

النظرية السياسية بين الواقعية والمعارية

لؤي صافي*

المشكلة التي نود التصدي لها في هذه الدراسة مشكلة منهجيات التنظير السياسي الاجتماعي السائدة اليوم في الدوائر الفكرية والعلمية في العالم الإسلامي. إن المتأمل في الأساس النظري والمنهجي للدراسات السياسية والاجتماعية الصادرة من دور النشر ومراكز البحث على امتداد العالم الإسلامي يلحظ انقسامها بين منهجين: (١) المنهج الوضعي الذي يهتم بتحليل البنية السلطوية وتحديد توجهات القوى السياسية والاجتماعية انطلاقاً من نظر سكوني يتجاهل الدور التجاوزي للتصورات الماورائية والقيم الاخلاقية، وأثرها في حركة التطور السياسي والاجتماعي، و(٢) المنهج الإسقاطي الذي ينطلق من الالتزامات القيمة والأمانى الفكرية للباحث دون اعتبار لبنية الواقع وتعقيداته، ودون اهتمام بربط المثل والقيم بآليات التغيير الاجتماعي، أو السعي لفهم العلاقة بين الممكنات الفعلية في لحظة تاريخية محددة وحدود الفعل السياسي والاجتماعي.

لذلك بادرنا في دراستنا هذه إلى تحليل النظام الاجتماعي والفعل الإنساني ومقارنته بالنظام الطبيعي، وخلصنا إلى أن الظواهر الاجتماعية، خلافاً للظواهر الطبيعية، لا يمكن أن تفسر من خلال مفهومي "الخصائص النوعية" و "الضرورات السببية" فحسب، بل يتطلب تفسيرها اعتماد مفهومي "الخصائص الجماعية" و "الخيارات المقصدية" أيضاً. كما تتبعنا التطورات التي أدت إلى استبعاد البعد "الروحي" للإنسان

* دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة وين (Wayne) بولاية ميشغان الأمريكية. أستاذ العلوم السياسية المشارك، وعميد مركز البحوث في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

من حقل الدراسات السياسية والاجتماعية، واختزال الإنسان إلى "شيء" من أشياء الوجود الحسي، وبالتالي إخضاعه إلى منهجيات الدراسات الطبيعية. وختمنا دراستنا بالدعوة إلى تطوير منهجية تكاملية تستعيد روح الاجتماع الخلدوني الذي وُحِد في اهتمامه البعدين الروحي والطبيعي للوجود البشري.

١. النظام في الطبيعة والمجتمع

تعود القدرة على تفسير الظواهر الطبيعية إلى اعتقادنا أن العلاقات الطبيعية تخضع لنظام صارم من الأسباب تحدد سلوك الأشياء. ويعتمد تصور النظام الطبيعي على مفهومين أساسيين: مفهوم "الخصائص الذاتية" الذي يفترض ملازمة الأشياء لخصائص نوعية محددة، ومفهوم "القوانين الكلية" الذي يقرر خضوع جميع أفراد النوع الطبيعي ضرورة لأنساق السلوك التي تحكم بعض أفرادها. لذلك فإن السؤال الأول الذي يعترضنا عند التحول لدراسة الفعل الإنساني والسلوك الاجتماعي يمكن أن يصاغ على النحو التالي: هل يمكننا تفسير السلوك الاجتماعي باعتماد مفهوم "الخصائص الذاتية" و"القوانين الكلية" المستخدمين لدراسة السلوك الطبيعي؟

للإجابة عن السؤال الهام السابق يجب أن نلاحظ أولاً أن السلوك الإنساني، خلافاً للسلوك الطبيعي، لا ينجم فقط عن الخصائص النوعية للإنسان، بل يصدر أيضاً عن إرادة حرة تميزه عن المخلوقات الطبيعية الأخرى. فالإنسان، بوصفه نوعاً من أنواع الجنس الحيواني، يتميز بعدد من الخصائص الطبيعية التي ترتبط بالجنس الحيواني برمته، مثل نزوعه الغريزي إلى الطعام والشراب والنوم تلبية لحاجاته الجسدية، وإلى الهجوم والدفاع أو التوثب والامتناع حفظاً للذات ودرءاً للأذى، وإلى الاتصال الحميم ومباشرة الجنس الآخر إشباعاً لدواعي النفس، واستجابة لرغباتها في الاستمتاع بالزوج والتمتع بالولد والذرية، وبالتالي تحقيق مهمة حفظ النوع واستمرار النسل. بيد أن السلوك الإنساني، وإن خضع إلى تأثير الغرائز الطبيعية التي يشترك بها مع كثير من الأنواع الحيوانية، لا يمكن تفسيره باعتماد الخصائص الطبيعية وحدها، نظراً لتمتع الإنسان بخصائص تميزه عن سائر الكائنات الطبيعية وتجعله "خلقاً آخر" فريداً في نظام الوجود. تلك هي خصائص "الروح" المنبثقة عن الكائن العلوي نفسه، والنازعة إلى التمثل بصفاته من علم وقدرة وحكمة ورحمة وهيمنة وعدل وعزة وملك وجبروت ورأفة وحلم وتديبر، وغيرها من الصفات العلوية. إن امتلاك الإنسان لروح عاقلة ومريدة تمكنه من النزوع نحو الكائن العلوي، إضافة إلى الغرائز التي تدفعه إلى النزوع

الحيواني الطبيعي، تجعل الإنسان كائناً فريداً تختلط فيه الخصائص العلوية والطبيعية، وتحرره من الخضوع الكامل لنظام الأسباب الطبيعية، وبالتالي تحول دون تفسير سلوكه وفق منطق الضرورات الطبيعية.

ولا بأس بضرب بعض الأمثلة لتوضيح أثر الخصائص الروحية للإنسان في تحريره من نظام الضرورات الطبيعية. فالإنسان رغم امتلاكه غرائز طبيعية، كالعطش والجوع والرغبة الجنسية، قادر على التحكم في غرائزه، بل قادر على كبتها كبتاً كاملاً إذا ما دعت الضرورة الأخلاقية أو الروحية لذلك. فقد يختار الإنسان الإضراب عن الطعام والشراب احتجاجاً على ظلم أو عدوان، ويستمر على حاله هذا ولو أدى خياره إلى موته وفناءه. وقد يختار المرء العزوف عن تلبية رغباته الجنسية لأسباب تتعلق بالتزاماته الأخلاقية أو الروحية، كأن يكون شاباً عزباً مؤمناً بضلال إشباع رغباته الجنسية خارج دائرة العلاقات الزوجية، فيمنعه التزامه الأخلاقي من الاستسلام لنوازغ الشهوة ورغبات النفس.

ولأن السلوك البشري ناجم عن خصائص روحية إضافة إلى الخصائص الطبيعية، فإن من الخطل الحكم على سلوك أفراد من الناس والتنبؤ بمسار أفعالهم انطلاقاً من خصائصهم النوعية. فنحن نستطيع أن نحكم على سلوك آحاد من أنواع الجماد أو آحاد من أنواع الحيوان بناءً على الخصائص التي يشترك فيها النوع. فتحكم مثلاً بسقوط الحجاره نحو الأرض إذا أطلقت في الهواء، ونحكم بارتفاع المنطاد نحو السماء إذا ملئ بالهواء الساخن. كما نستطيع التنبؤ بسلوك الأسد الجائع إذا وضع أمامه غزال، و بسلوك الأرنب إذا صادف ذئباً. لكننا لا نستطيع التنبؤ بسلوك الإنسان الجائع إذا قدم له طبق من اللحم. ذلك أن سلوك الإنسان لا يتحدد، كما نوهنا آنفاً، بخصائصه الطبيعية، بل يتعلق أيضاً بخصائصه الروحية. فقد يختار الإنسان الجوع على تناول الطعام إذا أدت تلبية رغبات النفس الطبيعية إلى خرق التزامات الروح الأخلاقية. لذلك تتنوع استجابات الأشخاص إزاء المحفزات السلوكية تبعاً لقيمهم ومعتقداتهم ومقاصدهم. فيستجيب البعض لرغبات النفس بالريح السريع والمتعة العاجلة ولو أدى ذلك إلى ظلم أو عدوان، ويقاوم البعض الآخر دواعي النفس التزاماً بقواعد العدل والصدق والاستقامة.

نخلص من ملاحظتنا السابقة إلى نتيجتين هامتين حول الطبيعة الفريدة والتميزة للسلوك البشري. الأولى، إن سلوك الإنسان لا يمكن تفسيره والتنبؤ بمساره، خلافاً لسلوك الحيوان والجماد، انطلاقاً من صفات نوعية وبناءً على ضرورات طبيعية، بل يلزم

الحكم على سلوك الأشخاص بالنظر إلى صفاتهم الفردية وباعتبار خياراتهم الشخصية. والثانية، إن الخيارات الشخصية للأفراد تتأرجح بين طرفين حديين، يتمثل حده الأدنى بالخضوع الكامل للضرورات الطبيعية والاستجابة الفورية لها بعيداً عن أي ضابط روحي، ويتجلى حده الأعلى في الالتزام الكامل بنوازع الروح العلوية والانضباط التام بمجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تتوافق وأصل الفطرة السليمة والسلوك السوي الذي يقدم أداء الواجب وإحقاق الحق على إشباع الرغبة وتحقيق النزوة.

هل يعني هذا استحالة دراسة السلوك الاجتماعي بتوظيف مفهومي "الخصائص الذاتية" و "القوانين الكلية" اللذين مكننا من اكتشاف بنية النظام الطبيعي وآليات عمله؟ قد يبدو للوهلة الأولى أن اختلاط الخصائص النفسية والروحية للإنسان بالخصائص العضوية والطبيعية كفيل بالقضاء على مفاهيم النظام والخصائص والقوانين المعتمدة لتفسير السلوك الطبيعي. بيد أن النظرة المتمعنة تظهر لنا أن المفاهيم الثلاثة السابقة أساسية لفهم الظواهر الاجتماعية للسلوك الإنساني، كما أنها ضرورية لفهم الظواهر الطبيعية والسلوك المادي. لا ريب أن دخول البعد الروحي إلى دائرة البحث العلمي كفيل بتعقيد الصورة وتضبيب مهمة التنبؤ والتفسير، فلا يستوي تفسير سلوك كائن خاضع لضرورات طبيعية وسلوك كائن متحرك بخيارات إرادية. لكن صعوبة المهمة وتعقيد الصورة لا يعينان أبداً استحالة تفسير سلوك الإنسان الفردي والجماعي، بل يستدعيان توظيف أدوات تحليلية مناسبة واعتماد مناهج بحثية تسمح بتحديد مبادئ اطراد السلوك الاجتماعي، والمفاضلة بين الخصائص "الروحية" والخصائص النوعية المميزة للأشخاص أو الجماعات المدروسة، والتنبيه إلى ارتكاز القوانين الاجتماعية المطردة على الخيارات المقصدية المشتركة لأفراد المجتمع.

إن قدرة الإنسان على التحرر من الضرورات الطبيعية، وتمكنه من الاختيار بين عدد من الممكنات، لا تعني بأي حال أن سلوكه عشوائي غير منتظم. فنحن نستطيع، مثلاً، التنبؤ بوقت حضور بائع الجرائد اليومية، وباتجاه حركة حافلة الركاب رقم ٨، وبالوصول على كوب من القهوة عند طلبه من عامل المقهى. كما نتوقع توقف سائقي السيارات السائرة على الطريق المتقاطعة؛ لذلك نتابع السير في سيارتنا عند رؤية الضوء الأخضر بثقة مطمئنين إلى أن السائق المقابل لنا لن يتحرك طالما بقي الضوء الأحمر مشتعلًا في جهته. ونتوقع كذلك من مرؤوسينا الاستجابة لطلباتنا وإتمام المهام المنوطة بهم. ونستطيع تفسير السلوك المنتظم للأفراد إما بالنظر إلى الضرورات الطبيعية

الطبيعية لسببين رئيسيين: (١) عدم وجود تطابق كامل بين الخصائص الجماعية للمجموعات الإنسانية المدروسة والخصائص الفردية للأشخاص المنتمين للجماعة، و(٢) الطبيعة الحيوية للظواهر الإنسانية ذات البعد "الروحي" والناجمة عن التبدلات المستمرة في المعارف النظرية والتطبيقية للإنسان وفي قدرته على تحويل هذه المعارف إلى ممارسات عملية من جهة، والتغيرات الطارئة على البنية النفسية لأفراد المجتمع والتزاماتهم المعيارية والأخلاقية من جهة أخرى. ونظراً لأهمية التبدلات والتغيرات الطارئة على الوعي الفردي والاجتماعي وارتباطها بالبعد الزمني أو التاريخي للحياة الاجتماعية، فإننا نتحول في المبحث التالي لبحت العلاقة بين حركة التاريخ وحركة المجتمع.

٣. التاريخ ودراسة الظواهر الاجتماعية

يتوقف تحقيق الأفراد لمقاصدهم الشخصية على دخولهم في علاقات تعاون وتعاضد مع آخرين يشاركونهم كل مقاصدهم الرئيسة أو بعضها. لذلك كان تشابه المقاصد بين أفراد المجموعة الإنسانية الأساس في تحقيق التعاون والتناغم بين الأفراد. وتنقسم المقاصد التي تؤدي إلى تلاحم أفراد المجموعات الإنسانية إلى قسمين رئيسيين: (١) المصالح المشتركة المتمثلة بتحقيق الحاجات النفسية والطبيعية للإنسان، كالطعام والشراب والسكن والأمن والرفاه، و(٢) القيم المشتركة المتمثلة بالعدل والرحمة والإحسان وغيرها من القيم. ويؤدي اختلاف المصالح والقيم وتداخلها إلى تشكيل دوائر مقصدية متنوعة، وبالتالي إلى انقسام الناس إلى جماعات متعاونة أو متنافسة أو متنافرة بناءً على تشابه المصالح أو تقاربها أو تناقضها. لذلك يغلب التعاون والتعاضد على سلوك العاملين في مؤسسة اقتصادية أو تجارية نظراً لتقارب مصالحهم، وارتباط كسبهم المالي وتطورهم المهني بقدرتهم على إنجاز المهام الموكولة إليهم، وتوقف نجاحهم في تحقيق مقاصدهم الفردية على نجاح المؤسسة الاقتصادية التي ينتمون إليها. كذلك يطرّد تعاون المنتمين إلى مؤسسة عسكرية لارتباط المصالح الفردية للجنود والضباط بقدررة المؤسسة التي ينتمون إليها على اكتساب احترام القوى الاجتماعية والسياسية المهيمنة، وتحقيق المهمات المنوطة بها.

بيد أن تشابه المصالح لا يكفي لتحقيق التماسك الداخلي المطلوب، بل يلزم قيام حد أدنى من التماثل القيمي والمعياري بين أفراد المؤسسات الاجتماعية. إذ يفترض قيام تعاون وتعاضد داخلي بين العاملين في مؤسسة تجارية التزام الجميع بعدد من القواعد المعيارية التي تحدد شروط الملكية، والقيمة المالية والمعنوية للعمل، وطريقة

وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال. إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول، تنمى فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحن منهم الزوال. وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق.^١ فالتاريخ، كما يرى ابن خلدون، يتألف من ظواهر تتمثل في الوقائع التاريخية التي تبدو للوهلة الأولى حكايات متفرقة وأخباراً شائعة، لكنها في حقيقة الأمر تجليات خارجية لبنية داخلية من العلل والمبادئ، يؤدي اكتشافها إلى تزويد العالم بها بقدرات عظيمة على تعليل الوقائع وتحديد أسبابها.

ويتابع ابن خلدون كلامه منبهاً إلى أن الجهد الذي يبذله لاستنباط القوانين التاريخية، وتحديد البنية التاريخية التي تحكم التفاعلات الاجتماعية، وتضبط حركة المجتمعات عبر الزمان بين نهوض وهبوط، وتقدم وتأخر، يشكل علماً جديداً ودائرة معرفية مستقلة عن الدوائر المعرفية والعلوم المعروفة عند معاصريه ومتقدميه من علماء المسلمين، وعلماء الأمم السابقة فيقول: "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة عزيز الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص. وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المنقعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه. ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه. فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه. وكأنه علم مستنبط النشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليفة، ما أدري لغفلتهم عن ذلك، وليس الظن بهم. أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا. فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون. وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر رضي الله عنه بمحوها عند الفتح، وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها وتناجها. وأين علوم القبط ومن

والتأهب لمواجهة تحديات المستقبل القريب واحتمالات المستقبل البعيد. وكما سنبين في مبحث لاحق، فإن الإخفاق في تحويل المبادئ الإسلامية إلى واقع معيش يعود جزئياً إلى تجاهل القيادات الفكرية والتنظيرية لبنية الواقع، وجهلها بحدود الممكنات والمستحيلات، واقتصار رؤاها وتصوراتها المستقبلية على عدد من التأكيدات العاطفية التي لم تتقو بمعطيات البحث العلمي، ولم تتحصن بقواعد الاستدلال الاجتماعي.

٣. المنهجية الخلدونية في التنظير الاجتماعي

إن التأمل في محاولة ابن خلدون لتفسير الوقائع التاريخية يلاحظ جهداً مطرداً لاستنباط عدد من المفاهيم والقوانين الكلية من خلال النظر المدقق والملاحظة المستغرقة في الوقائع "التاريخية" المختلفة، بغية تمييز الثوابت من المتغيرات الاجتماعية. وعلى الرغم من أن ابن خلدون لم يناقش الأسس المنهجية للعلم الجديد الذي اكتشفه وأسماه علم العمران أو علم الاجتماع الإنساني، فإننا نستطيع أن نتبين المعالم العامة لمنهجيته في التنظير الاجتماعي بتحليل نظرياته العديدة المنشورة في مقدمته.

ولنبداً تحليلنا بسير مفهوم العصبية الذي يعتبر ركيزة أساسية في تصور ابن خلدون للعلاقات السياسية في المجتمع. فنجد أنه يتعرض لمفهوم العصبية في فصل عقده بعنوان "في أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية". ونظراً لأهمية إحالة القارئ إلى النص عند بيان معالم المنهجية الخلدونية فإننا نسوقه كاملاً فيما يلي ثم نعود للتعليق عليه. يقول ابن خلدون: "اعلم أن الله سبحانه وتعالى ركب في طبائع البشر الخير والشر كما قال تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾، وقال: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾. والشر أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مرعي عوائده ولم يهذب الإقتداء بالدين. وعلى ذلك الجرم الغفير إلا من وفقه الله. ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض. فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع، كما قال [الشاعر]:

والظلم من شيم النفوس فإن تجرد
ذا عفة فلعله لا يظلم

فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدو عليه. فهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم إلا إذا كان من الحاكم نفسه. وأما العدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً أو

العدوان الخارجي. لكن ابن خلدون يجد أن الأمر مختلف تماماً في البوادي حيث لا حصون ولا جيوش منظمة ولا سلطان قاهر. إذ يتولى الدفاع عن أحياء البدو حامية الحي المؤلفة من "أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم." وهم يفعلون ذلك طواعية، يقدون سكان الحي بأنفسهم، ويذود بعضهم عن بعض، ويستشعرون الغضاظة والأذى والمذلة إن هم نجوا بأنفسهم ولحق. بمن خلفهم من إخوان وأهل وعشيرة القتل أو السبي. وهذا التباين الواضح بين سلوك سكان أحياء البادية من القبائل وسلوك سكان المدن، أو الأفراد المتفرقين الذين قلما "تصيب أحداً منهم نكرة على صاحبه، فإذا أظلم الجحيم بالشر يوم الحرب تسلل كل واحد منهم يبغى النجاة لنفسه خيفة، واستيحاشاً من التخاذل"، هو الذي يدفع ابن خلدون للبحث في حقيقة هذا العامل الذي يمتلكه أبناء البادية ويفتقده غالب أبناء المدن، والذي يطلق عليه لفظ "العصبية." فالعصبية إذاً وصف لحالة التضامن الداخلي بين أفراد جماعة من الأشخاص تدفع كل منهم إلى الاستبسال في تحقيق أمن وسلامة ورفاه الجميع، والعمل الدؤوب لتحقيق المصالح المشتركة للجماعة. ولأن القبيلة شكلت البنية الأساسية في المجتمع الذي عاصره ابن خلدون، فإننا نراه يعيد العصبية إلى تلاحم النسب والرحم.

وهكذا يتمكن ابن خلدون من تطوير مفهوم "العصبية" من خلال تصوره للطبيعة الإنسانية، وبملاحظة أوجه الاختلاف في آليات الدفاع عن الذات بين المدينة والبادية، لينتقل بعد ذلك لتوظيفه في تطوير عدد من النظريات المصوغة على شكل قوانين كلية. ولا بأس من تحليل واحدة من النظريات الكثيرة المتناثرة في فصول المقدمة بغية تحصيل فهم أدق لمنهجية ابن خلدون في دراسة الظاهرة الاجتماعية.

ففي فصل عقده بعنوان "في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك" يوظف ابن خلدون مفهوم العصبية (التضامن الداخلي للجماعة) لبيان آليات الصراع السياسي بين القبائل (الجماعات) المختلفة. لتتابع ابن خلدون وهو يبين لنا الأساس النظري والعملية لقانونه الكلي هذا، ثم لنعود بعد ذلك إلى تحديد معالم المنهجية التي اعتمدها في استنباط القانون. يقول ابن خلدون موضحاً: "وذلك لأننا قدمنا أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة، وكل أمر يجتمع عليه. وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى أزع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرياسة، لأن الرياسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس

قواها، أو باسترضائها والدخول معها في تحالفات سياسية. ويستشهد ابن خلدون لتأييد نظريته هذه بوقائع تاريخية وأمثلة عملية من التاريخ العباسي وتاريخ المغرب العربي. وبناءً على ما تقدم يمكن تلخيص المنهجية البحثية التي اعتمدها ابن خلدون في دراسته للظواهر الاجتماعية والسياسية المواكبة لعصره والسابقة له في القواعد الأربع التالية:

١. ينطلق ابن خلدون في تنظيره من مقدمات علوية ومصادرات ماورائية متعالية عن التجربة الحسية والخبرة التاريخية، مثل تصوره للطبيعة الإنسانية.

٢. يعتمد الوحي مصدرًا معرفيًا لاستنباط المقدمات العلوية، كما فعل في الفصل السابع من الكتاب الأول حيث يقرر نزوع النفس إلى الخير والشر وقدرتها على ارتكاب فعل الخير وفعل الشر بناءً على قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس ٨،٧). كذلك يعتمد ابن خلدون القرآن الكريم مصدرًا لاستنباط قوانين كلية للسلوك الاجتماعي بالتأمل في قصصه بحثًا عن العبرة الثاوية فيها، كما فعل في الفصل التاسع عشر عندما ربط بين خلق الانقياد (أو أخلاق العبيد) والعجز عن إقامة نظام سياسي عادل أو مقاومة نظام سياسي ظالم، استنادًا إلى تحاذل بني إسرائيل عن دخول الأرض المقدسة التي كتب الله لهم، رغم تأكيدات موسى عليه السلام بوعد الله تعالى لهم بالنصر إن هم أخلصوا النية وصدقوا العزم. ويبين ابن خلدون أن أخلاق العبيد التي اكتسبها بنو إسرائيل نتيجة خضوعهم الطويل للاستبداد الفرعوني حالت بينهم وبين القيام بالمهمة الموكولة إليهم، وتطلب الأمر نشئة جيل جديد من الأحرار خلال فترة التيه في أرض سيناء لأداء المهمة المطلوبة^٦.

٣. يعمد إلى استقراء الوقائع التاريخية بغية تمييز الثابت من المتغير، وذلك بالدراسة المقارنة لأوجه التشابه والاختلاف بين حالات مختلفة وتجمعات سكانية متغايرة.

٤. لا يكتفي ابن خلدون بتأسيس القوانين الكلية وتحديد الأنساق الاجتماعية العامة بناءً على مظاهر التشابه والاختلاف، بل نجده يحرص على تفسير القوانين تفسيراً منطقياً يربط الاستقراء التاريخي والتجريبي بالمقدمات العلوية الماورائية، بحيث ترتبط المفاهيم التصورية والقوانين الكلية فيما بينها وفق تصور كلي للحياة الاجتماعية متسق العناصر ومتكامل الأجزاء.

يجدر بنا قبل أن نختتم حديثنا عن منهجية ابن خلدون التي اعتمدها لدراسة الظواهر الاجتماعية أن نضرب مثلاً من مقدمته يظهر أهمية فهم الآليات العملية للفعل

أفعالهم، لكنهم لا يملكون "حرية" تحقيق مقاصدهم، لأن تحقيق المقاصد خاضع لقوانين التاريخ، وبنية السلطة السياسية، وتوازنات القوى الاجتماعية، والتي تمثل الإطار العام المحدد لحدود الخيارات المقصدية.

واكبت جهود ابن خلدون لتطوير منهجية لدراسة السلوك الاجتماعي، وتحديد المعالم العامة لعلم الاجتماع الإنساني بداية التراجع العلمي والحضاري في التاريخ الإسلامي. لذلك لا نجد اهتماماً في الأوساط العلمية الإسلامية للفتح المعرفي العظيم الذي تجلّى في مقدمة ابن خلدون، بل إننا نجد أن البعض القليل من علماء المسلمين الذين تفاعلوا مع بعض أطروحات المقدمة، مثل ابن الأزرق، قد عجزوا عن استيعاب المنهجية العلمية الكامنة فيها، لذلك اقتصر دورهم على إعادة صياغة الأفكار التي سجلها ابن خلدون في مقدمته، ولم يقدموا أية إضافات جديدة. بينما تلقى الغرب المنهجية الخلدونية بشغف كبير، وانكب على ترجمة مقدمته إلى لغاته المتعددة، ودراستها دراسة متعمقة.

بيد أن الدراسات الاجتماعية الغربية تأثرت تأثراً بالغاً بالرؤية الوضعية البريطانية والرؤية الوضعية المنطقية الألمانية للعلوم؛ وتشكل الرؤية الوضعية التي تحصر البحث العلمي واليقين المعرفي في القضايا الحسية والتجريبية القاعدة التي تعتمد عليها جلّ الدراسات الاجتماعية. إن هيمنة النزعة الوضعية على دوائر البحث العلمي الاجتماعي يستدعي منا إلقاء الضوء على الأسس التي تقوم عليها والمنهجيات التي تتبعها، وهذا ما سنقوم به في المبحث التالي.

٤. الوضعية المنطقية ودراسة المجتمع

حظيت الوضعية المنطقية بتأييد شريحة واسعة من العلماء السلوكيين في أوروبا منذ مطلع القرن الحالي، منهم عالم الاجتماع الفرنسي أميل دوركايم، وعالم النفس الأمريكي إدوارد تيتشنر، ومجموعة فيينا التي قادها علماء مؤثرون مثل أرنست ماتش وموريس شليك وراذلف كارنوب ولودويغ وتنيشتاين وكارل بوبر. ولقد أدت هجرة الكثرة الغالبة من المنتسبين إلى مجموعة فيينا أو المتصلين بها إلى بريطانيا وأمريكا، عقب ازدياد النفوذ النازي في البلدان الجرمانية إلى ترسيخ مبادئ الوضعية المنطقية في البلاد الإنكليزية التي تملك في الأصل رصيماً وضعياً هائلاً^٩. ويشترك الوضعيون المنطقيون، أو الكانطيون الجدد كما يخلو للبعض وصفهم، في أمرين رئيسيين: (١) تجاهلهم للبعد

٩ معظم أفراد مجموعة فيينا من اليهود الذين فضلوا ترك البلاد الجرمانية (ألمانيا والنمسا وغرب بولونيا) إثر اشتداد حركة معاداة السامية فيها.

٢. حصر البحث العلمي في الظواهر التي يمكن تعريفها من خلال خصائصها

الحسية. ١٢

٣. استبعاد كافة المعطيات الناجمة عن تجليات الظاهرة الاجتماعية في الوعي

البشري، وذلك بغية ضمان "موضوعية" البحث العلمي.

ويقترح دوركايم هنا اتباع خطوات عالم الطبيعة الذي يستبدل الانطباعات غير المنضبطة الناجمة عن الإحساس بالحرارة والكهرباء بالمؤشرات المرئية لهاتين الظاهرتين ضمن مقياس الحرارة ومقياس الشدة الكهربائية. ١٣ وتتحد قواعد الملاحظة الثلاث السابقة، كما يؤكد دوركايم، في قاعدة أساسية تنص على "اعتبار الوقائع الاجتماعية أشياء". ١٤ لذلك فإنه يدعو إلى الاقتصار في دراسة المعتقدات على النزعات والممارسات الاجتماعية في أشكالها وتظاهراتها التنظيمية، وتجنب دراسة آثارها وتداعياتها في الوعي الفردي أو الجماعي.

إننا لا نحتاج إلى كثير تأمل لاستنتاج أن المحصلة النهائية لقواعد الملاحظة التي بينها دوركايم - وتبناها التيار الرئيس من علماء الاجتماع الغربيين - تتحدد في استبعاد التصورات والقيم والمثل المتعالية عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الراهن، والطامحة إلى التسامي عليه وتجاوزه، من دائرة البحث العلمي الاجتماعي، وبالتالي تكريس المؤسسات والأنظمة السائدة، واعتبارها الحقيقة الثابتة التي ليس وراءها حقيقة، لأن كل ما يخالفها من تصورات ومفاهيم ليس له وجود فعلي، وإن داعب أحلام الناس وحرك مشاعرهم.

تظهر الطبيعة التكريسية للمنهجية الوضعية بوضوح عندما ينتقل دوركايم لتحديد قواعد التفاضل المعياري بين الأفعال الاجتماعية، وهي القواعد التي تمكن الباحث الاجتماعي من تمييز الفعل المعياري من غيره من الأفعال، وليجد في مبدأ "التكيف" الضابط اللازم والكافي للقيام بهذه المهمة. ويعود اختيار دوركايم مبدأ التكيف ضابطاً للسلوك الاجتماعي المعياري نتيجة لمقايسته بين الأوضاع السلمية لجسد الإنسان والأوضاع المعيارية "لجسم" المجتمع. فكما يتعين السلوك الجسدي السليم بقدرته على التكيف مع المحيط الطبيعي، كذلك يتحدد السلوك الاجتماعي المعياري بقدرته على

١٢ المصدر نفسه، ص ٨٠.

١٣ المصدر نفسه، ص ٨١.

١٤ المصدر السابق، ص ٦٠.

تجاهل الجانب الروحي والتاريخي من الفعل الاجتماعي. إذ إن الحضارة الغربية الراهنة تعود بجذورها إلى الصراع بين الإقطاعية القروسطية والدهاقية الحديثة، والذي أدى إلى تغلب الأخيرة على الأولى. وبطبيعة الحال فإن التطور الحضاري الغربي الحديث قد نجم عن رفض الفئات الدهاقية للمؤسسات الإقطاعية وعملها الدؤوب على تحويل تصوراتها وقيمها المغايرة للتجربة العملية الراهنة آنذاك إلى واقع معيش.

وتتحلى النزعة المعادية لأي جهد يرمي إلى استعادة البعد التاريخي عند دراسة الفعل الاجتماعي عند بوبر، أحد أقطاب الوضعية المنطقية، وأهم المنظرين للمنهجية الوضعية في هذا القرن. إذ يؤكد في كتابه **المجتمع المفتوح وأعداؤه** مقولة دور كايم بحصر البحوث الاجتماعية في دراسة المؤسسات السائدة، فيقول: "إنني لا أقصد عند الحديث عن قوانين اجتماعية أو قوانين طبيعية للحياة الاجتماعية تلك القوانين التي تدعى بقوانين الارتقاء التي يهتم بها التاريخيون من أمثال أفلاطون. [...] كما أنني لا أقصد كذلك قوانين الطبيعة الإنسانية أي الانتظام النفسي والاجتماعي النفسي للسلوك الإنساني. ما أقصده هو القوانين التي صيغت في مجال النظريات الاقتصادية الحديثة، مثل نظرية التجارة الدولية، ونظرية الدورة الاقتصادية. فالقوانين الاجتماعية الهامة هذه تتصل بوظائف المؤسسات الاجتماعية."^{١٦} ويشدد لذلك على أن المنهجية المناسبة لدراسة الظواهر الاجتماعية، هي عين المنهجية المعتمدة لدراسة الظواهر الطبيعية، وبالتحديد منهجية "التخمين والإبطال".^{١٧}

إن التأثير الهائل للعقل الوضعي، والمنهجية الوضعية المرتبطة به، على دوائر البحث العلمي الاجتماعي عند الغربيين يظهر في أعمال دعاة "النظرية التحديدية" التي تبنت الرؤية الاقتصادية للدراسات الاجتماعية الماركسية. لذلك نجد باحثاً مثل فرانسيس فوكوياما المتحفظ على التحليل الاقتصادي للمجتمع يتفق مع استنتاجها الرئيس بأن مصير الثقافات "التقليدية" أن تندمج في الثقافة الحديثة التي تكاملت عبر جهود الحركة العلمانية الغربية، فيقول: "إذا كان الإنسان حيواناً اقتصادياً يتحرك بتأثير رغباته وعقله فإن تشابه العملية الجدلية للارتقاء التاريخي للمجتمعات الإنسانية المختلفة أمر حتمي. هذه هي النتيجة التي توصلت إليها "نظرية التحديد" التي استعارت من الماركسية

١٦ كارل بوبر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**:

Karl Popper, *The Open Society And Its Enemies* (London: Roatledg, 1966), Vol,1. P 67

١٧ كارل بوبر، **فقر التاريخية**:

Karl Popper, *The Poverty Of Historicism* (london, aric paperbocks 1967) PP, 5,58.

المرجعية التصورية والقيمية للوحي واعتمادهم في دراساتهم على رؤى آلية أو حلولية أو مادية للوجود، فإن جل الباحثين الاجتماعيين في العالم العربي والإسلامي يعتمدون مقاربات وضعية في دراساتهم للظواهر الاجتماعية.

٥. المنهجية الإسقاطية

برزت في العقود القليلة الماضية أبحاث وكتابات لمفكرين إسلاميين رافضين للرؤية العلمانية الغربية للوجود، وداعين إلى اعتماد التصور والقيمة الإسلاميين لفهم الحياة الفردية والاجتماعية، وإعادة ترتيبها بناءً على قيم علوية سامية. لكن الكثرة الغالبة من هذه الأعمال تبنت منهجية إسقاطية في تعاملها مع الواقع الاجتماعي، وتحليلها لشروط التغيير، ومنها أعمال لمفكرين تمتعوا باحترام واسع وتأثير بالغ في تطور التيار الإسلامي المتنامي خلال العقدين الماضيين. وتتميز المنهجية الإسقاطية بتجاهل البنية التفصيلية للمجتمع والتاريخ، وإسقاط التصورات الذاتية للمفكر والقيم التي آمن بها والخط النظري الذي اقتنع به على الواقع الاجتماعي والتاريخي. لذلك نرى المفكر "الإسقاطي" يعمد إلى بناء منظومته الاجتماعية اعتماداً على طرائق استنتاجية في البحث، ويكتفي باستقراءات بسيطة للواقع الاجتماعي. وسنكتفي هنا للتمثيل على هذه المنهجية بعمليتين أحدهما لمفكر ثائر لعب دوراً مؤثراً في توجيه حركة الفكر الإسلامي بين الشباب المثقف خلال العقود الثلاثة الماضية، والثاني لفقير باحث يحرص على التوسط في مواقفه، ويجهد نحو الجمع بين الآراء والتقريب بين الاجتهادات.

يعتبر سيد قطب واحداً من أهم المفكرين الإسلاميين وأكثرهم تأثيراً في توجيه الشباب الإسلامي المثقف الذي عكف في العقود الأخيرة على دراسة فكره، واعتماد آرائه. تتميز أفكار سيد قطب بالوضوح النظري والتماسك الداخلي والتكامل التصوري. فالقارئ لأهم كتبه وأكثرها شيوعاً وتوزيعاً، **معالم في الطريق**، يجد نفسه أمام عدد من القضايا التصورية والأخلاقية والسياسية والتنظيمية والحقوقية والقانونية صيغت وفق عقيدة متكاملة، أريد لها أن تزود الشباب المثقف المعطش إلى بناء مجتمع قائم على أسس إسلامية برؤية مستقبلية وخطة عملية لتحقيق البديل الإسلامي المنشود. وعلى الرغم من أن المنظومة الفكرية التي صاغها سيد قطب في كتابه تتمتع بتماسك داخلي قوي، إلا أن المتأمل في عناصرها النظرية ومفاهيمها التأسيسية يلاحظ انفكاكها عن آليات التطور الاجتماعي، وسيرورات النضج النفسي والسلوكي، كما يلاحظ تناقض كثير من الآراء التي وردت مع القوانين الضابطة لتفاعلات القوى

كثيراً من منهجياته ومفاهيمه؟ وماذا عن مناهج التربية والتعليم، ومناهج البحث والتنظير، هل ستتحول هذه من حالها الجاهلي إلى الإسلامي نتيجة لالتزام أفراد من المجتمع الجاهلي المبادئ الكلية للإسلام؟ هذه وأسئلة مهمة أخرى لا تلقى جواباً عند سيد قطب، بل نراه يجذر من مغبة الوقوع في براثن أعداء الإسلام الذين يطالبون المسلمين بتقديم نماذجهم للنظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فهؤلاء إنما يريدون بدعوتهم هذه شغل المسلمين عن مهامهم وتلهيتهم "عن العمل الجاد".^{٢١}

وتعود صعوبة الحصول على أجوبة للأسئلة السابقة إلى الغياب الكامل للتحليل الاجتماعي، والتجاهل التام لآليات التبدلات الاجتماعية وقوانين حركة التاريخ. ويبدو غياب الحس الاجتماعي من استنتاجات سيد قطب النظرية جلياً إذا تأملنا مفهوم "الحضارة" عنده؛ إذ نراه يؤكد أن "المجتمع المسلم" هو "المجتمع المتحضر"، ويفرض استخدام كلمة "متحضر" لوصف المجتمع الإسلامي، باعتبار أن الوصف هذا "لغو لا يضيف شيئاً جديداً.. على العكس تنقل هذه الكلمة إلى حس القارئ تلك الظلال الأجنبية الغريبة..."^{٢٢} لذلك نراه يسرع إلى استبعاد صفة الحضارة عن المجتمعات الغربية "المادية"، رغم تفوقها التقني والتنظيمي والتعاوني، بينما ينعت المجتمع الإسلامي بالمتحضر لاهتمامه بالقيم واعترازه بها، وإن تأخر في قدراته التنظيمية والتقنية. إن مثل هذا الإسقاط للذات على الموضوع كفيل بتحقيق انخلاع كامل بين الفكر والتصور من جهة، والواقع الفعلي من جهة أخرى، كما أنه قمين بمنع الفكر من تحديد مواطن الضعف في الذات، وعناصر القوة في الآخر، وآليات التحول من الضعف إلى القوة.

المثال الآخر الذي نقدمه لإظهار أثر غياب المنهجية القادرة على تحليل الواقع الاجتماعي الفعلي وتوظيف الأنساق المشتقة منه في تطوير التصورات وتحديد الإجراءات اللازمة لتحقيق الخيارات القيمة والمقصدية على أرض الواقع مستخرج من كتابات فقيه متخصص في الدراسات الفقهية والأصولية. ففي محاولته الإسهام في تحديد الخطوات العملية نحو التوصل إلى حل إسلامي للأزمة الثقافية والحضارية التي تواجه الأمة، يبنه محمد الدسوقي في مطلع كتابه **الحل الإسلامي** إلى أن "كل ما صدر من آراء وأفكار تبغي الوصول إلى حل جذري لمشكلات الأمة [...] يغلب عليها الطابع العاطفي والنظرة المثالية، وتفتقر - بوجه عام - إلى وضع المنهج الذي يترجم

٢١ المصدر نفسه، ص ٥١.

٢٢ المصدر نفسه، ص ١١٨.

هناك تواصلًا فكرياً بين العلماء؛ لأن المقصود به ليس مجرد اللقاء بين العلماء، وكل عالم يعرض ما لديه من فكر، ويختم اللقاء بتوصيات ينتهي أمرها في أدراج المكاتب، وإنما يراد به أن يكون بين العلماء حوار علمي بناء، وتبادل فكري يثري الحياة العلمية ويتوخى علاج مشكلات الأمة بعيداً عن أهواء السياسة أو نزعات المذهبية الضيقة، أو الإقليمية المحدودة. إن من يتتبع الندوات والمؤتمرات يلاحظ تكراراً في الجهود، كما يلاحظ أنها لم تتخلص تماماً من النظرية الجزئية والمذهبية، فضلاً عن خضوعها في كثير من الأحيان لما تريده السلطة الحاكمة، ولا يختلف الأمر بالنسبة للمجامع العلمية، فليس بينها تعاون يلغى التكرار، ويحقق التكامل، ويسر سرعة الإنجاز. ٢٦

إذن فالحل الذي يدعو إليه الكاتب ينطلق من ملاحظتين تشيران إلى مفارقة واضحة: التطور الكبير في وسائل الاتصال والنقل الذي تحقق خلال العقود القليلة الماضية من جهة، وغياب التعاون العلمي بين علماء المسلمين من جهة أخرى. وغياب التعاون بين المسلمين لا يعود، كما يؤكد المؤلف، إلى انعدام فرص اللقاء بينهم، فالمؤتمرات والندوات تعقد سنوياً، لكنها لا تسهم في عملية البناء الفكري والتراكم المعرفي وازدياد الخبرات، بل تعكس حالة من الفوضى؛ فالجهود العلمية مكرورة، والنظرة الجزئية المذهبية راسخة، وخضوع البحث العلمي لضغوط القوى السياسية ماثل للعيان.

إذا كان الواقع كذلك فإن من حق القارئ أن يتوقع حلاً للأزمة الفكرية يؤدي إلى تجاوز اللقاء العلمي المكرور، وإلى تحرير الحركة العلمية من ضغوط السلطة السياسية، أو إن استحال التحرر من الضغوط فلا أقل من تخفيف حدتها والتقليل من صدمتها. لكن الكاتب الكريم يفاجئنا بعلاج لا يختلف عن ذلك الذي أثبت عقمه، وكأنه يكرر قول الشاعر: ودواني بالتي كانت هي الداء: "إن لقاء علماء الأمة وقادة الرأي فيها في مؤتمر جامع مرة في كل عام، يتدارسون فيه واقع المجتمعات الإسلامية، وأنسب السبل لنهوض بها، وسيادة التشريع فيها ضرورة دينية وحياتية، فالدين يأمر بالتعاون، ويجعل النصيحة أمراً مفروضاً لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، والمسلمون غير تاريخهم الطويل لم يحققوا ما حققوا من فتوحات وانتصارات إلا بالتعاون والتناصر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهم في حاضرهم في أشد الحاجة إلى التعاون على البر والتقوى، وفي مقدمة هذا التعاون العلمي الذي يزيل التناقض بين الآراء، ويجمع كلمة الأمة على أصول دينها، وقواعده الكلية، ولا تصح القضايا الفرعية أو الظنية مشار جدل وتبادل اتهام بمخالفة أوامر الله، وارتكاب ما حرم الله، وبكلمة موجزة الالتقاء

التاريخي، وعلاقة الفعل الإنساني بالفعل الإلهي، كما تزودنا بإشراقات هامة لتحديد البنية الأساسية للطبيعة الإنسانية. وتتجلى المهمة الأولى للباحث في هذا المجال في استقراء النصوص المرتبطة بالظاهرة المدروسة وتحديد دلالاتها اللغوية العامة، والاستفادة من الملاحظات المتولدة عن التجربة الاجتماعية والخصوصيات التاريخية في إعطاء تفسيرات أكثر تحديداً للعبارات القرآنية الكلية.

ثانياً: استقراء المقاصد الكلية للفعل الاجتماعي الإسلامي، مثل العدل والتعاون والتعارف، وغيرها من المقاصد العامة والقيم الكلية لتحديد الإطار التقويمي للفعل الاجتماعي، ولتطوير نماذج مثالية لتنظيم المجتمع وإثراء الخبرة الاجتماعية. ويمكن الاستفادة في عملية استقراء المعايير الإسلامية من منهجية القواعد القياسية الهادفة إلى جمع النصوص المناسبة، ثم استخراج القواعد الكلية الثابتة فيها، ثم اعتماد منظومة القواعد المستخرجة في تقويم الأفعال والنظم الاجتماعية.

ثالثاً: تجنب إسقاط نتائج الدراسات النصية على الواقع الاجتماعي، وبالتالي العمل على فهم طبيعة العلاقات الاجتماعية من داخلها، وتوظيف المعرفة الناتجة في اقتراح وسائل لبناء المجتمع وتوجيه حركته نحو الطموح القيمي والمقصدي المطلوب. بمعنى أن جهد الباحث يجب أن ينصب على فهم محددات الفعل الاجتماعي كما تجلت على أرض الواقع قبل اللجوء إلى تقويمها لفهم أسباب الفجوة القائمة بين الواقع والمثل، ومن ثم تقديم تصورات حول الكيفية التي يمكن اعتمادها لتقريب الواقع من المثل، أو إعادة تفسير المثل في ضوء التجربة الإنسانية التاريخية.

رابعاً: تحليل الواقع الاجتماعي وتفسير الظواهر التاريخية يتطلب بناء نظريات وتطوير جهاز مفاهيمي. وبدهي أن عملية التنظير تتطلب تحقيق اتساق داخلي للمفاهيم المختلفة التي تشكل البناء الداخلي للنظرية. ويتأتى الاتساق من التخلص من التناقضات الداخلية بين المفاهيم، وترتيب المفاهيم وفق بناء هرمي من المفاهيم الأولية والثانوية المترابطة. بيد أن صدق النظرية لا يمكن أن يتحقق من خلال تماسكها النظري الداخلي، بل يتوقف أيضاً على قدرة النظرية على تفسير الوقائع الاجتماعية، وتطابق التوقعات الناجمة عنها مع التطورات الفعلية على أرض الواقع الاجتماعي.