن احجيج، البحث السردي في العلوم الاجتماعية: نظريات وتطبيقات، (مراكش، مؤسسة آفاق للدراسات والنشر، 2023) ص 13.

[2] المرجع نفسه.

[3] المرجع نفسه ص 15.

حالة الجهل المركب، وبالتالي فإن الافتراضات المبدئية التي يُبنى عليها التحليل، كاعتبار البشر صادقين وعالمين لا تُطابق الواقع دائما، إذ يتبين أن هذه الصفات تتأثر بإرادتهم وبمدخلاتهم العقدية والقيمية، ومن هنا تنشأ ضرورة تدخل الباحث في صياغة سردياته الموجهة، حتى لا يصبح **أسيرا لسردية خارجية** غير مطابقة للوجود. وإذا كان اعتراف الفكر الغربي بالذاتية يمثل مدخلا مهما نحو الإحاطة بطبيعة علوم الإنسان، فإنه في الوقت نفسه يفتح الباب أمام إشكاليات خطيرة على البارادیغم الغربي القائم على ادعاء الموضوعية بوصفها أداة للسيطرة، غير أنّ تحديد طبيعة الذاتية بدقة يُعدُّ الشرط الأولي لمقاربة الحقيقة الموضوعية في ذاتها، وهنا تبرز خصوصية سيرورة الفكر الإسلامي، القادرة على **الجمع بين ما هو ذاتي وما هو مركزي وموضوعي**، ضمن أفق معرفي يوازن بين الداخل الإنساني والمطلق الكوني. يقول متشيل (Mitchell) : "لم تعد دراسة السرد حكرا على المتخصصين في الأدب أو الثقافة الشعبية الذين يستعيرون مصطلحاتهم من اللسانيات، بل أصبحت اليوم مصدرا إيجابيا لأفكار متبصرة بالنسبة لجميع فروع العلم البشري والعلم الطبيعي"[1].

نحن لا نتبنى هنا تحويل العلوم الاجتماعية لقصص سردي، كما لا يمكننا أن ننفي أسلوبا حكائيا وضفة القرآن، إلا أنه حمل معه في الآن مفاهيم السنن الكونية والصرامة الفقهية، إلا أن العلوم الاجتماعية تقع كذلك ضمن "النظر المنضبط" نحو ما قد نعتبره قصصا خارجيا، فالسرد والشعر والفن يقعون في درجة بسيطة من الضبط الذي بدوره في أقصى حدوده سيصل لعمليات منطقية صورية، ونحن لا نتوخى التحول نحو هذه الدرجة التجريدية وإن كانت ممكنة وصالحة، كما لا ندعوا لتحويلها لمستوى السرد الحكائي، بل لا نتبنى تلك الرؤية التحليلية للخارج دون ضبط أولي للآليات مع المضامين، أي لا بد بالنسبة لنا من **عمل منهجي** منضبط، لكن أيضا فتلك الطريقة المتحررة والسردية **لها وجاهتها** وتدخل في جوانب وصف المعايشة، بل قد تنتج نواة معرفية وتُحرر التحليل الانضباطي من ضيق الدلالة، لأن الصور الرمزية أو التجريد المُقَعد يحتاج بدوره للغة

[1] المرجع نفسه.

طبيعية تحركه وتصفه، إن الذي نحاوله هو **نوع من التوسط**، هكذا نجمع أقصى درجة من الإيجابيات، آليات العقل المجرد وتراكمات القلب، لأنه في الحقيقة الظاهر مُحَفِّز نحو الباطن، بل من مقامات الباطن تغلغله ظاهريا وأغلب البشر ينشئون على قوة الظاهر، من هنا فعندما يذكر العلم يراد به الآليات المعتقلة في الذهن أي العام دون الخاص، ولكن حقيقة المسألة هو أن تلك الآليات محفز للمركز العملي والحضوري الخاص، لهذا يراد بالعلم كذلك خصوصه، فيقال العلم الخشية، ويُذم العلم دون عمل، إن صفات الفطرة الإنسانية هي أساس العلوم، وهي تعمل بموازنة مع الإمداد الإلهي، وما دامت الذات تقع في الخطأ والجهل، بل حتى أصحاب الكشف يقعون في تأويل خاطئ، **فالعقل الظاهر** يكون كذلك وسيلة لحفظ الموضوعية سواء عبر التعين والملاحظة أو اللغة الصوتية أو التحليل المجرد، طبعا لا يمكن التمركز على هذا العقل؛ لأنه ضيق وهو بمثابة الصورة أو الظل عن **الوجود الفاعل** والإرادة والعلم الحضوريان، لذلك قال ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، وقال عز وجل: ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾، ولولا فضل الله ومنته ما علم البشر شيئا، فهو الذي ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ أي أن فعل التعلم هو **عملية حية**، من ثم فعمليات التحرير التي يقدمها الإسلام **موازناتية** تستحضر أيضا قوى التجريد والخيال والذاكرة والكتابة وليس فقط الممارسة، لذلك قال صلى الله عليه وسلم " فقيهٌ واحدٌ أشدُّ على الشَّيطانِ من ألفِ عابدٍ"[1]، بالتالي فنحن هنا لا نتبنى السرد كمنهج **ما بعد وضعي**، بل ضمن رؤية موازناتية ووجودية خاصة، إلا أنها لا تنفي تقسيم العمل وتنوع الجسد العلمي، إذ قد يوجد من ينطلق من الباطن نحو الظاهر، أو الظاهر نحو الباطن، وسنستفيد منه، إلا أن مقامنا هنا هو **الباطن مع الظاهر**.

يقول بيرتو(Bertaux) : "توصلت إلى استنتاج مفاده أنه ينبغي علينا محاولة تطوير شكل مختلف من الخطاب ألا وهو السرد. هذا هو الشكل الذي يستخدمه الروائيون وكذلك المؤرخون وبعض علماء الأنثروبولوجيا... يجب أن نروي قصصا، ليس فقط قصص حياة مختلف الناس ولكن أيضا قصة هذا النمط أو ذاك من العلاقات الاجتماعية، قصة

[1] المحدث : البيهقي، المصدر : شعب الإيمان.

ثقافة معينة، مؤسسة معينة، جماعة اجتماعية معينة، وكذلك قصتنا كممارسين للبحث"[1]، إن هذا الأسلوب السردي شائع في الغرب في كل المجالات، حيث أصبحت الأحداث والعلوم تروى بطريقة قصصية، ولعل هذا ردة فعل راديكالية على الحداثة، في كل الأحوال فما يتلاءم مع العقل الإسلامي هو الضبط المنهجي مع التحرر الذاتي، أي جوانب من السرد توظف سواء عند المعايشة أو المقابلة أو حتى العلاج النفسي، فربط علاقات اجتماعية عميقة يتطلب حضور هذا البعد الحواري، أما الحكائية فهي وسيلة تعبيرية أكثر شمولا، لكن حسب المقام وطريقتها، وربما مستقبلا مع نمو العلوم الإنسانية تتطور معها أدوات في الجوانب السردية سيحتاجها الباحث الاجتماعي، مثل ما أن التَخَصُّصية تطورت بعد تجاوز مراحل التأسيس والتنظير الفلسفي والأنطولوجي حتى أصبح العمل مختلا نحو البعد التقني مع تناسي تلك الأبعاد الكلية الثاوية والتأسيسية، ومهما كانت سيرورات كل حضارة فلا يمكن للبارادیغم الإسلامي أن يتنكر للأسسية التي قام عليها كما حدث في الغرب حيث أصبحت العلوم الاجتماعية أو حتى التجريبية غير مُعتَرِفة أو واعية **بالمباحث الكبرى** التي قامت عليها، لتنفي الوسيلة الأصل الذي أنتجها، أما عمليات التحليل عندنا، فإنها خاضعة لنظرية معرفية موازناتية و ترجيحية، أي قد تقبل **مصلحة معرفية** حتى لو كانت أقل من غيرها بشرط أن تكون نافعة، كأن يوظف الأسلوب السردي وحده لأن مجال الظن بدوره مرحلة من تطور العلوم، بل تقوية الإبداع، كما الالتزام الأكاديمي له أسبابه التي تعود إلى طبيعة الأفراد والمجتمع اللذان عند فتح الباب أكثر مما يجب ربما يدخلون في اختلال وجودي، وبالتالي معرفي يحرف المعلومات، مما سينتج كذلك ردود فعل مغالية في الضبط، من هنا نجد عند الباحثين المُصلحيين من يتبنى ضبطا معرفيا مع فتح هوامش إصلاحية تحريرية بتدرج، ومع ذلك فهذه التركيبة الضابطة قد لا تختلف عن التسيب المعرفي، إذ تقتصر على تخزين صور ذهنية دون أساسها المعنوي والوجودي، من هنا ضعف الإنتاج المعرفي عبر نقل إشكالية مجتمعية ونفسية نحو مجالات المعرفة

[2]المرجع نفسه ص 16.

الموضوعية، وهذا يؤكد لنا أن الهوية الفكرية ترتبط بالماهية الروحية والتموضع الوجودي للفرد والمجتمع.

لا يعني هذا أنه قد لا نتطور ونراكم ممارسات معرفية مخصوصة ضمن سيرورتنا، حتى تصبح أسسنا ثاوية على نحو ثابت ولا شعوري، لتنفتح الذات بقوة نحو السرد أو تطوير التقنية بشكل أعمق دون اختلال باطني، فكل هذا يظل ممكنا، إلا أنه سيرتبط بطبيعة التطور الاجتماعي والفكري والسياسي، وبما يتطلبه الترجيح الأمثل لإنتاج أفضل **توليفة وموازنة** تحقق قوة وصدقية الفعل والفهم في كل طبقات الذات.

ضمن السيرورة الغربية استخدم **ويليام آي. توماس وفلوريان زنانيكي** (William I. Thomas & Florian Znaniecki) في كتابهما الفلاح البولوني في أوروبا وأمريكا رسائل المهاجرين وقصص الحياة الطويلة كمواد للتحليل الاجتماعي، لم تصل هذه الأبحاث نحو تنظير سردي بقدر ما كانت تتخذ هذه الرسائل كمواد معرفية من أجل توصيف واقعي للأحداث، وترى المقاربة البنائية لنظرية السرد أن اللغة أداة لإنتاج المعنى، وليست مجرد وسيلة للتعبير عن الحياة الواقعية، وإذا كان للمعجم اللغوي وحركته دورا في توجيه المعنى داخل نظام موازناتي إسلامي، فإن **اللفظ أقرب لأن يتبع للمعنى** وللكلام كصفة داخلية تقع بها الدلالة خبرا أو إنشاء، **وترتبط بكل صفات الذات** سواء في أبعادها الوجودية أو القيمية، أي أن تعاملنا مع الأصوات والكلمات ليس تعاملا منفصلا عن اللطيفة التي يُتوخى التعبير عنها عن طريق هذه الرموز، فإن كانت لدينا حقائق وضعية فإنها تقع كذلك ضمن سياقات سواء من **المتكلم أو العرف والوجود** مما ينقلها لمعاني مقصودة، فعلى سبيل المثال يعتبر المشي منتصبا في مجتمع مقهور تكبرا، والمشي بزهو في مجتمع قبلي أو وطني ثقة وعزة، فالحركات والأصوات تعبر عن معاني يستقرئها الباحث من المعايشة والسؤال، كما أن عمليته البحثية بدورها قراءة تأويلية ترجع إلى مقدمات قيمية وفلسفية، فكما أن الجماعة تؤول **وتصنع سرديات وذكريات** تصنف عبرها الوحدات الاجتماعية، فإن الباحث بدوره **يؤول ذلك التأويل** انطلاقا من سردية يقع ضمنها قد تصح أو تخطئ بدرجات.

يعيش الناس على سرديات توجه هويتهم، وتحدد لهم العلاقات بين الأسباب والمسببات، أي أن المعنى الذي يضفيه الناس على ذواتهم وعلاقاتهم، يصنع بدوره عوالم **وسرديات خارجية تتشابك** فيما بينها تعدل وتتطور وتتصارع، فحكايتنا عن نموذج معين لشخص اختار عدم العمل الاقتصادي سيستلزم هذا داخل نظام رأسمالي دنيوي قصة مقابلة عنه تأكد السردية المهيمنة وتعززها، باعتبارها المحققة للوجود أمام فشل غيرها أو إفشالها، فكل قصة لها وسائل زجر لتفكيك السرديات المنافسة والسيطرة على مساحات اجتماعية، وجل المنظومة الدولية عبر التاريخ هي صراع على الرأسمال الرمزي والرياء والاستمداد من الخارج سواء عبر الدنيا، أو من خلال الدين لأجل هذه الدنيا، بالمقابل لو انطلقنا من الرؤية الإسلامية، فذلك التموضع في المثال الرأسمالي هنا شيء ثانوي، أي مندوب كما جاء في السردية النبوية "أخوان على عهدِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ كان يحترفُ أحدُهما والآخرُ يلزمُ النبيَّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ، فشكا المحترفُ أخاهُ إلى النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ، فقال النبيُّ: لعلك تُرزقُ بهِ "[1] من هنا قد يقع صراع أيضا من داخل السردية نفسها من أجل تعديلها وتحريفها لتوافق الواقع المسيطر في زجر المخالف، فتستدعي أحاديث الندب لتحويلها نحو الإيجاب الذي يتطلبه هذا النظام الاجتماعي وأهواء الذات، كما قد تتداخل أطراف أخرى على عين السردية الموازناتية لتتملص من المسؤوليات وتنزل القيم في المستويات المادية "كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته" بل داخل هذا الحديث في الرعاية يتداخل صراع آخر قد يقدم المسؤولية الدنيوية على التربوية والروحية، فالسرديات إذن متعددة ومتحركة ومتصارعة ولكل مجتمع طرق التصرف معها، وما تعمل به منظومة قد يختلف عن غيرها في مدخلاته.

ينقل الكاتب عن باومن (Bauman) "إن سوسيولوجيا غير ملتزمة مستحيلة... قد ينكر ممارسو العلم الاجتماعي، أو ينسون تأثيرات **رؤاهم إلى العالم** على أعمالهم"[2]، إن هذا الاستنتاج موجود في العديد من كتب علم الاجتماع، لكن أن يقبلوا تنظيرا من

[1] المحدث: السيوطي، المصدر: الجامع الصغير.
[2] حسن احجيج، مرجع سابق، ص20.

خصوصية إسلامية، فهذا صعب لأن السلطة المهيمنة كما تنتج مجتمعها فهي تنتج رمزيات متحكمة في بشر هم العلماء، بل الفقهاء ومشايخ الزوايا عبروا أحيانا كثيرة عن تناقضات واقعهم..

لقد أصبح هذا المنهج السردي حاليا شائعا وموظفا في كل الميادين فعلماء النفس يطلقون عليه العلاج السردي، والمرشحون السياسيون يتبنون العمل على سرديات ناجحة في الانتخابات، فأصبحت القصص التي يرويها الناس معبرة عن فعل اجتماعي سواء للدفاع أو الإقناع أو التسلية، من هنا سنحتاج انطلاقا من نظامنا الوجودي والمعرفي لنظريات لسانية وأدبية ترجع إلى أسس فلسفية في تعاملها مع عمليات السرد، ونستطيع توسيع هذه العلاقات التي يحيل إليها السرد نحو فهم طبيعة الذات التي تتوخى المحبة أو الكره، الطمأنينة أو القلق، العزة، الذلة، الذاتية، الجماعية، النفسية، الروحية، الحسية، العلم الحضوري، العلم الحصولي، التعبدية، الاستعبادية، الإحسان، العدل... وبالتالي فإن تلك العمليات سترتبط بطبيعة النظرية التحليلية ضمن تناقضات الواقع، فسردية الدولة المغربية تقوم على حفظ سيرورة تاريخية لحضارة عريقة ضمن قيم الإحسان والرحمة التي تتميز بها هذه المدرسة الروحية، إلا أن هذا يتداخل كذلك مع واقع سياسي لتثبيت النظام في ذاته وحفظ المصالح الداخلية والخارجية، فهذا التاريخ فيه الصالح والكوارث والتدين الرحماني يتحول لركود وفساد ووهن على غرار مجموعة من الزوايا والفقهاء والسياسيين والملوك، إذ الهوية الداخلية عبر التاريخ حملت الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والبلد كان ثغر الأمة قبالة أوروبا، لكنّ استحضار هذه السردية، بما تحمله من حمولة قيمية، سيساهم في تفكيك العوائق المسببة لركود المنظومة الاجتماعية، حتى المركز الروحي الذي تتأسس عليه سردية البلد الروحية والسياسية وهو المولى إدريس فهو مجاهد سياسي ضد التجبر والاستبداد العباسي، ورسالته مليئة بالقيم التحررية التي لا تتداول، كما أنه مصدر تعبدي وإحساني إلا أن هذه المدخلات تتنزل في شبكة ورؤية اجتماعية تُبَرَّر عبرها قيم وسلوكيات حالية، أو خارجيا العلاقات الدولية التي يتميز فيها البلد فعلا بتعاونية وسلام لكن هناك ظلمانية وفساد تدخل فيها الدول باسم قيم لا تمثل الرحمة، بل هذه الأخيرة تستلزم على الأقل ابتعادا، إن لم يكن تفكيكا ومقاومة لتلك

التداخلات الظلمانية العالمية، ونحن لا نعتبر أن المجتمع لا يحمل تلك القيم الروحية ولا أن الإحسان والتعبد ليسا أعلى القيم، لكن لكل بلد ديناميكيات تحريف وتلاعب عبر السردية، خاصة أن كل الأمة في مرحلة غثائية، مثل ما نجد أن البلدان الجهادية قد تتحول نحو إعادة سردية المستعمر وتوخي الهيمنة وسلوكياته، بل التحول من العزة نحو الذلة والمسكنة، يحصل هذا بدرجات؛ لأن كل مجتمع لا بد أن يحفظ نسبا من صلاح السردية، فتبقى قيم العدل والسيادة لها حضور، وكلما كان النموذج جامعا ومتوازنا وثابتا على تلك القيم دون تحريف، كانت السردية أرسخ وقابلة للأخذ بعين الاعتبار عند التحليل، مما يسهل على المجتمع فهم نفسه وعيوبه وإصلاحها، سواء جزئياته الجزئية أو جزئياته الكلية، والمغرب قد يكون من الدول القادرة لحمل نوع من التوازن، ففي هذه المرحلة المختلة أو الظلمانية تستطيع مثل هذه الدول بالمقاومة والرحمة، تفكيك هذا الفساد وتقديم تجارب تساهم في دفع إيجابي.

يصنف المتخصصون أنواع السرد: لقصة الحياة، الشهادة، السرد الجماعي، السرد الإنجاز، بل وسعت مجالاته نحو المستويات البصرية حيث تعبر المنتجات الفنية بدورها عن نصوص سردية متموضعة اجتماعيا، اعتبرت ماهلا ليتفين النصب التذكارية في الأرجنتين قصصا مروية تحكي عن فظاعات الحرب القذرة التي حدثت في البلد. هذا ملحظ مهم ونحن نعتبر أن التكوين السمعي والبصري يصل حتى مجال المدينة معبرا عن حقائق أنثروبولوجية، وكذلك التعابير في مواقع التواصل، ولكن المسألة غير مفتوحة على تأويلية عدمية، بل على الباحث الاستقراء ثم إثبات **تناسق معطياته التحليلية،** لقد رأينا كيف تتناقض الأبحاث الاجتماعية الغربية عن الإسلام، حتى تحولت لوهم وبروباغندا تحت ستار الموضوعية والعلم، بالمقابل فإن كان السرد يفتح أبوابا تحررية وإبداعية، فيلزم أن لا تقع في تفكيك منطق الصدق والكذب الذي تقوم عليه كل العمليات العلمية بما فيها حالة السرد، فما يمكن أن تفيد فيه عمليات السرد هو **توسيع المنطق الثنائي** نحو الدرجاتية والمعنوية التي تتميز بتعددية الأبعاد.

يقسم برونر بين نمطين من التحليل "التفكير الباراديغمي" و "التفكير السردي" يمثل الأول طرق تفكير العلماء والمناطقة الذين يسعون لتحديد العلاقات بين المسبب والنتيجة،

بينما يُمَكِّن النمط السردي من تنظيم التأويلات اليومية للتجارب والأحداث والأماكن والأشخاص في شكل قصة، فليس البحث بالنسبة لهذا النمط هو إيجاد حقيقة عارية، بل سرد قصة عن الذات تتضمن **الاختيار والفعل والأبعاد الأخلاقية**.

تقع الإشكالات دائما داخل العقل الغربي؛ بسبب الأحادية و الستاتيكية التي تنتج عنها، إن ما نقترحه عبر المنهج الدرجاتي-الترجيحي هو اختيار الطريقة المناسبة حسب قدرات الباحث وطبيعة الموضوع بل المجتمع، حتى لو لم تصل للدرجة الأمثل في الموازنة بين الكيف والكم، أما الفصل المطلق بين الأدوات فمستحيل؛ لأن اللغة الطبيعية نفسها تحمل بالضرورة وعيا منطقيا وبالتالي تداولا بين مفاهيم الصدق والكذب بل كل العمليات التجريدية، مما يجعل مواضيعها قابلة للضبط المجرد، بل تحمل من المواضيع الدرجاتية والمنطق الجهوي أو المتعدد القيم أو المنطق الإسلامي، وهذا العقل المجرد عندما يتداخل مع المواضيع اللطيفة فهو ما يجعلنا نتطور علميا، ونفرق بين المعرفة العامية والعلمية، إذ هذه الأخيرة تمكننا من درجة أعلى من التصرف في المواضيع بما فيها الإنسانية، ولكن هذا لن يعني أن هذه العلوم ستحرم ذاتها من اللغة الطبيعية؛ لأن هذه الأخيرة لها **خصيصة الاتساع المناسبة لطبيعة اللطافة الإنسانية** ولأنها مدخل أولي للنظر حتى بالنسبة للتفكير التجريبي، الذي ينتقل بعد المراحل الإبداعية الأولية نحو ضرورة الضبط الرياضي، **فالمجالان يتداخلان**، إلا أن الدرجة تختلف حسب التخصص، بل ضمن اللغة الطبيعية نجد فارقا بين الكتابات، فمنها من تصف الظواهر وعلاقاتها، ومن توظف الإشارة والإحالة إلى العلاقات الوجودية، وبالتالي فإن أي طريقة تعبيرية سترجع في أساسها للمستوى الوجودي، لأننا قد نعبر بلغة مجازية وشعرية نحو ما هو مطابق في نفس الأمر كما قد نعبر بلغة منطقية ومنضبطة ضد حقائق الوجود حتى في المجال التجريبي، أي أن الوسائل اللغوية والمنطقية درجات من الصور والوسائل عن ما هو كائن، وإذا كان العلم التجريبي لا يتطور دون الضبط والإحاطة عبر هذه الأدوات مع النظر والممارسة الوجودية، فلكي نضمن فهمنا في العلوم الإنسانية سيستحيل تجاوز الضبط المفاهيمي والتناسق التنظيري، ليس من حيث نفس الأمر وفقط بل لأننا كبشر عبر طول تاريخنا قد نوظف قدراتنا الإنسانية الفطرية بفساد، ولو أتيح لكل البشر الثقة الكاملة في قلوبهم لتحدثوا مباشرة

باسم الشيطان، لهذا قال النبي أن عالما واحدا أشد على الشيطان من ألف عابد، ونحن نرى التسيب الصحفي والكتب المتناثرة والأراء السياسية والفكرية والمذهبية التي يُجَوز فيها كل أنواع البهتان والتضليل، بل كل الديانات السماوية حرفت، ولولا حفظ الله الظاهري للإسلام لوقع نفس الشيء، فالمجتمع الإنساني مركب ويتطور في مقاماته، وإذا كان القطعي الظاهر مقدما على الباطن بالنسبة لنا كغالبية، خلاف أصحاب الفطرة السليمة والولاية الكبرى، فالضبط المفهومي يمكن دائما الالتفاف عليه، إذ قانون حركة الفطرة ثابت في ذاته من هنا أهمية العبودية والتخلق كأساس لمضغة القلب، أي لا مفر من الموازنة، فمهما تملك الباحث من أدوات كمية وتجريدية فإنه دون وعي وجودي بالعلاقات الإنسانية سيكون من العسير عليه فهمها وتفسيرها والتنبؤ بها، وبالتالي فهي **علاقة موازناتية يترجح فيها** بعد مقابل آخر، حسب طبيعة الحالة والباحث والمجتمع والحضارة، وكل هذا من أجل الوصول للحالة العلمية الفطرية **الجامعة بين قوة العمل، وتنزله وارتباطه بالعلم المجرد** والظاهر، الذي يضبط ويساهم في التوجيه والفهم والممارسة.

سيطرح تساؤل هنا عن علاقة هذه المناهج بالدين؟

يُعرَّف **المنهج** بأنه مجموعة الآليات المستعملة للوصول إلى معارف مجهولة، ونحن نُوظف المصطلح إسلاميا باعتبار أن العلاقة بين **الوجود والماهية** غير منفصلة، بل يصح القول بأن **الأصالة أقوى للوجود**، إلا أنه وفق منطقنا نعتبر تصور الوجود أي الماهية مترابطة ومعبرة عنه، بل هو وجود في مستويات الحضور المعرفي، وبالتالي يمكن التعامل مع الاصطلاحات القديمة بإطلاق يقبل التقييد ليقارب ما نتبناه من **ترابط ودرجاتية.**

يساهم ضبط الآليات في بناء تصور سليم للوجود، لذلك تُعتبر المضامين **التوحيدية والأخلاقية** غير منفصلة عن أي تيار أو مجال إنساني، وهي الموجهة مركزيا له، كونها أبعادا **وجودية ومعرفية منهجية**، كما أن ما يتمثل عبرها في نطاق التصور وطبيعة **الملكة** له دور في التأثير والضبط، ومن هذا المنطلق تظل الممارسة الفعلية الممثل الأساسي للنظرية الاجتماعية، ويشكل تصورها مدخلا ودافعا محوريا للبحث، مع الالتزام دوما بالترجيح

العملي لتحقيق المقاصد الذاتية والجماعية، لقد أراد **أوغوست كونت** التأسيس لنموذج اجتماعي حقوقي يعكس فعالية مرحلة الأنوار، حيث بدأ يستقرئ **سنن الظاهرة الاجتماعية الأنوارية** لتنزيلها عمليا، وليس لفهمها كظاهرة قابلة للنقد أو التجاوز أو الفهم.

من هنا تتضح ضرورة **التعقل ضمن تبادلية** بين الوجود والماهية، الواجب والواقع، الآلية والنظرية، ضمن تراتبية منضبطة، فالتقسيم إلى مناهج محددة، سواء كانت **تاريخية أو إنسانية، كيفية أو كمية**، ليس إلا مقاربات اجتماعية لأبعاد الظاهرة، وهي وسائل متكاملة لا يمكن فصلها، فربما تتطلب بعض الظواهر نسبة أقل من **الضبط الاستقرائي**، إلا أن حضور **البعد الكمي** لا يزول حتى مع ثبوت **البعد الكيفي**، وقد تستدعي بعض الخصوصيات عزل البعد المدروس دون باقي الترابطات.

وتعود هذه التسميات المنهجية في الغالب إلى إرادة الخاص بالعام، فالوسائل كلها بدءا من **اختيار العينة** إلى أساليب التعامل معها من **ملاحظة أو استبيان**، تدور كذلك مع المقدمات المضمونية للباحث عبر متغيراته **وسننه الأولية** تجاه الموضوع، ما يؤدي إلى تبرير مضموني يشتمل على نظريات **أنطولوجية، قيمية، ومعرفية**، وهذه الأخيرة تنتج بدورها قواعد وأدوات، وتتعلق بجزئيات الظاهرة الاجتماعية في علاقة **تبادلية**، وهي أبعاد تتداخل مع جميع العلوم الانسانية بما فيها النظرية الأدبية والسردية، مثل ما أن طريقة التحليل لاجتماعي تتبادل مع التحليل التأسيسي أو النظرية الفلسفية.

تتبنى المدارس الحداثية أن هذه **العلاقات متباينة** في أحسن الأحوال، إن لم تعبر عن **تناقض** بين الدين والعلم، وترى بعض التحليلات الإسلامية المنتشرة والممارسة أن هناك علاقة تشارك، وبالتالي يصح الجلب من النظريات الخارجية والعمل على التنقيح، بل أحيانا تتم عمليات إبدال الصياغات اللغوية وفقط، أما الذي نتبناه فهو أن كل **العلوم جزء من داخل تراتبية الدين**، وليست من خارجه، وكلما كان العلم إنسانيا قرب من المقاصد الكبرى، وكلما كان ماديا اقترب من المقاصد الصغرى، ولطبيعة هذا العقل الترابطي فقد يتمظهر المادي في مقامه مع تغلغل المقاصد الكبرى، ونفرق هنا بين الدين

كنص وتجسيده في الواقع الذي هو مجموع الذوات المتفاعلة مع السيرورة الإلهية، فالأول ثابت كماله أما الثاني فقد يتجسد بدرجات متفاوتة قد تعبر عن الشرك والفساد كتحريف حتى الصديقية والولاية كوراثة لعلم النبوة فالله ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[1] وبالتالي فالدين الإلهي ثابت في نفس أمره وفي أنوار القرآن والروح، إلا أن تنزلات البشر تزيد وتنقص ضمن سيرورة لا تنتهي، وضمن واقع اجتماعي معقد له أهوائه وتناقضاته ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[2]، فهذا يجعل الفكر والممارسة ضمن **درجات وتنقيحات وتفكيكات، وتنزيلات لا حد لها**. فلا يفهم من هذا التأصيل الوقوع في تبجيل وجاهلية جديدة ونفي جوانب الفطرة عند الآخر، لكن كذلك عدم الخضوع لجاهليته التي لها سلوكها وتدينها الخاص، فعبر هذه الفلسفة تصبح **العلاقة معه أنواعا،** وفق كل واقع ومرحلة وسولك فطري.

من منظور إسلامي، أبعد ما يمكن أن ينحرف إليه التنظير هو **الوقوع في إنتاج معرفي مؤسَّس على الجاهلية وتجبر الذات**، لقد شهدت بعض المراحل التاريخية محاولات للتنظير الإسلامي كانت في جوهرها **إسقاطا دفاعيا** للواقع الفاسد على بنية النظرية، بحيث سعت الذات إلى التموضع والعلو في بيئة موبوءة بالاستلاب، ما أدى إلى إخراج فكر "ممسوخ "، أعاد إنتاج تراكمات قرون الوهن والتجبر، بدل أن يتجاوزها.

وقد ترافق ذلك مع عملية **مقابلة** من نظريات وافدة، هي بدورها معبّرة عن اختلالات مشابهة في العمق[3]، وبين محاولات "أسلمة" مشوّهة، ولعلّ ما شهده الفضاء

---

[1] [الفاتحة: 4].

[2] [الكافرون: 6].

[3] إنّ العلمنة دالّة وجودية حاضرة في جميع المجتمعات بدرجات متفاوتة، ومن ثمّ فالعلاقة بين الاستعمار وأنطولوجيا الحداثة لا تُفهم دائما بوصفها تعارضا أو تناقضا، بل كعملية تجاذب وتزاوج وجودي تتفعّل عند اختلال المركز القيمي الداخلي وشيوع نفس الهيمنة. وسنتطرّق إلى تحليل هذه العلاقة بتفصيل أوسع في باقي أجزاء هذه السلسلة؛ وانظر مثلا نظرية ألبر مِمّي في علاقة المستعمِر بالمستعمَر،فاروق إيهبريتن، **التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية**: نمذجة تطبيقية عابرة للتخصصات، ص 100.

الجامعي والإعلامي من صراع فكري كان في حقيقته **انعكاسا لذوات تحمل تطلعات فردية وجماعية** في مرحلة تاريخية مثقلة بالتراكمات، أكثر مما كان بحثا موضوعيا عن الحقيقة.

بناء على ذلك يمكن التمييز بين مستويين:

1.**المستوى المعرفي البنيوي:** وهو العلاقة بين العلوم في ذاتها، حيث تتسم هذه العلاقة بجدلية **الترابط** و**الاستقلالية**، سواء بين البعد المادي والبعد اللطيف (الروحي)، أو ضمن الوظائف **المتبادلة** داخل القوى اللطيفة فيما بينها.

2.**المستوى الوجودي-الذاتي:** وهو تموضع الذات المنتِجة للنظرية، إذ كلما كان هذا التموضع هشا على الصعيد الوجودي، جاءت النظرية أبعد ما تكون عن حقيقة هذا الوجود.

ومن هنا يظهر أن **التجربة الغربية** رغم مركزيتها في الفكر المعاصر لا تمثل مرجعية نهائية، بل إن جعلها ممثِّلةً للتموضع المعرفي يُعد خطأ منهجيا عميقا، فالمرجعية الحقيقية لا تُستمد من هيمنة تاريخية معينة، بل من **التوازن الإلهي** الذي يحدد طبيعة العلاقة مع باقي الكتل الحضارية والمعرفية وعلاقات العلل.

وعليه تنبثق أمامنا مجموعة من العلاقات المعرفية-الوجودية التي تستدعي دراسة متأنية، لتنتج لنا عدة علاقات:

- **التدافع** وهو غالب العلاقة مع البارادیغم المسيطر حاليا.
- **التسابق** ومثاله تلك العلاقة مع أهل الكتاب في العهد النبوي خاصة الموحدين منهم.
- **التعارف** وهذا يخص جوانب تبادل الحق وهو أيضا بدرجات أولها مع أهل الكتاب إنسانيا وشيء مع الفطرة في العالم المعاصر أو اليوناني وحتى الحضارات الشرقية لها بعض الانتاجات الفطرية، وهذا الجانب لا يُخلط مع عمليات التدافع، التي يتمظهر ويُفتح من خلالها عن عمليات تغييب الحق وتمييز الخبيث.

• **التعاون** على المشتركات المادية كالاختراعات أو الأدوية، وهي بدورها بحكم خضوعها في جوانب لطبقة الروح، فلن توظف بالطريقة نفسها، لكن يوجد تبادل مصالح، كما قد تصح هوامش فطرية، نت هنا الحوار والحجاج الصادق بشروطه الموضوعية مما قد يوصل ويثمر.

إن المقصد المعرفي هو تمييز الخبيث من الطيب سواء الذاتي منه أو الخارجي، **فالمشترك** هو في الحقيقة داخل الموجودات ثم ضمن الذات المنتجة، وهذه الأخيرة يستحيل أن تنطلق من خارج المستوى الوجودي، لهذا فالذي يحصل هو تموضع كل طرف ضمن جهة أحادية معينة من أجل تحقيق الوحدة البسيطة والكلية، من هنا تغييب تنزيل العبودية من عرش الله نحو عرش المخلوقات التي يُستمد منها، مما يؤسس **لذهنية إما لا تتحمل طبيعة التكثر في الوجود** فتُغيبه بحثا عن الوحدة المطلقة منه، أو تنتج افتقارا من جهة الوحدة فتُغيب حقيقة الترابط ضمن هذه الوحدة، كل هذه العمليات كأنها مصارعة لحاكمية الرب، من هنا يقع الانتقال بينهما بسلاسة، ولم يمنع وجود دين كتابي عند بني إسرائيل من ممارسة أسوء بكثير من تلك الجوانب الفطرية عند أهل الفترة من اليونان كسقراط أو أفلاطون على الرغم من أنه ينقصهم الكثير، فالدين إذن هو عين الفطرة وتكاملها والوجود و تراتبه، وهو النص الناظم للكليات والجزئيات مع بعضها، فهو بالتالي **المحدد للتموضعات** وللتحليل الاجتماعي بشكل كلي أو جزئي، كما أنه يدفع نحو تموضع معين يعطي نظرة واسعة ومخصوصة وأدوات تعامل وتصنيف بين الأمم والحضارات.

4.4.1 نقد المنهج والمنهجية عند محمد حسين الرفاعي:

يقدم الدكتور في كتابه المعنون بإبستيمولوجيا السوسيولوجيا، تنظيرا لآليات البحث الاجتماعي متبنيا حسب ما نرى نفس وسائل علم الاجتماع العلماني ومدخلاته الوجودية، مع أنه لم يصرح بذلك، بل يحيل ضمنا على أن ما يقدمه هو المنهج الموضوعي.

يقسم الكاتب الآليات لأربعة أسس وضمن كل قاعدة مراحل:

•الأساس الأول، **الملاحظة:** وتتمثل في الابتعاد عن المعرفة العامية، وهذه نقطة نوافقه عليها؛ لأن الحدس قد يخطأ، إلا أننا نعتبر هذا الأخير منطلقا للمعرفة وله دور مهم إما يتعزز أو يضحد بالممارسة العلمية، بل العملية العكسية تفتح كذلك أبوابا للحدس باعتباره منطلقا ذاتيا لا يمكن الانفكاك عنه، فكأنه مجموع المقدمات اللاشعورية في الباحث سواء كانت صحيحة أم خاطئة، عفوية أو صناعية، فإنها توجه بالضرورة الباحث حتى معرفيا، أما سلوكيا فهي ثاوية فيه، وطبيعة السؤال مهما كانت فهي مؤثرة على حقيقة الجواب ومؤطرة له ضمن **سلم معرفي** معين، من هنا دعى الكاتب للتحرر من أي أفكار مسبقة عن المعرفة الاجتماعية، والحقيقة أن هذه الحيثية نسبية بدورها فلا يمكننا التحرر مطلقا داخل العلوم الإنسانية باعتبار أن **الموضوع هو عين ذاتيتنا و سرديتنا**؛ لأن الآخر المدروس مماثل لنا ومتداخل في علاقاته مع ذواتنا، إنما يجب تحقيق نوع من **التراجع المبدئي** على المستوى العلمي، و**التزكية** المستمرة على المستوى الوجودي لتستطيع الذات التحرر من العلائق وعدم الميل إلى أهوائها، حتى تتملك كذلك **حضورا وجوديا** يُمَكِّنُها من تفهم الأحوال الإنسانية كما هي في نفس الأمر دون تأثير مُغَير للحقيقة، أما الانطلاق من العدم فسيحول البحث الاجتماعي **نحو شك فلسفي** في كل المعارف، وسننتقل بالتالي لبحث تأسيسي من نوع معرفي جديد له أطره، بل سيطرح هنا أيضا تساؤل: هل نحن فعلا نحتاج إلى هذه العملية حتى في البحث الفلسفي التأسيسي؟ أم أنها بدورها تكتفي بتراجع نسبي نحقق معه يقينية الحواس والذهن والروح، وضرورة وجود لا يقوم عليه الدور يكون هو الضامن لكل أبعاد وصفات وجودنا، ثم ضرورة المعارف الأخلاقية وحجية الشهادة.

إن أي باحث اجتماعي علماني سيتكأ بالضرورة على مقدمات ومضامين معينة ستعود إلى رؤية فلسفية تأسيسية، ولتطلعٍ معين هو عين الذات الدارسة وحركتها الموضوعية مع الواقع ونحوه، وقد يكون هذا حاضرا بدرجة قوية أو ضعيفة عند دراسته حسب ما تمكنه تلك النظرية المستعملة، وكذا طبيعة الواقعية لدى الباحث، وبما أن هذا القانون الوجودي ضروري حتى لو أنكرناه، فإن الكاتب هنا يميل بدوره **لأولوية الجوانب العقلية**، ويضيف عليها اجتهادات المدرسة النقدية التي تبحث عن هذه **التناقضات ضمن الجوانب**

الاقتصادية والسياسية في مستوى الأيديولوجيا والثقافة، وهو ما اقترحه في الملاحظة الثانية والثالثة.

في الحقيقة إن هذا يعتبر أكثر ذاتيةً ممن قد ينفتح على كل النظريات العلمانية، فأحيانا قد يكون المتغير الثقافي هو العامل الأكثر حضورا في الظاهرة المدروسة، وأحيانا أخرى الجوانب الاقتصادية، لكن هل ستستطيع هذه الدراسات تقديم طريقة ودرجات عمل هذه الأسباب فيما بينها؟ ستبقى مشتتة ما دام ليس بينها رابط مركزي، أو سيتم تبني نظرية مركزية كالماركسية أو المثالية العقلانية، بل حتى باقي النظريات تنتظم أسبابها في نوع من الجماعاتية أو الفردانية كدوافع وجودية مركزية.

فيكون قول الكاتب مثلا "ضرورة الابتعاد عن المعرفة العادية العامية وعن الأحكام المعيارية، الأخلاقية والدينية والشخصية بعامة، إلى تجاوز الأفكار المسبقة كليا، والانطلاق من كوننا لا نعرف شيئا عن ماهية المعرفة المجتمعية"[1] تحديدا متناقضا، إذ قد يؤدي بدعوته للانفتاح على الواقع والحوار معه كما هو في نفس الأمر وهذه الجهة نثمنها، إلا أنها تتم مع منطلاقاته العقلانية والمدخلات الحقوقية و الأنوارية التي يتبناها، أما المنطلق العدمي فهو مستحيل حتى إذا رجع الباحث نحو مرحلة فلسفية شكية، لضرورة **ثوابت ومنطلقات ذاتية**، فتلك الشكية التأسيسية هي في ذاتها حوار تبادلي مع الواقع وتدرجي ينفي أشياء و**يثبت أخرى**، وكلما كانت تلك الثوابت الانطلاقية المفترضة سليمة عززها الواقع، ولكن أن ينطلق الإنسان من غياب أي ثابت وجودي فهذا مستحيل، بل حتى مرحلة الطبع والختم التي تكون الذات فيها وصلت لتكوين فَقَد كل الثوابت الصادقة مع الوجود، هي درجة شديدة من العدمية وليست انتفاء، إذ لو فقدت الأشياء إمدادها الوجودي لانمحت كما تموت الخلايا دون أوكسجين أو بروتين، وبالتالي، يستحيل العبور نحو تبادلية حقيقية مع الواقع انطلاقاً من أي موقف عدمي، من أجل الوصول إلى مرتبة القطع أو تغليب الظن، أو حتى أدنى درجات الظن، من هنا فعلى فرض المرور من تلك

[1] محمد حسين الرفاعي، المنهج والمنهجية الميثود والميثودولوجيا، ج1، (بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 2022) ص19.

المرحلة الشكية فهي تعمل بحركات مكونات النفس والجسد، لكن بطريقة أقل شدة ومركزية وتنويعا، بغاية التيقن والترتيب ونفي الفاسد وتطوير وتقوية الصالح، وبالتالي فلابد من العودة في النهاية نحو خصائص تلك الثوابت المستنتجة ليتم العمل وفقها بقوة أعلى، وهي في الحقيقة **عملية جدلية دائمة ومتطورة وتصحيحية** حسب طبيعة مستوى كل ذات، لا أن التدبر والتساؤل هو المركز، أو هناك غياب لأصولٍ وجودية، من هنا تأسست رؤية الكاتب نفسه على **مركزية الوعي الحصولي** عبر البنية الثقافية والاقتصادية والسياسية، وقد يحول غيره الترتيب من الثقافي نحو الاقتصادي كمركز، ثم نحو باقي البنى، وبين تلك الاحتمالات درجات، إلا أن إشكال التوليفة التي يطرحها الكاتب تتمثل في نفي عدة إمكانات أخرى سواء في الواقع، ناهيك عن نظر باحثين آخرين، مما ينتج ادعاء موضوعية أحادية تلغي **الحوار الأكاديمي والواقعي**، فإذا كانت وسائل الضبط الاجتماعي آلية مهمة في كل العلوم سواء التجريبية أو الشرعية، فإنها تَضعُف في العلوم الإنسانية التي لم تصل بعد لهذا التوافق؛ لأن كل ذاتية تدعي موضوعيتها فتنفي عنها الحاجة الأقوى للحوار والشورى مقارنة مع غيرها، فإذا لم يُعترف بعد بأن منظار العلوم الإنسانية يقوم في جوهره على مدخلات الذات في تفاعلها مع الواقع، وأن هذه العلوم هي في حقيقتها عين الذات الناظرة، فإننا سنظل حبيسي أفق ذاتية راديكالية **تدَّعي الموضوعية**، هذه المفارقة تعكس في عمقها المنطق نفسه الذي يوجِّه العلوم التجريبية، غير أن الفرق يكمن في أنّ هذه الأخيرة تستند إلى درجات أضعف وأسهل في التعامل مع الموضوعات، حيث تكون حركة العلل ظاهرة في الخارج مع الذات الموجودة في الزمكان، مما يجعل إمكان المعارضة أو التفنيد أكثر صعوبة.

أمّا في حالة العلوم الإنسانية فإن الاعتماد على هذا المنظور التجريبي نفسه يؤدي إلى إنتاج تطوّر هشّ في نجاعتها، ما لم يُصار إلى تقرير خصائصها الماهوية واعتبارها **قائمة على تفاعل الذات والواقع في بنية حوارية**، لا في إسقاط نماذج مستعارة من العلوم الطبيعية، من هنا فإن ما يقدمه الكاتب بالنسبة لنا هو أحد إمكانات الواقع التي لا ننفيها، رغم نقدنا لهيمنتها أو لوصفها لمجموعة من جوانب واقعنا.

أما ما نراه نحن فهو أنّ العلاقات الإنسانية والاجتماعية هي **علاقات مركبة** تتخذ صورة مغايرة للمنظور الاختزالي، إذ تنطلق من الإرادة والقدرة والعلم في مستوياتهم **الحضورية ثم الحصولية** داخل الذوات، وبمقتضى هذا التدرج تتشكل أنماط السلوك والتديّن، ثم تؤثر في المستويات **الحسية والتجريدية واللغوية** التي لها دورها في شبكة من العلاقات، تتميز بوجود **مركزي متغلغل** في غيره، مع تبادل دائم للتأثير والتأثّر بينها.

هذا التداخل لا يقتصر على جانب دون آخر، بل يوجَد في كل **البنى والمؤسسات الاجتماعية**، وهذا لا يعني أن البنية الاقتصادية أو الأسرية لا تتأسس على منطق خاص بها، بل إن لكل بنية **استقلالية نسبية** وخصوصية، غير أن **حركة التغيير** تنطلق أساسا من البنى **الباطنية والنفسية** وتمظهراتها الاجتماعية، ثم تنتقل وتتفاعل مع المستويات الحسية، مع بقاء الترابط والتبادلية ضمن هذه الحركة.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن حركة التدرج تتخذ مسارا من **الأعلى إلى الأدنى، أي من البعد السياسي** بوصفه بنية باطنة أي دينية فاعلة ضمن الأبعاد النفسية والحسية، ثم بالمنطق نفسه في **التربوي والعلمي** بمختلف درجاته، **فالاجتماعي فالأسرى ثم الاقتصادي**، ويظل هذا الترابط لا ينفي استقلالية كل بنية في ذاتها، بل يؤكد وجود تبادلية متواصلة فيما بينها، فالفرد في هذا الإطار **فاعل ديني وأسري وسياسي وحسي**، فيما تشكل البنى بوصفها مجموع الأفراد وما ينتجونه من كليات تَنظُمُهم **أنساقا متداخلة**، مع باقي البنى الأخرى، وهو ما ينتج ما يجتمع عليه الأفراد في ممارساتهم ورؤاهم ضمن **أدوار محددة**، أضف إلى ذلك أن المشاركة لا تقتصر على مستوى بعينه، بل تكون شاملة بين كل البنى، فالبنية السياسية مثلا حاضرة في **تأطير الأسرة**، كما أنّ المجتمع بأعرافه يحضر في تنظيم العلاقات الأسرية، وهذه الأخيرة تعيد إنتاج الاستبداد **والتعلق الدنيوي**، وبالتالي الريع في كل المجالات حتى الثقافية، أو التنافس الشديد في المظاهر والصراع السياسي الريعي، وهكذا دواليك في كل اجتماع بشري صغيرا كان أو كبيرا.

إن هذه البنى جميعها تساهم في تشكيل **سيرورة إنسانية** قد تكون ناجعة أو فاسدة بدرجات متفاوتة، غير أنه كلما ارتفعت قوة تأثير البنية كما هو الحال مع **السياسية أو**

الاجتماعية أو الدينية والمعرفية مع استقلالها، تضاعف دورها وأهميتها، دون أن ينفي ذلك **الاستقلالية النسبية** للأفراد ولغيرها من البني.

ولا ننفي احتمال تراتبية المتغيرات التي طرحها الكاتب، أو أن غيرها لا يمكن أن يتمظهر عبرها واقع مجتمع معين، إنما الذي ستعبر عنه هذه الرؤية الثقافية والفلسفية بدرجاتها المختلفة سيكون تغييبا أو تشهيدا للمنطلقات الفطرية والعمق الحقيقي، كما قد تتحدد الثقافة بعلاقات تبادلية متعددة سواء داخل الأفراد أو المجتمع، ولا تكون بالضرورة هي طبيعة التحريك الاجتماعي الأعلى ولا الوحيد.

إن الأدوات التحليلية تخل عند الكاتب بشرط **موضوعية الواقع** في نفس أمره، وبشرط **الفعالية الضرورية** للباحث داخل الوجود، **وبحالة الوجوب** الذاتي التي ستقتصر على منظومة حقوق الإنسان والعلمنة كما سنرى بعد ذلك.

•الأساس الثاني، **عملية الفهم:** وهي أول مراحل التساؤل التي تتم داخل البنية الثقافية وفق الكاتب، تتم عبر الكشف عن التراث التاريخي المؤثر داخل الجماعة، وهذا بالنسبة له ليس بالضرورة هو عين التراث الأصيل، أما المرحلة الثانية، فتتمثل في الكشف عن السياسات الاقتصادية سواء عبر البنك المركزي أو باقي السياسات الصناعية والفلاحية والتجارية للدولة، أما الفاهمة الثالثة فعبر التساؤل عن طبيعة البنية السياسية ومصادر شرعيتها القانونية والمجتمعية، من هنا يمكننا الكشف عن أي معرفة مسموح بها، ويمكن أن تتمظهر اجتماعيا، إن نظرية الكاتب تدور مع **مركزية الجانب المعرفي** متفاعلا مع **الكلي** الاقتصادي والسياسي، فهو يهمل أدوار الجزئيات-الجزئية داخل هذه الأبعاد أي الشعب، ويجعلها أقرب لنتاج من غيرها في المستويات الاقتصادية والسياسية، عبر هذا المركز الثقافي.

أما بالنسبة للتراث الذي هو عين الثقافة المحمولة من الماضي، فالظاهر أنه يرجحه انطلاقا من الجزئيات-الجزئية باعتبار أن ما هو تراث أصيل ليس هو الممارسة التي يحملها ذلك المجتمع، إذن هناك التباس في رؤيته حول **العلاقات الناظمة** بين ما هو جزئيات - جزئية وجزئيات -كلية وكل وكلي، في كشف الظاهرة الاجتماعية، بالمقابل ننظر إليها نحن

بموازنة درجاتية وترجيحية كالعلاقات النصية، وكذلك بالنسبة لمدخلاتها الروحية والعلمية والنفسية والحسية، وبالتالي علاقاتها وبناها الناتجة التي ستكون أكثر تعقيدا، وهذه كلها قابلة لأن تختل حسب تعدد الممارسات، فلا يمكن أن نقارن تأثير الرأسمال في المجتمعات الغربية مقارنة مع الفقهاء والمرشد الأعلى في إيران أو المؤسسة العسكرية حيث للجيش سلطة، أو الملكيات حيث لرأس الهرم دور مهم، هناك فعلا تأثير لكل البنى ولا يمكن تجاوزها بسهولة ولكن الدرجة ستختلف حسب كل تجربة، أما على مستوى **المدخلات** في نفس أمرها فإننا نعتبر العامل المركزي هو الروحي من صفات باطنة وأخلاق وتعبد، أي التعلق الوجودي، مقابل الثقافي عنده والذي يوازي صفة العلم المركزية عندنا، ولكن في تنزلها الحصولي أو النفسي-المجرد عنده، دون ارتباطه بالبنية الروحية و المشاعرية، ونحن بدورنا نعتبر تلك التنزلات محورية ضمن عمليات الموازنة، من هنا للإرادة والقدرة تنزلات نفسية وحسية، وهذا ما ينتج نخبا وبنى وعلاقات، وتتعدد تنزلات هذه الصفات والأبعاد حيث قد لا يؤثر بعضها بسبب إضعاف دورها الوجودي، سواء لشهوات وخضوع لبنية أخرى أو لمقاومة اجتماعية، وحتى تمردية وعلو، فالجزئيات لها إرادة كذلك، ونتوافق مع الكاتب على دور العامل الاقتصادي، لكننا ننظر إليه بترابط وتداخل، حيث يشكل الحاجيات الجسدية وأحيانا كثيرة النفسية عند تنزله على مستوى تناقضات الواقع البشري، أما السياسي الذي يعود عندنا للروحي والنفسي بالأصالة في الجزء-كلي ومع الجزء-الجزئي، فيتم كذلك بترابط وتداخل بينهما، ناهيك عن حركة استقلالية رغم الترابط لكل مجال بذاته، لكنه أيضا قد يعبر عن ما هو جسدي أو نفسي أو روحي، أو موازنة منضبطة حسب كل ممارسة، مثل واقع الدولة مابعد الليبرالية التي قاربت نموذج الدولة المقاولة، فسيكون لدينا إذن مئات الاحتمالات أمام التجربة البشرية ودرجاتها، من ثم قد تصبح السياسات مجرد تدبير اقتصادي أو عسكري أو فقهي، ويهيمن بعد على آخر، فننسب ما هو في الواقع لما هو لممكنات الفعالية الإنسانية ولما هو في نفس الأمر.

سيرجع التحليل المعياري والواقعي عند الكاتب للمستوى التراثي والثقافي، دون حضور احتمال المركزية الروحية وبالتالي الموازنة الترجيحية، بين الأبعاد والجزئيات والكل ثم البنى الناتجة عن تلك العلاقات، فظاهرة الاستبداد مثلا هي ليست فقط بنية فكرية تنزلت في

المستويات السياسية أو الاقتصادية، بل هي ممارسة روحية وسلوكية معينة **تفاعلت مع** مستويات نفسية-سياسية وثقافية-فكرية وجسدية-اقتصادية، أي الجزء والكل والجزء-كلي والجزء-جزئي والسيروري ضمن تفاعلهم مع بعض، من هنا يُعتبر المستوى العقدي والوجودي التعلقي عندنا هو المركز، وقد نترك الكلي-السيروري هو آخر ما يعالج كنتيجة معينة، ولكنه قد يكون مختلفا عن الكل الناتج عن علاقات الجزئيات؛ لأنه حالة ورؤية معينة معمول بها فرضا وقدرا من المجموع، إذ هي قادمة من الماضي نحو المستقبل مثل ما للكون مكونات متراكمة مدفوعة في وجهة محددة، وما يقدمه الكاتب **هو قراءة خطية وتجريدية اعتبارية** تخل كثيرا بحقيقة حركة الوجود الإنساني والاجتماعي، التي تتمتع بالتداخل والصعود والنزول في التأثير والتبادل، وحتى هذه الخطوات من ملاحظة وفهم وتفسير لا تسير بطريقة ستاتيكية كما درج في العقل اليوناني.

•الأساس الثالث: **عملية التفسير** وتتم عبر ثلاث مراحل عنده، تتمثل أولاها في تحديد المعرفية المجتمعية، بما هو مجتمعي لا بما هو فردي أو جماعي، وهذا عبر مفهوم الهوية المجتمعية ووظيفتها، والمرحلة أو المفسرة الثانية عبر النِّسَب الإحصائية وتحليلها وتفسيرها حسب موضوع الدراسة، وما يقدمه من استبيان ومقابلة وحوارات، والمفسرة الثالثة تتمثل في تحديد وسائل التساؤل وأدوات التفكير عبر فهم طرفي العلاقة بين سبب الواقعة المجتمعية ونتيجتها، ويلعب التساؤل هنا دور تحديد الوظيفة المجتمعية للحالة المدروسة، فيعتبر "أن الحالات النفسية ليست سببا للوقائع المجتمعية، بل هي نتيجة للوقائع المجتمعية، بالتالي لا يمكن تفسير الواقعة المجتمعية بما هو سايكولوجي أو بايلوجي أو فيزيولوجي"[1]، فهو قد حدد هنا نطاقا أيديولوجيا مخصوصا لحركة الواقع، بينما حقيقتها ذات **طبيعة منفتحة** على درجات متعددة من التفاعل والفعالية، كما لم يبين ويعترف بما يجب أن يكون وما هو كائن ويتوارى في رؤيته، فإذا كان يعتبر أن البنى الثقافية في العالم العربي نتاج **لهوية مجتمعية** لا تعبر بالضرورة عن التراث الأصيل، وتخدم بنى سياسية واقتصادية معينة، وهذا له جانب من الوجاهة، إلا أن المجتمع أعقد وأوسع

[1] المرجع نفسه، ص 21.

من هذا الجانب، فالمجتمعي باعتباره سيرورة متعالية يرتبط أحيانا كثيرة بل غالبا بما هو فردي وجماعي، وهذه الأخيرة تتمظهر عبر الدافعية النفسية والتركيبة الدماغية التي اعتادت عليها عبر لدونة عصبية تتوجه نحو حركة معينة، إن الواقع المجتمعي ليس كلا مجردا متعاليا بل هو كذلك نتاج ما هو أفقي. أما الكلي المجتمعي المحض وما نصفه بالسيرورة فهو يد الله على الوجود الاجتماعي، ضمن درجات واسعة من باقي الفعاليات؛ لأن هناك مجالا لإرادة الجزء والكل مع بعضهم داخل هذه السيرورة.

أما المفسرة الرابعة عنده فعبر بناء علاقات بين عناصر الواقعة ومكوناتها الخارجية الموضوعية، فتصبح ثنائية السبب والنتيجة العلمية ذات طابع اجتماعي، وهذه مسألة لا يُختلف حولها إلا إزاء كنه العلاقات المحدَثة والناتجة أو مصدرها ودرجاتها، ثم رؤيتنا المنطقية لهذه العلاقات، فالاكتفاء بالسببية المحدودة حسب ما درج في المنطق التقليدي دون توسيع درجاتي، لن يكفي لوصف تعقيد الوجود، خاصة الإنساني حيث تتداخل الأبعاد، وتتبادل التأثير.

الأساس الرابع: **إنتاج المعرفة الاجتماعية**، هذه المرحلة تتمثل عنده في بناء التساؤل والفهم داخل حقل الفلسفة، عبر حقولها الخمسة وهي الميتافيزيقا والإبستيمولوجيا ولوجيقا والإثيقا والبوليتيكا. فالكاتب يحاول هنا إدماج السوسيولوجيا في الفلسفة ودراسة هذه الأخيرة عبرها، وحتى في محطات بناء المنهج الاجتماعي فهو قدم سوسيولوجيا المعرفة، لكن هل يصح هذا الفصل؟

إن التحليل الاجتماعي مرتهن للمباحث الفلسفية الكبرى المؤسسة، كما أن طبيعة الروابط الاجتماعية وسيرورتها وفعالية الذات داخل ما هو اجتماعي، تجعل للبحث الاجتماعي خصوصية مؤثرة على الفكر والتعقل الوجودي بل لا ينفكان، فكلها تقع ضمن الوجود وكنهه وممارستنا داخله، أي للإيمان والتخلق وكذا طريقة علمنا ومنطقنا ولغتنا، وبالتالي فدراستنا لما هو اجتماعي يستحيل دون ما هو فلسفي ودراستنا لما هو فلسفي دون ما هو اجتماعي يبعدنا عن حقيقة الإنسان ككائن يروض اجتماعيا، ويستحيل أن ينفك عن هذه العلاقات وما تحمله من تطور أو تبادل منذ الطفولة، فالفلسفي هو

مدخلات الذات الفردية التي تساهم داخل التركيبة الاجتماعية، ولها القدرة الأكبر على توجيهه والاستقلال بنموذجها، إلا أن التاريخ البشري يعيد كثيرا سننا صنمية يتبع الناس فيها بعضهم من منطلق تنافسهم على مظاهرها، من هنا يصبح الاجتماعي كأنه تمظهر لعين ما هو فلسفي، وفي ذلك درجات مركبة ليست بالضرورة بتبسيط من جهة واحدة، فالعلاقة كحالة البنية الذرية الواحدة بين الجسم والبيئة، إذ المُكونات مشتركة، لكن الحركة تختلف حسب الأنواع وفعالية الأطراف وتكيفها وتطورها عبر ذلك الوسط، وهذه الاستعارة تفهم ضمن خصوصية المجال الإنساني واتساع إرادته مقارنة مع ستاتيكية وتبعية المستوى المادي بدرجة أعلى، من هنا قوة المجال الإنساني-الاجتماعي حتى في التأثير على الجزئيات الاجتماعية، فهي درجة أعلى من الجهتين معا.

يؤسس الكاتب ضمن رؤيته لقواعد تنظم هذه المرحلة:

القاعدة الأولى: **التساؤل الاجتماعي داخل الميتافيزيقا** الذي يُعَيَن بالانطلاق من المصادر المجتمعية التي تتشكل موضوعاته في التراث المجتمعي، الهوية المجتمعية، الذات المجتمعية، الوطنية، الدين المجتمعي، التدين المجتمعي.

تجدر الإشارة هنا أن الموضوع هو المحدد للمنهج عند الكاتب، ولكن ما هو الموضوع؟

إن هذا الأخير عندنا هو حركة وجود معينة ونظرتنا إليها هي **علاقة تبادلية من فلسفة الذات** مع هذا الواقع، أي أن تلك المواضيع التي يتوخى طرحها ليست سوى تطلع لتفكيك نموذج معين آخر يرى بديلا له في **الحداثة والمواطنة** وحقوق الإنسان والحرية وفق إيديولوجية وتراث غربي مخصوص، كما يدعوا لذلك على نحو صريح، فهذه الأخيرة تمثل عين فلسفة الذات الخاصة به، أما غيرها من المنطلقات فعلينا التعامل معها باعتبارها مجهولة ومعدومة، لهذا فالموضوع بالنسبة له يستلزم قطعا مع المعرفة الدينية وقطعا مع وحدة الحقيقة، لكن داخل **تعددية من داخل الحداثة**، فكأنه ينتج نوعا جديدا من منطق الترجيح المذهبي، معوضا للمدخلات الدينية بمضامين فلسفية حداثية، يقول:

"يعني ذلك أن وحدة الحقيقة التي قامت فصارت مع الحداثة قد فقدت كليا معناها، وأصبح تعدد الحقيقة وتعدد وحدات الحقيقة، شرط أن يؤخذ ذلك من صيرورة

تحديث الحداثة لذاتها "[1] وهذه في الحقيقة شمولية حداثية ودين جديد بطرق ملتوية، إن المنهج الاجتماعي في الميتافيزيقا أو ببساطة علم اجتماع الدين يجب أن يكون دراسة عالمية قد تختلف حيثياتها بين الجماعات حتى لو كانت المدخلات واحدة إلا أنها ليست هي معايير الفلسفة الأنوارية، فإذا كان الدين والتدين والهوية والسلوك هي المؤشرات الأساسية، فإن التراث أحد تمظهراتها، وقد لا يكون دينا رسميا، بل مدخلات رمزية ووجودية مختلفة كالدساتير وكهنة الفلسفة وعلم الاجتماع ورمزية الوطن أو القبيلة، إلى غيرها من الأصنام التي تحتاج كشفا كما هو حال الإرث الميتافيزيقي عبر الدين نفسه، فالعملية هنا كشف **لمصادر الإمداد الوجودي** داخل ذلك المجتمع، إذ كما قد تكون صالحة فهناك احتمال فسادها، والحداثة نفسها بفلسفتها و تنزيلاتها تخضع لنفس الدراسة ولا تتعالى عليها، سواء جددت نفسها أم ركدت، هذه العلاقات تتمظهر في الجزئيات وارتباطاتها مع بعضها ومع سيرورتها، وكما أن العالم المعاصر ينتج أربابا معينة سواء فردانية أو جماعاتية لها دينها وفلسفتها فكذلك باقي المجتمعات الدينية أو الإلحادية، وبالتالي فما دام الإنسان مريدا فاعلا ففلسفة الذات كاشفة ومنتجة للتحول، والتعالي عن هذا القانون دون كشفه، سينتج **تواريا لمدخلات و شموليات**، من هنا فتغييب الموازنة الوجودية بين حركة الذات الحداثية مع واقعها المجتمعي هو تحييد لنوع من الميتافيزيقا، لا حقيقة هذا المبحث الوجودي المركب في ذاته وفي حركاته المجتمعية.

القاعدة الثانية: **التساؤل الاجتماعي الخاص باللوجيكا**، وهذا المبحث يخص طريقة التفكير عامة، ولا يقصد الكاتب المنطق، وعلى غرار الميتافيزيقا، فإنه يدعوا لكشف هذه الطرائق انطلاقا مما هو مجتمعي، ومن وظيفتها داخل المنظومة السياسية والاجتماعية وكل السلط التي تمارس عمليات التفكير داخل هذا النطاق، وتساهم فيه، كالمؤسسات الدينية والقانونية والتعليمية. هذا البعد في الحقيقة لن يختلف بالنسبة لنا في تحديد طرق **الإمداد الوجودي** وتفاعل الذات الفلسفية معها، ولكن الفارق هنا سيكون من **جهة**

[1] محمد حسين الرفاعي، بنية البحث العلمي في الفلسفة وعلوم المجتمع والإنسان، (تونس، دار التنوير للطباعة والنشر، 2022) ص 106.

التصورات، أي أنه كما توجد علاقة ضرورية بين الفلسفي والاجتماعي والفردي والجماعي، فهناك علاقة بين الوجودي والميتافيزيقي والمعرفي، فأي كشف لمصادر الوجود هو تحديد لتأثيرات معينة على مستويات التفكير وكذا العكس، وأي كشف لما هو مجتمعي ميتافيزيقيا ولوجيكيا هو تحديد للتأثيرات التي تتموضع داخلها الذات الفلسفية، لهذا فالقاعدة الثالثة التي مبناها على التساؤل الاجتماعي الخاص **بالإبستيمولوجيا** أي كيفية إنتاج المعرفة وشروط سيادتها داخل المجتمع، وتحديد معايير الصوابية والخطأ، هي عين المرحلة السابقة، ولكن الكاتب يخصصها أكثر بالنص الديني وطرق تأويله، وهذا قصور؛ لأن هذا المبحث تمظهر في الغرب المعاصر عبر المعرفة الفلسفية وطرق تأويلها للنصوص الدينية المنافسة لها، وبعلاقات هذه الأخيرة بالدولة، وكل هذه احتمالات اجتماعية، وليست قواعد ثابتة لحركة الذات في الوجود.

يطرح الكاتب إشكاليات كالتعصب الديني والانفتاح على العالمية، وهذه نظرة ضيقة؛ لأن العالمية ليست هي الغرب، بل هي الوجود الظاهر والباطن والإنساني والطبيعي والملائكي والرباني والأممي، إن طرق التفكير وتنزلاتها في المستوى الديني أو الوجودي والقيمي، مع التموضع الاجتماعي هي التي تشكل العالمية ولكن بطرق مختلفة منها الصالح والطالح، ومفهوم العالمية البسيط الذي يُطرح في عصرنا لا يعبر عن تناقضات وطبيعة الواقع، إنما يراد تنزيل تجربة غربية أحادية عليه، وحتى الظواهر المنتقَدة تختلف، فكما يوجد تعصب ديني يوجد تعصب وطني وقبلي قد لا يقل خطورة، ناهيك عن تعدد الظواهر، وعدم اقتصارها على ما يصدم الغربي ويهدد وجوده الهش، والمقتصر على البعد الدهراني.

أما القاعدة الرابعة الخاصة **بالاثيقا** أي القيم ومعايير المجتمع وتحدِيدِه لما هو شر أو خير، وبتعبير كلامي التحسين والتقبيح، ففي هذا المجال يُبْحَث عن كيف يتحول ما هو خير لمعيار شرير، لكن هنا علينا تحديد مفهوم الأخلاق بداية، فكما أن الخَلق هو التعين الظاهر وحركته فكذا الخُلق هو الوجود الباطن في تثبته وحركته الدائمين، وبالتالي فالميتافيزيقا باعتبارها مصدر الإمداد تؤثر بشكل محوري على شكل التخلق، وطُرق التفكير في علاقات تبادلية بدرجات متفاوتة في ما بينها، والتموضع الاجتماعي هو حصيلة

الجزئيات حسب مقامها وسيرورتها، من هنا إمكان التحرر الفردي و **منطلقيته في البحث**، أي أنه لا يوجد بحث بمعزل عن كل هذه العلاقات، إلا من حيث الضبط الإجرائي الأولي و التدرجي، وهذا يرجع لأن علاقات **الوجود ليست منفصلة** كما ينظر إليها علمانيا، بل في ترابط وتداخل لا تنفي مجالات الاستقلالية، من هنا فرؤية الكاتب الستاتيكية للذات وللبنى الاجتماعية، ناهيك عن مدخلاتها الدهرانية، يجعلنا أمام قراءة ضيقة منزلة على الواقع.

أما على مستوى **المواضيع أو الإشكاليات** التي تقوم السوسيولوجيا بمعالجتها، فتتمثل عنده في المواطنة وحقوق الإنسان والحرية والديموقراطية والقراءة الحداثية للنص الديني، أي أن منهجه يصبح وسيلة لتحقيق مشروع مجتمعي معين، عوض أن **نشهد حركة الواقع بذاته** أو أن تُدرس تلك المواضيع من حيث خصوصيتها الإسلامية، **فعوض المواطنة ندرس المخالقة** أو الانتماء الديني، وطبيعة هذا الانتماء والتخلق، وكيف تَحَول من خَيِّر لشر أو العكس؟ وكيف حافظ على بعض إيجابياته؟ هل بقي الانتماء طبيعيا أم أصبح جاهليا؟ بل ندرس الوطنية من خلال هذه المنطلقات الوجودية والمعيارية وكيف تتحول نحو الشوفينية، وكذا الحرية فإن رؤيتنا لها تختلف، فهل كل قابلية للذات في الفعل هي حرية للفرد أو المجتمع؟ إذا كانت الإرادة مركزية فإنها لا تنفك عن القدرة، فالذي له مثلا حرية الكلام دون حرية الوصول لمركز التغيير ليس حرا كليا، والذي تتوقف إرادته بما يضر قدرات المجتمع والمجال العام ليس حرا؛ لأنه يمس قدرة ذاته في مثيله الوجودي، وإذا كان يُنظر إلى الإرادة من حيث المجال النفسي والمادي سواء داخل الحقل الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي، فإنها دون مصدر وجودي تستمد منه في كل حين قدرتها وإرادتها ستظل مفتقرة لذاتها ولغيرها داخل حقول متعددة، لهذا ما يناقض الحرية هو الإكراه والخضوع والافتقار، وبالتالي كما تُعَرف في التراث هي الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، من هنا تتأسس العملية على الميتافيزيقا والتخلق الذي هو صفة نفسية للإرادة والقدرة، في **مركزية الروح المتعبدة** التي تتغلغل فيما هو نفسي وحسي، وأي دراسة لها وفق منظور ماركسي طبقي أو مادي زمكاني، أو فعالية حقوقية واعتراف اجتماعي نفسي، سيبقى قاصرا في بُعد محدود منها سيرتبط بالضرورة بالمركز الوجودي.

أما مسألة الهوية فعلينا تعريفها بداية، وهي تنقسم ل:

- الماهية الحصولية التي ترتبط بالقيمة الحصولية.

- والماهية الروحية ترتبط بالقيمة الحضورية.

عبر هذه المعادلات يمكن دراسة المجال السياسي باعتباره مجالا للماهية والهوية، بحيث تصبح الممارسة ذات طبيعة موازناتية، منطلقها عقدي-أخلاقي حضوري، وهذا مجال الماهية الروحية ويقبل شيئا من الماهية العرفية والاجتماعية أي الحصولية، مما ينتج قيمة متوازنة فرعها هوياتي-حصولي وهو مجال الهوية الجماعية التي ترتبط أكثر بما هو ماهية حصولية وتعقلية، وقيمة جماعية أقرب للقشرية، إلا أنها ترتبط بالضرورة بتنزلات المركز، وبهذا الشكل يتحقق تمظهر للعبودية و للرحمة والعدالة والعزة الفردية والجماعية فيما هو حصولي وهوياتي، إلا أن إمكانات الاختلال عن الموازنة بين الماهوي والهوياتي والحضوري والحصولي درجات تختل فيها التراتبيات.

فالتأسيس على الهوية وحدها يجعل المسألة متمركزة على العالم الاجتماعي في بعده الانفعالي والحصولي، مما يؤدي إلى افتقار الذات، إما بالذوبان أو بمحاولة نفي الآخر الذي يظهر لها كعائق أمام تحصيل التميز، هذا الآخر يمتلك استقلاليته وخصائصه بالقوة، وحتى في حالة تذليله فإنه لا يحقق الذاتية الحضورية بقدر ما يستعبد عين الذات من خلال انتظار إقبال أو إدبار أو تذليل هذا الآخر، ففي كل الحالات يكون أي تأسيس على الهوية خطرا على الذات وعلاقات المجتمع لأنها تنبني على الافتقار لا على العطاء والغنى، الذي تكون الذات فيه حضورية بكل قواها مع حركة قيمة أصيلة تابعة وخارجية فرعية، لهذا فالهوياتية حركة جدلية وتصور مجرد ضعيف حتى على المستوى الثقافي، من هنا لم تنجح الحركات اليسارية التقدمية؛ لأنها كانت مجرد صورة ذهنية ماهوياً وقيمة هوياتية اجتماعية دون تشرب لمدخلات الحداثة، بل أصبغتها بتراكماتها التاريخية الفاسدة، ولا نعني هنا جدوى المشروع الحداثي، بل حتى تقليده عملية مسخ هوياتية، لأن القيمة تبع للماهية الحضورية بالأصالة؛ مما يجعل طبيعة **أي حركة هوياتية محصلة** أو مفهوم حركة القيمة نفسها أقرب لها من الإرادة والتفعيل، وهذا ينعكس على كل النماذج السياسية

والثقافية والاقتصادية؛ لأن أغلب الناس ينطلقون من هذا الظاهر، ولو تنزلت النخب لهذه السطحية سيفسد الدين والحداثة وأي شيء سيتم تبنيه، من هنا ضرورة نخب ثقيلة وشعوب لها قابلية السير مع تلك المشاريع، إذ إن أي دراسة للظواهر الاجتماعية هي علاقات جدلية بين الجزئيات الكلية مع الجزئيات الجزئية، إذن **فالهوية هي في النهاية ماهية في طبقة أدنى**، من هنا تقترب أكثر مما هو عرف اجتماعي وقيمة خارجية وحتى ذاتية، إذ هذه الأخيرة تتحرك في العمق بالرضى والمحبة والفعل والروحانية والمشاعر، أكثر مما هو قيمة تموضع وجودي أو حتى هوياتي وخارجي.

هناك حالة مخصوصة للغرب حيث تتبع فيها الهوية **للماهية الدنيا**، وهذا يُنتج غياب القيمة الجماعية وإنتاج هوية فردية حصولية، فهذا النموذج تغييب للعلاقات بطرق مختلفة، لأن الذات والوجود في موازنة في نفس الأمر، وطريقة التغييب واحدة، إنما تتعدد بتنوع الوجود والقوى، بل تتبادل التغييبات الأدوار، فنجد المجتمعات التي تفقد الهوية الجماعية تنغمس في الدنيوة، والعكس صحيح، مثل التوجهات العصبية والمتطرفة التي هي بحث عن نفس الاختلال في الموازنة الوجودية، إذ المنطلقات واحدة متمثلة في الافتقار الناتج عن **التمركز على الأنا**، وبالتالي محاولة هيمنتها سواء عبر حاكمية هوية جماعية أو فردية مادية واجتماعية، وهذا ما يظهر في حركة مجموعة من القوى المعارضة التي تتغير بشكل سلس من شهوة مرحلة ما-قبل السلطة إلى أخرى نفعية، وقد تنتهي الذات في سياقات معاصرة إلى نفي الهوية الجماعية الرافضة لمركزية الماهية، لصالح هوية إنسانوية كونية تُسوّي بين الصالح والمجرم لا عن اقتناع قيمي بالضرورة، بل كردّة فعل على هوية أصولية مغلقة تنفي الحركة الماهوية في ذاتها، ناهيك عن الفطرية المشتركة بين البشر، وتتعامل مع الآخر بمنطق الإقصاء لا بمنطق تمني الخير في موضعه.

كما قد يتراجع الشعور بالهوية الجماعية لأسباب أخرى من قبيل الفشل السياسي، أو الاستبداد الأسري والاجتماعي، حين يُغلق أفق التغيير ويُصادَر إمكان الفعل، فيندفع الفرد إلى تبني هوية فردية محضة بوصفها ملاذا نفسيا ووجوديا.

ومن ثمّ فإن معالجة إشكالية الهوية ليست مسألة أحادية ولا تقف عند نقد الهوية الدينية الباغية وحدها، بل تمتد لتشمل الهويات الوطنية والدنيوية والاقتصادية والعالمية، إذ هناك حركة وجودية **فطرية وموازناتية** للفرد لايمكن أن تنتفي، وهناك خيارات جزئية وكلية تنتج لنا نماذج اجتماعية، وثبات الماهية الإنسانية يرتبط بالتعلق المركزي بالغني، لا بالمخلوقات المفتقرة.

وهنا قدّمنا نموذجا لمعالجتنا المختلفة لمسألة الهوية مقارنة بما يطرحه الكاتب؛ وحيث إنه قد طرح أيضا التساؤل عن ظاهرة العمل، فإن معالجتها ستختلف هي الأخرى، فما هو العمل؟

هو حركة وفعالية لها مقصد وغاية أي إرادة وعلم، مفادهما تحقيق ماهية وهوية الذات، وفي العالم المعاصر تقتصر هذه الفعالية والغاية على المستوى المادي والرأسمال الرمزي أي الهوية الحصولية القشرية، مع ضعف الماهية الحضورية، إلا إن ارتبطت المسألة بأسرة وأطفال فإنها تكتسب عمقا، ولكن المقصد يدور مع النية، وأحيانا كثيرة تختلط الأبعاد بل يصبح الأطفال والزوجة وسائل لخدمة الماهية الحصولية، داخل منظومة اجتماعية يتمظهر صنمها عبر هذه العلاقات، فهذا نوع من العمل ولكنه فاسد، وقد يكون شخص دون تموضع اقتصادي ولكنه يعمل ضمن **الماهية الحضورية**، عبر التعبد وطلب العلم والجهاد وفعل الخير، مع **هوية جماعية محصلة بشكل تبعي**، فتكون الذات أقل اغترابا وأكثر عطاء وجوديا للأجيال، وقد صنعت المنظومة المعاصرة مفهوما للعمل يدور مع بعد محدود، وعلى أهميته فإن قَصر ظاهرة البطالة في مستوى الرأسمال الرمزي الاقتصادي، يعيد إنتاج نظام اجتماعي له غايات معينة، من الصعب أن تستمر دون نموذج سياسي واقتصادي واجتماعي يعيد إنتاج نفسه فقط بالزجر والتهديد النفسي أو المادي، كما أن المنظومة التي لا تعرف محيطا اقتصاديا واجتماعيا عادلا في التنافس والإحسان، وتكوين ظروف النضج حتى يتمكن الناس من الإنتاج، هو دلالة على منظومة وجودية وقيمية ومعرفية لها خصائصها وافتقارها، من هنا النصيب الدنيوي وفقه البيوع والأمانة وحق الأسرة، إذ ارتبطت بالماهية المركزية ستعبر عن دور وجودي مهم داخل الجسد

الجماعي، لأنها تنطلق من العمل الماهوي هنا منزلا على الظاهر، مما يعزز حتى مجاله العرفي والحاجي والهوياتي.

فمن أي جهة ندرس العمل والبطالة؟ عبر مفهوم العبودية وخدمة الله أم عبر مفهوم العبودية وخدمة أصنام معينة؟

فبالإضافة للاختلاف في كنه المواضيع، فإن واقعنا يتطلب أسئلة خاصة به تواكب سيرورته، وقد فشل مشروع الجلب الجاهز، هذا لن يعني عدم التدافع والاستزادة مما هو صالح، ولكن باعتباره حضوريا وماهويا له حدود فطرية، وليس استهلاكيا وهوياتيا فقط، وعبر تقليد المنتصر وجلب حركة قيمته الرمزية.

الأساس / المحور	رؤية الكاتب	النقد والتحليل	الرؤية البديلة
1.الملاحظة	-تجاوز المعرفة العامية والحدس والأحكام المسبقة –الانطلاق من "اللامعرفة".	-لا يمكن نفي الحدس لأنه أساس لاشعوري في كل إدراك. - الادّعاء بالتحرر الكلي مستحيل، لأن الباحث محكوم بوجوده وذاتيته. - الانطلاق من العدم يُفضي إلى الشك المَرضي لا الفلسفي.	-نحتاج إلى **تزكية وتراجع نسبي**، لا إلى إنكار المقدمات، وهذا أيضا مقامات - **الحدس موجّه أولي** يزكّى و قد يُلغى عبر تبادلية مع التعقل التجريدي -**الحضور الوجودي** شرط أساسي لملاحظة صحيحة.

			- الملاحظة الجيدة ناتجة عن تركيب داخلي بين الروح والعقل والشعور.
2.الفهم	-يتم داخل البنية الثقافية -يشمل تحليل الاقتصاد والسياسة وشرعية المؤسسات.	-يُغفل تأثير البنى الباطنية (الإرادة – التعلّق – الشعور). - يعتبر الثقافة كمفهوم حصولي فقط، لا الثقافة الأصيلة - لا يُميّز بين درجات التفاعل التبادلي بين البنى (سياسية، أسرية، اقتصادية، تعليمية، تربوية...).	-الفهم يتم عبر **تحليل شبكي تداخلي** بين الإرادة والعلم والقدرة، والتنزلات النفسية والحسية - نميّز بين التراث كقيمة أصلية وبين التقاليد المشوّهة - كل بنية لها استقلال وظيفي، ولكنها متشابكة ضمن **ميزان تكويني يربط الكل بالجزء والجزء بالكل** - نُدخل البعد الروحي كمركز تفسير وفهم.
3.التفسير	-يُعطى للثقافة والسياسة والاقتصاد دور مركزي في تفسير الظواهر.	-يُهمّش الفردانية، والتأثير الداخلي للذات، والجزئيات الجزئية -التفسير يصبح أحادي الاتجاه (من البنية للظاهرة)	-التفسير هو **حركة متبادلة بين البنى والذوات** - .نميّز بين مستويات التأثير: جزء – جزئي، جزء – كلي، كلي

		-لا يقدّم تفسيرا **درجاتيا أو تداوليا**.	-نعتبر أن **الروح والعقيدة والوجدان هي مركز التفسير** لا فقط الوعي الثقافي -نفتح الباب أمام احتمالات متعددة للسببية وتفاوت تأثير العوامل حسب السياق.
4.إنتاج المعرفة	-يتولد داخل النسق السائد: البنية الثقافية والسياسية والاقتصادية تحدد ما يُسمح بإنتاجه من معرفة.	-ينتج معرفة مشروطة بالسلطة والإيديولوجيا دون مساءلتها -يجعل من العلوم الإنسانية مجرد وظائف لبنية فوقية – لا يعترف بدور الوجوب الذاتي والإرادة التزكوية في إنتاج المعرفة. هندسة اجتماعية لمشروع قيم حداثي.	-المعرفة تُنتج من تفاعل **الإرادة، العلم، التزكية، المعاناة، والعلاقات** -لا بد من ميزان وجودي يحكم إنتاج المعرفة، وليس فقط شروطها الاجتماعية - العلوم الإنسانية يجب أن تُبنى على **مبدأ الحوار والشهادة والتوازن بين الذات والموضوع.**

الفصل الثاني: وسائل البحث الشرعي

تمهيد

تتمثل أهمية العلوم الشرعية في أنها تشكل البنيان أو المنطق المعبر عن طبيعة النص الديني، وبحكم أن هذا الأخير هو التعبير الأسلم عن طبيعة الفطرة وعن المسلمات الوجودية، فإن استنباط أدواته الخاصة قد يشكل رافدا مهما في الاستخراج والحفر عن عمليات الظواهر الاجتماعية، فإذا تبنت الماركسية قانون الجدل في الطبيعة ضمن المجتمع، وكذا تمحورت الوظيفية حول قانون تكامل الوظائف البيولوجية عبر مستوى الحفظ، واستلهمت البنيوية-الرمزية أدوات اللسانيات من حيث الدور والتأثير، فإن بنية النص القرآني، كما أنها تؤسس للمسلمات المضمونية التي تقوم عليها النظرية الفلسفية والاجتماعية، فإن الاستزادة من منطقها سيشكل رافدا مهما. ولا نعتبر هنا أن عين قوانين المجتمع هو ما يتمثل على مستويات الطبيعة أو النص، إذ إنه كما للوجود **وحدة وتقاطع** فهو ضمن **تنوع وتكثر**، وهذا هو الملاحظ كذلك انطلاقا من القرآن، عبر ربطه الدائم للقراءة الكونية بالمركز الرباني ثم الإنساني والنصي يقول تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾[1]، حيث يحمع هنا بين القراءة في التنزل اللغوي والخلق الجسدي، أو قوله تعالى:

---

[1] [العلق: 1].

[2] [الأنعام: 38].

﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا **أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ** مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[1]، فيربط هنا بين طبيعة العلاقات الاجتماعية في عالم الحيوان وعالم الإنسان، والآيات في هذا كثيرة، ونحن لا نعتبر التكافؤ المطلق بين هذه الأبعاد؛ لأننا نجد تقييدا يخصص الظاهرة الإنسانية بالتفرد كما يُخصص النص القرآني بعدم إمكان المثيل، من ثم فإن الأرجح هو أن التشارك يقع في مستويات معينة بما يحفظ خصوصية كل مجال، ويفتح في الوقت نفسه أبوابا للتقاطع. وهنا يجب التفريق بين المناهج والآليات، فبينما تعبر هذه الأخيرة عن البنية المنطقية للنص، فإن الثانية تعبر عن المسلمات والمضامين العلمية، حيث تتمثل هذه المناهج كما يحيل القرآن إلى :

• **المضموني**: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2].

• **المنهج التاريخي**: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى، وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[3].

• **الأنثروبولوجي:** ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾[4].

• **الطبيعي**: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[5].

• **النفسي**: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[6]، وهنا على مستوى هذه المناهج فالباراديغم الإسلامي لا يجعل النظر العلمي منفصلا عن البنية المقاصدية للدين، بل ينطلق من عدم

---

[1] [النحل: 43].

[2] يوسف: 111].

[3] [آل عمران: 137].

[4] [العنكبوت: 20].

[5] [الذاريات: 21].

[6] للمزيد من التفصيل انظر: الدكتور فريد الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، (الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1997).

إمكانية هذا الانفصال بين العقل الأخلاقي والعقل العلمي، من ثم نجد أن الضوابط الأساسية للممارسة العلمية عند فريد الأنصاري رحمه الله "**ضابط التعبد**"[1]، بل هذه الآيات العلمية نفسها تحيل دائما على المقاصد الكبرى كغاية للنظر والبحث، ناهيك أنها توجد داخل بنية كلية لسور تربط هذه الدعوات بالجانب التوحيدي وتزكية وتنمية الإنسانية، يقول الله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يسيروا فِي الْأَرْضِ، فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا، فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ، وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[2]، إن كل هذه الأبعاد ترتبط بشكل جوهري:

بالمنهج الروحي: والذي يشكل علم التوحيد والتصوف والفقه الأساس الذي تقوم عليه، إذ تمثل المركز الذي يوجه غيره من الأبعاد على الرغم من أن العلاقة تبادلية.

المنهج المصلحي: وهذا المُوجه يدفع بدوره للتفاعل مع تقلبات الطبيعة والواقع كقوله صلى الله عليه وسلم: "إنَّ اللَّهَ أنزلَ الدَّاءَ والدَّواءَ، وجعلَ لِكلِّ داءٍ دواءً، فتداوَوْا، ولا تَداوَوْا بِحرامٍ"[3].

أما التدافع مع **الأحوال البشرية** فكقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ، وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تنفقوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾[4]، وقد مثل هذا في العهد النبوي الرمي.

توجه المسألة كذلك نحو **المباحات الاقتصادية والأسرية** "الدُّنيا لأربَعةٍ رجال أعطاهُ اللَّهُ مالًا وعِلمًا، فهو يتَّقي في مالِه ربَّهُ، ويصلُ فيه رحمَه، ويعلمُ للَّهِ فيه حقَّه، فهذا بأرفعِ المنازلِ ورجلٌ أعطاهُ اللَّهُ علمًا، ولم يعطَ مالًا، فكان يقول لو كان لي من المالِ مثلَ فلانٍ لعملتُ فيه مثلَ عملِه قال هذا بنيَّتِه فَهُم في الأجرِ سواءٌ "[5]، أو قوله: "إنْ كانَ خَرَجَ يَسْعى

---

[1] [الحج: 46].

[2] المحدث: الألباني، المصدر: غاية المرام.

[3] [الأنفال: 60].

[4] المحدث: ابن مفلح، المصدر: الفروع لابن مفلح.

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

عَلى ولَدِهِ صِغارًا فَهو في سَبِيلِ اللَّهِ، وإنْ كانَ خَرَجَ يَسْعى عَلى أبَوَيْنِ شَيْخَيْنِ كَبِيرَيْنِ فَهو في سَبِيلِ اللَّهِ، وإنْ كانَ خَرَجَ يَسْعى عَلى نَفْسِهِ يُعِفُّها فَهو في سَبِيلِ اللَّهِ، وإنْ كانَ خَرَجَ يَسْعى رِياءً ومُفاخَرَةً فَهو في سَبِيلِ الشَّيْطانِ"[1].

لهذا **تلتقي المصالح بوجهة تحفظها وتحفظ الذات**، إذ لا يستقيم إسلاميا أن يطبب الإنسان، ويصنع ويحارب ويستهلك ويتاجر دون التزام بفقه البيوع ومقاصد الدين، فلا نفع يرجى منه في الدنيا أو الآخرة، وكل الزخارف والحضارات خارج المركزية الإنسانية التزكوية والربانية لا تسوى شيئا بميزان الإسلام.

هناك مناهج أخرى لنسميها **الترابطية**؛ لأنها تجمع بين ميدانين:

المنهج الإنساني-الطبيعي: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾.

المنهجي الاجتماعي-الحيواني: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ وحتى داخل هذا النوع فهو ضمن مركزية البعد الروحي التوحيدي فقوله صلى الله عليه وسلم مثلا في حديث الجسد الواحد متناسق مع حديث المضغة الصالحة: "مثلُ المؤمنين في تَوادِّهم، وتَرَاحُمِهِم، وتعاطُفِهِمْ. مثلُ الجسَدِ إذا اشتكَى منْهُ عضوٌ تدَاعَى لَهُ سائِرُ الجسَدِ بالسَّهَرِ والْحُمَّى" وهو مقيد بقوله صلى الله عليه وسلم: "أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ"، وهكذا نجد روح الآيات والأحاديث تسير بنفس الفلسفة والمنطق مع بعضها.

أما على مستوى الآليات الناتجة عن هذه المضامين، فإنها ستتمثل في الوسائل التي قدمها بالأخص الأصوليون والمفسرون.

1.2 العقلية الأصولية كأدوات تحليلية[1] :

لقد عمل الأصوليون على الجمع بين القيم والواقع من خلال ما يسمى فقه المناط، وذلك لأن هذا الأخير هو العلة التي يقوم عليها الحكم، من هنا يتمثل دور **تحقيق المناط** في دراسة الواقع لتحديد تلك العلة فيه وتنزيلها، ومثال ذلك:

ربوية المطعومات لأنها ليست من المدخرات، وهذا قول الإمام مالك إلا أن المالكية عندما تنقلوا للأندلس، جوزوا إمكانية ادخارها فسقط حكم ربويتها، لأنه يدخل تحت قاعدة "الحكم يزول بزوال العلة في الأمور غير التعبدية" أو قاعدة "انقلاب الأعيان له تأثير في الأحكام".

أما على مستوى التنزيلات الإنسانية:

فمثله قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾[2]، على اختيار الولاة والقضاة وتنزيل هذه القيم على الواقع فيهم، نجد هذا مقررا عند الإمام الغزالي بطريقة حركية دقيقة في نظريته السياسية عن الخلافة، حيث أدراها مع اعتبار المصالح والمفاسد والمآلات، إذ ينطلق بداية من ضرورة تنصيب إمام مطاع كأحد مقاصد النبوة رغم رفضه للسلاطين الظلمة ومعاملاتهم، إلا أنه يجيز سلطة من لا يجتمع فيه القضاء والعدل إن كان تغييره سيؤدي إلى قتال وفتنة وبالتالي رحمة وإحسان بدرجة أضعف، من هنا فالمصلحة ومآلاتها لا تستلزم صحة الحكم كليا في الغير إنما ترجيحه، إذ مُلك المتغلب حرام عند الفقهاء، وقد قرر الغزالي عدم الدخول عليهم، لكنه ترجيح نحو الخارج ضمن مستوياته وتناقضاته مع عدم المساهمة فيه، إن العقلية المناطية ليست أحادية التوجه سواء في النصوص أو الوجود بل **جزئية وكلية ودرجاتية-ترجيحية**. هذا النهج موروث من النبي صلى الله عليه وسلم فقد نهى مثلا عدي بن حاتم عن الأكل مما أكل منه الكلب، بينما رخص لأبي ثعلبة

[1] للمزيد من التفصيل أنظر: عبد الله بن محفوظ بن بية، الإجتهاد بتحقيق المناط فقه الواقع والتوقع.

[1] [النحل: 90].

الحنشي ولو أكل منه الكلب، والمناط راجع كما بين الغزالي في الإحياء؛ لأنه فقير مكتسب لا يحتمل هذا **الورع** خلاف عدي.

إن الشرع كما يأخذ بعين الاعتبار الأعيان (خمر، مطعومات...) يأخذ كذلك أحوال الأشخاص والقيم، بل هذا أعلى.

وبذلك فإن تحقيق المناط مدخل لتنزيل الحكم، وباعتبار أن العلة في الأحكام الشرعية ليست مثل لزوم الأحكام العقلية إذ قد يصح الفرع دون أصله كالإرث دون ثبوت النسب، وفي الفريضة عبر الرخصة مثل عدم صوم المريض أو المسافر، رغم بقاء العلة الأصلية للحكم، إذ علل الأحكام تحركها علل ومقاصد أخرى بدرجات متفاوتة.

وترجع هذه الطبيعة والفلسفة لأن منهج التحليل الإسلامي ينطلق من **رؤية للمصالح والقيم كمترابطين**، من هنا يصبح التعامل والتعقل نحو أبعاد الوجود بطريقة موازناتية لا ينفي أحدها الآخر على الفور أو المآل، إنما تقع في نطاق علاقات ترجيحية عند إمكان التعارض، إذ يرجع هذا لاختلاف الأساسيات بين المنطق التوحيدي ذي الضوابط التعبدية، مقابل الفرداني أو الجماعاتي حيث تدور مع **مركزية أحادية** في خط أفقي، الشيء الذي يجعلها تذوب داخله وتختل مرونتها ويتحجر ثباتها، من هنا تنتج نظريات وضعية أو باطنية نفسية، حيث في حقيقتها تتكامل وترابط أو تدخل في علاقات تكافئ تستلزم إمكانية ترجيح جهة عن أخرى، وفق تحقيقات المناط التي تعطي **لكل بعد حقه وأولويته ضمن تموضعه.**

إن النظرية الإسلامية في حقيقتها **تحديد لطبيعة العلاقات الوجودية** التي تتغلغل فيها القيم، باعتبارها مركزا إلهيا يمثل تنزلات الصفات، من هذا المنطلق كان التعبد أعلى المقاصد، في حين أن العلل الظاهرة تمثُّل مناط الحكم الذي تتمظهر معه المقاصد والقيم والمصالح، سواء كانت روحية أم غريزية، من هنا قد تُظهر المصالح بعض محلات العلة وحركتها، غير أن النص الشرعي فصل تموضعها أي تنزل المقاصد في الجزئيات، حتى لا يدعي الناس ما تميل إليه نفوسهم أنه مصلحة، أو ينفوا المصالح الأخروية أو ما هو على الأمد السيروري والدنيوي البعيد، فجُعلت المصلحة مرجعا عند غياب التعليل أي ضمن

الجزئيات البعيدة أو الكليات المرنة، ومع ذلك فهذه النطاقات يجب ألا يكون الاجتهاد فيها خارج مقامات الصلاح والقيم والبصيرة والعلم، فالانفصال عن الكليات الناظمة مطلقا يستحيل، مثل ما أن أي مدرسة فكرية تتأثر بمدخلاتها الذاتية، فليس الاجتهاد عملية خارج نطاق تموضع الذات ورؤيتها الوجودية ومنظومتها، إنما هو مجال تنوع مقامات وقدرات، وقابلية الخطأ والتجربة البشرية من أجل التعلم والتدارك والإرادة التي تتميز بها قرارات الأفراد.

يطرح هنا سؤال حول علاقة العلوم الشرعية بمناهج وآليات البحث العلمي؟

إن الدين الإسلامي لطبيعته التكاملية، ونتاجا لهذه الخاصية الترابطية بين كل الأبعاد الوجودية، يجعل للعلوم الشرعية القدرة على أن تنطلق في علاقات جدلية، بحيث يرسل النص قيمه ومصالحه نحو المستويات الخارجية، كما أن هذه الأخيرة ترسل آياتها في اتجاه النص، من هنا تنشأ علاقة **تنقيح وتحقيق المناط** وتطور المعرفة، إن هذه العملية تنطلق عبر خط عمودي من الله ثم الآخر في مركز الخط الأفقي، أي الإنسان بداية من تراتبياته كالنبي والحواريين و الصالحيين والعلماء والأمة والجماعة والنفوس فباقي المخلوقات حسب درجاتها، أما الواسطة بين البعد الإلهي والنص فعبر الفطرة بكل مكوناتها، في علاقتها مع كلام الله النفسي الظاهر في الوحي النوراني، وعبر الإرادة الكونية عن طريق الخلق الإلهي، وهذه العلاقاتُ لا تنفكُّ عن كونها **منهجا يشكِّل حركتنا في الوجود والتفكر**؛ فمن هنا تنشأ مناطق من التقاطع والتداخل بين هذه الأبعاد، تكشف لنا عن حقيقة مجال ما عبر رؤية مجال آخر.

- **مصطلحات علم الأصول:**[1]

تتمثل أهمية هذه المنظومة الأصولية بأنها كما تشكل عين منطق النص، فهي تتقاطع مع منطق الوجود الاجتماعي، وليس هذا استلهاما وفقط، بل ثبت لنا بالممارسة التحليلية أن النص اللغوي إشارة نحو النص الوجودي، وإن كان لهذا الأخير فهمه وخصوصيته، إذ

[1] أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي، الطبعة: الثانية (بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1995).

التصور كالشيء من ظله، أي أن هذا الأخير دافع نحو فهم الأول، العكس صحيح، بل هو محيل في أحكامه نحو قضايا واقعية لن يستقيم التناسق معها إلا بوجود منطقة تقاطع، فالإطلاق والتقييد والعموم والتخصيص والإجمال والتبيين، هي **تعابير عن ظواهر اجتماعية بالعقل المجرد** نحو الأحوال العملية، فلأن كانت هذه الأخيرة ملكة لها خصوصيتها واستقلالها فإن ضبط آليات العقل واللغة دوافع أفضل للضبط.

سنحاول استقراء مجموعة من الاصطلاحات الأصولية من أجل اكتساب منطق تحليلي يدفعنا بطريقة أقوى لفهم الواقع الإنساني.

الدليل: ما صح أن يرشد إلى المطلوب سواء كان يقينيا أو على غلبة الظن فهو أمارة له، والاستدلال هو التفكر في حال المنظور فيه طلبا للعلم بما هو نظر فيه، والدال هو الناصب للدليل، من هنا فالدلالة هي أن يكون الشيء في حالة يلزم العلم بها العلم بشيء آخر، والمستدل له هو الحكم.

عند نقل المسألة نحو العلوم الاجتماعية، سيشكل **الدليل** فيها ما صح أن يرشد عبر **عملية استدلال** تنظر في الظاهرة المدروسة عبر **دال** يوصل لحكم معين هو كالمستدَل به، لكن سنلحظ فارقا هو اتساع أكبر وحضور أعلى للعلل في عملية المرور، بحكم أن المجال الاجتماعي يمثل بعدا أكثر لطافة، أي أن ضبطه لعلل مجزأة رغم إمكانه إلا إنه يختلف ضمن هذه الحركة الدرجاتية والتداخلية في هذا المجال، وحتى لو لم نصل لتجزيء كامل فإن عمليات المرور تبقى واحدة، لأن العقل مشترك، فيبقى الاختلاف الأساسي إذن من جهة الاتساع أو الضيق.

المجال	الدال (الظاهرة)	الدليل (المؤشر)	الاستدلال (المنطق)	الدلالة (الباطن)	المستدل له (المآل)
الفقه (مثال الخبز)	فساد الخبز السريع	تعذر الادخار	عدم القابلية للتخزين؛ ضرورة التقابض الفوري	انتفاء علة "الادخار" في جريان الربا	حرمة النسيئة (التأجيل) في بيعه
الهوية (السياسي)	التمركز الهوياتي الانفعالي	افتقار الذات والتمركز على النفي أو اعتراف الآخر	بناء الهوية على "الحصولي"؛ ذوبان الماهية الحضورية	الهوية هنا "قشرية" تابعة وليست أصيلة	فساد الممارسة السياسية وتحولها لصراع عقيم
العمل (الاقتصادي)	حصر العمل في الرأسمال المادي	البطالة الروحية والاغتراب النفسي	قصر الغاية على "الهوية الحصولية"؛ غياب مقصد العبودية	العمل كصنم اجتماعي لخدمة المادة لا الذات	إعادة إنتاج الاستبداد والظلم النفسي

الحكم[1]: هو إثبات أمر لأمر أو نفيه، ويقسم للعقلي، والعادي والشرعي والوضعي.

الحكم العقلي وهو المستدل عليه بطريق النظر والاستدلال المبني على حقائق الضروريات المركوزة في العقل سواء المجردة أو الحسية، والحكم يكون إما واجبا، أو ممكنا أو مستحيلا، وهذا الحكم لا يتوقف على تكرر عادة أو وضع واضع، بالمقابل فإن الحكم العادي مرده للتجربة والاختبار المتكرر كإثباتنا أن السكنجبين مسكن للصفراء أو نفينا سرعة الهضم عن الفطير من الخبز.

يغيب عن هذا التحليل التقليدي المستويات الدرجاتية لأنه يرجع إلى غاية إثبات العقائد المبنية على القطع، إذ المنطق الثنائي هو النافع هنا، لكنه يختلف عن مجال الفقهيات القائمة على غلبة الظن والترجيح وكذلك التصوف الذي يقوم على سيرورة لانهائية من المقامات، فعلم الكلام يتجلى دوره في إثبات صدقية الشيء وكفى.

يُعرف الحكم الشرعي أنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو الإباحة أو الوضع، ومثالها في الإثبات كالصلوات الخمس والنفي كقولنا صوم عاشوراء ليس بواجب، ومستند الحكم الشرعي هو الشرع بحيث لا يمكن معرفته إلا بواسطته، من هنا يلتقي الحكم العقلي الممكن مع الشرعي الذي يوجبه أو يندبه أو يحرمه أي ينقله لحالة وجودية معينة، وهذا الحكم بدوره ليس ثنائيا بدليل أنه قد يكون فرض كفاية للعامي أو فرض عين للعالم، فتتداخل الجهة إذن، وأما الدرجة فقد تجعل منه جهادا إذا توفرت النية، أو قد تنقله لمقام الشهود والإحسان، وهو نفس الشيء بالنسبة للحكم العادي كما

[1] للمزيد من التفصيل : محمد أمين السقال، الحكم العقلي في المذهب الأشعري، القسم الثاني ، الرابطة المحمدية للعلماء،09-05-2017
www.arrabita.ma/blog/الحكم-العقلي-في-المذهب-الأشعري-ـ-القسم/

جاء في الحديث مثلا 'إنَّ اللهَ أَنزَلَ الدَّاءَ والدَّواءَ، وجَعَلَ لكلِّ داءٍ دَواءً، فتَداوَوا، ولا تَداوَوا بحَرامٍ" فالنظر هنا، حتى لو كان يدخل عليه الإمكان العقلي وقابل لخرق العادة، إلا أنه ذو طبيعة سننية لا يحصل فيها هذا إلا بترجيح إلهي، أي أن العلاقة بين العادي والشرعي **هي عملية نقل ترجيحية نحو وجوبٍ مناطه في الشاهد**، وأما دور الحكم العقلي هنا فهو في الحقيقة انتقال وفق واقع العادة والشرع، وإمكانه هو اعتبار ذهني لما يصح بالإرادة الإلهية في الوجود، وبعد الترجيح وجودا فإن الحكم العقلي يتبع الواقع ليحكم بترجح وجوبه الحاصل.

على مستوى **العلوم الاجتماعية**، فإنها تقع ضمن نطاق العادة، لكنها تختلف من حيث طبيعة الموضوع المدروس، أما السننية الطبيعية فهي أكثر بساطة مقارنة مع مكونات الإنسان وقدراته وإرادته وعلمه. إن رؤية الظواهر باعتبارها عادة لن يكفي فقط في توسيعها، بل يلزم التمييز بين خصوصياتها، على الرغم من أنها تتيح لنا عبر التفريق بين العادة الممكنة والواجبة والمستحيلة أن نضع العلوم الإنسانية في **نطاق واسع من الممكن**، إذ العادة في حد ذاتها قابلة للإمكان وليست واجبا بالذات، هذه الرؤية الحركية تتيح لنا الإبداع حتى في العلوم الطبيعية وتوسيع نطاقها، ولا يعني هذا أن الإمكان بمفهومنا لا يحمل وجوبا معينا بل هو قائم به؛ لأن رجحان الشيء بدون مرجح باطل مع استثناء واجب الوجود، لهذا فالعلوم الاجتماعية من جهة التصورات الذهنية منطلقها الواجب عادة، أي تحمل إمكانا ووجوبا بالغير وبالتالي انفتاحا، بل أقل صلابة من عالم المادة.

تدخل هذه العمليات التحليلية كذلك في مسألة **العلاقة بين الدال والمدلول**، وقد عولجت بمستويات مختلفة، ففي علم الكلام شكل الشاهد من **المحسوس دلالة على الغائب** باعتباره مدلولا، يقول الإمام الأشعري "معنى قولنا: شاهد وغائب كمعنى قولنا 'أصل وفرع' و'منظور فيه ومردود إلى المنظور فيه' و'معلوم ومشكوك فيه مطلوب علمه

مما لا يمكن إنكاره'، وكان يقول: "ليس المراد بالغيبة هاهنا البعد والحجاب، إنما المراد **غيبة العلم** وذهاب العالم عن العلم به "[1].

وبالتالي فعملية الدلالة **مقام في الفاهمة**، من هنا اعتبر الإمام الآمدي أن الدليل ليس بالضرورة لازما للمدلول يقول: "وشرط الدليل العقلي: أن يكون مطردا بالاتفاق. وليس من شرطه أن يكون منعكسا: أي يلزم من انتفائه، انتفاء المدلول خلافا لبعض الفقهاء؛ فإن حدوث الحوادث دليل وجود الصانع في نفسه، ولو قدرنا عدم حدوث الحوادث؛ لما لزم منه انتفاء الصانع في نفسه، وإن لم يعلم وجوده؛ لعدم الدليل الدال عليه، ولأنه لا مانع من قيام أدلة على مدلول واحد. فلو لزم انتفاء المدلول عند انتفاء أحدها؛ لما لزم من باقي الأدلة وجود المدلول، وخرجت عن كونها أدلة؛ لعدم اطرادها؛ وهو خلاف الفرض. "[2]، ثم يفرق بين مقام الفاهمة أي الاعتبار ومقام الوجود يقول: "ولا يشترط في دلالة الدليل على المدلول، أن يثبت للدليل وصف وجودي، ولا حال زائدة وراء لزوم المدلول عنه، وإلا لثبت ذلك للعدم، عند كونه دليلا، وهو ممتنع، لما فيه من قيام الثبوت بالعدم".والحقيقة أن المسألة هنا مختلفة، فعدم حاجة الله باعتباره مدلولا لدليل هو في مقام الوجود، وأما في مقام الإمكان العقلي والفاهمة فيقع عليه الدليل وفق تصرف الذهن أو الاشتراك اللفظي والمعنى الداخلي، فهذه كلها دلالات في الفاهمة والدليل ليس بالضرورة أن يكون علة للمعلول، فهذا يختلف حسب الموجودات؛ لأن الدليل ليس إلا تصور الأصل أو العلة في الموجود الذي يُثبت لنا الوصف المراد والمشترك في الفرع، فهي عند العلاقة الوجودية تختلف حسب طبيعتها، فمن كان غنيا لم يحتج لدليل في أصله، ومن كان علة فهو مفتقر بالضرورة لوضع الغني، كما أن معلوله **مفتقر للغني و لعلته** حسب طبيعة العلاقة بينهما، سواء كانت سببا أو شرطا أو مانعا أو علة، أو إن كانت متعددة أو واحدة، أما على مستوى الدلالة الذهنية فهي بدورها عملية اعتبارية تتصرف فيما هو موجود ومعدوم، إن العلاقة

---

[1] الإمام محمد بن الحسن بن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق أحمد عبر الرحيم السايح، (القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2005) ص 302.

[1] أبو الحسن سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أ. د. أحمد محمد المهدي، الجزء1، الطبعة: الثانية، (القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، 2004) ص 208.

بين **الدليل والمدلول** ليست علاقة أحادية بسيطة، بل هي شبكة من الروابط المتنوعة؛ فقد تكون **تبادلية** أو **حتمية أو متعددة الأبعاد**، وقد تُمثِّل أحيانا مجرد عملية **ذهنية إشارية أو اعتبارية**، لا تقتضي بالضرورة لزوم المدلول عن دليله في الخارج، وهذه العملية الذهنية تتحرك ضمن مجال الإمكان العقلي، وهو مجال تتحدد أحكامه بحسب ما يترجَّح في **الوجود** عادة وشرعا؛ بل إن هذا الحكم العقلي في أصله راجع إلى **الإرادة الوجودية** الغنية.

ومن جهة أخرى، فإن فعل **التعدية** بين الدليل والمدلول مشروط بوجود كلّ منهما معا، إذ لا يمكن للعقل أن يجري القياس أو الاستدلال على ما ليس له تحقق في الذهن، أو في الخارج، وقد ضرب الآمدي مثالا لذلك بقوله:"احتمال كون العالِم في الشاهد معللا بالعلم، أو مشروطا به؛ لكونه جائزا"[1] وهنا يتضح أن الأصل المشترك بين **الأصل والفرع**، سواء كان ذهنيا أو وجوديا، لا يتحقق دوما عبر آلية واحدة بسيطة مثل **قياس التمثيل أو الاستقراء** أو **الاستنباط**، بل قد تجتمع هذه الآليات، أو يستشهد ببعضها على أحادية العملية إن ثبتت، أو تتفاوت فيما بينها درجات الظن واليقين.

أما **الاستقراء** فحتى لو استُكمل على وجه التمام، فإنه يظل دون مرتبة **الدليل الشرعي** الذي يحيل إلى **السننية** ويؤسس على **التوكل على الله** فيما هو قابل للخرق والانقطاع؛ ومن ثم تبقى قوته اليقينية أضعف نسبيا، ما لم يُسند إلى هذا البعد الشرعي الضابط وهو هنا عملي.

[1] المرجع نفسه ص 213 .

المبدأ	التوظيف الاجتماعي	مثال تطبيقي	نقد وتأملات (تفصيلية)
مرونة الاطراد	تحليل مرن للعلاقات الاجتماعية يكسر الحتمية المادية.	**الفقر والجريمة:** الفقر يدل غالبا على الجريمة (اطراد)، لكن انتفاء الفقر لا يعني انتفاء الجريمة (لا انعكاس).	العلاقة ظنية؛ فالدليل ليس علة تامة، بل هو "وصف مشترك " قد يتخلف في الوجود لخصوصية الإرادة أو اختلاف شروط النضج البشري.
تنوع الأدلة على المدلول الواحد	منع التفسير الاختزالي وتوسيع أفق النظر للعوامل المتضافرة.	**الازدهار الاجتماعي:** قد ينتج عن التدين، أو التعليم، أو العدالة؛ لا يوجد دليل واحد حصري يفسره.	وجود أحد الأدلة لا يلغي غيره، وغياب أحدها لا يعني انتفاء المدلول، مما يؤكد أن العقل لا يتوقف على سبب واحد، بل على إمكانات سننية متعددة.
التمييز بين	الفصل بين "الاستدلال الذهني " و	**الاستدلال بالعمل الصالح على وجود "الرحمة " في القلب:**	تماما كحدوث الكون مع الله؛ فالعمل الصالح لا "يخلق "

المبدأ	التوظيف الاجتماعي	مثال تطبيقي	نقد وتأملات (تفصيلية)
الفاهمة والوجود	"الحقيقة الوجودية المستقلة ".	في الفاهمة: العمل دليل على وجود الرحمة. في الوجود: الرحمة كقيمة فطرية وماهية موجودة في الذات أصلا، سواء تمظهرت في هذا العمل الخاص أو لم تتمظهر.	الرحمة، بل "يدل " عليها في ذهن المشاهد. فالرحمة (المدلول) غنية عن العمل (الدليل) في وجودها، لكننا نفتقر للعمل لنعلم بوجودها في "الفاهمة ".
عدم اشتراط علة وجودية للدليل	تفسير الرموز والعادات كدوالّ إشارية لا كأسباب فيزيائية.	**الحجاب أو السلوك الهوياتي:** هو "إشارة " ذهنية على نية الانتماء، دون أن يكون هو العلة الميكانيكية التي تخلق التقوى بالضرورة.	الدلالة هنا "اعتبارية " تتصرف في الموجود والمعدوم. لذا لا يلزم أن ينتج عن الرمز نمط سلوك حتمي، لأن العملية الذهنية تتعامل مع "الإشارات " لا مع "الأسباب الفيزيائية ".

- **الألفاظ الأصولية:**

لقد قُسِّمت **الألفاظ** في المتون الأصولية وفق عدة اعتبارات رئيسية:

1.اعتبار وضع اللفظ للمعنى:

• يُقسَّم اللفظ هنا إلى **خاص، عام، مشترك**، والمقصود من هذا التقسيم هو **دور اللفظ ضمن سياقه**.

2.اعتبار استعمال اللفظ في المعنى:

• ويُقصد به **الحقيقة والمجاز، الصريح والكناية**، أي طبيعة اللفظ وفق سياقه **الدلالي والوظيفي**.

3.اعتبار ظهور المعنى وخفائه:

•وقد قسموا الألفاظ وفق هذا البُعد إلى: **ظاهر، نص، مفسر، محكم، خفي، مشكل، مجمل، متشابه.**

والمقصود هنا **درجات تأثير اللفظ في السياق** وكيفية إدراكه وفهمه.

4.اعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى وطرق فهمه:

• وقد قسموا ذلك إلى: **عبارة وإشارة**، وهي مرتبطة بطبيعة اللفظ ودرجاته.

• وأيضا إلى **دلالة واقتضاء**، وهذا يعكس جانب العلة والتأثير.

•وأخيرا إلى **موافقة ومخالفة، وهو طبيعة العلة** في العلاقة بين اللفظ والمعنى.

وبذلك تظهر عملية فهم اللفظ في الأصول **كشبكة متعددة الأبعاد** تجمع بين **الوضع، والاستعمال، ودرجات الظهور، وطرق الدلالة، وطبيعة العلة**، ما يجعل لكل لفظ موقعه وتأثيره الخاص ضمن السياق الأصولي.

إذن دلالات الألفاظ تعبر عن معاني معينة تتصرف بذاتها وداخل محيطها وفق تركيبات لفظية معينة.

وضع اللفظ في المعنى:

الحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وضع له، ما دل على المقصود بأصل الوضع، ينقسم لحقيقة عرفية وشرعية ووضعية، وهو على المستوى الاجتماعي مثل تعبيرنا عن حقيقة الأسرة والأخوة كماهيات عضوية لها خصائص تعبر عن الحقيقة البيولوجية.

المجاز: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما، مع قرينة صارفه عن إرادة المعنى الحقيقي، وتتنوع القرائن بين حسية، أو حالية، أو شرعية، أما إذا نقلنا المفهوم إلى المستوى الاجتماعي، فيمكن النظر إلى المجاز باعتباره **اشتراك الظاهرة في علة معينة** بين حقيقتها ومجازها، كما في قولنا: المسلمون إخوة رغم غياب الرابطة العضوية بينهم، أو في وصف سلمان الفارسي بأنه من أهل البيت في مقابل نفي هذه الصفة عن ابن نوح عليه السلام. فالمناط هنا هو **العلة القيمية أو الباطنية** التي تؤسس للمجاز، وهو في ذاته ذو مراتب ودرجات.

يُلاحظ أن المجاز أدى دورا محوريا في تبليغ الرسالات السماوية، إذ اعتمده الأنبياء -عليهم السلام- بوصفه من أبلغ الوسائل في الإيصال، لما يتيحه من الجمع بين التناسب والتماثل بين الظواهر المادية والروحية، ومن أمثلته قول النبي صلى الله عليه وسلم: المؤمن كالنخلة، وقول الله تعالى في وصف المؤمن: ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾ ، و﴿كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ﴾ في وصف الكافر، وهذا التمثيل يفتح المجال لإسقاط المعنى على الحضارات المادية التي قد تبدو قوية وضخمة، لكنها في حقيقتها **شجرة فاسدة** سرعان ما تهلك بفساد أصلها وبذرتها، فينكشف زيفها حين يواجه الناس فساد ثمارها، وهنا تتجلى سننيه العلاقة بين الأتباع والمتبوعين، حيث يتبرأ بعضهم من بعض بعد أن جمعهم وهمٌ اتخذوه مودة بينهم.

كما يظهر البعد الترابطي للمجاز في تمثيل المؤمنين بالجسد الواحد القائم على الرحمة والتواصي بالحق، في مقابل **الجسد الفاسد** الذي ينغمس في الشهوات والمسكرات المعنوية والغرور، وهي صورة لعلاقات اجتماعية مفصولة عن بعدها العمودي والقيمي، إذ تركز أبعادها الداخلية والخارجية على أوهام معنوية ومادية لا تستند إلى جذور سليمة.

وبسبب ذلك يمكن التمييز بين نمطين من الاستعارة: **الاستعارة الاستقلالية** التي يمثلها التشبيه بالشجرة، **والاستعارة الترابطية** التي يمثلها التشبيه بالجسد، وتبقى الاستعارة قابلة

للتطبيق في مجالات متعددة، ويظل هذا المجال مفتوحا أمام الإبداع والتجديد، شريطة أن تثبت هذه الاستخدامات **نجاعتها في الكشف والتأثير**.

وضع اللفظ للمعنى:

العام: اللفظ المستغرق لجميع أفراده بلا حصر، أماراته هي: كل، جميعا، أسماء الشرط، أسماء الاستفهام، الأسماء الموصولة، النكرة في سياق النفي.

ينقسم لعام **يراد به العموم** وهو لا يقبل التخصيص، ولا يحتمله، ومثاله المجتمع المسلم، أو العلماني أو الأسرة أو طبقة نفسية أو اجتماعية، وهو في الفقه مثل قولنا كل عقد، أو من ألقى سلاحه فهو آمن.

وعام يراد به الخصوص وهو ما قام الدليل على إرادة أفراده ومثاله إرادة مقام المؤمنين بالمسلمين أو العكس، وفقهيا كقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾ [1] وهو مهم في ضبط الظواهر الاجتماعية عند تشاركها في علة معينة مع تميزها من جهة أخرى، كقولنا النظام العالمي مع إرادتنا على الأخص الأعضاء الخمس المالكين لحق الفيتو أو المسيطرين على وسائل التحكم، إن وضع العام الذي يراد به الخصوص يرجع لغلبة العلة الموصوفة. **وعام مخصوص** وهو ما قام الدليل على تخصيصه، وهو أكثر عموما من العام الذي يراد به الخصوص، لأنه يخرج جزءا فقط من المجال المراد، ومثاله الجماعة المسلمة مع قصدنا باقي الأديان داخل جماعة **الأمة**.

هذا المنطق سيساعدنا على دراسة الظواهر الاجتماعية من حيث تفكيك الأبعاد ودرجاتها، فأدناها الخاص حتى نصل للعام المخصوص والعام المراد به الخصوص ثم العام.

الخاص: اللفظ الموضوع لمعنى واحد على الانفراد، أو قصر العام على بعض أفراده بدليل متصل وهو الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض، أو منفصل وهو العقل والعادة والعرف والحس، أو النص، الإجماع، القياس، والمقصود هنا تلك الجزئية المستثناة مهما كانت درجتها من الواحد حتى الأعلى، ومثاله في الفقه قوله صلى الله عليه وسلم

[1] [التوبة: 30] .

"في كل أربعين شاة " ومثاله في العلوم الاجتماعية دراسة جزء خاص من العينة كالجزئيات المركزية داخل المجتمع، أو بعد معين من طبقات الإنسان، أو فعل كالإحسان والصراع، أي تلك الجهة المخصصة بإزاء غيرها.

ينقسم الخطاب إلى **أمر ونهي،** وهو اللفظ الدال على طلب الفعل أو الترك على جهة الاستعلاء، ولا يوجد عام أو خاص أو غيرهما من ضروب الدلالات يخرج عن إطار الأمر والنهي، إذ يشمل ذلك مضمون كل آية قرآنية وكل ظاهرة اجتماعية، باعتبار أن الخطاب هو خطاب الشرع المتعلق بالمكلّف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، وبالتالي فإن **الآمرية الإلهية** تُعد أصلا ضروريا، كما أن الخطاب الإلهي موجه إلى الكافر أيضا، وعلى مستوى الاجتماع فإن كل علاقة بين الله وعباده هي بالضرورة **علاقة افتقار له وجوبا،** من هنا لا تنفكّ الظواهر الاجتماعية عن التعلّق بصفات الله.

وإذا كان **الكلام الخطابي** ليس إلا معنى لما هو فعلي، فإن ذلك يجعل **فلسفة العلم** تتقاطع مع أنواع العلوم المختلفة، إذ تمثل على مستوى التجريد صورة لما هو في طبقة الروح والحس، وهذا التجريد نفسه ليس إلا فعل الروح في النفس ثم الجسد، الذي يُعدّ بدوره آيةً **عن المعاني الروحية**، ولهذا يُنظر إلى **علم أصول الفقه** باعتباره منطقا إسلاميا، ويتقاطع مع التحليل الاجتماعي من حيث تجريديته في طبقة العقل إزاء ما هو قائم في باقي الطبقات.

ينقسم الخاص كذلك ل:

• **المطلق**: وهو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه مثل قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ فالحكم تكفي فيه رقبة من أي نوع.

• **المقيد:** وهو ما دل على معين، وعلى غير شائع في جنسه كقوله عز وجل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾.

إن هذه الألفاظ جُرِّدَت من الفقهاء بصرامة علمية، وهي في حقيقتها تعبير عن الأبعاد الوجودية لظواهر معينة منها الاجتماعي كما في مثال التحرير، ولا يقصد هنا عدم

استقلالية وخصوصية اللغة والتجريد، ناهيك أنها بالنسبة للقرآن تتميز بخصوصية عالية جدا مقارنة مع دلالات الألفاظ في غيرها، ولكن حتى على المستوى القرآني فلا يمكن مقارنة الصياغات المخلوقة كدلالة اعتبارية على حقيقة الشيء في الأمر نفسه أي صفة كلام الله الوجودية.

- **والمشترك** اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين فأكثر بأوضاع متعددة.

وهو يفيدنا في التمييز بين الظاهرة الفردية والجماعية وفق تعدد تمظهراتها المتعددة، فإن كان معنويا كالإنسان فهو بالاشتراك في علة الأصل الواحد أو وسائل التواصل الحديثة فهي مشتركة في علة البث.

وإن كان لفظيا فهو للدلالة على معنى وفق السياق الموضوع له كالمسلم للمواطن المجرم في دولة إسلامية، والمؤمن للمسلم.

- **ظهور المعنى وخفاؤه:**
- **دلالة واضحة:**

النص: اللفظ الدال على معناه دلالة قطعية، ويسمى كذلك المحكم والمفسر، مثل قوله تعالى "تلك عشرة كاملة " أو قوله "قل هو الله أحد" أو "محمد رسول الله" سواء كانت القطعية عبر اللفظ أو عبر السياق من خلال ترجيح المحتملات وقطعيتها، والظواهر الاجتماعية بدورها تقوم على القطع أو الترجيح والتغليب، فالمجتمعات الغربية مثلا علمانية قطعا عبر مجموع سياقها.

الظاهر: ما دل بنفسه على معنى راجح مع احتمال غيره، وهذا هو نوع الظواهر الاجتماعية المرجحة كوصفنا لوهن المجتمعات الإسلامية، حيث قد توجد حالات معارضة أفراد أو حتى جماعات، ولكنها لا تخرج عن ظاهر الحكم.

- **دلالة غير واضحة:**

الخفي: ما خفي المراد منه لعارض غير صيغته كاشتباه شمول اللفظ لغيره ومثاله "لا يرث القاتل" فهل يشمل ذلك القاتل خطأ، والحقيقة أن الخفاء هو مفهوم يدخل على

العموم والخصوص والمطلق والمقيد والظاهر، أي أنه وصف يقع لمجموعة من النصوص حتى على ظهورها، والظواهر الاجتماعية يعرض لها الخفاء أيضا من جهات عديدة فوصفنا لجماعة معينة يقع عليه لا محالة التقييد من جهات أخرى، سواء من داخل الأفراد أو حقيقة المفهوم المعالج.

المشكل: هو اللفظ الذي لا يدل بصيغته على المراد منه، بل لا بد له من قرينة خارجية، على عكس الخفي الذي أصل خفاءه من داخله، مثاله قوله صلى الله عليه 'البيعان بالخيار ما لم يتفرقا " فهنا الافتراق بالأبدان كما عند الجمهور أم بالكلام كما قرر المالكية، وهل هو افتراق كلي أم جزئي في الزمان؟ ... وتنزيل هذا اجتماعيا يقع أيضا بالتقييد عبر جهات تاريخية أو غيرها من المعطيات.

المجمل: ما لا يتعين المراد منه من حيث صيغته ولا بعرف الاستعمال كقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[1]، وهو هنا متردد بين الزوج والولي، لذلك لا يتم تحويله إلا بدليل، فالفارق بين المجمل والمشكل والخفي أن الأول لا يفهم عنه عند الإطلاق معنى محدد، وقد يصل لحمل الضدين إما بسبب الوضع أو عقلا كالمتواطئ، بينما تدور الأخرى داخل معان محددة، فهي بدورها مجملة ولكن بدرجة أقل، ولا يقع الترجيح فيها إلا بقرينة ذاتية أو سياقية أو خارجية، وعند تعذر ذلك فإن الحقيقة مقدمة على المجاز والمعنى الشرعي على غيره والحكم العقلي والأصلي واللغوي على المتجدد.

المؤول: وهو صرف الظاهر لوجه يحتمله أي العدول به نحو المجاز ومثاله صيغ الأمر المفيدة للندب أو صيغ النهي المفيدة للكراهة، كقوله صلى الله عليه، وسلم "لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل"، فالنهي هنا للكمال لورود القرائن على صيامه صلى الله عليه وسلم دون تبييت، والحقيقة أن هذا ليس من المجاز القوي، بل هو عدم إرادة الشيء من حيث الدرجة مع الاشتراك معه في الماهية أو الذاتية، ويدخل فيه صيغ العموم المراد بها الخصوص.

[1] [البقرة: 237].

وتتمثل صيغ التأويل في ثمانية، الحقيقة والمجاز، الاشتراك، الإضمار، الترادف، التأكيد، التقديم، التأخير، التخصيص، التقييد.

المفسر: وهو المحكم الذي يستقل بنفسه على غيره كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، والمتشابه ما افتقر لغيره لإشكال فيه، والقرآن محكم بكليته؛ مما يجعل جزئياته قابلة للتناسق والفهم عند حصول التشابه، من هنا أيضا فكله يشبه بعضه بعضا في كلياته وجزئياته لأنها تترابط.

آلية القياس :

ينقسم القياس لنوعين تمثيلي وشمولي، فالأول هو رد فرع على فرع لاشتراك في علة والثاني رد فرع لعلة كلية، يتميز هذا الأخير بالثبات، بينما يتميز الأول بالحركية، ويشتركان في الوصول للحكم الشرعي-القيمي، بما يجعل قياس التمثيل مختلفا عن الاستقراء من هذه الجهة على الرغم من أنه حامل له قبليا بقوة، ولا يعني هذا أن قياس الشمول ليس مرتبطا بالاستقراء ولكنه أكثر ثباتا مقارنة مع التمثيل، ودليل ذلك أنه في القضايا العلمية قيد المناطقة المسلمين القياس الشمولي بالإثبات الاستقرائي القبلي، ولعل هذه الملاحظة لم تتمظهر في العقل العربي المعاصر إلا عبر راسل، إلا أن الحقيقة أن القياسين لا ينفكان في الأمر نفسه، والصراع الذي نتج داخل العقل العلماني حول ترجيح أحدهما على الآخر يرجع سببه لنظرية المعرفة الأحادية، التي تَغِيب فيها المركزية وربط التعددية ضمنها، أما حقيقة الأشياء فإنها تدور دائما **بموازناتية بين الجزئيات والكليات**، فاستقراءنا مثلا للحديد كله ينتج عنه قضية كلية كامنة فيه وهي التمدد، فالكلي معنى وجودي يكون مستحضرا في الذهن مسبقا، ثم نقوم بعد ذلك بقياس الشمول المنضبط كعملية نهائية، وليس العيب في الكلي ولا في ضرورة قياس الشمول، ومثال ذلك أيضا قولنا كل مريض بالإيدز أُفق عيشه ليكن ستون سنة، فهذه أصبحت قضية كلية الآن بعد الاستقراء، وسنُرجع أي فرع جديد عليها أي كل مريض، إن الفارق أن هناك قضايا ننطلق فيها من الجزئيات بتوازن مع الكلي في الأمر نفسه كالنحو أو بعض الفقهيات أو بعض العلوم الطبيعية، وفي قضايا ننطلق من الكلي بتوازن مع الجزئي في الأمر نفسه، وهذا يكون أكثر

في القيم وبعض الفقهيات والطبيعيات، ثم إذا أضفنا **العامل الدرجاتي** مع تداخل المستوى التخلقي والتوحيدي فستزداد كلية أو شمولية الظاهرة المدروسة، أي أنه لا يمكن الانفكاك عن الاثنين إلا داخل نظرية معرفة أحادية، كما أنه لا يمكن جعلهما متساويين إلا داخل ظواهر وواقع غير مختلف في درجاته وبالتالي أدواته، ولا يمكننا اعتبار هذه المنطلقات مُثبتة عبر الاستقراء أو التمثيل فقط، لأنه لا بد من منطلق معين لا تتسلسل عنده الأمور وإلا وقعنا في العدمية، فدليل الفطرة بتوحيدها وتخلقها كلي لن ينفك عن غيره، وإلا فكلي الكليات ذهنيا هو الله وهو نقطة البدء أولا ثم الفطرة. كما يقول ابن عطاء السكندري : "إلهي كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك"، ولكن بحكم العلاقة الموازناتية بين الجزيئات والكليات فقد أرجع المتكلمون هذه الكليات الأساسية لحاجة الجزئيات لها، فاستدلوا بالحدوث والإمكان والافتقار والتخصيص على الله ثم بالمعجزة على النبوة والإعجاز على القرآن، ولكن في العمق، لقد اعتمدوا في ذلك على كليات معينة، إذ يستحيل أي تدليل دون أكسيومات وانطلاق من القوانين الصورية، أو الأوليات الوجودية، لهذا كان لكل مدرسة كليات أساسية لن ينفك عنها الاستقراء نفسه، ولو بدرجة أضعف في المواضيع ذات الخصوصية الاستقرائية.

من هنا فالقياس الذي نستعمله في الظواهر الاجتماعية هو الموازناتي، إذ قد ننطلق من التمثيل، ثم نعود للكلي أو العكس، وهذا **حسب طبيعة وقدرة الباحث**، وإلا فإنه في مجال الإنسانيات هناك ظواهر تستلزم تقديم التمثيل عند انتمائها لطبقة المادة، أو التجريد ومثالها علاقة حجم الأسرة بمتغير واحد أو مجموعة منها لنقل كالتعليم أو التربية، ومن الدراسات من يلزم منها تقديم الشمول كدراسة التكوين التعبدي والتعلق بالخلق والدنيا عند الأسر، حيث توجه الرؤية الكُلية عمليات الملاحظة الاستقرائية أكثر من النظر في الجزئيات لذاتها، إننا دائما أمام قياس في خط **ذهاب وعودة** لا يمكن الانفكاك عنها، أما النظرية الاختزالية والأحادية فهي حتى داخل العلم المادي على قوتها تُضيق من إبداع الفرضيات، أي الكليات التي يستبطنها خيال وإبداع الكاتب، والتي لولاها ما توصل لأعظم الاكتشافات.

نوع الدلالة / المصطلح	الشرح الأصولي	مثال اجتماعي
الحقيقة	اللفظ المستعمل فيما وضع له أصالة.	"الأسرة " كوحدة بيولوجية واجتماعية قائمة على النسب والزواج.
المجاز	استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة صارفة.	"المؤمنون إخوة " رغم غياب العلاقة البيولوجية.
الصريح	ما ظهر المراد منه ظهورا بيّنا بمجرد اللفظ.	الحجاب في بعض المجتمعات دالّ على هوية دينية واضحة.
العام	اللفظ المستغرق لجميع أفراده بلا حصر.	" كل المسلميين متساوون أمام شريعة الله " "المغرب مثلا بلد مسلم".
العام المراد به الخصوص	عام أُريد به بعض أفراده بدليل.	"النظام العالمي " يُقصد به القوى الكبرى.
العام المخصوص	عام أُخرج بعض أفراده بدليل.	"الجماعة المسلمة " مع استثناء فئة معينة بناءً على شرط فقهي أو اجتماعي.
الخاص	اللفظ الدال على فرد معين.	فئة عمرية محددة مثل "المراهقين من 15 إلى 18 سنة ".
المطلق	لفظ يدل على فرد شائع في جنسه.	"حرية التعبير " دون تقييد بنوع أو وسيلة.
المقيد	لفظ شائع مقيد بوصف أو شرط.	"حرية التعبير في حدود المقاصد والحقوق الشرعية أو الإنسانية".

المشترك	لفظ له أكثر من معنى موضوعي.	"الهوية " تعني الدين أو الثقافة أو حتى الهوية الجنسية في عصرنا حسب السياق.
الظاهر	ما دل على معنى راجح مع احتمال غيره.	"الأمة في وهن " رغم وجود استثناءات نسبية أو كلية أفرادا وجماعات.
الخفي	ما خفي المراد منه لعارض خارجي كالتباس أو سياق.	معنى "العدالة الاجتماعية " قد يلتبس باختلاف النظم السياسية، من هنا تدرس تحليليا من حيث ما هو طبقي أو سياسي أو اجتماعي وأسري وروحي وجماعي وفردي .
المشكل	ما لا يُفهم معناه إلا بدليل خارجي.	المُشكل هو مجال في حد ذاته قد يدرس اجتماعيا كتحديد المساحات المُشكَلة اقتصاديا ودستوريا واجتماعيا، وكيف تقع عمليات التأويل الفردي والمؤسساتي لهذه المجالات هل يدخل الغش، أم العرف أم الالتزام كل تجربة.
المؤول	صرف اللفظ الظاهر إلى معنى يحتمله لدليل.	تحصل في كل الظواهر الاجتماعية تقييدات درجاتي تجعلنا ننقل الحالة نحو مستوى معين كقولنا الديموقراطية هي حكم الشعب، إلا أنها بالضرورة حكم نخب قد تستبد وقد يبقى لها سلطتها في حدود تطور مستوى الحوار والعقلانية بين الأطراف، ومستويات بغيها طغيانها.
المفسر / المحكم	ما دل على معنى واضح قطعي مقابل غيره.	تحليل الإنسان باعتباره ظاهرة روحية وبهذا تقيد باقي الأبعاد.
إشارة النص	الدلالة التي يشير إليها اللفظ أو النص	إشارة كلمة "الأسرة " في خطاب اجتماعي تعني الوحدة العائلية الأساسية.

	دون حاجة لتفسير إضافي.	
دلالة النص	المعنى الذي يستفاد من النص بعد النظر في سياقه وظروفه	دلالة الظاهرة الاجتماعية على معانيها وعلاقاتها مثلا القيم والمبادئ التي تُنقل من جيل إلى جيل داخل الأسرة.
اقتضاء النص	ما يلزم من النص من الأحكام أو النتائج بناءً على معناه.	اقتضاء حركة الفعل في مجتمع لنقيضها فمثلا الحفاظ على الواقع العالمي يستلزم نفي أي قوة صاعدة إلا لو كان النموذج راكدا وخادما للمنظومة فقد يقبل تثبيت الوهن والبغي في المجتمعات الإسلامية يقتضي نفيا، ومقاومة للاستخلاف والإحسان والعدل.
المنطوق	الكلام الظاهر والواضح في النص دون تأويل أو إضافة	منطوق علم الاجتماع هو تحليل الظاهرة الإنسانية في ترابطاتها
المفهوم	المعنى المجرد أو الفكرة الكلية التي يدل عليها النص.	مفهوم "المساواة " كعدالة في كل الأبعاد أو كتسوية كمية مفهوم "التعليم " كتزكية إنسانية أو تقنية أو تكوين بيروقراطي .
مفهوم الموافقة	المعنى أو الحكم الذي يتفق مع الدليل أو النص.	في التحليل الاجتماعي كاستلزام الجهاد الأكبر والأمر بالمعروف أو الجهاد الأصغر خارجيا للمدافعة، فهناك ظواهر تستلزم نقل السلوك نحو جزئيات أخرى.
مفهوم المخالفة	المعنى أو الحكم الذي يتعارض أو يخالف الدليل أو النص.	وهو نفس استلزام الموافقة من حيث الضدية إذا كانت سنن البغي والتنافس تنتح الهلاك الحضاري للأمم فإن التعاون والمحبة يولدان قيام البناء والقوة مع أخذنا لطبيعة المجال التحليلي الاجتماعي الذي يتميز بترابطية عالية بين ظواهره.

المناسبة	العلاقة الملائمة بين سبب الحكم وموضوعه أو بين نص وآخر.	مناسبة الربط التحليلي مثلا بين ظاهرة الفقر والجريمة في المدينة أو وهل تدخل فيها معايير أخرى، من نظام اجتماعي استهلاكي أو قبلي أو ديني تجبري ونفسي فتحديد المناسبة هو صحة المرور الاستدلالي في العلاقات.
السياق	الظروف المحيطة بالنص أو الحدث التي تؤثر في فهمه.	سياق خطاب سياسي أو واقع أسري يغير من تفسير الظواهر ودرجاتها وحركتها.
القرينة	دليل إضافي يُعين على فهم معنى النص أو الحكم.	وجود سياق عام يلتمسه الباحث أو متغيرات متكثرة يظهر دورها.
السبب	الموجِب أو الدافع الذي يستند إليه الحكم أو النص.	وهذا يمثل علاقات اللزوم بين المتغيرات الاجتماعية، مثلا عندهم الفقر ينتج الجريمة وعندنا السببية واسعة ومترابطة، ولكن كمثل تبسيطي لجزئية معينة فترك الذكر يستلزم الضنك وترك الجهاد يستلزم الذلة وترك الأمر بالمعروف يستلزم الهلاك الجماعي.
الشرط	الحالة التي يجب توفرها لقيام الحكم أو تحقق النص.	من شروط قيام الإحسان الاستخلاف إذ الأول بمثابة الأهم كالصلاة والثاني من تنزلاته و مداخله كالوضوء، مع التفريق بين الظواهر الاجتماعية التي هي أقرب لشرطية أكثر مرونة لأنها مجال أقرب للكليات والسنن .
المانع	ما يمنع تحقق الحكم أو يمنع تطبيقه.	الكفر مانع من تحقق حضارة ربانية واستخلاف إنساني.
العزيمة	الالتزام القطعي بتنفيذ الحكم أو النص.	مجالات لزوم الفعل في المجالات الاجتماعي كالعدل في القضاء أو الاستقلال والإحسان في الأسرة أو الحكامة في السياسة.

الرخصة	التيسير أو الاستثناء من حكم عام.	مفهوم يحدد لنا طبيعة المجالات التشريعية والاجتماعية المفتوحة أمام الساكنة مثلا في الصين يزيد هامش التضييق على الغرب وبالتالي يضعف الإبداع ويزيد منسوب الهلاك في ظواهر الانتحار باليابان بسبب ضعف مجالات الرخصة التي تتسع ضمن ما هو دنيوي حيث الخسارة فيه لا تساوي الروحي، إلا أن كل منظومة تصنع تكوين شعوري وفكري خاص بالمجتمع تتحدد فيه الأحكام خارج مبتغى الشارع.
التعارض والترجيح	حالة وجود نصوص أو أحكام متضادة والحاجة لاختيار الأرجح منها.	الترجيح في المعاملات التحليلية مثلا عند دراسة العلم الطبيعي يرجح دور هذا الأخير في خصوصيته مقارنة بالعامل الروحي، إلا أن الترجيح الكلي والتبعيض بين الأحكام غير ممكن.
العلة	السبب الحقيقي للحكم، وهو معيار لقياس تطبيق الحكم على حالات أخرى.	العلة هي مركز نقل الحكم التحليلي كليا على الجزئيات، مثلا الدراسات الحضارية تشيع في المدينة أقل من البادية.
الشبه	التشابه بين حالة وأخرى في العلة أو الحكم.	الشبة بين دراسة المدينة والحضارة إذ يصح نقل حكم نسبي من الأول نحو الثاني.
الحكمة	المقصود الشرعي أو الهدف الذي يراد تحققه من الحكم.	الحكمة من الدراسة الاجتماعية فهم الواقع لتحسينه وإصلاحه واكتساب صفة الحق والإنصاف.
المقاصد	الأهداف العليا التي يسعى الشارع	هي بمثابة المتغيرات الكبرى لدراسة الظواهر الاجتماعية وتقريبا هي عين الدين، أي الروح والنفس، الحياة

	لتحقيقها من خلال الأحكام.	والعقل، العلمي والاقتصادي، أي المستوى المادي والنسل، الأسرة والجنس.
الأولويات	ترتيب الأحكام أو الأهداف بحسب الأهمية أو الضرورة.	إعطاء الأولوية في التحليل لتنزلات الصفات الإلهية وقيم الإحسان ثم العدل، أي أهم مقاصد الدين داخل النموذج الاجتماعي.
المآلات	النتائج المتوقعة من تطبيق الحكم أو نص.	مثلا المآلات السلبية لتجاهل سياسات إعداد القوة وغياب الاستخلاف والإحسان، الحد من الفقر التفكك والهشاشة، وبالتالي الهجوم الخارجي.
تحقيق المناط	التحقق من تحقق السبب أو العلة للحكم.	تحقق المناط في مؤشرات البحث داخل ظاهرة المدينة مثلا في تحديد العلاقات الاستخلافية والحضارية، ونموذج الحكم وطبيعة السلوك التديني لدى الجماعة، وهي كلها في جدلية تبادلية وتزامنية، مع تنقيح المناط.
تنقيح المناط	تعديل أو توضيح السبب أو العلة.	تحديد متغيرات البحث مثلا دراسة الإحسان العمراني والقسط السياسي.
الصناعة الفقهية	وضع الأحكام بناء على استنباط الأدلة وتحليلها.	الصناعة الاجتماعية وضع المتغيرات والآليات الاجتماعية، في الظاهرة المدروسة، فيصح إذن أن نقول صناعة اجتماعية أو ملكة اجتماعية.
الحمل الأصولي	تحميل النص على معنى معين في أصول الفقه.	إرجاع الظاهرة المدروسة للأصول الكلية وجوديا وعقليا وقيميا، ولكل تحليل اجتماعي، حمله الأصولي أي البنية الأنطولوجية والإبستيمولوجية العميقة.
الحمل الفقهي	تحميل النص على حكم فقهي محدد.	الجزئيات المعالجة كالسياسة والاقتصاد والتعليم ضمن خصائصها مثلا ظاهرة اللجان البرلمانية، أو الإفتاء داخل الدولة، تدرس من حيث هذه الاستقلالية والخصوصية، لكنها لا تنفك عن الكليات المتعلقة بها، والتي هي عين الحمل الأصولي، من هنا فالصلاة مثلا تعود لحاكمية الشارع والعبودية له والإحسان للخلق والائتمار

		بالمعروف، وكل فقه هو في النهاية أصولي، كما أن كل عالم اجتماع لا بد له من حظ في الفلسفة والحكمة الكلية.
الموطئ	الكلي الذي ينطبق على أفراده بالتساوي من غير تفاوت في المعنى، مع اختلاف الأفراد في الخصوصيات	"الإنسان " ينطبق بالتساوي على كل الناس، سواء كانوا فقراء أو أغنياء أو مختلفي اللون أو اللغة
المشكك	الكلي الذي ينطبق على أفراده بتفاوت، أي أن حقيقته مشتركة لكن بدرجات متفاوتة.	"العدالة " تستقرأ داخل الوجود بدرجات مختلفة في الدول: في دولة ما بنسبة عالية، وفي أخرى بنسبة متوسطة أو ضعيفة.
النقيض	الضد التام للنص أو الحكم.	نقيض "التعاون " هو "العزلة والتنافر " في العلاقات الاجتماعية، تجدر الإشارة أن هناك درجاتية دائما مع استثناء الوجود مقابل العدم ومع ذلك هي في نفس أمرها مفاهيم ضدية في النهاية.
الضد	المعنى المقابل أو المختلف للنص.	ضد مبدأ "المساواة " هو "التمييز " أو "التسوية اللاتراتبية والكمية" في القوانين الاجتماعية والواقع.
المماثلة	التشابه أو التقارب في المعنى أو الحكم بين نصوص أو حالات.	مثل نموذجين إسلاميين للحكم بتمظهرات وطرق مختلفة كالخلافة والإمامة عند الإباضية والزيدية والإمامية حيث القوانين والشريعة واحدة لكن الدرجات تختلف في المركزية ومنبع الاستمداد من الصحابة أو الآل فقط.

القواعد الفقهية:

• **الظن الغالب** ينزل منزلة التحقيق: والظن هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، والظن الغالب هو إدراك الطرف الراجح مع طرح مقابله وهو المسمى الوهم، يعتبر ابن فرحون أن: "غالب الأحكام والشهادات إنما تبنى على الظن " ومثال ذلك قوله تعالى ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾[1]، وكما يظهر، فهذا المثال الموصل لهذه القاعدة مستمد من تحليل اجتماعي لظاهرة إيمان النساء الوافدات، مما يعزز الارتباط العام بين المناهج، عند قياس هذه القاعدة على العلوم الاجتماعية فإن الظن الراجح على الوهم سيفيد إذا العلم والبناء عليه، على سبيل المثال فقهيا: يُأخذ سور ما عادته استعمال النجاسة إذا لم تر النجاسة فيه كالسبع والطير والدجاج، أو شارب الخمر والكافر على الغالب من الطهارة الأصلية، قياسا على أن الصفة الغالبة هي النازلة على الظاهرة المدروسة حتى مع دخول وصف أو أوصاف أخرى عليها فهي لا تخرجها عن الغالب؛ وعلى هذا تتفرع قاعدة أخرى وهي **المخالط المغلوب** هل تنقلب عينه إلى عين الذي خالطه؟ أو لا تنقلب وهو غائب عن الحس وفقط؟

تعتبر هذه القاعدة معقدة لاختلاف الموجودات، فالماء الطاهر مهما خالطه شيء يبقى كذلك إلا إذا تغيرت أوصافه فيكره استقدارا، بالمقابل فالطعام المائع كالمرق يكفي أن يخالطه قليل من النجاسة لتنقلب عينه.

ومثال هذا اجتماعيا طبيعة الجماعة المسلمة رغم ارتكابها للكبائر، أو طبيعة الجماعة المؤمنة على وقوعها في تصرفات خارج مقام الإيمان مع غلبته، وهذا القياس سيصح على كل مقامات النفوس، وما الجماعة إلا مجموع نتائج هذه النفوس في مرحلة معينة، وما دام الإنسان على الفطرة والطهارة الأصلية فهو كالماء من هنا كانت الأجيال الصاعدة دائما أقرب للصلاح، رغم أنها تراكم أحيانا كثيرة نفس منطلقات النجاسة القديمة حتى تنقلب عينها مع مرور الزمن.

[1] [الممتحنة: 10].

تتنزل إذن هذه القاعدة في تحديد طبيعة كل الظواهر من الأسرة والملك حتى التاريخ، حيث تبدأ الحضارات أحيانا بنواة تأسيسية تغير الفكر والسلوك وتأسس للتعاون والوحدة والمؤسسات السياسية والقضائية العادلة، ثم يأتي خلف يستعمل هذا الإرث في التوسع والبهرجة حتى تنهار تلك القيم التأسيسية، وتضعف مع توالي القرون، وتعود الأمة لحالة انقلاب العين نحو العبودية للنفس والآخر.

وكل هذه الظواهر تتم بترجيح واختلاط، فوصفه صلى الله عليه وسلم للملك الجبري على أن فيه من الخلافة الراشدة كحكم عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، ومن الممكن ضم حكم دولة المولى إدريس وبداية دولة المرابطين في بلاد المغرب وكذا بالنسبة لباقي الاستثناءات في مناطق الأمة، أي أن الحكم يتم على الغالب، نجد هذا المنطق في قوله تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1]، وتقييده بقوله: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرُبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[2]، **فالتغييب هو مصدر الحكم** في هذه الحركية.

تُدرس الحضارات الحديثة ضمن عللها الخاصة دون نسبة حكم المشترك بينها وبين الحضارة الإسلامية، مع الإقرار بوجود **جوانب تقاطع معينة**، إذ الفرق الرئيسي يكمن في غياب **الطهارة التوحيدية** في غير المسلمين، لكن مع وجاهة تقييدها كذلك بما يتوافق مع **الفطرة** كحد أدنى للتمييز الأخلاقي، أما في المسلمين فإن **الطهارة التوحيدية** مقيدة بدورها بتفكك قيم **الإيمان والإحسان والعدل** منذ عصور الوهن، وهو ما ينشأ عنه ما يمكن تسميته **النجاسة الباطنية**، على الرغم من وجود أفراد وجماعات تمثل **استثناء**، تحافظ على نقاء جزئي أو كلي.

ومن هذا المنطلق جاء في الحديث الشريف: "أَنَهْلِكُ وفينَا الصَّالِحُونَ؟ قالَ: نَعَمْ، إذَا كَثُرَ الخَبَثُ " للدلالة على أن الحكم يُقاس بما غلب على المجتمع لا بما يشكله الاستثناء،

[1] [التوبة: 97].

[2] [التوبة: 99].

كما أن المسألة لا ترتبط **بالكمّ بل بنوعية الصفات**؛ كما توجد مواد تتلوث بسرعة مقابل أخرى، فحتى لو ظهرت قيم صالحة فإن وجود الكفر أو الشرك يُخرج من الإسلام، لأن ما خالطه يغلب عليه الفساد في أساسه، من هنا لا يصح اعتبار العيش داخل مجتمعات شركية عادلا وتحرريا، وهذا كله من الظواهر الاجتماعية التي تروجها بعض الجاليات من أجل الصراع على الرأسمال الرمزي مع المجتمعات الأصلية الظالمة والوهنة، ولا يعبر عن حقيقة الظاهر سواء في سلبياتها أو إيجابياتها الممكنة.

وبسبب هذا تحتاج بعض المقولات المنتشرة مثل رأيتُ إسلاما بلا مسلمين، إلى إعادة نظر وتمحيص في التعقيد الاجتماعي، إذ إن الحكم يجب أن يوازن بين الغلبة والغلبة الجزئية، ويستحضر **الجزئيات الاستثنائية** دون إغفال **الكلية** التي تحدد المضمون الحضاري والديني.

إن هذه القاعدة الفقهية قوية حقيقة، ومحورية، من هنا فالقوانين المنطقية من يقين وظن ووهم، تعود في أصلها للحقائق الوجودية، والعقل آلة للتصوير والتجريد، من هنا اختلفوا في نقض الظن بالظن، فمن قال إنه لا يجوز اعتبر أنه يقود للتسلسل، فينقضه الأول والثاني والثالث لأن الظنون متكثرة وفي هذا إلغاء للعمل بالأحكام، أما من رأى أنه ينقض فقد اتكأ على قول سيدنا عمر: "لا يمنعك قضاء قضيته أمس، فراجعت اليوم فيه عقلك، وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق؛ فإن الحق قديم لا يبطله شيء ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل"[1]. ويعمل بهذه القواعد مثلا عند وجود إناء الماء أو الثوب وبعضه نجس أو بالنسبة لمن ظن القبلة عند اجتهاده، أو بما يظهر للقاضي، ولكن عند التثبت والتيقن اختلفوا في إعادة العمل.

أما على المستوى الاجتماعي فإننا نعمل وفق ما نراه صوابا، ولكن **بواسطة التبين**، كما في الأعمال الدينية؛ فالظن مرتبط **بالاجتهاد**، أي العمل العقلي الموضوعي الذي يسمح

[1] انظر : عهد عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري المتضمن شروط القضاء.

بمراجعة النتائج، ولا تُنقض المسائل بوجود ظنون متكثرة إلا إذا غلب على ظننا أو تيقنا من الخطأ، حينها يتم **تصحيح العمل والاجتهاد**.

أما إذا لم يتحقق اليقين أو الغلبة، فإن الانتظار المطوّل للجدل والتأصيل يؤدي إلى تعطيل **المصالح الاجتماعية والسياسية والاقتصادية**، فيدخل ضمن العملية مفاسد **كالعجب والكبر** داخل الجدل، وضياع الزمن الذي كان سيكشف صحة أو فساد التجربة، لأنها بالأصل في جوهرها منطلقة من الظن وقابلة للمراجعة.

وعندما يحضر اليقين أو الغالب أو الأرجح، فإن الظن الأقوى بين الأفكار الأولية يُقدّم دون إعادة العمل القديم، حيث تأتي التجربة لتؤكد الغالب أو اليقيني الحق، هذه المقاربة تمكننا من **تجاوز الأطروحات الأيديولوجية** التي تجعل الظني يقينيا، وكذلك الأطروحات الانتهازية التي تجعل كل مصلحة أو عمل يقينيا بمجرد ظهور نفعيته الأولية . ويظهر هذا الصراع في الفلسفة الغربية بين **المثالية والبراجماتية أو بين الأدلجة والواقعية**، والحقيقة أن المسألة تعود إلى **طبيعة الذات الإنسانية**؛ فهي متعددة القوى، والبعد التعقلي فيها لا ينفك عن البعد العملي القلبي والحركي، فكل ما هو عملي يُدرك بالتوازي مع المستوى القلبي، وهو درجات من الشك والإيمان: الظن، التغليب، اليقين.

هذا اليقين الأخير يجب أن يرتبط **بالتعقل الظاهر والمجرد**، لأنه من قوى الذات التي يمكن التحاكم إليها، أما العلاقة بين القيمة والمصلحة، فهما أيضا متداخلتان إذ كل قيمة تحمل مصلحة، وكل مصلحة قد تنطوي على قيمة، فالإشكال ينشأ عند اختلال الرؤية أو الفهم، سواء في تنزل قيمة معينة ومقامها أو تمظهر إحدى المنافع بطريقة فاسدة، سواء على المدى القصير أو الطويل.

يقارب هذه القاعدة، **الحكم بما ظاهره الصواب وباطنه خطأ وباطل**، فهل يغلب حكم الظاهر على حكم الباطن، أو العكس، تعتمد هذه القاعدة قوله صلى الله عليه وسلم ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ

عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾[1] و قالَ رَسولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ: "إنِّي لَمْ أُومَرْ أنْ أنْقُبَ عن قُلُوبِ النَّاسِ ولَا أشُقَّ بُطُونَهُمْ"[2]، من هنا فإذا ظهر ببينة أن الزوج توفي فإن لامرأته الزواج، و كذا تفريق أملاكه، أو إذا ظهر للقاضي ثبوت شهادة معينة يأخذ بها، ومع ظهور العكس يعود عن أحكامه وتُطَلق المرأة وتُرجع الأملاك لصاحبها.

هذا يجعلنا بالتالي عند دراسة أي عينة أن ننطلق من التثبت و التيقن و تحديد درجة الدراسة في صحتها قبل المرور لنشر العلم و المعرفة، و لكن لا يُأخذ في هذا المجال الحكم بالظاهر لأننا لسنا أمام مجال تنفيذي بل معرفي، من هنا كان النبي يلاحظ و يفهم خصائص الناس و الأقوام ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾، لأن مجال الباطن هو عين مجال التثبت **فضد القاعدة هنا هو الذي يخص العلوم الاجتماعية والإنسانية**، وهذا يقارب الجرح والتعديل في علم الحديث، ولكن هناك مجال تشارك يعود للانطلاق الظني ثم نقله للغالب واليقيني مع تراكم الدراسة، لأن آثار المسألة كبيرة وتمس وحدة أمم وعلاقات عميقة وسوء ظن، من ثم يكون التبين الظاهر حَكما مترابطا هنا، بمثابة ما هو عملي في الفقه حيث تساعد الخبرة في انقداح الحكم بالنسبة للمفتي.

من الطبيعي أن يوجد **تداخل وترابط** بين الفقه والعلوم الاجتماعية، بحيث يفضي الأول إلى أحكام معينة إزاء الثاني أو العكس، غير أن الغالب في هذا التداخل أنه يتعلق **بأحكام المعاملات بين البشر**، وليس بمجال القضاء بشكل المباشر، ويُستثنى من ذلك مجال **السياسة** حيث ترتبط المسألة بالعلاقات الخارجية وفهم حركة القوى الداخلية، الأمر الذي يجعل **الفهم الأنثروبولوجي** ذا أهمية خاصة للمجال الفقهي، إذ ينعكس بالضرورة على قرارات الحكام وبقية القوى الاجتماعية والشعبية، فهو ملكة ضرورية، من هنا لا يفهم العديد من الفقهاء في عصرنا هذا المجال، خاصة مع تراكمات قبول التهميش، وتأتي تحليلاتهم إذا خرجوا عن المنظومة غير متوازنة كأنها بدايات نحو الخطأ الطبيعي والتعلم

[1] [الكهف: 110].

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

لكن بتراكمات كبيرة، بينما المطلوب أن يكون الفقيه متجاوزا لهذا، ومن الطبيعي يوجد ورثة متكاملين وفق الاستطاعة، كما أنه عند معالجة ظاهرة الزوايا والتصوف فلا يمكننا تعميم حالة الاختلال مثل ما درج عند بعض الثوريين.

وقد ضبط الشارع الأحكام بحسب **الظاهر القضائي** باعتباره مدخلا لحفظ المجال العام، حتى لو وقع فيه الخطأ، فجاءت عقوباته صارمة زجرا وحسما، أما غيره فلا عقوبة دنيوية عليه لأنه من مجال **الحرية وتطوير الذات**، رغم أنهما يقومان على التبين والاجتهاد الموضوعي وفق الاستطاعة، ويُنتج الخلل فيهما انخرام المصالح، لكن عند التيقن ينتقل الحكم في المستويين، إلا أن المجال الظاهر باعتبار أنه مجال ضبط جماعي، والباطن يكون الضبط فيه ذاتي، حتى مع وجوب النصح والعلاج والتغيير يبقى مجال تريث أعلى.

من هنا يمثل مجال **السياسة** موقعا وسطا بين المستويين يحتاج إلى **احتراز زائد،** لأنه يتعامل مع قضايا عامة تتأثر بالفقه وحفظ المصالح من جهة، والعلوم الاجتماعية من جهة أخرى، وفيه تظهر بوضوح أهمية التقدير العقلي والتوازن بين **المصلحة والقيمة**، كما ورد في الآية ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً، فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾[1] إلا أن المسألة لا تصل نحو تأليه الآخر وإضفاء نظريات المؤامرة عند كل فشل في أي صغيرة وكبيرة وبالتالي عدم فتح مجالات المصالح المشتركة ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا، وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[2]، هذا التفريق والاحتراز يكون ملكة عند السياسي حيث يعلم مجالات المكر والمصلحة والتراجع، إذ له قراءة لحركة النفوس في هذا المجال مع التجارب، وقد تُوظف هذه الخبرة مع مقاصد النصوص الشرعية لتطوير البنية، أو لأجل تثبيت السلطة وفقط وبالتالي ترسيخ التقهقر والفساد، فالممارسة الإسلامية تختلف وتنطلق من مركزية التزكية والإصلاح على الأمد الطويل، فكم من نبي أستشهد بل تنازل عن الحكم لصالح غيره كسيدنا صاموئيل لأجل سيدنا طالوت، بما أنتج لجماعة بني إسرائيل أفضل فترة سياسية في تاريخهم.

---

[1] [الأنفال: 58].

[2] [الأنفال: 61].

إذن فإن **فهم السلوك الإنساني** يبقى ضرورة على شتى المستويات والمجالات وهو مبني على العلم والمعرفة التي تنتج ظنا وغلبة وتيقنا، من هنا علينا قبول نوع من التعددية عندما ننطلق من النظر الصادق، يقارب هذا الموضوع قاعدة، **هل المصيب في الفروع** واحد أم كلهم مصيبون؟

يذهب المالكية لأنه واحد لقوله صلى الله عليه، وسلم: "إذا حَكَمَ الحاكِمُ، فاجْتَهَدَ ثُمَّ أصابَ فَلَهُ أجْرانِ، وإذا حَكَمَ فاجْتَهَدَ ثُمَّ أخْطَأَ فَلَهُ أجْرٌ"[1].

والحقيقة أن الحادثة المشهورة التي وردت في الحديث عن النَّبيّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ يَومَ الأحْزَابِ: "لا يُصَلِّيَنَّ أحَدٌ العَصْرَ إلَّا في بَنِي قُرَيْظَةَ. فأدْرَكَ بَعْضُهُمُ العَصْرَ في الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لا نُصَلِّي حتَّى نَأْتِيَهَا، وقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يُرِدْ مِنَّا ذلكَ، فَذُكِرَ ذلكَ للنَّبيِّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ، فَلَمْ يُعَنِّفْ أحدهمْ"[2]. تظهر أن هناك مجالا للتصويب حيث يختار كل مذهب مجالا معينا يتيحه قول الشارع، وينضبط ويتناسق مع اختياراته وقواعده، فلا يخرج عنها إلا بقواعد تتيح عدم العبث والانضباط للحق، وقد قارب القرافي الجمع بين المسألتين حيث اعتبر أن مجال التقليد بين المذاهب في مسائل كالقبلة والطهارة للصلاة لا يجوز فيها؛ لأن كل طرف يعتقد أن صحتها واحدة عكس مسح الرأس مثلا، وهذا منطقي لأنه لا بد للصدق أن يصل لمستويات لا يتجزأ فيها، حتى عقليا فإن تفريع تعددية الصدق مبني على صدقية الصدق بنفسه كمنطلق وإلا بطل التفريع، من هنا فإن مجالات العلوم الاجتماعية لها منطلقات وجودية وقطعية لا يمكن نقضها، وهناك مجالات تخضع للتداول الظني الذي يتطور بالممارسة والتجربة، ليظهر تعدده أو صدقية معينة بداخله هي الصائبة. إن هذه الدرجات تجعلنا نتعامل بطريقة ترجيحية فيها مجال للخطأ والتجربة والتعلم، وهناك مجال غالب ويقيني يُقاوَم فقط إما جهلا أو للاستفادة من منفعة معينة من فرد أو جماعة أو أصحاب نفوذ، وهذا بدوره جهل مركب، يتجاوز خطر الاختلال في المجالات الظنية، من هنا ضبط لنا الإسلام مجالات اليقين ومجالات

---

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

[2] المرجع نفسه.

التجربة والاجتهاد، والانطلاق من الظن قبل الوصول لليقين، تدخل في هذه العملية **مجالات الفلسفة والعلوم الاجتماعية** بدرجة أعلى في ظنيتها مقارنة بباقي العلوم، لكن مع التبين، لأننا في الحقيقة نجد أن الشارع وضع المقدمات المعرفية ودقائق المسائل العقدية والفكرية ضمن أطر قابلة لأن تُحمل على غير ما هي عليه، ولعل من حكمة هذا أن تتمايز العقول، ولا يُضَّيق عليها بما لا تقدر على استيعابه، ويتيح لها التفكر دون المعرفة الجاهزة، أما **الأصول الأنطولوجية والعقدية** فهذه يقينية ومحددة في أصول الاعتقاد ومسائل الذات والصفات والنبوة والمعاد وأصول الفقه والفقه، وكما لا يجوز التضييق فيما وسّعه الشارع لأن ذلك تحريم لما أحلّه الله، فكذلك إذا تعلّق الأمر بما يدخل في الحكمة التي هي صدق وقول للحق، فإن منعها يكون في حكم الكذب والباطل، وهنا يظهر الاختلال والتحريف في صورتين متقابلتين: إما **بجحود اليقينيات والأصول**، أو بتحريم ما هو نظر **حلال أو مندوب أو واجب حسب طبيعة تحول المناط والاجتهاد**.

ويعود هذا الاضطراب الفكري إلى **طبيعة النفس وتربيتها**، إذ تميل إلى القهر والهيمنة والتصرف في ما هو لله بذاتيتها، ليقع التفكيك والتحريف منها فتنشأ صعوبة الإصلاح، فإذا فتحنا من جهة ما صوبه الشارع وقع التفلت من قيوده، وإذا قيدنا ما فتحه وقع التضييق على ما وسعه، وهكذا يتأرجح الأمر بين طرفين متنافيين، يحتاج ضبطهما إلى **ميزان الشرع والحكمة** وفق طبيعة المجتمع، ويتحرز من أن يحكم هذا الأخير عليها فيلغي ما أطلق ويُطلق ما قُيّد، لقد عانى البشر والأديان الجدلية نفسها على مر التاريخ، إذ لو أغلقت هذه الجهة من التحريف سينتقل الإنسان نحو غيرها من أجل الفرار من العبودية والتخلق والتحقق، وهذا الواقع الاجتماعي والروحي من أسباب ركود العلوم في كل الحضارات، وقد لخص الحديث القدسي هذه السيرورة "إنِّي خلَقْتُ عبادي حُنَفاءَ، فاجْتَالَتْهمُ الشَّياطينُ، وحرَّمَتْ عليهم ما أحلَلْتُ لهم، وأمَرَتْهم أن يُشرِكوا بي ما لم أُنزِّلْ به سُلْطانًا."[1]، وهذا ما يجعل مسار الإصلاح بالغ الصعوبة، إذ إن المجتمعات حين تفسد تُدار بمنطق **الأنا الجماعية** لا بمنطق المبدأ أو القيمة، وفي مثل هذا السياق، يصبح النظر إلى

[1] المحدث: ابن تيمية، المصدر: درء تعارض العقل والنقل.

أقل الأضرار في الآخر لا بفساد الذات وتبنيها وإقرارها، بل بتدافع خارجي بينهم، بحيث قد يتحول حتى **حفظ الدين** إلى عملية مشروطة بهذه الأنا، أي أنه يُستعمل لتعويض النقص الطائفي أو القبلي أو الشهواني لدى الأفراد والجماعات عبر الدين نفسه، من هنا يلزم إنتاج عمليات التفكر الاجتماعي والفلسفي والسياسي ضمن ما تتطلبه من واجب شرعي، داخل واقع اجتماعي مركب يُتدرج فيه بما يحقق له المصلحة دون تحريف، و يحفظ للأجيال الناشئة الفطرة والمعرفة، فهو مجال أكثر انفتاحا بطبيعته، إلا أنه لا يخرج عن مقاصد الشارع وكلياته ويتحرك عبرها، وحصول ضريبة التحريف والتلاعب منطق بشري لا فرار منه، حتى في الدين نفسه، إلا أن حكم الشيء في ذاته لا يلغي تنزيله الحكيم والمتدرج حسب كل مقام، من هنا كان من حِكم قاعدة التصويب الميل للتعددية أكثر في ما فتحه الشارع من علوم اجتماعية وتجريبية، ولم يغلقه مقارنة بالفقه أو العقيدة والأخلاق.

• يُستثنى من قاعدة العمل بغلبة الظن **ما لا يقبل الغالب أصلا** وهو ما كان قطعيا يقينيا؛ إذ لا مجال للترجيح فيه، ومثاله وجوب استقبال الكعبة بالنسبة للمكي، حيث لا يُكتفى فيه بغلبة الظن، كما تستثني القاعدة الأسباب إذ إن غلبة الظن فيها معتبرة، مثل إباحة الصيد إذا اشترك فيه الجارح المعلَّم وغلب على الظن أنه القاتل، وعلى خلاف ذلك فإن الأحكام التكليفية قد تُبنى على الظن الراجح كما في حالة من ظن الفراغ من صلاته، فإنه يبني على هذا الظن ويعمل بالحكم.

وبالقياس على ذلك فإن الحكم على ظاهرة اجتماعية أو سياسية إذا كان مرتهنا بسبب لم يثبت إلا على سبيل الظن المجرّد، فإن مقتضى القاعدة يوجب التوقف أو الإبطال، وذلك على غرار العلاقة بين المتغير المستقل والمتغير التابع في الدراسات الوضعية، ومن أبرز الأمثلة في هذا السياق الاتهامات الموجهة لبعض الحركات الدينية أو الاجتماعية بكونها حركات تكفير أو إرهاب أو خيانة، من غير ثبوت سببها الشرعي أو الواقعي كحمل السلاح أو الدعوة الصريحة إليه، وقد ورد النص النبوي القاطع في ذلك: "مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا"، وعليه فإن هذه القاعدة تَحُول دون الانجرار وراء تلك التوصيفات السياسية المبتذلة، ما لم تستند إلى سبب معتبر وضابط محكم.

ومن القواعد المتفرعة هنا كذلك قاعدة: **العلة إذا زالت زال الحكم بزوالها**، إذ لا يُحكم على المرق بمجرد الغالب، بل باعتبار صفاته الداخلية المعيِّنة التي هي علل محدِّدة، إذ مكونات هذا الأخير قد يسري فيها مكون لسيلانه دون تغيير حقيقته، وبها يقوم الحكم الوضعي، ومن هنا فاجتماعيا كان إبراهيم عليه السلام أمة قائمةً بذاتها، وكذا يُبعث زيد بن عمرو بن نفيل أمة وحده، وهو ما يتناسق مع قاعدتي اعتبار الشارع للمعدوم والموجود، وتجاوزه حدود الحس الظاهر إلى **قوة المعاني الجوهرية** التي يترتب عليها الوصف والحكم.

• **المعدوم شرعا كالمعدوم حقيقة**: الاعتداد في تقدير الأمور على الحقيقة إنما هو بالشرع فما اعتد به الشرع، وأثبته فهو موجود، ولو لم يكن له وجود حسي في الخارج، وما أهمله الشرع وألغاه فهو غير موجود، ولو كان ماثلا للعيان.

يقول سبحانه وتعالى: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا، فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1]، وعلى حياتهم حسا أنزلوا منزلة الأموات روحا وكذا في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ، ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ، فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ، وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[2]، وعلى علمهم تصورا أنزلوا منزلة الجاهل حكما، وبالتالي فحكمنا مثلا على المجتمعات الغربية بالعلم معدوم شرعا لغياب العلم الجوهري وممارسته، وباعتبار الحكم على الغالب ليس كَمًّا فقط، بل علةً، وأن علم ظاهر الحياة الدنيا لا يشكل جزءا غالبا ضمن الذات الإنسانية، فمن هنا تحققت في سيدنا إبراهيم وحده الكلية اللطيفة التي تحتاج مجتمعات وحضارات فأخذ حكم الأمة، فما دام هناك بعد وجودي لطيف فهذه الأحكام صادقة وجوديا، إن هذا التناسق بين الإنسانيات والفقهيات يؤكد أن بينهما علاقات تداخل.

[1] [الأنعام: 122].
[2] [النساء: 17].

ومثال القاعدة فقهيا الإذن للراعف في الصلاة في فتل الدم بأنامل يسراه، وهذا معفو عنه، لكن إن زاد وفتله بالأنامل الوسطى، فيقدر هذا متفردا إن بلغ قدر الدرهم أو أكثر، قطع المصلي لأنه أصبح حاملا للنجاسة.

كذلك من حلف ليطأن زوجته فوطئها وهي حائض أو صائمة، فهذا لا يكره، لأن الوطء في الصوم أو الحيض بمنزلة المعدوم لأنه حرام، وكذا رجوع المطلقة أو المبتوتة على وطئ حيض، فحكم الرجوع ثم الإحصان باطل بهذه القاعدة، فكأن الشارع يرجح الحكم القيمي-الروحي عند حدوث التعارض لا أنه ينفي وجود الأبعاد التغليبية الأخرى، بل ينتفي تأثيرها في الظاهرة، وهذا عين النظرية الإسلامية في الوجود كما قدمنا.

ومثال هذه القاعدة في الاجتماعيات اعتبار الجماعات الجنسية المكونة من رجل ورجل أو امرأة وعدة رجال وغيرها من الأهواء، كحكم الأسرة الطبيعية في النظريات الاجتماعية المعاصرة، إنما هي ظاهرة جديدة أو شاذة تستلزم تتبع عللها الخاصة على كل المستويات من الروحي حتى البيولوجي لنخرج بفهم دقيق، لا أن تعطى حكم الأسرة؛ لأن هذا حكم ديني لا وجود له داخل العمليات البيولوجية، من هنا كان الاعتراف بالبنوة مبناه على الملاعنة والعلاقة الشرعية، بل نفى الله عن ابن نوح بنوته لانحطاطه الأخلاقي كما أدخل النبي سلمان الفارسي في أهل بيته، ومثاله أيضا **دراسة ديار الكفر** حتى مع وجود جماعات دينية مسلمة ضمنها، إنما تتم وفق عللها وسيرورتها الخاصة، لا باعتبار تلك الجماعات جزءا أصيلا في البنية الإسلامية الشرعية، فمهما كانت هذه الجماعات داخلة في **تنزلات الصفات الإلهية العامة** فإن ذلك لا يكفي لإشباع وصف الإسلام أو الإيمان عليها بالمعنى الشرعي المحدد، وبالتالي فإن إدماج الجماعة المسلمة داخل نظام كفري لا يتحقق إلا من خلال محافظتها على علاقاتها الذاتية الخاصة، مع إمكانية التفاعل الإيجابي فيما يجمع بين الجميع من تشارك فطري، أو مما يندرج في **الإسلام العام للكائنات**، غير أنّ هذا الشرط غير متحقق في السياق الغربي المعاصر، حيث تسعى الجماعات الكافرة إلى قهر غيرها داخل منظومتها، بينما تشتغل الجماعات المسلمة هناك بتعزيز **مدخلات الوهن** وتكريس النزعة إلى مراكمة الدنيويات، وبهذا يحصل ما يمكن تسميته **بالتقاطع الكفري بالنعمة**، الذي لا يمكن عزو مسؤوليته إلى الغرب وحده بل هو ثمرة تلاق وتناغم

منطقي بين الطرفين، ومع ذلك فإنّ هذه المرجحات لا يعتد بها الشرع، إذ أنّ الحكم فيه إنما يكون بالغالب ووفق منطق العلة والتراكم المطلوب.

يستثنى من هذه القاعدة فقهيا حل يمين المكره كمن حلف لا يفعل كذا فأكره عليه فهو لا يحنث، بينما يحنث من حلف أن يفعل كذا ثم أكره على الفعل، أي أن الحلف في مقام الإثبات لا ينتفي ولا يتخذ مقام المعدوم شرعا، وهذه القاعدة حقيقة تأكد فقط أن الشرع هو الذي يعدم فعلا، وأنه **لم يرتب الحكم على الإكراه**، بل رتبه على الإرادة.

• **قاعدة الموجود شرعا كالموجود حسا (مختلف فيها بين المالكية)** وهي كالقاعدة السابقة تفيد أن الاعتداد بالأمور هو بالشرع لا بالحس فما كان مشروعا فهو موجود حقيقة، ولو لم يكن موجودا حسا والعكس صحيح كما قال الله تعالى ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَا تَتَذَكَّرُونَ﴾[1]، فمن كان ضالا فهو أعمى على بصره، ومن كان مهتديا فهو بصير وإن كان بدون بصر، ومثاله إذا صلى الإمام الراتب وحده كان له حكم الجماعة، فلا تعاد الجماعة في مسجده بعده، فهو وحده بمثابة الجماعة شرعا وكذا مثال هذه القاعدة في العلوم الاجتماعية قول ابن مسعود رضي الله "الجماعة ما وافق الحق، وَلَوْ كنتَ وَحدَكَ"[2]، ومع أن هذا من النادر في أمتنا عبر التاريخ على عكس ما اخترعته بعض الجماعات التي فيها من الخارجية، ولكنه وارد فعلا، على أحداث معينة كالحروب أو الفتن، فيصبح الفرد هو الأمير والإمام وبمثابة الجماعة ليعتزل مع ربه متخذا مقام الجماعة، ورؤية الله نحوه لاتحاد الولاية فيه واستحقاق الإمامة والإمارة بالقوة، ولهذا التحليل آثار كبيرة، ففي هذا الفرد ربما يكون إمكان تحقق سيرورة جماعة أو شعب أو أمة ومثال ذلك سيدنا إبراهيم، وكما جاء في قوله صلى الله عليه، وسلم: "رُبَّ أشعَثَ أغبَرَ ذي طِمرَينِ لا يُؤبَهُ لهُ لَو أقسَمَ علَى اللَّهِ لأبرَّهُ"[3]، أو قوله عن الخَطَّاء الذي جلس فقط مع الصالحين " مَرَّ فَجَلَسَ معهُمْ، قالَ: فيقول: وَلَهُ غَفَرْتُ،

---

[1] [غافر: 58].

[2] رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، صحح سنده الشيخ الألباني.

[3] المحدث: الألباني، المصدر: تخريج مشكلة الفقر.

[1] المحدث: مسلم، االمصدر:صحيح مسلم.

هُمُ القَوْمُ لا يَشْقَى بِهِمْ جَلِيسُهُمْ.[1]" أو قوله "هذا خَيْرٌ مِن مِلْءِ الأَرْضِ مِثْلَ هذا"[2]، وقوله: " إنَّ اللَّهَ نَظَرَ إلى أَهْلِ الأَرْضِ، فَمَقَتَهُمْ عَرَبَهُمْ وَعَجَمَهُمْ، إلَّا بَقَايَا مِن أَهْلِ الكِتَابِ"[3]، من هنا يبحث المسلمون في آخر الزمان عن المهدي الذي يكون فارا من الناس ومن الإمارة. كما يمكن **قياس هذا الحكم على المجتمعات الأخرى** ولا سيما تلك التي قد يُقارب وضعها حال **أهل الفترة**، لبقاء جانب من **الفطرة والحق** فيها، وقد يقال هنا إن هذه القاعدة تُضعف مبدأ **الظن الغالب**، غير أنها في حقيقتها ليست مناقضة بل **مقيِّدة**، إذ تمثل خصوصا يقتضي أخذه بعين الاعتبار، فلا يعني ذلك نفي الحكم الغالب على جماعة ما، إذ الكفار يظلون على كفرهم والمشركون على شركهم، والمنافقون على نفاقهم، وأهل الأرض على حكمهم العام، لكنهم جميعا يملكون حالة **إمكان إضافية** فوق إمكانهم الذاتي، ما دام فيهم من **الصالحين،** وهؤلاء الصالحون يشكِّلون **أمة قائمة بذاتها** حتى وإن تغّر حال غيرهم، وبالتالي فإنّ هذا **التلاقي بين أمتين** هو ما ينتج حكما جديدا يتجلى في حفظ هذه الجماعة المؤمنة، بما يترتب على دخول هذه علةً أو علل جوهرية مستجدة في **اعتبار الشارع**، ومن ثم حركة الجماعة.

- **انقلاب الأعيان هل له تأثير في الأحكام؟**

وهذا مثاله تحول النجاسات لمادة طاهرة حيث زال عنها عنصر الاستقذار، وفقدت كل خصائصها الأولى ذات الخبث واكتسبت خصائص جديدة لها صفة الطهورة، فإنها تتخذ حكم الطهور كلبن المرأة الشاربة للخمر، الزروع والبقول والثمار المسقية بالنجاسة، عسل النحل الآكل للعسل المتنجس، الخمر الذي فقد الإسكار وتحول لخل. ومثاله في العلوم الاجتماعية قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ، وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾[4] كتحول النفوس الصالحة لخبيثة والخبيثة لصالحة، أو كذلك الأقوام في مقاماتهم مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ، ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾[5]، وهذا حدث مرارا

---

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

[3] المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

[4] [الروم: 19].

[1] [محمد: 38].

في التاريخ سواء داخل الأمة، أو من خارجها عندما حول الله الأمانة من بني إسرائيل الموحدين واستخرج من الصدق وإباء الضيم والحنيفية في العرب، على جاهليتهم ووثنيتهم أعظم توحيد شهدته البشرية، كما تحولت الأمة من القابلية والقدرة على القيام بدورها في هذا الواقع المعاصر الذي يَعرف منذ قرون فترةَ فراغ إلى غثائية ودهمائية وتجبر، من هنا دخل هذا القانون حتى ضمن حركة الأمة الواحدة، حيث مع طغيان العرب وانحطاطهم تحول الدور نحو الأمازيغ في بلاد المغرب والأندلس ثم للعثمانيين الذين تسيدوا الأمة لقرون، وحاليا مع توفر القوة لدى تركيا وجدت نفسها دون دافعية دينية عندما أفقدها أتاتورك وجعل المجتمع مقسما، وأشاع القومية المنغلقة، بل العنصرية التي لا تتيح الانفتاح والتمازج مع العالم الإسلامي، فأصبح البلد غير قادر على هذا الدور، بل قد يكون احتلال القسطنطينية في آخر الزمان إحدى علامات الابتلاء الناتجة عن فقدان هذه الدافعية العقدية، حتى يأتي جيش صادق من أنحاء الأمة ليحررها، وهناك بوادر دور متميز كذلك لمجتمعات آسيوية كماليزيا أو ربما إفريقية بدأت تعمل وتجتهد.

• تُطرح **قاعدة: هل الدوام كالابتداء؟** بوصفها من القواعد المختلف فيها إذ قد تقتضي الأحوال أحيانا **تغيّر الحكم**، وأحيانا أخرى بقاؤه على ما هو عليه، ومن أمثلة ذلك ما ورد في صلاة النبي صلى الله عليه وسلم حينما أعلمه جبريل بوجود قدارة في نعليه فخلعهما وأكمل الصلاة، فهذا المثال يشهد بأن **الدوام ليس كالابتداء**، وكذلك ما وقع حين لم يردّ السلام وهو يصلّي في الكعبة مما يدل على أن الحال الدائم قد يخالف حكم الابتداء، ويظهر من ذلك أن القاعدة **تدور مع تأثير العلّة** في الظاهرة أو الحكم وهذا أساس كل عمليات الحكم، فقد تجعل الدوام كالابتداء إذا استمرّت العلة المقتضية، وقد تقتضي التغيير إذا حضرت علة طارئة.

ويمكن **قياس هذا المعنى على المتغيرات الاجتماعية** التي قد تدخل على الفعل أو الظاهرة دون أن تغيِّر جوهرها، فتبقي حكم الابتداء على دوامه، أو على العكس قد تطرأ ظروف تجعل الدوام منقوضا، وعليه يمكن القول إنّ القاعدة تُمكِّن من تفسير كيف أن بعض الظواهر الاجتماعية تستمر على حالها دون تغيير (كاستمرار بعض التقاليد التي لا

يناقضها الشرع أو العقل)، بينما تتحول أخرى رغم بدايتها الصحيحة؛ بسبب **تبدل شروطها الاجتماعية** على غرار بعض الممارسات التي تنقلب من وسيلة تعاون إلى وسيلة استغلال، وبهذا يصبح المجال الاجتماعي مجالا حيًّا لتجلّي القاعدة، حيث يتضح أنّ الحكم لا يُفهم إلا من خلال توازن بين الابتداء والدوام، في ضوء ما يطرأ من علل داخلية أو خارجية.

• **قاعدة الأصغر يندرج في الأكبر** ومثالها الذي عليه زكاة شاة فأخرج عليها بعيرا أجزأته، أو الذي اغتسل دون الوضوء أجزأه، أو الذي عليه حد الخمر والقذف والنفس فإن هذا الأخير يكفي، وتقارب هذه القاعدة أن **الأمر يفيد التكرار** إذ الأصل في الأمر هو طلب الماهية المطلقة، فعندما يقول تعالى: ﴿ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾[1]، فإن الأمر يعاد كل صلاة، أمّا الوضوء فقد دلّت سنّة النبي صلى الله عليه، وسلم يوم الفتح حين صلى بوضوء واحد صلوات متعددة على أنّ الأمر فيه لا يفيد التكرار بذاته، بل يفيده عند وجود قرينة، ومن أمثلة هذه القاعدة ما ورد في ولوغ الكلب مرات متعددة مع الاكتفاء بغسل واحد، أو في تكرار دخول المسجد مع الاكتفاء بتحية واحدة إذا نوى المصلّي الرجوع، والحقيقة أنّ المسألة هنا تعود إلى **تداخل الأصغر في الأكبر**؛ فالتيمم يتكرر لأنه قائم على شرط معدوم (الماء)، بينما بعض الأعمال يندرج بعضها في بعض بحسب طبيعة النية حيث يكون الباطن جامعا للظاهر ولا يلغي استقلالية الأسباب، ولهذا فرّق الفقهاء بين اعتبار التداخل منعا لاختلاط الأعمال وربطا بينها، وبين إقراره إجمالا كما في قوله عليه الصلاة والسلام: "إنَّ العُمْرَةَ قدْ دَخَلَتْ في الحَجِّ إلى يومِ القِيَامَةِ". وإذا نقلنا هذا المبدأ إلى المجال الاجتماعي، أمكن اعتباره إطارا لفهم **تبادل المتغيرات الاجتماعية**، فالمتغيرات في العلوم الإنسانية بخلاف السببية الأحادية في بعض العلاقات الطبيعية، تملك استقلاليتها من جهة، وتقبل التداخل من جهة أخرى بوجود النية أو الباطن الجامع، ومن هنا تتأثر مسألة **الابتداء والدوام** بطبيعة العلة الاجتماعية، فإذا لم تبلغ العلة درجة التأثير (النجاسة اليسيرة في النعلين أو الدم قدر

[1] [النساء:43].

الدرهم)، فإنها لا تدوم ولا تتكرر بل تندرج في العمل الأكبر القائم، وعليه فإنّ دراسة **المؤشرات الثقافية** يكفي فيها النظر في المستوى الإنساني الجامع، دون الحاجة إلى تفكيكها إلى مستويات أدبية أو موسيقية فرعية، كما أن **مؤشرات الصداقة** يمكن ردّها إلى الوفاء الذي يدرج المودة والنصرة والإعجاب، وفي **الحراك الاجتماعي** يندرج في الإنجاز المتقن الأداء الموضوعي والكفاءة والتقييم المحايد، وهكذا يظهر أنّ منطق التداخل والاندراج يوفّر أداة منهجية لفهم البنى الاجتماعية والثقافية في ضوء **العلة والنية**.

• **تُعد قاعدة: ما قرب من الشيء له حكمه** من القواعد الكاشفة عن جدلية العلاقة بين المتغيرات، ومن أمثلتها الفقهية تجاوز القبض في البيوع لمدة يسيرة، حيث يُلحق القريب بالشيء في حكمه، ويمكن قياس هذا على المجال الاجتماعي عند النظر إلى طبقة أو فئة اجتماعية تقترب في درجتها من طبقة أعلى أو أدنى، إلا أن الأمر ليس على إطلاقه، لأن الأصل أن يُعطى كل شيء حكم نفسه، ولهذا فإن المسألة تبقى مرتبطة بحسب الحالة، ففي الفقه مثلا، نجد عقودا ومعاملات يُراعى فيها القرب في الشيء كحكم الزواج الذي يصح بعد إذن الفتاة بمدة يسيرة، أو تطبيق الحدود والطلاق على المراهق الذي ناهز البلوغ، نظرا لعِظم هذه المجالات، من هنا إذا كان الشيء عظيما بآثاره في المجال الإنساني والاجتماعي، جاز إلحاق القريب به قياسا على هذا **المعنى المؤثر.**

وهنا يظهر ارتباط القاعدة بمسألة الغالب كالمحقق، حيث تتحرك الأحكام مع طبيعة التغليب وتأثيره، لتتولد لدينا قاعدتان محكمتان: الأولى أن الأصل أن لكل شيء حكمه، والثانية أنّ قاعدة الغالب قد تنقل الشيء فيُعامل كالمحقق، ومن هذا تتفرع قاعدة أخرى هي: **إذا تعارض الأصل والغالب**، وقد وقع فيها خلاف بين الأصوليين لأن الأحوال تختلف في **تأثير علة الأصل** مقارنة مع الغالب، ويُقصد بالأصل هنا البراءة الأصلية، أي أنّ التكاليف لا تثبت إلا بدليل شرعي والإلزامات لا تقوم إلا ببينة، كما في دعوى الدين التي لا تثبت إلا بالشهادة، ولو كان المُدَّعَى عليه من أصلح أهل زمانه، لأنّ وظيفة الفقه ضبط ظواهر المجال العام، لكن هنا في المجال الإنساني سيختلف الأمر، إذ إن صاحب القضية قد يجزم بظلم خصمه، حتى لو كان القضاء ضد قضيته، وفي القرارات الاجتماعية والسياسية فالاعتماد يكون على التحليل والتبين المعرفي لا على إنفاذ الأحكام مباشرة، لأنّ استقرار

المجال العام يقتضي تجاوز الأعراف والبروتوكولات إلى دراسة البواطن والتطورات، وهذا أقرب إلى حقيقة علاقات الزواج والمصاحبة التي تقوم على الصدق والارتباط الباطني أكثر من الاكتفاء بالظاهر، من هنا يمنع عودة المطلقين المتلاعنين لأن مقاصد العلاقة تتمثل في المودة والرحمة، فحركة هذه القاعدة لن تخرج إذن عن المقاصد الكبرى.

• من هنا تتولد قاعدة قريبة: **الشيء إذا اتصل بغيره، فهل يُعطى حكم مباديه أو محاديه؟** وتكمن أهمية هذه القاعدة في بعدها الأنطولوجي إذ تطرح سؤالا عميقا: هل الوجود المادي مركّب من جزيئات مستقلة مترابطة، أم من ماهيات متلاصقة تتبادل التأثير؟ وهل العلاقة بين الأشياء هي تأثير متبادل أم مجرد اقتران لا يلزم منه تأثير؟ في جميع الأحوال يبقى لكل شيء أصالته واستقلاله، غير أنّ طبيعة التغير الحاصل بين (أ) و(ب) هي التي تحدد إن كان التأثير قائما أو أن العلاقة مجرد اقتران، وحتى في حال التأثير قد تتحول العلاقات لاحقا إلى مجرد اقترانات، وهذا يقود إلى أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق، وأنّ كل موجود له استقلاله، وأن الموجودات الخارجية ليست إلا جزئيات، وما عداها من إمكانات مهما كانت فلن تخرج عن **الاستقلالية بالخلق الإلهي.**

من هنا اختلفوا في اعتبار الشيء حال نشأته مَبدأ كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾[1]، أو باعتبار الحال التي آل إليها بمحاذاة كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لبن خالص سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾[2]، فأباح الله اللبن دون النظر إلى الأصل الذي كان عليه.

وهذا يؤكد لنا أن الأمور **ترتبط بخلق الله وإمكاناتها الاستقلالية**، فمهما كان الأصل أو المؤثر على الشيء فإن الحكم يعود لما هو حاصل أو ممكن أن يؤول إليه بذاته ضمن هذا الخلق، إلا أن الظاهر والعادة أنه كما لكل شيء أصلا وحكما فإن **عملية الربط تنقل** الأشياء نحو درجات وتغيرات جذرية، وكما مر في قاعدة الأصل والغالب فإن دخول معطيات إما قليلة أو كثيرة تنقل الأشياء نحو تحققات متجددة، وهذا أكثر قربا من

[1] [الحجر: 28].
[2] [النحل: 66].

الإنسانيات لإمكان تحولها العالي، بل غالب فترات البشر قد تعبر عن تحولات من علل الأنا السلبية بدرجة مهمة نحو أنا سلبية بصورة مختلفة وفقط سواء من شرك وكفر عبر دين توحيدي نحو كفر دون دين، أو إسلام بدين نحو تحريف سلوكي من داخل الدين، فإذا كانت المقولة الأولى للوجود هي الربوبية وصفاتها وعليها تدور حركة التاريخ، فإن عمليات التأثير وفق الاستقلالية والإرادة في ضعفهما وقوتهما تبقى دائما متاحة، من هنا تتحول ثورة على استبداد بكل سهولة نحو استبداد جديد، إذ تجد القوى المفسدة حركة العلل الاجتماعية هشة فتدخل عليها لتغيرها نحو تركيبة فاسدة، أو تعلم القوى المعارضة هذا القانون فتمارس بدورها نفس الفساد، إذ كما نستقرأ في التاريخ كان مثلا القائمون من أهل البيت والصحابة والتابعين يرفضون السلطة بل يتنازلون عنها ضمن هذه التركيبة.

إلا أن السببية الفقهية هي علامات أقرب لما هو ظاهر مادي، أما هذه العلامات في المستوى الإنساني فهي ثانوية؛ لأن المركز العملي **الباطن هو الناقل** لجماعة أو فرد من مقام لمقام وحال لحال، لهذا قد يكون إخبار الله تعالى عن الإنسان في قوله: ﴿قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ وصفا للغالب المحقق، من هنا كانت الكليات والمقاصد علامات تابعة في الفقهيات مقارنة بدرجتها في الإنسانيات، لا يعني هذا أن ما هو مظهري وثانوي لا يؤدي دورا ودرجة مقارنة مع ما هو رئيسي وجوهري، بل هما لا ينفكان ولكن العلاقات بينهما كالغالب حسب كل مجال، وإن كان الظاهر الغالب هو في الحقيقة حضور أيضا للجوهري في تموضعه.

تظهر مسألة **ترابط الأبعاد مع استقلاليتها** في اختلاف الفقهاء حول أحكام بعض الأعيان كما في الماء المتغيّر بالملح، فمن اعتبر أن الملح يرجع إلى أصله الترابي حكم بطهوريته، ومن نظر إليه من جهة محاداته للطعام اعتبره غير طهور، ومثل ذلك في أحكام **السن والقرن والظفر وناب الفيل**، فمن ربطها بمنشئها في اللحم جعلها طاهرة بطهارته، ومن ربطها بامتدادها واتصالها بما فوق اللحم جعلها كالمنفصل عن الحيوان فحكم بنجاستها، وهذا يدلّ على أنّ المسألة ذات طبيعة **علمية-فقهية** ترتبط بمكوِّن الشيء ذاته، وبما يحادية أو مبدئه، أو ما ينتمي إليه، **تبعا لمدى تأثير ذلك** عليه ونقله من حال إلى حال.

وإذا أسقطنا هذا على **العلوم الإنسانية والاجتماعية**، وجدنا أنّ الذات تنظُم مجموعة من الصفات بتراتبية متفاوتة التأثير والتأثر، وكذلك البنى الاجتماعية فيما بينها، غير أنّ الحكم على التغير لا يمكن أن يقوم فقط على الاتصال أو المبدأ، لأن البشر والمجتمعات يتحركون ضمن **مجالات إرادة وخصائص متمايزة**، بل إن داخل المجتمع الواحد تتفاوت هذه الإرادات، وبالتالي وجب النظر من جهتين: من جهة إمكانات الشيء بذاته، ومن جهة حركته الذاتية والاجتماعية، وما دام **الخاص داخل العام** يملك استقلالية نسبية، فإنه يظلّ قابلا للتصرف ضمن نطاقات معينة، لكن إذا ظهر سلوك عام داخل مجتمع معين فلا ينبغي اعتباره حقيقة ثابتة كما هو حال الموجودات الطبيعية الدائرة حول مبدئها، بل هو حالة ظرفية، كما لا يمكن أن نُعطي لكل جزئية أو بنية حكم الارتباط الدائم بما تتصل به من علاقات حضارية أو جغرافية أو عالمية، حتى في الفقه تبقى المسألة **درجاتية** وتعود إلى معيار **الغلبة والتحقق**، بما يفتح المجال لمراتب متعددة بين الانفصال والاتصال.

وعليه فالانفصال المطلق بين الجزئيات والكلّيات غير ممكن في الواقع، وإن كان ممكنا في الإمكان الذهني، وإنما تتفاوت **درجات التأثير** داخل المجال العام تبعا لقوى البنية الاجتماعية وتجربة الأفراد، ومن هنا نفهم كيف أن استقلالية الخاص تجعل منه دائما قابلا لعمليات تحرر مهمة، سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات أو الأمم والحضارات، وهو ما يفسر انطلاق **التغييرات الكبرى في التاريخ** أحيانا من أفراد أو جماعات صغيرة، مع بقائها مرتبطة بالعام وحاجتها إلى تعديله في اتجاهها الخاص حتى لا تنقلب إلى تبعية للمبدأ أو المحادي الفاسد، وهنا يمكن التمييز بين من طباعه كالماء الجاري يحافظ على طهارته ولا يتأثر بسهولة، ومن طباعه كالمَرَق قد يقبل النجاسة بسرعة فتتنجس معه كل مكوناته، وهذا يتسق مع فلسفة الحديث الشريف في العلاقات الاجتماعية: "هم القوم لا يشقى بهم جليسهم" في وصف الصالحين، ومع الحديث الآخر: "مثل الجليس الصالح والجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير".... وهكذا يصبح عالم الظاهر **صورة عن عالم الباطن**، فالإنسان عليه أن يتموضع داخل ما هو طاهر ليتحول ولو كان في أصله نجس، والطاهر يتموضع غالبا فيما هو طاهر ليزداد طهارة أو ليغير غيره، ورغم أنّ لكل شيء أصالته وحكمه، فإنّ **عملية الوصل والمبدئية** تبقى دائما قوة دافعة أقوى من الانفصال،

مع إمكانية حبس الوصل الفاسد وتحويله إلى صالح، كما في الماء الذي لا تفسده بعض النجاسات.

القاعــدة	التفسير الأصولي أو الفقهي	التنزيل الاجتماعي والإنساني
1.الحكم على الغالب	يرجح الحكم على الشيء بحسب ما يغلب عليه من صفات أو حال، ما لم يكن الغالب ممنوعا شرعا كالحكم في اليقينيات.	تحليل المجتمعات والأفراد بناءً على المظهر الغالب (الفساد/الصلاح)، لا يمنع من مراعاة الاستثناءات، لكن الحكم العام يُبنى على الغالب. مثال: الحكم على ثقافة أو تيار أو نظام اجتماعي معين.
2.المعدوم شرعا كالمعدوم حسيًا	ما لم يثبت وجوده شرعا يُعد غير موجود في الحكم، ولو كان محسوسا.	المعرفة الشرعية الاجتماعية تُبنى على القيم والمقاصد، لا على مجرد الوجود المادي. مثلا: لا اعتبار لحركة تدعي الإصلاح الحضاري دون مشروع قيمي-روحي.
3.الموجود شرعا كالموجود حسيًا	ما أثبته الشرع يُعامل كأنه متحقق في الحس، وإن لم يُرَ ماديا.	تُمنح الجماعات أو الأفراد منزلة "الأمة " أو "الجماعة " باعتبار ثباتهم القيمي، لا عددهم أو مظاهرهم. مثلا: الصالح الفرد يعادل أمة في زمن الفتنة.
4.انقلاب الأعيان يغيّر الأحكام	إذا تغيرت ماهية الشيء (كالنجس الذي تحوّل لطاهر)، تغير حكمه.	الجماعات أو الأفراد قد تتحول من خبيث إلى صالح والعكس؛ التاريخ مليء بانقلابات في الهويات والفاعلية.

		لهذا قال سيدنا موسى ﴿عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 129]
5.هل الدوام كالابتداء؟	اختلف في بقاء الحكم إذا طرأت تغيرات أثناء الفعل (كمواصلة الصلاة بعد النجاسة).	الفعل الاجتماعي قد يبدأ بطهارة ثم يفسد أو العكس، فتقييم الظواهر لا يعتمد فقط على لحظة البداية، بل على السيرورة وتغير العلل.
6.الأصغر يندرج في الأكبر	إذا حصل الأكبر سقط حكم الأصغر ضمنه، إذا كان من جنسه.	الصفات أو الأفعال الكبرى تدرج ضمنها الصفات الأقل. مثل: الوفاء يدرج في المودة، الإنجاز يدرج في العمل.
7.ما قرب من الشيء له حكمه	في المسائل الجزئية، ما قاربه الشيء قد يلحق به إن لم يكن فارق كبير.	الجماعة أو الفرد الذي يقترب سلوكه أو ثقافته من نموذج معين يُعامل جزئيا بحكمه، ما لم يظهر اختلاف جوهري. مثال: مجتمعات في الفرع تتأثر بمركز حضاري.
8.إذا تعارض الأصل والغالب	يُقدم أحدهما بحسب قوة دلالته ودرجة تحققه.	في التحليل الاجتماعي، البراءة الأصلية (حسن الظن) قد تُنقض بالغالب المتكرر، والعكس صحيح. فالتوازن مهم داخل التحولات الاجتماعية.
9.هل يُعطى المتصل حكم مبادئه أو محاديه؟	إذا اتصل شيء بشيء، لا يُحكم عليه إلا بتحقق التأثر لا مجرد المجاورة.	الجماعة لا تُحكم فقط بأصلها أو جوارها، بل بمدى تغيرها الجوهري. مثل: مسلم يعيش في بيئة فاسدة لا يحكم عليه بالفساد لمجرد الاتصال، والعكس، وكذلك دول مع بعض ككوريا الشمالية والجنوبية.

10.الحكم بالأثر أو بالفعل؟	بعض الأحكام لا تتعلق بالفعل الظاهر، بل بالأثر الكامن أو المقصود.	كثير من السياسات أو الظواهر الاجتماعية تُقيم لا فقط بما يظهر، بل بما تحدثه من آثار على المدى البعيد.
11.السبب الظاهر لا يكفي للحكم	لا يُعتمد على السبب الظني أو المتوهم في الأحكام الخطيرة (كالقتل).	لا تُبنى الأحكام الاجتماعية (كتجريم جماعة) على اتهامات بلا تحقق قطعي. مثل: وصم الحركات الإسلامية بالإرهاب دون بينة.
12.الحكم يتبع العلة وجودا وعدما	وجود العلة يعني وجود الحكم، وزوالها يزيله.	العلاقة بين المتغيرات الاجتماعية مبنية على الترابط السببي-الوظيفي لأن العلية متحركة وتقبل التقييد الدرجاتي والمقاصدي، لا على الجمود أو التكرار الأعمى.
13.التداخل بين الأسباب والنتائج	التداخل لا يمنع الاستقلال، والنية تحدد اندراج الأفعال.	الفعل الاجتماعي غالبا معقد، تدخل فيه عوامل كثيرة، لكنها لا تلغي الاستقلال النسبي للفاعل.
14.كل شيء يُعطى حكم نفسه ما لم يُغلب	الأصل في الأشياء أنها تُعامل بأحكامها إلا إذا طغى عليها عنصر آخر.	الفئات أو الأفعال لا تُعمم أحكامها، بل تبقى خاصة ما لم تغلبها مؤثرات خارجية.

يطرح تساؤل في ماذا تفيدنا هذه الأدوات إذن مقارنة بغيرها من العقلانيات؟

العنصر	الإضافة المميزة مقارنة بالتحليل الاجتماعي المعاصر

1.الدلالة (المطابقة، التضمن، الالتزام)	تقدم **منطقا داخليا للمعنى**، لا يعتمد فقط على السياق أو البنية الوظيفية، بل على **علاقة الكلمة بالعقل والوجود**، مما يجعل اللغة حاملة لحقائق لا فقط علامات. ففي المطابقة مثلا رأسمالية " = جميع خصائص النظام وفي التضمن "رأسمالية " = السوق فقط وفي الالتزام دولة حديثة " ⇒ قانون ومؤسسات نفسيا مثلا فقول الشخص "أنا قوي جدا " يدل على **التعويض** يحاول إخفاء ضعف حقيقي فالمطابقة غير صحيحة فعلا.
2.نظرية العلاقة بين الدال والمدلول	تعترف بتعدد **أنماط العلاقة** :حتمية (كالعلّة)، تبادلية (تؤثر وتتأثر)، أحادية (الدال بلا مدلول فعلي)، رمزية اعتبارية (تمثيل لا تطابق)، فاهمة (إدراك الباطن في الظاهر)...
3.العلاقة الحتمية بين الدال والمدلول	اجتماعيا الأنا وتغييب العبودية تؤديان حتما للتفكك نفسيا **النّقد المُسقط** :يحمل الآخرين مسؤولية الفشل حتى لا يشعر أنه ناقص.
4.العلاقة التبادلية بين الدال والمدلول	في الفقه والعلاقات الاجتماعية، الفعل يؤثر في المعنى والمعنى يعيد تشكيل الفعل (كالطهارة/النية، السلوك/العقيدة)، وهذا غائب عن السوسيولوجيا مع الوضعية التي تفصل الرمزي عن السلوكي. الالتزام الديني يولد صفات إنسانية، والعمل والكفاءة يساهمان في الصدق **التبرير** :سلوك مرفوض يتم تجميله لاحقا بالمعنى (كالتطرف بدعوى "الصدق ")

5.العلاقة الأحادية (دال بلا مدلول أو العكس)	مثاله من قال الشهادة دون نية: اللفظ موجود لكن لا يترتب عليه مدلوله الشرعي، **تكشف عن الفجوة بين الرمز والحقيقة** لاختبار الصدق والإرادة. -سياسي يرفع شعارات "العدالة " ولا يطبق شيئا منها **-الإنكار** :الحديث عن "الوطنية " مع سلوك أناني بالكامل
6.العلاقة الفاهمة (الدال يشير إلى ما لا يُدرك إلا باطنا)	يُسمى "زاهد " أو "أمة " لشخص واحد، أو يعتبر اللبن طاهرا رغم منشئه، لأن **المدلول يتجاوز المعنى الظاهري إلى معنى عرفي-شرعي-مقاصدي**، مما يفتح مجالا أوسع.
7.القواعد الفقهية (العلة، الغالب، الأصل...)	تربط **المعاني بالأحكام وبتحولاتها**، فتربط الدال بالمدلول عبر سياقات الحكم (وجودا وعدما، سببا ومانعا)، على عكس التحليل الاجتماعي الذي قد يبقى سطحيا أو خطيا دون حركية وجودية واسعة
8.قاعدة "العلة تدور مع الحكم وجودًا وعدما "	تُفكك البنى الجامدة، وتفتح الباب أمام تحليل **ديناميكي للواقع**؛ كل علاقة قابلة للانفكاك والتحول إن زالت علتها، لا جمود في الهياكل أو الرموز. إمكان تغير النُظم الاستبدادية مثلا مع تغير الظروف
9.التمييز بين الظاهر والباطن، الغالب والنادر	يسمح بتحليل الظواهر **ليس فقط حسب ظهورها أو تكرارها، بل حسب أثرها الباطن وتحققها القيمي-الإيماني**، وهذا لا يمكن في أدوات الإحصاء الأحادية خاصة أن الظواهر الاجتماعية درجاتية وليست ثنائية بل الإنسان تجتمع فيه كل الصفات صحيح قد يغلب عليه جانب أحيانا عن آخر لكن التعقيد يبقى.

	يختلط في المجتمعات الامتثال الجمعي القهري مع الفعالية الفطرية مع التمرد والانتظام. أو آليات الجحود كالإسقاط والإنكار مع التسامي والإحسان.
10.مفهوم "المعدوم شرعا " و "الموجود شرعا "	يُعيد تشكيل **معايير الإدراك والوجود الاجتماعي**، فالشخص الجاهل أو الفاجر لا يُعتبر حيا روحيا، والعابد قد يُعد أمة، حتى لو كان وحيدًا؛ **تصور وجودي معنوي غير مادي.** وكذلك الأمة التي هي أقلية، ولكنها رائدة منطقيا لقيادة هذا الوجود بالتواضع الرباني والعزة منه.
11.اللغة الفقهية والأصولية (ظن، قطع، أصل، طارئ...)	تُوفر **أدوات تحليل دقيقة للعلاقات والتحولات والمعاني المضمرة**، بخلاف اللغة السوسيولوجية المعاصرة التي قد تسقط الأبعاد القيمية-الروحية-القصدية والدرجاتية "شعب مثقف " دون قطع في مؤشرات الوعي الباطن أو نفسيا قد يحمل في اليقين نرجسية، وفي التسامي تعظيم ومثالية، تنتقل لتحقير كما تصنف في آليات النرجسية، أو في التأمل تبرير أو تعقيل، أو في والإحسان عبر آلية التكوين النفسي، فهناك درجات.
12.التداخل بين البنى: هل يُعطى للشيء حكم مبادئه أم محاديه؟	يُحكم على الشيء بحسب الغالب من أثره أو أصله أو تماسه، ولكن مع *مراعاة طبيعته الذاتية وتحوله الداخلي*، أي أن الحكم يتغير بتغير المدلول لا فقط لتلاصق الدوال مثلا واطن يعيش في نظام فاسد: هل يُعطى حكم البيئة؟ أم ذاته؟ فتكون المسألة حسب **التماهي** :إما ذوبان في السياق أو مقاومة داخلية تعكس قوة الهوية.
13.قابلية الخاص للانفكاك والتحول	الفرد أو الجماعة تستطيع التحرر من سياقها المحيط إذا امتلكت قوة داخلية (إيمان، إرادة، وعي)، وهو ما لا تعالجه النماذج الوضعية خارج البنى، بل قد يراد بالخاص العام والأمة الإسلامية

	أقلية في العالم المفروض تكون شاهدة عليه مثل ما وكل به بني إسرائيل فنجحوا أحيانا وفشلوا غالبا.

2.2 مجموع الأسماء الحسنى وفلسفتها:

إن القاعدة المؤطرة حول ذات الله أنه ليس كمثله شيء وأن التفكر ليس في كنهه، بل يتم التعامل وفق القاعدة التي سطرها الحديث النبوي "تفكروا في كل شيء، ولا تفكروا في ذات الله " [1]وقد جاء عن الإمام الغزالي رضي الله عنه "والحضرة الإلهية عبارة عن جملة الموجودات فكلها من الحضرة الإلهية، إذ ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله، فإذا انطبعت بها صارت كأنها العالم كله لإحاطتها به تصورا وانطباعا. وعند ذلك ربما ظن من لا يدري الحلول، فيكون كمن ظن أن الصورة حالة في المرآة، وهو غلط لأنها ليست في المرآة، ولكن كأنها في المرأة " [2].

إن كل الأسماء والصفات مهما قربتنا من الله فهي استعارة نحو ذات محيطة غير ممثلة، إن اللغة بحد ذاتها ليست هي عين الشيء في ذاته الذي يتمتع بالوحدة والوجود، وهذا حتى بالنسبة لكل للمخلوقات حيث إن كل تصوير هو ليس العين الخارجية، رغم تقاطع معين معها، فكيف بمن هو ليس بمتعين في خروج أو دخول، أو منزه عن الافتقار والمشابهة في الذات، هذا بالإضافة لتعدد مدخلات الكلمة الواحدة، فقولنا مثلا شجرة تختلف في التصور حسب تجارب وعلوم كل شخص، إن اللغة والمنطق ليسا إلا بمثابة المرآة من التجربة، وهذا بدرجة مهمة حتى مع الأشياء التي نتشارك معها في علل مادية أو روحية، فكيف بمن كنهه لا تشارك لنا معه فيه، إن المطلوب بالتالي هو أن يكون وصفنا و تسميتنا أي استعارتنا سليمة اتجاه هذه الذات الثابت كمالها وجمالها وجلالها فطرة

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

[2] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفى، (دار الكتب العلمية، 1993) ص 22-23.

وعقلا، من هنا فأي مقاربة لأسماء الله، منطلقها التجربة أولا ثم اللغة والمنطق، وكما هو معلوم فإن هذه الأبعاد مترابطة فيما بينها أي في الإنسان، إنما قدمنا المركز ثم الفروع، وقد أوضحنا كيف أن الروح هي أقوى ما في الإنسان للطافتها وعدم ارتباطها بالكثيف الذي يعبر عن افتقار أعلى وحدود أظهر، ناهيك أنها مبتدأ الباعثية والمقاصدية والفاعلية مع تغلغلها في الذات كلها، مما يحقق للإنسان ترابطه وتكامله، وهناك مسألة محورية داخل الأسماء الحسنى فقد يُعتقد لمن اعتمد غير مركزية الروح أنها مجرد حروف لغوية تُحفظ في الذاكرة، أو في أحسن الأحوال أنها معان منطقية يجادل بها أو جوانب تعينيه في الخارج، وهذا كله جانب منها وليس هو المقصد الأصيل، وعلينا التفريق كذلك مع الأسماء النبوية إذ التعلق بصفاته ليست إسمية وتعبدية بل هو بذاته مُستَمِد من الخالقية الإلهية، فالذات النبوية تعينية مشابهة، وليست علاقتنا به عبر الصورة منه كما هو حال العلاقة مع الله الخالق لاختلاف الوجودين، رغم أننا نكتسب عينيتنا من الصورية الإلهية، إلا أن هذه الظلية المتعينة التي نتخذها بمثابة المعدوم أو الفقير بالمقارنة مع الوجود الإلهي، من هنا لم ترد في الشرع بصورة مباشرة دعوة إلى التخلق بصفات الله، باعتبار أن هذا يُستمد بطريق فرعي من **توسط التعبد** لا من التقليد المباشر فقط، فتظهر من هذه العلاقة خصوصيات أعلى من العلاقة النبوية، كخصوصية الله بالتكبر وتسليمنا إلى علمه المطلق، مما يمد بالإرادة والقدرة فينا ويكسبنا الأسماء والصور الوجودية، فالقاعدة ما دامت **بتوسط الخالقية والعبودية** فهي تقبل التخصيص في تنزلات تلك الصفات، من هنا قد يكون من الملائكة أشداء كمن يخزنون النار، ومن هم في الجنة في لين ومسالمة، لأن المُظهر هو المخصص والمُخَّصص له سيقبل دائما التخصيص وفق مراد الصفات الإلهية.

يقول: ابن برجان عن علم الأسماء الحسنى "وبه تكون صحة الإيمان وثبات اليقين ورفيع العلم، فاتخذه وفقك الله راحة عقلك ومقبض فكرك ومربع عينك وموضوع أنسك، وينبوع سرورك فهو يفضي بك إن شاء الله إلى الحياة العظمى والاختصاص الأكبر، وبه تبصر جملة أحكام الله ومواقعها وتبلغ علم التوحيد وبه تدرك معرفة حكمة الله تبارك وتعالى الموسوعة لتدبير ملكوته، واتساقها في الأسباب الجارية، على سبيل سنته المتممة

لكلماته، وبه يدرك أحكام البسط والقبض، والرفع والخفض، ويبين قيامه بالقسط، وبه ترى عدله موافقا لحكمته، وبه تفهم عنه كتابه، واتصاله بحكمته **في مجاري صنعه**"

سننطلق إذن من نظرية ربانية وإنسانية-اجتماعية لنأسس عليها ممارسة العلم الطبيعي أو الاجتماعي عن طريق هذه العقلانية المتخلقة والمروحنة.

ويمثل قول ابن برجان التالي بالنسبة لنا القانون الوجودي الأساس الذي تدور عليه كل فعاليات الوجود النفسية والسياسية والاجتماعية والطبيعية ، يقول: "أيها العبد المؤمن قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، من الذي شفع لك في الأزل، إذ كنت معلوما في علم الله عز وجل ومعلوما في قدرته، ومرادا في إرادته، فلم تكن يوما إذن مذكورا لسواه، ولا مظهرا لغيره، بل مرئيا له مشاهد حاضرا لديه مقدورا، فسماك باسم السلام، ووسمك باسم الإيمان، وناداك من قبضة اليمين، و أقطعك في ذلك الغيب عمل المؤمنين والصالحين، **فعصمك عن العبادة للعبيد**، واعتق سرك عن التزام **الرق** لمن له شكل ونظير "[1]

وقد بين قول أبي مدين الغوث طريقة عمل هذا القانون يقول: "أسماء الله بها **تعلق وتخلق وتحقق**، فالتعلق الشعور بمعنى الاسم، والتخلق أن يقوم به معنى الاسم، والتحقق أن تعنى في معنى الاسم "

إذن فهناك التعلق التعبدي الذي نستمد منه كأصل، ثم التحقق الذاتي، فالتخلق مع الصور الوجودية، وفق هذه الأسماء ومصدر الاستمداد، وسنجد كل فعل اجتماعي أو نفسي أو مادي يعود في نهاية الأمر لأولوية هذه العملية المحركة، حتى ما يسمى العلاقات الطبقية والاستعمارية فأهم محرك لها هو هذا **الاسترقاق والتملك والهيمنة**، أي تغييب المُصَوِّر في الصور الحادثة، وعن **هذا تنتج فعاليات قيمية، بل نظريات معرفية.**

[1] ابن برجان، شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق الشيخ أحمد فريد المزيدي، الجزأ 1، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2010) ص 60.

وقد تنبه ابن برجان لهذه العلاقة، فسمى فصله الثالث "التطرق إلى معرفة مسالكها في العالم واستقراء مسالكها في الخليقة " وكذا **لقانون التبطيل** أو التغييب والاستفراغ، يقول: "وإن كان الباطل تصورا لمعتقده ذلك المذكور على ما ليس به، ﴿أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ﴾ ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ، وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾، هذه خلقة الكافر وتلك خلقة المؤمن، وذكر الحق على إصابة المحمود هو من إثارة مفهوم قوله تعالى ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾"[1].

سنضع جدولا للأسماء الإلهية حتى يكون الباحث دائما على بينة منها عند عمليات التفسير والتحليل الوجودي، فيرجع إليها مع نهاية البحث حفظا لقداستها ومجالها في أعلى وأجل ما يجب أن نتحدث عنه، إذ **لا يستقيم نقلها لأدوات بيروقراطية أو نقاش سياسي وجماعي** يصل للصراعية حول الهيمنة أو الجدل.

وهذه الفلسفة التحليلية تقوم على قوله صلى الله عليه، وسلم "الرَّاحِمونَ يرحَمُهم الرَّحمنُ تبارَك وتعالى؛ ارحَموا مَن في الأرضِ يرحَمْكم مَن في السَّماءِ"[2]، أو من المستوى العمودي "اللَّهمَّ أنتَ السَّلامُ ومنكَ السَّلامُ، تَباركتَ يا ذا الجلالِ والإكرامِ"[3].

اسم الله	التعلق (العبادة/الدعاء)	التخلق (السلوك الخارجي)	التحقق (التحول الشعوري الداخلي)
الرحمن	"يا رحمن ارحم ضعفنا"	رحمة العباد، إطعام الجائع، كفالة اليتيم.	الإحساس بالحنان الإلهي، والاتساع القلبي.

[2]ابن برجان، شرح أسماء الله الحسنى، الجزأ 1، ص 52-53.

[2]المحدث: ابن دقيق العيد، المصدر: الاقتراح في بيان الاصطلاح.

[3]المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

اسم الله	التعلق (العبادة/الدعاء)	التخلق (السلوك الخارجي)	التحقق (التحول الشعوري الداخلي)
العدل	"يا عادل اعدل في حكمي"	إنصاف المظلوم، مقاومة المحاباة.	شعور بالاتزان والرضى عن النفس بعدلها.
القدوس	"سبحان الله القدوس"	تطهير السلوك من الظلم والدنس.	صفاء داخلي، تنزه النفس عن الحقد والدنايا.
الملك	"يا ملك الملوك"	رفض الخضوع للطغاة، حفظ الكرامة.	التحرر من العبودية لغير الله، وتنزيل النظام التحرري في الزمكان.
الخالق	"يا خالق اهدني لصنع المعروف"	الإبداع في الخير، إحياء الأرض.	استحضار المعنى والإمداد في الفعل.
الغني	"يا غني أغنني بحلالك "	الكفاف، عدم استغلال الآخرين، الزهد في الترف.	شعور بالاكتفاء الداخلي، والتحرر من الطمع.

اسم الله	التعلق (العبادة/الدعاء)	التخلق (السلوك الخارجي)	التحقق (التحول الشعوري الداخلي)
الوهاب	"يا وهاب ارزقني القناعة "	العطاء بغير مقابل، النفع المستمر.	امتلاء داخلي، رضا نفسي يعطي دون انتظار.
النور	"يا نور اهد قلبي "	نشر العلم، توضيح الحق، هداية الخلق.	إشراق داخلي، وضوح البصيرة، وانكشاف الغاية.
الصبور	"يا صبور صبرني على البلاء "	الثبات في المحن، عدم اليأس.	طمأنينة داخلية، تسليم مستبشر لحكمة الله.
الرزاق	"يا رزاق ارزقني من حيث لا أحتسب "	السعي الحلال، الإحسان في العمل، الإنفاق.	الثقة في الكفاية مقابل الاستعباد للمراكز الاقتصادية المفسدة.
اللطيف	"يا لطيف الطف بي "	الرفق بالناس، التعامل الحسن، اجتناب العنف.	الإحساس بأن رحمة الله تحيطك خفية، ذوق الأنس.

اسم الله	التعلق (العبادة/الدعاء)	التخلق (السلوك الخارجي)	التحقق (التحول الشعوري الداخلي)
السميع	"يا سميع اسمع دعائي "	حسن الإصغاء للناس، تجنّب القيل والقال.	حضور قلبي في الدعاء، ويقين بأن الله يسمعني.
البصير	"يا بصير بصرني بعيبي وبالحق "	مراقبة الأفعال، التحري قبل الحكم.	وعي داخلي، وشفافية بين الباطن والظاهر.
الحكيم	"يا حكيم علمني الحكمة "	التصرف المتزن، وضع كل شيء في موضعه.	بصيرة داخلية ترى الربط بين الجزئيات والغايات.
الوكيل	"يا وكيل حسبي أنت "	تفويض الأمور لله، والعمل دون قلق على النتيجة.	التحرر من التعلق بالنتائج والمخلوقات، والسكينة.
الواسع	"يا واسع وسّع عليّ "	التيسير على الناس، تقبل الاختلاف.	شعور بالرحابة، والتحرر من الضيق النفسي والمعرفي.

اسم الله	التعلق (العبادة/الدعاء)	التخلق (السلوك الخارجي)	التحقق (التحول الشعوري الداخلي)
الحق	"يا حق أرني الحق حقاً "	قول الحق والالتزام به مهما كانت الإكراهات.	يقين داخلي بالحق، وثبات دائم أمام الباطل.
الشهيد	"يا شهيد اشهد لي لا عليّ "	الصدق في القول والعمل، أداء الأمانة.	استحضار نظر الله، وحياء روحي وطمأنينة.
الغفور	"يا غفور اغفر لي ذنوبي "	التسامح مع الآخرين، العفو عند المقدرة.	شعور بالراحة النفسية والاتساع الوجودي.
التواب	"يا تواب ارجعني إليك "	المبادرة للاعتراف بالخطأ، وطلب الإصلاح.	إحساس بالتجدد والرجوع الصادق.
المنان	"يا منان أسألك الإحسان "	تقديم المعروف دون انتظار مقابل.	شعور بالكرم الداخلي ووفرة النعم من غني كريم.

اسم الله	التعلق (العبادة/الدعاء)	التخلق (السلوك الخارجي)	التحقق (التحول الشعوري الداخلي)
الفتاح	"يا فتاح افتح لي أبواب الخير "	السعي لفتح فرص جديدة ومشاريع ناجحة.	تفاؤل بثقة في الفرج واليسر في كل المجالات.
العليم	"يا عليم علمني ما ينفعني "	طلب العلم والعمل به.	شعور بالوعي الحقيقي والتمييز في الأمور.
القوي	"يا قوي امنحني القوة "	شكر الله وتفعيل القوى التي منحها لنا.	شعور بالقوة الداخلية والثقة بالله.
الحميد	"يا حميد لك الثناء والشكر "	الشكر والاعتراف بالنعم للآخرين.	شعور بالرضا والامتنان الداخلي.
المجيب	"يا مجيب دعائي استجب لي "	الاستجابة لدعوات الآخرين ومساعدتهم.	يقين تام في قدرة الله على الإجابة.
الشكور	"يا شكور اجعلني شاكراً "	الشكر في القول والفعل، تقدير النعم.	شعور دائم بالامتنان والرضا الداخلي.

اسم الله	التعلق (العبادة/الدعاء)	التخلق (السلوك الخارجي)	التحقق (التحول الشعوري الداخلي)
العفو	"يا عفو اغفر لي زللي "	الصفح عن الآخرين، تجنب الحقد.	صفاء النفس ونقاء القلب من الضغائن.
الحليم	"يا حليم امنحني الحلم "	ضبط النفس عند الغضب، والتسامح.	هدوء داخلي وثقة في حكمة الله.
الودود	"يا ودود أحببني إليك "	إظهار المحبة واللطف للناس.	شعور بحب الله في القلب وراحة نفسية.
القهار	"يا قهار اقهر عني كل شر "	ضبط النفس والانتصار على الهوى.	شعور بالقوة الداخلية والسيادة على الذات.
الرؤوف	"يا رؤوف ارحم ضعفي "	الرحمة بالضعفاء وتقديم المساعدة.	شعور عميق بالرحمة والتعاطف الوجودي.
ذو الجلال والإكرام	"يا ذا الجلال والإكرام أكرمني "	إظهار الاحترام والتقدير للناس.	شعور بالعظمة الإلهية والخشية الراقية.

اسم الله	التعلق (العبادة/الدعاء)	التخلق (السلوك الخارجي)	التحقق (التحول الشعوري الداخلي)
المقسط	"يا مقسط اجعلني عادلاً "	العدل في الحكم والتعامل اليومي.	شعور بالإنصاف الداخلي وراحة الضمير.
الجامع	"يا جامع الناس.. "	السعي للوحدة والتلاحم بين الناس.	شعور بالترابط والوحدة الروحية مع الوجود.
المهيمن	"يا مهيمن انظرني "	الرعاية والمسؤولية تجاه النفس والغير.	شعور بالخضوع والالتزام والطمأنينة.
الحفيظ	"يا حفيظ احفظني "	الحفظ، والرعاية للنفس والمال والعقل.	شعور بالاطمئنان الكامل على المستقبل.
المقيت	"يا مقيت أعلني "	توفير القوت والرزق الحلال للغير.	شعور بالاعتماد الكلي على الله في القوت.
العزيز	"يا عزيز امنحني العزة "	التمسك بالكرامة، نصرة الآخرين، رفض الذل.	شعور بالعزة النفسية المستمدة من الله.

اسم الله	التعلق (العبادة/الدعاء)	التخلق (السلوك الخارجي)	التحقق (التحول الشعوري الداخلي)
الجبار	"يا جبار قوي ضعفي "	التمسك بالحق وعدم الظلم.	شعور بالعزة والثقة في جبر الله للقلوب.
المتكبر	"يا متكبر ارزقني الكبرياء الحق "	احترام الذات والكرامة بلا غطرسة.	شعور بالتعالي عن الصغائر بحسن خلق.
الباري	"يا باري أبدع في خلقي "	السعي لإصلاح النفس والمجتمع.	شعور بالخلق الجديد والنمو الداخلي الدائم.
المصور	"يا مصور اجعلني على صورتي الطيبة "	تحسين السلوك، واحترام التنوع والاختلاف.	شعور بجمال النفس وخصوصيتها الفطرية.
الحسيب	"يا حسيب حاسبني بفضلك "	مراقبة النفس وأداء الحقوق، والتحرر من بهتان الخلق.	الشعور بالمسؤولية والمحاسبة الداخلية.

اسم الله	التعلق (العبادة/الدعاء)	التخلق (السلوك الخارجي)	التحقق (التحول الشعوري الداخلي)
الجليل	"يا جليل امنحني جلالك "	احترام الذات وتوقير الآخرين.	الشعور بالعظمة والخشية الإلهية المهابة.
الكريم	"يا كريم ارزقني كرمك "	السخاء في العطاء والكرم مع الخلق.	شعور بالغنى الداخلي والاستغناء بالله.
المجيد	"يا مجيد انصر أمتك "	السعي للرفعة والعزة بالحسنى.	شعور بالعزة والكبرياء الروحي الراقي.
النصير	"يا نصير انصرني "	المساعدة والدعم للآخرين في الأزمات.	شعور بالأمن والثقة المطلقة بنصر الله.
القابض	"يا قابض اقبض بيدي "	ضبط النفس والكبح عن المحرمات.	شعور بالتحكم والسيطرة الداخلية الواعية.
الباسط	"يا باسط ابسط لي الخير "	السخاء في العطاء والتيسير للناس.	شعور بالسعة والرحابة الداخلية.

اسم الله	التعلق (العبادة/الدعاء)	التخلق (السلوك الخارجي)	التحقق (التحول الشعوري الداخلي)
السلام	"يا سلام امنحني السكينة "	نشر السلام والأمان في العلاقات.	شعور عميق بالطمأنينة والسكينة الروحية.
المؤمن	"يا مؤمن ثبت إيماني "	بناء الثقة والأمان في الجماعة.	شعور بالأمان الداخلي واليقين المطلق بالله.[1]

3.2 مصطلحات التصوف:

التصوف علم يُعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك وتصفية البواطن من الرذائل وتحليتها بالفضائل، فإذا كان هذا العلم سلوكيا لا وصفيا، فسيطرح سؤال كيف يمكنه أن يكون رافدا لتحليل السلوك الإنساني والاجتماعي؟

إنه في الحقيقة يمدنا بمجموعة من أنواع حركات الأفراد الإيجابية والسلبية، فهو فرع أسماء الله التي يقع بها الحكم في عالمي الملك والملكوت، من هنا عُرف التصوف كذلك بأنه غيبة الخلق في شهود الحق، لذلك فهو علم يُعرف به كيفية السلوك إلى الله، أي أنه قياس للقيم والأسماء التي تشكل المركز الذي تقوم عليه عمليات التحليل الإسلامي، فإذا كان **التصوف دعوة معيارية تحويلية** فإنها **تحمل معها رؤية وصفية** لعلاقات العلل الإنسانية، كما أن أي نظرية اجتماعية هي في الحقيقة مسبوقة برؤية أنطولوجية وقيمية معيارية وتحويلية، من هنا فالاختلاف بين المدارس يتمثل في إقرار الأكسيومات والتفاعل

[1] اعتُمد في بناء هذا الجدول وجمع الأسماء على تقنيات الذكاء الاصطناعي، مع تدخل من الباحث بالمراجعة والتدقيق والتصرف.

مع الواقع، لأن **ما يجب هو رؤية لما هو كائن في ممكناته** وسلوك علله، إلا أن الإشكال قد تصبح الدعوة المعيارية وسيلة لوصف الواقع إما بما يجب وهو نقيض لذلك، أو بما لا يجب بينما الواقع يدور مع هذا الأخير ولا يراد له الظهور على حقيقته، وهذا يغلب على الصراعات الاجتماعية، أما الدعوات التي تنفي معياريتها فهي تحول ما هو كائن لحالة لا تحمل ما يجب فتفقدها محمولات كينونتها وحقيقتها، صحيح هي أقل خطرا من فساد الاختلال المعياري ولكنها مُفسدة أيضا رغم انفتاحها على الواقع، ولعل هذا يفسر لماذا لا تزال الدعوات الواقعية تنتصر على نظيراتها المعيارية، فهذه الأخيرة هي توظيف وانزياح أقوى عن المعيارية نفسها، وقد نقاربها بظاهرة النفاق كحال بني إسرائيل أو الخوارج في التاريخ الإسلامي، وقد وصف النبي تلك الدعوات التمردية والخارجية بالنفاق كما قال لسيدنا عثمان: " يا عثمانُ إن اللهَ مُقَمِّصُكَ قميصًا، فإن أرادك المنافقونَ على خَلْعِهِ فلا تَخْلَعْهُ"[1]، لهذا قد لا يُحبذ وصف المدرسة الإسلامية في العلوم الاجتماعية بالمعيارية أو بالواقعية، بل **بالحقانية** لأنها تصف الواقع بصدق ضمن كل ممكناته، ومن الطبيعي أن الواصف عندما ستظهر له ممكنات لصالح الأفراد والجماعات فسيساندها، إلا أنها مرحلة تالية، وهذا عند كل المدارس، بل الباحثون هم جزء داخل معادلة فيها من المعيارية إبان معالجة الموضوع، باعتبار أن الذات في العلوم الإنسانية جزء من ذلك الموضوع، أي أنه كلما كان الجزء **متحققا** بقوة الإمكانات الوجودية والواقعية والقدرات العقلية وبالأخص صفة الموضوعية أي الحق، كلما مَكَّن له هذا مراجعة ذاته والتحقق بما **يتيحه الوجود** والواقع من إمكانات إيجابية. من هنا، فإننا لن نقف على تفسير جزئي لهذه المصطلحات، بل سنوسعها على المستويات الاجتماعية، وسنختار بعض الاصطلاحات التي يمكن للباحث توسيعها نحو الباقي بعد ضبط فلسفتها.[2]

•التوبة:

[1] المحدث: الألباني، المصدر: تخريج كتاب السنة.

[2] للمزيد من التفصيل: ابن عجيبة، مصطلحات التصوف من واقع كتابه مراجع التشوف إلى حقائق التصوف، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999).

الرجوع عن كل فعل قبيح إلى كل فعل مليح أو عن شهود الحق من الاستغراق في الخلق، وأخصها الإنابة والتي هي توبة مع انكسار، أما مصداقها على المستوى الاجتماعي فهو كعلاقة موسى بالجماعة اليهودية، التي أشربت العجل في قلوبها، لهذا قرر أنها لكي تتجاوز الأحوال القديمة يلزمها ندم فعلي وصادق، وليس التواءً وتغييرا للصور والمظاهر ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾[1]، فكل جماعة تحتاج إلى التوبة عند حصول الاستغراق في أصنامها، وإذا لم تحصل التوبة في اتجاه التخلية عن الرذائل، فإنها ستحصل لنقيضها، فالإنسان كائن تائب وراجع إما لما يغنيه أو لما يفقره بوعي أو بجهل ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾[2]، والتوبة شاملة في الإسلام سواء كانت الرذائل ظاهرةً أو باطنة كالأفعال القبيحة الكبرى من شح أو عجب أو جبن أو هوان، فدون التعامل مع الجزئيات ضمن كلياتها أو مقاصدها الباطنة لن تتم عملية التحرر، وسيتم إعادة إنتاج نفس الإشكاليات وتغييب التوبة في مراكز تخدم تلك الرذائل، أو من يعززونها لخدمة نظام اجتماعي معين، ينعتها فرويد بالأنا الأعلى أي تلك التطلعات الجماعية التي لم يصل لها الفرد، ولو أنه حصرها في البعد الجنسي ولكنها تتغلغل لمستويات نفسية كبرى، حيث يحس الإنسان بذنب عدم تحصيل أصنام الجماعة من مال وجاه وأسرة، مما لم يُرتب الشارع عليها حكما بذاتها، بل سفهها، حيث تقلب الجماعة وأهواء الأفراد معادلة الأحكام، وبالتالي فالمرحلة الأولى للتوبة تكون نحو الله تكسيرا للصنم، كما تكون حسب درجة الذنب ومقام السالك، وأعلى المقامات الرجوع من شهود الخلق إلى شهود الحق، ثم الرجوع عن العيب فالرجوع عن الذنب، وهذه العملية السلوكية التي تتم بالجوارح والمشاعر والأفكار ليست حكرا على بنية معينة، بل حسب حالة الخلل سواء لدى الجزئيات الكلية أو الجزئيات الجزئية وحسب درجة كل طرف منها، ثم في كل المستويات الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، فعوض أن يُعْمَل على الرجوع الجماعي وفق كل ذي حق، فإن الحاصل هو

[1] [البقرة: 54].

[2] [التوبة: 62].

أن الشعوب تتهم النخب، وهذه الأخيرة تتهم الشعوب بأنها غير قادرة على القيام بالإصلاحات وتقاومها، بينما الحاصل أن الحركية الاجتماعية تختلف من نموذج لآخر، فأحيانا تكون النخب هي العائق الأكبر كحال فرعون والنمرود، وأحيانا الشعوب كما هو حال جماعة سيدنا موسى التي قاومت دعوته من أجل إعادة إنتاج الواقع القديم، فهي لم تتب فعليا، إنما كانت هناك علاقة تزاوج مع الفرعونية، ونفس الشيء بالنسبة لحالة سيدنا إبراهيم فقد قاومه أهل بابل حتى وصفه الله بأنه أمة لوحده، ونفس الشيء بالنسبة لعيسى مع جماعته التي مالت إلى النخبة الرومانية الفاسدة، بل حاولت قتله، فالروح العامة أن هناك تناسقا بين الجزئيات الكلية والجزئيات الجزئية، أي أن مقولة كما تكونون يولى عليكم، أقرب الإمكانات الواقعية، وهنا قد يقع البعض في نفي مطلق لإمكانات صعود نخبة جديدة تنفي الفساد القائم، كما حصل مع سيدنا موسى والذي رغم بقاء بني إسرائيل في حالة تراكم مع القديم، فإن ميلهم معه ولثورته، صنعت لبني إسرائيل تاريخا جديدا تطلب عقوبة وتأديبا إلهيا، ولكن عندما جاء الجيل الجديد تبدلت المعادلة، إذ يمكن للإرادة البشرية استخراج أفضل الاحتمالات من السيرورة، وسيدنا محمد غير النخبة الفاسدة والمقاومة السلبية، عندما وجد معه حواريين ومجتمعا مدينيا تغلب على المقاومة الداخلية، من منافقين ويهود وأهل مكة، فصنع للبشرية تاريخا جديدا. ونجد نموذجا تكون فيه النخبة صالحة كالملك سليمان وداود وذو القرنين، مع مقاومة نسبية من المجتمع، وبالتالي انتصار القوى المصلحة وصلاح الدولة وقوتها، وهناك نموذج صعود النخبة من طبقة مستضعفة كسيدنا طالوت، بل الميل الأقوى أن الله يرفع المستضعفين ويريد نصرتهم ويكون قريبا منهم، فالله دائما عند المنكسرة قلوبهم، لكن العامل الجوهري ليس له قاعدة جامدة وراكدة كما فرضت الماركسية، عبر ما يسمى طبقة البروليتاريا، بل لا توجد في عالم الإنسان كتل ظاهرية مفرقة، فما هو سياسي واقتصادي واجتماعي يتم بشكل مترابط ومتشابك، إنما يقع شيء من الانفصال عبر ما هو جوهري من روح ونفس وفكر وعمل، لكن العالم الإنساني يبقى دائما مترابطا مع بعضه، إنما قد يقع الاحتكاك بدرجة أكبر بين الطبقات المتقاربة، كما تجمعهم مصالح مشتركة، وقد يقع العكس كاحتكاك رجل سياسي أو اقتصادي في يومه بالشعب والعمال، سواء

بالإيجاب كسيدنا سليمان وسيدنا محمد، أو بالسيطرة والقهر كفرعون وأبو جهل، إذن فلدينا طبقة المترفين والمتكبرين ممن يفسد، وهناك الأتباع الذين يُستعبدون بأعمالهم كما ورد في الآية ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ، فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾[1] حيث قد يرضى الواحد منهم بدور كعامل وجندي وكأنه حاز الدنيا، على الرغم من المنظومة الوجودية الحقيرة التي يذهب بهم نحوها الفرعون، وهناك نموذج وصفه النبي ﷺ قريب من الأول "قالَ: وَأَهْلُ النَّارِ خَمْسَةٌ **الضَّعِيفُ الذي لا زَبْرَ له**، الَّذِينَ هُمْ فِيكُمْ تَبَعًا، لا يَبْتَغُونَ أَهْلًا وَلَا مَالًا"[2]، فكلاهما من النوع التبعي الذي يُستعبد بالشهوات؛ لأنهم لا عقل لهم، وفي عصرنا كما يصف الشيخ أبو بكر العدني فتنة الدهيماء بأنها تخص صعود الأنظمة الاشتراكية، وهو الذي عايشها في اليمن ويخبرها جيدا، ولكن مع ذلك فالحقيقة أن هذه الفتنة تخص أيضا النموذج الليبرالي، حيث يشيع نموذج الاستهلاكية والشهرة بالمظاهر البسيطة، وحتى الفتوى والتنظير في الأمور الكبرى والعويصة[3]، عبر إمكانية تكثير المشاهدات، بل النموذج الأمريكي مبني بدوره في عدة جوانب على نجاح التفاهة، وقد سبق أن تحدث الاجتماعي مثلا أحمد جسوس عن واقع الجامعة أيام الماركسية حيث تجد الطالب ملما بالأدب والجدلية وهيغل، بالمقابل تقف حدود ثقافة الطالب بل الدكتور حاليا في معادلات رياضية وقرض وسيارة ومنزل.

أما سيد قطب فبالنسبة له طبقة البروليتاريا هي طبقة الصعاليك مستدعيا ما يقارب الحشاشين والخوارج في التاريخ الإسلامي، حيث ليست كل ثورة وحتى دعوات عادلة

---

[1] [الزخرف: 54].

[2] المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

[3] يُلاحظ أن هذا النمط الرويبضي يتكثّر في سياقات ثقافية مختلفة، حيث لا يتطلّب إنتاج خطاب مؤثّر سوى حدٍّ أدنى من الوسائط الاتصالية، كمنصّات الإعلام الجديد، مع اعتماد سرديات تبسيطية موجّهة للجمهور العام خارج الضبط المنهجي أو الأكاديمي. ويمكن رصد هذا النمط في تجارب إعلامية متنوّعة في أكثر من بلد؛ ففي المغرب مثلًا برزت أعمال وخطابات من قبيل :أيلال، وعبد الخالق كلاب، وكافر مغربي، وفي مصر حامد عبد الصمد، بما يطرح إشكالا مركزيا حول كيفية تعاطي المجال الأكاديمي مع هذا النوع من الخطاب الشعبوي، وحدود مسؤوليته في النقد والتفكيك دون السقوط في التواطؤ بالصمت أو في ردود الفعل الانفعالية.

معبرة عن أصالة القيم الربانية والفطرية، وهذا تنبه مهم، فالليبرالية أنتجت بدورها تهافتا من فئات اجتماعية يظهر أنها تكثر بشكل أعمق في المراهقين وكمنظومة منغرسة في باقي الفئات، لكنها تشترك في نفس البروباغندا والتبعية للمتجبر والأنا مثل ما حصل مع الاشتراكية، مع فارق أن المسألة هنا تتم بطريقة الرويبضة، ولا يضبطها جانب نظري وفكري، ولا يعني هذا أن العلم بالضرورة نافع ولكن **لكل دهمائية تمظهرها**، وقد تكون دون نظرية أهون ولا تنتج جهلا مركبا، إلا أن الحركات اليمينية والقومية بقيت محدودة لحسن الحظ عندنا، ولم تنتشر بعد مقارنة الغرب، لأنه ليس لنا نفس التراكم ا الذي يعطي وهما معينا لهذه الطبقات، ونجد حتى التدين السلفي كان تعبيرا عن نفس المرحلة الغثائية، فطبيعة العصر تتطلب وتنتج دائما هذا النوع من التمظهرات، فبالتالي عندما ننظر في المسألة نجد أن **الحسم فيها غير ممكن**، لأن الخلل ليس في فئة أو أخرى حيث كان سليمان وداود ملوكا، وطالوت ملكا فقيرا ولكن عالم وحكيم، وكان فرعون والنمرود ملوكا متجبرين ،وبني إسرائيل مستضعفين من شر خلق الله، ونوح اتبعه قلة من مستضعفي قومه مقابل من يدافعون على مصالحهم دون أي اكتراث بالباقي، من هنا نصل لنتيجة أن الرهان لا يميل إلى نموذج على آخر ولكن في عصرنا ولكل مرحلة تاريخية خصوصيتها سيكون أفضل نموذج هو الموازنة بين الأطراف، وخلق نوع من التعددية والتموضع لكل الأطراف مع حفظ شيء من النخبوية، وتجنب الدهمائية كمفسدة تزيد درجة عن غيرها، وإن ظهر خطر النخبة وطغيانها وعبثها وخاصة كفرها الظاهر فوقتها يجب نفيها، **أو توبتها بالصدق** مع قرارات فاعلة. نجد مثلا أن عبد الله بن ياسين عندما أبى قومه، ذهب وأنشأ نخبة رجعت فحاربت القبائل التي أفسدت وحرفت التعاليم لينشئ أحد أعظم الإمبراطوريات ودولة صالحة أرجعت الأندلس؛ لأن الإيمان الإرادي والطوعي دائما أقوى وأيسر وأرحم على المجتمع، إلا أنّ التعقيد الاجتماعي كما أسلفنا، يجعل المقاومة سمة ملازمة للبنى الاجتماعية بدرجات متفاوتة تبعا لخصوصية كل جماعة ونسقها الداخلي، بل إن النخب ذاتها قد تتحول إلى جزء من الإشكال، حين تتوخى السيطرة، وتعمل على إعادة تشكيل المجتمع وفق مقتضيات شهواتها وأهوائها، فليس كل خطاب إصلاحي تعبير عن نزوع طبيعي نحو عيش مشترك صالح أو عن عزة جماعية

فطرية، ناهيك عن محبة الخير، بل تتدخل في ذلك طبيعة الذوات وما تحمله من ميول وأطماع، ولهذا، فإنّ من يصعد إلى موقع السلطة بدعوى الإصلاح يجد نفسه متموضعا داخل بنية جديدة تضمن له مصالح خاصة وتُبعده عن بيئة العيش المشترك الفاسد التي كان يعارضها، وقد ينتهي الأمر به إلى فقدان شعوره بالانتماء الجماعي ومراعاة مصلحة الدولة.

ومن المعلوم أن قوة الحاكم في الأصل مرهونة بقوة جماعته التي تشكل سندا لحكمه ودولته، غير أنّ هذه العلاقة قد تنقلب متى غلبت شهوة **الذات والجاه والمال** على الاعتبارات الجماعية، ومن هنا تبرز أهمية مفهوم **التوبة الجماعية** بما يشمل الحاكم ذاته، إذ تقتضي البنية الاجتماعية والسياسية أن يظل الحاكم محتفظًا بإمكانية الاعتراف بخطئه الطبيعي، حفاظا على التوازن بين الفردي والجماعي، وبين مصلحة الذات ومصلحة الأمة، فمن دعوات النبي وهو سيد الخلق "أعوذُ بك من شَرِّ نفسي، ومن شَرِّ الشيطانِ وشِرْكِهِ"[1]، ومن أقوال سيدنا أبي بكر الصديق " إن أخطأت فقوموني"، **إن التوبة رفعة وثقافة وتربية**، فالجهل وقوة الكبر تجعل النفس تتوهم أن توبتها ذل، بل الأولياء والأنبياء يتوبون من مقام نحو ما هو أعلى، **فقابلية التطور** وعدم تصنيم الذات ليست ضرورة فقط **لتفكيك الإشكاليات** والفساد الداخلي، بل للصعود في مقامات النفس العالية والنمو الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، فالإنسان ليس كائنا بسيطا يقف في مستويات متدنية، بل له إمكانات مهمة سواء سياسيا أو اقتصاديا أو أسريا أو اجتماعيا، والله يوجد في كل الأبعاد لنَقل الذات والمجتمعات، من هنا كان الله يحب معالي الأمور كما هي طبيعة الشريعة الإسلامية في كل مقاصدها.

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

• **الخوف:**

وهو انزعاج القلب من لحوق مكروه أو فوات مرغوب، وثمرته النهوض إلى الطاعة والهروب من المعصية وهو درجات، بداية من خوف العقاب وفوات الثواب، ثم العتاب وفوات الاقتراب، وعند خاصة الخاصة خوف من الاحتجاب بعروض سوء الأدب.

أما اجتماعيا فإن الخوف باعتباره حركة انفعالية ودافعا نحو الفعالية، فإنه يعتبر من وسائل الضبط الاجتماعي، فيوظف أحيانا لصالح الأفراد والجماعة وفي أحيان كثيرة من أجل تغذية "العجل-الآلهة" الاجتماعية وما يدور حولها، فتصبح عمليات التخويف تدور مع هذه المراكز والأرباب كقطع الرزق سواء المادي منه أو النفسي أو كما يسمى الرأسمال الرمزي، من هنا كان **الخوف انفعالا خاصا بالله**، أي لا يصرف في عمومه إلا له، والمراكز التي تتطلع للتسيد عبر هذه الأسماء الربانية من رازقية وحاكمية أو الأفعال من رحمة وعذاب **يلزم تفكيكها وتحطيمها**، وهذا هو دور التوحيد فلا تقف المسألة في مستويات وصف العلل دون التفاعل مع آثارها المشاهدة، ولننظر إلى شمولية الحديث النبوي وتوصيفه مع معياريته "منِ التمسَ رضا اللَّهِ بسَخطِ النَّاسِ كفاهُ اللَّهُ مُؤنةَ النَّاسِ، ومنِ التمسَ رضا النَّاسِ بسخطِ اللَّهِ، وَكلَهُ اللَّهُ إلى النَّاسِ"[1]، فبالإضافة لأن الإسلام لا يعطي أسماء الرازقية لغير الله فالمستويات المادية والرمزية ذات طبيعة دنيوية وليست علوية، وهذا ينفي أي نظرة تقديسية لهذه الأصنام، بل بالعكس لا تقع الانفعالات والفعاليات الضرورية إلا مع العلاقات الوجودية المعبودة لله وحده، أي الخارجة عن الصنمية ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ، إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ، وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ، وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا، حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾[2]، إذا كانت مقامات الخوف متعددة الأبعاد، فإن خوف الأصنام يقف في خوف العقاب أو العتاب والاقتراب، وبالتالي **الاحتجاب عن ما هو دنيوي**

[1] المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الترمذي.

[2] [الممتحنة: 4].

من زينة ولعب ولهو وتفاخر وملكية وعلاقات اجتماعية مغالية وشهوات مادية، أي أنها حتى لو ادعت هذه الفعاليات سلطات ماورائية، فإنها دائرة مع الإخلاد للأرض كعلة أساسية للشرك والابتعاد والاحتجاب عن الله ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ، وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾[1]، من هنا فالخوف في الحقيقة انفعال تربوي يساهم في تحقيق التوبة والتقدم في الأعمال، ويرتبط بالله وبأصالة رحمته أي **بالرجاء** كما سنرى، أما الخوف الذي تصنعه الأنظمة السياسية والاجتماعية فهو فاسد بالقوة، وبالتالي فإنه **يعيد إنتاج الخوف لا التوازن**، ولا يحقق سوى طمأنينة نسبية بالتأمين على الشهوات الدنيوية والانتماء الأنطولوجي الضيق خارج عالم الملكوت، وبين هذا درجات، إذ نجد أن حضارات قامت على الخوف الشديد كما في عصر الفراعنة أو بعض المجتمعات الآسيوية، وهنا لا يجب علينا الغلو، فنسبة من الحذر اتجاه العرف والقانون واحترام الكبير والحكيم دافع نحو الخوف اتجاه الله، بل لتحقيق مصالح المجتمع من أطفال أو عمال أو سياسيين كما ورد في الحديث: "أُوصِيكَ أَنْ تَسْتَحِيَ مِنَ اللَّهِ -عَزَّ وَجَلَّ كَمَا تَسْتَحِي مِنَ الرَّجُلِ الصَّالِحِ"[2].

فالدعوات الدهمائية التي تحتقر القامات من أخطر ما ظهر في العصور الحالية، إذ المسلم يُحِب الجميع وبدرجة أكثر من يعلو في الرتب الوجودية، فمن لا يشكر الناس لا يشكر الله، لكن فساد النخب يستلزم استبدالها وليس التحول لإنسان فاحش بذيء كما أوهمت الدعوات الدهمائية، بل لو وصلت أي نخبة للحكم فعليها أن تحاول بما أمكن أن تعفو لتشيع ثقافة التعاون والمحبة والنظام التراتبي، ورحمة الصغير والفقير والمسكين وإنتاج ثقافة نقيضة للنخب والفعاليات التجبرية الفاسدة، من هنا كانت العلاقة بين الرجاء والخوف غير متناقضة بل كأنها نفس الفعالية، واحدة من جهة الإدبار والأخرى من الإقدام، أي أنهما لا ينفكان صلاحا وفسادا.

- **الرجاء:**

[1] [النحل: 107].

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

سكون القلب إلى انتظار محبوب بشرط السعي في أسبابه وإلا فأمنية وغرور، وهو بدوره درجات بداية من ابتغاء الثواب حتى تحصيل الرضوان والاقتراب، ثم تحصيل الشهود.

الرجاء والخوف لا ينفكان عن بعضهما فهما مثل جناحي الطائر، إنما قد يغلب جانب على جانب، فيرجح الرجاء عند العارفين والخوف عند الصالحين.

كذلك في العلاقات الاجتماعية فمنهم من يكون مغرورا يتمنى من صنم تحصيل غاياته، ومنهم من يقنط من رحمة الله لفوات مرغوبه من هذا الصنم الدنيوي، يتأتى ذلك بتراكمات تصل لدرجة حتى تنطبع في القلب "يَنَامُ الرَّجُلُ النَّوْمَةَ، فَتُقْبَضُ الأَمَانَةُ مِن قَلْبِهِ"[1]، وهكذا حصل للمسلمين عند الاستعمار "يوشِكُ الأُمَمُ أنْ تَداعَى عليكم؛ كما تَداعَى الأَكَلَةُ إلى قَصْعتِها. فقال قائل: ومِن قِلَّةٍ نحنُ يومئذٍ؟ قال: بل أنتم يومئذٍ كثيرٌ، ولكنَّكم غُثاءٌ كغُثاءِ السَّيْلِ، ولَيَنْزِعنَّ اللهُ من صدورِ عدُوِّكم **المهابةَ منكم**، ولَيَقذِفنَّ اللهُ في قلوبِكم الوَهَنَ. فقال قائلاً: يا رسولَ اللهِ، وما الوَهَنُ؟ قال: حُبُّ الدُّنيا، وكراهيةُ الموت"[2]، حيث انتقل المركز من الله نحو الدنيا، فالجماعات والأفراد **إذا خافوا شيئا رجوه، وإن رجوه خافوه**، ولكل مرحلة وشخص ما يحتاج، فعند التخلية يُتطلب الخوف للرجوع؛ لأن الذات تكون في غرور ورجاء سلبي، فالخوف هنا لن يهلكها إلا إن وصلت لمرحلة طبع وقنوطية فلا يزيدها الخوف سوى يأسا، لكن في حالة المجتمعات والأفراد الذين حافظوا على إمكانات معينة للتوبة فالخوف نافع أكثر من الرجاء، لكن لا بد دائما من المزاوجة، وكذا فمن خُوِّف بأصنام معينة بدرجة كبيرة فسيحتاج إلى رجاء أعلى نحو الأصول ليدخل فقط في العلاج، مع تفكيك الأنا السابقة بشكل متوازن، هذا إن لم يكن حاملا لطبع سينقله من مخافةٍ نحو غرورٍ ،كالمجرم المطبوع الذي لا حل معه إلا رجحان ضبطه مع حفظ الموازنة الممكنة، لهذا يُنظر إلى حالة المجتمع ويُزاوج دائما وفق الانفعالات نحو المركز الإلهي، وكلما ارتقت الجماعة زادتها البشرى ورؤية الرحمة ومخافة جلال الله غنى وإرادة، أي

[1] المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.
[2] المحدث: شعيب الأرناؤوط، المصدر: تخريج سنن أبي داود.

أن العملية تدور من جهة مع تفكيك مصادر الرجاء الفاسدة، في العبودية والحاكمية والفاعلية والرازقية ونقلها من فردانية الذوات أو جماعيتهم، وداخل كل أنواع البنى وفق تعقيدها نحو المركز الإلهي التحريري، والعلاقات المحيلة نحوه، وهذا سيحتاج دائما **توصيفا سليما وموضوعيا** قبل التفسير والسلوك والتدخل، وعلى هذه الفعاليات العميقة تنجح أو تفشل عمليات الانتقال نحو التحرر والمعرفة والتربية الجماعية.

- **الصبر:**

هو حبس القلب على حكم الرب، يبتدأ من مشاق الطاعات إلى ارتقاء الرياضات والمجاهدات مع مراقبة القلب، وآخرها حبس الروح والسر في حضرة المشاهدات أو دوام النظرة والعكوف في الحضرة.

لا يمكن لنفس أو جماعة أن لا تكدح في اتجاه معبودها، فلننظر إلى حال المجرمين والنرجسيين كيف يجاهدون لتحصيل مرغوبهم، لا محالة أن هذا يحركه أمل وغرورا ولكن الطريق يتطلب صبرا ضروريا فهو قانون وجودي إما في الاتجاه الصالح أو الفاسد، فالفارق يتمثل في أن الصبر بالله يقود للرضى، أما الصبر على غيره يقع عليه غالبا الضنك كما جاء في الأثر حول هذا القانون "يا اِبنَ آدمَ خَلَقتُكَ لِلعِبَادةَ فَلا تَلعَب، وَقسَمتُ لَكَ رِزقُكَ فَلا تَتعَب، فَإِن رَضِيتَ بِمَا قَسَمتُهُ لَكَ أَرَحتَ قَلبَكَ وَبَدنَكَ، وكُنتَ عِندِي مَحمُوداً، وإِن لَم تَرضَ بِمَا قَسَمتُهُ لَكَ فَوَعِزَّتِي وَجَلالِي لأُسَلِّطَنَّ عَلَيكَ الدُنيَا تَركُضُ فِيهَا **رَكضَ الوُحوش** فِي البَرِيَّةَ، ثُمَّ لاَ يَكُونُ لَكَ فِيهَا إِلا مَا قَسَمتُهُ لَكَ، وَكُنتَ عِندِي مَذمُومَا".

وعن تغليب وقوع الفقر المادي نتاج ما هو معنوي جاء في الحديث: "من كانت الدُّنيا همَّه، فرَّق اللهُ عليه أمرَه، وجعل فقرَه بين عينَيْه، ولم يأْتِه من الدُّنيا إلَّا ما كُتِب له، ومن كانت الآخرةُ نيَّتَه، جمع اللهُ له أمرَه، وجعل غناه في قلبِه، وأتته الدُّنيا وهي راغمةٌ" [1]وكذلك في الآية حول إمكان تحصيل المادي دون المعنوي ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ **لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**، وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾[2]

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

[2][التوبة: 55].

والحالة الشاذة أن يتمتع بها في الدنيا ليستدرج فيعاقب في الآخرة ﴿ذَرْهُمْ يأكلوا **وَيَتَمَتَّعُوا** وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ، فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾[1]، أي أن **هذه القوانين ترجيحية**، والعاقل من يعمل على الغالب لا على المشكوك. وهذا حاصل أحوال النفوس في الواقع وكذا المجتمعات، حيث يَنذر أن تخرج جماعة أو نفس من هذه العلاقات المُنتَجَة، فهي كفلسفة القمار حيث الأغلبية تخسر، وقد يخرج أحد الأطراف رابحا، لكنه مع ذلك سفيه وناقص عقل لمراهنته على المرجوح، فعوض أن تختار المجتمعات حبس القلب عن بعض السلوكيات مقابل ما سينتج عنها، تذهب للهلكة والتصبر على أضعاف ما يُطلب منها في الاتجاه السليم، لتنهار وتفقد بعديها الدنيوي والأخروي: "فوَاللَّهِ ما الفَقْرَ أخْشَى علَيْكُم، ولَكِنِّي أخْشَى أنْ تُبْسَطَ عَلَيْكُمُ الدُّنْيَا كما بُسِطَتْ علَى مَن كانَ قَبْلَكُمْ، فَتَنَافَسُوهَا كما تنافسوها، وتُهْلِكَكُمْ كما أهْلَكَتْهُم"[2].

وهذا هو النظام الاجتماعي العالمي المسيطر بما لا يختلف عن العصور السالفة في الأمة، أو في غيرها، إلا أن الجديد هو التمظهر الاقتصادي كلباس لما هو باطن من أنواع العبودية والشهوات النفسية، وقد أشارت أحاديث الفتن لهذا الواقع الذي تتطاول فيه الأمم وكذا العرب في البنيان مع فشو التجارة والعلم الظاهر "إنَّ بين يدي الساعةِ تسليمَ الخاصةِ وفشو التجارةِ، حتى تُعينَ المرأةُ زوجَها على التجارةِ وقطع الأرحامِ وشهادةَ الزُّورِ وكتمانَ شهادةِ الحقِّ وظهور القلمِ."[3] ، هذه كلها علامات انحطاط مهما حبس الإنسان قلبه لتحصيلها فهو ليس صبرا، بل هلكة وضنكا، لأن الصبر مُؤَطر بغايات، ولا يدور مع التنافس في الأموال أو العلوم الفاسدة وإتباع حاكمية الآخرين والخوف منهم، فالنفس عندما تتصبر على ما يناقض فطرتها تهلك وتهن، وعندما تصبر على ما به فطرتها يُصَبرها الله وترضى، فتغييب القيم يتم بداية عبر تحييد أحكام الله، ثم يصل في أعلى الدرجات لتغييب شهود الله بشهود غيره، أي يُقلب القانون التالي: "ومَن يستعفِفْ يُعِفَّهُ

---

[3][الحجر: 3].

[4]المحدث: شعيب الأرناؤوط، المصدر: تخريج سنن أبي داود.

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

اللهُ عزَّ وجَلَّ، ومَن يَصبِرْ يُصبِّرْه اللهُ، وما أُعْطِيَ أحدٌ عطاءً هو خيرٌ وأوسَعُ مِنَ الصَّبرِ "[1]، على هذه القوانين قامت مشاريع دول وقوى سياسية واقتصادية، عوض أن تتشبث بحضارتها وقيمها ومصالحها أصبحت وظيفية تدور مع تطلعات غيرها، ولو أنها تشبثت داخليا وخارجيا بالاستمداد والتعبد لله وعدم الخضوع للمنكر لأتتها ربما القوى المهيمنة طالبة لتبادل المصالح والتعاون العادل، ولفتح الله للمسلمين تقاطعات وحدة تغنيهم عن هذه المصادر المُستعبِدة.

- **الشكر:**

وهو فرح القلب بحصول النعمة مع صرف الجوارح في طاعة المنعم، والاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع، ومرجعه لثلاثة، شكر باللسان وهو اعتراف بالنعمة وشكر بالبدن هو اتصافه بالخدمة وشكرا بالقلب وهو شهود المنعم عند حصول النعمة.

على المستوى الاجتماعي تقوم مثلا وسائل البيع والاقتصاد الحديثة على الإنعام اللفظي أو المادي على الزبون، حتى تضعه في حالة شكر نحو الشركة، قد يكون العامل مضغوطا بأهداف معينة وإلا سيُطرد، وبالتالي عليه تحصيل عدد معين ضروري من المبيعات، لكن هذه الطرق لا تنفع إلا مع أفراد يرون **الإنعام من الخلق**، وبالتالي لا تتمظهر لهم هذه العمليات الماكرة على حقيقتها، حيث تنقل القيمة الرمزية والرازقية من الله نحو **العلامة التجارية**، من هنا يُظلم حق الذات في الشكر مقابل تعزيز المنكر الذي يقوم به المستخدَمون، ومن هم أعلى منهم، حتى أصبحت العلوم النفسية والدماغية توظف في تدريس كيفية التلاعب بالزبون.

وقد صدق رسول الله: "من دخل على غنيٍّ، فتضعضع له ذهب ثُلُثا دينه"[2]، بينما تتمظهر المسألة في المستويات السياسية والاجتماعية، عندما تصبح الحقوق المشتركة كالعمل في القطاع العام جلبا لهذه النفوس من العبودية الداخلية نحو الخضوع المطلق لأجندات الدولة، فمن استفاد يكون مواليا، وإن غاب عنه الحق كان معارضا عدميا، وهذا

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

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

حتى لا نتحدث عمن وصلته أعطيات ريعية، وبهذه الطريقة تسير الدول الفاسدة، وهكذا تتحول مصادر الإنعام والحقوق المشتركة نحو **عبودية يطلبها المواطن**، وتجلبها الدولة منه وتُرَغِّبه فيها، أما أسريا فالوالدان يحاولان زراعة رؤية أن كل مصادر الوجود والإنعام تتم منهم على غرار نفس بنية الدولة، لتعيد إنتاج نفس تركيبة الطغيان والعلو والخضوع، إن تغييب مصادر العبودية من الله نحو علاقات تبادلية في كل المستويات، ينطلق من تموضع صفة الشكر إما بموازنة نحو الخلق في حدودهم، أو نحو إنتاج منظومة كفر وجودي تنعكس في النهاية نحو تغييب حالة الشكر نفسه بين الأفراد، نتاج هذا **التربب والاستغلالية**، وإذا تتبعنا أي مؤسسة وبنية اجتماعية سنجدها مستفرغة بالضرورة لهذه الفعاليات نحو مراكز فاسدة، تتمظهر في إطار مؤسساتي واجتماعي واقتصادي بل حركة فكرية ومنطقية.

- **الزهد:**

خلود القلب من التعلق بغير الرب أو برودة الدنيا من القلب وعزوف النفس عنها، فزهد العامة ترك ما فضُل عن الحاجة في كل شيء، وزهد الخاصة ترك ما يشغل عن التقرب إلى الله في كل حال، وزهد خاصة الخاصة ترك النظر إلى ما سوى الله في كل الأوقات، وحاصل الجميع **برودة القلب عن السوى**. فالزهد إذن هو مقام الترجيح، ولا يخلو الأفراد إذا تم الزهد عن الله في الرجاء عما يحجب عن الله، من هنا تتغلغل النزعات الاستهلاكية والعلاقات الريائية، فيتناسى ويفقد المجتمع علاقات الشكر والإنعام مع بعضه البعض وذواته لسببين:

- **فقدان المركز** الذي يتحقق به الغنى والعطاء ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾
- عدم القدرة على **العطاء** وبالتالي تضخم النزعة الانفعالية والشح، عبر تغييب الفعالية بانتظار العطاء المتعالي، من هنا تتفكك العلاقات الأسرية، بل السياسية، وبين الدول حيث كل طرف يتحين التعلق بنفي الآخر، وعلى فرض البقاء في مستوى عدم النفي مع عدم القدرة على المبادرة فإن الافتقار الوجودي

يُنشأ العوز في كل المجالات الاجتماعية، لأن منطلقه الأساسي تكوين سلوكي وفكري مفتقر ومتعلق، وقد جاء في الحديث "ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس"[1]، من ثم لا تخلوا تركيبة اجتماعية عن زهد نحو شيء أو آخر، ولهذا منظومته السياسية والحضارية وتعلقاته بباقي القيم والصفات.

المقام	التعريف الصوفي	الوظيفة الفردية	الوظيفة الاجتماعية	التحريف الاجتماعي	السنن أو القوانين المرافقة
التوبة	الرجوع عن الذنب إلى الله بصدق وانكسار	تحرير القلب من التعلق بالرذائل	تأسيس قابلية الإصلاح الجماعي	صور توبة شكلية، تحايل على المراجعة الذاتية	"توبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم " – "يحلفون لكم ليرضوكم "
الخوف	انزعاج القلب من لحوق مكروه أو فوات محبوب	دافع للرجوع والانضباط والورع	أداة ضبط اجتماعي تربوي توحيدي	تسليع الخوف لصالح السلطة أو السمعة أو الرزق	"من التمس رضا الناس بسخط الله وكله الله إليهم "
الرجاء	سكون القلب إلى انتظار محبوب بشرط السعي	تحفيز الصبر والإقدام والمثابرة	بث الأمل في الإصلاح وتجاوز الإحباط الجمعي	أمنية كاذبة، رجاء في غير الله (أصنام رمزية)	"غثاء كغثاء السيل... حب الدنيا وكراهية الموت "

[1] المحدث: الذهبي، المصدر: تلخيص العلل المتناهية.

الصبر	حبس القلب على حكم الرب في السلوك والمجاهدات	تحمّل طريق التربية والرياضة النفسية	مقاومة التفكك الاجتماعي والرغبات التدميرية	تحمل الهلاك بدل التضحية في الاتجاه السليم	"من يصبر يصبره الله " – "ركض الوحوش في البرية "
الشكر	الاعتراف بالنعمة قلبيًا ولسانيًا وبدنيًا	استدامة النعمة، حفظ القلب من الجحود	إشاعة ثقافة الاعتراف والمنّة تجاه الله لا المخلوق	إيهام المستهلك بأن المنعم هو السوق أو الشركة	"من دخل على غني فتضعضع ذهب ثلثا دينه "
الزهد	خلو القلب من التعلق بغير الرب	التخلص من العبودية لغير الله	مقاومة الاستهلاك والرياء، إحياء مركز العطاء	فقدان الذات في زخم الشهوة والطلب من الناس	"ازهد يحبك الله... يحبك الناس " – "نسوا الله فأنساهم أنفسهم "

إن المصطلحات الصوفية والروحية واسعة ومترابطة ومتراتبة، مِن توكل ويقين ورضى ومحبة وفناء وبقاء، إلا أننا اخترنا بعضها لتوضيح الفلسفة التحليلية وليس للإحاطة بها، وبالتالي يمكن السير على نفس المنوال عند كشف اختلال معين في أي ظاهرة اجتماعية، كما أنها ترتبط بتعلقات مختلفة من الأسماء الإلهية سواء مُشَهَّدةً ومُفَعَّلةَ، أو مغيبةً في مراكز اجتماعية ووجودية مختلة.

الفصل الثالث: بناء المنطق الإسلامي

تمهيد

إن المقصود بالمنطق الإسلامي هو دراسة **لحركة التصور داخل نظامها الوجودي**، فطبيعة العقل المجرد ليست منفصلة عن النظام الوجودي الذي تقع داخله، بل هي تابعة ومتفاعلة معه وبتعبير أدق أنها **متزامنة معه**، فالتجريد لا يمكن أن يستقل لوحده بالفعل خارج هذا النظام، أي أن عمليات التجريد التي نقوم بها هي تثبيت تصوري للوجود بشتى تجلياته ماديا ونفسيا وروحيا، لذلك نجد في المنطق القديم حضورا غير محوري للدرجاتية والحركية لأن أرسطو كان يتوخى إنتاج آليات محددة وثابتة قادرة على منع السوفسطائين من عدم الالتزام بأية قواعد، وكذا لأنه يعتبر العقل المجرد جوهرا منفصلا لا أنه من قوى العلم المرتبطة بالذات وكل صفاتها، فحدد تراتبية معينة أعلاها التجريد، بالمقابل تمثل الميتافيزيقا والإنسانيات والطبيعيات درجة أدنى في التأثير عنده، باعتبار أن الانفكاك مستحيل في نفس الأمر حتى لو أريد الفصل، وقد مزج المسلمون هذا المنطق الأرسطي القوي في ستاتيكيته داخل تراثهم واستفادوا منه، مع استثناء أصول الفقه أو أصول علم الكلام حيث بقيت الحركية والترجيحات قائمة رغم بعض الإدماج، فالعام

يدور مع واقعه حيث يقبل التخصيص وكذا المطلق، وقد يراد بالعموم الخصوص والعكس، أي أن المُضَمن في الشيء يحيل إليه أحيانا أكثر من ذاتيته، كالروح مثلا من الإنسان، وكذلك قد يتطور المندوب والمكروه والواجب من حال لحال، أو ما نجده في علم الكلام من تقسيم ظواهر الوجود لعادات واجبة وممكنة ومستحيلة تقع كلها ضمن الممكن عقلا، وكذا نجد أنواعا من التصنيف للمصالح في علم المقاصد، أو في التصوف وفق ما يعبر عنه بالمقامات والأحوال والتي نجد فيها إشارة إلى عدم إمكان ضبطها بالعقل المجرد، إنما **بالقلب والذوق**، ولا نقصد الكشف الذي هو درجة عالية من بصيرة القلب ونادرة إلا لخاصة الخاصة كسيدنا عمر في قصة سارية الجبل أو الأولياء الكبار، بل المقصود الإدراك والانطباع الداخلي المشترك عند كل البشر، إن هذه الحركة الدرجاتية مستمدة من داخل منطق النصوص النبوية في تكثرها وتناسقها ودورانها مع الواقع، فهو من حددها وجودا وعبر عنها قولا-ذهنا، كما أن هذا المنطق النبوي من حدد **القلب كمضغة مرجحة ومركزية**، لذلك فإن البحث عن العلاقات العقلية بدون تداخلاتها، هو تضييق لها باعتبارها إحدى القوى المساعدة على التفكير، وإلا فإنها بدورها فطرية عند ترابطها مع المنظومة الكلية سواء بطبقات العلم أو الصفات الذاتية، لذلك قد يكون تبني منطق معين خارج الترتيب الوجودي لأبعاد الذات البشرية **كابحا للعقل المجرد** ولهذه الذات في حركتها، فضمن هذه التكاملية يمكننا إدماج الواقع الحسي كما ندمج الروح والنفس والحقائق المرتبطة بها، إن هذه الرؤية تتجاوز التصور اليوناني من جهة وكذا الوضعي، كما أنها تجمعهما عبر مركزية القيم والروح المستمدان من التوحيد، مما ينتج شكلا مختلفا للعقل المجرد أو لنقل العلم في طبقة النفس التي هي برزخ بين الروح والجسد، والكل مترابط بإمدادات النور الإلهي.

أما مسألة الحركة **والدرجاتية** فإنه وإن أمكن ضبطها داخل المنطق الغير تقليدي الحديث أو شيئا ما عبر مفهوم الإمكان والموجهات داخل المنطق الأرسطي، وكذا مفهوم التراكم الماركسي، فإنه يبقى ضمن ضبط أكثر ستاتيكية لما هو ديناميكي في ذاته، إن المنطق الأرسطي يحمل أصول العقل المجرد وحركيته، هذا لا يمكن الانفكاك عنه لأنه طبيعة وجودية، ولكن تلك الحركية ليست قوية، بينما في الوجود تكون حقيقة الظاهرة في ذاتها

حركية-حية تفهم وتستشعر داخل جنسها **كالملاحظة أو البصيرة** والذوق أو الرأي والاستحسان، مهما كانت التسمية والجهة الوجودية بالنسبة لهذه العمليات الفكرية-السلوكية، ناهيك عن **تداخلهم** جميعا، أي أن أخذنا بعين الاعتبار لكل هذه العوامل ينتج منطقا واسعا جدا **يشير** إلى نوع من العمليات الحركية-الدرجاتية وكذا الوجودية، مع تداخله مع بنية **التصور المجرد** الذي هو قوة لصفة العلم في النفس، وهذه الأخيرة جمع بين لطافة الروح وكثافة الجسد، لهذا مهما كانت الملاحظة واللمس والشم وسائل مهمة، فهي تكتسب أهمية وتأثيرا أكبر عند دخول العقل المجرد عليها، **فيستقرأ** ويستنتج ويتنبأ ويتخيل الأوصاف والوضعيات ليبدع الاختراعات، من هنا كانت **النظرية سابقة** في أحيان كثيرة كالجاذبية وبوزون هيغز والثقوب السوداء؛ لأن هناك علاقة أولية في الذات تقوم بعمليات متكثرة بداخلها، ثم تمر بعد ذلك للتأكد والتجربة، كثيرا ما يقال إنّنا ننطلق من **الفرضية،** غير أنّ طبيعتها تبقى غير محدَّدة بما يكفي، فمع تداخل مستويات الإدراك العملي وإرادة الروح المتخلِّقة، وحركة النفس الموجِّهة والمؤثِّرة بدورها في حركة الجسد، تنحو الذات في اتجاه عملية **الكشف** على المستويات المادية والعقلية والروحية، ضمن شبكة من العلاقات التبادلية التي تجعل من الفعل المعرفي تجربة مركّبة تتجاوز الحدود الصورية للفرضية إلى أفق تكاملي بين الوجود والوعي، كما تنفتح لها آفاق الإبداع والفتوح الفكرية في كل الميادين، لطبيعة القوى مجتمعة في إدراكها الأسرع مقارنة مع العقل المجرد وحده، مثل ما أن حركية الجسد بحواسه لوحدها تبقى قاصرة دون رياضيات وتجريد، فالعلاقات يعضد بعضها بعضا، ولئن كانت قوى الجسد والعقل المجرد حاضرة بدرجة أقوى في العلوم الطبيعية والفيزيائية فهي بدرجة أقل في العلوم الإنسانية لاختلاف **الموضوع**، إلا أن المؤكد أن **الارتباط الكلي** والترتيب المنضبط حسب الموضوع يحقق نجاعة أقوى من الممارسات المنفصلة.

إن هذه الطبيعة تقع على كل المتصورات حتى بالنسبة للمسلمات الأولية من هوية واستحالة اجتماع النقيضين، بل هذا القانون الذهني المؤسس **صورة آلية** لا يمكن أن تقوم بذاتها ولا بد لها من ممد أو مضمون، فإذا كنا نحن عبرها نحاكم كل التصورات، فقد تُطرح وتُقترح أكسيومات أخرى، إلا أنه سيسهل الاعتراض عليها، لأن الإيمان بالتناقض

المطلق يستلزم أن الطرح النافي لتوجهه صحيح أيضا وبالتالي خطأ الطرفين وهذه عدمية، لكن هذا لا يحل إشكالية تبرير الأصول، ومع ذلك لم يرفض هذه المقدمات عاقل إلا إن كان يحتج بتناقضات هي في الأمر نفسه ليست كذلك إنما الذهن يتصورها من جهة معينة على ذلك النحو المتناقض، مثل قولنا صفات الله ليست عينه وليست غيره، لأن الله في ذاته واحد غير مركب، لكن الإنسان مكون من جواهر وأعراض أو مجموع صفات وتداخل أبعاد فكما يدرك الله **بالتركيب والحركة يدركه بالوحدة** الجامعة التي تتخلله بالروح اللطيفة وهي الأساس، بل بدون الثبوتية كفعل وتصور لبطل التركب والحركة، فمن جهتنا الله هو الذات زائد الصفات ومتوحدة في ذاته كذلك، كما أننا أيضا وحدة كلية ومركبة مثل ما أن النور وحدة لطيفة وترابط جسيمات، أما تلك العملية الحركية التركيبية فهي منتفية في نفس الذات الإلهية، فتبقى فقط الوحدة الذاتية في الأمر نفسه، إن العلم هو انكشاف لا يخرج عن طبيعة الذات وتكوينها إزاء الحقائق، أي أننا ندرك الله عبر الأسماء وهي تُوَجه الذات الإنسانية بتكوينها نحو الله مدركة ومستمدة منه على قدر حدودها، وذلك المستَنبَط يضعه بعد ذلك الذهن تحت مسميات، ويوحدها كذلك في مسمى واحد، ولاختلاف الذهن عن حضور الشيء قلبيا، فإننا قد نشهد الجمال والجلال معا، أي العديد من الأسماء بوحدة حضورية وبدرجات معينة، لذلك عبَّر بعض الصوفية عن هذا، بانمحاء الصفات ومشاهدة الذات فقط، لأن الذهن أي العلم في طبقة التجريد يعبر عن ذلك الشيء بعد الشيء ثم بتحديد الدرجة فهو أقرب لنوع التغيرات والترابطات داخل ضيق الزمكان، بينما في نفس الأمر فالذات في روحها هي عين الصفات بوحدة مطلقة، وفي الذات الإنسانية بوحدة نسبية ضمن عملية الفعل وحضوره الروحي، وتحمل التركيب معها عند طبقة التجريد والحس، كعلاقة تصور الجوهر الساري في مجموع جواهر أو النور في الأجسام، من هنا فالله ظاهر وباطن، من حيث أننا نجمع العمليتين والذهن أكثر ستاتيكية؛ لأنه ينتمي إلى مستوى أقرب للحس حيث لا تتم العمليات بوحدة قوية، إذ المادة ثقيلة حتى لا نقول صماء، ويعسر علينا دون قوة اللطافة في الإنسان أن ندرك حقيقة الواقع الخارجي، فقوة ثقل الذهن المجرد أو الحسي مقارنة مع الروح ترجع إلى طبيعتهم، فهي كالمقارنة بين الجماد والنبات والحيوان والإنسان حيث كلما ارتقينا اتسعت

قوة الحياة، سواء في ثباتها أو حركتها، أي أن هذه الخصوصية **مسألة كنه**، لا أن العلم الحضوري كله حركة، بل العكس ثبوته فيه أولى وباعتبار الروح هي المُوَحدة لباقي الأبعاد فحركتها وتغيرها أقل تركيبا كالطول الموجي، لهذا عندما نقدم الحركة الذهنية على العملية تصبح سائلة وعدمية فهي ضعيفة بالأصالة، وعندما نقدم الثبات الذهني على العملي يصير راكدا وجامدا، من ثم فقولنا صفات الله ليست عينه ولا غيره صحيحة؛ لأنه يوجد انفكاك الوحدة في الموضوع، وقد يظهر لنا تناقض الوصف، لذلك لا بد من **تحرير معين للحدس**، فلا يمكننا منع التوصيف الفطري حتى لو لم نصل لمستوى من الضبط المجرد الكامل للمسألة، لنبين حقيقة التعبير وصحته تجريدا، إلا أنه مع ذلك فضابط الاحتكام في الحوار يلعب فيه العقل المجرد دورا محوريا؛ لأن العلم الحضوري علاقة ذاتية وربانية واجتماعية عملية، وليست حوارية على نحو مباشر، وبالتالي فالاختيارات المعقدة والنادرة التي لم نصل للتعبير عنها إلا بالتناقض ستستلزم تفكرا بدورها لأجل حوارية ناجحة، خاصة أن الذات قابلة للخطأ، بل تاريخ الإنسان هو الطغيان حتى أن الأدوات العلمية المجردة يتم الالتفاف عليها، إلا أن نوعا من التحرير ضروري؛ لأن **التحقق أولى من التصور**، وكلما كان هذا الأخير منفتحا على الوجود ويعبر عبر عُدة منطقية ولغوية تستطيع حمل الحقائق كان المنطق واللغة قويين، إلا أنه لا مجال لإيقاف تلاعب الإنسان بالحقائق سوى الإرادة الصالحة والعملية ثم التدرب على عقلانية موضوعية ستساهم في ضبط الذات، أي أن المنطق الصالح هو الذي سيقبل الجانبين.

بالنسبة **للقوانين الأولية للذهن** فهي في الحقيقة ستبقى مفتقرة للدليل، وإن كانت أرجح من غيرها من الاختيارات والأكسيومات، فقولنا لكل حادث محدث والتسلسل باطل؛ لأنه يستلزم الدور أي التناقض وبالتالي فالله موجود، فهل هذه القوانين التي قعدت من العقل المجرد ضرورية بذاتها وبالتالي هي واجبة على الله؟ هل هي مخلوقة فينا؟ هل هي أولية أم مستنتجة من اقتضاءات الوجود؟

إن هذه القوانين المستدل بها كما قلنا مهما كانت درجة نقصها فهي ضرورية وراجحة، وبالتالي لوازمها ضرورية كسبية وراجحة من حيث العقل المجرد، أما وجوبها على الله فتناقض؛ لأن الإيجاب على الواجب غير ممكن، وكما أن نفي هذه القوانين في كل المجالات

نفي لهذه المجالات ومجرد تشهٍ، فتبقى مسألة مخلوقيتها، إلا أنه قد يقال إن الله محكوم بها وبالتالي هي واجبة عليه، أو أنه غير معلوم إلا بها، عند هذا المستوى نصل لقول ابن عطاء الله السكندري "إلهي كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك" أي أن الدليل الصوري ليس هو **عين الدلالة التحققية**، فالدليل أكثر افتقارا إليها؛ لأنه صورة كسبية عنها، أي أن صفات الذات الروحية هي الأكثر دلالة على ملزومها، ولا يعني هذا أن العلم باعتباره انكشافا ليس ذا قوة وجودية، بل هو صفة كلما قربت من البعد الأقوى وجودا اكتسبت **دلالة أعلى**، فتلك القوانين العقلية تخضع بدورها لعالم الوجود بداية من طبيعة الذات ثم الخارج، كعلاقة التعابير الرياضية مع عالم الطبيعة، من هنا فعملية الاستدلال تعود إلى فعل الله عبر الممارسة والكسب الناتج عنهما، كما أن **وجود هذه القوانين يرجع** لأن الله **هو وليس غيره** وأنه جعل فينا شهوده في عالم الذر، وخلق فينا معها مستلزمات هذه القدرة على البيان بالمعنى واللفظ، أي أن أول المعارف هو الله ثم ينتج معها بالملكة المخلوقة فينا القدرة على التصور والتصديق، وهذا الأخير هو نوع من التصور بين أكثر من شيء، عبر هذه العلاقات استخرجنا **بالاقتضاء قوانين الهوية واللزوم والتناقض** وذلك ليس عبر أولية زمانية، بل تزامنية بالدرجة سواء بين الأبعاد الحضورية أو التصورية، أو مدخلاتها التي هي حقيقة تلك المواضيع فينا مثل العلاقات النحوية مع أصل اللغة، وحتى مفهوم الوجود هو تعبير لغوي عبر لزوم واقتضاء من الذاتية، فعملية الشهود الإلهي مثلا روحية-عيانية وعملية شهود الملائكة والجنة حسية-ذهنية وروحية، فنحن عند الفصل الإجرائي المنطقي نذهب **من الذهن نحو الحضور الوجودي في الذات بتوسط الموضوع**، بينما قوة أصالتها ترجع لما هو ذاتي وموضوعي في الأمر نفسه أي لحضورها، وحقيقة كل العمليات تتم **متزامنة**، ونحن نفرق المراحل باعتبار الدرجة من الأعلى نحو الأدنى، إن ذلك السؤال القديم حول أسبقية الوجود أو الماهية خاطئ ضمن وجود موازناتي لا ينفي بعضه بعضا إنما يقع السبق غالبا بدرجة الحضور، أي أن **اليقين** بدوره درجات، وليس سوابق ومراحل دائما، وأعلاه التسليم لله، لا يعني هذا أننا لا نملك يقينا ثابتا سواء بالصدق أو الكذب اتجاه مواضيع معينة، ولكن حتى هذه الأخيرة بدورها نسبية ومحدودة، ثم أن ذلك اليقين لنسبيته يتم عبر غيره على مستوى الذهن والحضور

وهذا يتوافق مع الاكتشافات الدماغية حيث **تتم كل العمليات الذاتية بترابط من مركز الإرادة**، قد تحصل العمليات المتمظهرة حسيا بفرق زمني بسيط تعبيرا عن الأولوية، لكن تلك الحركة الأولية التي هي إرادة الذات ووعيها الخارج عن حركة الخلايا العصبية والمؤثر فيها، تتم بوحدة بين العلم والقدرة والإرادة والكلام، أما تنزلها في الجسم عبر النفس وهي حالة رابطة ومتداخلة لعين الروح فلا ضير أن تعرف حالة انطلاقة t مثل الفوتون المتكون أو حالة الإلكترون الموجية، إلا أننا نجزم أنها **تتم بتكاملية وروحيا بوحدة**، والعلاقة التكاملية أو التركيبية هي نوع من الوحدة الثقيلة في المادة، وتكون ألطف بتوسط موجي كالنفس، ولا يمكن أن تثبت كل هذه العمليات دون الذات الإلهية؛ لأن الترجيح يفتقر لمرجح لا يقع عليه الدور، من هنا فأول المعارف الضرورية هو الله ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ **أَفِي اللَّهِ شَكٌّ** فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ، وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آباؤنا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾[1].

فكما أن هناك طبقات ذاتية، فإنها كلها مفتقرة لله وبالتالي فالقوانين غير قائمة أو مستمدة من ذاتها أساسا، بل من الله ثم عبر هذه الطبائع الذاتية المستقرأة، ونحن نأتي بهذه الفطرة ومدخلاتها دون أي علم بتنزلاتها في عالم الاجتماع والحس ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا، وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[2]، وبالتالي فعلمنا مقيد بغياب تنزلات المعارف في عالم الأشياء، فنحن نملك أدوات التنزل الروحي من نواة أولية لأجل **تفعيل الشكر**، وتفكيك أصنام الأبائية والكفر والعناد تزامنا مع عمليات التفكر، فهذه المعارف والصفات تكون بمثابة **الاستعداد** لذلك تكون العقلية منها أو القيمية حاضرة بقوة خاصة عند الأطفال، رغم الهشاشة من جهة بدايات التفعيل، من هنا ينطلق الأغلب في التأسيس من هذه المرحلة باعتبار قربها من الفطرة، فالقرآن وتجارب العارفين تؤكد أننا فقط في حالة عدم تذكر بسبب عدم التفعيل

[1] [إبراهيم: 10].
[2] [النحل: 78].

الذاتي، وهذا منطقي، إلا أنه لا يجب الاعتماد على **الاستذكار** الروحي وحده لأنه محفز أيضا بالتدبر والتأمل الزمكانيين ولهم دورهم المحوري من هذه الجهة، فالدنيا مزرعة للآخرة، من ثم فالمقولات الكبرى في الأمر نفسه يجب أن تتأسس على الله و**صفاته** من جمال وجلال وحاكمية-كلمة وفعل ثم **تنزلاتها-كسبنا** في فردانيتنا وجماعيتنا وفي الطبيعة وكل الوجود، فنحن عندما نستحضر شجرة أول ما يعلق فينا هو تجربتنا الشعورية معها، ثم يضع لها العقل تركيبة لغوية ومعنى بأنها مثلا ذات طبيعية لها خصائص من كم وكيف وأين، وتلك التجربة تحمل معها الرضى والتقوى والحب، أي أن **المقولات التصورية** التي ننظمها عليها أن **ترتبط بحقائقها** التكاملية والمؤسسة، أولها الذات والصفات والجمال والجلال ثم الكلمة، وكلها **تأتي دفعة واحدة**، وقد يتمكن الذهن من تجريد مفاهيم أخرى حاضرة فيه لاشعوريا **كالغنى والأفضلية** والافتقار والتكريم، ومرادفات أخرى كالكمال والشمول والوجوب، ومع الكلمة تأتي مفاهيم الأمر مع النهي وما بينهما من إباحة وندب، ويمكن عبرها استخراج الوجوب ونقيضه الاستحالة وما بينهما الإمكان، ومع وحدانيته وتعددنا تأتي مقولتا **الوحدة والكثرة**، وعلى مستوى الطبيعة فإن المقولات التي تنتج عنها ستكون تأسست منذ الحالة الفطرية الأولى لتجربة سيدنا آدم في الجنة، فنحن لا نفهم الطبيعة فقط عبر مفاهيم الزمكان، بل أيضا عبر الخلود، ولا عبر الكم والكيف والأين بل أيضا عبر **الجمال والجلال**، لم تكن الكشوفات العلمية منطلقة من التجربة فقط، بل جلها مسبوق بالنظرية، ولهذه الأخيرة محفزات ذاتية متنوعة وتركيبة اجتماعية وفردية، ولا نفهم الطبيعة بمقولات الجوهر والعرض فقط، بل أيضا بالذات وصفاتها، فكما نشهدها كجسيمات أي مجموعة جواهر ثم صورة عرضية ناتجة عنها، فإننا نتقاطع معها في لطافة تداخلها ونكسبها نوعا من الوعي والإرادة والوحدة لنفهمها أكثر، وهذه الطبيعة لها بدورها تنزلات بعلاقة **المُلك** والفعل والحكم، فنحن لسنا مالكين لها، بل **مستخلفين** ومفوضين عليها ليس بالفعل الحقيقي بل بالكسب، وهو فعالية متبادلة بدرجة متفاوتة، مع انفعال مطلق اتجاه الله، ولا بالحكم بل **بالاستئمان** والاحتكام وهو تنزيل لكلمة الله، أما العلم البشري، فعلى فرض أنه وصل للإحاطة في رؤيته للطبيعة والكائنات وهو الشيء البعيد جدا حيث يغيب عنا حاليا 99 بالمائة من المعارف الكونية، فإن حدوث هذا الفرض

ليكتمل يستلزم رؤيةً للبعد الأعلى الحاكم أو الأكثر تأثيرا على ما هو مادي، ولو علم الإنسان هذا فرضا كما كان وسيكون فهو عِلم مخلوق، مفتقر بالقوة ومستمد من الله ومركب مع الجسم والنفس حيث تتداخل عدة صفات، فالهيمنة التي ربما توهمها الإنسان بسبب نمو وطفرة معينة في بعض المعارف الظاهرة بعيدة من كل الجهات، حتى تخول له التسيد على غيره من الكائنات، فالإنسان عبد لله، وفي عبوديته استمداده واستخلافه ضمن هذا الوجود وإلا فقد الأهلية، بما فيها استبدال العلم الظاهر بالباطن وفقدان باقي صفات الذات، مقابل تحصيل ما هو أدنى عبر **ترتيبه مع ما هو أعلى.**

إن تلك الفلسفة التي جعلت أوليةً ضروريةً لمقولات مجردة مستمدة من الحس وتتجاوز باقي الأبعاد، غيبت مفهوم **السبق بالدرجة**، كما ضيقت مقولتي **الكسب-الفعل والاستئمان** مع ما تستلزمه من ذوق ذاتي من رضى ومحبة وكرامة وشدة وخوف، ناهيك عن **الاستمداد** الإلهي المؤسس، فبالتالي لدينا التصور الوجودي-الروحي ثم النفساني، ثم الاعتباري متمثلا في **أوليات التصور** المستمدة من الوجود، بداية من التصور في ذاته واللزوم والتصديق فالهوية، والتناقض المقتضى من غيره، ثم المقولات الزمكانية، فهذه بدورها علينا دائما وضعها مع المستوى المادي الأعلى هنا أي الملاحظة ثم الخيال التعيني، حتى تعمل تلك المقولات المجردة فلسفيا ثم عبر ما هو حسابي، من ثم فالمفاهيم المجردة وهي مهمة ولكن أقل من التصورات النفسانية إذ قد تستمد منها، أو من المفاهيم الوجودية الكبرى والمؤسسة أو الحسية؛ وهكذا يمكننا تصنيف العلوم الربانية ثم الوجودية أعلى من غيرها ضمن هذا المستوى المجرد، أما عندما تتنزل لمقام الحضور فما هو حسي بذاته قد يكون أعلى من تعقل الحسي تجريدا، أما مقارنة مع ما هو روحي ونفسي فالفارق كبير، دليل هذا أننا نعرف الأشياء دون قوة استحضار هذه الألبسة المجردة إلا لمن يتدرب عليها بجهد لتوظيفها، لذلك فهناك تصور وتصديق حضوريان أيضا سابقان في قوتهما مقارنة بالتجريد الكلي، وهي بدورها درجات منها القطعي والظني والراجح والشك والوهم، والقطعيان لا يتعارضان بين الحضوري والذهني، ويقدم بينهما القطعي، إنما إذا تساوت المسألة فيما هو ظني، فيقدم القلبي لقوله صلى الله عليه، وسلم: "الْبِرُّ مَا سَكَنَتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، **وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ**، وَالْإِثْمُ مَا لَمْ تَسْكُنْ إِلَيْهِ النَّفْسُ،

وَلَمْ يَطْمَئِنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ"[1]، حتى لو كان غالب الناس يلزم عليهم تقديم الظاهر، إلا أن هذه العملية نفسها تتم بالقلب، والفارق مع غيرها هو قابلية حركة أعلى فيما هو اجتهادي وواسع، وهذه بدورها مقامات كلما قويت درجة الإنسان في الباطن مع الظاهر كان أضبط لما هو سليم أو أعلى مقاما، من هنا فما يتحدث عنه الصوفية لم يكن ليعارض ما يعبر عنه المناطقة والمتكلمين، كما أن الانتقادات التي وجهت للمنطق الأرسطي من داخل أعلام من التراث كالسيوطي وابن الصلاح والنووي وابن تيمية، كانت تلمسا لتغييب باقي الجوانب الوجودية، واستغراقا في صورية قد تغير عمليات الفكر والممارسة الحضورية بأن تعتقل طبيعة المفاهيم الدرجاتية في رؤية أكثر ستاتيكية وسطحية، أي أنه دون استحضار تكامل التراث في كليته حتى في عمليات النقد الداخلية، فسنُضيع الكثير من عطائه، فالمنطق كما أنه بمثابة النحو من اللغة، فهذا الأخير **مرتبط باللغة** وكما تؤثر فيه ويتأثر بها فاللغة تابعة للكلام الذي هو ملكة داخلية تتأتى بها الدلالة الحكمية، ولا تنفك عن باقي الصفات الوجودية كذلك، فالمنطق كذلك هو تابع لصفة العلم الذي لا ينفك عن باقي الصفات وكما أن هناك كلاما هو الدلالة الداخلية، فإن هناك علما حضوريا هو الإدراك الداخلي الأصلي وعملية الكشف، فبالتالي **هناك قانون للذهن** وهو آليات طبقة العلم في النفس وبها-مع نستخرج **قانون اللغة** أي النحو، الذي يرجع بدوره **لقانون الكلام واللغة** مثلما يرجع الذهن **لقانون العقل-العلم**، وكلها بتداخل كل العمليات التصورية في ترابطها مع بعضها ومع باقي الصفات الذاتية عند تفاعلها مع الوجود بمعناه الإسلامي التكاملي، لهذا فكما لا نغفل تعدد المواضيع والصفات فعلينا كذلك ربط هذا العقل بالتصور الحسي، فبما أن البنية اللغوية والأحوال الروحية والنفسية تؤثر في عملية التفكير، فالتعقل الإسلامي ينتج عمليات مختلفة تحضر فيها الذاتيات والصفات، أي التعددية الداخلية والخارجية، مقابل حضور مقولة الوجود المحض في الفكر اليوناني والتشخص في الفكر المسيحي، ولنقس هذا على كل المقدمات الأولية المؤثرة على التصورات الذهنية، فإذا أردت إطلاق تسمية على هذا التفكر الإسلامي فليكن المنطق **الوجودي-الموازناتي**، هذا من جهة عملها أما من جهة طبيعتها، فإن صفات العلم والكلام

[1] المحدث: شعيب الأرناؤوط، المصدر: تخريج مشكل الآثار

والإرادة والقدرة ثم مدخلاتهم الأخلاقية، قدرات روحية تتداخل مع الجسد لتنتج حركة وتعقلا وتلفظا ورؤية، وتلك الروح بدورها دون مجال زمكاني لن تحقق الحركة والتعقل والتلفظ والرؤية، لهذا فمن يدرس هذه القوى دون **أصولها وفروعها** سيخرج بنتائج محدودة، فالمنطق إذن بمثابة **جزء من قانون العلم** والجزء مهما كانت خصوصيته فهو يعمل داخل نظامه.

إذا أخذنا على سبيل المثال علاقات **التضمن**، فإنها ليست واحدة، بل متعددة، فعندما تقع في نطاق واسع قد تكون الضمنية صغيرة أو كبيرة، متحركة أو ثابتة بدرجات حسب كل علاقة، ناهيك عن طبيعة اللزوم بينهما حيث إنه يدور إما بعلاقة تبادلية ثابتة أو استقلالية بالقوة لصالح المدلول، ولكن لغياب المرجح الرباني نُفِيَت استقلالية الدال بذاته ثم علاقة الترابط بينهما، أي التأثير المتبادل، لهذا فذلك التطور التراثي من حتمية الدلالة من الدال نحو مدلوله[1] ثم نحو استقلال هذا الأخير، هي في الحقيقة تدور مع الجهة التي نعالجها حيث تمثل إحدى الإمكانات المنطقية، وهذا التعدد في العمليات لا يمكن للعقل المجرد أن يقوم به إلا بوجود مركز مرجح، فتقاطع مجموعتين هو إمكانات **بتعدد هذين الموجودين وباختلاف المواضيع التي يمكن أن تنتمي داخل هذين المجموعتين**؛ لأن كل مجموعة مستقلة حتى بالنسبة للعناصر الموحدة بينهما فهي إما فيهما أو مقسمة بينهما، مثل خليتين عصبيتين من نفس النوع أو لهما مدخلات مشتركة من نواة وشريط وراثي ونحن نفرض تقاطعهما أو وحدتهما ذهنا لوجود مشترك نصنف عبره، أما واقعيا فعند حصول الوحدة فهي قد تصبح شيئا واحدا كالموجات أو تقاطعا عبر رابط تكون عناصره المشتركة أقرب للتقسيم، فرؤيتنا الذهنية صورة عبر أحد الأبعاد، بل حتى عندما يتقاطعان تبقى الاستقلالية حاضرة لكل واحد سواء بالقوة أو بالفعل كذرتي الهيدروجين والأكسجين ولنضف لهذا علاقات النفي التي تحصل وهي ما يعبر عنه بالطرح في المنطق والرياضيات، من هنا سنحتاج لرؤية ثلاثية الأبعاد واحدة تضع كل مجموعة بعناصرها مستقلة والأخرى

[1] تجدر الإشارة هنا أن كل دال له مدلولية وكل مدلول له دلالة سواء على مستوى الإمكان الذهني أو التحقق، من هنا علاقات المُضَمَّن تُتبادل مع المُضَمِّن وتكون دلالة الإمكان الذهني تعبيرا عن أولوية المُضَمِّن في الحركة والإختيار وليس بالضرورة في القدرة والقوة.

متقاطعة، ناهيك عن وجود وحدة في الكنه الوجودي وإلا ما صح القياس مطلقا، فالموجودات هي دائما في علاقات متعددة وبدرجات متحركة، وإذا انقطعت عن بعضها فلا بد من **حجاب يتوسطها**، فمثلا بالنسبة للتضمن كقولنا الدار البيضاء في المغرب بحكم منطقي معروف فالمغرب يبقى موجودا مهما كانت الدار البيضاء هذه هي علاقة اللزوم، بينما كل الإمكانات متاحة داخل منطق إسلامي وبدرجات، فيصح وجود الدار البيضاء دون المغرب أو جزء منها، على سبيل المثال كجزيرة ينمحي معها البلد أو تتحرك والعكس صحيح، وفي ذلك درجات، أما بالنسبة لتوظيف هذا المنطق ضمن مجال القيم أو داخل بعد واحد، فمثلا علاقة الحق بالرحمة هي أنه لا رحمة دون حق أي أنها متضمنة فيه، لكن على مستوى الدرجة فالرحمة أعلى تأثيرا في الأمر نفسه، وعلاقة الإسلام بالإيمان والإحسان هي بنفس الطريقة والتأثير ولكنها يصح أن تُجعل في علاقات تبادلية حيث يُتضمن الواحد منهما في الآخر، ناهيك أنها **لا تنفك عن بعضها** وليست مثل العلاقة الأولى، فكل مسلم له ولو ذرة من الإيمان والإحسان يقال عليه مسلم أو مؤمن أو محسن لغلبة بعد على آخر، أما الرحمة فهي قد **تنفك عن الحق** من جهة معينة، ولننظر هنا لدرجة الاتساع والإمكانات بالنسبة لعلاقات ذات بعد واحد، ففي المنطق التقليدي تفرض بينهما علاقة دال ومدلول كمقدمة خارجة عن إمكانات الواقع وطبيعة العادة، فتفرض أو تدفع بنية التجريد نحو علاقة جزء ضمن كليته هكذا بإطلاق واختزال، بل حتى إرادة الخاص بالعام كما نجد في أصول الفقه، أو العكس لغلبة درجة أحدهم وجوديا لا تحضر كإرادة الإيمان بالإسلام أو الرحمة بالحق، وحيث هنا تتحول فعليا المسألة لانقلاب المتضمن؛ لأنهم في الحقيقة وجود متوحد يتنزل نحو التركيب بدرجات متفاوتة ومتداخلة، ويتبعها الذهن الذي يؤطر وينظم الإمداد الإلهي وإمكاناته ثم ينزلها على التعدد الوجودي، أما المنطق الستاتيكي فيضيقنا في علاقة مجردة تقف عند الواجب عادة، بل في أحد ممكناته التي قد تدخل عليه إمكانات متعددة من التأثير، ومن علاقات تقبل استقلالية وترابطات متعددة، كيف نعبر مثلا عن أحوال الإلكترون الجسيمي والموجي في الآن؟ سنحتاج رؤية لنوع من البعدين هنا، كذلك يضاف المستوى الدرجاتي، ففي علاقة التقاطع كقولنا مثلا الطفل في المنزل وأبيه، قد يكون الأب يضع خطوة في البيت وباقي جسده خارجه، فهذا

تقاطع درجاتي، نجد فعليا في المنطق التقليدي أن من شروط التناقض الاتحاد في الجزء والكل، فالعمليات الفكرية عندما تستحضر منطقا ستاتيكيا فإنه يساهم في إنتاج شيء من المماثلة في المضامين والمواضيع المركبة والمتداخلة، خاصة أنه على المستوى الإنساني العلاقات واسعة ومعقدة أكثر من مستويات الطبيعة الضعيفة في لطافتها، وبالتالي في إرادتها وحركتها، من ثم قد نكتفي هنا بالمستويات الستاتيكية، إلا أن هناك دور البعد الحضاري **والممارسة داخل الباحث**، ثم تغلغله في مشاهدة ورصد الظواهر الاجتماعية "اتَّقوا فِراسةَ المؤمنِ، فإنَّه ينظرُ بنورِ اللهِ "[1]، بل العمليات الأولية للعلوم الطبيعية تحتاج إلى التلقائية التي تُوَلِّد الإبداع، وتُفَعِّل الحدس، أي فعالية الذات بالإحساس مع العلم التجريدي، وبالتالي فمهما كانت الظواهر في الخارج سواء مطابقة لرؤيتنا أم لا، فهي بالضرورة خاضعة لعملية الرؤية وفق خصائص ذاتنا، وكلما كان كشفنا مقاربا أو مطابقا لما في الخارج كانت عملية الفعالية أنجع، فالقفز على خصائص كل بعد هو في النهاية مُضَيِّق حتى على العلوم الطبيعية، ناهيك عن الإنسانية حيث الرؤية متطابقة على نحو حاسم ، من ثم فعملية التجريد قد تقوي أو تضعف الفهم، لأنها عملية تثبيت تدور بدورها بين ما هو أوسع أو أضيق.

إذن فعملية التضمن نفسها إما:

- درجاتية (قوية/ضعيفة).
- متحركة أو ثابتة.
- وقد تكون تبادلية أو أحادية الاتجاه حسب البعد التداخلي.

أما علاقات التباين[2] **(تماثل، وتخالف وتقابل) أو التداخل والوحدة** فبدورها لن تقف في علاقات ستاتيكية بل تتحرك مع بعضها، فزيد وزينب مثلا بينهما تشارك وجودي في

---

[1] المحدث: الزرقاني، المصدر: مختصر المقاصد.

[2] نعتبر أن كل العلاقات المنطقية لا يمكن أن لا تحمل من الارتباط والاستقلال، من ثم فهذه التقسيمات الكلاسيكية تحمل من التباين، كما أن هذا الأخير يحمل من الترابط أو التشارك أو بوصفهم التماثل، من هنا حتى التقابل هو وصف لضعف الارتباط والاشتراك فقط، إذ تقابل النقيضين بدوره لا وجود له إلا في الذهن.

كل الأبعاد يزيد هذا وينقص وقد يصل لحالة تقارب تقابل النقيضين عند حالة الموت، فهي وحدة مع استقلالية، ويضاف لهذا **نوع العلاقة** التي تربط الطرفين، إذ قد يكون تقاطعا بدرجة معينة كالتلامس أو الابتعاد، وإلا فكل الأجسام تؤثر في بعضها ما دامت ضمن إطار وجودي واحد، وقد يقع في النفي كما في حالة الحجاب بين المؤمنين والكفار، وأهل الجنة وأهل النار، وهذه علاقات ستاتيكية بين الطرفين، لكن نسبة كبيرة من العلاقات تتجاوزها وتحتاج **ترابطا** بين الأطراف و**تداخلا** بين تعدد الأبعاد، إذ مادامت كل جزئية قائمة بالله فلها استقلالها ومباينتها الخاصة.

إن التباين قد يكون مطلقا أو نسبيا داخل الذات الواحدة أو بينها، وباعتبار أن المسلمين كانوا مضطرين لإيصال حقائقهم للعالم عبر منطق أرسطي مسيطر، فتبنوه دون أخذ علاقات الوجود في كليتها، ودون تمثيلها بشكل **ثلاثي الأبعاد** يصف الاستقلال والوحدة والترابط معا، ولا يعني هذا أن ذلك المنطق خاطئ، فكل التطورات المنطقية لا تخرج عن أسس الأرسطية فإليه يعود الفضل، ولكن كما نستزيد منه فعلينا الثقة بتصوراتنا؛ لأنها تتفوق وتفتح الذهن بطريقة أوسع، من هنا علينا وضع المسائل في تراتبيتها وموازنتها، حيث إن اللغة أو التعقل يرتبطان بممارسة الذات ونحن نستنبط من هذا العالم الإنساني الواسع، لهذا لا يمكن أن نستغني عن أولوية الممارسة والعلم الحضوري ولا عن أهمية الوسائل الحصولية، فالجيل الأول الذي أسس للتراث كان متكلما ومتعقلا، لكن عبر ممارسة معينة، من هنا اختلفت آراؤه عن اليونان رغم توظيف جوانب مجردة مستمدة منهم، فلكي نستفيد منها بأقصى ما يمكن علينا موازنتها في علاقات مترابطة ودرجاتية، فالعلاقة مثلا بين الدين والعلوم الاجتماعية أو الطبيعية هي من جهة تعتبر جزءا ضمن تراتبية الدين للمقاصد فيما بينها، فهي في **علاقة وحدة** وكذلك ترابط بين وحدات **مستقلة أي تتماثل** من جهة أخرى، وبالتالي فلها شيء من المباينة، كقولنا الإنسان والحيوان حيث يتباينان من جهة ويتماثلان في الحياة، أما في الخارج وفي الذات فإن هذه العلوم **تتغلغل ضمن ذات موحدة بالروح**، فتقع العلوم الطبيعية في طبقة المادة والحس التي **تتداخل** فيها الروح، وإن كان بدرجة معينة، ومن ثم فنسبة التباين هنا أكثر، لكنها أيضا علاقة **وحدة قوية إذ المستويان يزدادان مع الفعالية الوجودية**.

إن التماثل المطلق الذي نعتبره ذهنيا بين شيئين مشتركين هو فقط رؤية ستاتيكية للأشياء بعيدا عن حركتها في الواقع، وبالنسبة للعلوم الاجتماعية، فهي تقع بالخصوص في المستويات الروحية والنفسية أي أن نسبة التداخل مع قوى الروح العقلية والفعلية أقوى لا أن العلوم الطبيعية غير حاضرة في التأثير، بل متداخلة بدرجة معينة، فهناك نوع من علاقة الوحدة ومع الاستقلال ما دام التوسط التداخلي متاحا، كمثال الضوء والإلكترون، ونحن نمثل هنا بهذه التوصيفات الفيزيائية وفقط، وإلا فإن أصل المسألة مستمد من عالم الإنسان، ولا نعرف قطعا هل هناك بعد آخر يتوسط تلك العمليات التي تجمع الاستقلالية والتعدد أو الوحدة بالنسبة للفيزياء، فهم يرجعون المسألة للرصد الذاتي، إذ سلوك الشيء يكون هو وغيره أيضا، أو قولهم أن الموجة تنتقل في المكان. لئن كانت العلوم الطبيعية تنتمي إلى العلم الحسي والتجريدي فهي بدورها مرتبطة بباقي قوى الذات، ووصفنا لن يخرج عنها، من هنا فالحس أو العلوم التجريبية تكون تحت درجة الإنسانية عند دراسة مواضيع هذه الأخيرة، بل في وجودنا عينه، كما أنه في النص المقاصد متوحدة، ومنها كبرى وصغرى ووسطى، كذلك في الخارج فهي كلها متوحدة، تزداد وتنقص بدرجات متفاوتة حسب الأحوال والأشخاص والمواضيع، أي أنها **وحدة تتداخل** مع تغير الأبعاد، وتحمل بالتالي استقلاليتها، ولكن دون مباينة داخل اللطافة إلا من جهة الذهن للتفريق بين القوى؛ لأن عالم الروح واللطافة كأنه دون تمثيل، وما يعبر عنه **بالمخالفة** هو رؤية اعتبارية لنسبة التباين في الخارج فقولنا محمد وسعد، كل واحد منهما شخص مستقل، ولكن التأثير بينهما موجود وقد يصل لترجيح ذي تباين مطلق، فتكون مخالفة فعلية، إلا أنها لن تنفي التماثل في الذهن والتصنيف عبر متشابهات معينة ولو في المعنى كقولنا تماثل في الإنسانية أو الإسمية، هذا يؤكد أن علاقة التماثل المطلق مجرد مفهوم اعتباري من الذات[1]، و المخالفة درجة منها، فما عذا المباينة الإلهية المطلقة، فالعلاقات جلها يدور حول تحديد درجة التداخل والوحدة والاستقلال، أو درجة التباين والتماثل بين الأشياء،

[1] قد يصح هذا لو تصورنا جوهرا فردا أحاديا دون مكونات وجودية معه، أو روحا واحدة دون باقي النفوس، لكن هذه الأخيرة لا بد لها كذلك من مدد وجودي إلهي، فالوحدة أو المماثلة الفردية والمباينة الكلية لا تليق إلا بالوحدة الإلهية في مقامها الذاتي.

كما قد تكون فقط اعتبارية في الذهن، أي وسيلة للفهم من هنا علينا **إرجاع الأمور لأصلها الوجودي.**

وجه المقارنة	المنطق التقليدي (الستاتيكي)	(المنطق الوجودي/الموازناتي)
المفهوم الأساسي	**ساكن وثابت:** يعتمد على التجريد وفصل الأشياء في قوالب جامدة.	**متحرك ومتدرج:** يعتمد على الحركة، وتداخل الأبعاد (الواقع كما هو).
علاقة التضمن	**أحادية (جزء في كل):** اتجاه واحد فقط (مثل: المدينة داخل الدولة).	**تبادلية ودرجاتية:** يمكن للشيء أن يتضمن الآخر والعكس (مثل: الإسلام والإيمان)، وتختلف قوتها وضعفها.
علاقة التقاطع	**هندسية مسطحة:** مساحة مشتركة محددة بين دائرتين منفصلتين.	**وجودية مركبة:** وحدة في الأصل مع استقلال في النوع (مثل: ازدواجية الموجة والجسيم).
الاستقلالية والوحدة	**فصل حاد:** الأشياء إما متصلة تماما أو	**تداخل:** الأشياء مستقلة، ومترابطة، ومتوحدة في آن واحد (بسبب الأصل

وجه المقارنة	المنطق التقليدي (الستاتيكي)	(المنطق الوجودي/الموازناتي)
	منفصلة تماما (أبيض/أسود).	الرباني). من هنا فالتباين نسبي والتماثل قد يعبر عما هو ذهني.
دور المُلاحظ (الإنسان)	**محايد:** العقل يراقب من الخارج بتجريد.	**مُتفاعل:** الفراسة والحدس ونور القلب أدوات ضرورية للإدراك الصحيح.
مجال التطبيق	يصلح للمفاهيم المجردة والرياضيات الصورية.	ضروري للعلوم الإنسانية، القيم، والفيزياء الدقيقة (الكم).

لقد قدَّم الفارابي مثلا نموذجا منطقيا رائدا استطاع من خلاله "تعريب" المنطق الأرسطي وتوسيع حدوده لتستوعب خصوصية اللسان العربي، متجاوزا بذلك القوالب الصورية الجافة. وقد تجلَّت نباهته الفلسفية في التفاتته المبكرة للبعد الوجودي، حين انتقد مقولة فيثاغورس: "كل ما هو موجود فهو في مكان"، معتبرا إياها مغالطة ميتافيزيقية تخلط بين الوجود المادي والحيز المنطقي، وليست حقيقة برهانية مطلقة.

ومع ذلك، ظلت هذه الإرهاصات تفتقر إلى تعمق أكبر في سبر أغوار "الترابط العضوي" بين المجالات المختلفة (الاجتماعية، القيمية، والوجودية). ومن هذا المنطلق، نسعى في

هذا العمل إلى تقديم سلسلة من **المغالطات الوجودية** كإضافة نوعية وتوسيع لما يعرف داخل المنطق الكلاسيكي؛ وهي مغالطات لا تكتفي بنقد الاستدلال الذهني، بل تفكك الانحرافات الواقعية في فهم الحرية، والهوية، والتوازن المجتمعي، إيمانا بأن هذا النموذج المنطقي يمتلك طاقة هائلة للتطوير والانفتاح على تعقيدات الحالة الإنسانية.

المغالطة الوجودية	المثال	التفسير
اللامركزية	﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِي﴾ ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾ ﴿وَمَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِ أَبَدًا﴾	نفي وجود مركز أو مجال حاكم للقدرات والقيم، مما يؤدي إلى تصور حرية أو قدرة مطلقة خارج أي سنن أو نظام أو **مصدر**. الحكم للشعب أو للفرد أو للمرأة أو للرجل أو للاقتصاد...
اللاتعددية	"أنا جسم فقط / أنا حر فقط دون روح أو علم "	اختزال الكائن في بعد واحد وإلغاء أبعاده الأخرى، رغم أن الكائن مركب من مستويات متعددة.
اللاتوازن	"أنا مع حقوق الفقراء إذن ضد حقوق الأغنياء "	تحويل العلاقة التكاملية إلى علاقة تضاد صفري، بحيث يُنفى أحد الطرفين بوجود الآخر.
اللاترابط	"الفرد حر أو الجماعة حاكمة "	فصل عناصر مترابطة وجوديا وجعلها مستقلة استقلالا كليا.

المغالطة الوجودية	المثال	التفسير
اللادرجة	"مرائي = مشرك "	إلغاء الفروق الدرجية بين الأفعال أو الأحكام، فالمرائي مشرك أصغر ويبقى مسلما.
اللاترجيح	" رأس هرم في مجال معين إذن لا يمكن أن يُخالف أو يُرجّح عليه أحد "	منع الترجيح داخل البنية بسبب موقع أو سلطة، رغم إمكانية ظهور الحق في مستويات أدنى " أصابت امرأة وأخطأ عمر ".
إرادة الأولوية	"أ أنتج ب إذن ب لم يكن له وجود سابقا "	الخلط بين ظهور الشيء في الزمن ونفي أصله الوجودي، مثلا "الإلكترون سبب الفتون بينما هو في الحقيقة سبب انبعاثه لا مكوناته "
القيومية والاستقلالية	"الفرد مرتبط بالمجتمع أو بالطبقة أو بالأسرة إذن ليس له استقلال أو بالله عز وجل إذن ليس له فعالية أو إرادة "	اعتبار الارتباط أو التبعية نفيا للفعالية والاستقلال النسبي، رغم وجود مستويات متعددة من الفاعلية داخل الارتباط.

1.3 الفرق بين المنطق متعدد القيم والمنطق متعدد الأبعاد:

إن المنطق المتعدد القيم ينظر إلى حالة وسيطة كقولنا مجموعة الشباب من 18 إلى 35 سنة أي أن صاحب 36 سنة هو شاب وكهل كذلك فهي حالة وسيطة، وقد نعبر عنها بأنها متقاطعة مع مجموعة الشباب والكهول، كما قد يوسع ويضاف لهذا أنه كذلك في مجموعة الأطفال؛ لأنه يحمل من مكونات طفولته وخلاياه الثبوتية الأولية، أي يمكن

توسيع علاقات التقاطع، فهو من حيث الصدقية يشابه المنطق متعدد الأبعاد، ويخالفه من حيث طبيعة وكنه العلاقات التي يفرضها؛ لأنه لا يرى مثلا علاقة شيء في وحدة واستقلال وتقاطع وترابط-تداخل في الوقت نفسه، بل يعمل بتعدد علاقاته في مستوى واحد متقاطع وفقط، أما بالنسبة لنا فالشيء يوجد في تقاطع وكذا في استقلال ذاتي، بل لا يمكننا الحديث عن تقاطع دون استقلالية، وكذا حتى العناصر داخل الشيء الواحد فهي متضمنة في تداخل وترابط مع استقلال، فلا يوجد شيء قائم بغيره، بل **كل طرف قائم بالخلق الإلهي** وخاصة الإنسان الذي له إرادة قوية، أي أنه في العلوم الإنسانية استحضار هذه الأدوات محوري، وكذا سيكون الحال في جوانب المادة مما قد يستفيد منه المبرمجون، وفي كل مجالات التصنيع حيث تطور المنطق من مجال فلسفي وانتقل لكل أنواع التصنيع الحديث، لأن العملية ترجع لمحاولة تقليد حركة الفكر الإنساني، وهذا التطوير سيتطلب تحويل رؤية الوجود التي تعيش في بعد واحد داخل العقلانية المعاصرة، أما غالب المسلمين فضمن لا شعورهم يحمل هذا العالم تداخلا مع عالم آخر على الأقل، أما عند العلماء فيضعون ذلك بدرجات حيث يوجد برزخ نفسي بين الروح والجسد، وهو عالم الموتى كذلك، وهذا كعلاقة البحرين اللذين يتوسطهما تقاطع، من هنا ستصبح لدينا ثلاثية من الأبعاد، وهذه العلاقات لا تُمثل ظاهريا إلا بالاستعارة والنورانية والشدة والضعف، وقد يضاف بعد آخر ضمن هذا التقاطع من خلال **السيرورة المجتمعة والسائرة كحركة وجودية لها مبدأ ونهاية**، وهي كما تتأسس على النورانية الربانية ثم المحمدية والأنبياء و الصديقين فهي مجموع نورانيات العالم، ثم يضاف بُعد خامس هو الرباني، وهذا الأخير في نفس أمره ليس بعدا ولا مجموعة ولا شيء، ولكننا نعبر عنه بمدخلاتنا اللغوية والتجريدية والروحية والمادية والصورة الكلية، فهو البنية المنطقية المركزية المؤسِّسَة، ويقوم بها غيرها، وكما يصفها الغزالي بأنها كعلاقة الشمس بالإضافة لعالمنا.

إن علاقات التضمن ستحمل بدورها مجموعات وعلاقات تبادلية، أي تداخلات واستقلاليات، وحتى على مستوى تصوير هذه العمليات يلزم المرور من البعد الواحد نحو المتعدد، حتى نفهم ما يقع سواء داخل بعد معين، سيتطلب مثلا تصوير الكرة الأرضية بكل مكوناتها، ثم من ورائها النواة مثلا بشكل مستقل كخصوصية، وهذه العملية لا يمكن

أن تتم بتفصيل مطلق؛ لأن هناك حقيقة وجودية تتمثل في تعدد العلاقات والأبعاد، إلا أنه دون هذه الستاتيكية الذهنية لن يمكن التوصيف بأن لدينا شيئا مخصوصا وبداخله شيء هو منه، سواء صورة أو ذاتا، من هنا ضرورة التأويل الوجودي والمرور نحو اللغة الطبيعية.

الاختلاف الآخر هو أن المنطق المتعدد الأبعاد لا يخرج عن التأسيس الصادق والكاذب التقليدي؛ **لأنه قائم على اختلاف الجهة والبعد وليس في تعدد قيم الصدق والكذب** إذا هذا سيستلزم قبول التناقض الذي من شروطه الاجتماع في الموضوع والمحمول والزمان والمكان والإضافة، القوة والفعل، في الجزء والكل، الشرط.

أما الأبعاد فهي اختلاف في الزمكان، ما ينظم علاقات الجزء والكل ويؤثر على اختلافات في المحمول، والقوة والفعل والشرط. إلا أن هذه الشروط في المنطق القديم تأسست في الحقيقة على بعد واحد انطلاقا من الرؤية الوجودية لأرسطو، ونحن نحاول التعبير بواسطته وإلا فلو أضيف **شرط الاتحاد بين الأبعاد** لكان أصح، وكأننا في المنطق أمام الزمكان الماثل أمامنا وفقط[1]، بالرغم من أن الأبعاد فيما بينها لا تتعارض بل حتى ضمن الفكر القديم الجهة تقيد من داخل البعد الواحد، مع ذلك فالمنطق التقليدي له شيء من قابلية تفهم العلاقات المتعددة دون تجاوز حالة عدم قبول التناقض كما اقترحت مجموعة من الاجتهادات المعاصرة بعدما اصطدمت حتى داخل البعد الواحد بحركية مختلفة، فسيكفي قياس النفس والروح واللطافة على الزمكان لنفهم عبر التقاطعات باقي المجالات، فمن أين نضبط بالتالي هذا المنطق الإسلامي؟

علينا بداية أن نعتبر البنية الذهنية مرتبطة بإحدى قدرات العقل التجريدية، وسواء كانت هذه القدرة مرتهنة للرياضيات أو للمنطق التجريدي بل للغة، فإنها مرتبطة كذلك بالضرورة بنظام وجودي وقيمي ونفسي، أي أن هذه البنية الذهنية هي قدرة معينة على التصوير، وليست هي الأصل الذي يقوم عليه العلم إنما جزء منه ولا يمكن مركزته، مثل

[1] يصف ابن عطاء السكندري رضي الله عنه الفارق المفتوح بين ضيق الأحادية مقارنة بتعددها بقوله: "الكائن في الكون، ولم يفتح له ميادين الغيوب مسجون بمحيطاته، ومحصور في هيكل ذاته."

علاقات المكشوف للبصر من عملية الكشف وخصائصها، فنحن هنا لا ننفي التجريد وليس خلافنا حول أهميته إنما بوضعه في **منظومته مع حفظ خصائصه**، لذلك ينتج لدينا عبر هذه العمليات المتداخلة توسيعا للعمليات الصورية يساهم فيها **الإيجاز والبلاغة والقواعد الفقهية واللغوية** مما يؤثر في طبيعة الخطاب وكذا المُخَاطب، حيث يصبح قادرا على **استبطان عدة علاقات دون قولها**، وبالتالي فإن هذا يسرع درجة **توليد العلاقات**، ثم تحضر المقدمات الروحية الإلهية، إذ تحل هذه الأخيرة إشكالية التأسيس بالنسبة للنسق المنطقي، كما أنها تحول **مضمون البناء الفلسفي** مع الحضور الدائم نحو الوجود وعلاقاته، لأنه لا بد من مادة ضرورية لكل القضايا، وبالتالي فعلاقات الوجود تتخلل هذه الأخيرة بكل تنوعاتها، من هنا تدفع عملية التصور نحو إشارات **درجاتية ومتوحدة واستقلالية-تداخلية، ومتعددة الأبعاد،** عن طريق هذا المركز **الناظم.**

إن المنطق الأرسطي لا ينفي طبيعة الذهن التصورية وأهمية الحس، فهو يعتبر أن فقدان حاسة من الحواس يستلزم بالضرورة، فقدانَ علمٍ من العلوم المرتبطة بها، من ثم يبين كيف ننتقل من التحليل الذي ينتزع المعلوم من الخارج، ليصنفه بين **متشابهات ومتباينات** ويرتبها نحو ما هو ذاتي فيها ثم ما هو عرضي، صحيح أن الوجود في الخارج يتكون من مجموعات يتداخل بعضها مع البعض، ويتباين بدرجات وحواجز وروابط، إلا أن معرفة الأشياء تتم كذلك بما هو **ذاتي فيها دون ضرورة مقارنة وتعريف بالمشترك أو بالنفي**، ما عذا إن كان الارتهان لهذه العملية مساعدا، لأنه أحيانا قد يكون التعريف **بالماهية الذاتية** أولى من المقارنة، وهذا باعتبار مجموعة معينة قد تكون منتفية عن المقاَرن به، فالإنسان مثلا ليست أعلى صفة فيه هي الحياة فقط بل الروح، وكذلك ليس بالضرورة أن تكون المجموعة التي يتميز بها منتفية مطلقا عن الآخر، لأن من الحيوان من فيه شيء من العقلانية والكلام، وحتى لو لم يكن فيه **روح**، فهو يحمل من اللطافة، وهذا هو جانب **الدرجاتية** الذي علينا أخذه كذلك بعين الاعتبار، أي أن تعريفنا بالمقارنة وفقط سيضيق من معارفنا الأولوية، و سنرتهن لمشتركات قد تكون أضعف وصفا في الأمر نفسه، أما **عملية التركيب** فتتمثل في المرور من التحليلات نحو مجاهيل **تصورية** معينة سواء بتصنيفها، وهو التركيب لتلك **الأقوال الشارحة**، أو عبر **قضايا** لاكتساب مجاهيل

تصديقية وهي عمليات قياسية، إلا أن القضايا ستتركب من طبيعة التنظيم التصوري بما هي متشابهات ومتباينات إما ستاتيكية أو متحركة، فطبيعة القياس مقارناتية بينما قد يصح **القياس الذاتي** المباشر عبر مرور الذهن نحو الموجود ثم نقله للتصور، مثل الإنسان مع ذاته، أو قد تكون ظاهرة طبيعية غير متكررة ومتفردة، فالاستقراء وسيلة مثل الاستنباط ولكنهما معا مسبوقان أو متزامنان بدرجة أعلى عبر ما قد نعتبره قياسا أحاديا ينطلق من الذات وصفاتها **ليتصور بها** ظاهرة معينة، فإذا كان الموضوع حسيا استحضر محدوديته أو إمكانياته، وإن كان إنسانيا استحضر فعاليته، وبواسطة هذا المفهوم حول الذاتية فينا نستطيع أيضا التعريف في الآخر عبر **اجتماع المقارنة مع الذاتية**، ومع ذلك فهذه الوسائل الذهنية لا تؤثر كثيرا إنما طبيعة المنظومة الوجودية وتراتبيتها من تدفع الفكر، وقد يصح وضعها عبر هذه العمليات الأرسطية؛ لأن فيها الإيجابي وبعض التأثير السلبي يمكن تجاوزه إذ إنه مهما كانت درجة تأثير الذهن فهي أقل من المستويات الحضورية، إذ المسألة كاللغة، حتى لو كانت قاصرة فإنها تستطيع إيصال رسالتها، أي أن **الشروط التداولية** التي لا يمكن الانفكاك عنها سواء لغويا أو وجوديا أي قيميا وروحيا سيمكن تجاوزها بشرح درجاتي و ترجيحي يخرج تلك التعابير من إشاراتها بواسطة لغةٍ طبيعية، ليكون أي منطق عن طريق البعد الرمزي تعبيرا وتوضيحا لقوة الذهن الستاتيكية مع عدم إهمال القدرات الوجودية والحضورية الحركية للذات وما تحيل إليه من درجاتية وتعددية، إلا أن هذه التركيبة قد تَنتج عنها علاقات رمزية لم تحط بها تلك الرموز المنطقية المعروفة، بهذه الطريقة يمكننا تجاوز تلك الجدلية التي طُرحت حول المنطق عندما اعتبرته غير مفيد للغبي ولا يحتاجه الذكي، بل **يحفظ للذكي موهبته**، ولا يدعي أنه يحيط بكل عمل العقل، ثم **يطورها** نحو قدرة أكبر في استدعائها وتحريكها، بل لولا الضبط للقواعد العقلية-اللغوية سواء بشكل صناعي-آلي وبالأخص حضوري-مضموني أي عملي لكان التفاضل بين الأغبياء والأذكياء بسيطا، فغالب الناس في حاجة ماسة للعقل الصناعي ليطورهم ويوجههم، وتزيد المسألة وتنقص حسب الواقع الفردي والاجتماعي، فالتركيبة القهرية سيزيد معها التشدد الحصولي وإلا ستنتج جهلا مركبا وممارسة فاسدة، فلا يمكننا قياس فطرية النبي والصحابة والأولياء على كل الأحوال، إنما تجربتهم تنظيم

لطبيعة الفطرة عبر تحديد الأصول مع فروعها، فقد كان القرآن وممارستهم معه جمعا لما هو حضوري مركزي وما هو حصولي عبر ممارسة الاستدلال والحوار واختزان المضامين، وعلى هذا المنهج يلزم البناء لكن مع أخذ الاختلافات الفردية والجماعية بعين الاعتبار، فالمربي أو المصلح كما هو معلوم في طريقة النبي والوحي تدور مع الواقع وحيثياته الترجيحية، فرب مفضول خير من ابتغاء الأفضل، ورب مفسدة تدفع مفاسد، ودون فتح المجالات الحضورية والتفكر الوجودي المباشر لا يمكننا الحديث عن تربية وذكاء عند كل الأطراف، سواء التي تنتصر لما هو صناعي لغويا أي نحويا أو تجريديا ورياضيا، أو التي تتوسط في قوى التعقل أو التي تنفيها، إلا أن الفكر الأحادي عموما يبقى قاصرا، من هنا أهمية التكاملية والموازنة.

الجانب	المنطق متعدد القيم	المنطق متعدد الأبعاد
طبيعة القيم	يتعامل مع قيم صدق متعددة (مثلا: جزء صادق وجزء كاذب) على نفس الموضوع.	يتعامل مع قيم ثنائية ضمن أبعاد وجودية مختلفة (استقلال، تداخل، وحدة) لكل شيء في آن واحد.
الصدق والكذب	يعبر عن صدق/كذب في المجموعات المختلفة بشكل متداخل.	يحافظ على قواعد الصدق والكذب التقليدية مع اعتبار اختلاف الأبعاد والجهات.
العلاقة بين الأطراف	تقاطع فقط ضمن بعد واحد.	وجود وحدة واستقلال وتداخل في علاقات معقدة ومتعددة الأبعاد.
الأثر في العلوم	مناسب لمجالات التقسيم البسيطة.	ضروري لفهم الظواهر الإنسانية والمادية والروحية المعقدة.
قبول التناقض	قد يقبل التناقض بسبب تعدد القيم.	لا يتعارض مع المنطق التقليدي، بل يوسع فهمه عبر الأبعاد المختلفة.

التطبيقات العملية	برامج وأنظمة تصنيف وبيانات مبسطة.	يحتاج إلى نمذجة وتصور متعدد الأبعاد مع تعقيدات وجودية وروحية.

2.3 في الحد وعلاقته بالأصول والتحليل الاجتماعي:

اختلفت المدارس في تقرير الحد بين من يعتبره مكتفيا بالتمييز وبين من جعله متعلقا بعلاقة النوع والجنس والفصل والتي هي **الذاتيات** عندهم، والحقيقة أن هذه بدورها نوع من التمييز، ومع أن المستويين يحملان دائما بعضهما اعتباريا، فهذا التأطير والترتيب في الحد أقرب **للقياس بين المخلوقات**، لكنه يحيل أيضا للترتيب بين المجموعات التي هي أكثر حيادية، فالمدرسة الأولى مثلها الجويني من الأشاعرة وكذلك ابن تيمية من السلفية، وهي تقبل التعريف بالرسم أي بالعرضي واللفظي بينما اشتهرت المدرسة الثانية عند جمهور الأشاعرة والماتريدية والشيعة، هذه الأخيرة تميزت بالضبط المعرفي وقوة النظر في أصول الأشياء؛ مما جعل إبداعاتهم قوية، فيعرف العقل مثلا بأنه بعض العلوم الضرورية كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كما قاله القاضي أبو بكر الباقِلاَّني رحمه الله، أو بالاعتبار الثاني: بأنه غريزة يتهيَّأ بها النظر في المعقولات، كان لهذا تأثير كبير في التأصيل بين من يعتبر العقل جوهرا منفصلا، ومن يعتبره **صفة** أو غريزة في الذات، هذه الرؤية الأخيرة تساهم في تحقيق ثورة معرفية ثمراتها وجزئياتها مهمة، أما النموذج التمييزي فهو نافع في مقام توسيع الإنتاج الفكري؛ لأنه يحمل قوة الإضمار ويكتفي بمستويات عرضية، ولابن تيمية نقد متميز للتعريف اليوناني، ولا نقصد في جانب أفضلية الاكتفاء بالتمييز فهو لا يخرج عن الجويني، بل في اعتباره أنه لا بد من منطلق معين يستحيل فيه أن نقول وما تعريف التعريف! وهذا ما قاله كذلك المناطقة واعتبروا الحد الحقيقي مستعصيا؛ لأننا سنصل للذاتيات و للمدركات الحسية كالذوق، فرأوا أن العلم يميز عن غيره عبر **التقسيم والمثال** وأن العلم يخالف الجهل والشك والظن والاعتقاد وصفات النفس من إرادة وقدرة، أما المثال فكقياسنا البصر الذي تنطبع فيه المرئيات على البصيرة الباطنة وكذا هو العقل الذي هو انطباع صور المعقولات من حقائقها وماهياتها، لكن ما ميز ابن

تيمية على الأخص هو تركيزه وتقديمه للأشياء من حيث هي **ماهيات عينية يقع بها التعريف** وغيرها تقريب ولنقل تذكير، خاصة إن كانت تجمع عللا مشتركة بين شيئين، كقولنا الفهد هو نمر أسود.

إلا أن اعتبار أن الحد يعرف بالرسم كما قال بعض المناطقة، فسيقال أيضا وما رسم الرسم؟ والتسلسل باطل، وذلك التوجه والتوقف القوي من ابن تيمية نحو ما هو في **الخارج** هو عين الحيثية التي مر عليها المناطقة باعتبارها مانعة للحد الحقيقي، من هنا يُكتفى بالرسم عندهم، فكأنهم كانوا يشتغلون على مستوى البحث عن قوانين ذهنية بتحرر عن الوجود، أما بالنسبة لابن تيمية فهو كان ينطلق من الصفات الإلهية **التعينية** وفوقية الله بإزاء العرش وحركته، هذه الصفات التي من الأشاعرة من أنكرها من كل حيثية خاصة المتأخرين، أما الأوائل فهي عندهم مفوضة لله أي يقرونها وينفون معها عن الذات الإلهية الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات كما ورد في العقيدة الطحاوية أو عن أئمة المذاهب الأربعة بقولهم لا كيف ولا معنى، لكن ردود ابن تيمية على التنزيه المغالي لدى الرازي، والذي يتجاوز طبيعة الذات الإنسانية أي العلاقة بين الفاهم والمفهوم والتفريق بين الله المُنَزَّه عن كل قياس وبين رؤيتنا نحن، نحى به لموقف أضعف وراديكالي حتى اعتبر أنهم يعبدون عدما في أذهانهم، فنظره إذن كان لحقيقة ذات تعينيه أقرب لما هو حسي، من هنا كان الحد عنده من تلك الجهة التعينية للوجود لا أن المناطقة لم يذكروا هذا القصور الذي يعود إلى الخارج ويصل إليه، بل في الحقيقة ينطلق منه أحيانا ويتزامن مع باقي التركيبة المتوازنة.

وإذا كان فهمنا لحقائق الخارج يتم بكل قوى الذات من حس وذهن وقلب مع تفاوت بينها في الدرجة، فإنه مع ذلك سيُطرح تساؤل تأصيلي مهم حول الموجودات الخارجية، سيقال بماذا يوجد هذا الموجود؟ فلان كانت التصورات تعود إلى الموجودات فهذه الأخيرة تعود إلى مُوجدها، وليس التعين كبعد هو غاية التسلسل ناهيك عن ارتباطه بباقي الأبعاد، إلا أنها تصل كلها للموجِد، ولو كان هو مماثلا لجنسها لاتحد معها في كنه جنسها المفتقر ولبطل التأسيس عليه، فيلزم التفريق بين مقام الذات المخلوقة والخالقة، حيث معرفتنا ورؤيتنا لها **صورة عنها فينا وبها** كالفارق بين الشيء وما ينطبع في المرآة،

وهذا الأخير حقيقي أيضا، وهو مثال للتقريب وفقط وإلا فالرائي والمرئي دائما تجمعهما علاقة انطباع صورة الحقائق، سواء كانت بينهما مقابلة مثل عالم الحس، أو لم تكن مثل عالم الروح، فالقياس للتمثيل وفقط "إنَّكم سترون ربَّكُمْ كما تروْن هذا القمر، لاَ تُضَامُونَ فِي رُؤْيَته، فَإن استطعتم أنْ لاَ تُغْلَبُوا على صلاة قبل طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا، فافعلوا".

كذلك فلا يمكن لأي مدرسة أن تخرج عن أولويات وجودية تفرضها على مستوى الموجودات، حتى الأصول الإلهية المؤسسة، وهذه ميزة لابن تيمية، بالمقابل يحاول البعض استدعاءه من الجهة السلبية بإسقاط باراديغم مادي أو شهادي محض، كأن ابن تيمية كان عالم فيزياء جريانا مع النزعة العلموية لعصرنا، بل إن ما أتاح لابن تيمية الإبداع هو صدقه وتناسقه مع قواعده، ولا يعني هذا أن المدارس التقليدية التي وُجدت أمام تراث حضاري أدمجته مع حفظها لأصولها تحت قاعدة عدم تعارض العقل والنقل لم تكن أوسع، بل قدمت طفرات ثورية لا يمكن القفز عليها، فالله عند الأشاعرة ليس ذا طبيعة ذهنية كما فهم ابن تيمية، بل مخالف لكل الحوادث، جنسه من ذاته لو صح التمثيل، بل مفهوم الوجود بيننا وبينه مشترك لفظي ومعنى وفقط، إنما نفهمه عبر الذهن بالنسبة للمتكلمين وعبر البصيرة عند الصوفية بل إنه ليس من جنس النور الإلهي، لأن هذا أقرب للتصور بدوره، ويمثل الغزالي ذلك كالشمس مع أنوارها فهي مستقلة وممدة كذلك، لقد أوغل المتكلمون في الترتيب الذهني للصفات، وذلك تخصصهم وحدوده، ولكنهم لم يكونوا يتعبدون لله بذلك البعد البسيط إلا من كان ربما مغاليا منهم، ثم إن الله ليس من عين جنس أي شيء عندهم، وبالتالي يمكن لهم أن يحققوا الموازنة كما مع الغزالي، فلو كان جنس الله ماديا أو ذهنيا أو نورانيا عندهم لتوقفت معرفتنا له في ذلك البعد وفقط، أما عدم مماثلته، **فتتيح إمكان التعدد فينا والاستسلام لكماله.**

إن التعريف القديم مثلا للإنسان بأنه حيوان ناطق يعود إلى تقسيم الوجود لمادة وهو الحيوان، وصورة وهو العقل، إذ لم يُطرح استشكال كبير عن الكنه البشري وبالتالي التأسيس لعلوم الإنسان، فبالنسبة للفكر اليوناني الإنسان اجتماعي بطبعه، من ثم كان هناك ارتباط بين مبحث الحد ومكونات الوجود، حيث أن عملية الاستشكال بعد الثورة الفكرية إبان الأنوار ساهمت في إعادة الترتيب وتجاوز الستاتيكية، ومع ذلك فإن أي

محرك علمي لا يمكن أن ينطلق **دون مقدمات** معينة وذاتيات محصلة أولية، فليس انتفائها فقط هو المحرك نحو المعرفة بدليل أن التأسيس الحداثي انطلق بالضرورة من مقدمات معينة حول الإنسان، كما أن هناك فعلا دوافع أخرى كالتنزيل لحل **إشكالات الواقع** أو وصفها أو نقص معين في مفهوم الإنسان والمجتمع أو حتى التاريخ، وهذه نجدها حاضرة مع ابن خلدون، إلا أن رهن حركية العلم بالنفي يتعارض مع صدق القضية إذ الانتفاء مقتضى للثبوت حتى لو كان اعتباريا، وهذا الأخير يعود إلى الوجودي في مرحلة زمنية معينة، لهذا لا نعتقد أن تلك الاعتبارات لم تُنتزع بطريقة أو أخرى من الوجود، بل تمت تلك العملية ثم نفيت وتم الاكتفاء بالذهن، فنحن ملزمون حتى عند الاستدلال على أن يقع على **ثوابت** وضمن الوجود، حتى **الذاتيات المنطقية** من نوع وفصل وجنس والتي هي نوع من المجموعات هي أقرب للإحالة عن ما هو مادي، وحتى إدخال الماهية الفكرية والمجردة في حد الإنسان هي حضور لرؤية وتجربة وجودية معينة مجردة داخل مدخلات مادية، أي أن التصنيف الاعتباري يبقى دائما مرتهنا لرؤية وجودية مسبقة ناهيك عن فرض تناسق أكسيومي بين كل **مراتب الوجود**، أي بثا وفعالية من الذات والعقل، فبإمكاننا نقل النوع نحو مجموعة كبرى والجنس مجموعة صغرى دون المرور من التجربة الأرسطية مع علم الأحياء، من هنا نجدهم يضربون الأمثلة غالبا بالفرس أو الفهد أو قولهم الإنسان كاتب عندما تستحضر الذاتية الوجودية المعبرة عن الفيلسوف اليوناني، الذي سيمثل المجموعة الكبرى عندهم، ومن أسباب هذا اهتمام اليونان بمباحث الطبيعة في نشأة الفلسفة ما أثر في البنية الفكرية لأرسطو كما نجد في كتاب تاريخ الحيوانات.

إن مبحث الوجود هو الأصل الذي يقوم عليه المنطق، وهذا التركيز عليه من ابن تيمية خاصة أو الجويني مسألة نلتقي معها؛ لأن **حيثية الوجود هي التي يجب أن يبنى عليها الحد**، إلا أن الطامة الكبرى التي جاءت في فكر ابن تيمية رحمه الله هي توقف الوجود عنده على مستوى البعد الأقرب للمادي أو الظاهري، ولو أن بعض التيارات الحديثة أرادت توظيف هذا المستوى داخل فكره من أجل استقطاب صراع المثالية والمادية العلماني بالانتصار للنظرية المادية إعجابا بالنهضة الغربية، فحقيقة نظرية ابن تيمية أنها تقيس الشاهد في نفس تعينه على الغائب ولكن مع وجود نوع من التنزيه،

صحيح فيها تناقض بما جعل التيمية ينقسمون ويختلفون بينهم، ولكنه ما كان يتوخى الوصول لمستوى التنظير للمادية إنما كان **مغاليا بحسب الظاهر** لدرجة لم يقبل المجاز أو حسب تيار تيمي آخر ضيقه، والحق أقرب للمتكلمين هنا وهو النظرية الموازناتية أي أن الأصل للحقيقة والمجاز بقرينة في إطار مترابط-استقلالي بين الأبعاد كما هو حال العلاقة بين الوجود الظاهر والباطن، مع أنه هنا في إطار موازناتي **الباطن مركزي** على الظاهر، الكليات على الجزئيات، ومع دخول عامل اللغة كموضوع تتحقق التراتبية والترجيح بشكل معين أعلى ضمن درجة الحقيقة لا أنه ينفى غيرها، من هنا كان المجاز متقصدا للمشترك الكلي والباطن بين المشبه والمشبه به، فيبقى التمثيل الظاهر حاضرا في الاعتبار الذهني دون الغاية العملية أو الفكرية.

إن **حقيقة الحد هي إشارة** إلى الموجودات عبر **منظومة موازناتية** بين الأبعاد الوجودية، وكذلك عبر **التمييز** في إطار حاجات التخاطب، حدنا مثلا للإنسان هو على **المستوى المادي** إشارة إلى وجوده في الزمكان، وعلى **المستوى الروحي** هو عبر إيقاد أو توقد روحه **بالتوحيد والأخلاق** التي هي فطرته بالإحساس والفعالية، ثم **التصور الذهني اللغوي** الذي يمثل تحفيزا نحو هذه الأبعاد وإلا فلن يُفهم الموضوع في حضوره، لهذا دمجنا البعد العملي في التعريف، وكذا هو الحال بالنسبة لما هو **نفسي واجتماعي**، حتى في البعد **الغريزي** فحد الأكل هو تذوقه واقعا، فالتعريف إذا أدمجناه مع قاعدة الإمام الأشعري أن الماهية عين الوجود يجعل التصورات دائرة مع هذه الحيثيات الوجودية، **وبالتالي سينتقل الاختلاف** نحو حقيقة الموجود وحركته التعددية والترابطية والاستقلالية، ناهيك أن **الوجود الإلهي** كجنس من غير الشاهد، فيكون القياس انطلاقا من هذا الأخير مجرد عملية استدلالية لا أن الله في الأمر نفسه نتاج لها، بل بدونه **لا تتحقق هذه العملية** في الأمر نفسه، أي أن الله **مقدمة معرفية** وذات موجودة غير قائمة على شيء سواء سننطلق منها بتزامن مع باقي الموجودات، أو بأسبقية على أي نظر كان استقرائيا أو استنباطيا أو مركبا، وبالتالي فتعريف الأشياء يرجع إلى طبيعة التركيب الذاتي فينا مع أخذ خصوصيتها بعين الاعتبار، أي أن **الحد لن يخرج عن ممكنات التكوين الإنساني**، فنحن نعرف الحيوان بغياب الروح، أو الفكر لمن يعتبر هذا الأخير مركزيا، ثم بتحولات جسدية معينة، بل نعرف الجن

والملائكة والشياطين دون قوة جسدية إنما بصفات معنوية مشتركة مع الروح والنفس ثم الجسد، كالقياس على الضوء أو النار والهواء، فالمنطلقات الأولية هي التي **تحرك الحد**، فبهذه الطرق يعمل الذهن، ثم بعد ذلك من رتبها في النوع والجنس والفصل إنما يحاول إدخالها في الوجود حسب رؤيته، ومن حقق الذاتية وفق مقدماته الوجودية أي النوع كانت **ماهيتة تامة**، ومن حقق الجنس بلا فصل ستكون **ماهية ناقصة**، إلا أن حركة الذات والذهن معها تتم في نفس الأمر من الله ثم الذات الإنسانية فطبيعة الوجود، أي أن اعتبارهم الإنسان هو الحيوان الناطق يرجع لرؤيتهم أن أقوى مشترك هو الحيوانية وأعلى ميزة هي الفكر، ولو اعتبرت **المخلوقية أو المعبودية** لكانت أكثر إشارة على الاشتراك، وأما بالنسبة للفصل، فاعتبرت الناطقية أعلى من غيرها، لكن لو **أضيفت الدرجة** لكان أصح فهو أقوى عقلا ولغة لا أن الحيوان ليس له تجريد وتخاطب، إلا أنه لاعتبار أن اللوغوس هو خصيصة العقل اليوناني، فقد فَصَّلَ الإنسان في هذه الحيثية، وإلا فإنه **يتميز بالأخص بالروحانية** التي تغيب عن غيره، فعندما تصوروا الحد جوابا عن سؤال ما هو؟ ومِن مخلوق لا يعرف إلا **مدخلين وهما المادية والصورية** فيحدون هذا المخلوق الذي في الوجود بهذه الحيثيات، وهذا فرض لم يخرج عن مدخلات الرؤية الإنسانية التي يحملها الفكر اليوناني، رغم أنه فرض مبدع وصالح في العلوم المُكَونة من تداخل هذين البعدين كعلوم الكومبيوتر مثلا، لكن لما لا توسع المسألة حتى داخل هذه الأبعاد لتستمد من غيرها، فكلما حاكت قوى الذات الإنسانية التي هي الأعلى كلما تطورت، بل كانت نافعة وأخلاقية، أما ما هو موضوعي بعيدا عن الانتفاع المتبادل هو أن الموجودات تصنف في الواقع الخارجي حسب طبيعتها، ثم تأتي عمليات التعلق والتمييز فيما بينها، وعند دخول العملية نحو التصنيف العلمي فالطريقتان سليمتان **حسب تحقيق الغاية** بأفضل الطرق وحسب الحالة، لكن لا بد من منطلقات معينة ضرورية قبل التمييز، ثم ضمن أي مجموعات وجودية نصنفها؟ هنا الاختلاف، فلا يمكن للإنسان أن يخرج عن ما هو به من ذاتيات حتى يُعَرف غيره، فهو إما **ينفي أو يتصرف وفق ما هو به** في الحالتين، فالحد الأرسطي بدأ في الأمر نفسه بالتمييز بإزاء المجموعات التي يقع بها التفرد بين الإنسان والحيوان والنبات مع استبطان رؤية وجودية معينة تتجلى في الذاتية باللوغوس، أي أن

الحد له **ماهية وجودية** بل هو **تصوير لها** ولا يمكن الانفكاك عنها مهما ادعى أو أشاع طرف عن غيره، وتتمثل في ضرورة **الذاتية والتمييز**، ولكن الفارق هو بأي درجة وبأية مدخلات وجودية، حيث إن **التعريف الأحق** هو المعبر عن طبيعة الشيء، وإن تطلب التمييز بإزاء غيره للوصول للحقيقة سيكون هو الأولى، أما في حقيقته ضمن التموضع الوجودي فهو **ذاتي ومترابط مع غيره**؛ مما يتيح التمييز، مثل ما أن هذا الأخير يوصل للذاتية، ولكن علاقات الوجود لا تتم دائما بهذه الحالات، بل هناك درجات، وقد تصل **لانتفاءٍ من الترابط والتمييز** ليصبح هذا الأخير مجازيا واعتباريا أكثر، من هنا إن لم تسعف اللغة في ذلك، فتكفي **الإشارة** بما تتيحه اللغة الطبيعة بالتوجيه نحو عين الموجودات، فتحقيق الغاية والوسع فيها يولد بدوره كشوفات معرفية مهمة.

إن حدنا لله بالرسم؛ يرجع لأنه لا ينتمي إلى نوع أو جنس يشترك فيه مع غيره، ولكننا عند رسمه يُصنع كذلك معها جنس جديد أو **مجموعة جديدة بتعبير أدق**، انطلاقا من المجموعات الإنسانية مع إضافات درجاتية ونفي يليقان بالحد المُراد، وهذا الأمر نفسه مع كل الأشياء لكن حسب خصوصياتها، لذلك اعتبر المتكلمون أن الاشتراك مع الله في اللفظ والمعنى لا في الوجود، فهناك ترابط استمدادي يقع علينا عبر الخلق الدائم نصنفه تصورا في مجموعة أكبر لها خصائص شديدة المباينة واللطافة مع المعية والقرب والفوقية، أما باقي الموجودات، فقد يكون هناك اشتراك وجودي وقد لا يكون، بالنسبة للأولى، فهو عبر الموازنة، وأما الثانية فنحن نُعرفه حسب مجازٍ من هذا الوجود عينه، ونضيف عليه وننفي، فالملائكة رغم غياب الروح[1] نحن نفهمهم عبر اللطافة التي فينا، والحيوان عبر ضعف اللطافة التي فيه، وهذا يعود إلى **الطبيعة الدرجاتية** في المواضيع، أما في نفس الأمر فقد لا يصح تشاركنا مع موجود معين ومع ذلك سنعرفهم بالمشترك اللفظي والمعنى، لكننا لا نعلم موجودا دون مشترك معين، فالنور الإلهي يتخلل الوجود بكل أنواعه، ما عذا الشياطين حيث يقع التداخل بالخصائص الحسية النارية عبر الظلمانية التي نقع فيها، أو تصبح في تركيبة البعض، لذلك فإن مسألة الحد تعود في النهاية لأحوال الذوات وما تضيفه

[1] على فرض اختلاف نفخة الروح بين الإنسان والملاك، لأن سيدنا جبريل مثلا يوصف بالروح الأمين.

في أي مجال عبره، والرؤية الوجودية هي التي تتحكم في مدخلات المجموعات وطبيعة تعريف الشيء، سواء رسما أو حدا، ذاتية أو تمييزا.

من هنا فالجانب الوجودي على مستوى الإنسانيات هو المركز، وبدونه لا معنى للمعارف الاجتماعية، لذلك **سيصعب فهمها من غير الذي هو مُحَفَّزة فيه**، فقد يُسلم غربي أو علماني إذا كانت حاضرة فيه بعض الأنوار الدينية عند تحفيزها، ويتجاوز مستوى غالب المسلمين، كما أن منهم من قد يُلحد بسهولة لنفس التراكمات، كذلك في مستوى التحليل فالذي يقل فيه النور لا يمكن أن يستخرج الظواهر الاجتماعية بقياس القيم والتوحيد، كما قال صلى الله عليه وسلم "المؤمن ينظر بنور الله"، وهذا ينتج عنه مستويين مهمين، **الباحث والمقدمات الأصلية**، إذ إن هناك حالة يكون فيها العالِم متصورا لهذه المقدمات دون **تفعيلها**، فالحد صورة وإشارة، وقد وردت الأحاديث والآيات عن علماء أهل الكتاب الذين يكتمون الحق أو علماء السلاطين والرهبان الذين يأكلون أموال الناس، فهؤلاء نقلوا المفاهيم الدينية وخزنوها دون تنزيل على ذواتهم، ومع ذلك فإن تصورهم لا يمكن أن يصل لاستنتاجات نورانية معقدة على تركيبتهم، كالإقرار لنبي أو ولي أو مصلح أو قضايا اجتماعية، فالحد إذا لم يحقق الإشارية نحو الوجود فكأنه لا معنى له، وقد تتحقق المسألة بلغة طبيعية تحمل الرسم والتمثيل والتقسيم وتشير بقوة نحو الموضوع.

إن للحد دورا مهما في الدراسات الإنسانية والاجتماعية فهو المعبر عن هوية الجماعة المدروسة أو فرد منها، فإن كانت الجماعة مُعَرفةً لنفسها بإزاء غيرها وفقط، فهي ممثلة **لوجود صراعي** واقعا و نفساني نظرية، أو في مستوى آخر تكون فيه **مستلبة** ومستعمرة، فتجد نفسها عبر غيرها إما بالتميز عليه أو بالتميز به، وكل هذا يحصل بالضرورة على مستوى الذات إعلاء لطبقة النفس وتغييبا ونفيا لطبقة الروح بدرجة قوية، ويكون إما شركا أكبر أو أصغر حسب الحالة، والرابط بين الجماعات كان نفسيا-اجتماعيا أو ماديا دون ما هو روحي أو نفسي أو ذهني، فهو يشير وجوديا على صنم معين، **فالحد الاجتماعي** مرتهن كذلك لطبيعة الممارسة والرؤية داخل هذا المجال الوجودي.

أما إن كانت الجماعة تحد نفسها بموازناتية، فتنطلق بداية من الله والقيم ثم ماهيات طبقاتها النفسية والمادية المستمِدّة من الله **استقلاليتها**، ليأتي التمييز مع الآخر كتابع لا كأصل للماهيات، باعتبار أننا في علاقات ترابط بالله الذي تحفظ قيوميته وعبوديتنا له هذه العلاقات المتوازنة، وبعدها تحضر علاقات النفي والصراع عند من يقوم بممارسة مختلة، حتى التمييز درجات، فإذا حُفظ الاستمداد والاستقلال والترابط لم يصل لعلاقات النفي والصراع وتجاوز الثوابت والارتباط، إذن **فلدينا النظام الوجودي مع الذاتيات والتمييز الثبوتي ثم النفياني**، وتلك الحركة الوجودية تحدد لنا طبيعة هذه العلاقات، فهويتنا الذاتية مثلا المميزة عبر الرسول هي ذات طبيعة ثبوتية امدادية تقتضي معها نفي النقص الذاتي، ولا يحضر معها التمييز بشكل نفياني نحو الآخر أو هوياتي راكد، ناهيك عن قبول **الدرجاتية** والشكر حتى يصبح النبي أحب للإنسان من نفسه.

إن الحد بالتالي هو **تحديد لهوية الجماعة** ككل ولأجزائها كأفراد وجماعاتها الصغرى، عبر روحها مركزا وباقي أبعادها انطلاقا من الذاتي، ثم التعريف بالتمييز الثبوتي الذي يولد كشف عمليات وعلاقات أكبر، واقتضاءات ذاتية لا نفيانية ما دام الأصل للثبوت، وهذا الحد لا بد أن يحمل علاقات مُعبرة عن كل نظام معرفي؛ مما يستلزم الاستحضار الدائم لمضامين وأبعاد ومنطق الإسلام، سواء في علاقة التوازن والتراتب بين الجزئيات بالكليات أو الترجيح الدرجاتي بين المستويات، مما يجعل عين هذا الحد دائرا بين **الحركة والثبات.**

الملاحظ أيضا أن التدليل القرآني يستبطن مقدمات الحد ولا يطرحها كلها، وحتى ترتيبا قد يجعل آخره أوله، فكأنه يعتبر العملية مترابطة، وأن العقل قادر على استبطان العديد من العلل، وبالتالي فهو يفتح الباب لاستدلالات متعددة العلل والنتائج، لترابط وتكثر المواضيع، مع اختلاف مقامات الأفراد والجماعات، أي درجة الشيء، وهذا قد يحتاج تقديما أو تأخيرا وفق المقام المدروس، أي أن البعد الجهوي قد يكون أولى من الحالة المجردة في إيصال التعريف.

إن محاولة استحضار وتوظيف ابن تيمية باعتباره جزءا من التراث لا يعبر بالضرورة عنه ناهيك أنه يستدعى بغاية التماهي مع طغيان النزعة العلموية الأحادية، والتي ترفع

الاستقراء وفقط خاصة المادي منه، هذا لا يستقيم مع عقل إسلامي تكاملي في الأبعاد وفي الوسائل، ناهيك أنه ليس حتميا وذا طبيعة **تغليبية وترجيحية** حسب حركة الوجود، فباعتباره موازناتيا قد يقدم الاستقراء مثلا في موضوع، وفي الآخر الاستنباط، لأنهما في تداخل دائم **صعودا ونزولا** لارتهانهم لطبيعة الذات وتداخلات الوجود، لذلك فإن المنهج الموازناني يحمل **مركزية** قادرة على الجمع والترجيح بين **الاستنباط والاستقراء** بدرجات متعددة.

تتوسط عملية بناء الأحكام جملة من الأدوات المنهجية مثل السبب والشرط والمانع، وهي أدوات تتيح حضور الموضوع بدرجات متفاوتة، وتضمن تناسق العلاقة بين الكليات والجزئيات، فالكلي هنا ليس إطارا تجريديا وفقط، بل يمثل الباطن المتغلغل الذي يمنح للجزئي أحد تنزلاته الممكنة، ولعل المثال الأبرز لذلك ما يظهر في عقوبة السرقة، فبرغم كونها عقوبة مقررة شرعا، فإنّ حضور الضرورة أو الشبهة باعتبارهما موانع يرفع الحكم، فيتحقق بذلك ميزان العدل، وهذا يعني أن السرقة في ذاتها وإن كانت علةً للحكم، لا ترتقي إلى مستوى الوصف المطلق في الخارج إلا باجتماع شروطها وانتفاء موانعها.

إنّ هذا المنطق المتكامل يفتح آفاقا أوسع من التصوّرات التي توهّمت أن المراهنة على الماديات وحدها كفيلة بحل إشكاليات الأمة، ذلك أن الاقتصار على البعد المادي لا يضيّق مجال البحث وحسب، بل الأخطر أنّه قد يجعله غير نافع، لانفصاله عن الذات الإنسانية وأخلاقياتها التي تشكّل البنية العميقة لأي مشروع حضاري.

فقولنا مثلا **الإنسان مخلوق** وعبد روحي، **قضية حملية** تعود إلى **قضية شرطية** هي: إذا كان الله خالقا معبودا ليس كمثله شيء والإنسان له خصيصة الروح، الجزء الأول من القضية الشرطية مركزي تأسيسي والجزء الثاني يرجع للاستقراء سواء النصي أو الخارجي، تتم كل هذه العمليات بموازنة، فالاستقراء بدوره ينطلق من درجة من الموجهات المركزية حسب كل نظام ديني واجتماعي ونفسي، بل حضور عملية استنباطية فرضية تحفز الاستقراء، وهو بدوره يؤثر فيها في ترابط، فترجيح درجة أحد المناهج ترجع إلى الموضوع وطبيعته، أما فك التعلقات بينها فمفاده تضييق الإبداع ومقاصدية العلم التجريبي.

إن هذه العمليات قد تنطلق من جهة أو من الأخرى حسب المقام، فقد نستنتج ما هو شرطي عبر ما هو حملي فتنقلب العلاقة، فقولنا الإنسان مخلوق عابد وروحي (قد يضاف لهذه المقدمة بطلان التسلسل، وقد تتوسطها قضية شرطية توضيحية أن لكل حادث محدث)، فإن هناك خالقا (أي غنيا) معبودا ثم له صفات أغنى مما للروح كالعلم والإرادة والقدرة والكلام ، لكن هذه الشرطية ليست سببية، بل ذهنية وهي غير مانعة من مدلولها، فقد لا يكون الإنسان ويوجد الله، وقد يوجد الله و يوجد الإنسان، أي أن هناك شرطا آخر مضمرا في العملية، وهو **ما دام** الإنسان مخلوقا، وهذه شرطية من نوع آخر تختلف عما إذا كانت تَرجع النتيجة للعلة المطروحة في مقدمتها، فتدور معها النتائج وجودا وعدما، بالمقابل فما دامت الشرطية لا تخرج عن المركز المدلولي فهي **افتراضية**، كما هناك قضايا أخرى **درجاتية** تدخل على الشرطيات أو **تبادلية** التأثير، ثم أن هناك مجموعة من العمليات المضمرة التي يستنتجها الذهن بسرعة، وتتطلب إخراجها وترتيبها حسب المنطق الأرسطي، وهذا له إيجابيات وسلبيات، فهو كما يضبط المعرفة فإنه **يضعف توليد المعارف والكشوفات**، لهذا فهو صالح بدرجة أكبر للجدل، وليس للتفكر، مع أن هذا الأخير يحمل بدوره التعليلية، فقولنا مثلا: الإنسان مخلوق، هي قضية تحمل في ذاتيتها أن لكل حادث محدث، إلا أن هذه العمليات تختلف حسب الأشخاص والمواضيع عند عملية توليد المعارف، فإذا كان الدماغ يقوم بعمليات شديدة السرعة ومترابطة بين ما هو عاطفي وحركي وعقلي فإن الروح توحدهم كذلك منذ البدء.

إن النظرية في الحد تصل حتى المستوى اللغوي، فعند ابن تيمية مثلا سترتهن المفاهيم اللغوية بالعلاقات الترابطية، فلا توجد للكلمة معنى إلا في إطار السياق كأصل، كما أن التعريف لا يتم إلا بالتقريب العلائقي، أي أنه لا يوجد للكلمة كما للشيء معنى بذاته أو شموله الخاص، وهذه نظرية غير موازناتية وتأخذ بعدا أحاديا بنيويا أو ترابطيا، وعلى أن ابن تيمية له إضافة ربط للكلمات والمفاهيم **بالأعيان** كمصدر تأويلي لها، وهو تركيز بديع رغم محدوديته الوجودية، إلا أنه سيقع هنا أيضا إشكال في طبيعة الأعيان، فهي إسلاميا منها الرباني وله وجود خاص ليس كمثله شيء ثم الروحي والنفسي والجسدي فلا يقصد بالمصطلح عند المتكلمين والصوفية البعد الظاهر فقط كما عند ابن تيمية، وداخل

هذه المنظومة لا يمكن الاكتفاء أيضا بالجانب الترابطي؛ لأن هناك **خصوصية استقلالية** للأشياء كما للكلمات، وهذا ما يوقع مجموعة من التيارات التيمية في العدمية اللغوية، حيث إن اليد ليس لها استقلالية ككلمة وشيء، بل حسب ترابطها في الجملة أو السياق العياني وفقط، وهذا قد ينتج ضعفا معرفيا سواء لغويا أو واقعيا عبر قصره في الترابط بين الأشياء، مثل ما حدث للبنيوية مهملا الأبعاد الاستقلالية، والتي بدونها تستحيل منتجات الترابط، والتي لها فعلا دورها المهم، إلا أنه كما أن الكل لا يقع دون جزء، فإن هذا الأخير مرتهن لمنظومة كلية، وبين أنواع الكل درجات في الاستقلالية، فالمجتمع يمكن تشبيهه بالجسد، ولكنه واقعا لا ينتج كائنا جديدا عبر المجموع، إنما يتشكل عبر الأجزاء كليٌ يفرض خصوصيةً على الجزء.

إن الحد مفهوم وجودي بمجموعة من الطبقات والعلاقات المنطقية، تتم بداية بالإشارة نحو الموضوع الوجودي، ومن طرقها التدليل الصوري بما يسمى المنطق الأرسطي، وعند الاكتفاء بهذا الأخير فإنه يُضعف الاستمرار في علاقات إنتاج أكبر، حيث نجد أن هذا النوع مستعمل داخل الكتاب والسنة، ولكن كفرع، إذ الأصل في النصوص الموجودة هو الإشارة مباشرة للموجودات التي تستبطن علاقات العلل بتكاملها.

إن نظرية التعريف باللازم التي تبناها ابن تيمية أو الجويني لها جوانب مهمة من الصواب، كما أن نظرية المناطقة أساسية لأنها تحيل لأن الأشياء لها حقيقة خاصة، فالنظرية الأولى ينقصها الإحالة لحقائق الأشياء في ذاتها وضرورة الانطلاق من أشياء معينة وإلا بطل التسلسل، أما الثانية فإنها تميزت بإيمانها بضرورة الانطلاق من مسلمات معينة، إلا أنها أهملت ضرورة الإيجاز والتمثيل في العمليات العقلية، أي أنها ضعيفة الإنتاج معرفيا مقارنة مع الأولى، وأما أهم بعد مهمل عند الطرفين فهو أنه لا بد من تسلسل الأشياء حتى **تصل لله**، مما يستلزم استحضار تأثيرات منطقية، فعلاقات اللزوم تصبح ترجيحية بين الدال أو المدلول، ولو كان ذلك بدرجات تميل إلى جهة على أخرى، وأما التعريف بماهيات الأشياء فكما لها حقيقتها أو استقلالها حسب مجموعة من الأبعاد، فهي في الوقت نفسه لا تنفك من الارتباط بالله أو الواجب الوجود منطقيا.

إن الأصل في العملية المعرفية يكون من **الذات بصفاتها** نحو المواضيع وجوديا، ثم تتم المعرفة الذهنية معها تصويرا لتلك **العلاقات** المركزية والتعددية-التراتبية والدرجاتية-الترجيحية، مما **ينتج** ترابطا بين الوسائل الذاتية والتمييزية والاستنباطية والاستقرائية، الكلية والجزئية، الكل والجزء، مع حركية، ودون نفي للاستقلالية.

المحور الرئيسي	التفصيل	مثال توضيحي
تعريف الحد	تصور إشاري-عملي-تصوري لتركيب حقيقة الشيء، يشمل: مكونات الوجود، العلاقة بالله، الدرجات، والتمييز ضمن الموازنة.	الإنسان: ليس فقط "حيوان ناطق "، بل "مخلوق متجه لله، مركب من روح وجسد، يُكلّف ويتزكى مما يميزه من جهة، ويجعله مشتركا من جهة أخرى، وكل تعريف ينتمي لعقلانية ووجودية خاصة.
طبقات الحد	- روحي-نفسي - اجتماعي-مادي- ذهني لغوي.	الطعام: ماديا هو مغذ، نفسيا راحة، روحيا شكر، اجتماعيا تبادل، لغويا "رزق ". هي علاقات لا يمكن أن تنفك، تختلف في الدرجة والجهة.
الحد في العلوم الإنسانية	يكشف هوية الجماعة وطبيعة علاقتها بالآخر.	جماعة تُعرّف نفسها وماهيتها بأنها "**مستقلة ومتميزة** ومترابطة بالله "، تختلف عن أخرى تُعرّف نفسها عبر ماهية مادية أو نفسية أو اشتراك واستعارة قيم الغير (الحداثة، التفوق الاقتصادوي، القومي...) أو عبر صراعية **وتمييز** يعيد إنتاجها في مركزية الغيرية.

3.3 بحث في العلاقات المنطقية الإسلامية وحقيقة المفهوم:

إن الملاحَظ أن طبيعة العلاقات تحمل بعدا جهويا كما أنّها تتسم بالدرجاتية، وتنقل الأشياء وفق تلك الجهات والمراتب نحو مفهوم جديد، ويتجلَّى ذلك حتى في الإطلاق الذي قد يُظنّ أنه ينفي دائما التقييد؛ فالحكم أو الوصف المختص بالمسلمين مثلا، ينفي غيرهم من حيث التخصيص، لكنه لا ينفي إطلاقهم، إذ إن الوجود بأسره في جوهره مسلم لله، وبهذا يتبين أنّ الإطلاق لا يُبطل التقييد، بل يعيد صياغته في أفق أشمل.

فالحقيقة الأولى أي الانتماء الظاهر أو الاصطلاحي للمسلمين – ليست مفهوما منعزلا أو منفصلا عن غيرها، بل قد يحجبه حجاب الوجود الجزئي والدرجاتي، فيفصل بين الأطراف على مستوى الظاهر، أما من حيث البنية الوجودية، فإن المفهوم يتصف بطبيعة تداخلية بين مكوناته، وهو ما يمنحه **قابلية للانتقال والتصاعد عبر الدرجات**، بحيث لا يُختزَل في حدٍّ واحد، بل ينفتح على طبقات من المعنى تتكامل فيما بينها، بالمضامين المؤسسة وما تنتج من وسائل منطقية، من هنا فإن التصورات ستقع عليها تأثيرات متعددة لا يمكننا أن نحلها عبر المنطق الانفصالي والغير حركي، والمقصود هنا هو تلك العلاقات التي ترتبط فيها الأصول بالفروع أو الإطلاق بالتقييد، ومن هنا:

فالمفهوم سيتخذ صفات لا تنفك عنه، ومنها المركزي والذي سيمثل الموجه، أما المفاهيم المخالفة فقد **تنفك بدرجات**، وبالتالي فقد تكون كل المفاهيم تلتقي في مجال معين باعتبارها ذات تشارك وجودي، لكن لا بد من **نطاقات تنافي** كذلك، وبالتالي وجود صراع وتناقض بين المفاهيم، كالظلم والعدل، الإحسان والبغي، إلا أن القفزات النفسانية التعميمية لا تعبر عن حدود الواقع، فالتَّلَبس بمفهوم الظلم لا يعني هيمنته من كل الحيثيات على صاحبه، وكذا مفهوم العدل، ناهيك أن البغض لا يكون أحيانا مناقضا للإحسان؛ لأنه قد يخدمه، ككراهيتنا للظلم أي نفي للنفي نفسه، من هنا فلا بد من أن حركة المفاهيم تقع ضمن مركزية ناظمة تخصصها مع بعضها، دون هيمنة أحادية.

أما داخل كل مفهوم بذاته فله عِلَله الصفاتية التي تتخذ أشكالا، أي أحكاما وفق درجات تمظهرها أو التقائها بعلل جديدة، فالمفاهيم في الحقيقة ليست إلا **تعبيرا عن**

حقائق الوجود، وبالتالي فأحكامنا عليها هي وصف فقط عن هذا الوجود، وحتى التخلق فهو تعبير عن حقائق كامنة ضمن النفس، وليس تعبيرا مجردا كما قد يتوهم، وكذلك الروحانية كأصل لهذا التخلق، إن المفاهيم إذن كلها مترابطة-متداخلة كما لها استقلالية، حتى ما هو نفي سلبي ليس إلا درجة نقص فيما هو ثبوتي.

إنّ المفاهيم الدينية الكبرى لا تُختزَل في حدٍّ واحد، بل تعبِّر عن بعضها البعض لوجود شبكة من العلاقات التداخلية والدرجات، فالإسلام مثلا يمكن أن يُفهم على أنه طاعة ومحبة، غير أنّ تحقُّق الإسلام لا يستلزم بالضرورة اجتماع هذه المراتب في أعلى صورها، فقد يصحّ الإسلام بحدٍّ أدنى منها، مثل ما أنّ الطاعة في كل تجلياتها بما تنطوي عليه من انقياد هي ضربٌ من الإسلام، وكذلك المحبة، من هنا تأتي ضرورة التمييز بين الدرجة التي نعبِّر بها عن الإسلام، إذ الطاعة وإن وُجدت بدرجات متفاوتة لدى الجميع، لا يُعبَّر بها عن الإسلام إلا عند تحققها على وجهها المطلوب في حده الأدنى، وكذلك المحبة.

وبهذا فإنّ المفهوم لا يُطلَق على نحو مطلق إلا عند التحقق، وهو ما نجده أيضا في العبادة، التي تتضمن التصديق والاستسلام والطاعة والمحبة، فالناس جميعا عباد لله، غير أنّ الوصف لا يُطلَق بالمعنى الشرعي إلا على من وَحَّد الله وصدق بدين سماوي مبلَّغ في زمانه، وضمن هؤلاء قد تتخلل المفهوم درجات أخرى كالشرك الأصغر أو كفر النعمة، فهناك فرق بين عباد الله، يتمظهر حينما يقع خلل أو ارتقاء في التصديق أو الطاعة أو المحبة.

من هذا المنظور فإنّ الإسلام هو في ذاته تصديق وطاعة ومحبة لله، وهو أيضا إيمان وإحسان، أي بُنى أخلاقية متراتبة، وكلما زادت درجات التخلق ارتقى المفهوم إلى مرتبة أعلى، لكن النواة الأولى أي الإسلام في حدّه الأدنى قد توجد مع غياب شبه مطلق للتخلق وضعف الطاعة والمحبة، إذ تكفي درجة من العبودية التي تمثل المركز الثابت الذي لا ينفك، ولهذا لا يجوز إدخال الطاعة والمحبة في حدّ الإسلام مطلقا؛ لأن الإسلام أسبق منهما،

كما أن التصديق أسبق[1]، وبذلك لا نكون أمام مجموعة اعتبارية تتضمن جزئياتها وحسب، بل أمام بنية مستقلة ذات طبيعة تداخلية تحتضن غيرها كما **تسري الروح** في النفس، وهو ما يكشف عن علاقة جديدة تتجاوز علاقة التضمّن المادي التقليدي (كعلاقة الأرض بنواتها حيث يضعف الاستقلال)، لتصير العلاقة هنا أقرب إلى تمايز داخل الوحدة، إذ حتى فيما هو طبيعي قد تُوسَّع الدائرة عبر انشطار النواة أو بقاء المكوِّنات الأخرى متماسكة دونها، من خلال روابط أعمق منطقا وأوسع دلالة، إنّ المفهوم حين يُنظر إليه خارج المستوى التقليدي، يبدو أكثر اتساعا، إذ إنّ الكلّي يَحفظ تماسكه حتى مع فقدان مفاهيمه الفرعية، وقد يُقال إنّ هذه المفاهيم ليست سوى تنزّلات للمفهوم الأصلي أو زيادات في مرتبته، وهذا صحيح من جهة، غير أن الأعمق أنّها أيضا مفاهيم مستقلة، إلا في نطاق معين تظل فيه مجرد تنزّل محض للإيمان أو الإرادة وزيادة في درجتها.

يرجع ذلك إلى أن بعض المفاهيم تنتمي إلى البعد النفسي، وهو مستوى برزخي بين المادي والروحي، فيسلك كلا المسلكين معا، على نحو يشبه الموجات الإلكترونية التي تُظهر سلوكا ماديا وموجيا في آن واحد، أما الموجات المحضة، فهي ذات خصائص محضة لا تتجاوز مجالها، وهذا ما يكشف عن نوع من التوازي بين عالم المادة وعالم المفاهيم الإنسانية، حيث يظهر أن كليهما يتحركان وفق **منطق الدرجات والتداخل.**

وعليه فإن الارتقاء بدرجة معينة ضمن المفهوم الواحد يمكن أن ينتج فارقا جوهريا في ماهيته، رغم وحدة الأصل، فالمسلم الذي يتبع الدين يختلف عن المسلم بالانتماء الاجتماعي أو السياسي، وعن المسلم الذي يسلم الناس من لسانه ويده، وكذلك الفارق بين مصدّق وصدّيق، وبين طاعة ومطيع، وبين حبّ ومحبّ، وهو ما يتجلى في التفريق الدقيق بين العباد والعبيد، ومن هنا يتضح أنّ المفاهيم لا تعمل فقط بتداخلها الذاتي، بل بقدرتها على إنتاج درجات نوعية تتمايز داخل الوحدة، وتعيد تعريف نفسها باستمرار، إن المفهوم **كما أنه متحرك ودرجاتي فهو زماني**، وكما له علاقات وحدة متداخلة بين ما هو

[1] المقصود بالسبق ما هو بالدرجة لأن الانفكاك غير ممكن إلا ربما في حالة الكفر الكلي حيث تنتفي أي درجة من الطاعة والمحبة ويبقى التصديق كتجلي وحيد لهذه الإرادة.

مركزي وفرعي فهو استقلالي مما يمكن من علاقات تحرر شبه كلية للمفاهيم، لكن لطبيعة هذا الوجود المترابط، فإن عملية النفي والصراع المطلق بين المفاهيم شيء نادر ومحدود، كما أن الانفكاك عن مفهوم مركزي يقف عنده التسلسل مستحيل، لهذا فعلى المستوى الأول وهو غالب حركة الوجود البشري لا توجد علاقات يمين ويسار، ثبوت ونفي، بل **درجات نحو اليمين واليسار** وهذا سيجعلنا نفهم بشكل ثوري حركة الفكر البشري والإسلامي، وستتغير رؤيتنا للتصنيفات والصراعات التي تنتشر سواء سياسيا أو مذهبيا أو دينيا، أما المستوى الثاني فهو قانون ثابت في الوجود، سواء أنكرناه أم لا فكل حركة وكل حرية، وكل فعل أو تصور يرجع إلى العبودية والتوحيد، وعلى هذا يقوم الوجود كله، من هنا فعملية المفهمة داخل **العلمانية تدور مع مركزيات لا تُمكِّن من تحقيق التوازن** وفهم حركة الفكر والوجود، هذه الموازنة تزيد وتنقص حسب كل تجربة؛ لأن المفاهيم لها استقلالية ذاتية مع ارتهانها المطلق لله، من ثم فقد نجد العديد من المفاهيم الفطرية لدى كل الأمم والحضارات، بل داخل الإسلام نفسه دون أن يمس ذلك العبودية، من هنا انطلقت التجربة النبوية داخل معجم دلالي عربي يحمل عدة قيم ودلالات تم توسيعها وإضافة ما ينقصها وتفكيك فسادها، وهذه العملية لكي تتم تستلزم بالضرورة إسقاطا وتفكيكا لأصنام اجتماعية، ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يتبعون إِلَّا الظَّنَّ، وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ، وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾[1]، لهذا كانت جل المغالطات المنطقية والمفهومية راجعة لأسباب جاهلية واجتماعية، لُبُّها الاختلال النفسي ومحبة العلو، وليس فقط خللا منطقيا وفكريا بل الذات تعمل بكليتها، وتتبادل التأثير.

إن المفهوم لا يظل ثابتا عبر الزمن، بل يتشكّل في كل مرحلة بطرق متعدّدة تبعا للممارسة التاريخية والسياقات الاجتماعية والسياسية، بحيث يمكن القول إن **لكل مفهوم حقبة زمنية** ترتسم من خلالها معالمه، فعلى سبيل المثال ارتبطت الدعوة السلفية في بداياتها بجاذبية واسعة على مستوى الأمة، إذ استقطب شعارها وتسميتها الأولى العديد

[1] [النجم: 23].

من أصحاب النيات الحسنة، خاصة أن الأمة كانت في حاجة ماسة للتجديد، بل وحتى بعض الشخصيات الكبرى، فقد شهد المغرب في عهد السلطان محمد الثالث تقاربا مع الحركة الوهابية، وذلك ضمن مشروعه لتفكيك سلطة بعض الزوايا التي رآها إمّا متورطة في استغلال الناس وتحريف الدين عبر ممارساتها، أو مُنافِسة للسلطة السياسية نفسها، لكن يُستدل على صدق توجهه وتناسقه مع ذاته من كونه لم يبنِ أضرحة، بل أمر بإزالة ضريح على قبر والده، إلا أن الذات الإنسانية على غرار حركة المفاهيم تقبل درجات من التركيب في كل الاتجاهات. وعلى صعيد آخر، شكّلت طالبان نموذجا لارتباط المفهوم السلفي بالحركات الجهادية، إذ اعتُبرت المعقل الأساسي لتنظيم القاعدة، ورفضت تسليم أسامة بن لادن رغم الكلفة الباهظة لذلك، معتبرة ذلك وفاء لالتزامها العقدي، لكن المشهد تبدّل لاحقا في أفغانستان بعدما كُشفت خبايا كثيرة عن هذا المفهوم، حيث باتت السلفية مُحَاربة باعتبارها مخالفة للمذهب الحنفي والماتريدي والتصوف، وتفكيك النسيج الاجتماعي وتوليد الإرهاب، وهو ما يعكس تحول المفهوم من إطار جامع إلى موقع نزاع مذهبي ضيق، لم تمثله حركة الشعار الأول.

إن هذا المسار التاريخي يبرز أن مفهوم السلفية تَفَكَّك تدريجيا، إذ تقوضت دعوته لبنة بعد أخرى حتى غدى في واقعه الراهن موضوع شبه إجماع، سواء من المؤسسات الرسمية، أو من الفاعلين الاجتماعيين على كونه مفهوما غير منضبط مع ممارسة السلف التاريخية، التي تمظهرت في السلوك الروحي، والتنظيم الفقهي المنضبط عبر المذاهب الأربعة، أما على مستوى العقيدة، فمع أن السلفية الكلاسيكية بدت في بداياتها أقرب إلى التحرر من علم الكلام الذي انتقده السلف، فإنّ موقف التفويض السائد في القرون الأولى لم يكن يستدعي أي تأويلات متعسفة، بل مثل سلوكا معرفيا متزنا، غير أن السلفية الحديثة مع ابن تيمية اعتبرت التفويض نفسه شرًّا من الإلحاد، وهو ما يكشف عن تغير جوهري في طبيعة المفهوم بين مرحلتي النشأة والتمظهرات اللاحقة، أي أن مفهوم السلفية تطلب حوالي قرن من الزمان بالنسبة للأمة، حتى يبدأ تَفَككه وتفهمه، لينطلق حاليا في عملية مخاض جديد وفتح مجالات أخرى للتطور والإصلاح، كالبناء على علم الكلام التيمي واجتهاداته اللغوية والحسية التي تعتبر متميزة، وإن كانت ضيقة، أو

البحث عن نطاق اجتماعي يتميز بهشاشة هوياتية تحتاج نظرية تمردية، من هنا ظهرت داعش، أو تصنيما للنظام وتمردا ضد المجتمع من هنا المدخلية كظاهرة دينية واجتماعية.

نفس الشيء بالنسبة لمفهوم التصوف، إلا أنه أقدم تجربة، لقد فرض الأولياء أنفسهم على كبار فقهاء الظاهر، العز بن عبد السلام أو الإمام الشعراني لم يكونوا يميلون إلى التصوف خاصة لِما امتزج به من بدع، ولكن عند ملاقاتهم لصِدِّيقين كبار تحولوا بدورهم لصوفية، ابن عجيبة مر بنفس التجربة، وتحول بدوره لأحد كبار الصوفية، إلا أن مفهوم التصوف عرف سيرورة مختلفة، لطالما كان بعد بداياته مختلطا منه البدعي، ومنه السني، يقول: الجنيد "علمنا هذا التصوف مقيد بالكتاب والسنة، ومن لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث، ولم يتفقَّه لا يقتدى به"[1]، هذا يؤكد أن المفهوم بدأ صراعيا منذ النشأة، كما كان هناك مفهوم شرعي أجمعت عليه الأمة بما فيهم ابن تيمية حيث يقول: "أوّل ما ظهرت الصوفية من البصرة، وأوّل من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد، وهو من أصحاب الحسن. وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف، ونحو ذلك ما لم يكن في سائر أهل الأمصار، ولهذا كان يُقال: فِقهٌ كُوفِيٌّ وعِبادةٌ بَصرية".

ويُعرّف ابن تيمية "الإنسان الصوفي" فيقول: عنه "هو في الحقيقة نوع من الصِّدِّيقين، فهو الصِّدِّيق الذي اختصَّ بالزُّهد والعبادة على الوجه الذي اجتهدوا فيه " يقول: "فيهم (الصوفيّة) السابقُ المقرَّب بحسب اجتهاده، وفيهم المُقتَصِدُ الذي هو من أهل اليمين، وفي كلٍ مِن الصِّنفَين من قد يجتهد فيخطئ، وفيهم من يُذنِبُ فيتوب أَو لا يتوب، ومن المنتسبين إليهم من هو ظالمٌ لنفسه عاصٍ لربّه"[2].

فبقي التصوف في مد وجزر على هذه الطريقة، وعرف مراحل ازدهار وسيطرة حتى جاءت الوهابية، وأرجعته تقريبا لمستوى مراحل النشأة، لقد نجحت في هذه العملية

---

[1] د. كريمة بن سعاد، أقوال الجنيد في علم التصوف، 03-11-2015
arrabita.ma/blog/أقوال-الجنيد-في-علم-التصوف/

[2] لمزيد من التفصيل انظر:
شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى، الجزأ 11، (السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004) ص 18 – 17.

التفكيكية، لكنها وجدت بيئة كأنها لم تكن تنتظر سوى تلك الشعلة التي ستعطي انطلاق عملية الاحتراق لما فسد، لكن بعد أفول الوهابية فالتصوف حاليا ما عدا عند العامة يمثل مفهوما ملتبسا، أما عند علماء الأمة فهو مرجع محوري، حتى لو كان مفهوم العالِم في عصرنا منه نوع من الموظف البيروقراطي، لكنه يحمل حركية التراث، وبالتالي فمفهوم التصوف حاليا كأنه يعايش أحوال تلك العلاقة بين العز بن عبد السلام والإمام الشاذلي، قد يزدهر مرة أخرى لينتج نفس الإشكالات السابقة في صلاحها وفي فسادها، فتعاد سيرورة التاريخ، فطبيعة التصوف أن يكون خاصا لا عاما؛ لأن مقام السابقين لا يحوزه فيما بعد مرحلة القرون المباركة سوى قليل من الآخِرين أي أن كثرة الانتشار ستكون علامة على خلل معين، لكن هناك كذلك احتمال أن يرجع التصوف لتزويد الفقهاء والارتفاع بهم، فالمفهوم سيرتبط بالممارسة التي ستتم لتنتج صورة عن الشيء.

لقد عرف مفهوم الغرب تطورا كذلك عبر العقود الأخيرة، فبعد سقوط جدار برلين، برز باعتباره نموذجا للإنسانية من خلال ما رفعه من قيم ووعود، لكن سرعان ما تبيّن محدودية هذا النموذج، ففي شهادة الإعلامي محمد الظفيري عن لقاءاته بعدد من النخب في روسيا وتركيا ورواندا، برز إجماع على أنّ الغرب لم يعد قادرا على فرض معاييره على العالم، ومن هنا تظهر أهمية التمييز الذي يدعو إليه حسن أوريد بين الغرب الاستغلالي و الاستعلائي الذي جسّدته حروب كالعراق وصور كسجن أبو غريب، وبين الغرب القيمي الذي رفع رايات الكرامة والحرية، وهو ما جعل دولا صغيرة كبريطانيا قادرة على قيادة العالم ردحا من الزمن.

ويعبر أوريد عبر روايته في رواء مكة عن تجربته الشخصية في الارتهان للفلسفة الغربية، إذ يشبّهها بالسكن في "بيت بلا أوراق ثبوتية "، بيت قدَّم نفسه باعتباره بيتا للعالم، بينما في الواقع يظل مُلكا يتصرف فيه صاحبه كيف شاء، هذه الصورة الرمزية تعكس مأزق الكثير من المثقفين العرب، الذين وجدوا في الفلسفة الغربية وعودا بالتحرر ضد تلك المفاهيم الداخلية الفاسدة، لكن انتهوا إلى إدراك حدودها البنيوية.

وهنا يظهر الغرب في صورته الراهنة شبه ميت قيميا، لكنه يستمد حيويته من الحاكمية الوضعية التجريبية ومنجزاتها التقنية والإدارية، فالنظام الإداري المنظم، وسوق الشغل الواسع، تُقدَّم كتعبير عن العدالة والكرامة، بينما هي في الحقيقة نتاج آليات صارمة وعلاقات **صراع إنساني تنافسي** قاسية **واغتراب وجودي**، يكتشف المرء أنّ هذا النضج الإداري والتقني يقوم على علاقات وجودية سطحية وهشة بين الغربيين أنفسهم، ناهيك أن الباراديغمات كالوطن، الحرية، الإنسانية قد انهارت أو ضعفت هناك، بينما تقتات في مجتمعاتنا على شيء من الفطرة الدينية.

من هنا تتضح رؤية المسيري التي تجعل الإشكال في دالة العلمنة، القائمة على المادية وتجاوز سلطة الإله لصالح الأنا والذات، فالذي أبقى "صنم الغرب" قائما حتى الآن هو **ضعف البدائل** من جهة، ونفاقية خطابه من جهة أخرى، إذ يتغذى على المكر والتعمية، ومع ذلك تظلّ الفطرة الإنسانية واحدة، ويظل داخل الغرب نفسه من يقوم بعمليات تأويل نقدي لتراثه، بعضهم يصل إلى الإسلام كرينيه غينون وروجيه جارودي، وبعضهم يبدع مفاهيم نافعة للبشرية في تماس غير مباشر مع الجلال والجمال الإلهيين، إن الذي يمكن أن نتفاعل معه هنا داخل هذه السيرورة الإلهية، أن المسلمين يملكون مفهوما **واسعا وتعدديا**، قيميا وحسيا، **حركيا وقويا**، من هنا فهو ثابت وحركي، **أفقي-عمودي**، أي تاريخي وفوق تاريخي، إن هذا المفهوم المخصوص لن يصح مطلقا تفكيكه عبر مفهوم آخر أضيق، إما سائل أو جامد، أفقي وفقط كما يقدمه الغرب. مع ذلك فهذا الإسلام كما رأينا لا يرتبط بفرد، بل بنخب ومجتمعات تحركه.

من هنا يكون **لكل مفهوم مكوناته وتراتبيته، ومركزية** يدور معها، وداخل هذه التركيبة **يوجد مجال** تزداد أو تنقص درجته لينتج لنا نقيضا، كأن يُتجاوز الإسلام نفسه انطلاقا من الشرك الأصغر ليقر مباشرة وصراحة بالحاكمية والألوهية لإنسان أو جماد أو حيوان، فيصبح العبد كافرا مشركا، أو تصل به العزة الانتمائية نحو عصبية وجاهلية سواء كانت قبلية أو وطنية أو دينية، فالمفاهيم القبيحة ظلمانية ونقصان في النور، من هنا **تمتص من التركيبة** في مركزيتها ومكوناتها وتراتبيتها أي ميزانها الوجودي، أما أخلاقيا فتغليب الشدة على الرحمة واللين أو وضع الرحمة مقام الشدة هو تغييب لفعالية الروح

الواحدة في النهاية، لأنها تعبير عن المركز نفسه في تنقلاته مما يتيح موازنة بين المفاهيم، دون نفي أحدها، باعتبار قيامها **بحركة وفعالية هذا المركز**، من هنا سترجع كل المفاهيم **لمقولات أولية هي الأساس**، ونحن نميل؛ لأن الاستمداد والغنى والافتقار والفعالية والذاتية، تتضافر كلها لتعبر عن الأسس المفاهيمية الأولى، فتصبح كل المفاهيم قادرة على أن تعبر عن غيرها من إحدى الجهات، من هنا تتميز اللغة الطبيعية باتساع يُقَرِّب البعيد ويبعد القريب وفق ما يتطلبه كل مقام، وهذا لا يعني أنها ليست منطقية، بل هي قابلة للممارسة وكذا للتلاعب بدرجة أكثر، وحتى الدقة المنطقية قابلة للتلاعب بفرض مقدمات خاطئة والسير على منوالها، إلا أنها تفتقر للبعد العملي وجلب البعيد في مقامه حسب ما تتطلبه درجة تلك الجهة في ذاتها، مع ذلك يمكن للمنطق أن يدخل هذا المجال أيضا، فتصبح اللغة الطبيعية بدورها مُبَرَّرَة منطقيا برموز، **وتتم العملية بتبادلية.**

لقد عالج الفكر الفلسفي القديم مسألة المفاهيم انطلاقا من التمييز بين المفهوم والماصدق، فالمفهوم هو ما يدل عليه اللفظ، ويمكن تصوره ذهنيا، في حين يحيل الماصدق على ما يطابق ذلك المفهوم في الواقع الخارجي، ومن هذا المنطلق تقرر عند المناطقة أن اتساع المفهوم يقابله بالضرورة ضيق في الماصدق، فلفظ "كتاب" يصدق على كل الكتب، ولفظ "إنسان" على جميع البشر، غير أن إضافة قيد مثل "إنسان عماني" يحصر دائرة الماصدق في نطاق جغرافي محدَّد.

إلا أن هذه الحيثية في الحقيقة ليست مطردة دائما، إذ قد نفهم الإنسان بذاته وخصائصه الجوهرية، وأنه ذات روحية، عالمة، مريدة، وحيوانية، وهنا كلما أضفنا قيدا ذهنيا يقربنا من جوهره سيتسع المفهوم بدل أن يضيق، لأن الإضافة تكشف عن بعد أنطولوجي جديد في الحقيقة الإنسانية، أما التضييق فلا يقع إلا إذا كان التفصيل نافيا لما يستقر في التصور كقولنا مثلا "الله الإبن"، الأمر الذي قد ينتج جهلا مركبا عند الخطأ في الوصف، أو قد يكون مجرد تقييد بزمان أو مكان أو فعل بحسب قصد المتكلم.

من هنا يتضح أن الاقتصار على النظر الصوري وحده يؤدي إلى رؤية ضيقة للمفهوم، لأنه يبقى عند حدود الظل الذهني، ولا ينفذ إلى جوهر الوجود، ولهذا كانت دراسة

الأسماء عند السوفسطائين أول مدخل للفهم، بينما رأى أقراطيلوس أن اللغة هي الطريق الأوحد للمعرفة، في حين جعل سقراط من تعريف الأسماء وتحليلها البداية الحقيقية لمسار البحث الفلسفي، على المستوى العلمي فإن المفهوم هو انتقال من المعرفة العامة نحو المعرفة المنضبطة، فيعبر كل مصطلح عن مفهوم، وتدخل المصطلحات مع بعضها في بنية تكون قضايا هي عبارة عن قوانين ومبادئ ونظريات، أما المعرفة العامية، فتنطلق من الكلمة وهي مفهوم عائم وغير منضبط يكون جملا، أي أن المعرفة العلمية هي بنية تمكن من الانتقال من العام نحو الخاص، والحقيقة فإن هذه العمليات الانتقالية تتم بشكل تبادلي متزامن، فنحن عندما نحدد مصادر أصول الفقه في الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فإنها تحمل معها جزئياتها، فليس هناك كليات دون جزئيات وعلى الرغم من أن العكس يصح في الإمكان العقلي، إلا أنه ناجز أو شاذ واقعا، من هنا فإن ما نسميه معرفة عامية هي درجة من المعرفة العلمية أقل ترتيبا وضبطا وتصورا للوجود، لكنها لا يمكن أن تنفك عن انتقالات معينة، وقد تكون أضعف تناسقا، من هنا يطرح تساؤل هل الوجود فعلا مرتب وفق انتقالات من العام نحو الخاص وهو ما يسمى الاستنباط أو من الخاص نحو العام وهو الاستقراء؟

إنه بالإضافة لأن الفصل بينهما ناشز إلا أنه يقع، وقد تستقل إحدى الجزئيات أو تنفي غيرها، ثم إن طبيعة الترتيب في الخارج تتم عبر تشاركية بين الماهيات تمكن من ترتيبها مع بعض أي أن هناك نطاقا من الوحدة، بالإضافة لهذا فإن فرض علاقات عام مع خصوصه لوحدها يُضَيِّق من إمكان تصور علاقات **اللطافة المركزية التي تتغلغل وتسري** في العام والخاص معا، ناهيك عن استقلالية كل منها، فعلاقات العام والخاص تفرض عدم الانفكاك لأنها تصوير يقيس من الخارج المادي فقط، حيث تنتظم الأنواع من أجناس وفصول، وهذا ما وُرث منذ النظرية الأرسطية، من هنا كانت نظرية الوجود موجها للرؤية المفاهيمية، حيث انقسمت داخل الفلسفة الغربية لعقلانية مثالية ومادية، هذا التصنيف يفرض علينا نطاق التفكير والاختيار مع أنه لا يمثل الإمكانات الوجودية المتاحة، لأنه يمكن أن يتكاملا، وكذا يوجد بعد وجودي مركزي متمثلا في اللطافة الروحية، فيصبح المفهوم ضمن علاقات متعددة الأبعاد ومترابطة ومستقلة مع بعضها جميعا، فمن حيث ماديته

هو جزئيات قد ترتبط أو تقترن مكونة كُليا نتصرف فيه ذهنيا ضمن إطار عام من حيث الضبط لا الوجود الخارجي بالضرورة، وهذا دور العقل كقوة فاهمة، وعلى مستوى آخر، فإن كل الجزئيات أو ما ينتج عنها لا ينفك عن البعد اللطيف والمركزي الذي به تتقوم وجوديتها خارج العماء والصمم المادي، وضعف المستوى المجرد، فتصبح لكل **المفاهيم مركزيات قيمية** تمكن عمليات التعميم والكليانية الذهنية، أي التصرف عبر ملكة الإدراك اللطيفة، ثم وضع تسميات ودلالات رمزية لغوية غايتها تحديد الخصائص الأساسية للمفهوم وما يشترك فيه مع غيره، لأنه يدخل معه في علاقات كما يستقل بأخرى، من هنا تنشأ الاصطلاحات التي تنقل المفهوم من جهة نحو أخرى، عبر ذلك **الاشتراك الحاصل**، لكنه لا يرقى لصفة المصطلح إلا بعد التوافق عليه وحصول النضج الكافي إزاء المفهوم الجديد، وعندما لا يرتقي فهو يبقى ضمن الاستعمال العامي عكس مرحلة التوافق الخاصة بالمجال العلمي، من هنا تعدد المفاهيم والمصطلحات حسب كل مجال، فقولنا الأمم المتحدة يختلف حسب المراد، فمن حيث هو مركب له معنى معين، ومن حيث إنه اصطلاح سياسي عالمي فله معنى آخر، كذلك فقولنا حقوق الإنسان أصبح اصطلاحا عالميا له معان معينة تمتح من مصدرية الأمم المتحدة وميثاقها الذي يحدد هذه الحقوق، لكن لا يعني هذا أن الاصطلاحات **مطابقة لحقيقة** الوجود، الأمم المتحدة هي حكم خمسة أعضاء ينظمون علاقات الصراع بينهم مع هوامش بسيطة أمام غيرهم، ممن قد يتطلع لنفس العلو، وتلك الحقوق الإنسانية لا تدل على صحة العبارة بالضرورة؛ لأن الإنسانية وصف محايد حيث إن الخمسة أعضاء أو حتى غيرهم قد تنفك عنهم الأحقية مع بقاء الإنسانية، إذ مفهوم الحق ينتمي **لمصدرية مركزية** خارجة عن توافقات مصالحية، وكذا عن أبعاد وجودية صماء وغير قابلة لتوصيف لطافة هذه القيم والحقوق، وهكذا فإن الاصطلاحات قد لا تعبر عن مفاهيم صالحة وبالتالي قابلة للاصطلاحية، بقدر ما أنها مجرد معرفة عامية حازت التوافق لاختلالات معينة، من هنا يصبح شرط التوافق أحد المداخل ولكنه ليس الأصل؛ لأن الخطأ يقع عليه، فالمفهوم العلمي إذن هو **ما طابق الوجود** إنما يغلب على التوافق والإجماع والتراكم العلمي، أن يكون أكثر إنتاجا من المجهود الفردي والعامي.

من هنا تنشأ لدينا تعددية في الجماعات العلمية والاصطلاحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتجريبية، حسب منطلقات كل مدرسة وترتيبها للمفاهيم انطلاقا من الأبعاد والعلاقات الوجودية القبلية التي تنطلق منها.

العنصر	الشرح/الخاصية	أمثلة
طبيعة العلاقات في المفهوم	علاقات ذات بعد جهوي (اتجاهات) ودرجاتية تنقل المفهوم حسب الجهات والدرجات، تشمل علاقات مركبة بين أصول وفروع، إطلاق وتقييد.	مثال: الحكم والوصف المخصص بالمسلمين ينفي غيرهم، لكن لا ينفي إطلاق الوصف الوجودي على تسليم الموجودات أو المسلم الذي حقق المقام فعليا، أي علاقة مركبة بين النفي والإطلاق.
مركزية المفهوم	للمفهوم صفات مركزية توجهه، وهناك مفاهيم مخالفة قد تنفك أحيانا لكنها تشترك في الماهية، فتلتقي في مجال مشترك مع علاقات تناقضات وصراعات أو تداخل	الظلم والعدل، الإحسان والبغي كمفاهيم متناقضة لكنها تقع ضمن مركزية ناظمة فالعدل هو فعالية إحسانية وكذا العكس لأنهما تنزل للإيمان بشكل مختلف والظلم والبغي نفي لدرجتها عبر نفي الإيمان والكفر، فعبر المركز يمكن فهم حركة ترابط المفاهيم وتراتبها واستقلالها.
درجة المفهوم والزمنية	المفهوم متحرك، درجاتي وزماني، يتغير حسب السياق والتاريخ، ويحوي طيفا من	اختلاف فهم الإسلام بين الإسلام الحقيقي كإيمان وعبادة والتصديق، وبين ممارسات تظهر تفاوتا كبيرا في

	الدرجات التي تختلف جوهريا داخل نفس المفهوم.	درجة التوظيف لأجل أهواء وممارسات إنسانية.
علاقات الوحدة والتنوع	وجود استقلال لكل جزء، ينتج عنها تكثر طبيعي، من هنا فالنفي الكلي أو التناقض المطلق بين المفاهيم نادر.	لا توجد مثلا علاقات يمين ويسار مطلقة في السياسة، بل درجات نحو اليمين واليسار، مثل مفاهيم الإسلام، الشرك، الطاعة، المحبة.
تعددية المفاهيم والمصطلحات	تنشأ من اختلاف المدارس والمركزيات وتراتبية المفاهيم، حسب أبعاد ومصادر وجودية مختلفة والنضج العلمي، مما يؤدي إلى وجود تعددية في المصطلحات المفهومية.	مصطلح "الأمم المتحدة " و "حقوق الإنسان " معان مختلفة حسب الاستخدام السياسي أو العام فهو بالنسبة لدول العالم الثالث وسيلة للاستفادة والمساواة وللدول الكبرى إنتاج تحت هيمنتها لتوجيه العالم.

إن الأبعاد المنطقية ستؤثر لا محالة في بنية الذهن إن لم يكن قويا وجوديا، كما أن هذا الأخير لو تمكن من هذه الآليات الصناعية والذهنية فسيستطيع توليد علاقات فكرية أعلى وأقوى، من هاتين الجدليتين يكون الإنتاج قويا، وقد ظهرت عبارات كثيرة في التراث كقولهم العلم إمام العمل أو العمل هو الثمرة والغاية، في الحقيقة الذات واحدة، وفيها تراتبية معينة ترجح بعدا أو صفة أو فعالية دون إمكان نفي غيرها، لهذا فالاهتمام بأي جانب ضمن الترابط والتكامل هو خادم للمشروع نفسه بشرط عدم الإخلال بالموازنة، عبر هذه الفلسفة سنبحث في بعض التجريدات المنطقية المؤثرة لنموضعها في إطارها الناجع.

-**الكلي والجزئي** : يقسم التراث الإسلامي الكلي إلى ثلاثة أنماط رئيسة: الكلي الطبيعي وهو ما له وجود في الخارج كقولنا "الإنسان موجود في الواقع "، والكلي المنطقي باعتباره

مقولة ذهنية أولية، والكلي العقلي بوصفه نسبة بين علاقتين كالأبوة والبنوة، والتي اعتُبرت في التصور التقليدي غير موجودة في الخارج، غير أن إعادة النظر في هذا التقسيم تكشف أن هذه النسبة نفسها ذات وجود متعين، من جهة كونها عملية انتقال صفات جينية، ومن جهة أخرى كونها رابطة قيمية وروحية، وهي تسقط فعلا عند انتفاء الرابطة الروحية أو الشرعية (كما في حالة الزنا والكفر)، ما يدل على أنّ العلاقة ليست وهمية بل ذات أساس وجودي متداخل الأبعاد.

وعليه فإن الكلي الطبيعي نفسه رغم كونه موجودا في الخارج لا ينفك عن كونه تصورا في الذهن والروح، أي أن التفريق بين "الوجود في الخارج " و "الوجود في التصور " **ليس انفصالا حقيقيا**، بل هو اعتبار جهوي لنفس الوجود الواحد، فالوجود سواء كان خارجيا أو داخليا هو مصدر التصورات، ومن هنا يظهر أن إغفال المتكلمين للبعد الروحي بخلاف المتصوفة، جعل بنائهم يميل إلى فقدان التوازن في ترجيح مجال دون آخر، إذ إن التصور الروحي يُمثل حلقة وصل أساسية، فقولنا مثلا "زيوس إله" ليس مجرد تصور لغوي بل هو نتاج حركة روحية تغييبية، سواء عبر النفس أو الجسد، وإن كان وجود زيوس الخارجي معدوما.

ومن هذا المنظور تصبح إحالة الإمام الأشعري على أن الماهية عين الوجود أقرب لتوضيح أن ليس كل تصور له تحقق خارجي وإن كان له تحقق داخلي على نحو ما، فهذا التحقق قد يكون حضورا شهوديا أو نفيا وجوديا (تغييبيا)، وبالتالي فهو إدراك قائم بذاته حتى وإن كان عدميا من حيث الخارج، لذلك، لا يكفي تصور شيء كـ "زيوس " لجعل الماهية متحققة خارجيا، كما أن المعرفة الخارجية بالماهيات لا تضمن حضورها الداخلي، إذ يمكن أن تُعرَف صفات النبي عليه الصلاة والسلام ويُقر بها ظاهريا لكن تُجْحَد داخليا كما فعل بعض اليهود، ينتج عن هذا أن الكليات ليست على نمط واحد بل تنقسم إلى **داخلية أعلى** درجة (حضورها في الوعي والروح) **وخارجية متعينة** في ذاتها، وتبقى العلاقة الصادقة تلك التي يلتقي فيها العلم الذهني-الحسي-اللغوي مع الإقرار القلبي-الإرادي **بحسب طبيعة الموضوع**، فالموضوعات الحسية والعقلية واللغوية قد تبتعد عن القلب،

لكنها لا تستغني عن أثره بوصفه علما إراديا، وإلا لما استطعنا تفسير رفض بعض الأفراد لقضايا علمية (مثل كروية الأرض).

وعليه فإن انفصال الذات عن الموضوعات غير ممكن، لأن الأبعاد المختلفة (الحسية، العقلية، اللغوية) ليست سوى صور مندمجة في لطافة الذات، وإن كانت درجة استقلال الموضوع عن الذات أقوى في بعض الحالات، وهنا يتضح أن الكلي العقلي واللغوي مستمدان بدورهما من الوجود، وأن عملية التجريد ليست إلغاء للعلاقة به، بل إضعافا لحضوره الخارجي أو الداخلي بغية ضبط الذهن، إن إدخال **البعد الدرجاتي** في هذا التحليل يبدِّل المعادلة من تصور "ستاتيكي " جامد إلى تصور "ديناميكي " يراعي مراتب الحضور والتدرج الوجودي.

تتضح قابلية الكليات الطبيعية والعقلية للانخرام من خلال تبعيتها للبعد الروحي، ذلك أن الأوصاف البيولوجية والعقلية مثلا ليست قائمة بذاتها فقط، بل تكتسب معناها وقيمتها بقدر ما تكون مشمولة بالحضور الروحي، فالأبوة على سبيل المثال وإن كانت رابطة بيولوجية قابلة للتبدل بقدرة الله تعالى فقط، فإنها رابطة روحية في أصلها، لأن الروح هي أعظم هبة في الإنسان، لذا ارتقت رابطة أمهات المؤمنين فوق الرابطة البيولوجية المباشرة، بل نُفيت رابطة البنوة عن ابن نوح حين فقد بُعده الروحي، وأُثبتت رابطة "أهل البيت" لسلمان الفارسي رغم غياب القرابة النَسَبية بل العرقية، هذه الأمثلة تكشف أن الروح هي الأصل المرجّح، وأنها قادرة على إعادة تعريف وترتيب الروابط بما يتجاوز المحددات الطبيعية والعقلية.

وعليه فإن لطافة البعد الروحي ومركزيته في الذات الإنسانية تجعل منه الرابط الأعمق، ولذلك فالمؤمنون إخوة، فهذه الأخيرة ليست رابطة جسدية أو مصلحية، بل رابطة قائمة على حضور الروح المشتركة، وهي التي تمنح الكليات الطبيعية والعقلية قيمتها، فالابن العاق أو الأب المشرك يفقدان أهلية الرابطة رغم استمرارها البيولوجي.

وعلى مستوى الترابط الوجودي بين الأبعاد، قد يُقدِّم الإنسان البعد النفسي أو العقلي أو المادي على الروحي، غير أن هذا الترجيح في حقيقته يظل مظهرا من مظاهر الروح

نفسها داخل طبقات النفس أو العقل، إذ لا يعمل أي بُعد مستقل عن الحضور الروحي المتغلغل فيها، من هنا فالخلل لا يظهر إلا عندما **يُقدَّم أحد الأبعاد على نحو غير متوازن**.

يتضح أن تقديم البعد الروحي **لا يعني إلغاء الأبعاد الأخرى** بل استيعابها وتكميلها، كما جاء في الحديث القدسي: "يا ابن آدم، تفرغ لعبادتي أملأ صدرك غنى وأسد فقرك، وإلا تفعل ملأت يديك شغلا، ولم أسد فقرك"[1]، فالروح هنا هي المبدأ الضابط الذي يوازن بين النفس والعقل والجسد، صحيح أن الإمكان العقلي يقتضي احتمال رفع الله بعدا عن آخر، لكن الفرق الجوهري يكمن بين الإمكان المجرد وبين المقدَّر الإلهي، إذ التقدير قائم على عدل الله ورحمته، وبالتالي فإن كل فساد فردي أو جماعي راجع إلى **سوء اختيار الإنسان وكسبه**، بينما موازنات السيرورة الكلية التي تضمن استقامة الاجتماع الإنساني والوجودي تظل مستحيلة الانخرام بفضل عدل الله وتقديره﴿ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي، وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ، فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ، وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾[2]، لقد خاض المناطقة في أنواع من الكليات والجزئيات المنطقية والطبيعية والعقلية، ولكن لم يخوضوا في أنواع أخرى كالبعد النصي أو الإلهي والقيمي وإن جاء بشكل عابر في أبحاثهم.

-الكلي والجزئي النصي: إن العلاقة بين الكلي والجزئي في النصوص الشرعية (القرآن والسنة) لا تنفصل عن نظائرها في الوجود والمعرفة، إذ تقوم على مبدأ التوازن بين المطلق والمقيد، حيث لا يفضي التقييد إلى نفي الكلي أو تعطيله، بل إلى إبراز حضوره في سياقات مخصوصة، يتضح ذلك في مواقف تطبيقية:

- حد السرقة: إيقاف سيدنا عمر رضي الله عنه لحد السرقة في عام المجاعة لم يكن تعطيلا للنص، بل تنزيلا لشرطه ذاته (إلا من اضطر) فالعلة (الاختيارية والقدرة) منتفية، لهذا لا يصح إقامة الحد، وهنا يظهر أن الجزئي (الواقعة الخاصة) يُعيد تفسير الكلي (حكم السرقة) دون أن ينفيه.

---

[1] المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الترمذي.

[2] [الأعراف: 156].

- الزكاة: إذا انتفى الفقر كما في خلافة المهدي، فإن إخراج الدولة للزكاة لا يتحقق لغياب مستحقها لا لغياب النص، الأمر عينه مع الرق؛ إذ بمجرد تحقق التحرير الكلي، يُمنع الاسترقاق مجددا، فينقلب الحكم إلى تحريم، هذه أمثلة على أن غياب التطبيق الجزئي لا يُلغي الكلي، بل يُظهر تغلغل البعد الروحي والاجتماعي للنص في طبقات عليا من الواقع.

في المقابل يظهر الخلل حين يُفصل بين النص ولُبّه الروحي-الأخلاقي، كأن تؤخذ الزكاة فتوزع على كبراء الدولة، أو يُطبق الحد على الفقراء ويُرفع عن الأغنياء، هنا لا يتعطل النص، بل يتشوه التوازن بين ظاهره وروحه أو يعطل في حيثية، وبالتالي فإن فلسفة الكلي-الجزئي في النصوص تقوم على الانسجام لا التناقض، لكونها محكومة ببُعد مركزي ناظم، هو الروح القرآني.

وإذا نظرنا إلى هذه الثنائية (الكلي والجزئي، المطلق والمقيد) فهي تعمل دائما ضمن نسق متوازن، فغياب بعض الجزئيات لا يعني نفي الكلي، إذ الشخص غير المتزوج مثلا يظل مخاطبا بقيم الزواج في غيره، أي أن الانتفاء هنا نسبي ودرجاتي لا مطلق.

إنما يعسر هذا الفهم على غير المؤمنين أو أصحاب الفطر المنحرفة، إذ تغيب عنهم المرجعية الروحية، فيؤسسون مركزية بديلة: الأنا، أو الوطن، أو القبيلة أو الحزب، أو الزوجة، أو الابن، وكلها محاور لهَوى قد يصل حد التأله ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾، ومنطق الهوى ثنائي محدود: حضور/غياب، نفي/إثبات، لكنه لا يستطيع إلغاء كل الجزئيات، بل يغيبها **خضوعا لهيمنة جزئية معينة**، من هنا ضَيق هذه النفوس والعقول عن النظرية الموازناتية.

يكتمل البعد الكلي-الجزئي **بامتداده الزماني-الروحي**: فالحاضر هو مركز السيرورة مع توجيه نحو محورية المستقبل الأخروي، لكن الماضي ليس غائبا، بل فاعل عبر آثاره الروحية الممتدة منذ آدم عليه السلام، وقد تلاقت أرواح الأنبياء مع النبي صلى الله عليه وسلم في البرزخ، كما أننا نحن اليوم في علاقة استبشار ودعاء متبادل معهم.

-الكلي والجزئي الإلهي: تنبعث داخل المباحث الكلامية مقولة الصفات غير الذات وليست عين الذات، وبعبارة أخرى كما عند الجرجاني أو الإمام النابلسي بأنها متعددة في الذهن واحدة في الذات، ولذلك فإن اعتبار الله كليا أو جزئيا أوقع اختلافا بين العلماء، والحقيقة أن الله في الأمر نفسه ليس كمثله شيء لينعت بالجزئية بمعنى التفرد إزاء الغير أو بالكلية لينعت بالاجتماع مقابل الافتراق، فهو واحد أحد، غير أنه حتى القول بالأحدية قد يواجه نقدا من الزاوية نفسها، ولذلك جاءت النصوص الحديثية والقرآنية لتعبر بحسب المقصود وتفتح مجالا لفهم المعية والفوقية دون انحصارها في الحلول أو المادية، أما من جهة الإدراك البشري فيظهر أن الله جزئي فينا من حيث ذاته وكلي فينا من حيث تعدد صفاته فهو جزئي واحد وكلي مجموع أو من جهة ترتيبه كنوع مع نفي المشاركة فيه على غرار قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1]، ويرجع هذا التفريق إلى طبيعتنا الموازناتية، وأما حقيقته في نفس الأمر فواحد أحد لا يدخل تحت هذه العمليات، ونحن ندرك جهة عدم الإدراك والتفرد بقدرتنا الروحية اللطيفة عبر التسليم لا من حيث المقولات الذهنية.

بناء على ذلك فإن الهوية الأساسية للإنسان ليست هذه الأنسنة التي تدعي العالَمية، إذ إن هذه الأخيرة لا تقدم سوى الكلي الطبيعي، وهذا الأخير ليس هو المركز الذي تقوم عليه قيمة الأشياء، فلا يقال إن الإنسان الصالح والمجرم شيء واحد لأن لهما نفس الكلي الطبيعي، إذ هذا المستوى أصم خال من المقاصد والقيم، بل حتى البنوة والأخوة والأبوة متى تجردت من الروح صارت مجرد علاقة بيولوجية قابلة للانخرام بقدر الله، بينما الروحانية قَدَّرَها الله غير منخرمة، فأثبتت كليتها بماهيتها التي يمكن أن يقوم بها مفهوم الهوية والقيمة.

كما أن الإنسان متعدد الأبعاد ؤومترابط ومتوحد، ولا يمكن تقويمه إلا عبر مركز لطيف، فالماديات تتناسق بروابط معينة مع استقلال كل جانب، الجسد مثلا مكوّن من يد ورجل ورأس حتى يكتمل المجموع، ولكن هويته كقيمة موحدة لا تتحقق إلا بالكلي الروحي،

[1] [الأنبياء: 22].

وحتى هذا الجسد ككل مادي يقدم هوية صماء مفتقرة للروح، وكذلك الوجود المادي كله يفتقر لمن يربط أجزاءه ويُقِيم كليته، وإلا بطل التخصيص، وعليه فإن **الهوية الإنسانية إلهية بالخلق وروحية بالأمر**، وهذه العلاقات تتم كلها **بتوازن وترجيح درجاتي** لا يغيب عن النظرية الإسلامية، أما على المستوى الفردي فقد يجمع الإنسان بين النقيضين وينفي الإنسان أو الحيوان الطبيعيين، أو ينفي نفسه وغيره روحانيا، إلا أن **السيرورة الكلية تبقى دائما متماسكة** إلى يوم القيامة حيث لا نفي عبثي، لأن النافين يستمرون في نفيهم للأبد، وقد يقال هنا لماذا لا يصيرون عدما؟ إن الأصل أنهم ظاهرةٌ وقانونٌ مُغَيِّب، لا قانونٌ نافٍ، من ثم لا يقع التغييب إلا عليهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾، وليس المقام مقام التدليل على حكمة العقاب الإلهي، بل توضيح لفلسفة عامة يلعب النفي فيها دور العبثية والتناقض على مستوى الذات الفردية، ولكنه على مستوى الذات الإلهية والمؤمنين تجلٍ للعدالة والتوازن.

وعليه فإن لكل شيء كليا أي مفهوم لا ينخرم عنه، ومجموع الجزيئات لا بد لها من **كلي سيروري** كنتيجة متعالية متحصلة عبرها، وإنما الذي يصح انفكاكه هو طبيعة الكلي في الجزء لأنه يقبل بطلان النسبة القيمية، أو الكل لأنه يقبل بطلان التوجيه أو الفصل.

المفهوم أو النوع	التعريف الكلاسيكي	وجوده في الواقع	أمثلة توضيحية	توسيع العلاقات (الرؤية الموازناتية)
الكل – الجزء	الكل: ما يتكون من أجزاء. الجزء: لا يستقل عن الكل.	مادي أو مركب ذهني	جسد الإنسان ⟵ اليد	يُدرج علاقات روحية؛ قد يمثل الجزء "مركزية وجودية" تتجاوز قوة الكل إذا مثل جوهراً روحياً. والكل قد يتحول لجزء باعتبار السياق (كالجسد مع الأرض).

المفهوم أو النوع	التعريف الكلاسيكي	وجوده في الواقع	أمثلة توضيحية	توسيع العلاقات (الرؤية الموازناتية)
الكلي – الجزئي	الكلي: ما ينطبق على كثيرين. الجزئي: فرد معين.	الكلي: ذهني/أصل وجودي. الجزئي: خارجي.	"إنسان" ⟵ كلي طبيعي. "زيد" ⟵ جزئي.	الجزئي قد يتفوق على الكلي في الوزن الروحي. والكلي قد يكون داخلياً ومركباً، بل قد يصبح الكلي جزئياً لأنه "تنزل" في مرتبة الوجود.
الكل ≠ الكلي	الكل: تركيب آلي/مجموع. الكلي: شمول مفاهيمي.	مختلفا الوجود	"الأخلاق" ≠ "السيرورة"	الكلي ليس مجرد مجموع كمي؛ هو أقرب للبساطة الروحية (كما في العرفان)، والوجودي لا يقاس بالذهني بل يُشار إليه به لتجنب الخطأ في التصور.
الكلي الطبيعي	ما يوجد في الخارج وينطبق على أفراد.	خارجي + ذهني	"الإنسان"، "الحصان"	لا يحمل قيمة ذاتية إن لم يُقرن بالبعد الروحي أو القيمي؛ وبدونه يبقى وصفاً بيولوجياً خاماً لا معنى له في الميزان.
الكلي العقلي	علاقة ذهنية بين مفاهيم أو صفات.	علائقي ذهني – قيمي	"أبوة–بنوة"، "ملكية"، "زواج"	يستبطن قيماً روحية؛ فالأبوة الشرعية تختلف عن الطبيعية. يجب أن تستند العلاقات لتزكية لتصبح إشاراتها أقوى وجودياً.

المفهوم أو النوع	التعريف الكلاسيكي	وجوده في الواقع	أمثلة توضيحية	توسيع العلاقات (الرؤية الموازناتية)
الكلي المنطقي	قوانين الفكر أو الأوليات الذهنية.	ذهني محض	"لا يجتمع النقيضان"	أداة ضمنية تحتاج توازناً مع الإدراك القلبي والحكمة، ويرتبط بميزان روحي-وجودي لفهم حركته الكونية.
الجزئي الروحي	الفرد الحامل لمركزية قيمية تتجاوز التصنيف.	داخلي وخارجي	"سلمان منا أهل البيت"، "ابن نوح ليس من أهله"	القيمة ليست في الشكل، بل في "التحقق الروحي"؛ هنا يُعاد ترتيب الكليات وفقاً للوزن التحققي الذاتي للفرد.
الكلي النصي	الكليات التشريعية والمقاصدية في النص.	لغوي – مقاصدي – روحي	"لا ضرر"، "العدل"، "الإحسان"	لا يُفهم النص إلا بروحه ومقصده، ولا تُطبق كلياته إلا إذا تحققت الموازنة القيمية والوجودية في الواقع المعيش.
الكلي والجزئي الإلهي	صفات الذات الإلهية (الرحمة، العدل، العلم...).	لا نهائي – مطلق – متعال	"الله"، "الرحمن"، "السميع"	لا تُدرك إلا بالحضور القلبي. التصنيفات الذهنية (كلي/جزئي) هي قوى الذات للإشارة، لكن الأصل هو "الاستسلام"؛ وكلما زاد التقييد الذهني ضعف الفهم للذات العلية.

المفهوم أو النوع	التعريف الكلاسيكي	وجوده في الواقع	أمثلة توضيحية	توسيع العلاقات (الرؤية الموازناتية)
توازن الكليات	توازن المفاهيم وتنزلاتها في العقل والمجتمع.	متفاوت الظهور	الجسد واليد (وحدة عبر رابط متغلغل)	لا يتم التوازن إلا بحضور الروح؛ وكل اضطراب فكري ناتج عن تقديم البعد المادي أو النفسي على الروحي.
الكلي القيمي	ما ينتظم قيما وجودية وأخلاقية ونفسية.	داخلي-وجودي-إرادي	الإيمان، اليقين، الخوف، الحب	تُفعَّل هذه الكليات داخل النفس عبر تحقق الإرادة وصدق الطلب، وهي الأعمدة الحقيقية للتكوين الباطني الصادق.

يعرَّف المنطق بكونه علم الاستدلال الذي يبحث في قوانين الانتقال من قضايا مُسلَّم بها إلى قضايا مطلوبة، أي أنه يركّز على طبيعة العلاقات الذهنية، وقد نتج عن هذا التصور اعتبار الأسلوب الحواري ذا طبيعة صدقية، بحيث تُبنى المسلّمات على التوافق في مبتوت القضايا أو على نتائج السجال، لا على ما هو حق وموضوعي وعملي في الأمر نفسه، بل إن التراث المنطقي الإسلامي نفسه عرف اختلافا في التعريف: فهناك من ربط المنطق بقوانين الذهن خاصة، وهناك من وصله بحقيقة الأشياء في الأمر نفسه.

إن تجاوز هذا الإشكال لا يختلف عن المنطق الأرسطي الذي لم يربط المقدمات المطروحة بالقضايا الشرطية أو الاستقرائية، غير أن هذا يكشف عن أن القضايا المنطقية وإن كانت ثابتة في الذهن، فإنها مستخرجة من الحقائق الوجودية، ولا نقصد بالمستويات الوجودية الجانب المادي فحسب، بل مجموع الحقائق ضمن نطاق توازني يبدأ مما هو

مركزي رباني وروحي، ويمتد إلى المستويات النفسية والمادية، وعليه فإن المقدمات الذهنية ليست منفصلة أو متعارضة مع الحقائق الوجودية، حتى تدخل معها في صراع، بل هي منسجمة معها.

لقد خلق الله الإنسان مزوّدا بمجموعة من القدرات "على صورته" بما يمكّنه أولا من معرفة ذاته، ثم معرفة تمظهرات تلك الذات في الكون، وبالتالي فإن المقدمات الأساسية للعمليات الذهنية تستمد جذورها من الخلق والشهود الإلهي، وهذا يستلزم الاعتراف بوجود ذات كاملة وجماعة مشاركة في الماهية، وكون خارجي مستأمن عليه، وينبني على ذلك بالضرورة قانون الهوية وبطلان اجتماع النقيضين، إذ لا يمكن استنتاج الماهيات بمعزل عن موجوداتها.

غير أن العقل اليوناني وقع في خلل حين اعتبر الماهية متقدمة على الوجود، وهذه مقدمة خاطئة إذ الماهيات في الواقع مفتقرة أكثر إلى وجود قبلي، كما أنها جميعا تفتقر إلى موجود أول لا يمثله شيء لأنه غير مفتقر إلى غيره.

وإذا اعتبرنا أن المنطق يخضع لطبيعة المسلمات الوجودية، فإن الجدل القائم حول صحة المنطق التقليدي من عدمه يغدو نسبيا، ذلك أن العمليات الحتمية ليست ضرورية دائما، وأن العلاقات الدرجاتية تحضر بقوة تبعا لطبيعة الوجود، فعلى سبيل المثال: إذا كانت القضية (أ) صادقة فإن نفيها خاطئ، هذه قاعدة منطقية صحيحة من حيث الشكل، لكن صدقها في الواقع يظل متعلقا بطبيعة الموضوع فقد يكون النفي صحيحا على وجه مطلق، وقد يكون صحيحا بدرجة معينة، فإذا كانت أ = "هو مؤمن"، فإن نفيها قد يعني أنه "كافر" إذا أُخذت من جهة الواقع العقدي، لكنه قد يعني أيضا أنه "مسلم" بالمعنى الأوسع أي لم يبلغ مقام الإيمان التام، ولم ينحدر إلى مقام الكفر الكلي ولايزال في كفر النعمة.

حتى العلاقات الحتمية نفسها مقيَّدة، فإذا كانت (أ) مجموعة ضمن مجموعتين فوقها فإن نفيها قد لا يعود إلى عدمها المطلق، بل إلى إدراجها في المجموعات الفوقية، أي أن

النتيجة مرتبطة بذاتيتها كما هي مرتبطة بغيرها، وهذه الغيرية بدورها مؤسَّسة على مجموعة من المسلمات، وهي عندنا مرتبطة دائما بمركزية إلهية.

وعلى هذا الأساس فإن علاقات الوصل أو الفصل أو الاستلزام مشروطة بالمقدمات الوجودية في الأمر نفسه، فقد تكون العلاقة بين شيئين أو مجموعتين علاقة وصلية (تقاطعية) من حيث الوجود، لكنها من حيث اعتبار آخر كحقيقة غيبية أو تغيبية تبدو على العكس تماما لأن الذهن يرتب بمقولاته، والأمر نفسه ينطبق على التعريفات مثل التباين والتداخل والتماثل، فالتداخل لا يتحقق منفردا إلا بحضور التباين معه إذ لا يتم الجمع إلا بوجود مركز يصل المجموعتين، فيقع التماثل عليهما أيضا، والتماثل بدوره لا يقوم إلا بتمييز بين الشيئين أولا (أي تباين)، ثم بتداخل لاحق يحدد مجال الاشتراك.

إن العلاقات المنطقية في جوهرها ليست مطلقة، بل هي اختلاف في الدرجات تنقل الأشياء نحو علاقات جديدة، وهذه العلاقات قائمة دائما في الوجود، غير أنها تتمظهر عند مستوى معين بترجيح طرف على آخر.

المفهوم أو العلاقة	التعريف الكلاسيكي	التطوير	التأويل الوجودي
المنطق	علم قوانين الفكر والاستدلال، ينتقل من مسلمات إلى نتائج.	لا يرفض، بل ينتقد حصره في الذهني المجرد دون ربطه بالحقائق الوجودية والروحية. التعامل وفق **منطق توازني–وجودي** يبدأ من الخلق والشهود الإلهي.	المنطق ليس "صناعة خالصة " بل مبني على القدرات التي خُلق بها الإنسان "على صورته ".
الهوية والنقيضان	أ = أ، ولا يمكن أن يكون الشيء	صحيحة إلا أنها ترتبط بمرجعية وجودية. هذه	لا يمكن تصور هذه القوانين دون وجود

	ونقيضه صادقين معًا (قانون الهوية والنفي).	المبادئ لا تُستخلص من فراغ، بل من الوجود الحق والمطلق.	حقيقي "لموجود أول "، فالعقل اليوناني أخطأ حين قدم الماهية على الوجود وترك القوانين معلقة دون تبرير.
التماثل	شيئين يتفقان في الصفات.	لا وجود للتماثل الخالص دون تباين ولو جزئي، والتماثل دائمًا يتضمن تداخلا في مركز أعلى.	شيئين يتماثلان لأن لهما تداخلا من جهة ومركزا أعلى يوحدهما.
التباين	شيئين لا يشتركان بأي صفة.	التباين لا يعني الانفصال التام، بل يمكن أن يصاحبه تداخل في مركز ثالث.	العلاقة بين المؤمن والكافر قد تبدو تباينا، لكن كلاهما يشتركان في كونهم خلقًا لله، فالفرق درجاتي وروحي.
التداخل	أحدهما داخل في الآخر.	التداخل لا يتم إلا بوجود **تباين جزئي** و**مركز جامع**، فكل تداخل يتضمن تماثلا وتغايرا.	علاقة الإيمان بالإسلام: الإسلام أوسع، لكن بينهما تداخل جزئي وتباين في الدرجات.
علاقات الوصل والفصل	القضايا المنطقية التي توصل بين قضيتين أو تفصل بينهما مثل<	لا بد من ربطها بالحقيقة في "نفس الأمر "، فليست كل علاقة وصلية ذهنية تعكس الواقع.	الشيئان قد يبدوان متصلين ذهنا، لكن في الحقيقة قد لا يلتقيان وجوديا (أو العكس).

علاقات الاستلزام	من $A \longrightarrow B$ ، إذا صدقت A لزم أن تصدقB	ترتبط بالسياق الوجودي والدرجاتي: لا كل استلزام ضروري، بل قد يكون نسبيًا بحسب المقام والمرجعية.	إذا كان "زيد مؤمن "، فنفي ذلك لا يلزم أن يعني "زيد كافر "؛ قد يكون مسلما غير مؤمن كاملا، أو في منزلة بينهما.
الصدق/الضرورة المنطقية	النتائج تتبع من المقدمات بشكل حتمي.	**الحتمية ليست مطلقة دائما**، فبعض العلاقات خاضعة للدرجات ولطبيعة الموضوع ومقامه وأبعاده الروحية-الاجتماعية.	"كل إنسان فان " لا يحمل نفس درجة الصدق مثل "الماء يغلي عند 100° "، فالمجال الوجودي مختلف.
العلاقات الدرجاتية	غير معترف بها في المنطق الكلاسيكي.	الأشياء لا تُقاس بالثنائيات (صح/خطأ، وجود/عدم) بل **بدرجات الظهور والتحقق**.	"الإيمان " درجات؛ ليس كل مؤمن على نفس الدرجة. "العقل " و "الحق " و "الهوية " لها حضور متفاوت.
المركزية الإلهية	غير واردة في المنطق التقليدي.	**مركزية الله** ومقام الربوبية هي معيار الحقيقة والصدق في العلاقات، وهي أصل الهوية والتماثل والتمايز.	لا صدق نهائي في قضية إلا بالرجوع لله كمصدر مؤكد ومثبت للوجود والمعنى.

- **الظاهر والباطن:**

يقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ، وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ، وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ

وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1]، يفسر الإمام الطاهر ابن عاشور رحمه الله الآية: "الِاسْتِنْباطُ حَقِيقَتُهُ طَلَبُ النَّبَطِ بِالتَّحْرِيكِ. وهو أوَّلُ الماءِ الَّذِي يَخْرُجُ مِنَ البِئْرِ عِنْدَ الحَفْرِ، وهو هُنا مَجازٌ في العِلْمِ بِحَقِيقَةِ الشَّيْءِ ومَعْرِفَةِ عَواقِبِهِ، وأصْلُهُ مَكْنِيَّةٌ: شَبَّهَ الخَبَرَ الحادِثَ بِحَفِيرٍ يُطْلَبُ مِنهُ الماءُ، وذِكْرُ الِاسْتِنْباطِ تَخْيِيلٌ. وشاعَتْ هَذِهِ الِاسْتِعارَةُ حَتّى صارَتْ حَقِيقَةً عُرْفِيَّةً، فَصارَ الِاسْتِنْباطُ بِمَعْنى التَّفْسِيرِ والتَّبْيِينِ، وتَعْدِيَةِ الفِعْلِ إلى ضَمِيرِ الأمْرِ عَلى اعْتِبارِ المَعْنى العُرْفِيِّ، ولَوْلا ذَلِكَ لَقِيلَ: يَسْتَنْبِطُونَ مِنهُ، كَما هو ظاهِرٌ، أوْ هو عَلى نَزْعِ الخافِضِ يقول: الرّاغِبُ: اسْتُعِيرَ اسْمُ الشَّرِيعَةِ لِلطَّرِيقَةِ الإلَهِيَّةِ تَشْبِيهًا بِشَرِيعَةِ الماءِ قُلْتُ: ووَجْهُ الشَّبَهِ ما في الماءِ مِنَ المَنافِعِ وهي الرَّيُّ والتَّطْهِيرُ."[2]، إن الظاهر والباطن لا ينفصلان، بل إن الذي يقدم الباطن أخطر من غيره كالذي يريد استخراج الماء من غير مكانه، فالظاهري على خطره هو على الأقل في البئر وما ينقصه إلا استنباط الماء الذي بداخله، يقول: الإمام زروق في كتابه قواعد التصوف "ولم يكف التصوف عن الفقه، بل لا يصح دونه، ولا يجوز الرجوع منه إليه إلا به، وإن كان أعلى منه رتبة فهو أسلم وأعم مصلحة."[3].

من هنا لا ينفصل أحدهما عن الآخر في أدواتنا التحليلية وفي إطار العقل الإسلامي التوازني، وأما تجسيد هذا التحليل عبر النموذج النبوي فهو كما ورد في الحديث: "ألا أُخْبِرُكُمْ بالمؤمنينَ؟ مَنْ أَمِنَهُ الناسُ على أَمْوَالِهِمْ وأَنْفُسِهِمْ، والمسلمُ مَنْ سَلِمَ الناسُ من لسانِهِ ويَدِهِ، والمُجَاهِدُ مَنْ جَاهَدَ نفسَهُ في طَاعَةِ اللهِ، والمهاجر مَنْ هجرَ الخَطَايا والذنوب"[4] أو في الصيام " كم مِن صائمٍ ليس له مِن صيامِه إلَّا الجوعُ، وكم مِن قائمٍ ليس له مِن قيامِه إلَّا السَّهَرُ."[5]، أو في الصلاة حول حديث الذي يسرق من صلاته بعدم الخشوع أو في زنا العين... وكذلك عن القرآن الذي يقف عند البعض في ظواهر الحروف والفهم عند طبقة النفس الحسية كالخوارج: لا يخرج عن تراقيهم، أو في الحديث قراء أمتي منافقوها، إن

---

[1][النساء: 83].

[2]محمد الطاهر ابن عاشور،التحرير والتنوير، ج5، (تونس، الدار التونسية للنشر،1984) ص 141

[3]الإمام أحمد بن زروق، قواعد التصوف، الطبعة الثانية، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2005)، ص 32.

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

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

هذا المنهج وصل درجة من الوضوح تتجاوز ربما حتى التفسير النبوي للقرآن الكريم نفسه، وقد ترك لنا آيات قليلة مفسرة يعلمنا فيها المنهج سواء بربط الآية بالآية أو بالواقع في زمانه، مما يجعلنا نقدم ربط الظاهر بالباطن في التفسير مع ربط الآية بالآية ثم بالواقع، والكل في توازن وتناسق، وهو الأمر نفسه على مستوى **الظواهر الاجتماعية، فهي تُرَد إلى باطنها ثم لارتباطاتها ثم لخصوصيتها الواقعية.**

وأما تعلق هذا بالعلوم الاجتماعية فباعتبار الظاهر هو المستوى الحركي مثل الفقه، والباطن هو المستوى الخلقي والتوحيدي وهو علم الباطن فيها؛ لأن عالم الإنسانيات لا يخرج عن هذا المستوى، فالتيارات التي تقدم المستوى الظاهر من السلوكيات دون القياس على بعدها القيمي والتوحيدي لا تقل سوءا في الحقيقة عن تلك التي تحلل وتفسر بالباطن دون التنزل الظاهر للوقائع الاجتماعية، ناهيك أن غالب البشر يحتاجون قوة الحضور الظاهري كمنطلق، من هنا **سترجع المفاهيم لطريقة موازناتية**، المركز فيها للأبعاد الباطنة بترابطية، مع حفظ استقلالية كل بعد، لكنها تقبل الزيادة والنقصان في المقامات، فالذي يأتي بتحليل ظاهري مادي يُشَبه بالحالة النبوية للإفلاس حيث تفتقد كل تلك الظواهر لقيمتها كما جاء في الحديث "أَتَدْرُونَ ما المُفْلِسُ؟ قالوا: المُفْلِسُ فِينا مَن لا دِرْهَمَ له ولا مَتاعَ، فقالَ: إنَّ المُفْلِسَ مِن أُمَّتي يَأْتي يَومَ القِيامَةِ بصَلاةٍ، وصِيامٍ، وزَكاةٍ، ويَأْتي قدْ شَتَمَ هذا، وقَذَفَ هذا، وأَكَلَ مالَ هذا، وسَفَكَ دَمَ هذا، وضَرَبَ هذا، فيُعْطَى هذا مِن حَسَناتِهِ، وهذا مِن حَسَناتِهِ، فإنْ فَنِيَتْ حَسَناتُهُ قَبْلَ أنْ يُقْضَى ما عليه أُخِذَ مِن خَطاياهُمْ فَطُرِحَتْ عليه، ثُمَّ طُرِحَ في النَّارِ "[1].

إذا كان هذا حال الذي يرى الاقتصار على ظواهر الأمور في الدين، فإنه على مستوى العلوم الاجتماعية يكون في إفلاس معرفي ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾، وهذا حال التيارات العلمانية التي تقتصر التحليلات عندها على طبقة الدنيا في حاجاتها الجسدية والنفسية دون تغلغل في المركز والبعد النوراني الذي به تتحدد ماهية الإنسان، و لا يقصد في النظرية الإسلامية تهميش البعد الدنيوي ﴿وَابْتَغِ

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

فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾[1]، وإذا كان النموذج النبوي متوازنا مع قوة الباطن، وعليه سار الخلفاء الراشدون فإنه هناك نوع خاص من التوازن على غرار طريقة الخضر حيث يكون الظاهر أقل بدرجة، وعليه سار الأولياء في الأمة المحمدية لعدة أسباب سياسية واجتماعية، إذ التموضع الوجودي يحدد كذلك طبيعة المقام التكاملي، على غرار تنوع أنبياء بني إسرائيل وفق واقعهم وإشكالاتهم، وعلى الرغم من أن الصحوة المعاصرة قدمت نماذج فذة في التنظير العقلي، والاجتهاد الفقهي، والوعي النهضوي، إلا أنها ظلت دون رتبة 'نموذج الأولياء'؛ فبينما قد تفتقر تلك النماذج الروحية للأدوات النهضوية الحديثة، إلا أنها خاضت في أسمى المقامات الإيمانية التي هي جوهر الوجود، فإذا كان اختلال الظاهر بيّنا ومعروفا، فقد أنتجت الأمة كذلك اختلالا في الباطن، مثل الحركات الباطنية التي أنكرت الأبعاد النصية والحسية والعقلية للتكليف، أي ممارسة الروح في هذه المجالات، وقد كان هذا أخطر، مع أن فسادهما كبير، لكنه مس المركز مباشرة، إذ عبر هذا الأخير نتمكن أكثر من ممارسة الموازنة الإسلامية.

المفهوم	التعريف والتحليل الكلاسيكي	الرؤية الموازناتية	أمثلة وشواهد من النص
الظاهر	ما يظهر من الأفعال، النصوص، الأحكام، والسلوك الظاهري.	الظاهر لا يُلغى، بل هو **مقدمة وشرط لفهم الباطن**، ويجب الاشتغال عليه، لكنه **ناقص إن لم يُردّ إلى الباطن**.	الصلاة بدون خشوع، الصيام بدون تعقل، العلمانيون الذين يقفون عند الظواهر النفسية والجسدية فقط.
الباطن	المعاني الداخلية، المقاصد، الروح، القيم، النية، البعد التوحيدي.	الباطن هو **المركز الحقيقي للتقييم**، لكن لا يجوز تحكيمه دون المرور عبر	"الذي يريد استخراج الماء من غير مكانه". حديث "كم من قائم ليس له من قيامه إلا السهر"، أو

[1][القصص: 77].

	الظاهر، وإلا كان **مثل من يبحث عن الماء خارج البئر**.		"يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم"...
العلاقة بين الظاهر والباطن	يدمج بين الظاهر والباطن في **علاقة توازن وتكامل**، حيث الباطن يُسعف الظاهر بالروح، والظاهر يُعطي الباطن شكله ومجراه.	إمّا تفضيل أحدهما أو الفصل بينهما.	حديث "كم من قائم ليس له من قيامه إلا السهر"، أو "يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم". حديث "المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه" ...
إسقاط المفهوم على العلوم الاجتماعية	لا تحصر العلوم الاجتماعية في الظواهر فقط، ويعتبر أن كل تحليل لا **يتأسس على البعد القيمي-الروحي** هو **تحليل مفلس**، حتى لو بدا موضوعيا أو علميا.	العلوم الاجتماعية التقليدية تحلل السلوك أو المؤسسات من منظور مادي أو سلوكي فقط.	"يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون"، يتم إعادة إنتاج نفس التحليل الدنيوي-الظاهري بالتصرف من داخله فقط.

4.3.3 منطق الضبابية والمنطق متعدد الأبعاد:

تقول الدكتورة شهيرة شرف "يحاول منطق الضبابية أن يتقرب إلى الوقائع، ويضفي إليها، ويكتشف منطقها الذاتي بنوع من الاستباق الحدسي الذي يتكشف عن درجة من التوافق الخفي بين الحدس والخبرة"[1].

إن هذه الملاحظة المهمة تؤكد أن المنطق كصورة للعقل مرتبط بالضرورة بالوجود، وهذا كعلاقة النحو الذي هو وصف مجرد لحركة اللغة التي هي الأصل الأقوى، لهذا قد يكون منطق الضبابية الذي أسس له الإيراني لطفي زاده مرتبطا بفعاليته الوجودية كذات

[1] شهيرة شرف، منطق الضبابية و العلوم الإنسانية، (الدوحة، المركز العربي للأبحاث و الدراسات، 2016) ص 12.

شرقية ينتشر فيها هذا النوع من التفكر منذ القدم، ولهذا نميل لأن أرسطو ارتبط منطقه بجدليتي حركة العقل المجرد والتعلق الوجودي بالزمكان وخاصة الطبيعة، من هنا كان الحد عنده مرتبطا بهذا التصنيف، مما يفسر أن أول ما ألفه هو كتاب في علم الأحياء.

طبعا ليس هناك تناقض بالنسبة لنا بين الأبعاد أو العقول المجردة انطلاقا من قوانين مؤسسة تقوم على عدم قبول التناقض، ولكن هناك اختلاف في طبيعة تلك الحركة المجردة من ممارسة لأخرى، يصف الكاتب[1] هذا الاختلاف سواء في مجالات العلوم الإنسانية أو التقنية بقوله: "أما ما سمح بنقل هذا المنطق إلى **أداة منهجية في العلوم الإنسانية** والاجتماعية عوضا عن أن يكون أداة للتفكير أو أداة للتحكم الأتوماتيكية فحسب هو تلك العلاقة القائمة بين العلم والفلسفة من جهة والعقل والخبرة من جهة أخرى. وظهر ذلك في قدرة هذا المنطق على أن يكون أداة عمل في بيئة ضبابية تمكن الخبراء من طرح جملة من البدائل تسمح لصناع القرار باختيار القرار الأكثر ملائمة وفقا للظرف الراهن أو للمعطيات القائمة " ويقول: " كل ذلك سمح للباحثة بالقول إن منطق الضبابية يتفوق على المنهج الكمي الإحصائي الذي يقصر عن مراعاة الجوانب **الكيفية والغامضة** والمعقدة في بعض الظواهر الإنسانية والاجتماعية، على الأقل ويسمح لنا بأن نضيف أنه يتفوق على المنهج الكيفي الذي يكتفي بعينات محدودة للظواهر المدروسة"[2].

وتصف كذلك هذا التفكير بأنه منطق اللايقين، وهذه العبارة التي تنتشر كثيرا، هي بالنسبة لنا غير موجودة لا في الخارج ولا في الذات إنما هناك درجاتية وعملية شك تنطلق من أسس، وهذا ينبني **على شاهد ومشهود أنتجا لنا نوعا من المشاهدة** لا تُضَيِّق مقامات الوجود كما تنفتح على فهم انحطاطاتها ومقاماتها، وهذا يوجد كذلك في المفهوم التأسيسي

---

[1] **يوسف سلامة :(1946-2024)** مفكر وأكاديمي فلسطيني-سوري، يُعد أحد أبرز أستاذة الفلسفة الغربية المعاصرة في العالم العربي. شغل منصب رئيس تحرير مجلة "قلمون " (المجلة السورية للعلوم الإنسانية)، وله مؤلفات مرجعية أبرزها "مفهوم السلب عند هيجل" و "الإسلام والتفكير الطوباوي ". نال وسام السعفة الأكاديمية برتبة فارس من الحكومة الفرنسية عام 2007، وتوفي في منفاه بالسويد (مدينة مالمو) في آذار/مارس 2024.

[1] المرجع نفسه ص 13.

للصدق والكذب الثنائي ولكن بدرجة أكثر حدية وفقط، أما المقارنة مع الكم والكيف فهي لا تستقيم؛ لأن هذه التوصيفات ثابتة في مجالاتها وهي عندما تكتب وتفسر المنطق الضبابي فهي تعمل بلغة طبيعية كيفية، وكذلك المنهجيات الكمية في أقصى تخصصاتها لا بد لها من مجالات كيفية ستختص بطبيعة الذات الفاعلة في المعادلة، وعبر التواصل الدماغي والداخلي الخاص بها ضمن التقاطع مع الآخر ومع الأبعاد الكمية، ناهيك أن الضبابية نوع من التكميم والتجريد، فالمنطق والكم والإحصاء والكيف هي آليات وصف لكل حركات الأبعاد الوجودية، وهي تعمل مع بعضها بعلاقات معينة، وهذا **هو الحل الذي يقدمه المنهج الموازناتي**؛ لأن الأحاديات لا تعبر عن طبيعة الوجود بقدر ما تقع في نفس أخطاء من تنتقدهم، وبالتالي ستضيق التفكير والمنطق، ونحن هنا لا نبخس هذا العمل المتطور للباحثة، ولكن ندافع عن أطروحتنا وقناعتنا، وبالطبيعي يوجد مجالات تقاطع كما هو الحال مع باقي النماذج المتمركزة على مستويات وجودية معينة. فهذا المنطق الموازناتي يصلح لتحليل الظواهر الإنسانية بدرجة أكبر من غيره، لكنه قد يفيد كذلك الاختراعات المادية، ويوسع سلوكها وخصوصيتها بدرجة أكبر **لتداخل وتقاطع هذه القوى الإنسانية**، لكنها ستبقى ضمن حدود الأبعاد التي تتداخل فيها المادة مع لطافة نسبية، وبما أنه تعددي وترجيحي فسيحفظ لهذه الأبعاد خصوصيتها الكمية الحسابية والفيزيائية، لتكون الإضافات عملية توسيع أعلى مما يقدمه المنطق الضبابي من جهة، عبر تلك النقلة الدافعة مما هو إنساني أو العكس، وتحفظ مستويات الاستقلال والخصوصية من جهة أخرى.

لقد انتشر لقرون المنطق الثنائي الذي ينبني على قيمتي الصدق المحض أو الكذب المحض، ثم ظهر بعد ذلك المنطق المتعدد القيم والضبابي اللذان يوسعان في الحقيقة المنطق الثنائي، وهي لا تنحصر في عدد معين على المستوى الضبابي إنما درجات لا نهائية، أي أننا ضمن المفهوم نفسه، مع توسيعه حسب الحاجة ونوع الوجود المعالج أو الاختراع المطلوب، لهذا فمن الطبيعي أن يكون هذا المنطق الضبابي أكثر قدرة على الوصول لحقيقة الواقع، لكنه على مستوى العلوم الإنسانية إن كان سيفيدنا فإن اللغة الطبيعية لها عبارات لا نهائية، لكنها إن كانت واسعة مقارنة مع المنطق متعدد القيم فلن تستطيع التعبير عن

دقائق العلاقات كالمنطق الضبابي، إنما يمكن موضعتها في نطاقات تقاربه، وإذا تم التوصل لتطبيقات تقدم لنا نتائج دقيقة في درجتها الذاتية، فإننا سنحتاج **إلى متوسطات حسابية من أجل التعميم ولمركزيات اجتماعية** لتحديد نطاقات التأثير الكبرى، ثم ضمها للمتوسط، وهذا بدوره نوع من التوجيه الباطن عبر التكميم أي **تقاطع للمستويات**، وكذلك فتلك الأرقام ستنتهي **لعمليات تأويلية وتفسيرية لطيفة أقوى** وأعلى من الصلابة الحسية، من هنا العودة نحو اللغة الطبيعية، بالتالي فهذا المنطق الضبابي أو ما توصلنا له عن الدرجاتية داخل العقل الإسلامي، هي في المستويات الحسابية مساعدة لا مجرد حل أحادي، وكلما تطورنا فيها ستفتح لنا مجال الفهم والانتقال نحو الظاهرة الإنسانية .

إن المنطق الضبابي يوسع لنا حتى الاحتمالات؛ لأنه يقبل درجات من الانتماء إلى مجموعات، وبالتالي فعندما سنستشرف احتمال حصول شيء فإنه سيوسعه، مثلا إذا كان احتمال أن الرقم الزوجي والفردي الذي سيعطيه لنا رمي النرد هو خمسون في المائة بشكل واضح، فإنه في ظواهر أخرى ستضيق الاحتمالات الواسعة عن العمل بمنطق ثنائي وفقط، من هنا يأتي دور الضبابية في ظواهر كنسب النمو السكاني أو الخصوبة أو الفقر أو العلم أو السعادة أو الأخلاق، ونحن في العلوم الإنسانية نعتبر الأخلاق جزءا محوريا، من هنا وصف النبي عليه الصلاة والسلام سيدنا أبا ذر عندما أخطأ بقوله: "يا أبَا ذَرٍّ أعَيَّرْتَهُ بأُمِّهِ؟ إنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ "[1]، أو في وصف ظاهرة النفاق "أَرْبَعٌ مَن كُنَّ فيه كانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، ومَن كَانَتْ فيه خَصْلَةٌ منهنَّ كَانَتْ فيه خَصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حتَّى يَدَعَهَا: إذَا اؤْتُمِنَ خَانَ، وإذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وإذَا عَاهَدَ غدراً، وإذَا خَاصَمَ فَجَرَ"[2]، والإيمان كما هو معلوم بضع وسبعون شعبة أدناها إماطة الأذى عن الطريق **فالأعمال درجات**، وكذا وُضعت الجنة على هذا الأساس، بل النبوة هي مقام إنساني عبر اختيار رباني وفق ما سبق في علمه حول

[1] المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.
[2] المرجع نفسه.

الأرواح، لهذا نحن قد نقاربها كذلك درجاتيا كما في الحديث: "من جاءه أجلُه وهو يطلبُ العلمَ؛ لَقِيَ اللهَ ولم يكن بينَه وبينَ النبيِّينَ إلى درجةُ النبوةِ"[1].

فلو تموضع شخص في عصر قبل ختم النبوة ونظر في قبيلته ومنطقته لاستطاع تحديد احتمالات ظهور نبي من ضمن استقرائه، إذ لو كانت درجة الأفراد الذين لقيهم تنقصهم درجتين عن النبوة لاحتمل من داخل وصف وحساب السبعين درجة احتمالا هو حوالي سبعة وتسعين في المائة، ولكن ستدخل جهات أخرى كعلامات ختم النبوة والنسب، فإن انخرمت ستنقل الاحتمال للعدم، لكنها ستفتح مجال فهم الصديقية ومقاماتها، من هنا فداخل تلك العلامات قد تقع درجاتية تضاف للحساب، ضمن ذلك المقام أو حتى العلامة الواحدة في شدة وضوحها وقوتها، كذلك عند استشرافنا لإمكانات تطور اجتماعي معين، فإن المنطق الضبابي من داخل الاحتمالات سيوسع لنا الرؤية والتحليل، إذ إننا قد نصنف دولة معينة أنها متقدمة ماديا بنسبة معينة ومتخلفة أخلاقيا بنسبة معينة ومتوسطة سياسيا بنسبة معينة؛ وهكذا في كل مجال، وقد نقول في نهاية الأمر هي متخلفة أو متقدمة بهذه النسبة، إذ لا بد من **العودة إلى أصل المنطق وهو الثنائية**، بل الضبابية دون مستويات وجوديةٍ وأبعادٍ هي بدورها درجات، لن يستقيم التوسيع فيها وسنبقى ضمن وصف درجاتي داخل نطاق واحد، فوصفنا لانتماء شخص يبلغ من الطول 1،80 ضمن مجال طويل جدا وطويل نوعا ما وطويل، هو عملية رقمية **داخل نفس المجال الرقمي و فقط**، وبالتالي فإمكانات الانتماء هي داخل مجموعة واحدة في النهاية، وهذا حتى نفرق مع **المنطق المتعدد الأبعاد الذي يحمل قيمتي الانتماء وعدم الانتماء كذلك**، أو بعبارة أدق **الاستقلال والترابط في نفس الآن**، وهذا ما يوسع التحليل الاجتماعي، بل ضروري له، ناهيك أن المنطق الضبابي **هو بعد زمكاني وحسابي**، ولا يدرج ضمن مجموعاته **ما هو إنساني له** خصوصية تتعالى عليه، وتتقاطع معه في مجال كمي معين، وقد يقال إن هذا المنطق المتعدد الأبعاد سيضطر أيضا للتعبير بنفس المدخلات المجردة، وهذا صحيح

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

ولكنه يقر أنها استعارة وتقاطع عن مجال إنساني، وبالتالي **يحفز تحريكا أعلى للعلاقات المجردة.**

إن جوانب من التحليل الضبابي فطرية مثل المنطق الثنائي، لقد كان الرهبان والأحبار عندما يلقون النبي قبل البعثة يقولون لمن يكفله سيكون له شأن عظيم، انطلاقا من مدخلات معينة، وبعد سد باب النبوة، فإن الظواهر الإنسانية ومقاماتها ستبقى ثابتة بنفس المنطق ودرجاته، وفق المدخلات التي ستكون لدينا لنستشرف بها الإمكانات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وستنتهي المسألة في كل حادث مستقبلي دون حسم؛ لأنه يرتبط **بالترجيح الإلهي في نفس الأمر** وبإرادة الذوات، أو حركات الطبيعة الكلية بالنسبة للمادة، والتي تحمل دائما إمكان الخروج عن المسار، ولو بأقل نسبة مئوية متصورة، وتمثيل كل هذه العمليات بالآليات المنطقية والحسابية بل الاستعارات التصويرية **محفز مهم** لفهم حركة الظواهر، بل المجموعات هي استعارة معينة، ولا يجب أن نفهم بأنها عين الوجود، فالنفي الذي يتم تصويره أنه ما فوق المجموعة عبر تصوير دائرة بالسواد، هو ليس حقيقة الشيء لأن العدم لا شيء أصلا، وبما أننا شيء فإننا **نصوره وفق هذه الشيئية.**

هناك من يفرق هنا بين منطق الاحتمالات والمنطق الضبابي، ولكن في الحقيقة، الأول يدفع بطبيعته نحو الضبابية؛ لأن المستقبل دائما مجهول والمنطق الثنائي الذي يستعمله موسع، نموذج رمي النرد هو بذاته ضبابي، أما إضافتنا لضبابية أكثر كأن يكون مائلا لنفرض أنه سيعطي رقما معينا أكثر، وبالتالي نضيف له احتمالا أعلى، فهذا من الزيادة، لأن المنطق الضبابي نفسه نسبي أو لنقل احتمالي من داخل شيء فيما بين مستوياته وفي الحاضر، وعامل المستقبل يزيد النسبية من هنا قوة ضبابيته، وإلا فكل هذه التحليلات تعود إلى توسيع المنطق الثنائي، ودرجات الصدق والكذب قد تكون في بعض المواضيع ثنائية مطلقا، أما في الحقيقة الوجودية، فهذه الأخيرة بدورها ليست إطلاقا، ولكن درجة قصوى لذلك الشيء في حدوده، بينما قد تكون له نسبة ضبابية مقارنة بشيء آخر، أو قد تكون أشد يقينية وجوديا مقارنة بالذهن؛ لأن **اليقين والصدق والكذب مجرد تعابير صورية عن شدة العلل الوجودية**، وهذه لا حد لها، من هنا لا فصل بين ما هو ضبابي وما هو ثنائي في نفس

الأمر، أما في الاستعمال والتوظيف فسيختلف هذا حسب طبيعة الحاجة، إذ إننا مثلا بالنسبة للمصباح فالمطلوب غالبا هو حالة إطفاء أو فتح ولكن قد نوسع الحاجة نحو نورانية و ظلمانية متعددة، وكذلك في التحليل الاجتماعي فقد نفرض أن النهضة المادية هي نموذج الغرب أو نقيضه الشرق، وقد نوسع ذلك نحو نماذج الصين وإيران وتركيا وماليزيا وداخل أوروبا نحو ملكيات وجمهوريات، أو نموذج اجتماعي إسكندنافي وفرداني أمريكي، فالمستويات الوجودية في عالم الإنسان واسعة من أجل تحفيز النهضة المادية نفسها، فإذا كان مثلا عقل غير قادر على رؤية تنوع نماذج ما يعتبر نهضة، فقد يفترض حالة وجودية ثنائية، على الرغم من أن الوجود الاجتماعي في أصالته يحثنا دائما على تعدد المقامات والتجارب، لكن عبر نفس المدخلات الأصلية، ولولا هذا لما تمكنت الصين وماليزيا وكوريا من صناعة نماذج لها خصوصية من مدخلات اجتماعية واسعة، منها الغربي والشرقي، أي أن الضبابية تعود حتى لداخل نفس المستويات أو المجموعات سواء المادية أو الحضارية، **وهذه الملكة في الحقيقة تحتاج تموضعا وجوديا مرنا ولينا ومتحررا**، حتى تستطيع الذات الخروج من صلابتها وتعلقها بعلل محدودة خارج الاتساع الوجودي، بل يوظف المنطق كذلك في القرارات السياسية بشكل فاسد، لهذا عندما صرح جورج بوش مثلا بأنه سينهي طالبان بل قال أنه أنهاها، وصرح نتنياهو أنه سينهي حماس ويسقط النظام الإيراني، فكل هذه كانت عمليات تحليل لم توظف المنطق المناسب، ليس لأنه يغيب عن العقل الغربي فهو ذو منطق ضعيف اليقينية ولكنه يدرسها عبر حركة علل معينة، فيضع اليقين ودرجاته في الماديات فقط، بل يصل حتى نحو اللايقين والعدمية ونفي عليله تلك المدخلات بعدما يتلمس افتقارها القوي، ورغم تطور التحليل الضبابي داخل الماديات، فإن العقل الغربي والعالمي لا يزال ذا طبيعة ثنائية قوية، إذ الوجود هو مجموعة وضعية ومادية واحدة في رؤيتهم، وحتى داخل هذه المجموعة فأبواب الإبداع والتصرف المعرفي قد تكون ضعيفة مع استثناء المجال الغربي المطور لهذه الطفرة الحضارية من جهتها المادية، حيث الباقي يقلد ويطور منها، إلا أن عدم اكتساب الملكة في ذاتها من باقي النماذج سيجعل دائما الغرب خطوة للأمام في هذه الحيثية، أما هذه الملكة إنسانيا فلا يمكن أن تتوسع دون إيمان بتعدد أبعادها ومقاماتها أي درجتها

وخصوصيتها، فهي **أقوى وأوسع** مما هو مادي وترتبط به كذلك، لهذا فمهما وُسِّع التحليل المادي دون إضافة على الأقل بعد إنساني ولو من ضمنها، فإن مجموعة من ظواهر صعود الحضارات وانهزام الجيوش وإنتاج نماذج نهضوية مبدعة، لن يمكن استشرافها وإنتاجها، فالمستوى المادي هنا يشابه التموضع ضمن **مجموعة واحدة مهما وسعناها تبقى ضيقة،** وهذه قد نعتبرها درجاتية أو ضبابية منخفضة؛ لأن **الشيء المعالج ينتمي فقط لتلك المجموعة**، ولا يمكن تصور الاستقلال عنها نحو مجال لطيف، وحتى من الممارسات الإسلامية من لا تعبر عن هذا الاتساع، بل عن ضيق التعلق الدنيوي الذي يتمظهر إما بالتجبر أو الوهن والسيولة، وكلاهما يجذبان بعضهما ويتبادلان الأدوار لأن اختلال الميزان واحد في النهاية.

إن المجموعات هي كذلك تعبير استعاري عن كُلٍّ معين، قد يكون الشخص بدرجة ضمنه وبدرجة ضمن كل آخر، **وهذا الكل قد يكون صفات أو علاقات** هي ضمن حركة وجودية واحدة، من هنا يقبل صناعة مجموعات تنتمي إليها جزئية وتنتمي إلى غيرها كذلك، كما قد يضاف تحديد درجة التقاطع والتضمن وكذا الاتحاد، كسيارة مثلا بإزاء أخرى وبإزاء شاحنة ضمن نفس سرعتها، فتكون متوقفة ومتحركة حسب السرعة ومع مجموعتي الشاحنات والسيارات، وكلهم ضمن مجموعة الطبيعة، لكن **الاستقلال وهو بعد محوري** غير متاح في هذا المنطق، باعتبار أن البعد الزمكاني لا يُمكن من هذه العملية، أو يجعلها غير ظاهرة، فالشيء قائم بها عندهم، بينما في البعد اللطيف والروحي فإن الوحدة وباقي العلاقات موجودة وقوية، إلا أن صفة الإرادة الذاتية هي عينها غير قابلة للتصور حتى تتموضع بإزاء غيرها وفقط، فمستوى الروح هو حالة الارتباط المباشر بالله، وهذا يُمكن من تصور توحد مع استقلال لحضور جهة القيومية الإلهية كضامن، وكل الناس يحسون باستقلال عن غيرهم ولكن في علاقات موحدة وجوديا، ومتقاطعة ومترابطة من جهات أخرى.

وعلينا أن نفهم كذلك أن النتيجة النهائية لتموضع الشيء في العلوم الإنسانية، هو الحاصل من كل تلك العلاقات، وهذا هو ما نعبر عنه بالذاتية والجماعية والعبودية لله، فطبيعة الأنا والشيء هو محصلة صفاته وعلاقاته وأبعاده، **مما ينتج الحكم الكلي**، فأي

جزئية أو مستوى أو صفة ستمثل درجات من ذلك الفهم الكلي، هذا التركيب سيفيدنا في فهم العلاقات الدولية والاقتصادية والمؤسساتية والحزبية والاجتماعية، من أجل استشراف **إمكانات التقاطع والوحدة والصراع والنفي كذلك**، وإذا كان الوصف الحسابي دقيقا، فقد نصل لمستوى من معرفة تناقضات الأعداء وحدودهم الداخلية والخارجية عبره، وهذا ما كانت تقوم به الأنثروبولوجيا ولكن بمدخلات ورؤية خاصة بهم تحمل بعض الحيثيات الصحيحة وفقط، **فاستعمال الاستعارات والحساب عوامل محفزة وضابطة للفهم** عن الانسياب والعبثية، لكن المدخلات الأولية ذات طبيعة إنسانية، بل هذه الأخيرة دافعة نحو المنطق وحركة التجريد نفسها، لهذا فالتوصل لنتيجة نهائية دون إقرار بمدخلات حركة العلل، وتأثيرها وعلاقاتها الأكسيومية مع ممارسة صالحة سيُضيق الفهم، **وسيدخل في تلاعبات**، مثل ما نجد أن نفس الأرقام والمعطيات حتى داخل النظرية نفسها يقع تأويلها وفق غايات مختلفة، فالشاهد أو الباحث له تعلقات وارتباطات وجودية تؤثر بالضرورة على رؤيته، كما أن عدم ترفعه واستقلاله المعرفي له تعلق قوي بفعاليته الوجودية، فالتبادلية بين الصفات لا تنفك مثل العلاقة بين أعضاء الجسم، وتحصيل استقلال معرفي دون أن يجر معه الفعالية عسير جدا ومحدود في نتائجه واستشرافاته، ناهيك عن الغاية الأساسية من المعرفة التي هي تفكيك الفساد الماثل أمامنا، وتثمين الصلاح، وإلا تحول الباحث لمجرد بيروقراطي كما كان علماء الاجتماع داخل الإدارات الاستعمارية أو السلطات الفاسدة حاليا، سواء عالميا أو داخليا، وهذا المستوى هو تعال عن الوصف الآلي الحسابي أو المجموعي وغيرها من الاستعارات، وإلا كان المستوى الحسي والمجرد قادرا كليا على التوصيف، ولن نحتاج إلى فعالية وجودية وتأويلية باللغة الطبيعية، ناهيك عن مدخلات لطيفة أولية، فهذا المستوى هو علاقة حضورية وجودية، وكل ما وصفناه بها من منطق فهو كالصورة من حقيقة الشيء، ودرجة فرق القوة بين المستويين عالية، فلا يقينية هذا الوجود ولا ضبابيته يمكن مقاربتها بالمستوى الكمي، لهذا فالصلابة والانغلاق تقليدان فاسدان نتاج يقينية من مدخلات وعلل أفقية، أما الخضوع والتبعية من باقي الحضارات أو العلماء لها، فهو تقليد فاسد لمرونتها وليونتها عبر علل مركزية تعبر عن العلل الأفقية الأدنى، وهذا ما ينتج لنا إما نظريات واقعية ووضعية خاضعة أو

مثالية وأيديولوجية صلبة، تريد بدورها إنتاج واقع فاسد آخر، بينما في الحقيقة حتى داخل هذه المستويات نفسها هناك مجال فطري يُمَكن من روابط داخل هذه التعددية العملية، التي تحملها هذه المجموعة الوجودية دون خلق صراعات أحادية بين مثالية ووضعية وماركسية، فهناك دائما تعددية ترابطية وبالتالي موازناتية وترجيحية، حسب الدرجة الوجودية الأعلى التي تختلف من حالة لأخرى، إلا أنه قد يطرح تساؤل لماذا لم ينتج الفكر الغربي حتى في هذا المستوى البسيط الموازنة التي تحفظ الذاتية بتجريدها وقبلياتها الأساسية؟ على الأقل قانون الهوية منها، ثم المستويات العاطفية الضرورية التي يقرها الشعور، بل مناطق الدماغ الشعورية مع ربطها بحالة الخارج الدماغي المادي، ثم الأعلى منها أي الإنساني والنفسي الفطريين...

في الحقيقة الإنسان كائن عابد بالضرورة **وأهم مدخلاته تحقيق الإمداد والثبات الوجودي**، فإن لم يتحقق ذاتيا بوجوده عبر الواجب والمتعال **صنع من العلل الأفقية منحوتات** وطواغيت، سواء كان عبر التجريد أو البعد الخيالي والنفسي كما في المابعد حداثة، أو صلابة البعد الوضعي وحتى الجدلية هي من داخل هذا المستوى، إلا أنه في نفس الأمر فالوجود مترابط ويعمل كما هو، وليس كما يتخيل كل طرف من أنه غير منفك عن ذاتيته كمركز، من هنا فالوضعية التي تتهم الماركسية بالأيديولوجية والذاتية هي بدورها مثل هذه الأخيرة غير منفكة عن ذاتيتها ومجتمعها، الذي انبهر نفسيا بالطفرة العلمية التجريبية، وكلا النموذجين يحمل تجريدا وقانونا منطقيا لا ينفك عن تلقي الرسائل الخارجية وتحليلها **عبر ذاتية معينة**، سواء كان هذا الأخير متناسقا معها أم لا لخطأ في التأويل؛ لأن الخارج لا يمكن أن ينفك في نفس أمره عن قانون الهوية وما يتفرع عنه، من أنواع وجودية كالفعالية والتحول أو التأثير أو الخلق، من هنا فعدم مطابقة الواقع للذات ومدخلاتها تشكيك في مدخلات الهوية من خلالهم، ومن هذه التبادلية سنجد دائما عللا تتحول لصلبة، تُصنع منها نظريات تُنتِج وهناً وسيولة مع تراكم الاستفراغ، وهكذا... إلا أنها كلها تبقى ضمن نفس معادلات الوجود، ولا تخرج عنه إلا بدرجات، بل مسلمة لله طوعا أو كرها.

لا يستطيع العقل الغربي في مقارباته الوجودية والاجتماعية أن يتعامل مع مفهوم الافتقار الوجودي، إلا على نحو مُشوَّه، فإمّا أن يُضعفه عبر إنكاره وتغييبه، وإمّا أن يُصلّبه بتقديمه في صورة استغناء مغلق يُلغي ما يَنتج عن الاستمداد الإلهي من قوة وثبات، وبهذا تبقى سيرورة المجتمع أو الفرد دائرة بين هذين القطبين المتعارضين، وقد عبَّر الحديث النبوي عن هذه الوضعية برمز دقيق: "ومثل المنافق كمثل شجرة الأرز، لا تهتز حتى تستحصد"، فالفساد بنوعيه سواء فساد الوهن أو فساد التصلب، **ينتج بعضه بعضا**، ويعودان معا إلى **مركزية الأنا** وهشاشة العبودية، وهذا ما يُنتج **حركات منطقية ضيقة من جهتي الحركة والثبات**.

وفي علم النفس يمكن أن يتبادل المازوخي والنرجسي الأدوار في علاقة جدلية؛ وعلى ذلك تقوم هرمية الاستبداد، وقد أشار مصطفى حجازي[1] إلى أن القهر في المجتمع العربي يسير في خط تنازلي من السلطة العليا إلى المجال العائلي، من الرجل إلى المرأة، ومن المرأة إلى الأطفال. من هنا حتى النماذج الإصلاحية تنشأ في كثير من الأحيان على المنطق نفسه، فهي إمّا تُغيب ضرورة الثنائية الانطلاقية، أو تُغفل أن في المستوى المتوسط درجات متفاوتة، وإمكانا للاختلال فيها، أو مقامات، وقد تنتهي إلى معارضة أفسد من الواقع ذاته، كما كان حال الخوارج في مقارنتهم بفساد ووهن الأمويين أو حتى تصلبهم، فالمعارضة قد تكون مرآة لعين السلطة، إلا أن هذه العمليات مجرد ترجيحات فساد، والعقل الإسلامي يختلف معها في **التعددية والتراتبية والترابطية والدرجاتية**، من هنا يلزم التفيكر بترجيح بين المصالح العليا لنفسها، ومادام الخارج لا ينفك عن هذه الجدليات، يتيح له هذا تحريك ترجيحات المفاسد والمصالح الخارجية وموازنتها ضمن تموضعه، من هنا توجيه السيرورة الكلية بأفضل ما يترجح.

---

[1] **مصطفى حجازي** مفكّر وأكاديمي لبناني في **علم النفس الاجتماعي**، حاصل على دكتوراه الدولة في علم النفس من جامعة ليون (فرنسا)، عُرف بتحليله النفسي-الاجتماعي لظواهر القهر، والتخلّف، و«الهدر الإنساني» في المجتمعات العربية. من أبرز أعماله :التخلّف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، والإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية-اجتماعية، تحليلاته فيها إفادة وغنية لأي باحث في هذه المجالات .

إن الإنسان في كل الحضارات لا يُختزل في صناعة بناية أو باخرة، فهذه مجرد تجليات جزئية، بينما يتمثل جوهره في قابليته **للمعرفة والعبودية والتسامي**، وبالتالي فإن التحليل والتنظير لبعض المذاهب أو الممارسات الدينية، تكون بدورها تعبيرا عن الفساد ذاته وعن تغييب للمعنى الوجودي العميق، من عين المدخلات المادية والتجريبية الصالحة في مجالها، **ولن يكفي تفكيك هذا بالصور المنطقية والحجاجية**، فسيدنا إبراهيم حاج أباه وقومه، إلا أن الطواغيت تشكل أحوالا متمكنة من النفس وحركتها الوجودية، وتدافع عنها بشدة لأنها توهمت أنها عين ذاتيتها، وهي كما لا تُظهر هذا للخارج فقد تغفل عنه في نفسها، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَآ إِنَّهُم هُمُ ٱلْمُفسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشعُرُونَ﴾[1] إذ حالة الأنا تعارض جذريا التموضع الإستمدادي المتزكي، والمقر بالتوبة والرجوع نحو مصدر العطاء مقابل الاتكاء على علل الوجود الأفقية.

إن **المركزية أهم شرط** في تحقيق ثنائية المنطق وضبابيته، ضمن تعدد أبعاده **وبالأخص استقلالية** وفردانية الذات داخل كل تلك العلاقات، **فدون الله يختل الميزان** بالضرورة، وكل قوة أو حركة ستترهل، بل نحن أمام واقع **غالب النظريات والتحليلات** فيها اختلال؛ بسبب تموضعها الوجودي، وبالتالي التصور المنطقي والاجتماعي.

[1] [البقرة: 12-11].

المحور التحليلي	الوصف العام	العلاقة المنطقية	منطق الضبابية (Fuzzy Logic)	منطق تعدد الأبعاد (Multidimensional)
المجموعات والصفات	تعدد انتماءات الشخص لمجموعات مختلفة	تقاطع وانتماء متدرج	قياس الدرجة ضمن مجال أحادي (مثلاً: نسبة الذكاء)	يصنف الأبعاد كعلاقات مستقلة؛ يقيس التداخل والتمييز (ماديا، روحيا، إحسانيا)
التداخل واللطافة	طبيعة التماس بين النماذج الحضارية	الوحدة والاستعارة	علاقة التداخل غير قابلة للتصور (يستعير مفهوم الوحدة)	يعبر عن "اللطافة" من خلال تموضع النموذج في أبعاد متعددة (عدالة، فكر، روح)
الظواهر اللامادية	الروح والإرادة	السريان والوجود	يعترف بحدود	يضع اللامادي كبعد مستقل يتقاطع مع المادة

المحور التحليلي	الوصف العام	العلاقة المنطقية	منطق الضبابية Fuzzy) (Logic	منطق تعدد الأبعاد (Multidimensional)
	والقيم المطلقة		التعبير لكنه يظل ضمن مجال مجابي مجرد	دون اختزال؛ يتطلب بثا وجوديا

خاتمة

لقد أثبت مسارنا في هذا الكتاب أن العقل الغربي، رغم ما حققه من طفرة إحصائية ومفاهيمية كبيرة، عبر تقوية المستوى التفكري المجرد، قد انتهى إلى نوع من "انسداد الأفق"؛ وذلك لكونه حصرَ الوجود بدرجة قوية في أبعاده المادية والحسابية مع ضعف سواها. من هنا تبرز ضرورةُ الانطلاق من حركة فكرية لا تكتفي بـ "التعقل" كأداة، بل تتبناه ضمن منظومة وجودية متكثرة ومتوحدة تستوعب صفات الذات، وفاعليتها، وترابطاتها العضوية مع الكون.

إننا، من خلال الرؤية الإسلامية، لا نقوم بإعادة إنتاج الأدوات فحسب، بل نعمل على "توليد آليات" أوسع وأكثر قدرة على الانتاج المعرفي، وعلى الفعالية الفطرية، هذه العملية ترفض الانفكاك، فما نسميه "نظرية الوجود" أو "القيم"، هي في جوهرها عينُ فعالية الذات وحركة الكون التي ينطلق منها الباحث نحو الحقل الاجتماعي أو المادي.

إن هذا "التكثر" الذي يُنتجه العقل الإسلامي في مستواه الصوري والتحليلي، يجدُ مَددهُ ومستواه الأعلى في "الوحي"؛ حيث يُمثل النص القرآني والمتن الحديثي المرجعية المفاهيمية والمضمونية الكبرى، التي تمدُّ الذات بمنطلقات الفعل وبتعزيز-إصلاح منتجات الفكر والممارسة.

وهكذا، تصبح معادلات الفكر الإسلامي —في مقاربتها للواقع الاجتماعي— ليست مجرد استعارات منهجية، بل منظومات تقاطعية حية تتوخى النجاعة، وتحقق التجدد المستمر، إننا بهذا نكون قد أرسَينا في هذا الكتاب "العدة المعرفية" التي تجعل من العقل الإسلامي عقلا حجاجيا، تركيبيا، ومنتجا، لا يكتفي بالمراقبة أو الاستهلاك، بل يسعى إلى الفهم والتوجيه، تمهيدا لخطوتنا التالية في الكتاب الثالث، حيث سننتقل لاستخراج حركة المضامين وتفكيك المدارس الاجتماعية الكبرى.

المراجع العربية:

ابن برجان، شرح أسماء الله الحسنى، ج1، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010).

ابن تيمية، شيخ الإسلام، مجموع الفتاوى، ج11، (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004).

ابن تيمية، شيخ الإسلام، (درء تعارض العقل والنقل)

ابن زروق، أحمد، قواعد التصوف، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005).

ابن عجيبة، أحمد، مصطلحات التصوف من واقع كتابه مراجع التشوف إلى حقائق التصوف، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999) .

ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية شرح ابن عباد النفري الرندي، إعداد ودراسة: محمد عبد المقصود هيكل، (مصر: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1988).

ابن فورك، محمد بن الحسن، مقالات الشيخ أبى الحسن الأشعري، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2005).

ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج5، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984).

الجابري، محمد عابد، فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ط1، 2008).

احجيج، حسن، البحث السردي في العلوم الاجتماعية: نظريات وتطبيقات، (مراكش: مؤسسة آفاق للدراسات والنشر، 2023) .

الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج1، تحقيق: أحمد محمد المهدي، ط2، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2004).

الأنصاري، فريد، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1997) .

الباجي، أبو الوليد، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط2، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995).

الحداد، عبدالله بن علوي، كتاب الحكم، ط2، (لبنان: دار الحاوي للطباعة والنشر، 1998).

دويدري، رجاء وحيد، البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000)

الرفاعي، محمد حسين، بنية البحث العلمي في الفلسفة وعلوم المجتمع والإنسان،(تونس: دار التنوير للطباعة والنشر، 2022) .

الرفاعي، محمد حسين، المنهج والمنهجية: الميثود والميثودولوجيا، ج1، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2022).

سلطانية، بلقاسم، والجيلاني، حسان، أسس المناهج الاجتماعية، (القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 2012.)

السقال، محمد أمين، الحكم العقلي في المذهب الأشعري (القسم الثاني)،) الرابطة المحمدية للعلماء، 2017)

شرف، شهيرة، منطق الضبابية والعلوم الإنسانية، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث والدراسات، 2016)

طرق، مؤمون، تقنيات البحث الخاصة في علم النفس الاجتماعي، (لبنان: دار النهضة العربية، 2014)

طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 1993م).

الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)

القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ج9، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964).

قنصوة، صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية، ط2، (دار التنوير، 2007).

كيفي، ريمون، دليل الباحث في العلوم الاجتماعية، ترجمة: يوسف الجباعي، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت).

مجموعة مؤلفين، أطلس الفيزياء، ترجمة: عماد الدين أفندي، ط2، (لبنان: دار الشرق العربي، 2013).

معن خليل عمر، مناهج البحث في علم الاجتماع، ط2، (الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2004).

النقاري، حمو، منهجية الأصولية والمنطق اليوناني، (لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، د.ت).

المراجع الأجنبية:

Beaud, **S**., **& Weber**, **F**., Guide de l'enquête de terrain, (Paris: La Découverte, 2003).

Collectif Québec Amérique, Le Corps humain: Comprendre Notre Organisme et son Fonctionnement, (Canada: QA international, n.d.).

Stafford, **J**., **& Bodson**, **P**., L'analyse multivariée avec SPSS, (Canada: Presses de l'université du Québec, 2006).

محتوى الكتاب

مقدمة 5

الفصل الأول: البنى التحليلية في البحث الاجتماعي..... 7

1.1 وسائل البحث الاجتماعي: 9

2.1 تحليل الآليات باستعارة الأدوات الإسلامية: 28

3.1 استعارة الظواهر الطبيعية: 49

4.1 مدخلات البحث بين العلمانية والتحليل الإسلامي: 151

1.4.1 قراءة في آليات التحليل العلماني: 151

2.4.1 مناهج البحث بين العلمانية والتحليل الإسلامي: 189

1.2.4.1 المناهج الاجتماعية: 189

3.4.1 المنهج السردي: 288

4.4.1 نقد المنهج والمنهجية عند محمد حسين الرفاعي: 302

الفصل الثاني: وسائل البحث الشرعي..... **321**

1.2 العقلية الأصولية كأدوات تحليلية: 327

2.2 مجموع الأسماء الحسنى وفلسفتها: 378

3.2 مصطلحات التصوف: 391

الفصل الثالث: بناء المنطق الإسلامي **408**

1.3 الفرق بين المنطق متعدد القيم والمنطق متعدد الأبعاد: 428

2.3 في الحد وعلاقته بالأصول والتحليل الاجتماعي: 434

3.3 بحث في العلاقات المنطقية الإسلامية وحقيقة المفهوم: 447
4.3.3 منطق الضبابية والمنطق متعدد الأبعاد: 476
خاتمة 490

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾