إرهاصات نظرية التبادل الاجتماعي في فكر أبي حيان التوحيدي

الملخص

لقد سعت هذه الدراسة إلى إظهار أن فكر التوحيدي قد تضمن مرتكزات معرفية هامة للفكر التبادلي المعاصر، وذلك من خلال إبراز معالجة التوحيدي لدينامية وبناء العلاقات الإجتماعية وبشكل خاص علاقة الصداقة، وتشدد الدراسة الراهنة على أن هذا الطرح يمثل إطاراً نظرياً تكميلياً للنظرية التبادلية المعاصرة التي تجاهلت التبادل في العلاقات الحميمة والقرابية والصداقية وركزت على التبادل المنفعي في النظام الرأسمالي فقط، معتبرة ما يخرج عن ضوابط هذا التبادل لا يعد تبادلاً اجتماعياً.

أظهرت الدراسة أن فكر التوحيدي السابق زمنياً على الفكر التبادلي، قد اتخذ من التبادل الإجتماعي ركيزة معرفية أساسية لفهم وتفسير الحياة الإجتماعية، وخاصية مميزة للاجتماع الإنساني كما بينت الدراسة أن التوحيدي يعالج بوضوح تحول العلاقة التبادلية إلى علاقة صادقة، ويضع للعلاقة التبادلية معايير وضوابط، وكذلك فقد تقدم التوحيدي على الفكر التبادلي باقتراحه نمطاً مثالياً للعلاقة التبادلية ذو محددات منهجية، وبالاضافة إلى توضيحه كيفية إنبثاق الصراع الإجتماعي من قلب العملية التبادلية.

د. نايف البنوي
قسم علم الاجتماع
جامعة مؤتة ـ الكرك،
د.محمد الحوراني
قسم علم الاجتماع
جامعة اليرموك ـ إربد
الأردن

Abstact

This study aimed at showing that Abu Hayan Al-Tawhidi thought included an epestimalogical dispositions for the contemporary exchange thought. Al- Tawhidi proposed this issue in analysing the structure and dynamics of social relations Exclusively friendship relation. This study insists on that

لقد تم إهمال الفكر العربي الإسلامي أكثر من أي وقت مضى، كما بدت المسافة المعرفية بين ما وصل إليه الفكر العربي المعاصر، والفكر العربي واسعة جداً، والهوة بينهما عميقة، إن الأمر لا يرتبط بقصور الفكر العربي الإسلامي ومستوى إبداعيته، بقدر ما يرتبط بتغريب الفكر العربي المعاصر، وتبعيته، وإنفصاله عن ماضيه وجذوره، ولذلك فإن من أبرز مظاهر أزمة هذا

© جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر 2008.

Al-Tawhidi thought inhance a complemantary theoritical frame to the exchange theory which ignored social exchange in intimate and friendship relations, and concentrates on social exchange in capitalism only. while any kind of exchange out of this , is not social exchange. This study showed that Al- Tawhidi thought which is prior to exchang thought, has been regarded social exchange as a main charactaristic of understanding social life, and it revealed that Al-Tawhidi concentrates on friendship relation as an exchange theory, that inhance it's norms and restrictions, Furthermore Al-Tawhidi constructs methodoligical I deal type for the exchange theory the thing which social exchange theory did not do it and then, discussed the emergence of social conflict from social exchange process.

الفكر "المغترب"، يمكن إيجادها في تمجيده للفكر الغربي، وتنكره لتراثه وتاريخه، وهكذا، فإن المفارقة الأساسية التطورية بين الفكر العربي الإسلامي، والفكر الغربي، تكمن أساساً في أن الفكر الغربي وجد له أتباع وتشكلت له مدارس، ومنظورات، بينما بقي الفكر العربي منقطعاً ومشتتاً يراوح في مكانه.

ولكن رغم كل هذا الجفاء، يبقى الفكر العربي الإسلامي موسوعياً وعميقاً وأكثر إرتباطاً بواقعه ويعتبر أبو حيان التوحيدي[1]، من المفكرين العرب المسلمين الذين تم تجاهلهم أكثر من غيرهم وبشكل خاص في الدراسات السوسيولوجية، علماً بأن ديناميات الحياة الإجتماعية كانت حاضرة في فكره باستمرار وزاخرة بالمعاني والدلالات، بينما كان النصيب الأكبر في قراءة التوحيدي للدراسات الفلسفية والتربوية واللغوية. وتجدر الإشارة إلى أن التوحيدي، شأنه شأن جميع مفكري عصره، كان من حيث الموضوع موسوعياً وعلى المستوى التحليلي كان يتنقل في فكره بين المستوى قصير المدى والمستوى بعيد المدى. ومن الناحية المنهجية، فقد كان أحياناً إستقرائياً، وأحياناً أخرى إستدلالياً، وعلاوة على كل ذلك فقد تميز فكره بالتعقيد والغموض وبهذا الخصوص يقول التوحيدي في كتابه "الاشارات الالهية":

".. فلا جرم كلامي كله كناية، وإشاراتي كلها مدمجة، وبياني من أوله إلى آخره فهاهة والتهمة علي مشتعلة، والآفة بي محيطة، والبال قلق، والجو أكلف، والسر أغلف، وأنا أهرف بما أعرف وبما لا أعرف" (التوحيدي: 1950: 124).

تستند الدراسة الراهنة على أطروحة أساسية ذات بعدين :

البعد الأول: ويتمثل في أن فكر التوحيدي قد أرسى قواعد وإرهاصات هامة للفكر التبادلي المعاصر، لكنها لم تحظى بالمتابعة. والبعد الثاني: يتمثل في أن فكر التوحيدي قد تضمن إطاراً وبنية نظرية منطقية و"تكميلية" لنظرية التبادل الإجتماعي المعاصرة، حيث جسد العملية التبادلية ضمن العلاقات الأولية والسياقات القرابية، ومثل هذه

(1) لقد عاش التوحيدي في القرن الرابع الهجري، إبان العصر العباسي، الذي تميز بالتمزق السياسي والتفكك الإجتماعي وتردي الأوضاع الإقتصادية والفوضى، لكن على المستوى العلمي كان الأمر مختلف تماما حيث تميزت هذه المرحلة بالإبداع والتأليف والإنفتاح الفكري. (انظر: إبراهيم: 1974: 24- 26)

الطروحات تمثل طموحات غير متحققة للتبادليين المعاصرين الذين أكدوا بأن طبيعة ومحتوى العملية التبادلية يختلف بإختلاف المتبادليين والسياق الإجتماعي التبادلي.

إن السعي إلى بلورت أطروحة الدراسة يمثل الإطار الذي يجسد الإعتبارات الأساسية التي تضفي على الدراسة الراهنة أهميتها، حيث تظهر الدراسة إمكانية إستثمار الفكر العربي الإسلامي في إنتاج الأفكار وتطويرها ومتابعتها، كما تمثل مساهمة في رد الاعتبار إلى الفكر العربي الإسلامي وإظهار ثرائه ووفرة طروحاته، بالإضافة إلى ريادته المعرفية، وفيما يتعلق بالتوحيدي خصوصاً فإن الدراسة الراهنة تستمد أهميتها من خلال إبراز إطار نظري تبادلي يساعد في فهم وتفسير العلاقات الصداقية والقرابية.

إن بلورت أطروحة الدراسة تتم عبر عدة محاور أساسية، تمثل مرتكزات جوهرية في فكر التوحيدي وكذلك في الفكر التبادلي المعاصر، وهذه المحاور هي: التبادل الإجتماعي جوهر الإجتماع الإنساني، والتبادل الإجتماعي وضوابطه، ومعيار التبادل الإجتماعي، والتبادل الإجتماعي والخبرة الإجتماعية، والنمط المثالي لمقومات الصداقة، والتبادل الإجتماعي وأنماط العلاقات الإجتماعية، والتبادل الإجتماعي والصراع، وسوف تتم الإقتباسات اللازمة لإستمكال هذه المحاور من خلال مؤلفات التوحيدي الأكثر شهرة والتي تمثل إطاراً فكرياً واحداً تتكامل فيه الأفكار والطروحات ومن هذه المؤلفات الصداقة والصديق، وأخلاق الوزيرين والمقابسات، والهوامل والشوامل والبصائر والذخائر، والامتاع والمؤانسة، ومن أجل إظهار أسبقية طروحات التوحيدي أو بصورة أدق صورتها التبادلية سيتم الاستشهاد بطروحات أبرز أعلام نظرية التبادل الإجتماعي على إمتداد الأطروحة وهما، بيتر بلاو، وجورج هومانز.

التبادل الإجتماعي : جوهر الإجتماع الإنساني

إن من أبرز منطلقات نظرية التبادل الإجتماعي، نظرتها إلى الحياة الإجتماعية كإطار للتبادل وإشباع الحاجات من خلال تبادل المنتجات والممتلكات، وكل ما من شأنه أن يمثل قيمة تبادلية في تفاعلات الأفراد. فالسر الصريح في الحياة الإجتماعية ـ من منظور تبادلي ـ أن يقدم المرء ما هو ذو قيمة وضروري بالنسبة للآخرين، وأن يحصل على ما هو ذو قيمة وضروري في المقابل. وهكذا، يمكن فهم الفعل الإجتماعي بالاستناد إلى غائية موضوعات الإشباع التي تتمثل في مكافئات وبضائع وخدمات مادية ومعنوية.

يقول بيتر بلاو Blau – أحد أَعلام نظرية التبادل الإجتماعي – بهذا الخصوص : "إن الحديث عن الحياة الإجتماعية، يعني الحديث عن الإرتباطات بين الأشخاص، في الحب والحرب، والتجارة والعبادة والمساعدة والمنع, أي في العلاقات الإجتماعية التي يؤسسها الأفراد حيث يجدون إهتماماتهم قد لقيت طريقها, وأن رغباتهم أصبحت متحققة" (Blau :1964:112)، ولذلك يضيف: "...حقيقة أن المنافع يمكن الحصول

عليها من خلال التبادل مع الآخرين توجه الإهتمام إلى دراسة التبادل الإجتماعي، وتوزيع المصادر" (Blau:1964: 34).

وفي معرض مناقشته لطروحات التبادل الإجتماعي، يجادل أوسيبوف: "...إن كل النشاط الإنساني العملي يمكن النظر إليه كشكل لتلبية الحاجات التي إنبثقت كانعكاس للظروف الموضوعية، وإدراك الإمكانيات الواقعية لتلبيتها، فحاجات الانسان هي البواعث الإنطلاقية التي تدفعه إلى القيام بنشاط.... وبفعل السعي إلى تلبية الحاجات يتبدى الانسان بمثابة كائن فاعل نشيط (أوسيبوف:1990:127). وبالمثل يذهب جوناثان تيرنر Turner إلى القول: ".....حقاً تفهم الحياة الإجتماعية على أنها مكان تسوق ويتفاوض الفاعلون فيه مع بعضهم ويبذلون جهداً ليحققوا ربحاً وفائدة" (Turner:1982:224). وبذات السياق يجادل ملتون جوردون Gordon "كل واحد بحاجة إلى بضائع وخدمات، من خلال نظام تشغيل منعقد على تقسيم العمل، وعلى أساس من عمليات التبادل، هذه هي الحقيقه سواء عاش الفرد في ظل الرأسمالية أو الشيوعية... "(Gordon:1988:58).

لقد لقيت منطلقات الفكر التبادلي إرهاصاتها لدى التوحيدي، بل شكلت منطلقاً أساسياً في فكره، ويبدو ذلك في قوله: لقد قال الأوائل الإنسان مدني بالطبع (التوحيدي:1964: 79). ويعقب على هذا القول في كتابه الصداقة والصديق: "وبيان هذا أنه لابد من الاعانة والاستعانة، لأنه لا يكمل وحده ـ أي الانسان ـ جميع مصالحه ولا يستقل بجميع حوائجه" (التوحيدي: 1964: 191).

بالنسبة للتوحيدي فإن الدافعية الحقيقية للاجتماع بالآخرين والتفاعل معهم، تتمثل في إشباع الحاجة، والتي تمثل "ظرف الإفتقار" الذي لا يستحيل إلى "ظرف إستغناء" إلا من خلال العوائِد التي يقدمها الآخرين للفرد لقاء ما يقدمه لهم، وبهذا الخصوص يقول التوحيدي: "متى عاون البعض البعض فقد إستغنى الجميع عن الجميع, ومتى إتكل البعض على البعض فقد إضطر الجميع إلى الجميع لأن بدئ التعاون إفتقار وتمامه إستغناء، وبدئ التواكل إستغناء، وتمامه إفتقار" (التوحيدي 1929:التوحيدي:1970: 344).

إن هذا النص الثري بمحتواه، يتضمن مرتكزات تبادلية حياتية، ذات تدفق وجريان مستمر عبر الحياة الاجتماعية، كما تعكس حقائق وجودية في المجتمع الإنساني. فجميع الناس دائماً في حالة إفتقار طالما ان حاجاتهم متجددة وطموحاتهم مستمرة. ويتصل بهذا الأمر أنهم دائماً في حالة إستغناء.ولكن ليس إستغناءً مطلقاً، بل إستغناء (مستمر-متقطع) يرتبط باشباع حاجة ظرفية زمنية، وبروز حاجة أخرى تمثل غاية، أي شأن مستقبلياً لم يتحقق بعد، ولكن تتضح دقة التحديد لدى التوحيدي في جعله التعاون كصيغة تبادلية، هو نقطة البدء المفضية إلى تكاملية الحياة الإجتماعية, وتوازناً من الناحية التبادلية، ذلك أن ولوج العلاقات أو المجتمع عموماً من باب الإتكال مع الافتقاد إلى المصادر التبادلية يقود إلى الإفتقار وينشأ الإختلال في بنى العلاقات و التجمعات.

إن مقومات التبادل تمثل طاقة دافعية للفعل, ولكن الفعل ذو الطاقة المحررة تبادلياً يمثل آلية تعميم المصادر التبادلية ونشرها ولذلك يؤكد التوحيدي أن النزعة المدنية التبادلية تتحقق بالضرورة عن طريق " الأخذ والعطاء, والمجاورة والمحاورة، والمخالطة والمعاشرة ما يكون سبباً لانتشار الأمر"(التوحيدي: (191:1964) إن هذا الديالكتيك المضمر بين الطاقة المصدرية للفعل وقوة تدفق الفعل في الحياة الإجتماعية يبدو بالنسبة للتوحيدي من الملزمات والواجبات والضرورات في الإجتماع الإنساني، ويتضح هذا في قوله:" والإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده ولايستوي له أن يأوي إلى المقابر ولابد له من أسباب بها يحيى وبأعمالها يعيش، فبالضرورة ما يلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة يصير له بهذه المعايشة بعضهم صديقاً وبعضهم عدواً، وبعضهم منافقاً، وبعضهم نافعاً، وبعضهم ضاراً" (التوحيدي: 191:1964) ويضيف:"....بالضروره عليه أن يقابل كل واحد منهم بما يكون له مرد من دين أو عقل أو فتوة أو نجدة، ويستفيد هو من ذلك كله ما يكون خاصاً به وعائداً بحسن العقبى عليه إما في العاجل أو الآجل" (التوحيدي : 1964: 120).

يظهر من النص السابق، أن التوحيدي يدقق النظر في المحتوى التبادلي العام للمجتمع الإنساني ولذلك يتجنب أن يكون أحادي المنظور إلى نتاج العمليات التبادلية، فلم ينظر إليها كموجبات للتوازن والإستقرار والاتفاق فقط،ولكن تنبه إلى أنها تنتج العداء كما تنتج الإيذاء والنفاق ويقول بذات الخصوص "ولا يخلو من تهب ريحه ويعلو شأنه، أو ينفذ أمره من حاسد وقارف، ومدخل ومرجف ،على هذه الأمور بنيت الدار وعليها جرت الأقدار" (التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة:د.ق.480). كما تنبه التوحيدي الى أن الأفراد يمارسون أفعالا "إستراتيجية" تبادلية وذلك باشارته إلى أن ما يسعى الأفراد إلى تحقيقه من غايات لا تكون بالضرورة آنية أو عاجلة، ولكن قد تكون آجلة، وترتبط بتوقعات مستقبلية، أو ما يطلق عليه في الظاهراتية "دوافع من أجل أن"، أي الأفعال المرتبطة بغايات مستقبلية يريد الفاعل تحقيقها من قبل الآخرين.

وعلاوة على ما تقدم، يؤكد التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة أن الميل إلى الإجتماع الإنساني، ولزومية التبادل الإجتماعي الذي يمثل ضرورة الإجتماع، لا يخرج عن إعتباره عنصراً بنائياً في الذات الإنسانية الفاعلة، أو في بشرية الإنسان. فيقول "الإنسان بشر، وبنية متهافتة وطنية منتشرة، وله عادة طالبة، وحاجة هاتكة، ونفس جموح، وعين طموح"(التوحيدي :الإمتاع والمؤانسة:د.ت.140).

إن بشرية الإنسان وانتشار طينته، تمثل إطاراً معمماً لتساوق الخصائص الإنسانية الدافعة لإرتباط المرء بالآخرين وإشباع حاجته عن طريقهم، والتي عبر عنها التوحيدي بالعادة الطالبة والحاجة الهاتكة، والنفس الجامحة، والعين الطامحة، وهي خصائص تقع في صميم بنية الإنسانُ أي لا يمكن التجرد منها مهما إشتد التنوع والاختلاف، ومهما تباعدت الأماكن والأمصار، ومهما تبدلت الأزمان، فحقيقة الانسان كائن تبادلي قائمة.

كما يمكن العثور على نظرة (مادية – أداتية) للفعل الإنساني التبادلي في فكر التوحيدي حيث يجادل التوحيدي بأن جميع الناس وفي مختلف المجتمعات يميلون إلى طرح القناعة والزهد والإقلال من البحث عن الربح والثروة، وفي الوقت ذاته يمتاز الجميع بالسعي الحثيث واحتمال المصاعب والمخاطر من اجل الحصول على المكاسب المادية، وتتضح هذه الصورة في قول التوحيدي: "....وهذا مع شدة الحرص والطلب، وافراط الشره والكلب، وركوب البر والبحر بسبب ربح قليل، ونائل نزر حتى أنك لا تجد أديمها إلا متلفتاً إلى فانيها حزيناً أو هائماً على حاضرها ومفتونا أو متمنياً لها في المستقبل معنى، وحتى لو تصفحت الناس لم تجد إلا متحسرا عليها أو متحيراً فيها أو مسكراً منها وأشرفهم عقلاً، أعظمهم خبلا، وأشدهم فيها إزهاداً، أشدهم بها إنعقاداً وأكثرهم بها دعوى أكثرهم في حبها بلوى " (التوحيد 1951: 24 -25).

إن هذه الأداتية المفرطة، كما يصورها التوحيدي، تنقله من مستوى تحليلي بعيد المدى في صياغة الأفكار إلى مستوى قصيرة المدى، حيث يصور في نظرته المادية – الأداتية للفعل ما كان يدور في عصره من فساد عام، فالقرن الرابع الهجري شهد تدهوراً سياسياً قاد إلى تردي الأوضاع الإقتصادية، بسبب إستحواذ النخبة السياسية على الخيرات والثروات وهدرها في اللهو والملذات مما أدى إلى إفقار المجتمع (الحوفي:1968، ضيف:1973، متز:1957).

لقد أدت حالة التدهور الإقتصادي إلى تفشي الفقر وتفاقم الحاجة لدى الناس فتبدلت المفاهيم وتغيرت معاني الاشياء ودلالاتها، وغرق المجتمع في حالة من "التشيؤ"[2] Reification، استحالت بموجبها الإلتزامات الأخلاقية والقيمية إلى مادية.

وفي ضوء ما تقدم يمكن تسجيل بعض الملاحظات الختامية المتعلقة بالمنطلق التبادلي في تصورات التوحيدي حول الإجتماع الإنساني:

أولاً : يشدد التوحيدي على أحد المرتكزات المعرفية الهامة في الفكر التبادلي وهو أن الحياة الإجتماعية بخصائصها الدينامية المختلفة قائمة على تبادل المنافع بين الناس، والأخذ والعطاء ولذلك فإن الحاجة الإنسانية التي تمثل دافعية الإجتماع والفعل الإجتماعي ذات "طبيعة تكميلية" أي تشبع من خلال الآخرين وتتكامل مع حاجات الآخرين التي تمثل عوائد ومكافأة بالنسبة للفرد.

ثانياً: إن التبادل الإجتماعي لا ينتج صيغة إتساقية واحدة في الحياة الإجتماعية، فهو لا ينتج التعاون فقط ولا التكامل، إنما ينتج كذلك العداء، والنفاق، ويلحق الأذى، والحسد، وغير ذلك من الخصائص الدينامية والعمليات المستمرة في الحياة الإجتماعية، ومعنى

---

[2] التشيؤ: أحد المفاهيم المستخدمة في مدرسة فرانكفورت النقدية وهو يتضمن نقداً أخلاقياً قوياً للنظام الرأسمالي، الذي حول البشر إلى اشياء يمكن ان تباع وتشترى بعد ان نزع الصفات الإنسانية عن كل ما هو إنساني.(انظر : كريب:1999: 209)

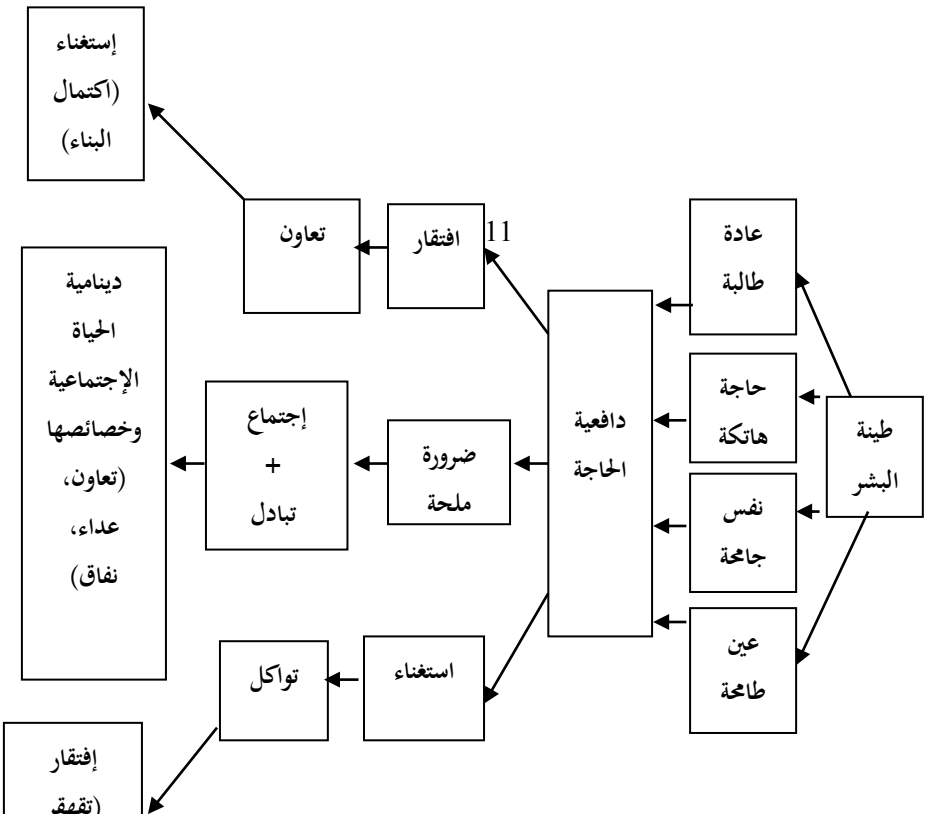
ذلك أن التوحيدي لا يتخذ منظوراً أحادي البعد في تحليل التبادل ، ولكنه يتبنى أحياناً جوانب وظيفية وأحياناً أخرى جوانب صراعية.

ثالثاً: إن الأصل في العملية التبادلية أن تبنى – كما يتصور التوحيدي – على التعاون المشترك الذي يؤدي إلى إشباع حاجات الأطراف المتعاونة وليس على أساس التواكل الذي يفضي إلى إشباع حاجات أحد الأفراد آنياً وعلى حساب الاخرين وبكلفة اجتماعية قد تكون الخضوع أو التبعية لأن بداية التواكل استغناء وتمامه إفتقار.

رابعاً: يؤمن التوحيدي بأن الحاجة الدافعة إلى التبادل ليست مصنوعة إجتماعيا بصورة مطلقة ولكنها تمثل جزءاً من البنية البيولوجية والسيكولوجية للإنسان، ولذلك ثمة حتمية مقترنة بتلازم الإنسان وجودياً والعملية التبادلية، حيث العادة الطالبة، والحاجة الهاتكة، والنفس الجامحة، والعين الطامحة .

خامساً : يتنقل فكرالتوحيد بين صياغة مفاهيمية تجريدية بعيدة المدى للفعل الإنساني عموماً، وهي صياغة مبنية على الطبيعة البشرية العامة ، التي تجرد الأفعال التبادلية الإنسانية إلى خصائص وسمات متشابهة، وبين صياغة قصيرة المدى لخصائص الفعل التبادلي الإمبريقية التي يستقيها من شواهد، عصره وبشكل خاص النزعة المادية-الأداتية للفعل التبادلي .

النموذج (1)
التبادل الإجتماعي سمة الإجتماع الإنساني عند التوحيدي



التبادل الإجتماعي وضوابطه:

كغيره من مفكري عصره، لم يعنى التوحيدي بصياغة مفاهيمية دقيقة للمفاهيم التي يطرحها، إنما كان يقدم المفهوم بصورة ضمنية من خلال مؤشرات مفاهيمية، ودلالات إرتباطية بين القضايا التي يقدمها. ومن بين ذلك، أنه إستفاض في الحديث عن العلاقات التبادلية من حيث مقوماتها ومحتواها ونتائجها ولم يقدم مفهوماً محددا للتبادل الإجتماعي، وعلى عكس ذلك فإن النظريات العلمية الحديثة لا تتجاوز بأي حال تحديد المفاهيم وضبطها، ومن هنا يعرف بيتر بلاو التبادل الإجتماعي في نظريته التبادل والقوة في الحياة الاجتماعية Exchange and power in social life: بأنه "أفعال الأفراد المدفوعة بعوائد متوقعة أو التي يتم تحقيقها من الآخرين بالفعل"(Blau:1964)، كما يعرف جورج هومانز التبادل الإجتماعي في نظرينه الأشكال الأولية للسلوك الإجتماعي: forms Social Behavior: It's elementary بأنه"تصرفات الأفراد التي يترتب عليها شكلاً من الثواب والعقاب من قبل آخر إجتماعي" (Homans:1961).

أما بالنسبة للتوحيدي، فيمكن الكشف عن فهمه للتبادل من خلال قوله:" ما السبب في تصافي شخصين لا تشابه بينهما في الصورة ولا تشاكل عندهما في الخلقة، ولا تجاور بينهما في الدار كواحد من فرغانه وآخر من تاهرت، وهذا طويل قويم، وهذا قصير دميم، وهذا شخت عجف وهذا علج جلف... وبينهما من الخلاف والاختلاف ما

يعجب الناظر إليهما والفاحص عن أمرهما، ومع ذلك لا تجدهما إلا متمازجين في الأخذ والعطاء،والصدق والوفاء، والعقد والولاء، والنقص والنماء، بغير نحلة عامة ،ولا مقالة خاصة ولا حال جامعة، ولا طبيعة منازعة،..... وهذا التصافي لا يختص ذكراً دون ذكر وأنثى، ودون أنثى و أنثى" (التوحيدي ومسكويه: 1951 : 1290- 80).

ولكن من الواضح أن التصافي يجسد في طرح التوحيدي علاقة إجتماعية متينة، ويحفظ للعلاقة الديمومة والاستمرار، وبطبيعة الحال فإن نظرية التبادل الإجتماعي، لم تعالج تحول العلاقة التبادلية إلى علاقة صداقة على النحو الذي يقدمه التوحيدي، لكن بأقل تقدير فإن منظرو التبادل الإجتماعي تنبهوا إلى مجموعة من العوامل والظروف التي يمكن أن تؤثر في العلاقة التبادلية وهي: "مرحلة التطور التاريخي الإجتماعي، وصفة العلاقة بين المتبادلين، وطبيعة العلاقة الداخلة في التبادل بينهم، والتكاليف التي تلحق بهم، والظرف الذي تأخذ فيه العملية التبادلية مكاناً لها"(Blau:1964:97-98) .
إن خصوصية طرح التوحيدي للعلاقة التبادلية، نابعة من تركيزه على العلاقات الصداقية التي تتجاوز فيها حدود التبادل المكاسب المادية الضيقة ويتخللها تنازلات، أو تغليب مصلحة الآخر، وتواقف فكري ووجداني، وتخضع لعملية صيانة مستمرة من قبل الأطراف المتفاعلة وإبتعادهم عن كل ما يعكر صفوة العلاقة، الأمر الذي يكسب العلاقة الديمومة والإستمرار وإعادة الإنتاج.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن معالجة التوحيدي لعلاقة الصداقة بوصفها علاقة تبادلية تمثل واحد من الطموحات الأساسية لدى التبادليين المعاصرين، ولكن عدم إمكانية متابعة هذه المسألة في المجتمع الرأسمالي الحديث الذي "شيءَّ" العلاقات وإستلبها خصائصها الإنسانية، وأعطى لكل شيء سعره، فإنهم أشاروا إلى الظروف المؤثرة في العملية التبادلية كما ألمحوا بحذر إلى الصداقة كمؤشر في العلاقة التبادلية وبصورة عابرة، ومثال ذلك: ما أشار إليه بلاو من أن الأفراد قد تكلفهم العلاقة أكثر مما تعود عليهم، ولكنهم يشعرون بالرضا، ومثال ذلك، في علاقة الصداقة التي تتضمن عنصر الالتزام، حيث يمكن أن يقدم أحد الأصدقاء للآخر أكثر مما يتلقى منه، ولكن يبقى ملتزماً للعلاقة، وهذا يخلق مزيداً من الثقة كعنصر أساسي في التبادل الإجتماعي" (Blau:1964: 98) وبذات الخصوص يذكر هومانز: "أنه إذا تزايد تكرار التفاعل بين شخصين أو أكثر تزايدت درجة إحتمالية التماثل بينهما" (تيرنر: 1999 : 302 – 303) كما يلاحظ ريشارد امرسون Emerson – أحد أعلام نظرية التبادل الإجتماعي – إن تماسك العلاقة الإجتماعية يعرف بمعدل اعتماد (أ) على (ب) واعتماد (ب) على (أ) (Emerson:1993:50) .

ويوضح التوحيدي أن العلاقة التبادلية قد ترسخ وتتأسس وتشكل علاقة صداقة كما أنها قد تنقطع، وعادة ما يكون إنقطاعها في عهد قريب من بداية تشكلها، يقول التوحيدي "... منها أن التصافي قد يمتد، وقد ينقطع، ففيما يمتد ما يبلغ آخر الدهر،

وفيما ينقطع ما لا يلبث إلا شهراً أو أقل من شهر" (التوحيدي ومسكويه: (1951 : 130)، ومن الواضح أن التوحيدي يضع الفترة الملائمة لإختيار عناصر الإتساق التي تحدث التصافي، والتي تتجسد علائقيا في التوافق المعياري، وإتساقية التوقعات المتبادلة، ومن هنا، يضع التوحيدي الإطار العام، لمعايير الصداقة كعلاقة تبادلية، في كتابه الصداقة والصديق وهي:

أولاً : الصديق ليسكن إليه: وهنا يتجلى الجانب السوسيوسيكولوجي من حيث الحاجة للراحة النفسية والأمن والاستقرار والإشباع الوجداني والعاطفي بعيداً عن الضغوطات والتوترات ومثيراتها.

ثانياً : الإستئناس به: وهنا تتضح صيغة خاصة للإجتماع الإنساني، حيث يستمد المرء الألفة والابتعاد عن التوحش، وتحقيق المواساة المعرفية والفكرية .

ثالثاً: ليعتمد عليه: وضمن هذا المعيار تتضح احدى صيغ المساندة التي يمكن أن يحققها الصديق من صديقه، حيث يمكن أن يتكل عليه ويأمنه على قضاء حاجة له أو أن ينوب عنه كما لوأنه حاضر.

رابعاً: الإستفادة منه في الملم : ويعتبر هذا المعيار من محكات العلاقة القوية، حيث تكشف الملمات عن مستويات الإخلاص والوفاء فالصديق يذود الصعاب من أجل صديقه، ويواجه معه ما يعترض طريقه من مشكلات.

خامساً: التزين به في حضوره: ويستشهد التوحيدي هنا بقول أرسطو :"الصديق انسان هو أنت إلا لأنه بالشخص غيرك" ، فإجتماع الأفراد على الخصائص ذاتها يعني أن مدح أحدهم هو مدح لهم جميعاً، ويريد التوحيدي هنا، أن الصديق يفتخر بشخص صديقه في المجالس، ولا يغلب ظهور ذاته عليه.

سادساً: التشوق إليه في السفر: وهذا المعيار دلالة على قوة الرباط الروحي والنفسي والإجتماعي، وكل ما تقدم من معايير هي مدعاة للتشوق.(التوحيدي :1964 : 55).

تجسد المعايير السابقة مكافئات – مادية ومعنوية- يبادل الأصدقاء بها بعضهم، وبطبيعة الحال فإنها تمثل إطاراً مرجعياً للحكم على مستوى توغل العلاقة في الصداقة، فكلما خضعت المكافئات المادية للمكافئات المعنوية، والأبعاد الاعتبارية للعلاقة، كلما ارتقت العلاقة في الصداقة، ولذلك يقول التوحيدي: "الأخذ والعطاء في عرض ذلك جاريات على مذهب الجود والتكرم" (التوحيدي :1964 : 55) أي أن المكافئات المعنوية تحيط بالمكافئات المادية وتغلفها لكن بكل الأحوال لا يمكن التنكر لوجود المكافئات المادية.

يتضح من خلال ما تقدم أن التوحيدي حرص على وضع المعايير التي تكرس مبدأ تقييم العلاقة وتقويمها في سياق تبادلي، وهذا المبدأ يمثل الإطار العام لما يعد عادلاً أو مجحفاً بالنسبة للعلاقة الإجتماعية التي تحمل طابع الصداقة، وحول أهمية مثل هذه المعايير في العلاقة التبادلية يقول كارن كوك Cook – أحد أعلام نظرية التبادل

الإجتماعي المعاصرين- :" إن المعايير الإجتماعية الواضحة تمثل مطلباً لنظرية تبادلية ملائمة للعدالة التوزيعية" (Cook:1987:122)، لكن المعايير الإجتماعية تختلف وفق السياق الإجتماعي الذي يحددها، وبذلك فهي تختلف من مجتمع إلى آخر أو قد تختلف من مكان إلى آخر داخل المجتمع الواحد، وهكذا ـ كما يوضح انتوني جدنز – يتعين في عملية إنتاج التفاعل أن تعامل كافة العناصر المعيارية على أنها سلسلة من الإدعاءات التي يعتمد تحقيقها على التجسيد الناجح للإلتزامات من خلال استجابات المشاركين الآخرين (جدنز:2000 : 217).

لقد أكد التبادليون على أهمية المعايير الإجتماعية كإطار مرجعي للحكم على عدالة العلاقات التبادلية غير أنهم إقتربوا من تجسيدها في المجتمع الرأسمالي، وبهذا الخصوص يقول بيتر بلاو "المعايير العامة التي تتطور في المجتمعات تحدد معدلات عادلة للتبادل بين المنافع الإجتماعية، وما يستحقه الأفراد كعوائد لإسهاماتهم المبذولة في المنافع المقدمة" (Blau:1964:117)، إن هذا النص يوضح بوجه عام أهمية المعايير العامة كإطار مرجعي للعلاقات التبادلية حيثما إنبثقت وفي أي سياق إجتماعي، لكن بصورة أكثر تحديداً، ومن منظور نفعي يقول بلاو:" إنجذاب الأفراد المستمر للعلاقات الإجتماعية لا يعتمد ببساطة على المكافئات التي يقتطعونها فقط، لكن أيضاً على الكلف التي يتحملونها، وبشكل محدد على النسبة بين كلاهما حيث تحدد كم هي مفيدة العلاقة بالنسبة لهم" (Blau:1964:146).

وفي ضوء ما تقدم يمكن تحديد جملة من الضوابط للتبادل الإجتماعي سواء بالنسبة للتوحيدي أم لنظرية التبادل الإجتماعي، مع مراعاة الفروقات في محتوى السياق الإجتماعي الذي تجري فيه العملية التبادلية وطبيعة المتبادلين عند كل منهما:

أولاً: الآخر الإجتماعي: حتى يكون التبادل اجتماعياً ينبغي أن يجري بين الأنا والآخر الإجتماعي الذي قد يمتلك قيمة بذاته كما هو الحال بالنسبة للتوحيدي، حيث يعتبر الآخر الصديق مكافأة بذاته بالنسبة للأنا (ليسكن إليه، ليعتمد عليه) أو يمتلك قيمة من خلال ما يقدم وبموجب التزاماته للعلاقة (الإستفادة منه بالملم). إن وجود الآخر الإجتماعي على هذا النحو يميز التبادل الإجتماعي عن التبادل مع الذات وكذلك عن التبادل الاقتصادي، حيث يبرز التبادل مع الذات Interself Exchange في جميع التصرفات المنبثقة عن الإحساس بالإثم أو الخوف من الله كتقديم صدقة لمتسول مثلاً، بينما يبرز التبادل الاقتصادي في عمليات البيع والشراء حيث تطغى المكافأة كليا على الخصائص الإجتماعية للمتفاعلين.

ثانياً : العوائد المتوقعة: وهي في الغالب ليست محددة كماً ولا نوعاً ولا زمنيا، ولذلك فإن العوائد المتوقعة في التبادل الإجتماعي تقع في قلب الالتزامات الأخلاقية، وقد عبر عنها التوحيدي بقوله- كما تبين سابقاً- "التمازج في الأَخذ والعطاء"، وهذا ما يجعل العوائد في التبادل الإجتماعي مختلفة عنها في التبادل الاقتصادي الذي يحددها كماً ونوعا وزمنا بموجب العقود الرسمية، ولذلك فهي مجردة عن أي إلتزام أخلاقي.

ثالثاً: الثقة: يولد التبادل الإجتماعي مشاعر الثقة والامتنان، ولذلك فهو يمثل رأس مال إجتماعي social capital حقيقي يستند إلى التزامات أخلاقية متينة، وقد برزت هذه المسألة في تأكيد التوحيدي على "الصدق والوفاء" كسمة للعلاقة التبادلية، كما شدد عليها التباديليون كسمة ملازمة للتبادل الاجتماعي مقابل التبادل الاقتصادي الذي يتنكر للثقة ويتعزز بالعقد المكتوب، إن الثقة لا تتولد إلا عبر الزمن ومن خلال الخبرة التبادلية مع الآخر، ولذلك فإن تولد الثقة يمثل محفزاً اساسياً لديمومة العلاقة واستمراريتها.

رابعاً : إسقاط البيولوجيا والحدود الجغرافية: لقد برزت هذه المسألة لدى التوحيدي بصورة واضحة حيث يمكن ان يقع " التصافي" بين شخصين مختلفين في الخلقة والمكان، غير أنهما يرتبطان ببعضهما بموجب تبادل المكافئات المعنوية والمادية، وهذا تأكيد على العملية التبادلية كجوهر للرابطة الإنسانية. وهكذا فإن الرابطة ليست اعتبارية بل ترتكز إلى قاعدة بنائية تشمل إشباعات وتبادلات متحققة، يبدو أن التوحيدي اسقط الحدود الجغرافية في إطار تجانس الثقافة العامة، لكن عندما تختلف الجغرافيا ويختلف معها المحتوى المعياري والثقافي فإن العملية التبادلية قد تختلف في محتواها وعوائدها وهذا ما تؤكد عليه نظرية التبادل الإجتماعي.

معيار التبادل الإجتماعي :

بالنسبة لنظرية التبادل الإجتماعي فإن المعايير الإجتماعية التي تنشأ في العلاقات التبادلية تقرر مستويات العدالة لدى الأطراف المتبادلة، إذ في تحليل كلفة أي نشاط تبادلي من المهم – كما يؤكد التباديليون- أن نفرق بين تكلفة (A) في الحصول على مكافأت معينة، وتكلفة(B) في تزويده بها. (Blau: 1964103:) إن المعايير الإجتماعية المرتبطة بمدركات الأفراد وتقديراتهم تحدد المنفعة بالاستناد إلى الموازنة بين الكلفة والمكافآت المقتطعة، وهكذا فإن المعايير الإجتماعية تحدد مستويات الحرمان والإجحاف والعدالة وفائض العدالة.

لقد أدرك التوحيدي أهمية المعايير الإجتماعية الضابطة للعلاقات التبادلية، والتي تضمن للناس مصالحهم وحقوقهم ،ويبدو من خلال النصوص المتنوعة التي يسردها التوحيدي أنه يشدد على المعايير الدينية والأخلاقية والعرفية، كإطار مرجعي ضابط للعلاقات التبادلية، وهي بطبيعة الحال معايير غائبة في عصر التوحيدي، الذي شهد حالة من اللامعيارية وتهشم التوقعات وشاع فيه الظلم والقهر والفساد، ويصف التوحيدي زمانه بقوله: "فأنت في زمان ان لم تغالط أهله، وتختلهم علماً في أيديهم، وتصبر على مكاره الأمور، وبعد المطالبة لم تصر إلى شيء" (التوحيدي:19641: 129- 130).

وحول غياب الضوابط المعيارية الدينية الراعية للحقوق يقول التوحيدي: "....
وأصبح الدين وقد اخلق لبوسه،وأوحش مأنوسه، واقتلع مغروسه، وصار المنكر معروفاً، والمعروف منكراً وعاد كل شيء إلى كدره وخاثره وفاسده وظائره... وهذه

كلها كنايات عن الظلم والتجديف والحشاشة والجهل وقلة الدين وحب الفساد ". (التوحيدي : 1970: 17-18)، من الواضح أن التوحيدي يتحدث عن حالة إغترابية عميقة يشهدها المجتمع، حيث أصبحت الوسائل غير الشرعية لدى أفراد المجتمع شرعية؛ فصار المعروف منكراً والمنكر معروفاً، وغاب الأمن الوجودي المرتبط بتدين الناس، واقرارهم الحلال وابتعادهم عن الحرام، فكان من جراء ذلك أن توحش الناس، بعد أن أخلق لبوس الدين لديهم وأصبح بالياً.

وكما ضاع الدين وعطلت أحكامه، ضاع العرف والعادة، وضاعت المروءة ،وهي ضوابط هامة للفعل التبادلي في المجتمعات التقليدية، يقول التوحيدي: "هذا لأن الزمان إستحال عن المعهود، وجفا عن القيام بوظائف الديانات، وعادات أهل المروات، لأمور شرحها يطول وقد كان الناس يتقلبون في بسيط الشمس (أعني الدين) فغربت عنهم، فعاشوا بنور القمر (أعني المروءة) فأفل دونهم فبقوا في ظلمات البر والبحر (أعني الجهل وقلة الحياء)، فلا جرم أعضل الداء، وأشكل الدواء، وغلبت الحيرة، وفقد المرشد، وقل المسترشد، والله المستعان" (التوحيدي:الامتاع والمؤانسة: د.ت.ج 2:2).

ويوضح التوحيدي نتاج اللامعيارية والاغتراب بقوله:" فقد إستحوذ الشيطان، وخبثت النفس، وساءة العادة، وكثر الصادون عنك، وقل الداعون إليك، وذهب الراعون لأمرك، وفقد الواقفون عند حدودك وخلت ديار الحق من سكانها، وبيع دينك بيع الخلق، واستهزئ بناصر مجدك، وأقصي المتوسل بك." (التوحيدي : 1964 :ج :3 :109).

إن هذه الحالة من اللامعيارية، والافتقاد إلى الثقة في السياق الإجتماعي العام، وضياع الحقوق، وغياب الأمن الوجودي (أخلاقياً ومصلحياً)، إرتبط كل ذلك لدى التوحيدي بتشوه النسق السياسي القائم، والذي يعد من أقوى الانساق داخل المجتمع، حيث يعمل على إدارة المجتمع وتنظيمه وضبط تفاعلاته، ومعنى ذلك، أن التوحيدي ينظر إلى النسق السياسي بمنظار المسؤولية، وتحمل الأعباء، لذلك عندما وصل إلى المراكز المتقدمة في المجتمع وملكوا الثروة والجاه من لم يكونوا يستحقوها، إختل النظام القيمي والأخلاقي العام، ويقول التوحيدي معبراً عن هذا الأمر:" حدثني عن مسألة هي ملكة المسائل، والجواب عنها أمير الأجوبة وهي الشجاء في الحلق، والقذى في العين، والفصة في الصدر، والوقر على الظهر، والسل في الجسم، والحسرة في النفس، وهذا كله لعظم ما دهم منها، وابتلي الناس به فيها، وهي حرمان الغافل، وإدراك الناقص ولهذا خلع ابن الراوندي ربقة الدين، وقال الحصيري بالشك، والحد فلان في الإسلام، وارتاب فلان في الحكمة "(التوحيدي :1951 : 95 : 194).

وفي موقع آخر يجمع التوحيدي بين السياسة والدين، أي الدين كضابط للسياسية، ولذلك يصف الحاكم في زمنه قائلاً: " لم يكن له مع فضله الشائع وأدبه البارع، علم بالدين ولا كان عنده شيء في الشريعة، وكان لا يعرف القرآن وأحكامه واختلاف العلماء فيه بضروب التأويل وغرائب التفسير، والرئيس متى عرى عن هذا السربال فهو

ممقوت عند الله تعالى، مقلي عند الناس، وكان إذا سمع كلاماً في الدين ثقل عليه" (التوحيدي :1965: 284).

وهكذا يبدو من خلال ما تقدم أن التوحيدي يضع الدين كإطار مرجعي للحكم على العلاقات وتقييمها من أدنى المستويات الإجتماعية إلى أعلاها مستوى، ولذلك عندما جرد الدين عن سياقات الحياة الإجتماعية والسياسية والاقتصادية، شهد المجتمع حالة الاستلاب العامة التي يعيشها ويتضح ذلك لدى التوحيدي من خلال المفارقة ما بين ماضي المجتمع وحاضره من حيث الحضور الديني فيقول : "هذا لأن الزمان من قبل كان ذا لبوس من الدين رائع ذا يد من السياسة بسيطة، فأخلق اللبوس وبلي، بل تمزق وفني وضعفت اليد بل شلت وقطعت" (التوحيدي : الامتاع والمؤانسة، د.ت.630).

كما يشير التوحيدي إلى اختلال معايير التبادل العرضية أو الطارئة، كتلك التي جري في عمليات البيع والشراء في الأسواق، والتي تجسد تبادلات إقتصادية محضة تخلو من أية روابط إجتماعية. إن اختلال معايير التبادل الاقتصادي نابعة من جشع التجار وفساد أخلاقهم، وميلهم إلى الغش والاستغلال، وبعدهم عن الدين.

ويقول التوحيدي بشأن أصحاب السوق:".....وأما أصحاب الأسواق فإنا لا نعدم من أحدهم خلقاً دقيقاً، ودينارا رقيقاً، وحرصاً مسرفاً، وأدباً مختلفاً، ودناءة معلومة، ومروءة معدومة، وإلغاء اللطيف ومجاذبة على الطفيف..... يرضى لك ما لا يرضى لنفسه، ويأخذ منك بنقد ويعطيك، ولا يرى أن عليه من الحق في المبايعة مثل ما له، وإن استنصحك غشك ،وإن سألته كذبك، وإن صدقته حربك...، وآب إلى منزله بحطام قد جمعه مغتبطاً بما أباح من دينه، وإنتهك من حرمة أخيه بعد الذي كان منه حذقاً بالتكسب ورفقاً بالمطلب، وعلماً بالتجارة، وتقدم بالصناعة" (التوحيدي :الامتاع والمؤانسة د.ت.ج 3: 61 -62)

ويذكر التوحيدي أن هذه الأخلاق لا تخص التجار فقط، ولكنها تنطبق على فئات مختلفة في المجتمع ويبدو ذلك في قوله :" إن كان الواصف عن العامة بهذا القول فقد دخل في وصفه الخاصة أيضا فوالله ما أسمع ولا أرى هذه الأخلاق إلا شائعة في أصناف الناس من الجند والكتاب والثناء والصالحين وأهل العلم، لقد حال الزمان إلى أمر لايأتي عليه النعت ولا تستوعبه الأخبار....،(التوحيدي:الامتاع والمؤانسة.د.ق.ج3 : 62)

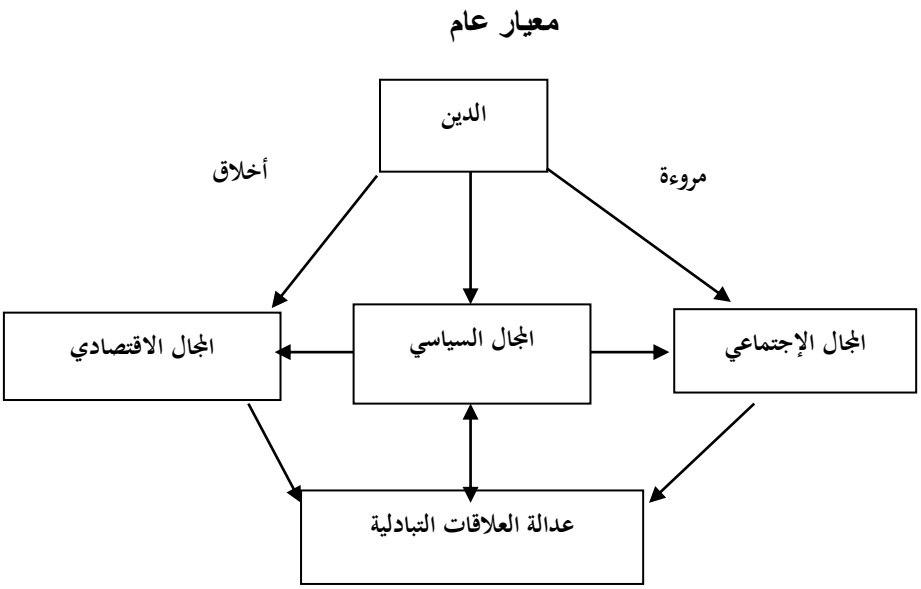
وفي ضوء ما تقدم يمكن تقديم الملاحظات التالية حول معايير التبادل الإجتماعي لدى التوحيدي:

أولاً: لقد أدرك التوحيدي أهمية وجود معايير ضابطة للتفاعلات التبادلية بين الناس، ولذلك فقد صور حالة الفوضى التي إستحال إليها زمانه بأنها ناتجة عن غياب المعايير الإجتماعية في المستوى الإجتماعي والسياسي والاقتصادي.

ثانياً: لقد شدد التوحيدي في معظم نصوصه على الدين كمعيار ضابط للعمليات التبادلية ولذلك فقد كان غياب الدين، واقتلاع مغروسه من نفوس الأفراد سبباً حقيقياً لشيوع الظلم والاستغلال والفساد العام وبذلك فان التوحيدي يجسد طابعاً معياراً ذو خصوصية تنبثق من طبيعة المجتمع الذي يتحدث عنه، وهو المجتمع الإسلامي، حيث كان التوحيدي يصف واقعا إمبريقياً محدداً، وليس تجريداً، الأمر الذي دفعه إلى تحديد المعايير على أنها دينية في المقام الأول، ومن ثم أخلاقية وعرفية.

ثالثاً: لقد تعامل التوحيدي مع الدين كمعيارعام للتبادلات، تنبثق عنه الأخلاق والعادات الضابطة للتبادلات، ولذلك فهو معيار يصلح لتبادلات السوق العرضية، فالتاجر بلا دين هو دون شك بلا أخلاق ومن ثم يطفف الكيل، ويستغل، ويمارس الغش، والحاكم بلا دين، يمارس ضروب الظلم والقهر على المجتمع، ولذلك عندما ينفصل الدين عن السياسة تشيع اللاعدالة، بالإضافة إلى ذلك فإن غياب الدين عن ضروب العلاقات الإجتماعية يقود الأفراد إلى عدم الاكتراث بانتهاك حقوق بعضهم البعض.

النموذج (2)
معيار التبادل الإجتماعي لدى التوحيدي



التبادل والخبرة الإجتماعية : النمط المثالي لمقومات الصداقة

تمثل الخبرة الإجتماعية social experience مرتكزاً هاماً في العلاقات التبادلية وهي تتشكل عبر الزمن وفق محكات حياتية متنوعة، ولذلك فإن النتائج الايجابية المتمخضة عن محكات الخبرة قد تفضي إلى ديمومة العلاقة التبادلية واستمراريتها، ويذهب التوحيدي إلى مدى أبعد من ذلك حيث يرى أن ايجابية الخبرة الإجتماعية التبادلية تفضي إلى علاقة صداقة بين المتبادلين، وربما أن المنطق الكامن وراء طرح التوحيدي هذا يتمثل في أن إيجابية الخبرة ترتبط عادة بما يمكن وصفه بـ "التبادل الآمن" فالخبرة الايجابية لا تدفع إلى الانخراط في تبادلات إجتماعية، ولكن تجعلهم أكثر مقدرة على تجنب تبادلات مجحفة.

ويقدم التوحيدي في كتابه الصداقة والصديق جملة من محكات الخبرة الإجتماعية التي تفضي إلى علاقة صداقة تامة، إن هذه المحكات أقرب إلى نموذج مثالي Ideal type لمقومات الصداقة كعلاقة تبادلية، حيث يمثل النمط المثالي في أكثر مستوياته الأساسية بساطةً تصوراً يبنيه العالم أو المفكر بناءً على اهتماماته وتوجهاته النظرية بغرض الاحاطة بالملامح الأساسية لبعض الظواهر الإجتماعية (انظر: رتيزر:1993 : 234).

وتبرز صورة هذا النمط المثالي في ما يعتبره التوحيدي مقومات للعلاقة التبادلية التي تجسد علاقة صداقة حقيقية وتامة، وهذه المقومات هي: "الدين أولاً، ثم بالجوار ثانياً، ثم بالصناعة ثالثاً، ثم بالممالحة رابعاً، ثم بالمنشأ خامساً، ثم بالمعاقرة سادساً، ثم بالتجربة سابعاً، ثم بالألفة ثامناً، ثم بالميلاد تاسعاً، ثم بانتظام هذه كلها عاشراً" (التوحيدي :1964: 77).

ان عناصر النمط المثالي الذي يسوقه التوحيدي، يمكن اعتبارها عناصر وظيفية تفضي إلى تحقيق التوازن والاستقرار في أنساق التفاعل التي تنطوي على تبادلات مستمرة بين الأفراد (فردين أو أكثر)، فمعظم العناصر المتضمنة في نمط التوحيدي تقع في مجال ما أطلق عليه تالكوت بارسونز Parsons "تتام التوقعات" "complementarity of expectations" وهو مفهوم تبادلي بإمتياز، حيث يجسد معيارا ضابطاً لتوازن العلاقة التبادلية من خلال تصرف الأفراد في ضوء ما يتوقعونه من بعضهم البعض، ويقول بارسونز بهذا الخصوص :" إن الصيغة الثابتة للنسق الإجتماعي هي عملية تتام التفاعل بين فردين أو أكثر بحيث يتوافق ويتكيف كل منهما مع توقعات الآخر، فتكون ردود فعل الآخر لأفعال الأنا بمثابة جزاءات إيجابية تعمل على تدعيم منطلقات الحاجة لديه need dispositions ويحقق توقعاته، إن عملية التفاعل هذه بوصفها ثابتة ومتوازنة، هي النقطة المرجعية الجوهرية لكل التحليل الدافعي الدينامي للعملية الإجتماعية" (Parsons: 1951: 205)

إن مفهوم تتام التوقعات لا يرتبط بإشباع الإمتيازات والمصالح المادية بل يتعداها – كما هو الحال بالنسبة لعلاقة الصداقة التي يتحدث عنها التوحيدي – إلى المصالح السيكولوجية والمعنوية، والتوقعات المرتبطة بتقديم التضحيات والتنازلات، وكما يوضح بيتر برغر وتوماس لوكمان في كتابهما "البنية الإجتماعية للواقع": "..... وأهم المكاسب هو أن كل منهما سوف يصبح قادراً على التنبؤ بأفعال الآخر، فتفاعل الاثنين من الأمور المتوقعة... وهذا الأمر يخلص كلا الشخصين من قدر كبير من التوتر، فهما يوفران وقتاً وجهداً ليس فقط في ما قد ينشغلان به في أي مهام خارجية، بل أيضا في صورة ما يتعلق بكل منهما من نواحي اقتصادية وسيكولوجية" (بيرغر ولوكمان: 2000 :8)

ومن هنا، فإن علاقة الصداقة، حتى بمقوماتها المعيارية التي يقدمها التوحيدي، هي صيغة إجرائية اتفاقية على ما هو عادل ومرضي ومشبع لكل من الطرفين، ولذلك فإن المعايير التي يتفق عليها أطراف العلاقة، هي عادلة في المقام الأول، وكما يوضح ارفنج جوفمان Goffman: "قاعدة السلوك يمكن تعريفها كموجه للسلوك تم إعتمادها، ليس لأنها لطيفة، أو رخيصة، أو مؤثرة، إنما لأنها مناسبة وعادلة" (Goffman:1968 : 68)

وبالنسبة لعناصر النمط المثالي للعلاقة التبادلية لدى التوحيدي، والتي تجسد مقومات العلاقة ومجالات الخبرة البنائية فيها، فيمكن توضيحها على النحو التالي:

أولاً-الدين: وهو المعيار الذي لا يتخلى عنه التوحيدي في جميع المستويات التحليلية، وبطبيعة الحال فإن هذا يعكس جانباً من الايديولوجيا الفكرية والعقائدية لدى التوحيدي، إن اعتبار الدين مقوماً للعلاقة التبادلية ومدخلا أولياً لتجانسية الخبرة، يأتي من إعتبار الدين إطاراً عاماً للتوافق الأيديولوجي والعقائدي، كما يمثل إطاراً معيارياً لتوجيه الفعل، إن هذه التوافقية المرجعية تمثل أداة حقيقية للتجاذب والتفاهم المشترك والفعل التكاملي، ولأن الدين يسمح بتوغل المشاعر والوجدان العاطفة في أفعال الأفراد، فان ذلك يعد ضرورياً للتلاحم والتوافق بين الأطراف المتفاعلة. ويمكن فهم المسألة بصورة أوضح عندما يطرح نقيضها أي الاختلاف الديني والعقائدي، الأمر الذي يمثل حواجز معيارية وفكرية وسيكولوجية صلبة وقاسية –غالباً- أمام بناء العلاقات الإجتماعية وديمومتها.

ثانياً- الجوار: يمثل الحيز المجالي للتفاعل والذي يشمل في العادة ثلاثة أمور :الأول هو : تشابه الخصائص فيما يتعلق بالواقع المادي وما يرتبط به من بنية معيارية فوقية، والثاني: أنه يعمل على تكييف عملية تداول المنظومة القيمية والمعيارية والدينية، والثالث: أنه يشكل إطاراً للمسؤولية الأدبية والأخلاقية وإرتباطاً بالألفة الحميمة، حيث يمثل المكان إطاراً مرجعياً وجدانياً مشتركاً.

ثالثاً- الصناعة: إن العمل في مهنة واحدة يمثل إطاراً لخصوصية الخبرة التفاعلية من حيث الصدق والأمانة والوفاء والثقة، كما أن المهنة تمثل إطاراً مرجعياً خاصا للتفاهم

المشترك، باعتبار أن المهنة تولد ما يعرف بـ "ثقافة المهنة" أو"خطاب المهنة" الأمر الذي يولد بعداً اضافياً جاذباً، فاللغة والمفاهيم المشتركة تولد ميلاً سيكولوجياً للتفاعل و الإلتقاء.

رابعاً- الممالحة : وهنا ينتقل التوحيدي إلى خصوصية أكبر أي الإشتراك بالطعام، والممالحة في الطعام ذات خصوصية هامة في ثقافة المجتمع العربي، وترتبط بمنظومة قيمية خاصة تنظم العلاقات وتضبطها فتحرم على المتمالحين الغدر والخيانة، ولذلك فإن الممالحة كقيمة إجتماعية تمثل إطاراً للامن والامان ولذلك كثيراً ما يذكر "العيش والملح" كإطار للوفاء والاخلاص بين الافراد لذلك فإن الخيانة بعد الممالحة تمثل اثماً عظيما وخطيئة اجتماعية كبيرة.

خامساً- المنشأ، يجسد المنشأ المسار التنشيئي التربوي الذي يكرس التمازج في الرؤى والتصورات ويعد المنشأ ضابطاً لمعيار الجوار حيث يدرك التوحيدي ان الأنا قد يجاور الاخر ولكنه يختلف عنه في المنشأ مما يشكل عقبة في بناء العلاقة الإجتماعية أو يعرضها للتوترات ولذلك فان تساوق المنشأ وتشاكله يعد بعداً اضافيا في عملية التقارب الفكري والوجداني.

سادساً- المعاقرة، ولا يعني بها التوحيدي اطلاقا معاقرة الخمر ويستدل على هذا من ذكره للدين كأول مقومات العلاقة ولكن المقصود المداومة على العلاقة بالاستناد إلى المقومات السابقة.

سابعاً- التجربة، وهنا يشير التوحيدي إلى السياقات الظرفية والموقفية في العلاقة التي تعتبر محكات صدق للعلاقة من حيث الالتزام والوفاء ولذلك عندما تجتاز العلاقة محكات موقفية تظهر الصداقة كحقيقة فعلية تجسد الصديق في وقت الضيق مثلا، فان ذلك مدعاة حقيقية لرسوخ العلاقة وبقائها.

ثامنا- الألفة، ويمكن أن تتضح صورتها أكثر في قول التوحيدي: " من قدم المودة قبل الأنس حصد الندامة" لأن الأنس أو الألفة يعبر عن تراكمية خبروية عبر مواقف وملمات على متصل الزمن، وهذا هو الأصل أو الأساس في بناء العلاقات الإجتماعية.

تاسعاً- الميلاد، وهنا يطرح التوحيدي الأساس أو القاعدة الجيلية التي تمثل أحد مرتكزات الاشتراك في الخبرة والتقارب الذهني والسيكولوجي والمساحة الزمنية للمنشأ المتفاعلين أو إطراف العلاقة، ويتضح هنا أن التوحيدي يجعل الميلاد أساسا كميا زمنيا للتقارب الفكري والذهني وتشكل الألفة.

عاشراً: ثم بانتظام هذا كلها وهنا تتضح شرعية اعتبار طرح التوحيدي نمطاً مثاليا بل قد يظهر قصدية التوحيدي في صياغة النمط المثالي الذي يمكن أن يمثل معيارا نموذجيا لتقييم العلاقات التبادلية ضمن خصوصية السياق الثقافي والإجتماعي الذي عاشه التوحيدي، ومعنى ذلك أن العلاقات النموذجية ينبغي أن تتضمن كافة العناصر التسعة.

التبادل وأنماط العلاقات الإجتماعية:

دون شك، وضع التوحيدي المرتكزات الأساسية لبناء نظرية تبادلية تفسر العلاقات الحميمة الأولية وضروب العلاقات التي تستند إلى مكافئات جوهرية أو معنوية. ولا تعد طروحات من هذا القبيل سابقة على الفكر التبادلي المعاصر فقط، وإنما تعد ذات طبيعة معرفية تجاوزية باعتبارها إحدى طموحات التبادليين التي لم تتحقق بعد. لكن هذا الأمر لا ينفي وجود إشارات تجريدية عامة في نظرية التبادل حول الصداقة، فيتفق التبادليون على أن " تبادل الهدايا بين شخصين يؤدي إلى صداقتهما ومزيد من التفاعل بينهما" (Homans: 1961: 319).

ومقابل ذلك، عمل التوحيدي على صياغة إطار تصنيفي لعلاقة الصداقة على أساس تبادلي وضوابط التصنيف ومعاييره، ومن ثم تحديد طبيعة الالتزامات التي تستند إليها الصداقة عموما والتي تظهر بوضوح طبيعتها التبادلية، يقول التوحيدي " فلو جهل معنى الصديق لجهل معنى الصاحب ولجهل معنى الخليل وعلى هذا الحبيب، والرفيق، والأليف، والوديد، والمؤاخي، والمساعد، وهذه كلها على رزدق واحد وإنما تختلف بالمرتبة في الأخص والأعم، والألطف، والأكثف، والأقرب، والأبعد، والأخلص، والأريب" (التوحيدي: 1964: 57-58). وحول الالتزامات المتوقعة في ضروب هذه الأصناف العلائقية فيحددها التوحيدي بأنها "الرعاية، والحفاظ، والوفاء، والمساعدة، والنصيحة، والبذل، والمواساة، والجود، والتكرم" (التوحيدي: 1964).

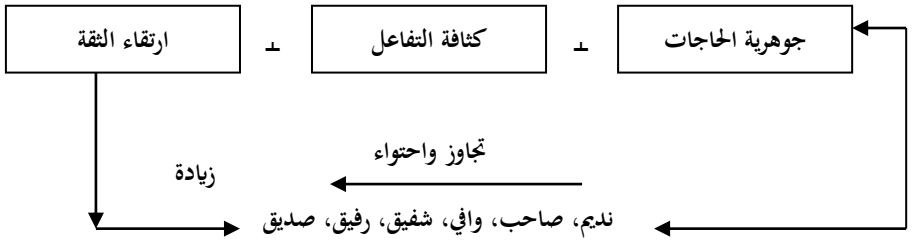
يتضح ضمن الطرح السابق أن العلاقة كلما ارتفعت من مرتبة المساعد إلى مرتبة الصديق فإنها تأخذ صيغة تراكمية بمعنى أن العلاقة الصاعدة لا تترك ورائها العلاقة التي ارتقت عنها وإنما تكون العلاقة الجديدة ناتجة عن اندماج الأولى في الثانية تحت ظروف وشروط جديدة بحيث تضيف توقعات جديدة للعلاقة. كما يتضح من النص الذي يقدمه التوحيدي أنه يتحدث أكثر عن مكافئات جوهرية متبادلة intrinsic rewards وهي المكافئات التي توجد في حضرة صاحبها ولا تنسلخ عنه. ولكن المسألة لا تخلو من مكافئات خارجية Extrinsic تتضمن مصالح مادية. ويمكن توضيح أنماط العلاقات ومرتكزاتها الجوهرية من خلال شروحات التوحيدي على النحو التالي:

أولاً: الصديق: " من لم يجدك سواه ومن لم يفقدك هواه "
ثانياً: الرفيق: "أنت غاية شغله وأوكد فرضه ونفله"
ثالثاً: الشفيق: " أن دهمتك محنة قذيت عينه عليك وان شملتك منحة قرت عينه بك "
رابعاً: الوافي: " من يحكي بلفظه كمالك ويرى بلحظه جمالك"
خامساً: الصاحب: " من ان غاب تشوقت إليه الأحباب وان حضر تلقحت به الألباب"
سادساً: النديم: " من نأى ذكرك عن الكأس وان دنا ملك الاستئناس".

ان إمعان النظر في الشروحات السابقة يوضح أن العلاقة ارتقائية وتراكمية فأعلاها الصداقة أي مرتبة الصديق وتتضمن خبرة تبادلية مهمة تستلزم حضورا شخصيا ووجدانيا ثم تدنو منها رتبة الرفيق وهو يرتبط بقضاء الحاجات والوقوف

بالملمات ثم الشقيق ويرتبط بخبرة وجدانية وعاطفية ثم الوافي وهو يرتبط بالإخلاص في الغياب والحضور ثم الصاحب وهو يرتبط بخبرة عاطفية وفكرية ثم النديم وهو يجسد خبرة إستئناس في سياق موقفي محدد. وضمن المعنى السابق فان الصديق يكون رفيقا وشفيقا ووافيا وصاحبا ونديما ولكن النديم ليس كذلك حيث أن كل مرتبة عليها تضم المراتب الأدنى منها، ومن الواضح كذلك أن الانتقال من المرتبة الأدنى إلى الأعلى في العلاقة يرافقه مكافئات متبادلة أكثر وتوقعات أكثر وتفاعلات أكثف ويصاحب كل ذلك ارتقاء في الثقة.

نموذج (3)



إنحسار التوقعات

لقد أشار التوحيدي إلى أن معايير تصنيف العلاقات تتمثل في الأخص والأعم بمعنى أن الصديق أكثر عمومية من حيث التوقعات المرتبطة به، وأكثر مسؤولية من حيث تبعات العلاقة الملقاة على عاتقه، وكذلك الأكثف أي كثافة التفاعلات والخبرات المنتظمة في العلاقة، وبذلك فإن الصديق هو الأكثف تفاعلا، والألطف أي الأكثر عفوية ومباشرة، وتلقائيا في العلاقة، والأقرب، والأبعد، أي الأقرب وجدانيا وحضورا، والأخلص، الأريب أي الأكثر استحضارا للثقة والطمأنينة والأكثر بعدا عن الشك والريبة.

ومن بين القضايا الهامة التي يثيرها التوحيدي، وتؤكد عليها نظرية التبادل الإجتماعي، أن العلاقة التبادلية علاقة طوعية اختيارية وليست قسرية، فإذا بنيت العلاقة على حالة من الخوف أو الإلزام أو تأنيب الضمير فإنها لا تعد تبادلا اجتماعيا (Blau :1964) . ويمكن اشتقاق هذه الأطروحة من قول التوحيدي: "الصديق نسيب الروح والأخ نسيب الجسم" (التوحيدي: 1964: ج 2 : 630). وواضح من خلال النص أن مصدر الأخوة هو البيولوجيا. بينما مصدر الصداقة التالف والتوافق وبينما تمثل الأولى حالة غير اختيارية فإن الثانية طوعية واختيارية.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن تصنيف التوحيدي لعلاقة الصداقة بوصفها علاقة تبادلية ارتكز على مشاهدات واقعية بنى عليها التوحيدي طروحاته ومن قبيل ذلك قال أبو حيان التوحيدي "قلت لأبي سليمان محمد بن طاهر السجستاني : إني أرى بينك وبين ابن سيار القاضي ممازجة نفسية وصداقة عقلية ومساعدة طبيعية ومؤاتاة خلقية فمن أين هذا وكيف هو؟ " (التوحيدي : 1964 : 3-4).

ويقول التوحيدي قلت لأبي سليمان ما الفرق بين الصداقة والعلاقة؟ قال: الصداقة أذهب في مسالك العقل، وادخل في باب المروءة، وأبعد من نوازي الشهوة، وأنزه عن آثار الطبيعة وأشبه بذوي الشيب والكهولة وأرمى إلى حدود الرشاد، وآخذ بأهداب السداد، وأبعد عن عوارض اغرارة والحداثة فأما العلاقة فهي من قبيل العشق والمحبة والكلف والشفق والتتيم والتهيم والهوى والصبابة والتدافق والتشاجي وهذه كلها أمراض أو كالأمراض بشركة النفس الضعيفة والطبيعة القوية وليس للعقل فيها ظل ولا شخص ولهذا تسرع هذه الأعراض إلى الشباب من الذكران والإناث وتنال منهم وتملكهم وتحول بينهم وبين أنوار العقل وآداب النفوس وفضائل الأخلاق (التوحيدي: 1964 : 44).

ولكن بعض الباحثين يميل إلى أن طروحات التوحيدي حول علاقة الصداقة إرتكزت على معيار نفسي فلسفي حيث تحدث التوحيدي عن تقارب النفوس وتباعدها وتداني الطباع وتلاقيها باستحياء صادق لدخائل النفوس وخلجات القلوب (انظر: محيي الدين: 1979: 206). ان هذا الرأي وغيره مما يشبهه في الطرح، يختزل طروحات التوحيدي، ويردها إلى مستوى أدنى من ذلك الذي صيغت فيه فهي ليست سيكولوجية في معظمها كما أنها ليست فلسفية تجسد ما ينبغي أن يكون عليه الحال، فالتوحيدي يقدم إطارا مرجعيا لفهم وتفسير ضروب العلاقات الصداقية بناء على معايير محددة وتبعات معينة وقد اتضح في محاورة التوحيدي لأبي سليمان انه استخدم إحدى أدوات جمع المعلومات المستخدمة في الدراسات الامبريقية وهي الملاحظة والمشاهدة الواقعية.

بأقل تقدير فان الميزة الأساسية في طرح التوحيدي لعلاقة الصداقة كعلاقة تبادلية تتمثل في إلقاء الضوء على نوع من العوائد المتوقعة لم تلتفت إليه نظرية التبادل الإجتماعي بكل مستوياتها وهو "التضحية" أو "البذل" أو "التنازل". أن علاقة الصداقة كعلاقة تبادلية تتنكر بوضوح لمعنى التبادل الإجتماعي كما تقترحه نظرية التبادل، فمن ناحية، أن تصرف المرء مع صديقه ليس بالضرورة أن يكون مدفوعا بعائد متوقعاً مع أن ذلك ممكنا، وهنا تبرز الصداقة كقيمة بذاتها في العلاقة ولا تظهر هذه القيمة في شكل من التبادل مع الذات interself exehange لكن مع آخر اجتماعي. ومن ناحية أخرى، فان من المحكات الأساسية لعلاقة الصداقة ليس تبادل المكافئات فحسب، ولكن تبادل التضحيات والتنازلات التي ترسخ في التوقعات أو في معايير العدالة والحق بالنسبة لعلاقة الصداقة.

ولكن لا بد من التأكيد هنا على أن الضابط الأساس الذي يبقي طروحاته في السياق التبادلي هو أن علاقة الصداقة قائمة على الجمع بين المكافئات المادية والمعنوية وعلى المكافأة والتضحية، بالإضافة إلى أنها إختيارية، وبذلك فهي تختلف فيما تتضمنه من بذل وتضحية عن علاقة الأمومة أو الأخوة التي لا تخضع في العادة إلى حسابات ولا ترتكز على أساس طوعي واختياري.

ومن الملاحظات الهامة التي يمكن أن تسجل في هذا السياق، أن منظرو التبادل الإجتماعي وبشكل خاص جورج هومانز قد تنبهوا إلى أن علاقة التبادل الإجتماعي قد تتطور إلى علاقة صداقة. ولكن ذلك لم يدفعهم إلى إعادة النظر في مفهوم التبادل الإجتماعي أو إضافة متغيرات جديدة للمفهوم أو ضوابطه ولعل هذا الأمر من الأدلة الواضحة على هامشية هذا النوع من العلاقات التبادلية في الفكر التبادلي، وربما سياق المجتمع الرأسمالي الذي ترعرع فيه هذا الفكر لم يساعد على التوغل في عمق العلاقات الصداقية، ولذلك جاء التركيز على الفعل النفعي المدفوع بعوائد متوقعة ولذلك يعد طرح التوحيدي بعدا إضافياً إبداعيا بالنسبة للفكر التبادلي.

التبادل الإجتماعي والصراع:

لقد أكد التبادليون أن عملية التبادل الإجتماعي في تكشف من التفاضل في القوة بين الأفراد أوالأطراف المتبادلة، وإذا ما ارتبط التفاضل بالاستغلال والقهر فان ذلك قد يفضي إلى الصراع. يقول بلاو: "فالشخص الذي يسيطر على الخدمات التي تحتاجها الآخرون، يحقق عليهم قوة، وذلك بجعل إشباعهم لحاجاتهم الضرورية متوقف على طاعاتهم " (Blau : 1964:22) وبذات الخصوص يوضح هومانز:" ان الشخص الذي يقدم بديلا عادلا يقدم ذاته كمبادل مساو إجتماعياً ويظهر قدرته على تزويد ما هو نادر والمكافئات القيمة. والشخص الذي يفشل في تقديم ذاته بهذه الطريقة لا يمثل عدوا ولا صديقا ولكنه في وضع أدنى، وأكثر من ذلك قد تظهر علاقة القوة بشكل واضح فيصبح المرء خاضعا والطريقة الوحيدة ليسدد دينه ربما أن يتقبل ما يلقيه المعطي من أوامر " (Homans: 1961: 419).

ومن هذا المنطلق يتبنى أصحاب نظرية التبادل مفهوم ماكس فيبر للقوة وهو " قدرة أحد الفاعلين على فرض إرادته في علاقة اجتماعية معينة بصرف النظر ما إذا كان هناك مقاومة ناشئة " (Albrow: 1990) وبطبيعة الحال ان انبثاق القوة وفرض الإرادة يتأسسان على الحاجة كوضعية تكشف عنها عملية التبادل ومن ثم فان اقتران تزويد الحاجة بالاستغلال قد يؤدي إلى الصراع ولذلك يؤكد بلاو" أن الناس الذين يشتركون في خبرة تدل على أنهم مستغلون تتصل عندهم مشاعر الغضب والإحباط والعدوان من كل واحد للآخر المستغل وتتطلع ميولهم إلى الرغبة بالانتقام من خلال تحطيم القوة الموجودة"(Blau:1964:23).

ولقد أدرك التوحيدي كل ما تحدث عنه التبادليون في هذا السياق فلم يستطرد في اعتبار أن التبادل الإجتماعي يقود إلى بناء العلاقات الإجتماعية فحسب، ولكنه أشار إلى

أن من شأن التبادل أن يقود إلى التمايز والتدرج والصراع، يقول بهذا الخصوص " ومن أعجب ما ينبع منه التصافي، العداوة والشحناء والحسد، والبغضاء، حتى كأن ذلك التصافي كان عين التنافي، وحتى يفضي إلى عظائم الأمور وإلى غرائب الشرور وإلى ما يغنى الثالد والطارق ويأتي على البقية المرجوة " (التوحيدي:1951:130).
وحول مصدر التفاضل في القوة يقول التوحيدي: " بالحاجة يقع الخضوع والتجرد. وبالاستغناء يعرض التجبر والتمرد وهذه أمور جارية بالعادة وثابتة بالسيرة الجائرة والعادلة ولا سبيل إلى دفعها وإنكارها وجحدها" (التوحيدي : الامتاع والمؤانسة: ج 2: دت).

ولما كان العداء منبثق عن حالة التصافي والعلاقات الصداقية، يقترح التوحيدي نوعا من العداوة المحكومة بمثل هذه العلاقات وهي "العداوة الموروثة " فيقول التوحيدي: " ربما سرت العداوة في الأولاد كأنها بعض الإرث وربما زاد على ما كان بين الآباء" (التوحيدي: 1951:130) وهذه الخاصية العدائية المنبثقة عن علاقات التصافي يشتقها التوحيدي من الإطار الإجتماعي الذي عاش فيه وهو إطار قرابي قبلي تورث فيه كل الأشياء بما في ذلك العداوة والبغضاء.

ينتقل التوحيدي إلى مستوى تحليلي بعيد المدى، يوضح من خلاله إعتلال العلاقة التبادلية بين النسق السياسي والمجتمع وموجبات الصراع في العلاقة. ان أساس إشكالية العلاقة بين النسق السياسي والمجتمع كما يوضح التوحيدي، تكمن في اختلال مرتكزات الشرعية الحقيقية التي تجسد جوهر العلاقة التبادلية فالأصل في الشرعية أنها علاقة تبادلية يضفي من خلالها المجتمع على النظام السياسي القبول والرضا مقابل ما يقدمه لنسق سياسي للمجتمع من خدمات. بمعنى آخر ـ كما يوضح تالكوت بارسونز ـ أن ممارسة القوة ترتبط بانجاز الالتزامات والواجبات في محتوى ذي شرعية فالشرعية تمثل وسيط رمزي للتبادل والقوة تكتسب معنى وقيمة تبادلية من خلال الشرعية في موقف السلطة، وهكذا فان السلطة هي النظام الرمزي الذي يجعل القوة وسيلة هامة وذات دلالة في الاتصال (Adriaansens: 1980:130) كما أن السيطرة السياسية كما يرى سوينجوود تشير إلى الطرق التي من خلالها تفلح الدولة في خلق وتدعيم الإطار الشرعي للحكم.(سوينجوود: 1996 : 218-219).

ولذلك يصف التوحيدي انحسار الشرعية بقوله " اجتمع الناس اليوم على الشط، فلما نزل الوزير يركب المركب صاحوا وضجوا وذكروا غلاء القوت وعوز الطعام، وتعذر الكسب وغلبة الفقر وتهتك صاحب العيال، وأنه أجابهم مع قطوب الوجه وإظهار التبرم بالإستغاثة بعد لم تأكلوا النخالة " (لتوحيدي: الإمتاع والمؤانسة: 2: د ت : 6) ويقول التوحيدي "...ولعمري ما نالت الدنيا على سجيتها المعروفة وعاداتها المألوفة ولكن اشتدت مؤونتها وتضاعف رزيتها بفقد السائس الصارم وبعد العابد العالم وبانقراض أهل الحياء والتكرم، وبتصالح الناس على التعادي والتظالم" (التوحيدي: 1970: 117).

يحمل التوحيدي عامة الناس جزءا من المسؤولية في تفشي الفساد وذلك عندما لا تبادر العامة إلى سؤال الحاكم أو السلطان عن اختراقات العلاقة التبادلية فيقول: " فان الملك لا يكون إلا بالرعية كما أن الرعية لا تكون رعية إلا بالملك وهذه من الأقوال المتضايفة والأسماء المتناصفة وبسبب هذه العلاقة المحكمة والصلة الوشيجة ما لهجت العامة بتعرف حال سائسها والناظر في أمرها والمالك لزمامها حتى تكون على بيان من رفاهة عيشها وطيب حياتها ودور مواردها، بالأمن الفاشي بينها، والعدل الفائض عليها، والخير المجلوب إليها، وهذا أمر جار على نظام الطبيعة ومندوب إليه أحكام الشريعة "(التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة : ج3 : د ت : 87).

ولكن من الواجب أن تُقَوِّم الرعية سلطانها وتحاسبه من أجل تحقيق العدالة، فتقول الرعية لسلطانها لم لا نسال عن دينك ونحلتك، وعاداتك ومسيرتك ولم لا نقف على حقيقة حالك في ليلك ونهارك ومصالحنا متعلقة بك، وخيراتنا متوقعة من جهتك ومسرتنا ملحوظة بتدبيرك ومسائتنا مصروفة باهتمامك وتظلمنا مرفوع بعزك ورفاهيتنا حاصلة بحسن نظرك وجميل اعتقادك " (التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة:ج3: د ت: 88-87).

يمثل الوعي لدى العامة نقطة بدء مركزية في العملية الصراعية حيث يبدأ الناس بالتساؤل عن شرعية النظام القائم وإعادة توزيع المصادر واسترجاع الحقوق المستلبة وقد أصاب التوحيدي في طروحاته مسألة بالغة الدقة تنبهت اليها بعض نظريات الصفوة وبشكل خاص موسكا Mosca وتتمثل في هذه المسألة أن عملية الهيمنة التي تحققها الصفوة الحاكمة على العامة ترتكز إلى كونها أقلية واعية منظمة مقابل نحو غوتمائية العامة وجهلها (انظر، زايد: 1988 : 75-78) وبهذا المعنى فان الوعي والتنظيم يعني قوة والجهل والغوغائية ضعف.

ويصف التوحيدي معادلة الهيمنة هذه في زمانه بقوله :" ولما كانت أوائل الأمور على ما شرحت وأوصافها على ما وضعت كان من نتائجها هذه الفتن والمذاهب والتعصب والإفراط، وما تفاقم منها وما زاد ونما وعلا وتراقى وضاقت الحيل عن تداركه وإصلاحه وصارت العامة مع جهلها تجد قوة من خاصتها مع علمها فسفكت الدماء واستبيح الحريم وشنت الغارات وخربت الديارات وكثر الجدال وطال القيل والقال وأصبح طالب الحق حيران وصارت الناس أحزابا في النحل والأديان" (التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة: ج2: 76-75).

وهكذا فقد جعل التوحيدي من الوعي مرتكزاً أساسيا في انبثاق العملية الصراعية ومثل هذا الطرح يتقدم على طروحات نظرية الصراع التي تجسرت معها نظرية التبادل الإجتماعي وبشكل خاص نظرية بيتر بلاو " التبادل والقوة في الحياة الإجتماعية" فالوعي في نظرية الصراع يحول الجماعات الخاضعة من طبقة في ذاتها إلى طبقة لذاتها كما هو الحال في النظرية الماركسية (ليلة: د ت: 267-269) ويحول الجماعة الخاضعة من شبه جماعة إلى جماعة مصلحة وجماعة صراع كما هو الحال

عند دارندورف((Dahrendorf : 1959) ويجعل الجماعة المحرومة تتسائل عن حقوقها المستلبة (تيرنر: 1999).

وعلاوة على ما تقدم يصف التوحيدي الجذور السببية للصراع الإجتماعي بقوله: " وحب الجاه وحب الرئاسة وحب المال، مهالك الخلق أجمعين" (التوحيدي: 1951: 112-113). وتجدر الإشارة هنا إلى أن الإشكالية لا تكمن في الجاه أو الرئاسة أو الجاه ولا تعتبر بذاتها محرضات سببية للصراع ولكن الغلو فيها وتحقيقها على حساب الآخرين وإساءة استخدامها في العلاقات التبادلية يجعل منها مسببات للصراع. ولذلك فان معظم أسباب الصراع ذات طبيعة "علائقية " لأن طبيعتها الصراعية لاتكتشف إلا في إطار التبادل الإجتماعي سواء كان التبادل يتم على المستوى قصير المدى أو بعيد المدى ومن هنا فان السياق التبادلي وما ينشأ فيه من معايير، تقرر العدالة والحق فيما يتعلق بالجاه والرئاسة أو السلطة والمال. ولكن بطبيعة الحال فان التوحيدي قد وضع يده على أهم المصادر والمكافئات التي يدور حولها الصراع والتي تبنتها نظرية التبادل ونظرية الصراع كذلك.

الخـاتمة

لقد سعت الدراسة الراهنة إلى اشتقاق نموذج نظري تبادلي من فكر أبي حيان التوحيدي ومن أجل بلوغ هذا الهدف فقد زعمت الدراسة أن التوحيدي قد أرسى قواعد وإرهاصات هامة للفكر التبادلي المعاصر وأن هذه الإرهاصات ذات طبيعة تكملية للنظرية التبادلية حيث جاءت طروحات التوحيدي لتقدم فهما وتفسيرا للعملية التبادلية في سياق اجتماعي قرابي وعرفي وصداقي وهذا ما تمنى التباديون التنظير بشأنه وأكدوا أن عملية التبادل تختلف وفق السياق الإجتماعي وطبيعة الهدية المتبادلة وطبيعة المتبادلين. لكن الإشكالية بالنسبة لفكر التوحيدي أنه كغيره من المفكرين العرب المسلمين لم يحظ بالمتابعة والاهتمام ولم تطور أفكاره على متصل فكري بل ان الفكر العربي الإسلامي أصبح في نظر الكثير من المفكرين العرب متخلفا ورجعيا بعد أن تغربوا وأثروا الإجترار التبعي على الابتكار.

ومن هنا، فقد بدت أهمية الطرح الذي قدمته الدراسة الراهنة، حيث أماطه اللثام عن طروحات التوحيدي التبادلية والتي لا تعتبر سابقة زمنياً على الفكر التبادلي المعاصر فحسب، ولكنها متقدمة فكريا كذلك، لقد أظهرت الدراسة أن التوحيدي يجعل من التبادل الإجتماعي سمة أساسية للحياة الإجتماعية وخاصية أصيلة للإجتماع الإنساني، وقد مثلت هذه المسألة مرتكزاً أساسيا في نظرية التبادل المعاصرة وقد تبين أن التوحيدي يعالج تحول العلاقة التبادلية إلى علاقة صداقة ويضع لها كعلاقة تبادل معايير وضوابط مثل : السكن الإستئناس، والاستفادة، والتزين، والتشوق، والاعتماد كما تقدم التوحيدي على الفكر التبادلي بإظهار أن اكتمال العلاقة التبادلية يتم بوجود آخر اجتماعي وعوائد متوقعة، وثقة متبادلة بالإضافة إلى إسقاط البيولوجيا، والحدود الجغرافية بين المتبادلين.

لقد تميز فكر التوحيدي بالطابع العقائدي أو الديني ـ الإسلامي ولذلك فقد اعتبر التوحيدي الضوابط الدينية بمثابة معايير أساسية ضابطة للعلاقات التبادلية بين الأشخاص في علاقات الصداقة وكذلك في معاملات السوق، بينما ركزت نظرية التبادل المعاصرة على أن المعايير الإجتماعية التي تنشأ في العلاقات الإجتماعية هي التي تحدد مستويات العدالة والإجحاف في العلاقات التبادلية. ولقد أولى التوحيدي الخبرة الإجتماعية مكانة هامة في ديمومة العلاقة التبادلية تماما كما ركزت عليها النظريات التبادلية. ولقد أرسى التوحيدي عناصر نمط مثالي للعلاقة التبادلية تتمثل في الدين، والجوار، والطاعة، والمنشأ، والمعاقرة، والتجربة، والألفة، والميلاد، بينما لم تقترب نظرية التبادل من هذه الصيغة المنهجية بما يتوافق مع طبيعة المجتمع الرأسمالي الحديث، ووفق طبيعة المحتوى التبادلي وكثافته في العلاقة، فقد نمط التوحيدي العلاقات التبادلية إلى عدة أنماط: الصديق، والرفيق، والشفيق، والوافي، والصاحب، والنديم.

ولم يقتصر التوحيدي على اعتبار أن التبادل يفضي بالضرورة إلى علاقات الصداقة والعلاقات المتوازنة والمستقرة وبتعبير آخر لم يكن التوحيدي وظيفيا في تبادليته لكنه أكد بان التبادل يفضي إلى العداوة والصراع؛ فمن قلب التضامن تنشأ العداوة والبغضاء، وقد اعتبر التوحيدي حب الرئاسة والمال والجاه محرضات أساسية للصراع، كما اظهر اختلال العلاقات التبادلية بين الدولة والمجتمع وما يترتب عليها من استغلال وحرمان وما يترتب على ذلك من تذمر وإستياء وصراع.

وتجدر الإشارة إلى أن التوحيدي كان في جانب كبير من فكره إمبريقياً حيث إستقى معظم تجريداته وطروحاته النظرية من مشاهدات واقعية، وكان فكره يعكس تفاصيل عصره وكان يميل أحيانا إلى الاستقراء وأحيانا أخرى إلى الإستدلال وتارة ثالثة إلى التنميط والتصنيف، وبكل الأحوال فان التوحيدي لم يكن فيلسوفا متعالياً على الواقع كما لم يكون طوباوياً أو خياليا بل جمع بين العلم والفلسفة والمنهج والحكمة والشمولية والتفصيل.

المراجع

أولاً: المراجع باللغة العربية

- إبراهيم، محمود(1974) أبو حيان التوحيدي في قضايا الإنسان واللغة والعلوم، عمان، الدار المتحدة للنشر.
- التوحيدي أبي حيان (1929) المقابسات، ط1، محقق ومشروح بقلم حسن السندوبي القاهرة، المطبعة الرحمانية.
- التوحيدي أبي حيان(1964) الصداقة والصديق، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر.
- التوحيدي، ابن حيان (1964) البصائر والذخائر، عشر مجلدات، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق، مكتبة أطلس.
- التوحيدي، أبي حيان (1950) أخلاق الوزيرين، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي.
- التوحيدي، أبي حيان (1950) الإشارات الإلهية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، دراسات إسلامية (12) ج1، القاهرة، مطبعة جامعة فؤاد الأول.
- التوحيدي، أبي حيان (1951) ثلاث رسائل حققها ونشرها إبراهيم الكيلاني، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية.
- التوحيدي، أبي حيان (د ت) الإمتاع المؤانسة، ج 1-3 ، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين بيروت، دار مكتبة الحياة.
- التوحيدي، أبي حيان(1970) المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، بغداد، مطبعة الإرشاد.
- التوحيدي، أبي حيان، ومسكوبة(1951) الهوا مل والشوامل، نشره أحمد أمين وأحمد الصقر، القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- الحوفي، أحمد محمد (1957) أبو حيان التوحيدي، ج1، ط1، مكتبة نهضة مصر.
- أوسيبوف. (1988) أصول علم الإجتماع، ترجمة سليم توما، موسكو، دار التقدم.
- تيرنر، جوناثان، (1999) بناء النظرية الإجتماعية، ترجمة محمد سعيد فرح، الإسكندرية، منشأة المعارف.
- جدنز، أنتوني، (2000)، قواعد جديدة للمنهج في الإجتماع، نقد ايجابي للاتجاهات التفسيرية في علم الإجتماع ترجمة محمد محي الدين، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.
- روشيه، جي(1981) علم الإجتماع الأمريكي، دراسة لأعمال تالكوت بارسونز، ط1 ، ترجمة محمد الجوهري وأحمد زايد، القاهرة، دار المعارف.
- ريتزر، جورج، (1993) رواد علم الإجتماع، ترجمة مصطفى خلف وآخرون، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.
- زايتلن، إرفنج (1989) النظرية المعاصرة في علم الإجتماع دراسة نقدية، ترجمة محمود عودة وإبراهيم عثمان، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.
- سوينجوود آلان(1996) تاريخ النظرية في علم الإجتماع، ترجمة السيد عبد العاطي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.
- ضيف، شوقي، (1973) العصر العباسي الثاني، ط2، القاهرة، دار المعارف.

ـ ليلة، علي، النظرية الإجتماعية المعاصرة، دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، القاهرة، دار المعارف.
- متز، آدم، (1957) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي، ط3، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
ـ محيي الدين، عبد الرزاق، (1979) أبو حيان التوحيدي، سيرته وأثاره، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

ثانيا: المراجع باللغة الانجليزية

-Adriaansens, Hans p.m. (1980) Talcott Parsons and the conceptual Dilema, London, Routledge and Kegan Paul.
-Blau.Peter (1964) Exchange and power in social life , John Willey and sons newyork.
-Cook, Karen (1987) Social exchange theory, New Bury.
-Daherndorf, Ralf,(1959) Class and class conflict In An Industrial society stanford university Stanford university press.
-Emerson, Richand (1993) Prower Dependence Relations In, Marvin Olsen and Martin marger (eds) (1993) Power in modern societies Newyork view press.
-Goffman, Erving (1967) Interaction ritual, essayes on face to face behavior, penguin books Ltd.
-Gordon, Milton, (1988) The scope of sociology, Oxford university press.
-Homans, George,(1961) Social behavior: its elementary forms Brace and world Inc.
-Parson, talcott, (1951) The social system, Newyork, the free press paper back.
-Turner, Jonathan, (1982)The structure of sociological theory, Newyork, The Dorsey press.