JPAR

2017./ Vol. 06, N°02

E-ISSN : 2602-6104

University of Djelfa Algeria

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

المضامين الصوفيّة لمفهوم الشعب العُضوي

Mystical contents of the FOLK Concept

ليث مزاحم خضير كاظم

جامعة الموصل، أربيل، 44001، العراق

Khudhyer L. Mzahim

University of Mousel, Erbil, 44001, Iraq

Abstract

Mystical Philosophy have a set of prime elements, the most important elements are: Immanence, Pantheism and omnipotence, in spite of its spiritual foundation, these elements have a significant contribution of crystalizing of a major political material theory, which is the organic peoples theory (Folk) that claims to embody the (absolute) in spirit, history and heritage of a social group, and affirms the importance of reunion of such entity in a state that adopts an ideology of sacred blood and soil.

Keywords: Mysticism; Immanence; Pantheism; Omnipotence; Folk.

الملخص

تنطوي الفلسفة الصوفيّة على مجموعة من العناصر الرئيسة، ومن أهمّ تلك العناصر: الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، وعلى الرغم من الخلفيّة الدينيّة لتلك العناصر، فقد أسهمت وبشكل عميق في تبلور وصيرورة نظريّة سياسيّة ماديّة هامّة، وهي نظريّة الشعب العُضوي القائلة بحلول المُطلق في روح الجماعة الاجتماعيّة وتاريخها وتراثها، وضرورة السعي لإعادة الوحدة لهذا الكيان في إطار دولة تتحدّد أيديولوجيّتها بقُدسيّة الدم والتّراب.

الكلمات المفتاحية : *صوفيّة؛ حلول؛ اتّحاد؛ وحدة وجود؛ شعب عُضوي.*

اجتماعيّاً وضعيّاً شديد الغموض والالتباس- على مضامين صوفيّة روحانيّة ما ورائيّة؟ وتحديداً مضامين تتعلّق بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود؟.

فرضيّة الدراسة:

تفترض هذه الدراسة وجود مكانةٍ لا يُمكن تجاهلها للأفكار والنزعات الصوفيّة داخل حيز التنظيم الاجتماعي المُسمّى بالشعب العُضوي، ومن أهمّ تلك الأفكار والنزعات: الحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

اسئلةُ الدراسة:

تنبثق عن فرضيّة الدراسة الواردة آنفاً مجموعة من الأسئلة الفرعيّة، ومن أهمّها:

ما التصوّف، وما علاقته بالدين والفلسفة؟ وما هو الحلول والاتحاد ووحدة الوجود؟

كيف انتقل التصوّف من فضاءه الروحي-الزهدي إلى المضمار الفكري السياسي عبر الحوامل الفلسفيّة؟ وما هي أبرز الاسقاطات الصوفيّة من الحقل الديني على الفضاء السياسي؟

ما هي الآثار التي تركتها عقائد الحلول والاتحاد ووحدة الوجود على الفكر القومي مُعبّراً عنه بأيديولوجيا الشعب العُضوي؟

منهجيّة الدراسة:

استعانت الدراسة بالمنهج التاريخي لأهميته السرديّة في استعراض التطوّر الذي أصاب محاور البحث ومُتغيّراته الرئيسة، كما استُخدم المنهج الوصفي الارتباطي والمُقارن لسبر أغوار الظواهر مدار الدراسة وتفكيك بُنيتها وتأصيلها ورصد علاقاتها المُتبادلة، فضلاً عن اللجوء إلى المنهج الاستقرائي-الاستنباطي للتوصل إلى مبادئ عامّة وعلاقات كُليّة بين مُتغيّرات البحث.

أهميّة الدراسة:

تنبع أهميّة هذه الدراسة من مُنطلق الدور الكبير الذي يلعبه العامل الفلسفي ذو الجذور الدينيّة في صياغة وتشكُّل المفاهيم المُعاصرة، فخلف الزخم الواضح لكثيرٍ من مُفردات واصطلاحات الحداثة الغربيّة، تقف مضامين ودوافع تتخطّى منطق التحليل

المقدمة :

التقديم

اجتازت الفلسفة السياسيّة الغربيّة مفازاتٍ وأقواساً طويلةً من التطوّر والتحوّل، وشهدت انعطافاتٍ وقفزاتٍ عديدةً مُنذ أن وضع لبناتها الأولى مُفكرو الحقبة الإغريقيّة بمدارسها الكلاسيكيّة الغنيّة مروراً بعصر الإمبراطوريّة الرومانيّة العالميّة وميلاد المسيحيّة في القرون الوسيطة بغليانها الفكري وتشقّقاتها المعروفة، ثُم أخيراً –وليس آخراً- نهضة العقل الأوروبّي في عصر الأنوار وما تلاه من فلسفات شكّيّة وتجريبيّة ونفعيّة وجدليّة واشتراكيّة، ولم ينته الأمر بالحداثة والتفكيك وما بعدهما.

وطوال تلك الأزمنة، وخلال التحوّلات الفكريّة الآنفة كافّة، كان ثمّة نزعةٍ روحانيّةٍ تسمو على الواقع المُشاهَد، وترتفع عن الأُفق المنظور، نزعةٌ صوفيّة تُحاول خلق أدوات تفسير وتبرير استثنائيّة، وتتحرّى إجاباتٍ غير تقليديّة للأسئلة الكُبرى عن الكون والانسان والحياة والوجود والحق والجمال والفضيلة، وبطبيعة الحال: عن الدولة والسُلطة والشعب والأُمّة، فالجنوح الصوفي الكامن في أعماق الفلسفة الغربيّة لم يترك مضماراً إلا وطرقه، فراح هذه المرّة يُحاول تجربة منهجيّته التفسيريّة في تناوله لقضيّة الشعب-الدولة-القوميّة العُضويّة.

استنارت هذه الدراسة بالإسهامات الثريّة للمُفكر العربي (عبدالوهاب المسيري) الذي يرجع إليه الفضل في تنبيه الدراسين إلى المُحتوى الحلولي الكموني للحداثة الغربيّة وانغلاق هذه الحضارة على ذاتيّة أُحاديّة تؤلّه الدولة وتُقدّس شعبها وتُلغي الثُنائيّات الأنطولوجيّة الراسخة لصالح مركزيّة استعلائيّة عُنصريّة موغلة في التطرُّف والعدائيّة.

إشكاليّة الدراسة:

تتمثّل إشكاليّة الدراسة في السؤال التالي: هل ينطوي مفهوم الشعب العُضوي –بوصفه مفهوماً

إمكانيّة أن يكون لهذه الكلمة قياسٌ او اشتقاق[3]، وموقف القشيري هو جزءٌ من مُجادلات طويلة دارت حول المنابت المُحتملة لتعبير التصوّف في العربيّة. ومن جانبٍ آخر، يؤمن (الهجويري[*]) بأنَّ اسم الصوفيّة "**أعظم من أن يكون له جنسٌ ليُشتقَّ منه**"[4]؛ فهو يرى أنَّ التصوّف –لفظاً ومعنى- يسمو حتّى على اللُغة والتوصيف، فيغدو جزءً من عالم الروحانيّات بغموضه وأسراره العصيّة على التفسير.

وعلى هذا النحو، تتباين دلالات الكلمة على نحوٍ مُلفِت، فالتصوّف لُغَةً: مصدر الفعل الخُماسي المُصاغ من (صوف)[5]، و(صافَ) الكَبش صوفاً: ظهر عليه الصوف، و(الصوفي) من يتبع طريقة التصوّف: سُمّي بذلك لأنّه يُفضّل لبس الصوف تقشُّفاً[6]، لكنّ هذا لا يمنع من التنويه إلى أنَّ لبس الصوف لم يُختصَّ به الصوفيّة لوحدهم[7].

كما حاول البعض تأصيل لفظ التصوّف عبر مُقارباتٍ غير موفّقة او غير دقيقة الإشتقاق؛ كالقول بنسبة الصوفي إلى (صوفة): وهو اسم رجلٍ زاهدٍ في السياسي وتتجاوزه نحو مدارات وأبعادٍ تختلط فيها الأدوات والمُقاربات.

هيكليّة الدراسة:

تتألّف هذه المُساهمة العلميّة من مبحثين رئيسين، خُصّص الأول منهما لعرض الدلالات اللُغويّة والتعريفيّة لمُتغيرات البحث، كالتصوّف والحلول والاتحاد ووحدة الوجود، بينما أُفرد المبحث التالي لاكتشاف النسق الصوفي الحلولي الاتحادي المُضمر في مفهوم الشعب العُضوي، ووجوهه السياسيّة-الدينيّة، ونهوض القوميّة الأيكولوجيّة، ورسوخ الأنموذج العُضوي للدولة والشعب.

المبحث الأول: مفهوم التصوّف:

المطلب الأوّل: الدلالة اللُغويّة لمفهوم الصوفيّة والتصوّف:

أولاً: مفهوم التصوّف في اللُغة العربيّة:

لعلَّ من المُفيد التذكير بالبلبلة اللُغويّة التي يُعاني منها لفظ التصوّف في العربيّة؛ إذ لم يسلم رأيٌ من الآراء التي حاولت العثور على اشتقاق دقيق لتعبير(الصوفيّة والتصوّف) من الانتقاد، ومما زاد في إرباك اللفظ، عدم الوقوف على تاريخ قاطع لولادة هذه الكلمة؛ فتباينت التخمينات إلى حدٍ كبير[1]؛ فهو من الألفاظ المُلتبِسة التي تُعاني ترهلاً دلاليّاً إلى الحد الذي دفع بعض المؤرخين إلى إنكار أصلها العربي[2].

فمن جانب، يرى (القُشيري[*]) أنَّ لفظة (التصوّف) في العربيّة هي أقرب إلى اللقب؛ فهو ينفي

([3]) ابو القاسم القشيري، **الرسالة القشيريّة**، تحقيق: عبدالحليم محمود، محمود بن الشريف (القاهرة، مطابع مؤسّسة دار الشعب، 1989)، ص464.

([*]) أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، مُتصوّف فارسي توفي عام (465هـ)، تُنسب إليه أقدم النصوص الفارسيّة المُتعلّقة بالتصوّف الإسلامي، يُنظر: المعرفة، على الرابط المُختصر: goo.gl/t6skc3 تاريخ الدخول: 2017/9/28.

([4]) الهجويري، علي بن عُثمان، **كشف المحجوب**، دراسة وترجمة وتعليق: اسعاد عبدالهادي قنديل (القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، 1974)، ص230.

([5]) لويس ماسينيون، مصطفى عبدالرزاق، **التصوّف**، ت: ابراهيم خورشيد وآخرون (بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1984)، ص25.

([6]) **المعجم الوسيط**، ط4 (القاهرة، مجمع اللغة العربية، 2004)، ص529.

([7]) ابو القاسم القشيري، **الرسالة القشيريّة**، مرجع سابق، ص464.

([1]) محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحيّة في الإسلام** (بيروت، دار الكتاب اللبناني، 2011)، ص100.

([2]) يوسف زيدان، **دوّامات التديُّن**، (القاهرة، دار الشروق، 2013)، ص235.

([*]) ابو القاسم عبدالكريم بن هوازن القُشيري النيسابوري (376-465 هـ)، من كبار عُلماء الصوفيّة في القرن الخامس الهجري، من دُعاة الوسطيّة والتصحيح في المنهج الصوفي، يُنظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج(18) (بيروت، مؤسّسة الرسالة، 2001)، ص ص227، 233.

اللُغات الأوروبيّة. ويُقابلها في اللُغات العربيّة والفارسيّة والتُركيّة كلمة (صوفي)[15]؛ فاصطلاح (Pashminapush) الفارسي يُشير إلى لابس الصوف، كنايةً عن الزُهد والتقشُّف والبساطة واجتناب الترف والنعيم[16]، وهو الرأي الذي مال إليه المُستشرق الألماني (ثيودور نولدكه(*))[17] الذي رفض في الوقت نفسه-لأسبابٍ لُغويّة- القول بانحدار مصطلح التصوّف عن الكلمة اليونانيّة (Theosophie)[18]؛ وبذلك يرجح الرأي الذي ذهب إلى اعتبار كلمة الصوفيّة مُرتبطةً في الكثير من الثقافات والمُجتمعات بنمط حياة يغلب عليه الزُهد والتواضع وقمع حظوظ النفس وأطماعها، وهو نمطٍ لا يُستبعد أن يكون سالكوه مواظبين على لبس الصوف زيادةً في التقشُّف والبساطة وعُزوفاً عن نعيم الدنيا وبُهرجها[19].

الجاهليّة[8]، او الصوفانة: وهي بقلة زغباء قصيرة[9]، او الصفا: وهو نقيض الكَدَر، او الصفو: الاخلاص في المودّة، والصفي: الحبيب الصافي[10]، او الصفوة: خالص الشيء، والأصفاء: النفاذ والانقطاع[11]، او الصَفَّة المنسوبة لفقراء المُهاجرين والأنصار في المدينة المُنوّرة[12].

ثانياً: مفهوم التصوّف في اللُغات الأُخرى:

أمّا خارج دائرة اللُغة العربيّة، فيرى الكثير من الدارسين أنَّ كلمة صوفي (Mystic) كانت قد انحدرت عن الأصل الإغريقي (Mystikos) الذي يُشير لمعنى الالتزام بالصمت حول الشعائر الدينيّة[13]، وعلى وجه الخصوص الطقوس المُرتبطة بالأديان الظلاميّة والامتناع عن إفشاء سر الجماعة[14]، ومنها انتقلت إلى

بين الدين والفلسفة (الإسكندريّة، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، 2008)، ص50.

([15]) رينولد نيكلسون، **الصوفيّة في الإسلام**، ط2، ت: نور الدين شريبة (القاهرة، الشركة الدوليّة للطباعة، 2002)، ص10.

([16]) دي لاسي أوليري، **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، ت: اسماعيل البيطار (بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982)، ص ص155، 160.

([*]) ثيودور نولدكه (1836-1930): مؤرخ وعالم لغة ألماني، يُعد من أهم المستشرقين الألمان في القرن العشرين، تخصّص في فقه اللُغة العربيّة ودراسة القُرآن الكريم، للمزيد، يُنظر: الموسوعة العربيّة، على الرابط المُختصر: goo.gl/i9V2rv تاريخ الدخول: 2017/9/28.

([17]) رينولد نيكلسون، **الصوفيّة في الإسلام**، مرجع سابق، ص12.

([18]) لويس ماسينيون، مصطفى عبدالرزاق، **التصوّف**، مرجع سابق، ص26.

([19]) للاستفاضة عن موضوع التصوّف الديني والفلسفي ومدارس التصوّف الرئيسة والنمط الإسلامي من التصوّف، يُنظر: إحسان إلهي ظهير، **التصوّف، المنشأ والمصادر** (لاهور، إدارة ترجمان السُنّة، 1986)، وكذلك: ابو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي**، ط3 (القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت).

([8]) عرفان عبدالحميد فتّاح، **نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطوّرها** (بيروت، دار الجيل، 1993)، ص ص117-118.

([9]) مجد الدين الفيروزآبادي، **القاموس المحيط** (القاهرة، دار الحديث، 2008)، ص957.

([10]) سعيد الخوري الشرتوني، **أقرب الموارد في فصح العربيّة والشوارد**، ج1(بيروت، دار القلم للطباعة، ، بلا تاريخ نشر)، ص653.

([11]) ابن منظور، **لسان العرب**، المجلّد الرابع (القاهرة، دار المعارف، مصر،1981)، ص ص2468-2469.

([12]) محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحيّة في الإسلام**، مرجع سابق، ص102.

([13]) جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوّف والحوار الديني، من أجل ثورة روحيّة مُتجدّدة** (القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2013)، ص186، وبالتالي، يبدو الجذر الإغريقي لمفهوم التصوّف قريباً للغاية من معنى السر (mystery) في الإنجليزيّة (الباحث).

([14]) مجموعة مؤلّفين، **التصوّف، أبحاث ودراسات** (بيروت، منشورات ضفاف، 2015)، ص27، ويُلاحظ أنَّ الفِرق الباطنيّة كافّة كانت قد انتهجت ضرباً من مفهوم الصمت وكتم أسرار الجماعة التي تراها تلك الفِرق مُتعارضةً بوضوح مع ثوابت العقيدة وأُسس الدين، فجنحت نحو شكلٍ من التأويل الرمزي الإشاري، يُنظر: عرفان عبدالحميد فتّاح، **نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطوّرها**، مرجع سابق، ص ص77، 84، وكذلك: عبدالرحمن محمود نمّوس، **الصوفيّة**

والبوذيّة، فقد كانت لكلٍ منها تصوّراتها الصوفيّة الخاصّة بها؛ فهي (النيرفانا) عند الهندوس، و(القبالا) في اليهوديّة، والرهبنة عند المسيحيّة،... وهلمَّ جرّاً[24].

ويبقى التصوّف ظاهرة عالميّة مُتمرّدة على حدود الزمان والمكان والأعراق واللُغات والأديان والحضارات، فلا وطن لها ولا تاريخ ميلاد[25]، وأسهم في صيرورتها تضافر عوامل عدّة والتقاء تيّارات شتّى[26]، بحيث تحتاج الإحاطة بطبيعة تطوّر تلك الحركة إلى مدارك دينيّة وفلسفيّة عميقة[27]، فهي من النزعات الانسانيّة العامّة التي قلّما تخلو منها ثقافة انسانيّة، دينيّة كانت او غير دينيّة؛ فحتّى أكثر الاتجاهات ماديّةً قد تكون مؤهّلةً لظهور ميولٍ صوفيّة فلسفيّة، وهذا ما يُلمس بوضوح مثلاً في التعلُّق الماركسي بوهم الدولة البروليتاريّة[28].

ثالثاً: مفهوم التصوّف الفلسفي:

ينبغي التأكيد أنَّ التصوّف الفلسفي -الذي سُرعان ما اكتسب مُسحةً دينيّة بظهور اللاهوت الصوفي المسيحي- ما هو إلا فلسفة عقليّة تستمدُّ عناصرها من الفلسفة اليونانيّة القديمة[20]؛ فالمدارس الفلسفيّة الكُبرى كالرواقيّة والكلبيّة كانت سبّاقةً في رسم ملامح الزهد والإعراض عن مباهج الحياة ومُغرياتها[21]، ثُمَّ لم تلبث هذه النزعة التقشُّفيّة أن تطوّرت بتأثيرٍ من الفلسفة الأفلاطونيّة المُحدَّثة[*] التي كانت من أقوى حوامل نظريّة وحدة الوجود[22] كونها مزيجٌ من النظر العقلي والإلهام الروحي[23].

أمّا عقائد وفلسفات الشرق القديمة، كاليهوديّة والهندوسيّة والمانويّة والمزدكيّة[*] والغنوصيّة[**]

فارس، الهند، الصين، اليابان) (القاهرة، دار الندى، 1999)، ص ص138، 147.

[**] الغنوصيّة (Gnosticism): تيار ومذهب فكري مُعقّد ذو فلسفات باطنيّة، بذل جهده لاكتساب المعارف الفلسفيّة الوثنيّة، للمزيد، يُنظر: خزعل الماجدي، **علم الأديان** (الرباط، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2016)، ص ص461، 463.

(24) يوسف زيدان، **دوّامات التديُّن**، مرجع سابق، ص237.

(25) مجموعة مؤلّفين، **التصوّف، أبحاث ودراسات**، مرجع سابق،، ص22.

(26) هاملتون جيب، **بُنية الفكر الديني في الإسلام**، ط2، ت: عادل العوّا (دمشق، مطابع جامعة دمشق، 1964)، ص126.

(27) طيب تيزيني، **التصوّف العربي الإسلامي، فرادة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي** (دمشق، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص20، ويُذكر هُنا أنَّ كبار المُتصوّفة (كجلال الدين الرومي والغزالي) يُشاركهم (ابن خلدون) والمُستشرق (ريتشارد نيكلسون) كانوا قد أعلنوا عقم الجهود الرامية إلى التوصُّل لتعريفٍ جامعٍ مانعٍ للتصوّف.

(28) يوسف زيدان، **دوّامات التديُّن**، مرجع سابق، ص234، والدولة البروليتاريّة هي دولة الطبقة الكادحة من عُمّال وفلاحين (الشغيلة)، وهي مرحلة وسيطة من مراحل الوصول إلى الدولة الشيوعيّة المُطلقة، يُنظر: عبدالوهاب الكيّالي،

(20) مجيد مخلف، "الجذور الفكريّة للتصوّف الإسلامي"، **مجلّة التراث العلمي العربي**، العدد الثالث (مركز إحياء التراث العلمي، جامعة بغداد، بغداد، 2015)، ص26.

(21) لمياء عزالدين، "التصوّف والطريقة في عهد الموحّدين"، **مجلّة جامعة كركوك للدراسات الانسانيّة**، (المُجلّد(7)، العدد(3)، كركوك، العراق، 2012)، ص3.

(*) الأفلاطونيّة المُحدَثة او الجديدة عبارة تدلُّ على الجهود الفلسفيّة المبذولة خلال الفترة (250-550 ق.م) لإنتاج مذهب فلسفي شامل يُمكن أن يُلبّي مطامح الانسان الروحيّة كافّة، يُنظر: جوناثان ري، جي. و. أرسون، **الموسوعة الفلسفيّة المُختصرة**، ت: فؤاد كامل وآخرون (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2006)، ص ص53، 57.

(22) دي لاسي أوليري، **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، مرجع سابق، ص ص161، 163، وعادةً ما تتحدّث الفلسفة الدينيّة البوذيّة عن (فناء النفس في الروح الإلهي) و(فُقدان الفرديّة).

(23) محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحيّة في الإسلام**، مرجع سابق، ص67.

(*) المانويّة: ديانة وثنيّة تنسب إلى(ماني بن فتك) المولود عام (216م) في بابل، وتقول بثُنائيّة العالم واشتقاقه من أصلين هما النور والظلمة، أمّا (المزدكيّة) فهي فرعٌ من المانويّة، للمزيد، يُنظر: كامل سعفان، **مُعتقدات آسيويّة (العراق،**

لـه) وأنّـه يتجلّى مُتّحـداً في مخلوقاتـه، فـلا بُـدَّ لجميـع الكائنات ذات الوجـود الفعلي أن تتحد بالله، وتُصبح هي وخالقهـا شـيئاً واحـداً[34]، وهـذا مـؤدّاه أن تكـون الـذات العليّـة موجـودةً في كُلّ شيء شـهوداً ورؤيـة[35]. لكنَّ (نيكلسون[*]) يُقلل من شأن المؤثّرات الفارسيّة في صيرورة التمـذهُب الصـوفي؛ فـالأخير في رأيـه هـو شيء بـالغ التعقيـد[36]، فضـلاً عـن شِـحّة المعلومـات عـن الأفكار السائدة خلال العهود الساسانيّة[37].

ويُلاحـظ أنَّ تـاريخ الفكـر الانسـاني حيـال موضـوعة الوجــود كــان مُتذبــذباً بــين الثُنائيّــة والحلوليّــة الواحديّـة[*]، إذ عَرَفـت أقـدم المُجتمعـات البشـريّة أنماطـاً مـن الممارسـات الثيوسياسـيّة (السياسـيّة-الدينيّة) المُتعلّقـة بـالحلول؛ فخـلال الحقبـة التاريخيّـة التي شـهدت اجتمـاع السـلطتين الزمنيّة والروحيّة بيد الحـاكم، لـم يكـن من الغريـب إقـدام بعـض الشـعوب على قتـل الملـك-الكـاهن العـاجز عـن ممارسـة الحـق

المطلب الثاني: مفاهيم التصوّف الرئيسة (الحلول والاتحاد ووحدة الوجود):

أولاً: مفهوم الحلول او الكَمون:

الحلــول او الكَمــون او المُحايثــة (Immanence): مفهـومٌ قـديمٌ بلفظـه، مُتغيّـر في معانيـه ودلالتـه الاصطلاحيّة، واستعمل تاريخيّاً بمعانٍ مُختلفة، ويدلُّ بناءه اللُغوي في العربيّة على (النُزول)، فيُقال: حلَّ بالمكان، إذا نزل فيه[29]، أمّا في الإنكليزيّة فيُشير للشيء الجوهري، ولمعنى الإقامة والحلول فيه، كحلول الله في الكون[30]. واصطلاحيّاً، يُشير مفهوم الحلول إلى وجود شيء داخل آخر، دون أن يفقد أحدهما طبيعته أو ذاتيّته[31].

وتعـود أُصـول الفلسـفة الحلوليّـة الاتحاديّـة إلى المذهب الحيوي (Animism) القائل بأنَّ لكلّ شيءٍ في الكون-حتّى الكون نفسه- روحاً هي المبدأ الحيوي المُنظّم لـه؛ وكان لهـذا المذهب تـأثير كبير في صيرورة اللاهـوت اليهـودي[32] على الـرغم مـن أصـوله الوثنيّـة البدائيّة[33].

تطوّر التصوّف على يد الفُرس مُتجهاً نحو نظريتي الحُلول ووحدة الوجود، فطالما أنّ الله (مُحيط لا قرار

([34]) المرجع نفسه، ص ص164، 166.

([35]) ايمن حمدي، **قاموس المصطلحات الصوفيّة** (القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، ص47.

([*]) رينولد ألين نيكلسون (1868-1945): مُستشرقٌ إنكليزي. تخصّص في التصوّف والأدب الفارسي، للمزيد، يُنظر: مؤمنون بلا حدود، على الرابط المُختصر: goo.gl/JJbZxt تاريخ الدخول: 2017/9/28.

([36]) رينولد نيكلسون، **الصوفيّة في الإسلام**، مرجع سابق، ص18، ويرفض (نيكلسون) في الوقت عينه اعتبار التصوّف ردَّ فعلٍ العقل الآري تجاه الدين السامي الفاتح.

([37]) محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحيّة في الإسلام**، مرجع سابق، ص49.

([*]) الواحديّة: هو المذهب الفلسفي القائل بموجودٍ واحد ينفي المُغايرة والثُنائيّات (الخالق-المخلوقات)، واصطلاح الواحديّة عددي وليس نوعي، فمن الممكن افتراض وجود إله –او عدّة آلهة- في سياقٍ من وحدة الوجود، كما لا يجب الخلط بينه وبين (التوحيد) الذي يُقرّر بشكل قاطع وجود إلهٍ واحد مُتمايزٍ مُنفصل مُستقل مُنفردٍ بالربوبيّة والأُلوهيّة، للاستفاضة، يُنظر: سو هاميلتون، **الفلسفة الهنديّة، مقدّمة قصيرة جدّاً** (القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2016)، ص ص38، 41.

موسوعة السياسة، ج1 (بيروت، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 1994)، ص533.

([29]) عبدالوهاب المسيري، **العلمانيّة والحداثة والعولمة (حوارات)**، تحرير: سوزان حرفي (دمشق، دار الفكر، 2013)، ص63.

([30]) N. S. Doniach, *The Oxford English-Arabic Dictionary of current usage* (London, Oxford University Press, 1972), P580.

([31]) عبدالوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط3 (دمشق، دار الفكر، 2010)، ص87.

([32]) عصام الدين خفني، **اليهوديّة بين الأُسطورة والحقيقة، نشوء وتطوّر العقيدة الموسويّة** (بيروت، دار المروج، 1985)، ص ص13، 27.

([33]) دي لاسي أوليري، **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، مرجع سابق، ص130.

الارتباط بالوطن هو القيمة المُطلقة العُظمى للأفراد[42].

ومما ينبغي إيراده هُنا، هو التأكيد على أنَّ التصوّر الإسلامي الكوني يعتمد على الترتيب الهرمي الأنطولوجي التقليدي (الله، الانسان، الطبيعة)، قاطعاً بتجاوز الله لعالم الطبيعة ومفارقته إيّاه، ورافضاً تماماً أيَّ شكلٍ من حلول او اتحاد الذات الربّانيّة بالموجودات[43].

ثانياً: مفهومي الاتّحاد ووحدة الوجود:

يُمكن اعتبار الاتّحاد درجةً أعلى من الحلول والتقارُب بحيث يكاد طرفاه (أو أطرافه) أن يفقدا كُلّ أو بعض صفاتهما[44]، فهو امتزاج الشيئين واختلاطهما حتّى يصيرا واحداً[45]؛ بينما وحدة الوجود (في الفلسفة واللاهوت) تعني النظريّة التي تقول أنَّ الله الإلهي سعياً لإفساح المجال أمام الآلهة للحلول في جسد ملك شاب أجدر بالتصدّي لهكذا مسؤوليّة مُقدّسة[38].

وكانت الفلسفة اليونانيّة السابقة لسقراط حلوليّةً بامتياز، ثُمَّ هذّب سقراط وأفلاطون جموحها الحلولي الصارم عبر التبشير الخجول بثنائيّة باهتة، ولم تلبث أفكار الحلول أن ازدهرت ثانية على يد (أفلوطين[*]) ومدرسته المُحدثة[39]، وعادت عقيدة الحلول برداءٍ ديني على يد الكنيسة المسيحيّة بفرعيها الرئيسين: الكاثوليكي (حلول اللاهوت في الناسوت)، والبروتستانتي عبر فكرة (كهنوت كُل المؤمنين)[40].

إنَّ أي تقييم موضوعي للفلسفة الحلوليّة لا بُدَّ وأن يحكم بكونها اختزالٌ أُحادي تبسيطي فَج للثُلاثيّة الأنطولوجيّة الخالدة (الله، الانسان، الطبيعة)، ونفيٌ تام للحيّز الانساني، ورفضٌ عدمي للمرجعيّة المركزيّة الكُليّة المُشتركة[41]؛ كما أنَّ الحلوليّة هي فلسفة جنينيّة تناظُريّة حسيّة تُجيّر مُفردات الجسد البشري لوصف العالم وعلاقة الانسان به؛ فالأرض هي (جسد الإله)، والكاهن الأعظم هو تجسُّد ذلك الإله، والكون الأكبر (Macrocosms) يُشبه الكون الأصغر-الانسان (Microcosms)، وهلمَّ جراً في انكفاء متتالي على الذات والجسد والأرض، إلى الحد الذي يُصبح فيه

([42]) عصام بهي، "اللُغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، رسالة مسيريّة للعودة إلى الذات"، في: احمد عبدالحليم عطيّة، **في عالم عبدالوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري**، المُجلّد الثاني (دراسات وشهادات)، (القاهرة، دار الشروق، 2004)، ص ص323، 326.

([43]) حجاج علي، "المُقاربة المجازيّة للحداثة في كتابات عبدالوهاب المسيري"، **مجلّة أوراق فلسفيّة**، العدد(19) (القاهرة، جامعة القاهرة، 2008)، ص125، وعلى الرغم من هذا التنزيه الصارم ، فإنَّ الفكر التوحيدي الإسلامي يُقرُّ – من جانب آخر- باتساع صفات الله لتُحيط بمخلوقاته في سطوةٍ مُطلقة، وهو تنزيهٌ للذات الإلهيّة من الجهل يستتبع تنزيهه من الحلول، ففي آية التعظيم الكُبرى (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) (فاطر11) نفيٌ صريح لتماثل الخالق بالأشياء في سياقٍ ضمني لنفي أوجه الحلول والاتحاد والوحدة (التشيّؤ)، مع تنويه مُضمر بسيطرةٍ تامّة للصفات الإلهيّة (السمع والبصر) على مُجريات الكون، للمزيد، يُنظر: عرفان عبدالحميد فتّاح، **نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطوّرها**، مرجع سابق، ص ص27، 38.

([44]) عبدالله حسن زروق، **منهجيّة لدراسة التصوّف، أُصول التصوّف**، سلسلة رسائل البعث الحضاري (القاهرة، المركز القومي للإنتاج الإعلامي، 1995)، ص76.

([45]) الشريف الجرجاني، **التعريفات** (القاهرة، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، 1938)، ص4.

([38]) عصام الدين خفني، **اليهوديّة بين الأُسطورة والحقيقة، نشوء وتطوّر العقيدة الموسويّة**، مرجع سابق، ص17.

([*]) أفلوطين Plotin (203-269م) فيلسوف يوناني ومن أشهر فلاسفة القرن الثالث للميلاد، عُرف بنزعته الصوفيّة الحلوليّة التي تجزم باستغراق الإله في كُلّ شيء، يُنظر: جورج طرابيشي، **مُعجم الفلاسفة**، ط3 (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006)، ص ص76، 78.

([39]) عبدالوهاب المسيري، **العلمانيّة والحداثة والعولمة (حوارات)**، مرجع سابق، ص71.

([40]) المرجع نفسه، ص ص67-68.

([41]) عبدالوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص87.

إلهيّة، فالإله الهندوسي (بشن) جعل من نفسه أرضاً وماءً ناراً وقلباً[54].

والمبدأ الأول او العلّة الأولى (الإله) وبعد حلوله في الكون، يمتزج بالموجودات إلى الحدّ الذي تغيب فيه المسافة الفاصلة بين الخالق والمخلوق، والواحد والمُتعدّد[55]، ومن ثُمَّ فإنَّ العالم مُتماسك بشكلٍ عُضوي، لا تتخلّله أيّة ثغراتٍ ولا يعرف الانقطاع او الثُنائيّات ويخضع لقوانين واحدة (حالّة) فيه لا تُفرّق بين الانسان وغيره من الكائنات[56].

وتُمثّل نظريّة وحدة الوجود إطاراً معرفيّاً شاملاً للديانات الوثنيّة القديمة كافّة[57]، فبينما تُقيم الديانات السماويّة -وخلافاً لنظائرها الوضعيّة- شكلاً صارماً من فصل الإله عن مخلوقاته وتمييزه عن العالم[58] وتُعلي من دوره المركزي عبر التأكيد على تعالي الخالق وتجاوزه للطبيعة والانسان والتاريخ وتنزيهه عن الحلول والاتحاد والوحدة بالموجودات[59]، فإنَّ الفلسفة الصوفيّة جهدت في ردم تلك الهوّة بين الله وخلقه عبر نظريّة وحدة الوجود، والتي جرّت بدورها لظهور عبادة (الأنا)[60].

هو كُلُّ شيء، وكُلُّ شيءٍ هو الله، والكون ليس خلقاً مُتمايزاً عن الله[46]، او هي القول بأنَّ جميع الأشياء تعود لأصل واحد قد يتبدّى بمظاهر مُتنوّعة[47].

وتنطوي فلسفة النيرفانا (Nirvana) البوذيّة على مفهوم الحلول والفناء في الإله[48]، لكنّه شكلٌ من الحلوليّة المُغرقة في التشاؤم والسلبيّة[49] خلافاً للعقائد الباطنيّة الفارسيّة الحُرّة والسعيدة[50]، أمّا الهندوسيّة فتتبنى عقيدة وحدة الوجود الفيدانتيّة (Vidantic)[51]؛ ففي الهند تحديداً، رُصِدت تيّارات صوفيّة سبقت حتّى أقدم نصوصٍ فلسفيّة أفلاطونيّة[52]، وهي تيّارات أهتمّت أساساً بالارتقاء من المتناهي إلى اللامُتناهي[53]، وقرّرت أنَّ جميع الأشياء

([54]) محمود عبدالقادر، **الفلسفة الصوفيّة في الإسلام، مصادرها ونظريّاتها ومكانها من الدين والحياة**، ط2 (القاهرة، دار الفكر العربي، 2013)، ص497.

([55]) نهاد خياطة، **دراسة في التجربة الصوفيّة** (دمشق، دار المعرفة، 1994)، ص9.

([56]) عبدالوهاب المسيري، **العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة**، المُجلّد الثاني (القاهرة، دار الشروق، 2002)، ص ص476-477.

([57]) المرجع نفسه، ص464.

([58]) Joseph Campbell, *The Masks of God* (4 Vols) (New York, Viking Press, 1959-1968), PP55-56.

([59]) عبدالوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة**، المُجلّد الأوّل، ج1، ط3 (القاهرة، دار الشروق، 2006)، ص23.

([60]) جوستاين غاردر، **عالمٌ صوفي، موجز تاريخ الفلسفة**، مرجع سابق، ص147.

([46]) وولتر ستيس، **التصوّف والفلسفة**، ت: إمام عبدالفتّاح إمام (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999)،ص258، ومصطلح وحدة الوجود (Pantheism) اليوناني يتألّف من مقطعين: (Pan) وتعني: شامل او عام، و(Theism) بمعنى إله، وبالتالي فهو يعني إجمالاً: الإله الشامل، او شمول الأُلوهيّة لكلّ شيء، او أن وجود الله ووجود العالم هما نوعٌ واحد، المرجع نفسه، ص259.

([47]) مجموعة مؤلّفين، **التصوّف، أبحاث ودراسات**، مرجع سابق، ص ص116، 118.

([48]) دي لاسي أوليري، **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، مرجع سابق، ص164.

([49]) مجيد مخلف، "الجذور الفكريّة للتصوّف الإسلامي"، مرجع سابق، ص31، وأصل الحلول عند المتصوّفة الهندوس هو نظريّة التناسخ ودورة الأرواح اللامُتناهيّة بين أجساد مُختلفة، للمزيد يُنظر: محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحيّة في الإسلام**، مرجع سابق، ص ص38، 48.

([50]) راتب الحوراني، **هيجل والفارابي، دراسة مقارنة في التصوّف الفلسفي** (بيروت، دار الفارابي، 2012)، ص39.

([51]) دي لاسي أوليري، **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، مرجع سابق، ص164، والفيدا (Veda) هي المرجع الأول لجميع ألوان الطيف الديني المُسمّى بالهندوسيّة.

([52]) جوستاين غاردر، **عالمٌ صوفي، موجز تاريخ الفلسفة**، ت: حافظ الجمالي (دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 2009)، ص148.

([53]) راتب الحوراني، **هيجل والفارابي، دراسة مقارنة في التصوّف الفلسفي**، مرجع سابق، ص78.

المطلب الأوّل: ماهيّة الشعب العُضوي والقوميّة العُضويّة:

أولاً: تعريف الشعب العُضوي(Volk):

تصطدم مُحاولة الاهتداء لتعريف مُرضٍ لاصطلاح الشعب او الجماعة العُضويّة (Volk) بعقبات معرفيّة ولُغويّة جَمّة، فلا نظير للاصطلاح الألماني (Volk) ومُشتقّاته في الانكليزيّة سوى ما تقدّمه القواميس بأنّها تعني شعباً او قوماً ما[66]، فهي لفظة ذات ماهيّة صوفيّة بنكهة ألمانيّة صِرفة تُثير تصوّرات غامضة تتحدّث عن قداسة صلات الدم[67]؛ وإلى ذلك ذهب المؤرّخ الأميركي الألماني الأصل (جورج موس) حين جزم باستحالة تفسير الفولك (Volk) كونه مُصطلح يُثير أشياءً مُختلفةً تماماً عما ينطوي عليه حقيقةً، فهو يتضمّن دلالاتٍ أكثر عموميّةً بكثير من مفهوم (الشعب)[68]، يُضاف لذلك انطواء فلسفة الشعب العُضوي على تصوّرات مُتباينة، تتحدّث- وبشكل مُبهم- عن ضرورة العودة للشعب باعتباره الوصي على إرث الأُمّة[69]، وهي تصوّرات تضمُّ مقداراً وافراً من الغموض والتجريد والعموميّة، فهي تعكس علاقة باطنيّة-صوفيّة تستعصي على الفهم التجريبي وتبعاً لما سبق، فإنَّ جميع الموجودات –في نظر الفلسفات الحلوليّة الاتحاديّة- هي في حقيقتها معدومة، وليست أكثر من تجلّيات وصور للأصل الحقيقي، وهذا الأصل إلهيُّ الطبيعة، وبالتالي، فإنَّ تلك التجليّات هي ذات صبغة مُقدَّسة[61]، والقداسة –بمعناها الحقيقي لا المجازي- تنتقل من الإله إلى ما دونه، وهو ما يستوجب بالضرورة اعتبار العُنصر الذي انتقلت إليه القداسة (مُتألّهاً) وكُل ما سواه دنساً[62]، فتُصبح روح الإله وروح الشعب والأرض شيئاً واحداً مُقدّساً[63]، ومن هُنا وُلِدت أيديولوجيّات التفوّق القومي ونظريّات السمو العرقي والشعب المُختار والعُنصريّات الاستئصاليّة وأشباهها.

ووحدة الوجود -المُتأتّية بالضرورة عن الحلول- ستكون على شكلين:

1. وحدة وجود روحيّة-مثاليّة او شبه مثاليّة، تنكمش فيها مكانة الإله، وتتأرجح تسميته بين (نفس العالم، روح التاريخ، العقل المُطلق، إرادة القوّة، ...الخ)[64].
2. وحدة وجود ماديّة صِرفة، ينصرف فيها التأليه لقوانين كامنة في (الطبيعة او الحركة او العلم او المادة، ... الخ)[65].

المبحث الثاني: النسق الصوفي المُضمر لمفهوم الشعب العُضوي:

([66]) N. S. Doniach, Ibid, P457, see also: Gotz Schregle, Deutsch Arabisches Worterbuch, Librairie du Liban, Beirut, 1977, P1342.

([67]) جورج سباين، **تطوّر الفكر السياسي**، الكتاب الخامس، ت: راشد البرّاوي (القاهرة، الهيئة العامّة المصريّة للكتاب، 2010)، ص189، 193.

([68]) جورج قرم، **تاريخ أوروبّا وبناء أُسطورة الغرب**، ت: رلى ذبيان (بيروت، دار الفارابي، 2011)، ص297.

([69]) Massimo Introvigne, *Fidus (1868-1948), A German Artist from Theosophy to Nazism* (London, International Conference on Theosophical History, September 18, 2016).

([61]) أنس شكشك، **فلسفة الحياة، دراسة الفكر والوجود** (عمّان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2009)، ص ص196، 197.

([62]) عبدالوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة**، المُجلّد الأوّل، مرجع سابق، ص23.

([63]) عصام بهي، "اللُغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، رسالة مسيريّة للعودة إلى الذات"، مرجع سابق، ص343.

([64]) عبدالوهاب المسيري، **الجماعات الوظيفيّة اليهوديّة، نموذج تفسيري جديد**، ط2 (القاهرة، دار الشروق، 2002)، ص ص54-55.

([65]) عبدالوهاب المسيري، **العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة**، المُجلّد الثاني، مرجع سابق، ص468.

ويتمتّع بمرجعيّة ذاتيّة[73]؛ فهي (أي القوميّة العُضويّة) أقرب إلى أن تكون (طائفة) تجمعها وحدة الدم واللُغة والأرض والتُراث وبصرف النظر عن الحدود الجُغرافيّة[74].

وعرّف (آدم مـوللر[*]) الدولة العُضويّة باعتبارها الوحدة التكوينيّة الأكبر المُنبثقة عن وحدات مُتراصّة من الأُسر والعوائل النامية عبر التاريخ؛ وهذه الوحدة العُضويّة مُزوّدة بالحياة والتماسُك والاستمرار، فالدولة تُمثّل الصورة الملموسة لروح الشعب[75].

وتحت أضواء المُحاولات السابقة، يُمكن المُجازفة ببناء هيكل تعريفي عام لمفهوم الشعب العضوي بالادعاء أنّه "صِلة روحانيّة ثُنائيّة صلبة، مُترسّبة – من جانب- في أعماق الأنا الجماعيّة لمُنتظم اجتماعي مُعيّن، تشُدّهم لبعض على نحوٍ غامض؛ ومن جانب آخر، تدفعهم تلك الصِلة للارتباط أكثر بالأُطر الماديّة والمعنويّة لذلك المُنتظم، كالعِرق، واللُغة، والدين، والتاريخ، والموروث الجماعي، ... الخ، انتهاءً بأرفع صورة للتنظيم الاجتماعي: الدولة".

ثانياً: الحتميّة والأُحاديّة والعُدوانيّة في مفهوم الشعب العُضوي:

عادةً ما يلجأ عُلماء الاجتماع إلى مفهوم الجماعة المُترابطة عُضويّاً (Gemeinschaft) في مُقابل المُجتمع العادي؛ فثمّة الكثير من التداخل بين الصوفي والعُضوي[70].

لكنّ هذا التمنُّع المعرفي لم يمنع (عبدالوهاب المسيري) من تعريف الشعب العُضوي بوصفه "**الشعب الذي يترابط أعضائه ترابط الأجزاء في الكائن العُضوي الواحد وتربطه رابطة عُضويّة بأرضه وتُراثه**"، تبعاً لحتميّة عرقيّة قسريّة أبديّة استعلائيّة مُغلقة غير قابلة للتغيير ولا تشترط التواصل المكاني او الجُغرافي[71].

وعادةً ما يُشار إلى الفكر القومي الذي ينظر إلى الشعب باعتباره كياناً عُضويّاً مُتماسكاً بعبارة (فكر قومي عُضوي)، والشعب -وفقاً للرؤية العُضويّة- هو بُنية أبديّة مُتكاملة ونتاج للنمو الحتمي للسمات الفطريّة، يُحاول التعبير عن عبقريته الخاصّة من خلال وحدته القوميّة وأنساقه السياسيّة وأشكاله الفنيّة الخاصّة به[72].

أمّا القوميّة[*] العُضويّة فهي ذلك الشكل من القوميّة التي يُعبّر الشعب من خلالها عن نفسه ككيان عُضوي مُتماسك، يحوي مركزه بداخله،

([73]) عبدالوهاب المسيري، **العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة**، المُجلّد الثاني، مرجع سابق، ص58.

([74]) عصام سليمان، **مدخل إلى علم السياسة**، ط2 (بيروت، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، 1989)، ص181.

([*]) آدم موللر(1779-1829): كاتب وفيلسوف وعالم اقتصاد وناقد أدبي ألماني، وُلِد في ألمانيا وتوفي في فيينا، للمزيد، يُنظر: https://en.wikipedia.org/wiki/Adam_M%C3%BCller في 2017/9/28.

([75]) جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسيّة**، ج2، ت: ناجي الدراوشة (دمشق، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2010)، ص642.

([70]) عبدالوهاب المسيري، **الصهيونيّة والحضارة الغربيّة**، سلسلة كتاب الهلال، العدد(632) (القاهرة، دار الهلال، آب 2003)، ص83.

([71]) عبدالوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة**، المُجلّد الأوّل، مرجع سابق، ص26.

([72]) عبدالوهاب المسيري، **الأيديولوجيا الصهيونيّة، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة**، ج2، سلسلة عالم المعرفة، الاصدار(61) (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983)، ص32.

([*]) يسود التخبّط مجمل المُحاولات الرامية إلى الاهتداء لتعريف للقوميّة يتخطّى شُبهة التأويل ويُحقّق شرط الاجماع، فجمود هذا المفهوم كان من نتائج تقاعس النوع الانساني عن ترميم المُصطلحات وتجديد ثروته اللُغويّة، يُنظر: شلومو ساند، **اختراع الشعب اليهودي** (عمّان، الأهليّة للنشر والتوزيع، 2011)، ص ص47-48.

الأُحادي[81] عبر العزل المادّي او الحظر الثقافي والحصار والمُضايقات والترحيل القسري، انتهاءً بالتصفية والتطهير العرقي[82]، فالفكر القومي العُضوي فكرٌ استبعادي إقصائي يعرض تصوّراً أُحاديّاً للدولة القوميّة لا مجال فيها للتعدُّد الاثني او الديني، ولا مكان فيها للأقلّيات[83]، ويتوجس خيفةً من المُهاجرين والوافدين؛ ومما يُذكر هُنا، أنَّ العقل القومي الأوروبّي -عشيّة صعود الفاشيّة في ثلاثينات القرن الماضي- كان مُنشغلاً بأسئلةٍ تدور حول النسبة المئويّة من الأجانب الذين يُمكن أن يتحملهم (جسمٌ قومي) دون أن يُعرّض هويته للخطر[84].

2. **خارجي (دولي)**: عبر رفض أيديولوجيا الشعب العُضوي (Volk) الاعتراف بالحدود السياسيّة بحُجّة أنّها حدودٌ مُصطنعة، وتدقُّ أسفيناً في جدار وحدة الشعب، وتعوزها القُدسيّة التاريخيّة؛ فالتعامل مع الواقع ينبغي أن يجري من منظور (المجال الحيوي)، أي التوسُّع العسكري لضم الجُغرافيا العضويّة السليبة وتطهيرها من الشوائب المُحتلّة (نماذج الرايخ الثالث النازي وأرض المُنظّم آليّاً (Gesellschaft)[76]، ويُحلّل (إيميل دوركهايم) عمليّة انتقال التضامن من صيغته الأليّة إلى العُضويّة من خلال الإعلاء من شأن الضمير الجمعي والمنظومة القيميّة المُشتركة وروابط الدم والتربة[77]، فالانتماء القومي ليس مسألة اختيار او إيمان، بل هو رابطة عُضويّة تكاد أن تكون بيولوجيّة بين الفرد والجماعة التي ينتمي إليها والأرض التي تعيش عليها تلك الجماعة[78]، وهي رابطة ثُلاثيّة حتميّة (شعب-أرض-تاريخ) او(دم-تُربة-تُراث) غير قابلة للتفتيت او التوريث[79].

كما أنّها حتميّتها (مُتعدّية) قد تطال (الآخر) فتُجرّده من حقوقه بحجّة استئناف الرباط العضوي بين الشعب وأرضه (او تاريخه)، تلك الأرض التي ستبدو-وفق هذه الرؤية-خارج حدود التاريخ وبلا ذاكرة او أرشيف ومُجرّد مكانٍ (مُعقّم) وعراءٍ توقّف فيه الزمن في انتظار قاطنيه الأصليّين[80]؛ أمّا الدُخلاء الذين أتت بهم صُدف التاريخ إلى أرض الشعب العُضوي الموعودة، فهم مُجرّد (شوائب اجتماعيّة) يجب التعامل معها على صعيدين:

1. **داخلي (بيني)**: من خلال حرص الدولة العُضويّة على إزالة الجيوب الأثنيّة واللُغويّة والدينيّة الناشزة عن النسيج العُضوي

([81]) عبدالوهاب المسيري، **العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة**، المُجلّد الأوّل (القاهرة، دار الشروق، 2002)، ص213.

([82]) زيجمونت باومان، **الحداثة السائلة**، ت: حجاج ابو جبر (بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2016)، ص ص248-249.

([83]) عبدالوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة**، المُجلّد الثالث، ج1 (القاهرة، دار الشروق، 1999)، ص45.

([84]) جياني فاتيمو، مايكل ماردر، **تفكيك الصهيونيّة، نقد ميتافيزيقيا سياسيّة**، ت: عدنان حسن (الدوحة، مُنتدى العلاقات العربيّة والدوليّة، 2015)، ص ص25-26.

([76]) ديفيد ماك كرون، **علم اجتماع القوميّة**، ت: سامي خشبة (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2007)، ص137.

([77]) المرجع نفسه، ص64.

([78]) كامل محمد عمران، "الاستيطان الصهيوني في فلسطين"، **مجلّة الباحث**، العدد الرابع (دمشق، كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة، جامعة دمشق، نيسان 2003)، ص ص68-69.

([79]) عبدالوهاب المسيري، **العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة**، المُجلّد الثاني، مرجع سابق، ص ص58-59.

([80]) عبدالوهاب المسيري، **موسوعة المفاهيم والمُصطلحات الصهيونيّة، رؤية نقديّة** (القاهرة، مركز الدراسات السياسيّة والاستراتيجيّة بالأهرام، 1975)، ص66.

ذهب فيلسوف عصر الأنوار (إيمانويل كانط) إلى القول بوجود نمطٍ من التماسك العضوي للأشياء في الطبيعة يقترب من (وحدة تعدُّديّة) للقوانين التجريبيّة[89]؛ وقريباً من ذلك التصوّر، أثار فيلسوف المثاليّة الألمانيّة (يوهان فيختة) قضيّة الوحدة في جانبها الديني، فالدين عند (فيختة) يفترض فكرة الاتحاد الصوفيّة مع المُطلق، وهي الفكرة التي فسّرها (شلايرماخر(*)) بقوله "**إنّنا نحيا في الله، وهو يحيا فينا**"[90]، مُشرّعاً الباب أمام المثاليّين الألمان لينخرطوا في جدل وحدة الوجود الذي نشب ابتداءً بسنة (1783)[91].

ولاحقاً، حاول (هيجل) أن يُفلسف الإصلاح البروتستانتي بوصفه "**اللحظة الظاهريّة المُباشرة للفكرة المسيحيّة**" التي تصوّرها شكلاً من المُصالحة بين الله والعالم، بحيث يتوحّد الوجود فينعدم ذلك التمايز بين إله الدنيا وإله الآخرة[92]؛ فالله لا يوجد فيما وراء العالم، بل هو حاضرٌ بوصفه الروح الإنسانيّة[93]، وطريق الخلاص الفردي لا بُدَّ أن يَمُرَّ من خلال (كُلّ عُضوي) يكون فيه الدين نفسه مُجرّد ظاهرة فوق-فرديّة وتجلّ لروح الشعب الميعاد الصهيونيّة على سبيل المثال)[85]، ولهذه الأسباب، اعتبر (هتلر) حدود ألمانيا العائدة لعام (1914) زائفة ومنافية للمنطق، والصحيح في رأيه هو استئناف الاندفاع والتوغُّل الذي بدأ قبل (600) عام في أراضي (السلاف) شرقاً[86] ووضع حدٍ للتدهور والحصار الذي تُعانيه السُلالة (الآريّة) في ألمانيا وأجزاء أُخرى من شمال أوروبّا[87]؛ وفي هذا السياق، يعترض (هيردر(*)) على الأنموذج الإمبراطوري القائم على صهر مُختلف الأعراق والقوميّات تحت سُلطةٍ واحدة، فهذا الشكل من الإدماج القسري يفتقر –في رأي (هيردر)- لروح العاطفة الجماعيّة الكامنة في كُل أُمّةٍ على حدة[88].

المبحث الثاني: الملامح الحَلوليّة-الاتحاديّة لفلسفة الشعب العُضوي:

المطلب الأول: جُذور التصوّف في الفلسفة السياسيّة المُعاصرة:

أولاً: الحلول والاتحاد ووحدة الوجود بين الديني والسياسي:

([89]) أندرو بووي، **الفلسفة الألمانيّة، مُقدَّمة قصيرة جداً**، ت: محمد عبدالرحمن سلامة (القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2015)، ص21.

([*]) فريدريش شلايرماخر (١٧٦٨م – ١٨٣٤م): لاهوتي وفيلسوف ألماني، ويُعد مؤسس الهرمنيوطيقا العامّة (علم التأويل)، للمزيد، يُنظر: جورج طرابيشي، **مُعجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص ص396-397.

([90]) هانس زندكولر، **المثاليّة الألمانيّة**، المجلدّ الأول، ت: ابو يعرب المرزوقي وآخرون (بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2012)، ص78.

([91]) أندرو بووي، **الفلسفة الألمانيّة، مُقدَّمة قصيرة جداً**، مرجع سابق، ص39.

([92]) راتب الحوراني، **هيجل والفارابي، دراسة مقارنة في التصوّف الفلسفي**، مرجع سابق، ص26.

([93])هانس زندكولر، **المثاليّة الألمانيّة**، مرجع سابق، ص80.

([85]) عبدالوهاب المسيري، **الأيديولوجيا الصهيونيّة، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة**، ج2، مرجع سابق، ص34.

([86]) وليام شيرر، **تاريخ ألمانيا الهتلريّة، نشأة وسُقوط الرايخ الثالث**، ج1، ط2، ت: خيري حماد (بيروت، دار الكتاب العربي، 1966)، ص167.

([87]) **موسوعة كامبريدج للتاريخ، الفكر السياسي في القرن العشرين**، المُجلّد الأوّل، تحرير: تيرنس بول، ريتشارد بيللامي، ت: مي مُقلّد (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2009)، ص195.

([*]) يوهان هيردر (1744-1803): فيلسوف ولاهوتي وشاعر وناقد ألماني من مُفكّري عصر التنوير، ويُعتبر مؤسس المدرسة الألمانيّة في علم التاريخ، للمزيد، يُنظر: المعرفة، على الرابط المُختصر: goo.gl/UTDY5S في 2017/9/28.

([88]) ديفيد ماك كرون، **علم اجتماع القوميّة**، مرجع سابق، ص42.

(الحلول والفيض) في الكائنات والموجودات[98]، وفي إحدى حواريّات (شيشرون)، يَرِدُ تأكيده بإلهيّة النفس البشريّة[99].

ويرى (جان جاك روسو) في الانسان كياناً عُضويّاً مُستقلاً حُرّاً بشكلٍ مُطلق، لكنَّ انخراطه في التعاقُد الاجتماعي يحوله تلقائيّاً إلى ذرّة في كُلٍ أكبر[100].

وكان الفيلسوف اليهودي (أسبينوزا) شديد التأثُّر بتعاليم الرواقيّين ومؤمناً بالحلوليّة ووحدة الوجود[101]، ومُنكراً لأيَّ وجودٍ خالص (Being) خارج الطبيعة[102]، وسبّاقاً في السعي إلى توحيد مُفردات القاموس الصوفي اليهودي-المسيحي والقاموس المادي-الفيزيائي[103]، مُعلناً أنَّ كُلَّ شيء يتألف من الجوهر الواحد ذاته، فجميع العقول والأجسام هي صور محضة للجوهر الإلهي الواحد[104]؛ وهذا يشمل عند (أسبينوزا) النفوس الفرديّة والأجزاء المُنفصلة للمادة التي عدّها مُجرّد نُعوت، نافياً فكرة الخلود الشخصي المسيحي، لأنَّ الخُلود في نظره يتمثّل في أن يغدو المرء (Volksgeist)[94]، وكان سبيله لذلك هو خلق مفهوم (الوحدة العضويّة) عبر استعارة مفاهيم بيولوجيّة وإسقاطها على العلاقات الاجتماعيّة من خلال نفي وجود (الجزء) طالما أنَّ كُلَّ جزءٍ في نظره هو (كُل)، داعياً إلى شكلٍ من الوحدة بين (الوحدة واللاوحدة)[95]؛ وكان يُشير-كما يبدو- إلى ضرورة اتحاد ثُنائي الدولة-المواطن لخلق مُجتمع يكون فيه الفرد على اتفاق كامل مع الإرادة الكُليّة للدولة التي اعتبرها (مشيئة الله على الأرض)، وبدونها سيبقى الفرد جزءً تائهاً لم يندمج في كُلّه الذي تُجسّده الدولة[96].

وجزم الفيلسوف الألماني (يوهان أيكارت[*]) بقُدرة النفس الانسانيّة على الاتحاد في الله كونها تنطوي على جوهر ربّاني حاضرٍ على الدوام[97]، وتحدّث مواطنه (نيقولا دي كوزا[*]) عن التجلّي الإلهي

([98]) محمود خضير حمد، "التصوّف الألماني"، **مجلة آداب المستنصرية**، العدد(45)، (بغداد، الجامعة المستنصرية، 2006)، ص7.

([99]) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط**، مرجع سابق، ص21.

([100]) عصام بهي، "اللُغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، رسالة مسيريّة للعودة إلى الذات"، مرجع سابق، ص322.

([101]) احمد عبدالحليم عطيّة، "عبدالوهاب المسيري وليو شتراوس"، **مجلّة أوراق فلسفيّة**، العدد(19) (القاهرة، جامعة القاهرة، 2008)، ص91.

([102]) وولتر ستيس، **التصوّف والفلسفة**، مرجع سابق، ص259.

([103]) عبدالله إدالكوس، "النماذج التفسيريّة: دراسة في الأدوات التحليليّة لعبدالوهاب المسيري"، **مجلّة أوراق فلسفيّة**، العدد(19) (القاهرة، جامعة القاهرة، 2008)، ص156.

([104]) اندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، المُجلّد الأول، ط2، ت: خليل احمد خليل (بيروت، منشورات عويدات، 2001)، ص933.

([94]) جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسيّة**، مرجع سابق، ص654.

([95]) ريتشارد كرونر وآخرون، **تطوّر هيجل الروحي**، ت: إمام عبد الفتّاح إمام (بيروت، دار التنوير، 2009)، ص ص20، 25.

([96]) روبرت م. ماكيفر، **تكوين الدولة**، ط2، ت: حسن صعب (بيروت، دار العلم للملايين، 1984)، ص483-484.

([*]) يوهان إيكارت (1260-1327): فيلسوف وعالم لاهوت ومُتصوّف ألماني، تأثّر بتعاليم الأفلاطونيّة المحدثة، وأثّرهم إثر ذلك بالهرطقة من قبل الكنيسة، للمزيد، يُنظر: جورج طرابيشي، **مُعجم الفلاسفة** ، مرجع سابق، ص ص128-129.

([97]) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط** (القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص ص179-180.

([*]) نيقولا دي كوزا (1401-1464): كاردينال وفيلسوف وفلكي ألماني، كان من مؤيّدي النهضة الاوائل في أوروبّا، قدّم اسهامات سياسيّة وروحيّة هامّة، اشتُهر بكتاباته ذات الطابع الصوفي، للمزيد، يُنظر: الموسوعة الكاثوليكيّة، على الرابط: http://www.newadvent.org/cathen/11060b.htm في 2017/9/28.

ثانياً: من الرومانسيّة الأيكولوجيّة إلى الدولة العُضويّة:

ظهرت فكرة الشعب العضوي في ألمانيا مطلع القرن التاسع عشر مُمثّلةً بنزعة قوميّة مؤمنة بالتفوّق العرقي للشعب المُلتحم عضويّاً برباط سياسي هو الدولة التي صهرت الأرض والشعب[111]، وهي أفكارٌ وُجِدتْ اشكالها الجنينيّة الأولى في التوجُّهات الأيكولوجيّة[*] المُحافِظة الداعية إلى تبجيل الارتباط الطبيعي بين الانسان ومُحيطه[112] بحيث يُمكن الحديث عن ولادة نمطٍ من الفلسفة القوميّة-العُضويّة التي تُشكّل الأرض أهمَّ عناصرها[113].

وكان (فريدريش الكبير[*]) قد لمّح –منذ أواخر القرن الثامن عشر- إلى ضرورة التعامل مع الرعايا كما يتعامل الفلاح مع محاصيله الحقلية[114]،

(111) Robert Thomas, *the nature of Nazi Ideology, Historical Notes No. 15* (London, Libertarian Alliance, 1991),P1.

(*) الأيكولوجيا (Ecology) مصطلح سكّه عالم البيولوجيا الألماني (أرنست هيكل) عام (1866) من الكلمة الإغريقيّة (Oikos) التي تعني الشؤون المنزليّة الداخليّة، وتُشير للدراسة المُنظّمة لقضايا البيئة والطبيعة، يُنظر: **موسوعة كامبريدج للتاريخ، الفكر السياسي في القرن العشرين**، المُجلّد الأوّل، مرجع سابق، ص ص285، 304.

(112) Raymond H. Dominick, ., *the environmental movement in Germany, : Prophets and Pioneers, 1871-1971* (Bloomington, Indiana University Press, , 1992), P22.

(113) عصام بهي، "اللُغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، رسالة مسيريّة للعودة إلى الذات"، مرجع سابق، ص324.

(*) فريدريش الكبير (1712-1786): أعظم ملوك بروسيا، هزم الروس والنمساويّين والفرنسيّين، أظهر عبقريّة عسكريّة وإداريّة نادرة، اهتم بتحديث الجيش ونشر التعليم وتعزيز الاقتصاد، للمزيد، يُنظر: عالم المعرفة، على الرابط المُختصر: goo.gl/YVMyvv في 2017/9/28.

(114) زيجمونت باومان، **الحداثة والهولوكوست**، ت: حجّاج ابو جبر، دينا رمضان (القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر، 2014)، ص27.

شيئاً فشيئاً واحداً مع الله[105]، وهو بذلك كان مُخالفاً لآراء (ديكارت) الثنائيّة القائلة بوجود جوهرين: مُمتد (مادّي) ومُفكّر (روحي)[106].

بلغت الرؤية الحلوليّة الكمونيّة الماديّة ذروتها على يد (فريديريك نيتشة) الذي انهمك في التنظير لفكرة تأليه الإنسان وأنسنة الإله بإعلان موته[107] وانهمك في تسفيه الذعر البشري من غياب الآلهة والتنظير لمبدأ تسيُّد القوة والإنسان الخارق وحلول المُطلق في الكائن البشري[108]، بحيث يُمكن القول أنَّ (نيتشة) يُعدُّ بحقٍّ فيلسوف النُخبويّة العرقيّة وداعية الدولة العُضويّة العُليا التي ستعمل على إقامة عالم أصم تنعدم فيه المسافات ولا مكان فيه للضمير أو الأخلاق[109]، وهذا المنحى (النيتشوي) من شأنه اسقاط الثنائيّات التقليديّة كافّة (الخالق والمخلوق، السماء والأرض، الروح والجسد،... الخ، وتسطيح الوجود واختزال الواقع[110].

(105) برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربيّة**، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ت: محمد فتحي الشنيطي (القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1977)، ص123.

(106) رونالد سترومبرج، **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601-1977)**، ط3، ت: احمد الشيباني (القاهرة، دار القارئ العربي، 1994)، ص ص71، 82، وهي الآراء ذاتها التي قادت الفيلسوف الإيطالي (جوردانو برونو 1548-1600م) إلى الإعدام حرقاً بأمر كنسي بتهمة الهرطقة والزيغ عن الدين.

(107) عبدالله إدالكوس، "النماذج التفسيريّة: دراسة في الأدوات التحليليّة لعبدالوهاب المسيري"، مرجع سابق، ص156.

(108) ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، **تاريخ الفلسفة السياسيّة**، ج2، ت: محمود سيد احمد (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص ص516، 528، وفكرة استيلاء الانسان على الميراث الإلهي تعود إلى أُسطورة (بروميثيوس) الذي نجح في السطو على (النار) التي تُعادل المعرفة-النور-الضياء-الحُريّة-الانعتاق،... الخ.

(109) احمد عبدالحليم عطية، **نيتشة وجذور ما بعد الحداثة** (بيروت، دار الفارابي، 2010)، ص ص167، 191.

(110) عبدالوهاب المسيري، **اللُغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود** (القاهرة، دار الشروق، 2002)، ص225.

شعبويّة تعتنق تصوّفاً يوتوبيّاً[122] غالى في تقديس الطبيعة النقيّة ومعُاداة التلوّث والفوضى اللذان أفرزهما العُمران والحداثة[123]، وانتهى إلى القول بأنَّ بقاء الأُمّة واستمرار حضارتها مرهونان بالقوانين ذاتها التي تحكم الطبيعة والحياة العضويّة[124].

وفي هذا السياق، ترافق البرنامج الزراعي الألماني في عهد الرايخ الثالث بموجة دعائيّة تعبويّة شاملة تدور حول مفاهيم (الدم والتُربة Blut und Boden) واعتبار الفلاح الألماني (ملح الأرض) وأمل الأُمّة الأكبر[125]، كما تحدّث هتلر لاحقاً –وبشكل صريح- عن (جوهر إرادة الطبيعة) القاضي بقيام مُجتمع قومي مُترابط عُضوياً (Volksgemeinschaft)[126] يُحقّق انسجام الذات بالموضوع والتاريخ بالطبيعة بحيث يلتحم الجميع في وحدة عُضويّة مثاليّة نهائيّة[127] مُتماثلة مع وحدة الطبيعة ومُقتبسة لمنهجيّة البريّة التي لا تعرف رحمة ولا شفقة، ولا مكان فيها للضُعفاء او المُتردّدين[128]،

وتزايدت هذه النزعة الطوباويّة الاجتماعيّة في ألمانيا عقب هزيمتها عام (1918) من خلال الدعوة لتأسيس أرستقراطيّة فلاحيّة[115]، كما يُمكن رصد ميول إيكولوجيّة تُعنى بالبيئة والطبيعة لدى (يوهان جوتة) و(جان جاك روسو) و(كارل ماركس) وغيرهم من المُفكّرين والفلاسِفة من أقاصي اليمين السياسي إلى يساره على حدٍّ سواء[116].

ويمكن اعتبار الأفكار الأيكولوجيّة جزءً من حركة أكبر هي الرومانسيّة المُنادية بالهرب من التعقيد إلى البساطة، ومن الفساد إلى النقاء، ومن اختناق المدينة إلى سِعة القرية والطبيعة[117] فهي –بعبارةٍ جزيلة- دعوة مثاليّة للعودة إلى الأرياف والحياة الفلاحيّة لإحياء المُجتمع العُضوي المُتراص والمُعتمد على الدين او العِرق[118].

إنّه شكلٌ من المزج الغريب بين العلوم الزراعيّة والبيولوجيّة الصِرفة والمشاعر القوميّة[119] ومُحاولة لوضع أنموذج (ألمانيا-الغابة) في مواجهة (روما-المدينة)[120]، او ألمانيا المُجتمع الزراعي مقابل يهود الاقتصاد التجاري[121]؛ وهو خلطٌ قاد في النهاية إلى اشتداد عود حركة الشعب العضوي الألمانيّة (völkisch movement) وتمحورها حول نواة عرقيّة-

---

([122]) George Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich (New York, Howard Fertig, 1999),* P29.

([123]) Lucy Dawidowicz, *The War Against the Jews 1933–1945* (New York, Holt Rinehart & Winston, 1975), 1975, PP61–62.

([124]) Daniel Gasman, *The Scientific Origins of National Socialism* (New york, Routledge, 2004), P34.

([125]) وليام شيرر، **تاريخ ألمانيا الهتلريّة، نشأة وسُقوط الرايخ الثالث**، مرجع سابق، ص468.

([126]) Keith R. Swaney, "An Ideological War of "Blood and Soil" and Its Effect on the Agricultural Propaganda and Policy of the Nazi Party, 1929-1939", *The Gettysburg Historical Journal*, Vol.3, Article.6 (Washington, Gettysburg College, 2004)., P48.

([127]) عبدالوهاب المسيري، **اللُغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، مرجع سابق، ص50.

([128]) عبدالوهاب المسيري، **العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة**، المُجلّد الثاني، مرجع سابق، ص ص459-460.

([115]) جورج قرم، **تاريخ أوروبّا وبناء أُسطورة الغرب**، مرجع سابق، ص312.

([116]) **موسوعة كامبريدج للتاريخ، الفكر السياسي في القرن العشرين**، المُجلّد الثاني، تحرير: تيرنس بول، ريتشارد بيللامي، ت: مي مُقلّد (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2010)، ص ص285-286.

([117]) عبدالوهاب المسيري، **الصهيونيّة والحضارة الغربيّة**، مرجع سابق، ص ص77-78.

([118]) جورج قرم، **تاريخ أوروبّا وبناء أُسطورة الغرب**، مرجع سابق، ص314.

([119]) Raymond H. Dominick, Ibid, P22.

([120]) ديفيد ماك كرون، **علم اجتماع القوميّة**، مرجع سابق، ص ص133-134.

([121]) عبدالوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة**، المُجلّد الثالث، مرجع سابق، ص108.

الخالق والمخلوق والطبيعة (يهوه والشعب اليهودي وأرض الميعاد)[134]، ولذلك تُصنّف اليهوديّة عادةً في خانة الديانات القوميّة او القوميّات الدينيّة بشكل تبادُلي، شأنها شأن الأديان الحلوليّة الوثنيّة التي يقتصر فيها الإله على شعب واحد بعينه[135].

المطلب الثاني: رسوخ السمات الصوفيّة للقوميّة العُضويّة:

أولاً: صُعود الأُنموذج السياسي- العُضوي:

ينبغي التأكيد ابتداءً أنَّ الحضارة الغربيّة الحديثة تأرجحت بين صورتين مجازيتين رئيستين: الأليّة والعُضويّة[136]، فبينما تذهب الفرضيّة الأليّة إلى استعارات ميكانيكيّة لتوصيف الكون والانسان والحياة (أنموذج الساعة)[137]، فإنَّ الصورة العضويّة تفترض أنَّ العالم كُلٌّ مُترابط الأجزاء في حالة حركة دائمة تستمدُّ ديمومتها من مبدأ عُضوي كامن فيها، وهذا الكُلُّ أكبر من أجزاءه، ولا وجود لأي جزءٍ خارج كُلّيته[138].

وتُعدُّ العُضويّة (بالألمانيّة Ganze) بجانب الديناميكيّة والتميُّز، واحدةً من الأفكار الرئيسة الثلاث التي ألهمت الحركات الرومانسيّة الألمانيّة كافّة لتبرير وشرعنة الدولة البيروقراطيّة الحديثة التي وليست تلك الإسبارطيّة[*] القاسية سوى ترديد للنيتشويّة التي رأت في العطف الانساني ضَعفاً خطيراً ينبغي الانتصار عليه وتجاوزه[129].

ومع اعتناق أوروبّا للنظريّات الداروينيّة الأحيائيّة، ارتفعت الأصوات المُطالبة بتفسير الظواهر الاجتماعيّة تفسيراً بيولوجيّاً، بما في ذلك العلاقات الاقتصاديّة والثقافيّة[130]؛ وحينذاك، عكف الداروينيّون الاجتماعيّون على نقل المفاهيم الداروينيّة في علمي البيولوجيا والحيوان إلى حقل الاجتماع، مؤكّدين مبادئ المُنافسة والبقاء للأصلح وحتميتها[131]، بحيث هيمن الأنموذج المادي الآلي العُضوي الوظيفي المُشتق من عصر الأنوار وفُتوحات علم البيولوجيا[132].

وفي الأدبيّات الصهيونيّة المُبكّرة، والمكتوبة باللُغة الألمانيّة، يَرِدُ اصطلاح بُنية الشعب العضويّة او الحيويّة (Volksorganismus) التي يتوجّب على اليهود بذل أقاصي جهودهم لاستعادتها[133] حتّى لو استدعى منهم الأمر علمنة اليهوديّة وتطهيرها من الغيبيّات والثنائيّات والغايات الأخلاقيّة عبر التوحيد المُطلق بين

([134]) احمد عبدالحليم عطيّة، "عبدالوهاب المسيري وليو شتراوس"، مرجع سابق، ص98.

([135]) عبدالستّار الراوي، **الفكر السياسي اليهودي الحديث والمُعاصر، قراءة نقديّة** (بغداد، منشورات اتحاد المؤرّخين العرب، 2002)، ص ص21-22.

([136]) عبدالوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة**، المُجلّد الأوّل، مرجع سابق، ص22.

([137]) عبدالوهاب المسيري، **اللُغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، مرجع سابق، ص29.

([138]) عصام بهي، "اللُغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، رسالة مسيريّة للعودة إلى الذات"، مرجع سابق، ص317.

([*]) نسبةً إلى (إسبارطة) عاصمة (لاكونيا) في بلاد اليونان القديمة، التي انشغلت بالتنشئة العسكريّة وأهملت الفلسفات العقليّة، كما نُسب إليها نظام فرزٌ بيولوجي يُباد بموجبه الأطفال الضُعفاء والمُعاقون، وهو ما استلهمه النازيّون لاحقاً، يُنظر: شارل سنيوبوس، **تاريخ حضارات العالم**، ت: محمد كرد علي (القاهرة، الدار العالميّة للكتب والنشر، 2011)، ص ص82، 89.

([129]) فؤاد كامل، **أعلام الفكر السياسي المُعاصر** (بيروت، دار الجيل، 1993)، ص ص189-190.

([130]) George Mosse, op.cit, P101.

([131]) **موسوعة كامبريدج للتاريخ، الفكر السياسي في القرن العشرين**، المُجلّد الأوّل، مرجع سابق، ص180.

([132]) حجاج علي، "المُقاربة المجازيّة للحداثة في كتابات عبدالوهاب المسيري"، مرجع سابق، ص130.

([133]) عبير الشيخ حيدر، السياسة الألمانيّة تجاه القضيّة الفلسطينيّة، منشورات الهيئة العامة السوريّة للكتاب، دمشق، 2012، ص24.

أن يكون (الألماني) مُقيماً على أرض ألمانيّة، ولا أن يكون المُقيمين على أرض ألمانيّة (ألماناً) بشكل تلقائي[144]، فهي قوميّة (ميتافيزيقيّة) مُتحمّسة، يختلط فيها البُعدين الديني والصوفي، مُنغلقة على ذاتها وعنصريّة، وتتخبّط في أحلام التفوّق والاستعلاء العِرقي[145].

ويُلخّص (المسيري) العوامل التي دفعت الحضارة الغربيّة لاعتناق الرؤية الحلوليّة الكمونيّة الواحديّة الماديّة بما يلي[146]:

1. خلفيّة التشكُّل الحضاري الأوروبّي القائم على أنموذج دولة المدينة ذات اللون القومي واللُغوي والسياسي الواحد.
2. طبيعة الموروث الديني الوثني الغربي (الإغريقي-الروماني) المُستند على نظرة موغلة في الواحديّة الكونيّة ومُسرفة في دمج الطبيعي بالإلهي، وهو ما سيعاود الظهور لاحقاً في عصر المسيحيّة بصورة حلول اللاهوت في الناسوت، بجانب هرطقات وشطحات غنوصيّة.
3. ارتهان الفلسفة الغربيّة للتصوّرات الرواقيّة والأبيقوريّة والأفلاطونيّة المُحدَثة المُغالية في حلوليّتها وواحديّتها.
4. شيوع الأفكار الحلوليّة الاتحاديّة في الرافد اليهودي للحضارة الغربيّة.

ثانياً: الذروة، انحسار التعدُّديّة لصالح القوميّات العُضويّة:

إنَّ غالبيّة النظريّات القوميّة-العضويّة تعجز عن تصوّر وجود دينها الشعبي خارج إطارها العرقي، اصطلح على تسميتها بالدولة القوميّة[139]؛ إذ أضحت العُضويّة تعني كُليّة الدولة وابتلاعها المواطن الذي تحوّل إلى (جزءٍ من كُل) تُجسّده الدولة وتربطه بها رباطاً عُضويّاً[140]، وهي عُضويّةٌ قوامها الاختلاف لا المُساواة، ومنهاجها الطوباويّة لا الواقع، عبر التأكيد على شعارات ميتافيزيقيّة[*] من شاكلة (روح الشعب، رسالة الأُمّة الخالدة، المصير القومي، ... الخ)[141]؛ لكنَّ هذه الشعارات كانت تُخفي في مضامينها حُلول المُطلق في الشعب وتقديس دمه وتُربته وتاريخه وتُراثه، وبالتالي، تنصيبه إلهاً على بقيّة الشُعوب[142]، وأُسند للدولة العضويّة مسؤوليّة الدفاع عن شعبها العُضوي، وإلا فينبغي مُقاومتها ونقضها إن أخفقت في هذا الواجب[143].

إنَّ تميّز الأنموذج القومي الألماني –إن لم نقل شُذوذه- راجعٌ أساساً لأسبقيّة وجود (الأُمّة) الألمانيّة على الدولة حديثة التكوين، وبالتالي لم يكن ضرورياً

---

(144) ديفيد ماك كرون، **علم اجتماع القوميّة**، مرجع سابق، ص32.

(145) جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسيّة**، مرجع سابق، ص ص648-649.

(146) عبدالوهاب المسيري، **العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة**، المُجلّد الأوّل، مرجع سابق، ص ص197، 201.

(139) خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلُّطيّة في المشرق العربي المُعاصر، دراسة بنائيّة مُقارنة**، ط2 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1996)، ص25.

(140) ريتشارد كرونر وآخرون، **تطوّر هيجل الروحي**، مرجع سابق، ص ص131، 133.

(*) الميتافيزيقيا (Metaphysics): او ما وراء الطبيعة الملموسة، اتجاه أدبي وفلسفي يبحث في ظواهر العالم بطريقة عقليّة وليست حدسيّة صوفيّة ويمزج العقل بالعاطفة ويبتدع أساليب أدبيّة تجمع بين المختلف والمؤتلف من الأخيلة الفكريّة والظواهر الطبيعيّة، للمزيد، يُنظر: جوناثان ري، جي. و. أرسون، **الموسوعة الفلسفيّة المُختصرة**، مرجع سابق، ص ص356، 363.

(141) عبدالوهاب المسيري، **الأيديولوجيا الصهيونيّة، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة**، ج1، سلسلة عالم المعرفة، الاصدار(60) (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1982)، ص76.

(142) صفاء عبدالسلام جعفر، **الحضارة الغربيّة الحديثة بين النشأة والتدهور، رؤية نقديّة في فلسفة الحضارة** (الإسكندريّة، دار الثقافة العلميّة، 1998)، ص69.

(143) جورج سباين، **تطوّر الفكر السياسي**، مرجع سابق، ص188.

الفـرد[153]، وهي حقيقـة أدركهـا (مـارتن لـوثر) رائـد الإصلاح البروتستانتي عندما طالب –نظريّاً- بإفساح الطريق أمام اليهود للعودة إلى (أرض الميعاد) كونهم يُمثّلـون شـعباً عُضـويّاً منبـوذاً لا مكـان لهـم في أوروبّا[154]؛ وهي دعـوة وجـدت اصـدائها لاحقـاً عنـدما شـرعت الحركات القوميّـة الأوروبيّـة ميـدانيّاً بعمليّـة شـطب (النسبيّة) اليهوديّة الشاذّة وغير المُنسجمة مع (المُطلق) العُضوي القومي الأوروبّي[155].

ومع تصاعُد التقديس المَرَضي للدم والتُراث والتُربة، تُسرف المجموعة البشريّة المعزولة في المبالغة من شأن (القوّة غير المنظورة) التي رشّحتها للعب دور قيادي حاسم، ولا سيما عندما يمتزج الميل الانطوائي ويقين التفوّق الوهمي برواسب الكراهيّة التاريخيّة والتحامل الموروث في إطار من العدائيّة المُتبادلة[156]، وتتكثّـف تـدريجياً غلالـة سـميكة مـن الأسـاطير والحكايات والأنساب المزعومة المُتداولة بين العامّة والسُذَّج[157].

وهكذا، تتحوّل الدولة المُطلقة إلى مركز الحلول عبر تقديس القوميّة العضويّة وروابط الدم-التُربة، ويُستعاض عن الثالوث اللاهوتي الكنسي التقليدي فثمّة حلول مُطلق للديني في سياقه العرقي، ووحدة وجود تامّة بين البُعدين الديني والقومي[147] ولهاثٌ خلف وهم التطابق الطوباوي بين الوحدة السياسيّة والوحدة الاثنيّة[148]، كما أضحى الرباط المُقدَّس الذي يجمع الشعب بالأرض ترجمةً لارتباط المُطلق (الدين) بالنسـبي (الأرض) او المُتحـرّك (التـاريخ) بالثابـت (الجُغرافيا)[149]؛ بل يُمكن القول أنَّ الطبيعة شبه المُقدَّسة للقوميّة هي طبيعة مُستمدّة من الدين[150]، ولعلَّ ذلك يُفسّر جانباً من التحمُّس المُستميت في دفاع الشُعوب عن (الكرامة القوميّة) ضِدَّ (دنس الغُزاة).

وهذا الالتصاق الحتمي والتطابُق اللازم هو في جوهره تعبيرٌ عن فلسفة الوحدة العضويّة بين الأشياء والظواهر، فلا وجود للإنسان ولا معنى لهويّته خارج تُراثه[151]، والشخص المُنتمي لحضارة مُعيّنة هو لوحده القادر على فهمها والافصاح عنها[152].

فعلى سبيل المثال، تؤمن اليهوديّة بأنَّ إنسانيّة الفرد اليهودي مرهونة بانتمائه القومي، إذ أنَّ عمليّة تحويل الفرد إلى إنسان تتمُّ في الأُسرة والطائفة والمُجتمع واللُغة والثقافة القوميّة التي يتعلّمها

([153]) يعقوب ملكين، **اليهوديّة، رؤية في الصراع بين العلمانيّة والدين**، ت: احمد كامل راوي، سلسلة الدراسات الدينيّة والتاريخيّة، العدد(32) (القاهرة، مركز الدراسات الشرقيّة، جامعة القاهرة، 2005)، ص12.

([154]) عبدالوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة**، المُجلّد الثالث، مرجع سابق، ص15، وللمزيد حول موقف (لوثر) من المسألة اليهوديّة الأوروبيّة، يُنظر: ليث مزاحم خضير، "مُعاداة الساميّة في فكر مارتن لوثر"، **مجلّة العلوم السياسيّة والقانون**، العدد الرابع (برلين، المركز الديمقراطي العربي، أيلول 2017)، ص ص257، 282.

([155]) زيجمونت باومان، **الحداثة والهولوكوست**، مرجع سابق، ص117.

([156]) حسن ظاظا، **أبحاث في الفكر اليهودي** (بيروت ودمشق، دار القلم، ودار العلوم، 1987)، ص101.

([157]) أندريه لومير، **تاريخ الشعب العبري** (بيروت، عويدات للطباعة والنشر، 1999)، ص9.

([147]) Susannah Heschel, *The Aryan Jesus, Christian theologians and the Bible in Nazi Germany* (new jersey, Princeton University Press , 2008), PP26, 66.

([148]) جيرمندر ك. بامبرا، **إعادة التفكير في الحداثة، نزعة ما بعد الاستعمار والخيال السوسيولوجي**، ت: ابتسام سيد علام، حنان محمد حافظ (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2006)، ص ص178-179.

([149]) عبدالوهاب المسيري، **موسوعة المفاهيم والمُصطلحات الصهيونيّة، رؤية نقديّة**، مرجع سابق، ص66.

([150]) ديفيد ماك كرون، **علم اجتماع القوميّة**، مرجع سابق، ص35.

([151]) عبدالوهاب المسيري، **الصهيونيّة والحضارة الغربيّة**، مرجع سابق، ص82.

([152]) عبدالوهاب المسيري، **الأيديولوجيا الصهيونيّة، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة**، ج1، مرجع سابق، ص91.

ببعضه وبتاريخه وأرضه علاقةٌ عُضويّة اتحاديّة، ينصهر فيها الجميع –وجوباً- في وحدة وجود صلِدة تامّة، تنفي المسافات والانقطاع، وترفض الغُرباء والدُخلاء، وتسعى إلى استكمال بناءها العُضوي بطرق تتخطّى منظومات الأخلاق والتدين، وبالتالي، تحوّلت العلاقة العُضويّة بين الشعب والأرض والتاريخ-التُراث إلى النظير العلماني لمضامين الحلول والاتحاد ووحدة الوجود الصوفيّة.

إنَّ من أهمّ ما توصّلت إليه الدراسة هو:

1. أدّى تباين التجارب الروحيّة والفلسفيّة بين مُختلف المُجتمعات الانسانيّة على امتداد الزمن إلى استحالة التوصُّل لتعريفٍ شمولي جامع لظاهرة التصوّف.
2. قلما تخلو تجربةٌ صوفيّة كُبرى من احدى مواضيع التجلّي الرئيسة: الحلول-الاتحاد-وحدة الوجود، وهي تجارب عابرة للمألوف الديني، مُتغلغلةً في الاستثنائي الوضعي، مُتجاوزةً إيّاه نحو المُستحدث العلماني المادّي من نظريّاتٍ وفلسفات.
3. تزخر الفلسفات السياسيّة المثاليّة – والرومانسية منها تحديداً- بنزعات تقديسيّة للذات الجماعيّة النافيّة للفردانيّة، تُحاكي نزعة التقديس الإلهيّة الصوفيّة، لتنتهي إلى الادعاء بحلول المُطلق المُقدّس في روح الشعب وأرضه وتاريخه وتُراثه، او دمه وتُرابه، ولتنطلق من هذا الأساس نحو الدعوة إلى إعادة اتحاد تلك الأجزاء المُقدّسة في وحدةٍ عُضويّة تؤطّرها دولة استئصاليّة.
4. يُمكن النظر إلى نزعات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود الماديّة كشطحات مُشابهة لأشباهها في عالم التصوّف الديني، وذلك من زاوية الخيال والرؤى المثاليّة والإغراق في الطوباويّة والأوهام التي تُلازم أفكار الشعب العُضوي ومشروعه المُستحيل.

ببديل ثُلاثي قومي-عُضوي-مادي (الدم-التُراب-الشعب)[158]، بحيث يَحِلُّ المُطلق في النسبي إلى الحدّ الذي يفقد فيه المُطلق سُموّه ووجوده، بينما يفقد النسبي حدوده وكيانه[159].

نتائج و استنتاجات:

رافق التصوّف التجربة الانسانيّة منذ بداياتها الأولى، بصورته البدائيّة العفويّة القائمة على الزُهد والتنسُّك والرهبنة، فكان مضفوراً مع شتّى التجارب البشريّة الروحانيّة ودون أن يعرف حدوداً في الزمان والمكان، وشيئاً فشيئاً، أنتجت الأُمم والشُعوب تُراثاً صوفياً هجيناً بين الرؤى الفلسفيّة والنظر العقلي والتقشُّف المادّي والتصوّرات الكُبرى عن الغايات والمألات والمصائر، بما في ذلك المواقف التي كان مناطها مُحاولة ارتياد أُفق التنظيم الاجتماعي في أعلى صوره، الدولة، ومكوناتها في أهمّ أشكالها: الشعب.

ومثلما اختلف الفلاسفة المُتصوّفون في طبيعة الكون والانسان والوجود، انسحب هذا الخلاف على الظاهرة السياسيّة التي اقتحمتها فلسفة التصوّف من أبوابٍ ثلاثة: الحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود، فالفرد والدولة هي الثُنائيّات المُناظرة للإنسان والطبيعة، او المخلوق والخالق، وكما افترض الصوفيّة نزول المُطلق بالنسبي، وتلاشي الجُزئي بالكُلّي، ذهب أنصار نظريّة الشعب العُضوي أن التوفيق الإلهي حالٌ لا مُحالة في شعبٍ مُختار، تربطه

([158]) عبدالوهاب المسيري، **الصهيونيّة والنازيّة ونهاية التاريخ، رؤية حضاريّة جديدة**، ط3 (القاهرة، دار الشروق، 2001)، ص53.

([159]) عبدالوهاب المسيري، **اللُغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، مرجع سابق، ص ص226-227، ومن الجدير بالذكر أنَّ التُراث الصوفي اليهودي (القبالاه) كان قد تطرّف إلى أبعد الحدود في استعراض فلسفة الالتحام العُضوي إلى الحدّ الذي أسبغ عليها مضامين جنسيّة مكشوفة، للمزيد يُنظر: عبدالوهاب المسيري، **اليد الخفيّة، دراسة في الحركات اليهوديّة الهدّامة والسريّة**، ط2 (القاهرة، دار الشروق، 2001)، ص ص165، 188.

5. الفلسفات الحلوليّة الكمونيّة –في تطبيقها العُضويّ السياسي- فلسفات خطيرة، مغرورة، تحمل بذور العدوان والعُنف، فهي تستند إلى النقاء كمنهجٍ للتأسيس، والاقصاء كأداةٍ للتعقيم المُجتمعي، وللتوسُّع والهيمنة وسيلةً لإعادة اللُحمة العُضويّة المُفترضة، فلا مكان فيها للتنوع او التسامح او التفاوض او السلام.

قائمة المراجع

المصادر العربيّة والمُترجمة:

1. ابن منظور، لسان العرب، المجلّد الرابع (القاهرة، دار المعارف، مصر،1981).
2. إدالكوس، عبدالله، "النماذج التفسيريّة: دراسة في الأدوات التحليليّة لعبدالوهاب المسيري"، مجلّة أوراق فلسفيّة، العدد(19) (القاهرة، جامعة القاهرة، 2008).
3. أوليري، دي لاسي، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ت: اسماعيل البيطار (بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982).
4. بامبرا، جيرمندرك.، إعادة التفكير في الحداثة، نزعة ما بعد الاستعمار والخيال السوسيولوجي، ت: ابتسام سيد علام، حنان محمد حافظ (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2006).
5. باومان، زيجمونت، الحداثة السائلة، ت: حجاج ابو جبر (بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2016).
6. باومان، زيجمونت، الحداثة والهولوكوست، ت: حجّاج ابو جبر، دينا رمضان (القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر، 2014).
7. بووي، أندرو، الفلسفة الألمانيّة، مُقدَّمة قصيرة جداً، ت: محمد عبدالرحمن سلامة (القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2015).
8. توشار، جان، تاريخ الأفكار السياسيّة، ج2، ت: ناجي الدراوشة (دمشق، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2010).
9. تيزيني، طيب، التصوّف العربي الإسلامي، فرادة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي (دمشق، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011).
10. الجرجاني، الشريف، التعريفات (القاهرة، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، 1938).
11. جعفر، صفاء عبدالسلام، الحضارة الغربيّة الحديثة بين النشأة والتدهور، رؤية نقديّة في فلسفة الحضارة (الإسكندريّة، دار الثقافة العلميّة، 1998).
12. جيب، هاملتون، بُنية الفكر الديني في الإسلام، ط2، ت: عادل العوّا (دمشق، مطابع جامعة دمشق، 1964).
13. حلمي، محمد مصطفى، الحياة الروحيّة في الإسلام (بيروت، دار الكتاب اللبناني، 2011).
14. حمد، محمود خضير، "التصوّف الألماني"، مجلة آداب المستنصرية، العدد(45)، (بغداد، الجامعة المستنصرية، 2006).
15. حمدي، ايمن، قاموس المصطلحات الصوفيّة (القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000).
16. الحوراني، راتب، هيجل والفارابي، دراسة مقارنة في التصوّف الفلسفي (بيروت، دار الفارابي، 2012).
17. حيدر، عبير الشيخ، السياسة الألمانيّة تجاه القضيّة الفلسطينيّة، منشورات الهيئة

27. ستيس، وولتر، التصوّف والفلسفة، ت: إمام عبدالفتّاح إمام (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999).
28. سكاتولين، جوزيبي، تأملات في التصوّف والحوار الديني، من أجل ثورة روحيّة مُتجدّدة (القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2013).
29. سليمان، عصام، مدخل إلى علم السياسة، ط2 (بيروت، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، 1989).
30. شتراوس، ليو، كروبسي، جوزيف، تاريخ الفلسفة السياسيّة، ج2، ت: محمود سيد احمد (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005).
31. الشرتوني، سعيد الخوري، أقرب الموارد في فصح العربيّة والشوارد، ج1(بيروت، دار القلم للطباعة، ، بلا تاريخ نشر).
32. شكشك، أنس، فلسفة الحياة، دراسة الفكر والوجود (عمّان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2009).
33. شيرر، وليام، تاريخ ألمانيا الهتلريّة، نشأة وسُقوط الرايخ الثالث، ج1، ط2، ت: خيري حماد (بيروت، دار الكتاب العربي، 1966).
34. ظاظا، حسن، أبحاث في الفكر اليهودي (بيروت ودمشق، دار القلم، ودار العلوم، 1987).
35. عبدالقادر، محمود، الفلسفة الصوفيّة في الإسلام، مصادرها ونظريّاتها ومكانها من الدين والحياة، ط2 (القاهرة، دار الفكر العربي، 2013).
36. عزالدين، لمياء، "التصوّف والطريقة في عهد الموحّدين"، مجلّة جامعة كركوك للدراسات الانسانيّة، (المُجلّد(7)، العدد(3)، كركوك، العراق، 2012).
العامة السوريّة للكتاب، دمشق، 2012، ص24.
18. خفني، عصام الدين، اليهوديّة بين الأُسطورة والحقيقة، نشوء وتطوّر العقيدة الموسويّة (بيروت، دار المروج، 1985).
19. خياطة، نهاد، دراسة في التجربة الصوفيّة (دمشق، دار المعرفة، 1994).
20. الراوي، عبدالستّار، الفكر السياسي اليهودي الحديث والمُعاصر، قراءة نقديّة (بغداد، منشورات اتحاد المؤرّخين العرب، 2002).
21. رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربيّة، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ت: محمد فتحي الشنيطي (القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1977).
22. رونالد ستورمبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601-1977)، ط3، ت: احمد الشيباني (القاهرة، دار القارئ العربي، 1994).
23. زروق، عبدالله حسن، منهجيّة لدراسة التصوّف، أُصول التصوّف، سلسلة رسائل البعث الحضاري (القاهرة، المركز القومي للإنتاج الإعلامي، 1995).
24. زندكولر، هانس، المثاليّة الألمانيّة، المجلدّ الأول، ت: ابو يعرب المرزوقي وآخرون (بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2012).
25. زيدان، يوسف، دوّامات التديُّن، (القاهرة، دار الشروق، 2013).
26. سباين، جورج، تطوّر الفكر السياسي، الكتاب الخامس، ت: راشد البرّاوي (القاهرة، الهيئة العامّة المصريّة للكتاب، 2010).

37. عطيّة، احمد عبدالحليم، "عبدالوهاب المسيري وليو شتراوس"، مجلّة أوراق فلسفيّة، العدد(19) (القاهرة، جامعة القاهرة، 2008).
38. عطيّة، احمد عبدالحليم، في عالم عبدالوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري، المُجلّد الثاني (دراسات وشهادات)، (القاهرة، دار الشروق، 2004)
39. عطيّة، احمد عبدالحليم، نيتشة وجذور ما بعد الحداثة (بيروت، دار الفارابي، 2010).
40. علي، حجاج، "المُقاربة المجازيّة للحداثة في كتابات عبدالوهاب المسيري"، مجلّة أوراق فلسفيّة، العدد(19) (القاهرة، جامعة القاهرة، 2008).
41. عمران، كامل محمد، "الاستيطان الصهيوني في فلسطين"، مجلّة الباحث، العدد الرابع (دمشق، كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة، جامعة دمشق، نيسان 2003).
42. غاردر، جوستاين، عالمٌ صوفي، موجز تاريخ الفلسفة، ت: حافظ الجمالي (دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 2009).
43. فاتيمو، جياني، ماردر، مايكل، تفكيك الصهيونيّة، نقد ميتافيزيقيا سياسيّة، ت: عدنان حسن (الدوحة، مُنتدى العلاقات العربيّة والدوليّة، 2015).
44. فتّاح، عرفان عبدالحميد، نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطوّرها (بيروت، دار الجيل، 1993).
45. فؤاد كامل، أعلام الفكر السياسي المُعاصر (بيروت، دار الجيل، 1993).
46. الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط (القاهرة، دار الحديث، 2008).
47. قرم، جورج، تاريخ أوروبّا وبناء أُسطورة الغرب، ت: رلى ذبيان (بيروت، دار الفارابي، 2011)، ص297.
48. القشيري، ابو القاسم، الرسالة القشيريّة، تحقيق: عبدالحليم محمود، محمود بن الشريف (القاهرة، مطابع مؤسّسة دار الشعب، 1989).
49. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط (القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012).
50. كرونر، ريتشارد وآخرون، تطوّر هيجل الروحي، ت: إمام عبد الفتّاح إمام (بيروت، دار التنوير، 2009)، ص ص20، 25.
51. لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفيّة، المُجلّد الأول، ط2، ت: خليل احمد خليل (بيروت، منشورات عويدات، 2001).
52. لومير، أندريه، تاريخ الشعب العبري (بيروت، عويدات للطباعة والنشر، 1999).
53. ماسينيون، لويس، مصطفى عبدالرزاق، التصوّف، ت: ابراهيم خورشيد وآخرون (بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1984).
54. ماك كرون، ديفيد، علم اجتماع القوميّة، ت: سامي خشبة (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2007).
55. ماكيفر، روبرت م.، تكوين الدولة، ط2، ت: حسن صعب (بيروت، دار العلم للملايين، 1984).
56. مجموعة مؤلّفين، التصوّف، أبحاث ودراسات (بيروت، منشورات ضفاف، 2015).
57. مخلف، مجيد، "الجذور الفكريّة للتصوّف الإسلامي"، مجلّة التراث العلمي العربي، العدد الثالث (مركز إحياء التراث العلمي، جامعة بغداد، بغداد، 2015).

(القاهرة، مركز الدراسات السياسيّة والاستراتيجيّة بالأهرام، 1975).
68. المسيري، عبدالوهاب، موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة، المُجلّد الأوّل، ج1، ط3 (القاهرة، دار الشروق، 2006).
69. المسيري، عبدالوهاب، موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة، المُجلّد الثالث، ج1 (القاهرة، دار الشروق، 1999).
70. المعجم الوسيط، ط4 (القاهرة، مجمع اللغة العربية، 2004).
71. ملكين، يعقوب، اليهوديّة، رؤية في الصراع بين العلمانيّة والدين، ت: احمد كامل راوي، سلسلة الدراسات الدينيّة والتاريخيّة، العدد(32) (القاهرة، مركز الدراسات الشرقيّة، جامعة القاهرة، 2005).
72. بول، تيرنس، بيللامي، ريتشارد، موسوعة كامبريدج للتاريخ، الفكر السياسي في القرن العشرين، المُجلّد الأوّل، ت: مي مُقلّد (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2009).
73. بول، تيرنس، بيللامي، ريتشارد، موسوعة كامبريدج للتاريخ، الفكر السياسي في القرن العشرين، المُجلّد الثاني، ت: مي مُقلّد (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2010).
74. النقيب، خلدون حسن، الدولة التسلُّطيّة في المشرق العربي المُعاصر، دراسة بنائيّة مُقارنة، ط2 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1996).
75. نيكلسون، رينولد، الصوفيّة في الإسلام، ط2، ت: نور الدين شريبة (القاهرة، الشركة الدوليّة للطباعة، 2002).
76. الهجويري، علي بن عُثمان، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق: اسعاد عبدالهادي قنديل (القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، 1974).
58. المسيري، عبدالوهاب، الأيديولوجيا الصهيونيّة، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، ج2، سلسلة عالم المعرفة، الاصدار(61) (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983).
59. المسيري، عبدالوهاب، الأيديولوجيا الصهيونيّة، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، ج1، سلسلة عالم المعرفة، الاصدار(60) (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1982).
60. المسيري، عبدالوهاب، الجماعات الوظيفيّة اليهوديّة، نموذج تفسيري جديد، ط2 (القاهرة، دار الشروق، 2002).
61. المسيري، عبدالوهاب، الصهيونيّة والحضارة الغربيّة، سلسلة كتاب الهلال، العدد(632) (القاهرة، دار الهلال، آب 2003).
62. المسيري، عبدالوهاب، الصهيونيّة والنازيّة ونهاية التاريخ، رؤية حضاريّة جديدة، ط3 (القاهرة، دار الشروق، 2001).
63. المسيري، عبدالوهاب، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، المُجلّدين الأوّل والثاني (القاهرة، دار الشروق، 2002).
64. المسيري، عبدالوهاب، العلمانيّة والحداثة والعولمة (حوارات)، تحرير: سوزان حرفي (دمشق، دار الفكر، 2013).
65. المسيري، عبدالوهاب، اللُغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود (القاهرة، دار الشروق، 2002).
66. المسيري، عبدالوهاب، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ط3 (دمشق، دار الفكر، 2010).
67. المسيري، عبدالوهاب، موسوعة المفاهيم والمُصطلحات الصهيونيّة، رؤية نقديّة

المصادر الأجنبيّة:

1. Campbell, Joseph, *The Masks of God* (4 Vols) (New York, Viking Press, 1959-1968).
2. Dawidowicz, Lucy, *The War Against the Jews 1933–1945* (New York, Holt Rinehart & Winston, 1975).
3. Dominick, Raymond H., *the environmental movement in Germany, : Prophets and Pioneers, 1871-1971* (Bloomington, Indiana University Press, , 1992).
4. Doniach, N. S., *The Oxford English-Arabic Dictionary of current usage* (London, Oxford University Press, 1972).
5. Gasman, Daniel, *The Scientific Origins of National Socialism* (New york, Routledge, 2004).
6. Heschel, Susannah, *The Aryan Jesus, Christian theologians and the Bible in Nazi Germany* (new jersey, Princeton University Press , 2008).
7. Introvigne, Massimo, *Fidus (1868-1948), A German Artist from Theosophy to Nazism* (London, International Conference on Theosophical History, September 18, 2016).
8. Mosse, George, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich* (New York, Howard Fertig, 1999).
9. Swaney, Keith R., "An Ideological War of "Blood and Soil" and Its Effect on the Agricultural Propaganda and Policy of the Nazi Party, 1929-1939", *The Gettysburg Historical Journal*, Vol.3, Article.6 (Washington, Gettysburg College, 2004).
10. Thomas, Robert, *the nature of Nazi Ideology, Historical Notes No. 15* (London, Libertarian Alliance, 1991).