NC
297.09
ح س ن
ع

بسم الله الرحمن الرحيم

العلمانيّة تحت المجهر

كتب عربى
(شـــراء)
BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الاسكندرية
رقم التسجيل ٥٩٤٤٢

الدكتور عبد الوهاب المسيري
الدكتور عـــزيـــز العظمـــــة

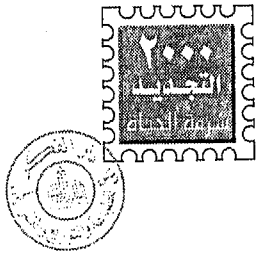
العلمانيّة تحت المجهر

دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان
دار الفكر
دمشق - سورية

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الاسكندرية

الرقم الاصطلاحي للسلسلة: ٣٠٤٥
الرقم الاصطلاحي للحلقة: ١٣٩٢,٠٣١
الرقم الدولي للسلسلة: ISBN: 1-57547-447- 6
الرقم الدولي للحلقة: ISBN: 1-57547-809 - 9
الرقم الموضوعي: ٣٠١
الموضوع: مشكلات الحضارة
العنوان: العلمانية تحت المجهر
التأليف: د. عبد الوهاب المسيري-د. عزيز العظمة
الصف التصويري: دار الفكر - دمشق
التنفيذ الطباعي: مطبعة سيكو - بيروت
عدد الصفحات: ٣٣٦ ص
قياس الصفحة: ١٤ × ٢٠ سم
عدد النسخ: ٣٠٠٠ نسخة

جميع الحقوق محفوظة
يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي والمسموع والحاسوبي وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطي من
دار الفكر بدمشق
برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص.ب: (٩٦٢) دمشق - سورية
فاكس ٢٢٣٩٧١٦
هاتف ٢٢٣٩٧١٧، ٢٢١١١٦٦
http://www.fikr.com/
E-mail: info @fikr.com



الطبعة الأولى
جمادى الثانية ١٤٢١ هـ
أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٠م

المحتوى

الموضوع	الصفحة
المحتوى	٥
كلمة الناشر	٧
مصطلح العلمانية	٩
د. عبد الوهاب المسيري	
متتالية العلمانية وتطور المصطلح	١١
التعريفات المختلفة للعلمانية	٥١
تعريفنا للعلمانية	١١٩
الإشكاليات الأساسية للعلمانية	١٢٧
العلمانية في الخطاب العربي المعاصر	١٥٣
د. عزيز العظمة	
١ـ السطحية في التناول	١٥٥
٢ـ الاحتجاج بالغربة عن المجتمع	١٦٨
٣ـ التناول الأيديولوجي للعلمانية	١٧٩
٤ـ امتداد خطاب الأصالة إلى مجالات أرحب في الفكر العربي	٢١٥
التعقيبات	٢٢٥
تعقيب الدكتور عبد الوهاب المسيري	٢٢٧
تعقيب الدكتور عزيز العظمة	٢٦١
فهرس عام	٢٨٣
تعاريف	٢٩٧

كلمة الناشر

(العلمانية) – ذلك المصطلح الذي أثار من الجدل والصراع منذ فجر النهضة ما لم يثره مصطلح آخر.. حتى غدت ثنائية العلماني والإسلامي أكثر الثنائيات تداولاً، وأعتاها تأبياً على التجاهل أو التناسي، فضلاً عن الإهمال أو التلاشي ـ ستكون موضوعنا للحوار.

لقد تشبث كل فريق بمسلماته، وتترس بنظرياته، مدعياً احتكار الحقيقة، وحيازة المعرفة.. حتى تكلست الرؤى، وتحجرت المفاهيم، وتمايزت المواقع، وراح كل فريق فرحاً بما عنده؛ يرفض الآخر، يروم نفيه أو إسكاته.

فما جدوى الحوار إذن؟!

ماجدوى أن نرفع إشكالية العلمانية إلى منصة الحوار من جديد، بعدما كانت قد أشبعت بحثاً ودرساً، وتسللت إلى مواقع التطبيق الفعلي، في زحمة الصياح والتهارج؟!

هل سيكف الإسلامي عن رمي الآخر بالمروق والتنكر لتراثه، وبالتقليد الأعمى في لحظة انبهار بالغرب، وبالابتداع والتحلل الأخلاقي والفكري، وبالدنيوية والمادية علمياً واقتصادياً، وبالإباحية والطواف حول الجسد وتلبية مطالبه اجتماعياً، وبالإفلاس في مشاريعه وتطبيقاتها عملياً وواقعياً؟!

وهل سيكف العلماني عن اتهام الآخر، بتنكبه سبيل العقل وحرية الفكر، والانكفاء إلى النقل وقيود النص، وبالأصولية والخرافية والماضوية؟!

هل سيكف عن تسفيه الآخر، واختزال تاريخه وحضارته إلى مجرد أخيلة وصور يرسمها حول ألفاظ مجتثة من فوق الأرض مالها من قرار؟!

أم سيكف عن احتكاره المعرفة والفهم والرقي والتقدم والاستنارة؟!

مهما يكن المآل، فإن الحوار ـ إن انضبط بقواعده وآدابه ـ يظل الوسيلة الأفضل لتليين ماتصلب، وتفتيت ما تحجر أو تكلس من الأفكار، ولمتابعة مسيرة الإنسان في معارج التقدم والارتقاء.

لاشيء كالحوار يشحذ الأفكار ويحرض على توليدها؟! والأفكار كائنات حية تولد وتنمو ثم تشيخ وتموت، وإنما تنبثق الحقيقة من احتكاك الأفكار وتزاوجها، أما الفكر الأحادي فإنه عقيم لاينجب.

ولاشيء مثل النقد يفرز الأفكار وينقيها، فيرعى الجيد ويدفن الميت، ويحكم الطوق على القاتل منها حتى لايفتك بالمنظومة الفكرية للمجتمع، أو يخل باستمرارية تطورها ونموها.

وحين تدعو الدار أساطين الفكر إلى منصة الحوار في أهم إشكاليات العصر، فإنها تترك للقارئ أن يحلل ويقارن ويوازن، فهو ناقدها البصير الذي تثق بقدرته على الحكم في من كانت له الحجة البالغة ومن كانت حجته الداحضة، وعلى تمييز من استطاع أن يشبَّ عن الطوق، ممن ظل مختنقاً داخل شرنقته، لايتنفس من الهواء الطلق، ملتزماً مكانه لايريم.

الدكتور
عبد الوهاب المسيري

مصطلح العلمانيّة

مصطلح العلمانية

د. عبد الوهاب المسيري

يرد في المعجم الفكري والسياسي العربي عدة مصطلحات مثل «الاستنارة» و«التحديث» و«العولمة» شاع استخدامها، وانقسم الناس بخصوصها بين مؤيد ومعارض. ولعل من أكثر المصطلحات شيوعاً وإثارة للفرقة مصطلح «العلمانية» الذي يتم الحوار، أو الشجار، بخصوصه بحدة واضحة، تعطي الانطباع بأن هذا المصطلح محدد المعاني والأبعاد والتضمينات.

ولكننا إذا دققنا النظر قليلاً، وجدنا أن الأمر أبعد ما يكون عن ذاك، والمصطلح هو ترجمة لكلمة «سكيولاريزم Secularism» الإنجليزية، وقد استُخدم مصطلح «سكيولار Secular» لأول مرة، مع نهاية حرب الثلاثين عاماً (عام ١٦٤٨) عند توقيع صلح وستفاليا

وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة، وهو التاريخ الذي يعتمده كثير من المؤرخين بدايةً لمولد الظاهرة العلمانية في الغرب.

وكان معنى المصطلح في البداية محدود الدلالة ولايتسم بأي نوع من أنواع الشمول أو الإبهام، إذ تمت الإشارة إلى «علمنة» ممتلكات الكنيسة وحسب بمعنى «نقلها إلى سلطات غير دينية»، أي إلى سلطة الدولة أو الدول التي لاتخضع لسلطة الكنيسة. وفي فرنسا، في القرن الثامن عشر، أصبحت الكلمة تعني (من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية) «المصادرة غير الشرعية لممتلكات الكنيسة». أما من وجهة نظر مجموعة المفكرين الفرنسيين المدافعين عن مُثُل الاستنارة والعقلانية المادية والمعروفين باسم «الفلاسفة» (فيلوسوف Philo-sophes) (ويشار إليهم أيضاً باسم «الموسوعيين»)، فإن الكلمة كانت تعني «المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة». ولكن المجال الدلالي للكلمة اتسع، وبدأت تتجه الكلمة نحو مزيد من التركيب والإبهام على يد جون هوليوك John Holyooke (١٨١٧-١٩٠٦) أول من صك المصطلح بمعناه الحديث وحوَّله إلى أحد أهم المصطلحات في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي. وقد حاول هوليوك أن يأتي بتعريف تصوَّر أنه محايد تماماً (ليست له علاقة بمصطلحات مثل «ملحد» أو «لا أدري»). فعرَّف العلمانية بأنها: «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية، دون التصدي لقضية الإيمان، سواء بالقبول أو الرفض».

والحديث عن «إصلاح حال الإنسان» ليس حديثاً محايداً، كما قد يبدو لأول وهلة، فهو يفترض وجود نموذج متكامل ورؤية شاملة (للإنسان والكون) ومنظومة معرفية قيمية يمكن «إصلاح حال الإنسان» حسبها. وهنا يحق لنا أن نسأل: هل مثل هذه المنظومة «تضاف» إلى العلمانية أم أنها جزء لايتجزأ منها؟ فإن كانت تضاف إليها، فمن أي مصدر نستقيها؟ وهل الأمر متروك لكل إنسان أو مجتمع أن يختار مثل هذه المنظومة؟ وإن كان جزءاً عضوياً من العلمانية، أي النموذج الكامن وراء المصطلح، فهل حدد هوليوك السمات والملامح الأساسية لهذا النموذج؟ أعتقد أن الإجابة عن مثل هذا السؤال الأخير بالنفي أو الإيجاب سيكون أمراً صعباً، فهوليوك لايتصدى بصراحة ووضوح لقضية القيمة (هل هي قيم مادية؟) أو قضية المعرفة (هل مصدرها الحواس وحسب؟). وهو يتحدث عن الإنسان دون تعريف للسمات الأساسية لما يشكل جوهر الإنسان الذي ستتم العملية الإصلاحية عليه وباسمه (هل هو إنسان طبيعي/مادي؟).

ولكن على الرغم من كل هذا نجده يتحدث عن الإصلاح «من خلال الطرق المادية»، فهل يعطينا هذا مفتاحاً لطبيعة النموذج الذي سيتم الإصلاح حسبه؟ وألا يعني تبني الطرق المادية تبنياً للرؤية المادية للإنسان، ولهذا من الممكن «إصلاحه» بالطرق المادية؟ وألا يعني هذا رفضاً كاملاً للإيمان، وليس مجرد عدم التصدي له، كما يدَّعي

هوليوك؟ إن المصطلح الذي تصور هوليوك أنه محايد، ليس محايداً تماماً، فهو يشير من طرف خفي إلى رؤية شاملة للكون، وإلى منظومة قيمية انسلخت عن الإيمان الديني وتبنت الطرق المادية. فهل تبنى هوليوك نموذجاً مادياً شاملاً دون أن يدرك هو نفسه ذاك، مع أنه تصور أنه سيترك الإيمان الديني وشأنه؟ (وهو أمر ـ بطبيعة الحال ـ مستحيل في هذا الإطار الشامل)؟.

تعريف هوليوك إذن تعريف مختلط الدلالة يزعم أنه لايتصدى لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض، أي أنه ـ حسب زعمه ـ تعريف جزئي لاينطوي على رؤية شاملة للكون، ولكنه مع هذا يتسم بالشمول ويتضمن رؤية شاملة للكون، رؤية قد لاتكون واعية بنفسها، وقد يكون صاحبها غير واعٍ بها، ولكنها هناك، متضمنة في المصطلح، وإلا فبماذا نفسر عبارة «إصلاح حال الإنسان بالطرق المادية»؟. وقد ألقى هذا الوضع بظلاله على معنى المصطلح، وعلى مجاله الدلالي في كل المعاجم اللغوية والحضارية.

والتطور اللاحق لمعنى المصطلح لم يساعد الأمر كثيراً، فقد تقلص عند بعض المفكرين بحيث أصبح يعني «فصل الدين عن الدولة». وهذه العبارة ترجمة للعبارة الإنجليزية «سيباريشن أوف تشيرش آند ستيت Separation of church and state»، وهي من أكثر التعريفات شيوعاً للعلمانية في العالم، سواء في الغرب أو في الشرق، وهي عبارة تعني حرفياً «فصل المؤسسات الدينية (الكنيسة) عن

المؤسسات السياسية (الدولة)» . والعبارة تحصر عمليات العلمنة في المجال السياسي وربما الاقتصادي أيضاً (رقعة الحياة العامة) ولاتشير من قريب أو بعيد إلى شتى النشاطات الإنسانية الأخرى، أو إلى النموذج الكامن وراء عملية الفصل.

وأعتقد أنه ينبغي التوقف قليلاً هنا؛ لتوضيح أمر أتصور أنه مهم قد يغيب عنا رغم بديهيته؛ وهو أن واقع الإنسان يتكون من مستويين (أو بنيتين) البنية الظاهرة والبنية الكامنة، وعادةً ماتكون البنية الظاهرة تبدياً للكامنة. وأفضل أن أراهما باعتبارهما دائرتين متداخلتين، الأولى صغيرة (ونشير لها بالجزئية) والأخرى كبيرة ونشير لها بالكلية وهي تحيط بالأولى وتشملها، وهي بمثابة الإطار الذي ينتظمها، ويمكن القول: إن الأولى إن هي إلا مجرد إجراءات تشكل تبدياً للثانية، ولايمكن فهمها حق الفهم إلا بالرجوع إلى الدائرة الأشمل، لأن هذه الدائرة الأكبر هي البنية الكامنة والمرجعية النهائية، وفي حالة العلمانية يشكل الفصل بين الدين والدولة الدائرة الصغيرة الجزئية الإجرائية، وهو دائرة لايمكن فهمها في حد ذاتها، وإنما بالعودة إلى الدائرة الشاملة الأكبر التي تشمل الأمور النهائية والمنظومات المعرفية والأخلاقية الكلية التي تمت عملية الفصل في إطارها.

ونحن نذهب إلى أن عملية فصل الدين ومؤسساته عن الدولة عملية حتمية في جميع المجتمعات، باستثناء بعض المجتمعات الموغلة في البساطة والبدائية، حيث نجد أن رئيس القبيلة هو النبي والساحر

والكاهن [وأحياناً من سليل الآلهة] وأن طقوس الحياة اليومية طقوس دينية. ففي المجتمعات المركبة نوعاً، ثمة تمايز بين السلطات أو المجالات المختلفة يبدأ في البروز (وهو أمر يعرفه أي دارس للمجتمعات الإنسانية). وحتى في الإمبراطوريات الوثنية التي يحكمها ملك متأله، فإن ثمة تمايزاً بين الملك المتأله، وكبير الكهنة، وقائد الجيوش! فالمؤسسة الدينية لايمكن أن تتوحد بالمؤسسة السياسية في أي تركيب سياسي وحضاري مركب، تماماً مثلما لايمكن لمؤسسة الشرطة الخاصة بالأمن الداخلي في الدولة الحديثة أن تتوحد بمؤسسة الجيش الموكل إليها الأمن الخارجي، كما لايمكن للمؤسسة التعليمية أن تتوحد بالمؤسسة الدينية، وفي العصور الوسطى المسيحية، كانت هناك سلطة دينية (الكنيسة) وأخرى زمنية (النظام الإقطاعي)، بل داخل الكنيسة نفسها، كان هناك بين رجال الدين من ينشغل بأمور الدين وحسب ومن ينشغل بأمور الدنيا.

وحينما قال الرسول ﷺ: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، فهو في واقع الأمر يقرر مثل هذا التمايز المؤسسي (فالقطاع الزراعي، حيث يمكن للمرء أن يؤبر أو لايؤبر حسب مقدار معرفته العلمية الدنيوية، وحسب مايمليه عليه عقله وتقديره للملابسات، متحرر في بعض جوانبه من المطلقات الأخلاقية والدينية). وثمة تمييز هنا بين الوحي (الذي لايمكن الحوار بشأنه) وبين عملية الزراعة (التي تتطلب خبرة فنية معينة)، أي إن ثمة تمايزاً بين المؤسسة الدينية والمؤسسة المدنية

(ممثلة في قطاع الزراعة)، ومع تَزايُد تركيبية الدولة الإسلامية (مع الفتوحات والمواجهات)، تزايد التمايز بين المؤسسات، وتَزايد الفصل فيما بينها، ومن ثم، فإن فصل المؤسسات الدينية عن مؤسسات الدولة والمؤسسات المدنية عملية ليست مقصورة على المجتمعات العلمانية بأية حال، وإنما هي عملية موجودة في معظم المجتمعات المركبة بشكل من الأشكال (ومن هنا نجد من يقول: إن المسيحية عقيدة علمانية، ومن يقول: إن الإسلام دين علماني، وهكذا).

ومع هذا حصر بعضهم نطاق العلمانية في هذه الدائرة الضيقة وحسب، واستبعدوا الدائرة المعرفية المرجعية الأشمل، وتعريف العلمانية على هذا النحو يتجاهل قضية المرجعية والنموذج الكامن وراء المصطلح، إذ لابد أن نسأل عن الإطار المعرفي الكلي والنهائي الذي تتم في إطاره عملية الفصل، وقد أدى هذا إلى خلل كبير، إذ إن مصطلح «علمانية» عُزل عن أي مرجعية نهائية، وأصبح يشير إلى مجموعة من الإجراءات، وكأن الأمر حُسم بهذه الطريقة، مع أن هذه الإجراءات يختلف مدلولها باختلاف مرجعيتها، ولايتحدد معنى المصطلح إلا بالعودة لها، وأصبح هناك من يستخدم مصطلح «علمانية» مشيراً إلى عملية فصل الدين عن الدولة في إطار غير مادي، وهناك من يستخدمها للإشارة إلى عملية الفصل باعتبارها تبدياً لمنظومة مادية نسبية (كما سنبين فيما بعد)، وكلاهما يستخدم نفس الكلمة وكأنها تعني نفس الشيء، والأسوأ من هذا، أن هناك من يبدأ

متصوراً (أو زاعماً) أنه يتحرك داخل الدائرة الصغيرة الجزئية، وأنه لاشأن له بقضية المرجعية، وينتهي به الأمر في الدائرة الأشمل حيث يتصدى للأمور الكلية والنهائية المرجعية، كما فعل هوليوك، وكما يفعل كثير من المفكرين في الشرق والغرب (كما سنبين فيما بعد).

بالإضافة إلى هذا الخلل الأساسي في المصطلح وتحركه بين الدائرتين الجزئية والشاملة، نجد أنه قد تقلص نطاقه، نظراً لأن بعضهم يظن أن العلمانية ليست ظاهرة تاريخية شاملة كاسحة، وإنما هي مجموعة أفكار يتم إشاعتها والتبشير بها (مثل الهجوم على الكتب المقدسة، أو المطالبة بالحرية المطلقة)، أو عدد من الممارسات والمخططات الواضحة المحددة يتم تطبيقها من خلال آليات محددة (مثل إشاعة الإباحية، ومصادرة أموال الكنيسة أو الأوقاف، وإصدار تشريعات سياسية معينة)، ويظن هؤلاء أن هذه الأفكار والممارسات (العلمانية) يمكن التصدي لها (واستئصال شأفتها) من خلال ممارسات ومخططات مضادة، محددة واضحة!

ومن هذا المنظور الاختزالي تناقش قضية العلمانية في إطار «نقل» الأفكار والتأثير والتأثر، فيقال على سبيل المثال: إن العلمانية هي مجموعة من الأفكار التي يتوصل إليها بعض المثقفين، ثم تتبناها طبقة اجتماعية تقوم هي بنشر فكرة العلمانية تدريجياً. ويقوم بعض الناس بتطبيق فكرة العلمانية، فيقلدهم الآخرون، ويتسع نطاق التقليد والممارسات تدريجياً إلى أن تنتشر العلمانية في المجتمع، أما في شرقنا

العربي، فالتصور السائد بين بعض مؤرخي العلمانية أن الأفكار العلمانية ظهرت في أوربا المسيحية بسبب طبيعة المسيحية باعتبارها عقيدة تفصل الدين عن الدولة (أدوا إذاً لقيصر ما لقيصر، و لله ما لله) [٢١، ٢٢] متى، وبسبب فساد الكنيسة وسطوتها، فالعلمانية من ثم ظاهرة مسيحية وحسب، مرتبطة ارتباطاً كاملاً بالغرب الذي لايزال بعضهم يصفه بأنه «مسيحي»، لاعلاقة للإسلام والمسلمين بها، وأن ماحدث هو أن بعض المفكرين العرب (وخصوصاً مسيحيي الشام) قام «بنقل» الأفكار العلمانية الغربية وأنهم «تسببوا» بذلك في نشر العلمانية في بلادنا، بل يذهب بعضهم إلى أن عملية نقل وتطبيق الأفكار العلمانية تتم من خلال مخطط محكم (أو ربما مؤامرة عالمية يُقال لها أحياناً «صليبية» أو «يهودية» أو «غربية»).

ولايمكن بأية حال أن نقلل من أهمية الأفكار والممارسات العلمانية الواضحة (مثل التشريعات الحكومية)، فهي تساعد ولاشك على تَقبُّل الناس للمُثُل العلمانية، وخصوصاً إذا أشرف على عملية نقل الأفكار وفرض الممارسات مؤسسة ضخمة مثل الدولة المركزية. ولكن مع هذا يظل تَصوُّر العلمانية باعتبارها مجموعة أفكار وممارسات واضحة تصوراً ساذجاً، ويشكل اختزالاً وتبسيطاً لظاهرة العلمانية وتاريخها، وللظواهر الاجتماعية على وجه العموم، فهذه الرؤية تتجاهل أن ثمة عناصر علمنة كثيرة موجودة في النفس البشرية، وثمة إجراءات علمانية زمنية (متجاوزة الأخلاق) توجد في كل

المجتمعات، ومن ثم فالعلمانية كامنة في كل المجتمعات، وليس مجرد مجموعة من الأفكار المستوردة أو الممارسات الواضحة، وإنما هي عملية عميقة رغم أنها قد تكون غير واعية.

ولتوضيح فكرتنا، قد يكون من المفيد أن نذكّر أنفسنا بحقيقة بديهية؛ وهي أن كل الأشياء والظواهر والأفكار المحيطة بنا، المهم منها والتافه، تجسد نموذجاً حضارياً متكاملاً، وتستند إلى رؤية شاملة تحوي داخلها إجابة عن الأسئلة الكلية النهائية التي تواجه الإنسان، فإن كانت هذه الأشياء (مثل الهامبورجر والتي شيرت) والظواهر (مثل الانتقال من القرية إلى المدينة) والأفكار التي قد تبدو بريئة (مثل الدعوة إلى اقتصاديات السوق) تجسد رؤية علمانية أو حتى تخلق تربة خصبة لنمو موقف علماني من الحياة، فإنها ستقوم بإعادة صياغة وجدان وأحلام ورغبات الناس (حياتهم الخاصة) وتعلمنهم بشكل شامل كامل، دون أن يشعروا بذلك، من خلال عمليات في غاية التركيب والكمون.

وقد وصفنا هذه العمليات بأنها علمنة «بنيوية كامنة» لأن سمات المنتج الحضاري أو الأفكار أو التحولات التي تولّد العلمانية بشكل كامن هي جزء عضوي لايتجزأ من بنية هذا المنتج وهذه الأفكار وهذه التحولات، لاتضاف إليه، ولايمكن استخدام هذا المنتج أو تبنّي هذه الأفكار أو خوض هذه التحولات دون أن يجد الإنسان نفسه متوجهاً توجُّهاً علمانياً شاملاً. والصفات البنيوية عادة ما تكون

كامنة، غير ظاهرة أو واضحة، وهي من الكمون والتخفي لدرجة أن معظم من يتداولون نوعاً بعينه من المنتجات الحضارية، ويستبطنون الأفكار «البريئة»، ويعيشون في ظلال التحولات الانقلابية التي تؤدي إلى توليد الرؤية العلمانية، غير مدركين أثرها، ولذا سميناها «علمنة بنيوية كامنة». بل إن كثيراً ممن يساهمون في صنع هذه المنتجات وصياغة هذه الأفكار وإحداث هذه الانقلابات قد يفعلون ذلك وهم غير مدركين تضميناتها الفلسفية ودورها القوي في صياغة الإدراك والسلوك. ولذا يمكن أن يكون هناك مجتمعٌ يتبنى بشكل واضح ظاهر أيديولوجية دينية، ولكن عمليات العلمنة البنيوية الكامنة قد تكون من القوة بحيث إنها توجِّه المجتمع وجهة مغايرة تماماً لايشعر بها أعضاء المجتمع أنفسهم.

وهذه العلمنة البنيوية الكامنة تقوم بها مؤسسات عديدة من بينها الدولة المركزية (بمؤسساتها الأمنية والتربوية التي تزداد قوة على مر الأيام)، وقطاع اللذة (الذي تصل أذرعته الأخطبوطية إلى كل مكان، وإلى مجالات الحياة الإنسانية الخاصة والعامة كافة)، والمؤسسات الإعلامية، ويمكن أن نضرب مثلاً بالإعلانات التلفزيونية، فهي تنزع القداسة عن الإنسان وتحوله إلى إنسان اقتصادي وجسماني ذي بعد واحد، ربما دون إدراك من جانب أصحاب هذه الإعلانات حقيقة ما يمارسونه من علمنة شاملة، ودون إدراك من جانب من يشاهدون هذه الإعلانات طبيعة مايتعرضون له هم وأولادهم من آراء ونماذج

معرفية تعيد صياغة رؤيتهم لأنفسهم وللعالم بطريقة قد لايوافقون هم أنفسهم عليها إن أدركوا تضميناتها الفلسفية والمعرفية والأخلاقية.

ولعل أهم آليات هذه العلمنة البنيوية الكامنة الشاملة الكاسحة هو قطاع اللذة ككل، وخصوصاً الأفلام الأمريكية والبرامج التلفزيونية التي تصل إلى السواد الأعظم من البشر، وتقوم بإعادة صياغة رؤيتهم لأنفسهم (عادةً في إطار دارويني أو فرويدي أو برجماتي) بشكل بنيوي كامن غير واعٍ، ولكنه شامل. ولنضرب مثلاً بالكارتون المسمَّى «توم وجيري» الذي يصوغ وجدان أطفالنا كل صباح، حيث يقوم الفأر اللذيذ الماكر باستخدام كل الحيل (التي لايمكن الحكم عليها أخلاقياً، فهي لذيذة وذكية وناجحة) للقضاء على خصمه القط الغبي ثقيل الظل، ولنلاحظ أن القيم المستخدمة هنا قيم نسبية نفسية وظيفية برجماتية، لاعلاقة لها بالخير أو الشر، قيم تشير إلى نفسها وحسب، ولاتُفرِّق بين الظاهر والباطن. كما أن الصراع بين الاثنين لاينتهي، يبدأ ببداية الفيلم ولاينتهي بنهايته، فالعالم، حسب رؤية هذا الكارتون الكامنة، إن هو إلا غابة داروينية مليئة بالذئاب التي تلبس ثياب القط والفأر: توم وجيري.

ولنضرب مثلاً آخر بأفلام رعاة البقر المسماة «الويسترن Western» فثمة رؤية شاملة كامنة فيها، بشكل يصعب على الإنسان اكتشافه، تنقل لنا رؤية عنصرية بشعة، فبطل الفيلم هو الرائد (بالإنجليزية: بايونير Pioneer)، الرجل الأبيض الذي يذهب إلى البرية

ليفتحها ويستقر فيها ولا يحمل سوى مسدسه، وكلنا يعرف المنظر الشهير، حين يقف اثنان من رعاة البقر في لحظة المواجهة التي يفوز فيها من يصل إلى مسدسه «أسرع» من الآخر، إن هذا المنظر الذي انطبع في مخيلتنا منذ نعومة أظافرنا، يعلمنا كل أسس الداروينية الاجتماعية: أن الصراع من أجل البقاء هو سنة الحياة وأنه لايكتب البقاء إلا للأصلح، أي الأقوى أو الأسرع أو الأكثر دهاءً ومكراً، وهي مجموعة من الصفات التي لاعلاقة لها بأية منظومة قيمية، دينية كانت أم أخلاقية أم إنسانية، وحينما يظهر الهنود الأشرار، هؤلاء «الإرهابيون» أصحاب الأرض الأصليون الذين لايتركونه وشأنه كي يرعى أبقاره ويبني مزرعته، أي مستوطنته، على أرضهم وأرض أجدادهم، يحصدهم الكاوبوي برصاصه حصداً «دفاعاً» عن الفتاة البيضاء البريئة وعن حقوقه المطلقة.

وتعريف العلمانية باعتبارها مجموعة من الأفكار والممارسات الواضحة يتجاهل هذا الجانب البنيوي الكامن تماماً، ويقلص من نطاق المصطلح، مما يجعله مصطلحاً غير شامل، وغير قادر على رصد أشكال كثيرة من العلمنة، ومما زاد من قصور المصطلح وتضييق نطاقه أنه لم يتم تصور العلمانية باعتبارها فكرة أو مخططاً واضح المعالم وحسب بل تم تصورها باعتبارها فكرة ثابتة ومخططاً ثابتاً يتم تطبيقها في كل أرجاء العالم بالطريقة نفسها، وقد نجم عن ذلك تكلس مصطلح «العلمانية»، فبعد أن تم تعريفه في إطار تجربة الإنسان الغربي

في أواخر القرن التاسع عشر، تطور الواقع وتشعب واختلفت تبديات العلمانية وأخذت أشكالاً كثيرة، ولكن ظل المصطلح على حاله، فأصبح نطاقه محدوداً، يضيق عن الإحاطة بكل تبديات ظاهرة العلمانية في الواقع.

وتصور أن العلمانية فكرة ثابتة أو مخطط ثابت، هي فكرة ـ في تصوري ـ ساذجة إلى أقصى حد. فالعلمانية في الواقع متتالية مركبة غير محددة المعالم، مجهولة الحلقات، ليس لها وجود خارج واقع اجتماعي حضاري محدد، له خصوصيته، وأعتقد أنه لايمكن الحديث عن العلمانية، حديثاً مجرداً إلا مجازاً، وقد يكون من الأفضل الحديث عن متتالية علمانية، تظهر حلقاتها المختلفة من خلال عمليات علمنة ظاهرة وكامنة، واعية وغير واعية، متصاعدة آخذة في الاتساع، وتأخذ أشكالاً مختلفة باختلاف الزمان والمكان.

ونحن لو فعلنا ذلك لوجدنا أن معدلات العلمنة في المراحل الأولى من المتتالية تختلف عن نظيرتها في المراحل الأخيرة، وما كان ممجوجاً وغير مقبول في أوائل الستينيات أصبح مقبولاً ومباحاً (بل ومحل فخر أحياناً) في آخرها، على سبيل المثال. كما أن المجالات التي تتم علمنتها في المراحل الأولى لمتتالية العلمانية محدودة، ولايتجاوز بعض جوانب رقعة الحياة العامة، ولكن نطاق العلمنة في المراحل التالية يأخذ في الاتساع، وتتزايد حدته فيغطي مزيداً في المجالات، ولافرق

في هذا بين رقعة الحياة العامة ورقعة الحياة الخاصة، إلى أن يغطي معظم مجالات النشاط الإنساني.

ولكن مصطلح «علمانية» قد عُرِّف في نهاية القرن التاسع عشر، حينما كانت متتالية العلمنة في الغرب لاتزال في مراحلها الأولى، قبل أن تكتمل حلقاتها، وقبل أن تتحقق بعض إمكاناتها، وقبل أن تتبلور نتائجها على أرض الواقع والتاريخ، ففي هذه المراحل الأولى لم تكن الدولة القومية قد طوَّرت بعدُ مؤسساتها الأمنية والتربوية (الإرشادية والتعليمية)، فقد كانت دولة صغيرة لاتتسم بالشمولية ولايمكنها الوصول إلى كل «المواطنين» والتحكم فيهم، و لم تكن وسائل الإعلام قد بلغت بعدُ مابلغته من قوة وسطوة، و لم يكن قطاع اللذة قد بلغ بعدُ مابلغه من مقدرة على الإغواء والهندسة الاجتماعية، وهذا يعني أن كثيراً من قطاعات حياة الإنسان كانت بمنأى عن عمليات العلمنة، التي كانت في غالب الأمر محصورة في عالمي الاقتصاد والسياسة.

لكل هذا نجد أن هناك حديثاً عن الحياة الخاصة، وعن عدم التدخل فيها، واحترام الدين والقيم التي يدبر بها الإنسان حياته، وعن فصل الدين عن الدولة (والتزام الصمت بخصوص الدائرة الشاملة الأكبر وبخصوص المطلقات والكليات)، وهو حديث كان له جذور في الواقع آنذاك، وللسبب نفسه لم تقض المسيحية (في الغرب) نحبها على الفور مع ظهور الفكر العلماني، بل استمرت بمطلقاتها الدينية

والأخلاقية والإنسانية في ضمائر الناس ووجدانهم وعقولهم، بل في بعض المؤسسات الوسيطة مثل الأسرة، وقد لعبت النزعة الإنسانية الهيومانية (بالإنجليزية: هيومانيزم Humanism) دوراً مماثلاً، فقد استوردت بعض مطلقات العقيدة المسيحية، وعلمنتها بشكل سطحي وجعلت منها مطلقات إنسانية، واحتفظت بها داخل منظومتها الطبيعية/المادية (دون أن تكون لها أي علاقة فلسفية حقيقية بهذه المنظومة)، وسواء أكانت منظومة إيمانية أم إنسانية، فهي قد احتفظت بمرجعية متجاوزة تخلق ثنائية، واستناداً إلى هذا، تم تطوير منظومات معرفية وأخلاقية تستند إلى مطلقات إنسانية.

بهذه الطريقة، زوِّدت المسيحية والنزعة الهيومانية (والاشتراكية الإنسانية) الإنسان الغربي بالإطار الميتافيزيقي والقيمي والكلي، وبضمير وهدف وغاية وأساس لرؤيته للكون ليست مادية تماماً يمكنه من خلالها إدارة حياته الشخصية، بل بعض جوانب حياته الاجتماعية، دون السقوط في النسبية والعدمية الكاملة التي تجعل هذا الاستمرار مستحيلاً أو مكلفاً لأقصى درجة.

إن ماحدث في الغرب في البداية هو أن بعض مجالات الحياة العامة (الدائرة الصغيرة) وحسب، تمت علمنتها لبعض الوقت، وظلت الحياة الخاصة وعالم القيم النهائية (الدائرة الأكبر) حتى عهد قريب للغاية محكومة بالقيم المسيحية، أو بالقيم العلمانية التي تستند في واقع الأمر إلى مطلقات إنسانية أخلاقية، أو مطلقات مسيحية متخفية، فكأن

الإنسان الغربي كان يعيش حياته العامة (التي كانت صغيرة ومحددة) داخل إطار المرجعية المادية الكامنة، ولكنه كان يحلم ويحب ويكره ويتزوج ويموت داخل إطار المرجعية المتجاوزة المسيحية أو شبه المسيحية الإنسانية.

ولكن الأمور تغيَّرت إذ تتابعت حلقات المتتالية بخطى أخذت تتزايد في السرعة، فقد ازدادت الدولة العلمانية قوة وتغولت وأصبحت الدولة التنين التي تنبأ بها هوبز، وأحكمت بمؤسساتها الأمنية قبضتها على الفرد من الخارج، كما أحكمت مؤسساتها التربوية قبضتها عليه من الداخل، تساعدها في ذلك وسائل الإعلام وقطاع اللذة، اللذان تمددا وتغولا بطريقة تفوق تغول الدولة وتنينيتها (المخيفة الشهيرة).

ومما يجدر ذكره أن قطاع اللذة ووسائل الإعلام يقومان بإعادة صياغة صورة الإنسان لنفسه بشكل جوهري، وبإشاعة مجموعة من القيم خارج أي إطار قيمي أو معرفي، ودون التزام اجتماعي أو حضاري، فالدافع الوحيد المحرك للقائمين على وسائل الإعلام وقطا اللذة هو دافع الربح، فهو جزء مباشر من اقتصاديات السوق الحر لاتوجد رقابة مدنية عليها ودون أن تكون مسؤولة أمام أحد وكأنهم يبيعون سلعة صماء مثل أي سلعة، لاتؤثر في صميم وجودنا ورؤيتنا، وقد لخص أحدهم وصف قطاع اللذة بقوله: «إن القائمين عليه لايهمهم ماذا تفعل في السرير، المهم هو ماذا تفعل أمام شباك

التذاكر))، وكأن مايشيعه الإعلام وقطاع اللذة لاعلاقة له بحياتنا الخاصة ورؤيتنا لأنفسنا! وكأنهما لم يقتحما حياتنا وحياة أطفالنا.

باختصار شديد إن تغول الدولة وأجهزة الدولة الأمنية والإعلام وقطاع اللذة، نجم عنه تقويض رقعة الحياة الخاصة وانكماشها (حتى تكاد تختفي بالنسبة لبعض البشر)، كما أن الدولة بأجهزتها والإعلام وقطاع اللذة لاتترك الأمور النهائية وشأنها، بل تتدخل فيها وتحاول صياغتها بشكل نشيط، ورغم كل هذه التطورات الجذرية على أرض الواقع استمر الكثيرون في استخدام مصطلح ((العلمانية)) بتعريفه القديم المحدود، وهي تعريفات تتجاهل التطورات التي أشرنا إليها، ولذا أصبح المصطلح قاصراً عن الإحاطة بكثير من مدلولاته، إذ ظل يشير إلى الدائرة الجزئية الصغيرة، وغير قادر على الإشارة إلى الدائرة الشاملة (النهائية) الأكبر.

ويمكن أن نضيف إلى كل هذا أن علم الاجتماع الغربي قد فشل في تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية، ونحن لانجد غرابة في ذلك، فهذا العلم، شأنه شأن كل العلوم الإنسانية في الغرب، جزء من المجتمع الغربي، أُفقه محدد بأفق مجتمعه في معظم الأحيان، ومرجعيته ومرجعية العلوم الغربية الإنسانية، ومنطلقاته ومنطلقاتها، هي مرجعية ومنطلقات المجتمع الغربي. ومما لاشك فيه أنها مرجعية ومنطلقات ((علمانية))، فعلى سبيل المثال ترى هذه العلوم أنه يجب فصل الواقع (الحياة الدنيا) عن كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، حتى

تصبح العلوم محايدة، خالية من القيمة (بالإنجليزية: فاليو فري Value-free). والخطاب التحليلي السائد في العلوم الإنسانية الغربية هو خطاب سيطرت عليه فكرة وحدة (أي واحدية) العلوم، والإيمان بأن ثمة قانوناً واحداً يسري على الإنسان والطبيعة، ومن ثم فقد اتجهت العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية نحو النماذج الكمية والنماذج المادية، لتركز الاهتمام على تلك الظواهر التي تُوجد داخل هذا النطاق وحسب، لكل هذا أصبح علم الاجتماع الغربي نفسه جزءاً من المنظومة العلمانية الكلية الشاملة لاتوجد مسافة تفصل بين الواحد والآخر.

ومما زاد المشكلة تفاقماً أن الإنسان الغربي حينما بدأ مشروعه التحديثي كان ممتلئاً بالتفاؤل بخصوصه، وكان يتوقع أن يحقق له هذا المشروع السعادة الكاملة والفردوس الأرضي، أو على الأقل قسطاً كبيراً من السعادة. ولذا، حينما كانت تظهر جوانب سلبية، كان يصنفها على أنها «ظواهر هامشية» أو «نتائج جانبية» أو «ثمن معقول» للتقدم، ورغم تزايد الجوانب السلبية، إلا أنه استمر في التركيز على المثالية السعيدة، فتحكمت في إدراكه وأحكامه، ومن ثم استمر في تهميش الجوانب السلبية، وتهميش المصطلحات التي تشير إليها، وظلت هذه المصطلحات، بمدلولها السلبي، خارج نطاق عملية تعريف ـ أو إعادة تعريف ـ العلمانية.

ويمكن أن نضيف أيضاً أن علم الاجتماع الغربي قد تحددت مقولاته الإدراكية والتحليلية قبل أن تتم عملية التلاقي (بالإنجليزية: كونفرجانس Convergence) وقبل أن تظهر الوحدة الكامنة وراء كثير من الظواهر، التي توجد أساساً على مستوى النموذج المعرفي الكامن وراء مختلف الظواهر في المجتمع الحديث، سواء في العالم الرأسمالي أو الاشتراكي (الترشيد ـ التنمية ـ سيادة البيروقراطية). وهذه الوحدة (العميقة) تتجاوز نقط الخلاف الأيديولوجية السطحية بينهما. ولذا نجد أن كثيراً من المصطلحات التي وضعت لوصف المجتمع الحديث وحال الإنسان فيه (الاغتراب ـ التشيؤ ـ الإنسان ذو البعد الواحد... إلخ) تصلح جميعاً لوصف حال الإنسان في المجتمع الصناعي الحديث: الاشتراكي والرأسمالي.

ولذا كان علم الاجتماع الغربي يتصور أن الثنائيات التي ظهرت في داخل المنظومة العلمانية الغربية؛ ثنائيات حقيقية ذات مقدرة تفسيرية عالمية، فكان يرصد الواقع من خلال نموذج الرأسمالية مقابل الاشتراكية، وهكذا دون إدراك الوحدة النهائية الكامنة فيما بين هذه الثنائيات، ودون إدراك أنها ثنائيات واهية في طريقها إلى الزوال بفعل عوامل التعرية التاريخية وآليات التلاقي، (ومع هذا لايزال بعض المفكرين الماركسيين يتحدثون عن الجوانب المظلمة للمجتمع الحديث باعتبارها مقصورة على الرأسمالية، ومما لاشك فيه أن النظام الرأسمالي بإسقاطه فكرة العدالة، وبرؤيته للسوق باعتباره الآلية العظمى في

المجتمع، والدافع للربح باعتباره الدافع الأساسي المحرك للبشر، يفرز قدراً أكبر من السلبيات ذات الشكل والمضمون المختلفين مما يفرزه النظام الاشتراكي، ولكن مع هذا تظل هناك نقط التشابه العميقة بين النظامين).

لكل هذا نجد أن علم الاجتماع الغربي لم يدرك العلمانية باعتبارها رؤية شاملة للكون، وإنما باعتبارها فكرة ضمن عدد كبير من الأفكار، و لم يرصد الواقع العلماني الحديث (في الشرق والغرب) باعتباره كلاً متماسكاً، وإنما باعتباره مجموعة ظواهر مختلفة مستقلة لها تواريخ مستقلة، ولذا كلما كانت تتضح معالم ظاهرةٍ ما فإنه كان يحصر سماتها، ثم يُطلق عليها اسماً، الظاهرة تلو الأخرى، دون أن يربط بعضها ببعض داخل نموذج تفسيري واحد، وحين كان يتوصل لهذا النموذج الشامل فإنه كان يسميه تسميات مختلفة، فهو تارة رؤية «حديثة»، وتارة أخرى رؤية «علمية»، وثالثة هي «علمانية»، وهكذا، ومع هذا يمكن القول ــ إن أردنا التزام الدقة ــ: إن إدراك النموذج الشامل كان هناك عند بعض المفكرين الغربيين، ولكنه لم يتم بلورته والإفصاح عنه من خلال خطاب فلسفي واضح، و لم تكتسب تعريفاتُهم المركزية التي تستحقها.

وأتصور أنه نتيجةً لاختلاط المجال الدلالي لمصطلح العلمانية، وتقليص نطاقه على يد بعض الكُتّاب، وتكلُّسه وعدم تطوير نموذج مركّب وشامل لوصف الواقع الغربي (والشرقي) في كليته، نموذج

يبين ترابط الظواهر وتلاحمها ودلالتها الحقيقة، ظهرت مصطلحات متعددة متداخلة لوصف هذا الواقع، ولذا نجد أن هناك حديثاً عن «الترشيد» مستقلاً عن حديث «الاستنارة» وعن حديث «التفكيك» وعن حديث «العلمانية». ولم يتم رصد علاقة مفهوم الإنسان الطبيعي، وتعاظم نفوذ الدولة القومية بضمور الحس الخلقي والإحساس بالمسؤولية، وتزايد التجريد والتنميط وسيادة النماذج البيروقراطية والكمية، كما لم تُرصد علاقة المنظومة العلمانية (وفكر حركة الاستنارة) من جهة بظاهرة العولمة، أو بالظاهرة الإمبريالية التي فككت أوصال العالم، بل وفككت أوصال البشر حرفياً (إبادتهم على نطاق لم يعرفه البشر من قبل)، أو بالظاهرة العنصرية التي واكبت الزحف الإمبريالي، أو بظهور نخب حاكمة مغتربة في العالم الثالث تحكم من خلال الإرهاب والقمع، تؤازرها الدول الغربية (الديموقراطية العلمانية)، أو بظواهر مثل النازية والصهيونية التي قامت بتفكيك الإنسان البولندي والروسي واليهودي في أوربا والإنسان الفلسطيني في شرقنا العربي.

وظهر عدد لاحصر له من المصطلحات يُشير كل منها إلى جانب من جوانب الحداثة العلمانية، فيشير بعضها إلى الثمرات الإيجابية لعملية التحديث أو الترشيد أو العلمنة (التقدم- هزيمة الطبيعة)، ويلتزم بعضها الآخر بالحياد (المجتمع التكنولوجي ـ المجتمع مابعد الصناعي ـ مابعد الأيديولوجيا ـ زمانية كل الظواهر ونسبتها).

ولكن، في الوقت نفسه، ظهرت مصطلحات عديدة تشير إلى بعض نتائج عمليات التحديث السلبية (أزمة الإنسان في العصر الحديث ـ ثمن التقدم ـ هيمنة النماذج المادية والكمية والآلية ـ الاغتراب ـ أزمة المعنى ـ ضمور الحس الخلقي ـ هيمنة القيم النفعية ـ غياب المركز ـ تفشي النسبية المعرفية والأخلاقية ـ اللامعيارية [الأنومي] ـ هيمنة المؤسسات والبيروقراطيات ـ تآكُّل الأسرة ـ التفكك الإنساني ـ العدمية الفلسفية ـ الإحساس بالعبث ـ تراجع الفردية والخصوصية ـ أمركة العالم ـ التنميط ـ سيطرة أجهزة الإعلام على البشر ـ ظهور الحتميات المختلفة [البيولوجية، والبيئية، والوراثية، والتاريخية] ـ العالم الحديث كقفص حديدي (عبارة ماكس فيبر) ـ التسلع [أي تحول الإنسان إلى سلعة] ـ التشيؤ [أي تحول الإنسان إلى شيء]).

ورغم دقة هذه المصطلحات، كلٌّ في حد ذاته، إلا أنها ظلت متباعدة وكأنها تصف ظواهر لايربطها رابط، رغم أنها تعبر عن شيء أساسي وجوهري واحد في المجتمع الغربي العلماني الحديث، وقد تمت مراجعة كثير من المصطلحات التي كانت قد وضعت واقع الإنسان في العصر الحديث، في ضوء ماتكشف من ظواهر سلبية (مثل اندلاع حربين عالميتين، وتزايد الصراع... إلخ). ولذا لم يعد يتحدث الإنسان الغربي بشكل متفائل عن «الاستنارة» وحسب وعودها، وإنما بدأ الحديث عن «الاستنارة المظلمة»، ولم يعد يتحدث بيقين زائد عن «العقل الخلاق» وحسب، وإنما أخذ يتحدث أيضاً عن

«تأكّل العقل النقدي» وعن «العقل التفكيكي» و«العقل الأداتي» الذي لايكترث بالإنسان ولابالمضمون الخلقي لعملية الترشيد، كما أنه لم يعد يتحدث عن «التقدم» الدائم واللانهائي وحسب، وإنما أخذ يتحدث أيضاً عن «نهاية التاريخ»، و«عبثية الواقع»، و«ثمن التقدم». ولكن حين تمت مراجعة المصطلحات القائمة، وربط بعضها ببعضها الآخر (فالترشيد الذي كان مرتبطاً بالانعتاق ظهرت علاقته بالتنميط والاغتراب)، أضاف مجموعة جديدة من المصطلحات ظلت هي الأخرى محتفظة باستقلاليتها لاتنتظمها منظومة واحدة، دون تطوير نموذج شامل ينتظم كل المصطلحات.

ورغم أن نطاق عمليات العلمنة قد اتسع وأصبح شاملاً، ورغم أنه تبين أن المتتالية المتحققة التي انتهت بالإمبريالية ونهب العالم والإبادة النازية مختلفة عن المتتالية المثالية المفترضة السعيدة، ورغم تأكّل بقايا المسيحية وأي نظم فلسفية تدور حول مركز محدد، ورغم تغول الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة، رغم كل هذا، فإنه لم يتم التوصل إلى نموذج تفسيري شامل مركب متكامل لظاهرة العلمانية بين الوحدة الكامنة وراء التنوع.

وماحدث هو أن دارسي العلمانية فصلوا المصطلح (والظاهرة) عن غيره من المصطلحات (مثل التحديث ـ الاستنارة ـ الفردية)، بحيث تحولت العلمانية من كونها رؤية للكون (بالألمانية: فلتنشوونج Weltanschauung) إلى ظاهرة مستقلة من ضمن ظواهر عديدة، لها

تاريخ مستقل عن تاريخ الفلسفة الغربية وتاريخ الفن الحديث وتاريخ الاستعمار الغربي. ويتضح هذا بجلاء في مقال هنتجتون «صدام الحضارات» وفي النقاش الذي دار حولها. فهو لوهلة يبدو كأنه يدرك العلمانية باعتبارها نموذج مركب كامن وراء الحضارة الغربية الحديثة، فهو يشير إلى عبارة جورج ويجيل «الرجوع عن العلمنة في العالم The unsecularization of the world»، وعبارة برنارد لويس «حاضرنا العلماني Our secular present». ويشير إلى محاولة أتاتورك تأسيس «دولة قومية حديثة علمانية غربية a modern secular, western nation state» مما يفترض ترادف الحداثة والعلمانية والحضارة الغربية الحديثة، وأن العلمانية هي النموذج الشامل الذي يضم كثيراً من الظواهر، وهذا مايفعله فؤاد عجمي في تعليقه على المقال، أما قول نايبول الذي يقتبسه هنتنجتون باستحسان: إن «الحضارة الغربية العلمانية الحديثة» هي الحضارة الملائمة لكل البشر، قد يكون مضحكاً بعض الشيء، ولكن مايهمنا من منظور هذه الدراسة أنه ينظر للعلمانية باعتبارها رؤية شاملة للكون.

ولكن مع هذا نجد هنتنجتون نفسه بعد أن افترض شمول المصطلح يتعثر ويتبعثر، ويتحدث عن «الأفكار الغربية الخاصة بالفردية والليبرالية، والدستورية، وحقوق الإنسان، والمساواة، والحرية، وسيادة القانون، والديمقراطية، وحرية السوق، وفصل الدين عن

الدولة» أي أنه بعد أن تحدث عن العلمانية باعتبارها رؤية شاملة للكون، عاد وتحدث عن عدة أفكار مختلفة من بينها العلمانية (الجزئية).

وقد نجم عن ذلك أن رصد الواقع يتم دون وجود نموذج تفسيري مركب شامل، قادر على الإحاطة بكل أبعاده وجوانبه في تداخلها وتشابكها، ولذا فواقعنا يواجهنا وكأنه مجموعة من الظواهر التي لايجمعها جامع، فلننظر إلى تاريخ الأدب الغربي على سبيل المثال منذ نهاية العصور الوسطى، سنجد في **حكايات كانتربري** لتشوسر، ثم في مسرحيات شكسبير (وكورنيل وراسين) في عصر النهضة، شخصيات لها أبعاد إنسانية وبطولية مركبة، قد ينتابها الشك وقد ترتكب أفعالاً مأساوية تودي بها إلى التهلكة، ولكنها مع هذا تظل لها مرجعية إنسانية (تؤمن بمسؤولية الإنسان عن أفعاله، وبمقدرته على التجاوز وعلى السقوط) وتدور في إطار منظومات قيمية ومعرفية قد تخرقها وتتمرد عليها، ولكنها مع هذا تظل الإطار النهائي لأفعالها، ويستمر وجود هذا الإنسان في أدب القرن الثامن عشر والتاسع عشر (وردزورث - فيكتور هوجو- ديكنز- دوستويفسكي - تولستوي) وإن كان يلاحظ تزايد معدلات الفردية والحتمية في ذات الوقت، إلى أن تدخل القرن العشرين، فكتب ت.س.إليوت الأرض الخراب (ملحمة القرن العشرين في رأي البعض)، حيث يختفي الأبطال تماماً ويظهر «الرجال الجوف» الذين يعيشون في أرض مجدبة ويتحركون بلا اتجاه مثل الذرات المتناثرة، في عزلة قاتلة، خاضعين في الوقت ذاته لحتميّات

عديدة صارمة، ويكتب كافكا قصصه حيث يخضع الإنسان تماماً إلى حتميات لايفهم كنهها، فيتحول إلى صرصور ويُحاكم ويُعدم لسبب لايعرفه، ثم يأتي مسرح العبث حيث تجلس الشخصيات في إحدى المسرحيات في صندوق قمامة في انتظار جودو الذي لايأتي. ثم يكتب أنطوان أرتو (صاحب مسرح القسوة) قصيدة عبارة عن أصوات خالصة بلامعنى، ألا يمكن القول: إن تحول الإنسان إلى ذرات متناثرة، ثم إلى صرصور، وجلوسه في صندوق قمامة ينتظر من لايجيء، وخضوعه للحتميات المختلفة، وتحول اللغة الإنسانية إلى مجرد أصوات لامرجعية لها، هي عملية تفكيك لهذا الإنسان.

وهل يختلف هذا كثيراً عما يحدث في إحدى قصائد الشاعر المصري أمل دنقل «يوميات كهل صغير السن» التي يقول فيها:

وعندما لمستها: تثلجت أطرافها الوجلى

وانفلتت عجلى...!

كأنها لم تذق الحب... ولم يثر بصدرها التنهدات.

انظر كيف يتسرب العدم والحياد إلى علاقات البشر، انظر كيف ينفرط العقد وتتناثر الذرات في عالم لاتواصل فيه ولاحب، فتكتسب التفاصيل الجسدية المادية مركزية مرعبة:

قالت إن حبالي الصوتية تقلقها عند النوم

وانفردت بالغرفة.

في الماضي، كنا نسمع صوت المحبين يشدون بالغناء، أما الآن «فالحبيبة» لاتسمع سوى شخير حبيبها، وهو بدوره لايسمع إلا ثرثرتها اليومية المثابرة بينما تصب شاياً فاتراً في الأكواب، شاياً مثل العالم المحايد الذي يعيش فيه (لاهو حار ولاهو بارد) ثم يموت كل شيء.

العالم في قلبي مات

لكني حين يكف المذياع، وتغلق الحجرات:

أخرجه من قلبي، وأسجيه فوق سريري

أسقيه نبيذ الرغبة

فلعل الدفء يعود إلى الأطراف الباردة الصلبة

لكنه تتفتت بشرته في كفي

لايتبقى منه سوى... جمجمة... وعظام!

...وأنام!

وهو نوم أقرب إلى الموت، نوم كئيب مثل العالم الذي يعيش فيه الشاعر، لماذا تموت الأشياء الجميلة في الشعر الحداثي؟ لماذا يصاب كل شيء بالحياد؟ لماذا يتحول العالم إلى ذرات مبعثرة متناثرة؟ إن عالم الشعر الحديث في جوهره عالم انسحب منه الإله، ونزعت منه

القداسة، وتفكك فيه الإنسان، فأصبح خالياً من المركز والمرجعية الإنسانية، عالم خالٍ من القيمة الأخلاقية والإنسانية.

(من الطريف أن كثيراً من دعاة التحديث يتحدثون بحماس شديد عن الاستنارة والعلمانية، وكيف أنهما يؤديان إلى تحرير الإنسان وسعادته في العصر الحديث، وفي الوقت ذاته يتحدثون بإعجاب شديد عن الأدب الحداثي الذي يعبر عن رؤية الإنسان الحديث لمجتمعه [نتاج فكر الاستنارة] ويبينون الضياع والخراب والاغتراب.. إلخ الذي يعاني منه الإنسان في العصر الحديث، ولايربطون بين الواحد والآخر، أذكر أنني كنت أدرِّس فكر الاستنارة مع طلبتي في محاضرة الساعة التاسعة، وتحدثتُ بحماس شديد عنه، وكيف حرر الإنسان الغربي وأدى إلى تقدمه، ولذا أخذت أبشر به، وفي محاضرة الساعة العاشرة كنت أدرس معهم الأرض الخراب لإليوت وماحدث للإنسان في العصر الحديث من تفكيك وعقم، ففاجأتني المفارقة وبدأت في مراجعة كثير من أفكاري).

ولايختلف الأمر كثيراً في عالم الفنون التشكيلية، فبعد لوحات وأيقونات العصور الوسطى المسيحية في الغرب، المليئة بالتقوى والورع، تظهر رسوم عصر النهضة الدينية والعلمانية ذات الأبعاد الثلاثة التي ينبع منها الفن الرومانسي والفن الواقعي، ثم يظهر الفن الانطباعي ومابعد الانطباعي، ورغم كل التطورات يمكن القول: إن الفن الغربي منذ عصر النهضة ظل الشكل فيه متماسكاً يحاكي شيئاً

ما، في الطبيعة المادية أم الإنسانية، ولكن مع بداية القرن العشرين يحدث شيء ما فيتفكك الشكل، ويظهر الواقع الإنساني والطبيعي في لوحات الفنانين على هيئة مكعبات ومربعات ودوائر وألوان متداخلة (في أواخر عرض للوحات موندريان في التيت جاليري [١٩٩٦] في لندن الذي كان يهدف إلى توضيح تطوره، تتضح هذه النقطة بشكل جلي، يبدأ المعرض بمنظر طبيعي فيه أشجار ومنازل، وينتهي بلوحة مكونة من أربعة مربعات وخطين، أحدهما أحمر والآخر أزرق، وهي لوحة في غاية الجمال، ولكننا هنا لانتناولها من المنظور الجمالي، وإنما من منظور التطور العام للحضارة الغربية الحديثة، تماماً كما فعلنا مع الأعمال الأدبية الأخرى التي أشرنا إليها).

وتزداد الأمور تفككاً إلى أن نصل إلى فنان مثل آندي وورهول الذي يضرب بفكرة الفن نفسها عُرض الحائط، ويسقط فكرة الحكم والمرجعية والمعيارية، ويقوم بتوقيع علب شوربة كامبل (ويلوّن صناديق القمامة)، فتتحول بقدرة قادر إلى أعمال «فنية» تباع بآلاف الدولارات! ولكن التفكيك الحقيقي نجده في أعمال جو واتكين، هذا «الفنان» الذي يستخدم جثثاً حقيقية في صوره الفوتوغرافية، وموضوعه المفضل هو قضيب دُق فيه مسمار، وقد اعترف هذا الفنان أنه يحب أن يعاشر موضوعاته (أي الجثث التي يصورها) جنسياً، وحياته لاتقل إبداعاً تفكيكياً، فهو يعيش مع زوجته ومع ابنها (من زواج سابق) ومع صديقتها أو عشيقتها (ومن الطريف أن الأمور

ازدادت تفكيكاً وإبداعاً، إذ غادرت زوجته البيت وتركت له عشيقتها وابنها!).

وقد لحقنا بركب التقدم (أو لحق بنا، والله أعلم) إذ وصل إلينا هذا النوع من الإبداع، ففي رواية الخبز الحافي للكاتب المغربي محمد شكري ثمة نزع شرس للقداسة عن الإنسان والكون، وثمة إنكار أكثر شراسة للقيم والمرجعية، يعبران عن نفسيهما من خلال انشغال مرضيٍّ بالأعضاء التناسلية والبول، ويتحول الإنسان إلى نشاط جنسي بالدرجة الأولى ويتحول بطل الرواية في نهاية الأمر إلى بغيٍّ ذكر يرتزق من بيع جسده للذكور الآخرين، وكي أضرب مثلاً للقارئ على «تفكيكية» هذه الرواية «الإبداعية»، أخذت أبحث فيها عن مقطوعة ممثّلة، فوجدت العشرات، ولكنني وجدت أنه من المستحيل أن أوردها في مثل هذه الدراسة من فرط بذاءتها، ولذا سأكتفي بهذه المقطوعة «المهذبة» نسبياً: «منذ أن غادرت الكوخ وأنا أسكر، الفتيات لايكففن عن الثرثرة، ضاجعت خلال ليلتين ثلاثاً منهن، رشيدة أفضلهن، تتلوى مثل حية [انظر كيف تتحول لحظة اللقاء بين المحبين إلى لحظة صراع وتفكيك؛ فتصبح الحبيبة مثل الأفعى، وتصبح لحظة الحب لحظة صراع وإغواء، ولكن ليس هذا هو نهاية المطاف، فهناك المزيد من التفكيك] ليلى البوالة تبول في الفراش أثناء النوم، سأنام معها الليلة لأرى إن كانت حقاً تبول في الفراش؟» (نقابل في هذا العالم الإنسان الذئب، والإنسان الكركي، والإنسان الثعلب،

والإنسان الثعبان، مما يجعلنا نتساءل مع صلاح عبد الصبور في قصيدة «بشر الحافي» «أين الإنسان الإنسان»؟).

وقد انبرى بعض دعاة الاستنارة من العرب للدفاع عن هذا الإبداع الذي يفرز مثل هذا العالم الذي يتساقط فيه الإنسان ويتفكك، ويتحول إلى لاشيء، أو إلى ماهو أسوأ، (ورؤوس الناس على جثث الحيوانات/ ورؤوس الحيوانات على جثث الناس/ فتحسس رأسك/ فتحسس رأسك).

ولايختلف وضع واتكين وشكري الإبداعي عن هذا البرنامج الذي شاهدته في التليفزيون البريطاني: يجلس زوج وزوجته وطفلاهما على المنصة، أسرة عادية للغاية، ولكن مع إضافة بسيطة؛ وهي أن صديق الأب (أو عشيقه) يعيش معه في نفس المنزل مع أسرته بموافقة الجميع، أي إن الشرط الأساسي للخروج على المعايير (موافقة الفرد) قد توفر، وقد وقف جمهور المشاهدين مدهوشاً أمام هذه الحالة، ولم يجد طريقة للاحتجاج عليها أو حتى مناقشتها؛ لأنه لاتوجد مرجعية دينية أو إنسانية، هل كل هذا له علاقة بما سبق؟ هل تفكك الأسرة جزء من عملية التفكيك الآخذة في الاتساع؟

اذهب إلى أي دار عرض سينمائي في الغرب ستجد أن مستويات العنف والإباحية قد وصلت إلى درجات غير مسبوقة، مما حدا ببعض النقاد أن يتساءل بخصوص الأفلام «الجادة»، وهل هي فعلاً أفلام جادة أم أفلام إباحية؟ انظر مثلاً إلى أعمال المخرج الإسباني

المادوفار، وهو من أشهر المخرجين في العالم الآن، يتداخل في أفلامه العادي والإباحي، ثم يتفكك كل شيء بشكل كوميدي، رغم أنه في ظروف عادية يبعث على البكاء، آخر فيلم شاهدته في زيارتي الأخيرة للندن (عام ١٩٩٩) كان فيلم (رحلة فيليشيا) الذي كان قد كسب عدة جوائز أوسكار لتوه، وهو فيلم تفكيكي حقيقي عن رجل مهنته تذوق الطعام، ولكننا نكتشف أنه يعيش في عزلة قاتلة، يقضي كل حياته الخاصة يشاهد أفلام فيديو عن أمه التي كانت تقدم برنامجاً للطبخ في التليفزيون ويحاول تقليدها، ويبدو أن علاقته بأمه علاقة مرضية؛ ولذا فهو غير قادر على الزواج، ومن ضمن هواياته الأساسية ارتداء الملابس الداخلية الحريمي، وحتى يخرج من عالمه هذا يدعي أمام فتاة (يقابلها في الشارع) أن زوجته قد ماتت في المستشفى، حتى يمكنه كسب ودها واستدراجها إلى منزله حتى يقضي على عزلته ثم يخدرها، وينتهي الفيلم بانتحار «البطل» أو الرجل الأجوف.

ببساطة شديدة انظر حولك في الثقافة الشعبية والثقافة العالمية، ستجد اهتماماً غير مسبوق في الحضارة البشرية بالجسد والجنس، انظر إلى التليفزيون ستجد أي أغنية مصحوبة بمئات الأجساد التي قد تؤكد مضمون الأغنية وقد تقوضه، ولكن هذا لايهم فالجسد أصبح مركزياً في حضارتنا الحديثة هذه، وقد أحرز مركزيته على حساب الجوانب الأخرى للشخصية الإنسانية.

هل كل هذا له علاقة بتطور الفلسفة الغربية؟ بدأت هذه الفلسفة في عصر النهضة الغربي بظهور الفلسفة الإنسانية الهيومانية Humanism التي همشت الإله، ووضعت الإنسان في مركز الكون، وجعلت منه المعيار الأوحد، مقياس كل شيء، مرجعية ذاته، ولكن في نفس المرحلة ظهر إسبينوزا الذي حوَّل العالم إلى منظومة واحدية رياضية مصمتة، الإله فيها هو الطبيعة، وقوانينه هي قوانين الطبيعة والمادة، والإنسان فيها لايختلف عن أي شيء في الكون، وقد كانت منظومة متفائلة للغاية، إذ يبدو أن إسبينوزا وجد أن هذه الحركة الرتيبة الآلية ذات المرجعية المادية التي تسم عالمه ستحقق السعادة للبشر بشكل ضمني عن طريق امتزاج الجزء الإنساني بالكل الآلي المادي، وعن طريق ذوبانه فيه، ولكن ألا يشكل ذوبان الجزء الإنساني في الكل المادي تفكيكاً للإنسان، لأن الإنسان بهذه الطريقة يُرد إلى ماهو دونه؟.

ثم جاء نيتشه واكتشف أن العالم الذي يصبح الإله فيه قانوناً طبيعياً، والذي تتحكم فيه حركة المادة هو عالم موت الإله، أي عالم مادي تماماً لاقداسة ولاضمان فيه لأي شيء عالم خالٍ من المعنى، محايد، لاقيمة فيه ولاغاية ولاسبب ولانتيجة، لاكليات فيه ولامطلقات، ومن ثم لايبقى سوى إرادة القوة وعالم داروين الذي يتجاور فيه الخير والشر، والذي تحسم فيه الأمور ببساطة البارود وسذاجته، ولكن رغم كل هذا يظل عالم نيتشه عالم مأساوي

متشائم، يشعر الإنسان فيه بالضياع وعدم الأمن؛ ولذا ترد عبارة «لقد مات الإله» على لسان المجنون الذي يجري في السوق محتجاً صارخاً معبراً عن أمله متسائلاً: كيف تأتّى للإنسان أن يمحو الأفق، ويجفف البحار، بحيث أصبح العالم من حولنا مادة محضة لأسرار فيها ولاقداسة؟

ثم ظهر جاك دريدا زعيم التفكيكيين بوجهه الكئيب، وأعلن عالم مابعد الحداثة، حيث لايوجد هدف، أو مركز أو غاية، أو فرح أو ندم، أو تفاؤل أو تشاؤم، فكل شيء قابع داخل قصته الصغرى دون مرجعية نهائية (قصة كبرى)، وحيث تفشل اللغة الإنسانية نفسها في تحقيق التواصل بين الإنسان وأخيه الإنسان، وبفشل اللغة تختفي القيم والمعايير تماماً، ويتفكك الإنسان.

ثمة حاجة إلى مصطلح شامل يفسر هذه الظواهر المترابطة المتشابكة، ويبيّن علاقة جوانبها السلبية بجوانبها الإيجابية، ويبين الوحدة الكامنة خلف التنوع، ونحن نذهب إلى أن تعريف العلمانية بطريقة مركبة شاملة قد يفي بهذا الغرض، ولكن العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية قد أخفقت في التوصل إلى مثل هذا التعريف، وإن كان من الممكن تفسير هذا الإخفاق، فمن الصعب تماماً تفسير إخفاقتنا نحن، فنحن نرى ظاهرة العلمانية، كما نرى الإنسان الذي يتفاعل معها من الخارج (حتى الآن على الأقل)، ولهذا، فلابد أن نرى الأمور بشكل أكثر تركيباً وشمولاً وكلية، ولابد أن يكون بوسعنا رؤية علاقة كامنة شاملة بين العناصر والجوانب المختلفة التي

قد تبدو وكأنها مستقلة، وليس هناك مايدعو لأن نقبل تصنيفات الإنسان الغربي ومصطلحاته لوصف واقعه وواقع العالم الحديث، فالواجب العلمي يفرض علينا أن نبحث عن مثل هذه العلاقة الشاملة الكامنة، ولعل الوقت قد حان الآن لإعادة النظر في كل مصطلحات العلوم الاجتماعية (ذات الأصل الغربي)، لصياغة نماذج ومصطلحات جديدة تتفق مع تجربتنا الوجودية المتعينة بعد سقوط المنظومة الاشتراكية، وبعد علمنة السلوك في العالم الغربي، وضمور رقعة الحياة الخاصة، وتهميش المسيحية تماماً، وظهور أدبيات غربية مراجعة تساعدنا في عملية التعريف وإعادة التعريف.

وقبل أن ننتقل إلى محاولة تعريف العلمانية، لابد أن نشير إلى أن مصطلح العلمانية حينما انتقل إلى المعجم اللغوي العربي أصبح أكثر اضطراباً واختلالاً، فمنذ مايُسمَّى «عصر النهضة» في تاريخ الفكر العربي ومعظم تعريفاتنا للظواهر الإنسانية تستند إلى تعريفات الغرب الذي نستورد منه معظم مصطلحاتنا إن لم يكن كلها، وقد استوردنا مصطلح «علمانية» فيما استوردنا منه، وحينما يُنقل مصطلح مثل هذا من معجم حضاري إلى معجم حضاري آخر وتتم «ترجمته»، فإنه يظل يحمل آثاراً قوية من سياقه الحضاري السابق، الذي يظل مرجعية صامته له، ولذا فدلالة هذا المصطلح لاتتحدد إلا بالإشارة إلى المعجم الحضاري الأصلي، أي الغربي، وقد أشرنا إلى أن هذا المصطلح مختلط الدلالة في معجمه الغربي، للأسباب التي أوردناها من قبل.

ويمكن هنا أن نشير إلى أنه داخل التشكيل الحضاري الغربي ذاته توجد عدة تشكيلات، فهناك التشكيل الفرنسي (الكاثوليكي)، والتشكيل الحضاري الإنجليزي، والألماني (البروتستانتي)، والتشكيل الروسي (الأرثوذكسي)، وقد عرَّف كل تشكيل هذا المصطلح بطريقة مختلفة إلى حدٍّ ما انطلاقاً من تجربته الخاصة، فكلمة لائيك الفرنسية Laique، على سبيل المثال، لاتزال تحمل بصمات أصولها الفرنسية، والتجربة الفرنسية في العلمنة (المرتبطة بالثورة الفرنسية) التي أخذت شكلاً حاداً وقاطعاً، والتي تتضمن عداءً قاطعاً للدين، فمؤسسة الكنيسة كانت قوية في المجتمع الفرنسي الإقطاعي القديم، وكانت امتيازات النبلاء واضحة محدَّدة، كما كان هناك تداخل شبه كامل بين طبقة النبلاء ورجال الدين (وخصوصاً ذوي المراتب الرفيعة)، ولذا كان رد فعل الثوار عنيفاً ومنهجياً، يأخذ شكل رفض النظام القديم (متمثلاً في الحكومة الملكية المطلقة)، ونظام الطبقات السائد، ومؤسسة الكنيسة، وكل الرموز السياسية والدينية القائمة، ووصل الرفض إلى حد ذبح النبلاء وكثير من أعضاء طبقة الكهنوت، وإلى حد تحويل بعض الكنائس إلى معابد تُعبَد فيها ربة العقل، كما أنهم وضعوا سياسة منهجية صريحة تهدف إلى تصفية أي مضمون ديني في التعليم أو القانون، أما كلمة «سكيولار Secular» الإنجليزية فهي ليست قاطعة ولاحادة في دلالتها بهذا الشكل.

ويمكننا أن نضيف إلى كل هذا أننا رغم محاولتنا الجاهدة الدائبة في اللحاق بركب الغرب ومواكبته، فإن المصطلحات التي نستوردها (مثل: الاستنارة ـ التقدم ـ التحديث ـ العقل) تشير إلى معنى الكلمات كما وردت في المعجم الغربي (اللغوي والحضاري) حتى منتصف أو أواخر القرن التاسع عشر وحسب، ولم يتسع مجالها الدلالي كما حدث في الغرب، ولذا، فإن مصطلحاتنا بريئة تماماً من كل المشاكل التي ظهرت بعد تحقق المتتالية الترشيدية والتحديثية المادية والعلمانية الشاملة الغربية، ولذا ظلت مصطلحات بسيطة أحادية البُعد تشع تفاؤلاً لاأساس له في الواقع، واصطلاح «علمانية» لايشكل أي استثناء لهذه القاعدة، فنحن نتحدث عنها على طريقة فولتير ولوك وكوندورسيه وغيرهم من الفلاسفة التبسيطيين الاختزاليين، وكأننا لازلنا في بداية المتتالية لم نشاهد بعد كل حلقاتها المركبة والمتداخلة والتي فاجأت الجميع (الدعاة إليها والرافضين لها).

وفي النهاية يجب أن نشير إلى أن تجربة العرب والمسلمين (وشعوب العالم الثالث) مع متتالية العلمنة مختلفة، فعمليات العلمنة لم تنبع من واقعهم التاريخي والاجتماعي (رغم وجود عناصر علمنة مختلفة فيه)، وإنما أتى بها الاستعمار الغربي، وفرضها فرضاً عليهم وعلى غيرهم، ومع هذا نستمر في استخدام المصطلح بمرجعيته الغربية، والتي تفترض المتتالية الغربية في العلمنة.

وقد لوحظ، في العالم الثالث، وجود مصطلحات أخرى مثل «الديمقراطية» و«العقلانية» و«التنوير» و«التحديث» و«التغريب» تقف جنباً إلى جنب مع مصطلح العلمانية، ولكنها تتداخل معه في بعض الأحيان، بل ويفترض بعضهم قدراً من الارتباط العضوي، وأحياناً الترادف بينها، وهذا الخلط له أساسه، ففِعْل «مودرنايز Modernize» أي «يُحدِّث» - على سبيل المثال - يعني إعادة صياغة المجتمع بحيث يتم استبعاد المعايير التقليدية، وإخضاع كل شيء للمعايير العقلية المادية العلمانية التي تتفق مع معايير الحداثة (برؤيتها للإنسان والكون)، وهذا هو أيضاً الترشيد (في الإطار المادي)، فالتحديث هنا يعني «التحديث في الإطار المادي»، ولايختلف فِعْل «ويسترنايز Westernize» أي «يُغرِّب»، بمعنى «فرض أنماط وأساليب ومعايير الحياة الغربية» عن فعل «يُحدِّث»، فالأنماط والأساليب «الغربية» التي يتم فرضها هي الأنماط والأساليب والمعايير العلمانية، وحيث إن المجتمعات الغربية الحديثة هي المجتمعات الأولى التي طُبقت فيها هذه المعايير، وتصاعدت فيها معدلات العلمنة، حتى سادت المعايير العلمانية بشكل كبير، حتى تكاد تقترب هذه المجتمعات من الحالة النموذجية التي يُقال لها «مجتمع علماني»، لكل هذا، ثمة تداخل كبير يقترب من حد الترادف بين هذا المصطلح وسابقه، ويلاحظ أنه في العالم الثالث، تؤدي العلمنة في معظم الأحيان إلى التغريب، واستخدام العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة.

ورغم اعترفنا بوجود هذا الترابط أحياناً بين التحديث والديموقراطية والعقلانية من جهة، والعلمانية من جهة أخرى، إلا أننا لانرى أن هذه الرابطة عضوية أو ضرورية (وكما سنبين فيما بعد، يمكن أن ترتبط العلمانية باللاعقلانية والاستبداد والفاشية)، ولكن عملية الربط والتداخل تؤدي إلى اختلاط المجال الدلالي لمصطلح «العلمانية»، وتربطه بمنظومات قيمية ونماذج معرفية ليست بالضرورة كامنة فيه، وإنما تضاف إليه (نفس الإشكالية التي واجهناها في تعريف هوليوك).

وقد تدهور الأمر في عالمنا العربي، وبدلاً من محاولة تعريف العلمانية تعريفاً مركباً شاملاً يتفق مع تجربتنا التاريخية ومع رؤيتنا لذواتنا وللآخر، تحولت القضية إلى مناقشة متى نشأت العلمانية؟ وهل هي محلية أم مستوردة؟ وهل العلمانية نسبة إلى العالم أم إلى العلم؟ أي أن ثمة خلافاً بشأن اشتقاق المصطلح نفسه، مما يبين أن الخلاف ليس على المستوى المفاهيمي وحسب، وإنما على المستوى المعجمي نفسه.

ثم ازداد الأمر تدهوراً، وزادت المعركة بين دعاة العلمانية وأعدائها في العالم العربي احتداماً وضراوة، إذ يقول أتباع الفريق الأول: «إن العلمانية كفر وإلحاد وغزو ثقافي» ثم يضيفون إلى هذا كل مايبدو شراً مستطيراً، أما أتباع الفريق الثاني فيقولون: «إن العلمانية هي أن يكون الإنسان إنساناً، وأن يُحكِّم ضميره، ويحب

الخير كنهاية في ذاته، ويُدافع عنه وعن حرية الفكر والإبداع والتسامح والمحبة، وأن كل من يقف ضد العلمانية ظلامي يبغي العودة للعصور الوسطى، ويقف ضد الحتمية التاريخية!»، ثم يضيفون إلى هذا كل مايبدو جميلاً ورائعاً ونبيلاً، وانطلق دعاة العلمانية يلهجون بالثناء عليها، ويتحدثون عن أن لاسلطان إلا للعقل ويشيرون إلى أوربا مهد النور والعقل والعلمانية... إلخ.

ولاشك في أن مثل هذه التعريفات المريحة لها قيمة نفسية عالية بالنسبة لمستخدميها، فهي تُدخل على قلوبهم الراحة، ولكنها ليست لها أية قيمة تفسيرية، فهي ليست بتعريفات تحاول وصف الواقع وتفسيره، وإنما هي أحكام أخلاقية تعكس لنا رؤية أصحابها، وموقفهم النفسي والأخلاقي من ظاهرة لم يقوموا بتعريف حدودها.

* * *

ويمكننا الآن أن نتوجه إلى قضية تعريف العلمانية، وقد أشرنا من قبل إلى إشكالية تداخل الدائرة الجزئية الصغيرة مع الدائرة الشاملة الأكبر، وكيف أن شخصاً قد يستخدم المصطلح للإشارة إلى الدائرة الصغيرة، وشخصاً آخر يستخدمه للإشارة إلى الدائرة الأشمل، وشخصاً ثالثاً قد يتصور أنه يشير إلى الدائرة الجزئية، ولكنه ينتقل إلى الثانية عن وعي أو غير وعي، وكيف أن هذا يبيِّن أن مصطلح «العلمانية» أصبح مبهماً، مختلط الدلالة، ولو كان الأمر بيدنا

لاستغنينا تماماً عنه، ولاستخدمنا مصطلحاً آخر ربما أقل شيوعاً، ولكنه أكثر شمولاً وأكثر عمقاً ودقة وحياداً وتحدداً من لفظة «العلمانية»، ولكن هناك إشكالية تواجهنا جميعاً، وهي أن هذا المصطلح قد أحرز شيوعاً غير عادي بين دعاة العلمانية وأعدائها، وبين أعضاء النخبة والجماهير على حد سواء، ولذا لامناص من استخدامه، فالبدء من نقطة الصفر مسألة مستحيلة في مثل هذه الأمور، وماسنلجأ إليه هو إعادة تعريف مصطلح «علمانية» بحيث يصبح مجاله الدلالي أكثر اتساعاً وشمولاً.

ونحن سنحاول أن نقدم نموذجاً مركباً للعلمانية، وذلك لاباعتبار العلمانية مجموعة من الأفكار والممارسات الواضحة، ولاباعتبارها رؤية تغطي بعض مجالات الحياة دون الأخرى وحسب، ولا باعتبارها فكرة ثابتة، وإنما باعتبارها رؤية شاملة تأخذ شكل متتالية تتبدى في الزمان والمكان بدرجات مختلفة وبأشكال مختلفة، ونحن لن ننظر إلى القضية من منظور تطبيق الشريعة، أو فصل الدين عن الدولة، أو أثر العلمانية في المؤسسات الدينية، فهذا المدخل لدراسة القضية قد أضر ضرراً بالغاً بمحاولة التعريف، بدلاً من ذلك سنحاول أن نرى علاقة العلمانية بكل الظواهر السياسية والاجتماعية والحضارية، وبمسار ظاهرة الحداثة، وبظاهرتي الإمبريالية والعولمة، وبمنظومات الإنسان القيمية والمعرفية والجمالية، وبكل الأبعاد النهائية للوجود الإنساني، أي أننا سنرى العلمانية باعتبارها نموذجاً شاملاً تكمن وراءه رؤية

للكون (الإنسان والطبيعة)، ومن ثم فهي لها أثر في كل مجالات الحياة، ونحن سنحاول إنجاز هذا الهدف من خلال عملية تحليلية تأخذ الشكل التالي:

١- حصر بعض تعريفات العلمانية في المعجم الحضاري الغربي.

٢- حصر بعض المصطلحات المتداخلة مع مصطلح «العلمانية»، أو التي استخدمت في وصف بعض جوانب المجتمع الغربي الحديث.

وسنقوم بتجريد ما نتصور أنه النموذج الكامن وراء هذه المصطلحات وذلك من خلال تفكيكها وإعادة تركيبها لنصل إلى بعض الأنماط المتكررة، (نسمي هذه الطريقة «التعريف من خلال دراسة مجموعة من المصطلحات المتقاربة ذات الحقل الدلالي المشترك أو المتداخل»).

بهذا قد نتوصل إلى النموذج المعرفي الكامن وراء مصطلح «العلمانية»، وهو في تصورنا سيكون أكثر تركيباً وشمولاً وتكاملاً من النموذج السائد، فهو يبين الوحدة الكامنة وراء المصطلحات والظواهر المتناثرة.

ولتحقيق قدر إنساني من الموضوعية، قد يكون من الضروري أن أوضح معاني بعض المصطلحات التي أستخدمها والنموذج التحليلي والتفسيري الكامن وراءها، ولنبدأ بمصطلح «نموذج تفسيري»، النموذج هو بنية تصورية يجردها العقل البشري من كمٍّ هائل من

العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) ويستبقي بعضها الآخر، ثم يرتبها ترتيباً خاصاً، وينسقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع، أي أننا حينما نُجرِّد نموذجاً ما فإننا نتصور أنه كامن في عناصر الواقع، ينظمها ويعطيها شكلها وهويتها، ونحن لانزعم أن النموذج التفسيري هو ذاته الواقع، فالواقع الموضوعي، المادي والإنساني، دائماً أكثر تركيباً وتشابكاً وتعيُّناً وتغيراً من النموذج الذي نجرِّده منه، فالنموذج بسيط ومجرَّد ومتبلور ومتحرر إلى حدٍ ما من الزمان والمكان، فهو بالدرجة الأولى أداة تحليلية.

وتنطلق هذه الدراسة (وكل دراساتي الأخرى) من الإيمان بأن ثمة فارقاً جوهرياً كيفياً بين عالم الإنسان المركب، المحفوف بالأسرار، وعالم الطبيعة (والأشياء والمادة)، وأن الحيز الإنساني مختلف عن الحيز الطبيعي المادي، مستقل عنه، وأن الإنسان يوجد في الطبيعة ولكنه ليس جزءاً عضوياً منها، لأن فيه من الخصائص مايجعله قادراً على تجاوزها وتجاوز قوانينها الحتمية، وصولاً إلى رحابة الإنسانية وتركيبيتها (وهذا هو مصدر ثنائية الإنساني والطبيعي التي تسم كل الأنساق المعرفية الهيومانية الإنسانية Humanistic).

والطبيعة، في تصوري، هي نظام يتحرك بلاهدف أو غاية، نظام واحدي مغلق مكتف بذاته، توجد مقومات حياته وحركته داخله،

يحوي داخله مايلزم لفهمه، لايشير إلى أي هدف أو غرض خارجه، وهو نظام ضروري كلي شامل، تنضوي كل الأشياء تحته، والتفكير الذي يرى أسبقية الطبيعة على الإنسان يستوعبه فيها ويختزله إلى قوانينها ويخضعه إلى حتمياتها بحيث يصبح جزءاً لايتجزأ منها ويختفي ككيان مركب متجاوز للطبيعة وللمادة، منفصل نسبياً عما حوله وله قوانينه الإنسانية الخاصة، أي إن الحيز الإنساني يختفي ويبتلعه الحيز المادي، وبدلاً من ثنائية الإنساني والطبيعي تظهر الواحدية الطبيعية.

ولكن صفات الطبيعة التي أدرجناها هي ذاتها صفات المادة بالمعنى الفلسفي، ولذا فنحن نرى أن كلمة «المادة» يجب أن تحل محل كلمة «الطبيعة» أو أن تضاف الواحدة للأخرى، وذلك لفك (شِفْرة) الخطاب الفلسفي الذي يستند إلى فكرة الطبيعة، ولكي نفهمه حق الفهم وندرك أبعاده المعرفية المادية، وقد فك هتلر شِفْرة الخطاب الفلسفي الغربي بكفاءة غير عادية حينما قال: يجب أن نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لاتعرف الرحمة أو الشفقة، وهو قد تَبِعَ في ذلك كلاً من داروين ونيتشه، وانطلق من واحد من أهم التقاليد الأساسية في الفلسفة الغربية!

ومن المصطلحات الأساسية الأخرى التي نستخدمها مصطلح «تفكيك» أو «تقويض» وهي ترجمة لكلمة دي كونستراكشن Deconstruction الإنجليزية، ونحن نذهب إلى أن التحديث الغربي يدور في إطار الفلسفة المادية، فيصدر عن تأكيد زمانية ومكانية

ومادية كل شيء، ويرد الإنسان إلى المادة وقوانينها، فيلغي بذلك الحيز الإنساني، ولايبقى سوى الحيز الطبيعي/المادي، ويمكن تفسير الإنسان من خلال النماذج الموضوعية الرياضية، وهذا في تصورنا هو تفكيك (تقويض) للإنسان، فهو حين يرد إلى ماهو دونه، ويفسر في إطار ماهو بسيط وآلي ومادي ويستوعب فيما هو ليس بإنساني، يفقد جوهره الإنساني الذي يميِّزه عن الطبيعة/المادة.

وعملية التفكيك هذه هي جوهر مايسمَّى «الاستنارة المظلمة» أي رؤية الإنسان باعتباره كائناً طبيعياً تحركه غرائزه الوحشية المظلمة القابعة داخله، أو القوانين الآلية الموجودة خارجه ولايمكنه تجاوزها، وقد تحدث هوبز عن أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وتحدث داروين عن علاقة القرد بالإنسان، وأجرى بافلوف تجاربه على «الكلاب» وافترض أن النتائج التي توصل إليها تنطبق على الإنسان، ويُلاحظ أن الحضارة الغربية الحديثة يوجد فيها عدد كبير من الأفعال تبدأ بمقطع de أو dis وكلها أفعال ذات طابع تفكيكي تقويضي، تُعبِّر عن جوهر المشروع التحديثي التفكيكي الغربي (سنتناولها فيما بعد).

ومع هذا يمكن القول: إن المشروع التحديثي الغربي ليس تفكيكياً وحسب، وإنما هو أيضاً مشروع تأسيسي، فهو يعيد تركيب الكون على أساس نموذج الطبيعة/المادة، والمطلقات العلمانية المختلفة التي تَرُدُّ الإنسان إلى هذا العنصر المادي أو ذاك، فالمنظومة الداروينية، على

سبيل المثال، تعيد تركيب المجتمع على أساس أنه غابة يتصارع فيها الإنسان مع الحيوان، والإنسان مع الإنسان، فهي حرب للجميع ضد الجميع.

وآخر المصطلحات التي تتواتر في هذه الدراسة، والتي سنحاول تعريفها هو مصطلح «مرجعية» وهي الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في خطاب ما، والركيزة النهائية الثابتة له، التي لايمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، والمبدأ الواحد الذي تُردُّ إليه كل الأشياء وتنسب إليه، ولايُردَّ هو أو ينسب إليها، وعادةً مانتحدث عن «المرجعية النهائية» باعتبار أنها أعلى مستويات التجريد، تتجاوز كل شيء ولايتجاوزها شيء.

ويمكننا الحديث عن مرجعيتين: مرجعية نهائية متجاوزة ترتكز إلى نقطة خارج عالم الطبيعة والمادة والحواس الخمس، هي في النظم التوحيدية الإله الواحد المنزَّه عن الطبيعة والتاريخ، الذي يحركهما ولايحل فيهما ولايمكن أن يُردُّ إليهما، أما في النظم الإنسانية الهيومانية (التي لاتعترف بالضرورة بوجود الإله) فهي الجوهر الإنساني، ورؤية الإنسان باعتباره مركز الكون المستقل القادر على تجاوزه، ومن ثم تصبح له أسبقية على الطبيعة/المادة. أما المرجعية الكامنة فترتكز إلى نقطة داخل العالم، ومن ثم فالعالم يحوي داخله مايكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء (رباني أو إنساني جوهري) خارج النظام الطبيعي، وإن ظهرت ثنائيات فهي مؤقتة يتم محوها في نهاية

الأمر وفي التحليل الأخير، ففي إطار المرجعية الكامنة لايوجد سوى جوهر واحد في الكون، مادة واحدة يتكون منها كل شيء وفي إطار المرجعية المادية، فإن الإنسان كائن طبيعي وليس مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي، وإنما هو مستوعب تماماً فيه، ويسقط تماماً في قبضة الصيرورة، فتسقط المرجعية الإنسانية وتصبح الطبيعة/المادة هي المرجعية الوحيدة النهائية.

ولنبدأ الآن محاولة تعريف العلمانية، إذا نظرنا إلى قاموس أكسفورد سنجد أنه يعرِّف العلمانية في بداية الأمر بشكل سلبي، أي يجعل نطاقها محصوراً بحدود الدائرة الصغيرة الجزئية، «فالمباني العلمانية»، على سبيل المثال، هي المباني غير المكرسة للأغراض الدينية، و«المدرسة العلمانية» هي المدرسة التي تعطي تعليماً غير ديني، والواضح أن الكلمة تحمل هنا مدلولاً سلبياً وحسب، فهي تعني «غير كهنوتي» و«غير مقدس»، وليس بالضرورة معادياً للدين أو المقدس، أي أنه تعريف يلزم الدائرة الجزئية الصغيرة.

ولكن المعجم يورد بعد ذلك تعريفات أكثر اتساعاً في نطاقها، مما يجعلها تقترب إلى حد كبير من الرؤية الشاملة، فالعلماني هو ما «ينتمي إلى هذا العالم، الآني والمرئي»، [أي عالم الحواس الخمس] «وهو مايهتم بهذا العالم وحسب»، و«ينتمي للحياة الدنيا وأمورها»، وبذا يكتسب تعريف العلمانية مضموناً أكثر تحدداً، فالعلمانية ليست غير دينية وحسب، وإنما تنتمي للآن وهنا، هذا الزمان والمكان،

وزمنية العلمانية هي صفة لصيقة بها منذ البداية، فكلمة «سكيولاريزم Secularism» الإنجليزية (التي لها نظائرها في اللغات الأوربية) مشتقة من الكلمة اللاتينية «سايكولوم Saeculum» التي تعني «العصر» أو «الجيل» أو «القرن»، وفي لاتينية العصور الوسطى تعني «العالم» أو «الدنيا».

ويزداد نطاق مصطلح «العلمانية» اتساعاً في التعريفات التي يوردها المعجم بعد ذلك، إلى أن تنتقل التعريفات تماماً من الدائرة الجزئية الصغيرة إلى الدائرة الشاملة الأوسع، التي تنطوي على رؤية شاملة للكون، يتفرع عنها منظومات قيمية ومعرفية، فالعلمانية تُعرَّف باعتبارها العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لابد أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة [الدنيا]، وتستبعد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى [الآخرة]، والعلمنة هي صبغ الفنون والدراسات بصبغة علمانية غير مقدسة، ووضع الأخلاق على أسس نفعية متجاوزة للأخلاق، ورغم غموض هذا التعريف إلا أنه يمكن القول بأن العلمانية هنا تعني المادية، فمع استبعاد كل الاعتبارات الدينية لايبقى أمامنا سوى هذه الحياة الدنيا.

والبعد المادي للعلمانية يتبدى في شكل لاإبهام فيه ولاغموض في كتابات بيتر جاي Peter Gay مؤرخ حركة الاستنارة (التي يسميها هو نفسه «الوثنية الحديثة»)، ففي كتابه المعنون **يهودي بلا إله: فرويد والإلحاد وتأسيس التحليل النفسي A Godless Jew: Freud, Atheism,**

and the Making of Psychoanalysis، يصف التحليل النفسي بأنه «علم علماني، لاعلاقة له بالدين، بل معادٍ له يهدف إلى تحطيمه»، وعنوان الكتاب يتضمن أن العلمانية والإلحاد صِنْوان (الإلحاد النشيط - على حد قول المؤلف - في مقابل الإلحاد الفكري أو التأملي).

ويمكننا الآن أن ننتقل من التعريف المعجمي إلى محاولة تعريف مفهوم العلمانية، وسنلاحظ نفس الاختلاط ونفس التأرجح بين الدائرتين في واحد من أهم المعاجم المتخصصة، وهو **معجم علم الاجتماع المعاصر** Dictionary of Modern Sociology لمؤلفه توماس فورد هلت Thomas Ford Hoult الذي أورد ثلاث مواد لها صلة بمصطلح «العلمانية» هي: «علماني Secular» و«علمنة Secularization» و«مجتمع علماني Secular society». وقد بيَّن المعجم أن كلمة «علماني» لها عدة معانٍ من بينها: «الدنيوي، غير الروحي، وغير الديني، ومن هنا يقف العلماني على طرف النقيض من المقدَّس» (وهوتعريف سلبي)، لايختلف كثيراً عن تعريف آخر للعلمانية يورده المعجم باعتبارها «تراجع وانحسار الإيمان بالعقائد الدينية التقليدية في مرحلة معينة»، ثم يحاول المعجم توضيح هذا البعد بقوله: إن كلمة «علماني» تستخدم أحياناً بمعنى «مُدنَّس»، أو «غير مُقدَّس»، ولكنه يتحفظ على هذا المعنى بقوله: إن الكلمة الأخيرة تعني «معادٍ للدين» (بالإنجليزية: أنتي ريليجيوس anti-religious)، بينما كلمة «علماني» تعني في واقع الأمر «لا علاقة له بالدين»

(بالإنجليزية: نان ريليجيوس non-religious)، وهذه كلها مصطلحات سلبية، تلزم الصمت بخصوص الكليات والمطلقات والأخلاقيات، ولاتدعي أنها تقدم رؤية شاملة للكون (الدائرة الأكبر).

ويوضح المعجم هذه النقطة بجلاء حين يورد رأي ج. م. ينجر G. M. Yinger في الموضوع: «من الأكثر حكمة في تقديري أن نستخدم كلمة «علمانية» لنشير إلى الاعتقاد والممارسات التي لاعلاقة لها بالجوانب غير النهائية (بالإنجليزية: نان ألتميت non-ultimate) للحياة الإنسانية، ومن ثم فالعلمانية ليست معادية للدين، ولاهي بديل منه، إنما هي مجرد قطاع واحد من قطاعات الحياة»، أي أن العلمانية بهذا المعنى لاتتعرض من قريب أو بعيد لأي منظومات معرفية وقيمية شاملة، فهي ليست رؤية للعالم.

ولكن المعجم بعد ذلك يتحول عن هذا التعريف، إذ يعرِّف العلماني بأنه «العقلاني أو النفعي بشكل خالص أو أساسي»، ورغم أن مصطلحي «عقلاني» و«نفعي» مصطلحات مبهمة (هل العقل قادر على تحديد ماذا ينفع الناس؟)، إلا أن الاستخدام الشائع لهما يؤكد الجانب المادي عادةً على حساب ماهو مفارق ومتجاوز لعالم الحواس.

وعلى أية حال يطرح المعجم هذه التعريفات السلبية، أو التي تدعي الحيادية جانباً، ليعرِّف العلمانية باعتبارها منظومة متكاملة

تحتوي على ميتافيزيقا واضحة ورؤية شاملة للكون، ففي مدخل «العلمنة» يشير المعجم إلى أن ثمة استخدامات أساسية في العلوم الاجتماعية نقلها المعجم عن مقال لـلاري شاينر Larry Shiner بعنوان «مفهوم العلمنة في البحوث التجريبية»:

١- انحسار الدين وتَراجعُه (الرموز والعقائد والمؤسسات [الدينية المهيمنة] تفقد مكانتها ونفوذها).

٢- الفصل بين المجتمع والدين (إن ذروة هذا النوع من العلمنة هو ظهور عقيدة ذات طابع داخلي [جَوَّاني] محض، لاتؤثر في المؤسسات ولافي الأفعال الجماعية). [وحتى الآن يتعامل المعجم مع الدائرة الجزئية، ولكنه يبدأ في التعامل مع الرؤية الكلية الكامنة حتى يورد أوجه العلمانية الأخرى].

٣- التركيز على الحياة المادية في الوقت الراهن بدلاً من [التطلع إلى] مستقبل روحي (إن ذروة عملية العلمنة هي مجتمع مُستوعب تماماً في مهام الحاضر العملية).

٤- اضطلاع منظمات غير دينية بالوظائف الدينية (المعرفة وأنماط السلوك والترتيبات المؤسسية التي كان يُنظَر إليها [في مرحلة سابقة] باعتبارها تستند إلى القوة الإلهية، يُعاد النظر فيها لتصبح ظواهر من إبداع الإنسان وحسب، فتقع تبعتها على الإنسان وحده).

٥ـ اختفاء فكرة المقدَّس (يفقد العالم تدريجياً طبيعته المقدَّسة عندما يصبح الإنسان والطبيعة خاضعين للتفسيرات السببية العقلانية وللتوظيف).

٦ـ إحلال المجتمع العلماني محل المجتمع المقدَّس (أي العمليات التي يتحول المجتمع من خلالها من مرحلة يُنظر فيها إلى جميع الظواهر ذات المعنى باعتبارها مقدَّسة، إلى مجتمع ينظر إلى جميع الظواهر تقريباً من منظور نفعي، ومن ثم يمكن نبذها حين ينتهي نفعها).

ومن الواضح أن هذه الصفات كلها لها علاقة بالجوانب النهائية لحياة الإنسان، وتحاول أن تقدم إجابة كلية، وهي أيضاً تلمح إلى أن الفلسفة التي ترتكز إليها العلمانية هي الفلسفة المادية.

النمط نفسه (العلمانية باعتبارها إجراء جزئياً لاعلاقة له بالأمور النهائية، في مقابل العلمانية باعتبارها رؤية شاملة للكون، والتأرجح بينهما أحياناً) نجده في الكتابات العربية، فالدكتور محمد أحمد خلف الله يُعرِّف العلمانية بأنها «حركة فصل السلطة السياسية والتنفيذية عن السلطة الدينية، وليست فصل الدين عن الدولة، ولاتمنع حركة الفصل هذه من أن تعمل السلطتان جنباً إلى جنب في الحياة، إن الواحدة منهما لن تحل محل الأخرى أو تلغيها، وإنما تعمل حرة مستقلة من غير أن تتأثر بالأخرى أو تؤثر فيها». (وهو أمر يصعب تصوره، فعلى سبيل المثال، في مجتمع يؤمن أفراده بمجموعة من القيم

الأخلاقية والإيمانية، هل يمكن تخيل أن تحكمهم نخبة لاتشاركهم المرجعية نفسها ولاتحدد أولوياتها بالطريقة ذاتها؟).

ويُعرِّف حسين أمين العلمانية بأنها: «محاولة في سبيل الاستقلال ببعض مجالات المعرفة عن عالم ماوراء الطبيعة، وعن المسلَّمات الغيبية»، (وهو مايعني القبول بدور المسلمات الغيبية في بعض المجالات الأخرى).

ويذهب وحيد عبد المجيد إلى أن العلمانية (في الغرب) ليست أيديولوجية أو نظاماً فكرياً، وإنما مجرد موقف جزئي يتعلق بالمجالات غير المرتبطة بالشؤون الدينية (غير النهائية)، ويُميِّز الدكتور وحيد عبد المجيد بين «اللادينية» و«العلمانية»، فهو يرى أن الصراع بين الملوك والسلطة البابوية، وظهور العلم التجريبي المنفصل عن الدين، وسيادة مفهوم سلطان العقل، هي التي أدَّت إلى ظهور العلمانية اللادينية.

ولكن بعد الثورة الفرنسية نَحَتْ العلمانية الغربية منحى وسطياً يختلف بوضوح عن الاتجاه اللاديني ويدافع عن التسامح الديني، ولاتقوم العلمانية بهذا المعنى المعاصر على الفصل بين الدين والدولة كما هو شائع لدينا، وإنما على الفصل بين الكنيسة ونظام الحكم، كما لاتقيد دور الدين في المجتمع، لأنه مجتمع حر أساسه المؤسسات الخاصة، وتتمتع فيه الكنائس والمؤسسات الدينية بإمكانات واسعة، ولذلك ظلت المسيحية نشيطة في كل الدول العلمانية، وتمارس

أنشطتها الداخلية والخارجية بلاقيود ولايتعارض ذلك مع حرية العقل، التي هي من نتاج رسوخ الديمقراطية قبل كل شيء.

والتعريفات السابقة للعلمانية لم تجعل منها رؤية شاملة للعالم، ولم تعطها صفة العالمية والشمول، كما قلّصت من نطاقها لتشير إلى المجال السياسي، وربما الاقتصادي، ولم تمتد بأية حال لتشمل المجالات الأخرى للحياة، أو الجوانب النهائية (القيم الأخلاقية ـ القيم الدينية)، ومن ثم فهي لاتشمل كل جوانب الواقع ولاكل تاريخ البشر، وتسمح بوجود حيز غير علماني (مطلق ـ كلي ـ نهائي ـ غائي ـ غير مادي) يسمح بانفصال الإنسان عن الطبيعة وبإمكانية تجاوزه لها، ويترك مجالاً واسعاً للمطلقات (الإنسانية والأخلاقية والدينية)، ولفكرة الجوهر والكليات، ولذا فهذه العلمانية تتسم بقدر الثنائية (غير المادي مقابل المادي ـ الإنساني مقابل الطبيعي ـ المطلق مقابل النسبي ـ الأخلاقي مقابل غير الأخلاقي ـ الكل مقابل الجزئي ـ الثابت مقابل المتغير) كما تتسم بقدر من التعددية الحقيقية ولاتتبنّى النماذج الواحدية المادية الساذجة، فالرؤية المادية الحقة رؤية شاملة للكون (الطبيعة والإنسان)، لاتقبل التجزئة ولا الثنائية ولا التجريد، ولاتجاوز سطح الحركة الدائمة، بل ترى أن قانون المادة يسري على الإنسان (في كل مجالات الحياة) سريانه على الأشياء والطبيعة.

ولهذا السبب نجد مفكراً «علمانياً» عربياً بارزاً مثل فؤاد زكريا يصف العلمانية بأنها: «الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة»،

ولكنه يلزم الصمت الكامل بخصوص مجالات الحياة الأخرى (الاقتصاد ـ الأدب ـ الجنس.. إلخ)، ثم نجده في كُتيِّبِهِ المهم المعنون **(في النموذج الأمريكي)** يصف المجتمع الأمريكي بأنه «مجتمع مادي»، بل من «أكثر المجتمعات مادية في عالمنا المعاصر» التي تُعرِّف الإنسان باعتباره كائناً لايعمل إلا من أجل المزيد من المال، ومن الأرباح، ومن المستوى المادي المرتفع. ويرفض فؤاد زكريا هذه المادية العدمية التي تؤدي بالإنسان، ويضع مقابلها «القيم الإنسانية والمعنوية»، ثم يطرح رؤية للإنسان مختلفة عن الرؤية المادية التي تهيمن على المجتمع الأمريكي، فما يحرك الإنسان ـ حسب هذه الرؤية الإنسانية ـ «ليست الماديات وحدها.... لأن في الإنسان قوى تعلو على السعي المباشر إلى الكسب والاقتناء»، أي تعلو على المادية، وفي تصوري أن هذه الثنائية هي التي تجعل من الإنسان إنساناً.

الثنائية نفسها والإصرار نفسه على وجود الحيز الإنساني المنفصل عن الحيز الطبيعي المادي نجده في تعريف محمود أمين العالم للعلمانية، الذي يبدأ بالقول: إن العلمانية ليست مجرد فصل الدين عن الدولة، وإنما هي «رؤية وسلوك ومنهج». ولكنه حين يعرِّف هذه الرؤية نجده يعطيها مضموناً خاصاً للغاية، إذ يقول: «إن هذه الرؤية تحمل الملامح الجوهرية لإنسانية الإنسان، وتعبِّر عن طموحه [الثنائي] الروحي والمادي للسيطرة على جميع المعوقات التي تقف في طريق تقدمه وسعادته وازدهاره»، فالإنسان هنا كائن له جوهر مستقل عن حركة

المادة، و لم يتم تفكيكه (وردُّه) إلى عناصر المادية الأولية، كل هذا يعني أن علمانية محمود العالم ليست مادية، ولاترفض فكرة الكل والجوهر والروح والمطلق والغاية (تقدم الإنسان وسعادته وازدهاره)، في هذا الإطار يرى العالم أن العلمانية لاتُعارض الدين «بل لعل العلمانية تكون منطلقاً صالحاً للتجديد الديني نفسه بما يتلاءم ومستجدات الحياة والواقع»، إن العلمانية كما يراها الأستاذ العَالِم تترك حيزاً كبيراً للإنسان ومطلقاته ومنظوماته.

والتعريفات الجزئية السابقة للعلمانية (التي تسمح بقدر من الثنائية، وباستقلال الظاهرة الإنسانية عن الظواهر الطبيعية/المادية، ومن ثم تسمح بوجود حيز إنساني) تقف على طرف النقيض من تعريف العلمانية التي تتعامل معها باعتبارها رؤية شاملة للكون، ترى أن عالم المادة، عالم الحواس الخمس، هو البداية والنهاية، ويقترب محمد رضا محرم من هذا التعريف الشامل، فهو يتحدث عن التحديث باعتباره «مسار التاريخ إلى المستقبل»، وهو عملية تراكمية «فليس غير الحديث إلا ماهو أحدث منه، وليس من سبيل إلى المستقبل غير الاستمرار في تعاطي الحداثة» (والنظرة التراكمية تشير إلى أن الصورة الكامنة في خطابه هي صورة المادة التي تتراكم، ذرة فوق ذرة)، وعلى كل يوضح محمد رضا محرم الأمور حينما يتحدث عن النموذج الكامن وراء التحديث فيقول: إن الإطار اللازم لعملية التحديث هو العلمانية «فالعلمانية في الغرب هي العلم المعاصر».

حتى الآن نتحرك في إطار رؤية فلسفية مادية واضحة، يحاول صاحبها أن يدفع بها إلى نهايتها المنطقية حين يقوم بتطبيقها على الواقع الاجتماعي فيقول: «العلمانية من العالَم، والعلماني هو الإنسان.. المشغول بأمور المعاش في الدنيا، ويقابله الكاهن المنقطع في المؤسسة الدينية»، فكأننا نقف هنا أمام نقيضين بسيطين متطرفين: إنسان منشغل بأمور الدنيا، وكاهن مُستوعب في أمور الآخرة، وبطبيعة الحال يُفضَّل الدكتور محرم الانشغال بأمور الدنيا وحسب، «ومع شطب الكاهن من جماعة المسلمين، لايبقى غير المسؤول بأمور المعاش في الدنيا»، أي أن كل الناس في العالم الإسلامي مشغولون بأمور الدنيا وحسب، ومن ثم يصل محمد رضا محرم إلى نتيجة مذهلة وهي أن: «كل المسلمين بالتالي علمانيون»، ولكن حيث إن الانشغال بأمور المعاش مسألة إنسانية عامة، فإن محمد رضا محرم لايتردد في القول: «إن الناس علمانيون بالفطرة»، أي أن العلمانية مسألة لصيقة بالطبيعة البشرية، وهذا هو المسار الطبيعي للحضارة الإنسانية، مما يعني أن العولمة مسألة حتمية هي الأخرى.

ورغم صلابة تعريف محمد رضا محرم وصرامته وبساطته، إلا أنه مع هذا يتأرجح أحياناً، فبعد أن يُعرِّف التحديث بأنه «الانشغال بأمور الدنيا» نجده يضيف عبارة «في إطار نسق من القيم إيجابي». وهذه الإضافة غير متسقة مع بقية تعريفه، هل هذا يعني أن الحداثة (والعلمانية) تحتاج إلى منظومة قيمية ليست كامنة فيها، أي إلى

مرجعية أخرى؟ إذا كان الأمر كذلك من أين سنأتي بهذا النسق الإيجابي من القيم؟ ألا يعني هذا أننا نقف ضد «المسارات الحتمية»؟ وهذا يذكّرنا بعبارة هوليوك عن «إصلاح حال الإنسان بالطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان بالقبول أو الرفض».

وإذا كان ثمة تأرجح بين الدائرتين في تعريف محمد رضا محرم، فإن تعريف مراد وهبة واضح تمام الوضوح، صُلْب تمام الصلابة، فهو يذهب إلى أن «الفصل بين الدين والدولة» (الدائرة الجزئية الصغيرة) هو مجرد معلول لعلة، هذه العلة هي الرؤية الشاملة الكامنة (الدائرة الأكبر) وراء مثل هذه الإجراءات، فيذهب إلى أن العلمانية هي «تحديد الوجود الإنساني [كل الوجود الإنساني] بالزمان والتاريخ»، وهو يوضح لنا ماذا يعني بقوله هذا حين يقرر أن العلمانية هي «التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق». و«النسبي [حسب وصفه] لايجاوز هذا العالم»، عالم الزمان والتاريخ والمادة والحواس الخمس. ويزيد مراد وهبة المسألة وضوحاً حين يتحدث عن «وحدة المعرفة كتجسيد لوحدة الكون [أي وحدة الطبيعة والإنسان]»، أي استيعاب الإنسان في المادي، ولذا فهو يبشر بتأسيس علم ثلاثي «يوجد بين الفيزياء والسياسة والفلسفة» (ألا يذكرنا هذا بإسبينوزا؟).

انطلاقاً من كل هذا يرى مراد وهبة أن العلمانية «هي المسار الإنساني في حضارتنا»، أي حضارة كل البشر في كل زمان ومكان

(هل العلمانية والعولمة هما الشيء نفسه؟). ومن هذا المنظور قام بالدفاع عن التطبيع مع إسرائيل (ألسنا حضارة مادية واحدة؟)، كما قام بتأييد تحالف كوبنهاجن بقوله: إن مادفعه هذا إيمانه بفلسفة التنوير القائلة إنه «لاسلطان على العقل إلا للعقل وحده» (وهذا هو أحد تعريفاته للعلمانية أيضاً!).

ومايعنيه مراد وهبة هو بطبيعة الحال العقل المادي، أي العقل الذي لايتجاوز هذا العالم، ولايتحرك إلا في إطار النموذج الطبيعي/المادي، وهو نموذج عام لايعرف الخصوصيات ولاالثنائيات، ولايفرق بين حيز إنساني وآخر طبيعي/مادي، يردُّ كل شيء إلى المادة، والمادة وحدها، مما يعني أن الإنسان يتحول إلى كائن طبيعي/مادي، يستنبط معلوماته من التجربة الحسية، وأخلاقه من حركة ا لطبيعة/المادة، وكل ماهو إنساني يتفكك ويردُّ في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلى أصول مادية وتاريخية.

ويتحدث الكاتب السوري (المقيم في باريس) هاشم صالح عن «أوربا علمانية، متحررة، عقلانية، لاأثر للأصولية الدينية فيها»، كما يتحدث عما يسميه «معجزة الحداثة» وعن «حظ أوربا أو سر تفوقها على بقية سكان العالم، ونجاحها الذي يخطف الأبصار»، بعد هذه الغنائية الصوفية القصيرة في وصف المعجزة العلمانية بنورها المتدفق، يبيِّن لنا هاشم صالح النموذج الكامن وراء هذه المعجزة، وهو اندلاع أكبر ثورة علمية وورحية في تاريخ البشرية في أوربا، أتت بما يسميه

«الصورة العلمية»، وفي توضيحه لهذه الصورة العلمية يعطينا هاشم صالح ملامح النموذج الكامن وراء العلمانية كما يعرِّفها بأنها «صورة الكون الفيزيائي الموحَّد الخاضع للقوانين [والمرجعية] الصارمة للفيزياء الرياضية... هذه الفيزياء الرياضية تُفسِّر الظواهر كافة، سواء في مجال العلوم الطبيعية، أم في مجال العلوم الإنسانية»، أي أن معجزة الحضارة الغربية وسر نجاحها وتقدمها يكمن في أن الإنساني يخضع للقوانين الصارمة للفيزياء الرياضية (وهذا في تصورنا هو تفكيك الإنسان الذي يؤدي في نهاية الأمر إلى اختفائه).

وقد استخدم الكاتب السوداني عبد السلام سيد أحمد صورة مجازية، قريبة من صورة الدائرتين المتداخلتين التي نستخدمها، لوصف العلاقة بين التصورين الجزئي والشامل للعلمانية، إذ إنه يرى أن العلمانية مكونة من دوائر ثلاث متداخلة، أما الدائرة الأولى (ولنسمها «علمنة السياسة») فهي مبدأ فصل الدين عن الدولة، أي إنها علمانية تنطبق على عالم السياسة وحسب، وتلزم الصمت بخصوص الحيز غير العلماني والثنائيات والمطلقات والمرجعيات غير المادية، أما الدائرة الثانية (الأكثر اتساعاً) فهي العلمنة الفكرية «المتمثلة في بروز الفكر العقلاني الطبيعي» (المرجعية المادية)، ثم يتحدث بعد ذلك عن الدائرة الثالثة (التي تشمل الدائرتين الأخريين) التي يسميها «العلمنة الاجتماعية» (أي تطبيق الرؤية العلمانية الشاملة على النشاطات التي تجري في المجتمع) ويعرِّفها بأنها تقوم على إحلال منظومة متكاملة من

القيم والأخلاق والعلائق الإنسانية أو «الإنسية» مقابل «الدينية»، وهكذا ننتقل من التعريف الجزئي إلى التعريف الشامل، ومن الدائرة الصغيرة ذات النطاق المحدود إلى الدائرة الكبيرة ذات النطاق الكلي الشامل.

ورغم أن عزيز العظمة لايستخدم صورة الدوائر الثلاث، إلا أنه من الواضح مدرك تماماً لضيق نطاق التعريفات الجزئية، ولذا ففي تعريفه للعلمانية يتبّع استراتيجية تعريفية لاتختلف كثيراً عن استراتيجية عبد السلام سيد أحمد وإن كانت أكثر تفصيلية وعمقاً وتحدداً، فيعرّف مايسميه «وجه العلمانية السياسي» بأنه «عزل الدين عن السياسة» و«الاستقلال النسبي للمجتمع المدني عن التحكم الرسمي به وبحياته ومعاملاته ومبادلاته وفقاً لمبادئ الأكثرية وعقائده وشرائعه، مما يعني المساواة بين المواطنين جميعاً أمام القانون، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو المذهبية أو الطائفية أو الإثنية، كما تعني صياغة حرية الضمير والمعتقد للجميع!» (يشير عزيز العظمة إلى مايسميه «وجه العلمانية المؤسَّسي» وهو «اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة كالأندية والمحافل»، ويمكن أن تنضوي هذه تحت وجه العلمانية السياسي).

ولكن، كما يقول الدكتور مراد وهبة، كل هذا عبارة عن معلول لعلة، أي إنه تبدٍّ لمنظومة فلسفية كامنة وراء كل هذه الإجراءات والمفاهيم، ولحسن حظنا لايتركنا العظمة مع عالم المعلولات المنحصر

في نطاق الدائرة الصغيرة، الذي قد يعني انحسار الدين، ولكنه لايعني التصدي لقضية الإيمان والمرجعية الفلسفية والمعرفية النهائية للمجتمع، بل نجده يوسِّع من نطاق تعريفه فيتحرك في مجال أوسع من وجه العلمانية السياسي، فيتحدث عما يسميه «وجه العلمانية المعرفي» ويصفه بأنه «نفي الأسباب الخارقة عن الظواهر الطبيعية والتاريخية»، وهو مايعني الاكتفاء بالأسباب المحسوسة المادية وقوانين الحركة، كل هذا يعني الإيمان بـ«دنيوية هذا الواقع، وحركيته وتحولاته»، أي ماديته الكاملة (مرجعيته المادية).

وانطلاقاً من هذا يرى العظمة أن العلمانية تؤكد «أولوية اللانهائية»، أي اعتبار حركة المجتمع حركة مستمرة لانهايات ولاغائيات لها، «حركة منفتحة أبداً على التحول»، ولذا فهو لايرفض الرؤى الغيبية وحسب،وإنما يرفض أيضاً «الرؤى الماهوية»، أي أنه ينكر وجود الماهيات والثوابت والكليات والغائيات، وهذا يعني أنه قفز قفزة واسعة للغاية إلى عالم مابعد الحداثة، إن المنطق الداخلي لأطروحته وتضميناتها الفلسفية ينطوي على رفض للتعريفات التي تمكث داخل نطاق الدائرة الصغيرة لاتتعداها، مثل تعريفات خلف الله، وحسين أمين، وفؤاد زكريا، ومحمود أمين العالم.

ثم يتحدث عزيز العظمة عما يسميه «وجه العلمانية الأخلاقي» (أي إنه يتحرك من المجال الفلسفي المجرد إلى المجال المجتمعي المتعين) وسنجد المادية والحركية والسيولة نفسها، فجوهر المنظومة الأخلاقية

العلمانية ـ من وجهة نظره ـ هو عدم ربط الأخلاق بالثوابت، وإنما ربطها بالتاريخ والزمن (المعطى الزمني المادي المباشر ـ الأمر الواقع ـ الظروف الموضوعية)، لكن العظمة يتحدث ـ مع هذا ـ بعد ذلك عن ربط الأخلاق والوازع بالضمير بدلاً من الإلزام والترهيب بعقاب الآخرة، ومن حقنا هنا أن نسأل ـ نحن الذين سمعناه يتحدث عن التاريخ والزمن باعتبارهما مصدر الأخلاق ـ من حقنا أن نتساءل عن ماهية هذا الضمير، وهل هو أيضاً خاضع للزمان والتاريخ، أم مستقلٌ عنهما؟ السؤال بلاغي، لأن العظمة قرر من قبل أن الأخلاق نتاج التاريخ والزمن، ومن ثم يمكننا افتراض أن هذا الضمير هو الآخر أمر متغير بتغير الزمان، لايختلف اختلافاً جوهرياً عن الأخلاق التي لاعلاقة لها بالثوابت.

ثم يوسِّع العظمة من نطاق تعريفه بحيث تصل العلمانية إلى مستوى الظاهرة العالمية الكاسحة والحتمية فيسميها «الزمانية العالمية» (هل تختلف هذه عن العولمة؟) ثم يؤكد لنا أن مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى العلمانية التي تتبدَّى ـ حسب وجهة نظره ـ في تاريخ الإنسانية بأسره، فهي ذات «وجهة تاريخية، على نحو مقرر، لاانفكاك عنه على جميع الصعد»، وهو أمر تمليه «القيم العالمية» أي أن الدائرة الشاملة تتسع لتشمل كل الزمان والمكان في العصر الحديث. (وهنا يحق لنا أن نسأل مرة أخرى: ماهي هذه القيم العالمية؟ مامصدرها؟ مامضمونها؟ هل أشم هنا رائحة الميتافيزيقا «والرؤى الماهوية؟» أين

ذهبت «الأولوية اللانهائية»؟ يبدو أن هذه «القيم العالمية» مفهوم هيجلي يشبه العقل المطلق، أو الحتمية التاريخية وكل هذه المطلقات التي تحرك التاريخ بأسره، ولكنها مع هذا كامنة في المادة والطبيعة والزمن، وغير متجاوزة لهم، ومن ثم لايمكن أن نتحدث عن عدم اتساق هنا بين «القيم العالمية» من جهة و«الزمن والتاريخ» من جهة أخرى.

وعلى كلٍّ يكفينا العظمةُ مؤنة التفكير والتخمين حين يخبرنا بأن «الكونية الفكرية» (أو الزمانية العالمية) ليست مؤسسة على أي قوانين أخلاقية أو مطلقة، غير خاضعة لقوانين التطور المادي (التاريخ والزمن)، وإنما تستند إلى «مركب علماني من النفعية والعلموية والتطورية». (هل «التطورية» هذه، محاولة لَبِقَة من جانبه لتحاشي ذكر «الداروينية»؟). مهما كان الأمر فإن الفلسفات الثلاث التي ذكرها هي فلسفات ذات مرجعية زمنية مادية، لاتُهمِّش الدين وحسب وإنما تُهمِّش المطلقات والغائيات الإنسانية، وفكرة الكل، وأي شكل من أشكال الثبات، وأي شكل من أشكال الخصوصية، فهي «كونية» و«عالمية» و«حتمية».

من الطريف أن **الموسوعة البريطانية** (طبعة ١٩٧٩) لايوجد فيها مقال مستقل (في الجزء الرئيسي ماكروبيديا) عن العلمانية، ولكن توجد إشارات كثيرة عنها في المقال المعنون «التحديث». فكاتب المقال يذهب إلى أن العلمنة هي العلاقة المميزة للمجتمع الحديث،

الذي يجب أن يعمل دون اهتمام كبير بالدين أو الأخلاق أو الجماليات أو اعتبارات المكانة، فتوجهه الأساسي يجب أن يكون نحو «تعظيم الكفاءة».

ومع هذا يمثل مصطلح «الكفاءة»، الذي يستخدمه كاتب المقال، مشكلة، فالكفاءة تتحدد في إطار الهدف والغاية التي يحددها المجتمع لنفسه، فالكفاءة في المجتمع المصري القديم - على سبيل المثال - كانت تتحدد من خلال مدى النجاح في التحنيط أو بناء الأهرامات، أما في المجتمعات الغربية الاستعمارية فكانت تتحدد على أساس المقدرة على الغزو والنهب وسلب الشعوب مصادرها الطبيعية والبشرية، أما في المجتمع الصهيوني فهي لاتتحدد على أساس تحقيق العدل والمساواة، وإنما على أساس مدى النجاح في قمع العرب وسلبهم أراضيهم.

ولذا فنحن لانزال في حاجة إلى معرفة النموذج الكامن، المنظومة القيمية الكامنة وراء واجهة الحياد التي تختبئ وراءها كلمة «كفاءة». وبقية المقال لحسن الحظ تساعدنا على ذلك، إذ يقول كاتبه: إن عمليات العلمنة توجد في سياق اجتماعي كلّي، وتتأثر بالتحولات الاجتماعية، وتتزايد في الدرجة ويتسع نطاقها حالما وصلت إلى درجة كافية، يصبح فيها نموها في مجالات المعرفة والتكنولوجيا والاقتصاد أمراً نابعاً من داخلها بشكل مستمر، ولايحتاج إلى دفعة من خارجها، فكأن تعظيم الكفاءة ــ في تصوره ــ مرتبط باضطراد نمو المعرفة والتكنولوجيا والاقتصاد.

ورغم أهمية مايقوله الكاتب، فإننا مازلنا في عالم الإجراءات (أو إن استخدامنا عبارة مراد وهبة المعلولات) ولانزال نبحث عن النموذج المعرفي (العلة) فهو لم يقل شيئاً بعد عن الإنسان: منظوماته القيمية ـ علاقته بعالم المادة ـ مقدرته على التجاوز. فيعرِّف العلمانية بأنها «تنظيم النشاط الإنساني بشكل عقلاني»، ثم عرَّف العقلاني بأنه «مايدور حول القيم والأنماط اللاشخصية والنفعية (لاحول القيم والأنماط الطقوسية والتقليدية»). ثم يزيد الأمر وضوحاً بأن يبين مصدر هذه القيم والأنماط بقوله: «إن المعرفة العلمية هي المكون الحركي الأساسي (النهائي) للمجتمع الحديث [العلماني]». ثم يزيد المسألة تحديداً بقوله: «يجب ألا نخلط في هذا السياق بين العلم والنشاطات الفكرية وأشكال المعرفة الأخرى التي لاتستند إلى الإجراءات التجريبية (الإمبريقية) مثل الفلسفة واللاهوت.. إن العلم يمثل تطبيق مبادئ العلمنة بلاحدود تقريباً». ثم يتحدث المؤلف عن النسبية الكامنة في مثل هذا الموقف: «إن مبدأ التغير المؤسسي الدائم هو جزء عضوي من منهج العلم نفسه، إذ إن أطروحات العلم كلها مؤقتة، تتغير حسب إجراءات معروفة موحدة، والعلم مكتف بذاته، مستقل عن المجتمع، لأنه لايمكن لأحد التدخل في قيمه ومعاييره دون تحطيم إبداعه»، أي إن الحداثة العلمانية ليست تبنّي العلم والتكنولوجيا ومناهجهما في إدارة المجتمع وحسب، وإنما هو تبنّي العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة (الإنسانية والأخلاقية

والدينية) بحيث تصبح قيم العلم والتكنولوجيا (المادية) هي القيم الوحيدة التي يدير بها الإنسان حياته.

ثم ينبهنا الكاتب إلى بعض النتائج الناجمة عن هذه المادية والنسبية المطلقة، فيشير إلى أن استقلالية العلم عن المجتمع لاتمنعه من أن يكون له تضمينات أخلاقية واجتماعية (أي إنها رؤية شاملة للكون). وهذا من أكبر مصادر التوتر في المجتمع الحديث، ويضرب مثلاً على ذلك بقوله: إن العلمنة المتزايدة تؤدي إلى الابتعاد عن نسق واحد للقيم، والاقتراب من التعددية (أي تعدد المنظومات القيمية وتضاربها). ولكن هذه التعددية تؤدي إلى تقويض (تفكيك) أساس النظام الاجتماعي المتكامل الذي يستند إلى مجموعة من القيم والمعايير المشتركة، وكاتب مقال الموسوعة البريطانية يشير بذلك إلى علاقة العلمانية بالاتجاه نحو التفكيك، وبعالم مابعد الحداثة الذي لامركز له (دون أن يستخدم مصطلح «مابعد الحداثة»).

ومؤلف مدخل «التحديث» في **الموسوعة البريطانية** محقٌّ تماماً فيما يقول، ولعل أكبر دليل على هذا وجود عائلة كاملة من الأفعال في اللغة الإنجليزية (والفرنسية) تبدأ بالمقطع دي de وتُستخدم لوصف عمليات التحديث العلماني وماتتضمنه من «تفكيك». وقد ذكرنا من قبل أهم هذه الأفعال طُرّاً وهو فعل «دي كونستراكت deconstruct»، ويمكننا الآن أن نذكر فعل «دي ميستفاي demystify» (نزع السر عن الظواهر) وتعني أن يقوم الإنسان

بتفكيك الظواهر الإنسانية وردها إلى قوانين الحركة المادية العامة (التي تحكم عالم الحواس الخمس)، وبذلك يتضح أن الإنسان إن هو إلا كائن طبيعي/مادي، لايختلف عن الذئاب أو الكلاب، فتنزع الهالة التي تحيط به باعتباره كائناً مركباً، يحوي داخله من الأسرار والغيب مالايمكن الوصول إليه، ومما يجعله عن حقٍّ مركزَ الكون.

وهناك فعل «دي بنك debunk» «كشف حقيقة الأسطورة» الذي يُستخدم عادةً للإشارة إلى أية عملية تهدف إلى تحطيم أية مثاليات أو أي نُبل أو أية أحلام نبيلة بالتجاوز قد يشعر بها الإنسان، وذلك حتى يكتشف بصورة لاتقبل الشك حقيقة دوافعه المادية/الطبيعية. وكثيراً مايشار إلى هذا الموقف بأنه «واقعي»، لأن تَقبُّله هو تَكيُّف مع الأمر الواقع الذي لاأسرار فيه، والذي يضرب بجذوره في عالم الطبيعة/المادة. (وهذا يُفسِّر تزايد استخدام «الأيروني» [الإحساس بالمفارقة وسخرية الموقف] في الآداب الغربية الحديثة، فهو صيغة أسلوبية تهكمية تهدف إلى تنبيه الإنسان إلى وجود فرق شاسع بين أحلامه النبيلة التي تُحلِّق في السماء وواقعه الخسيس الذي لا أسرار فيه، الساقط في حمأة المادة، الخاضع لقوانينها).

ومن الأفعال الأخرى فعل «دي نيود denude» أي «يعري» و«يكشف» و«يفضح»، وعادةً مايستخدم هذا الفعل للإشارة إلى فضح أوهام الإنسان عن نفسه، وتصوره أنه مختلف عن الكائنات

الطبيعية الأخرى. ومن خلال عملية التعرية يصل الإنسان إلى حقيقته باعتباره كائناً طبيعياً مادياً ليس له حيزه الخاص، خاضع للقانون الطبيعي، ومن ثم فمحاولة تجاوز الذات الطبيعية وقوانين الطبيعة وتأكيد مركزية الإنسان هي وهم لأكثر ولأقل.

أما فعل «دي هيومانايزيشن dehumanization» (تجريد الإنسان من خصائصه الإنسانية) فتعني إنكار وقمع تلك الصفات والأفكار والنشاطات التي تُميِّز الإنسان من غيره من الكائنات، ومنع تحقيق الإمكانيات الإنسانية للإنسان (في مقابل خصائصه الطبيعية المادية التي يشترك فيها مع غيره من الكائنات)، وتُستخدَم العبارة للإشارة إلى تلك الاتجاهات في الحضارة الحديثة التي تُجرِّد الإنسان من إنسانيته وتُحوِّله إلى شيء ضمن الأشياء، أي تستوعبه وتُنكر عليه حرية الاختيار والمقدرة على التجاوز وتحقيق كليته الإنسانية المركبة المتجاوزة للحتميات الطبيعية المادية وللأنماط الطبيعية المتكررة.

ومع أن الكلمة تتواتر في العلوم الاجتماعية الغربية بشكل عام؛ لوصف جانب مهم من حياة الإنسان في العصر الحديث، إلا أنها تظهر بشكل واضح في الأدب وفي النقد الأدبي، فالأدب الحداثي قد رصد بعناية فائقة كيف يتحول الإنسان إلى ماهو دون الإنسان. أما في النقد الأدبي، فالموضوع أكثر تواتراً، وقد لاحظ لوكاتش ماسماه بسقوط الذات المتكاملة وسقوط الشخصية في الأدب، وهو مايعبِّر عن تزايد معدلات تجريد الإنسان من خصائصه الإنسانية،

فالشخصيات الأدبية في القرن التاسع عشر شخصيات لها سمات فريدية متكاملة تتطور فرديتها من خلال التفاعل الاجتماعي، أما شخصيات الأدب الحداثي فهي تعيش في عزلة كاملة بين عناصر مجردة متصارعة لايمكن للإنسان التحكم فيها، أو تواجه ألغازاً لاحل لها، أو عالماً عبثياً لامعنى له. ويُلاحظ لوكاتش أن الشخصية في الفن التعبيري والتكعيبي يتم تفكيكها ثم يعاد تركيبها على أسس هندسية، ولكنها تختفي تماماً في الفنون التجريدية.

وهذا أيضاً هو الموضوع الأساسي في مقال خوزيه أورتيجا بي جاسيت (١٨٨٣-١٩٥٥) «تجريد الفن من الخصائص الإنسانية»، فهو يرى أن الفن الغربي (حتى القرن التاسع عشر) كان يتعامل مع الواقع المعيش، ولذا كان الفن ممتلئاً بمضمونه الإنساني، وكانت الأفكار الفنية تشير إلى أشياء في عالم الإنسان والطبيعة، أما في القرن العشرين، فإن الفن قد تم تفريغه من مضمونه الإنساني وأصبح فناً غير إنساني، لا لأنه لايحتوي على أية سمات إنسانية، وإنما لأنه متجرد بشكل واع من أية خاصية إنسانية، وتظهر لاإنسانية هذا الفن في اتجاهه نحو التجريد، وفي تحاشيه للأشكال الحية (بل واشمئزازه منها، وهو مايُعبِّر عن اشمئزاز كامل من الحضارة الإنسانية بأسرها)، وفي محاولة تحاشي أي مضمون إنساني أو حي، أصبح الفن يشبه اللعبة التي لاتخضع إلا لقوانينها هي، وهذا الفن لايتعامل مع موضوعات الإنسان الكبرى، وإنما هو فن صغير يرفض المحاكاة ويلجأ إلى الرموز

المغلقة ولتكشف عناصر المفارقة، وهذا الفن لارسالة لـه، بـل ويؤكـد أنه ليست له أية نتائج ذات طابع متجاوز، والسمة الأساسية هنا هـي تراجع ماهو إنساني ومتعيِّن وحي، وظهور ماهو نمطـي شـيئيٌّ مجـرد، غير إنساني، واحدي مادي. (يعبِّر ماكس فيبر عن المعنى نفسه ولكن بطريقة مغايرة؛ إذ يقول: «إن القيم النهائية والسامية قد تراجعت مـن الحياة العامة، إما إلى مجال متسامٍ من الحياة الصوفية [أي الذاتية بشكل متطـرف]، أو إلى العلاقـات الإنسـانية الأخويـة ذات الطـابع المباشـر والشخصي، ولذا ليس من قبيـل المصادفـة أن أعظـم فنوننـا مغرقـة في النزعة الشخصية وليست ذات طابع [إنساني] عام»).

ومن الأفعال الأخرى فعل «دي سنتر decenter» (إزاحة الإنسـان عن المركز) الذي عادة مايسـتخدم للإشـارة إلى الإنسـان في الخطـاب مابعد الحداثي، ويعني أن الإنسان قد وضـع نفسـه في مركـز الكـون، وفرض نفسه كمرجعية نهائية عليه، دون وجه حق، وهذا هو الوهـم الهيوماني Humanistic الأكبر ومن الواجب إزاحته عن المركز تمامـاً، ومـايصبح في المركـز هـو أي شـيء آخـر، غـير إنسـاني، وهـو عـادةً الطبيعـة/المـادة وأيـة تنويعـات عليهـا، أو يصبـح مركـز الكـون كـل الكائنات، أي يصبح بلامركز على الإطلاق.

ومن أكثر الأفعال شيوعاً فعل «دي بيرسونالايز depersonalize» (إسقاط السمات الشخصية) الذي يصـف اتجاهـاً واضحـاً في المجتمـع الحديث (على الرغم من كل الحديث عن الفردية) ويعود هـذا إلى أن

الحضارة الحديثة تتسم بالاتجاه نحو التنميط، كما أن الإنسان في المجتمع الحديث إنسان عملي مرن يحاول أن يتكيف مع واقعه، ولكن عملية التكيف هذه تعني في واقع الأمر الخضوع لعملية التنميط، وفقدان الإنسان لما يُميِّزه كفرد متفرد، ويصبح كتلة غير متميزة المعالم ليس له أبعاد جَوَّانيَّة، فهو سطح كامل لاشخصية له، ولكنه، مع هذا، أو بسبب هذا، قادر على أن يلعب أدواراً مختلفة بكفاءة عالية، ومما يساعد على إسقاط السمات الشخصية هيمنة النماذج البيروقراطية والكمية في المجتمعات الحديثة.

ومؤخراً أشار المؤلف المسرحي (رئيس جمهورية تشيكوسلوفاكيا) فاكيلاف هافل إلى ما أسماه «إسكاتولوجيا اللاشخصي»، وهو اتجاه نحو ظهور القوى اللاشخصية من خلال آليات ضخمة؛ مثل المشروعات الضخمة، والحكومات التي لاوجه لها، والتي تفلت من التحكم الإنساني وتشكل تهديداً كبيراً لعالمنا الحديث، وبيِّن هافل أنه لايوجد فارق جوهري بين شركات كبيرة مثل شل، وآي. بي. إم. والشركات الاشتراكية الكبرى، فكلها آلات ضخمة يتزايد غياب البُعد الإنساني منها. ولذلك تصبح مسألة طابع الملكية هنا (أي مإذا كانت فردية أم اجتماعية، رأسمالية أم اشتراكية) إشكالية غير ذات موضوع.

وحينما سُئل هافل عن الأسباب التي أدَّت إلى هذا الوضع أجاب قائلاً: «هذا الوضع له علاقة ما بأننا نعيش في أول حضارة ملحدة

[مادية] في التاريخ البشري، فلم يعد الناس يحترمون مايُدعى القيم الميتافيزيقية العليا، التي تمثل شيئاً أعلى مرتبة منهم، شيئاً مفعماً بالأسرار، وأنا لاأتحدث هنا بالضرورة عن إله شخصي، وإنما عن أي شيء مطلق ومتجاوز، هذه الاعتبارات الأساسية كانت تمثل دعامة للناس، وأفقاً لهم، ولكنها فُقدت الآن، وتكمن المفارقة، أننا بفقداننا إياها نفقد قبضتنا على المدنية، التي أصبحت تسير بلاأي تحكم من جانبنا، فحينما أعلنت الإنسانية أنها حاكم العالم الأعلى، في هذه اللحظة نفسها، بدأ العالم يفقد بُعده الإنساني)).

وهناك فعل ((دي ميتافيزيكالايز demetaphsycalize)) (ينظر إلى العالم نظرة غير ميتافيزيقية)) ويعني أن ينظر الإنسان إلى العالم نظرة مادية لاتأخذ في الاعتبار غير المحسوس والمتجاوز لهذا العالم المادي، عالم الحواس الخمس.

ومن أهم الأفعال التي تبدأ بمقطع دي de وتفيد تفكيك الإنسان، تلك التي تتعامل مع مفهوم القداسة، وقد أوردنا من قبل بعض تعريفات العلمانية التي تذهب إلى أن العلمانية تؤدي إلى اختفاء فكرة المقدس (الذي يمكن تعريفه بأنه المتجاوز لحركة المادة) بحيث يصبح الإنسان والطبيعة خاضعين للتفسيرات السببية العقلانية وللتوظيف، ويوجد فعلان يبدأان بمقطع دي de يؤديان المعنى نفسه وهما فعل ((دي سانكتيفاي desanctify)) أو ((دي ساكرالايز desacralize)) (نَزْع القداسة عن العالم) وهما يعنيان نزع القداسة عن الظواهر كافة

(الإنسان والطبيعة)، بحيث تصبح لاحرمة لها، ويُنظَر إليها نظرة طبيعية/مادية صرفة لاعلاقة لها بما وراء الطبيعة، أي أن نزع القداسة عن العالم هي نتيجة حتمية للإيمان بفعالية القانون الطبيعي في مجالات الحياة كافة (الطبيعية والإنسانية، العامة والخاصة)، وإذا ماتم ذلك، فإن العالم (الإنسان والطبيعة) يمكن أن يصبح مادة استعمالية، يمكن توظيفها والتحكم فيها وترشيدها وتسويتها وحوسلتها (أي تحويلها إلى وسيلة)، وهو أمر من المستحيل إنجازه إن كانت هناك قداسة في المادة، وإن كانت هناك حرمات تضع حدوداً على سلوك الإنسان وعلى حريته، ونزع القداسة يعني فرض الواحدية المادية على الكون بحيث يسري قانون واحد على كل الأشياء، ونزع القداسة يؤدي إلى ظهور نزعة إمبريالية لدى الإنسان، فهو ينظر إلى العالم باعتباره مادة نافعة له، يمكنه توظيفها لحسابه، ويصبح الهدف من المعرفة هو زيادة التحكم، وحيث لاتوجد قداسة أو حرمات أو مرجعيات أخلاقية، فإن الإنسان يتأله، ويصبح مرجعية ذاته، لاحدود على عمليات الغزو التي يقوم بها أو على محاولته هزيمة الآخر وتوظيفه واستغلاله.

وقد عبَّرروورتي عن المعنى نفسه بطريقة فلسفية أعمق، حين وصف التحديث (في العالم الغربي) بأنه مشروع نزع الألوهية (أو القداسة) عن العالم (بالإنجليزية: دي ديفينايزيشن بروجكت dedivinization project) وهو يعني أن يتقبل الإنسان زمنية كل شيء، وألا يُؤلّه الإنسان شيئاً وألا يَعبُد شيئاً، ولاحتى ذاته، وألا يجد

في الكون أي شيء مقدَّس أو رباني أو حتى نصف رباني، ومن ثم، لاتُوجد مقدَّسات أو محرَّمات من أي نوع فلاحاجة إلى تجاوز المُعطَى المادي (الزماني المكاني)، فالإنسان يوجد في عالمه المادي لايتجاوزه، فالعالم مكتف بذاته، وهو مُستقر كل القوانين التي يحتاج إلى معرفتها، ثم يبيِّن لنا رورتي النتائج المنطقية لهذا الموقف بقوله: «إن الحضارة العلمانية الحديثة لن تكتفي باستبعاد فكرة القداسة أو بإعادة تفسيرها بشكل جذري، وإنما ستهاجم الذات الإنسانية نفسها كمصدر الحقيقة»، فهي ستهاجم فكرة «تكريس الذات للحق (الحقيقة)» أو «تحقيق الحاجات العميقة للذات»، كما ستبيِّن أن المصدر المعنى ليس كلاً متجاوزاً وإنما هو الإنسان، والإنسان كائن حادث زمني متناه، أي أنه ليس مصدراً جيداً للحقيقة.

ويبيِّن لنا رورتي بعض النتائج المنطقية الأخرى للتحديث في الإطار المادي والعلماني الشامل، فالتحديث هو إيمان عقلاني مادي بالتقدم، وإيمان بالمستقبل الذي سيتحقق فيه التقدم، الذي أصبح المعيار الواحد والوحيد، ولكن التقدم نفسه هو مجرد حركة، بل حركة مستمرة لامتناهية، ولأنها حركة في عالم المادة فلايمكن أن تكون لها أية غائية، وهو مايعني سقوط الثبات، وانطلاقاً من أرضيتنا الحديثة العقلانية المادية، فإن العقل سيقوم بعملية نقدية صارمة لمسلماتنا العقلية وموروثاتنا الثقافية، ولن نقبل من التاريخ إلا مايتفق مع نماذجنا العقلية والمادية، والرؤية التحديثية المادية تُعرِّف «الزمان»

و«المكان» و«الآن وهنا» كمقولات مجردة، كصيرورة لامعنى لها، كعلاقة على ماديتنا وزمانيتنا، ولكنها لاتقبل التاريخ أو الذات ولاتعرفهما لأنهما يحتويان مخزوناً لقيم تُغاير مافي واقعنا المادي والزمني (مرجعيتنا النهائية والوحيدة) ومافي نماذجنا العقلانية المادية وتتحداها، وعلى هذا، فإن التحديث (بالنسبة لرورتي وآخرين) هو نسيان نشط للتاريخ والذات، أي أنه تجريد للإنسان من ذاكرته التاريخية بعد أن جُرد من مركزيته في الكون. وهكذا، تم ضرب الذات الإنسانية وتفكيكها تماماً، ولم يبق من الإنسان شيء، لامقدرته على الإدراك المبدع للواقع ولاالذاكرة التاريخية.

ولكن الكاتب المصري رفيق حبيب، الذي يتعرض لعلاقة العلمانية بالمقدس بطريقة مستفيضة في كتابه المقدس والحرية، له وجهة نظر مختلفة نوعاً، فهو يؤكد أن كل رؤية حضارية «تبدأ ببديهيات لاتقبل الجدل، ومسلمات يُفترض صحتها، ولايتم التشكيك فيها. وهذه النقاط المرجعية هي المقدس، حتى وإن كانت أفكاراً مادية وغير إنسانية، وبالتالي نتصور أن المقدس ضرورة، لأنه الغاية النهائية الكامنة في أي رؤية والتي تحدد تماسك الرؤية واستمرارها، وقدرتها على إعادة إنتاج أفعالها».

«والمقدس بهذا المعنى، ليس فكرة يتم اختيارها علمياً، أو يمكن ترجيح مقدس على آخر علمياً، ولكنها اختيار إيماني، يسود بين شعب من الشعوب، ويتولد تلقائياً داخل كل أفعاله، فيصبح الفكرة

المجردة، التي لانراها، قدر مانستنتج وجودها، والتي تنظم حركة الشعب، فتأتي أفعاله محققة لنتائج نهائية مشتركة، ومنها بالتالي، تتجانس حركة الأفراد والجماعات، لتخلق حالة وجود نموذج حضاري، فإذا كان المقدس معلناً، أو ضمنياً، فهو موجود، بمعنى أن هناك مسلمات وبديهيات يقبلها الجميع».

بعد أن يعرِّف رفيق حبيب المقدس وعلاقته بالواقع يبحث علاقته بالعلمانية، فيوافق على «أن العلمانية هي نزع القداسة عن الدين، أي عن المقدس»، ولكنه يضيف أنها جعلت من «المادي والدنيوي وغير المقدس، مقدساً ضمنياً» وهذا هو جوهر أطروحته، التي يشرحها بالتفصيل فيقول: إنه تم فصل الضمير عن العقل، وأصبح الأخير مرجعه بيولوجي ومادي، لأن العقل هو أكثر جهاز بيولوجي متقدم، ووظيفته أصبحت تحقيق اللذة البيولوجية، لذلك أصبحت المادة «تتقدم» من خلال مرجعية مادية متحررة من كل قيد «معنوي» غير مادي، مفارق للمادة ومتجاوز للطبيعة.

ليس صحيحاً أن الحضارة الغربية المعاصرة بلامقدس، بل هي بلاضمير مقدس، فنزع القداسة عن الدين والضمير والأخلاق أو بمعنى آخر تنحية هذه التكوينات المعنوية، كان ــ ومازال ــ يعني أن القداسة تم سحبها من مجال المثال المتجاوز للمادة، إلى المادة نفسها، فالحاصل أن اللذة أصبحت مفهوماً مقدساً، وكذلك مجتمع القوة، والاستهلاك، وكل هذه المنظومة المادية، لذلك فالعقل الحر، يمارس

حريته من خلال اعترافه الضمني بقداسة الرؤية المادية فأصبح حراً من الضمير، وأسيراً للرؤية المادية، لذلك فإن أي تفكير ينزع القداسة عن المادة، يعتبر تفكيراً ظلامياً وخارج العصر.

من هنا نؤكد ضرورة المقدس، وعليه يجب أن نحدد موقفنا، لابين الركون إلى المقدس من عدمه، بل بين أن يكون المقدس هو الضمير، أو يكون العقل الحر النفعي.

وبالتالي فما نواجهه الآن، هو صراع بين «مقدس» وآخر، أي بين قبول الرؤية المادية كمقدس، أو إعادة إفعال مقدساتنا، التي تنتمي إلى الضمير والدين والأخلاق، فالاختيار [المطروح أمامنا هو اختيار] بين تقديس المادة، وتقديس المعنى.

وترد عبارة «يونيتي أوف ذي ساكريد آند تيمبورال unity of the sacred and temporal» (اتحاد المقدَّس والزمني)، وعبارات أخرى مثل «اتحاد المقدَّس والزمني والمطلق والنسبي والفكرة المطلقة والطبيعة أو المادة» في كتابات هيجل، وهي عبارة تبدو كأنها لاعلاقة لها بنزع القداسة، ولكنها في واقع الأمر تؤدي المعنى نفسه، فهيجل كان يرى أن التاريخ الإنساني في جوهره حركة متصاعدة نحو التجاوز التدريجي للخلافات بين المقدس والزمني، بحيث تتحد الروح المطلقة تدريجياً مع المادة، وتعبر عن نفسها في الطبيعة والتاريخ وفي كل أشكال الحياة المادية والروحية، ونحن نرى أن هذه طريقة هيجلية ملتفة للتعبير عن التراجع التدريجي لأية مرجعية متجاوزة غير مادية،

وعن أن ثنائية الروح والمادة، والمقدس والزمني هي – من منظوره – ثنائية لفظية واهية، ليس لها أساس في الواقع، ولذا فهي تنحلُّ، ليسود نمط الواحدية، لأنه إذا أصبحت كل الظواهر المقدسة زمنية، وكل الظواهر الزمنية مقدسة (بعد أن يتحد المقدس والزمني) فإن المقدس يستوي مع المدنس أو الزمني ويصبح لافارق بينهما، وبذلك يتم نزع القداسة عن كل الظواهر، أو خلع القداسة عليها كلها (وهو الشيء نفسه فالمقدس يتحدد في علاقته بما هو ليس كذلك).

وبالفعل يُلاحظ أن بعض أتباع هيجل حرروا فلسفته تماماً من ثنائية الروح والمادة اللفظية، ومن أي ميتافيزيقا (حتى يقف الجدل الهيجلي على قدميه الماديتين الصلبتين المحسوستين لا على رأسه الروحي غير المحسوس أو الملموس، مما يذكرنا بفعل «دي ميتافيزيكالايز demetaphsycalize») ومن ثم أصبح الإيمان بالدين والله والروح شكلاً من أشكال اغتراب الإنسان عن جوهره الإنساني، وأصبح التطور التاريخي الحق هو التطور الذي يعيد للإنسان إدراكه لجوهره حتى يتسنى التعبير عن هذا الجوهر تعبيراً كاملاً في داخل هذا الزمان، في عالم الحواس الخمس (في المجتمع اللاطبقي على سبيل المثال)، أي أن الفردوس هو فردوس أرضي مادي سيتحقق تماماً بوسائل مادية داخل الزمن وفي نهاية التاريخ، وهو مايمكن أن يطلق عليه «الميتافيزيقا الطبيعية أو التاريخية» إذ يتجلى المطلق من خلال الطبيعة وقوانينها، ومن خلال التاريخ وحركته (فثمة

تطابق بين الطبيعة والتاريخ، في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير!)، ونهاية التاريخ هي في واقع الأمر الفردوس الأرضي حين تصبح الروح المطلقة مادة، ويتلاقى الزمان والآخرة، والطبيعة والتاريخ، وبهذا المعنى يصبح كل التاريخ تاريخاً علمانياً، وتصبح كل القضايا، بما في ذلك القضايا الدينية، قضايا زمنية لاقداسة لها.

ولكن إذا تبدى المطلق من خلال الزمني والتاريخي، فإنه يصح مطلقاً زمنياً علمانياً، وقد قمنت بسك مصطلح «المطلق العلماني» لتوضيح هذه النقطة. و«المطلق» هو المركز الذي يتجاوز كل الأجزاء ولايتجاوزه شيء، وهو المبدأ الواحد والركيزة أو المرجعية النهائية، والأنساق الفكرية العلمانية قد تنكر أية نقطة مرجعية متجاوزة لهذه الدنيا، إلا أنها تستند إلى ركيزة أساسية ومرجعية نهائية كامنة في المادة (الطبيعة أو الإنسان أو التاريخ)، ولهذا فهي مرجعية نهائية مادية، مركز مطلق، أو مركز يشكل مصدر التماسك في الكون والمجتمع، ويزوده بالهدف والغاية، ويشكل أساس وحدته، ويتجاوز كل الأجزاء (من الناحية التفسيرية) وإن كان لايتجاوزها أنطولوجياً بسبب كمونه فيها. هذا المطلق في أقصى درجات تعميمه هو المبدأ الواحد، وقد يأخذ أشكالاً كثيرة خلال عدة أشكال (اليد الخفية وآليات السوق عند آدم سميث ـ وسائل الإنتاج عند ماركس ـ الجنس عند فرويد ـ الروح المطلقة عند هيجل ـ قانون البقاء عند داروين ـ إرادة القوة عند نيتشه ـ التقدم اللانهائي في الحضارة العلمانية ـ عبء

الرجل الأبيض في التشكيل الاستعماري الغربي — روح التاريخ عند الهيجليين). وكل هذه المفاهيم إن هي تبدٍّ لمفهوم الطبيعة/المادة.

والمطلق العلماني له تاريخ، وقد بدأت المنظومة العلمانية بأن جعلت الإنسانَ المطلقَ العلماني، ولكن مركز المطلقية انتقل، وبالتدريج، إلى عالم الأشياء (الطبيعة/المادة ـ الدولة ـ السلعة ـ وسائل الإنتاج... إلخ) التي أصبحت هي المطلقات العلمانية، وتفكك الإنسان واختفى، إذا ابتلعت الواحدية المادية كل شيء، واختفى الحيز الإنساني المستقل.

وهناك مجموعة من المصطلحات استخدمها المفكرون وعلماء الاجتماع الغربيون لوصف بعض الجوانب السلبية للمجتمع الحديث، وإن دققنا النظر وركزنا على الجانب الوصفي لهذه المصطلحات دون الجانب القدحي؛ سنجد أن النموذج الكامن وراءها هو ذاته النموذج الكامن وراء كل من مصطلح «العلمانية» (باعتبارها رؤية مادية شاملة)، ووراء الأفعال التي تبدأ بمقطع دي de (التي تفيد تفكيك الإنسان وصولاً إلى الأساس الطبيعي/المادي).

وأولى هذه المصطلحات هو مصطلح «كوموديفيكيشن Commodification» (التَّسَلُّع) الذي يفيد أن السلعة وعملية تَبادل السلع تصبح هي النموذج الكامن في رؤية الإنسان للكون ولذاته ولعلاقاته مع الآخر والمجتمع. وإذا كانت السلعة هي مركز السوق

والمحور الذي يدور حوله، فإن التَّسَلُّع يعني تَحوُّل العالم إلى حالة السوق، أي سيادة منطق الأشياء.

ولأن السلعة شيء، فإن التَسلُّع قد يعني أيضاً التَّشيُّؤ (بالإنجليزية ريفيكشن reification)، فالتَّشيُّؤ معناه أن يتحول الإنسان إلى شيء، تتمركز أحلامه حول الأشياء ولايتجاوز هو السطح المادي وعالم الأشياء، وتصبح العلاقات بين البشر مثل العلاقات بين الأشياء.

أما التَّوثُّن (بالإنجليزية: فيتيشزم fetishism)، فإنه يعني أن تصبح السلعة والشيء مركزَ الكون، والوثن الأعظم الذي يعبده الإنسان، والتَسلُّع والتَشيُّؤ والتَوثُّن تعني، كلها، أن الإنسان يُحيِّد إنسانيته المُتعيِّنة فيسقط إما في عالم الأشياء (والسِّلَع) المادية والذات الطبيعية المادية ويفقد إنسانيته المركبة (الربانية)، أو يذوب في مطلقات لاإنسانية مجردة (المطلق العلماني: الطبيعة/المادة والتنويعات عليه: الدولة ـ السوق ـ الإنتاج ـ الاستهلاك) ويفقد أيضاً إنسانيته.

والتَّسلُّع والتَّشيُّؤ والتَّوثُّن تعني أن الإنسان والطبيعة قد نُزعت عنهما القداسة، وتم إخضاعهما للواحدية المادية، وتَحوَّل العالم إلى مادة واحدة استعمالية يمكن توظيفها بعد الهيمنة الإمبريالية الكاملة عليه.

وكل هذا يؤدي إلى «التنميط» (ترجمة لكلمة ستانداردیزیشن standardization) وهي من كلمة «ستاندارد standard» ومعناها

((معيار)) أو ((مقياس))، وفعل ((ستانداردايز standardize)) ومعناه ((يُوحِّد)) (المناهج أو المقاييس)، ويُطلق الاصطلاح على ظاهرة في الحضارة الغربية، وهي أن كثيراً من المنتجات الحضارية تصبح متشابهة ونمطية بسبب الإنتاج الصناعي السلعي الآلي الضخم (على عكس المنتجات الحضارية في المجتمع التقليدي، حيث نجد أن لكل شيء مصنوع شخصية مستقلة تستمدها من شخصية مُنتِجها الذي صنعها بيديه). والتنميط في المنتجات الحضارية يؤدي إلى التنميط في أسلوب الحياة العامة والخاصة، فيقضي الإنسان حياته في سلسلة محكومة من روتين يومي مُنظَّم بمواعيد دقيقة ومتتالية معروفة مسبقاً (نوم ـ انتقال ـ عمل آلي ـ وقت فراغ)، ثم يتم تنميط حياة الإنسان نفسها، فالموضة، على سبيل المثال، تؤدي إلى أن الناس كافة يغيِّرون طراز ملابسهم من عام إلى عام، بحسب مايصدر لهم من أوامر من باريس (أو غيرها من عواصم تصميم الأزياء)، ويسارع الناس للإذعان وكأنهم يذعنون لأحد قوانين الطبيعة/المادة، فإن قال مصممو الأزياء: إن الموضة هذا العام هو ((الطويل))، قام الجميع بتطويل ملابسهم، وإن قالوا: ((قصير))، سارع الجميع بالتقصير، وإن طلبوا تغطية بطن الأنثى غُطيت، وإن طلبوا تعريتها ظهرت البلوزات التي تسمى ((ديمي فانتر demi ventre))، (كل هذا يعني بطبيعة الحال نزع القداسة عن جسد الأنثى)، ويذهب علماء الاجتماع إلى أن عمليات التنميط ليست مقصورة على عالم الأشياء البَرَّاني، وإنما

امتدت لتشمل عالم الإنسان الجَوَّاني، بحيث تم تنميط أحلام الإنسان ورغباته وتطلعاته ورؤيته لنفسه وأنماط سلوكه، وتمت المساواة بين البشر والتسوية بينهم من الداخل والخارج.

ولعل أهم أسباب التنميط هو ظهور الدولة العلمانية المركزية التي لاتتعامل إلا مع وحدات إدارية ضخمة، والتي تحاول قدر طاقتها ترشيد الواقع الاجتماعي والإنساني حتى يمكنها التحكم فيه والتخطيط له وتوجيهه وتوظيفه لصالحها، أي حوسلته، وعملية الترشيد هذه هي في جوهرها عملية تنميط، إذ بدونها سيصبح الواقع الإنساني والاجتماعي متنوعاً مركباً غير متجانس، فلايمكن التنبؤ بسلوك الإنسان، ومن ثم لايمكن إخضاعه لعمليات الحوسلة.

وأخيراً هناك اصطلاح «الإنسان ذو البُعد الواحد» (بالإنجليزية: وان ديمنشينال مان one-dimensional man) وهي عبارة تَرِد في كتابات هربرت ماركوز أحد مفكري مدرسة فرانكفورت، وهي تعني «الإنسان البسيط غير المركب»، والإنسان ذو البُعد الواحد هو نتاج المجتمع الحديث، وهو نفسه مجتمع ذو بُعد واحد يسيطر عليه العقل الأداتي والعقلانية التكنولوجية؛ وشعاره بسيط هو التقدم العلمي والصناعي والمادي المستمر والمتزايد واللانهائي، وتعظيم الإنتاجية المادية وتحقيق معدلات متزايدة من الوفر والرفاهية والاستهلاك، وتهيمن على هذا المجتمع الفلسفة الوضعية التي تُطبِّق معايير العلوم الطبيعية على الإنسان، وتدرك الواقع من خلال نماذج

كمية ورياضية، وتظهر فيه مؤسسات إدارية ضخمة تغزو الفرد وتحتويه، وتُرشِّده وتُنمِّطه وتُشيِّئه وتَصوغ رغباته وتطلعاته وأحلامه (أي إنها تتحرك في كلٍ من رقعة الحياة العامة والخاصة)، إلى أن تنجح في خلق طبيعة ثانية (مُشوَّهة) لدى الإنسان؛ إذ يتركز اهتمامه على وظيفته التي يضطلع بها، وتتركز أحلامه على السلع التي يستهلكها، ويرى ذاته باعتباره مُنتجاً ومُستهلكاً وحسب، دون أدنى إحساس بأية غائية كبرى أو هدف أعظم، ويرى أن تَحقُّق ذاته إنما يكمن في حصوله على السلع، ويتم إشباع كل رغبات هذا الإنسان داخل مجال السلع هذا، حتى يصبح الإنسان أحادي البُعد تماماً (مُتسلِّعاً مُتشيِّئاً) مرتبطاً تماماً بسوق السلع، حدوده لاتتجاوز عالم السوق والسلع.

ويظن هذا الإنسان أنه يمارس حريته وفرديته، فمجال الاختيار في عالم السلع واسع لأقصى حد، ولكن هذا يخبئ الحقيقة الأساسية؛ وهي أن مجال الاختيار في الأمور المهمة (المصيرية والإنسانية والأخلاقية) قد تقلَّص تماماً واختفى، وأن هذا الإنسان فقد مقدرته على التجاوز وعلى نقد المجتمع، وأصبحت عنده مقدرة عالية على التكيف وقبول الأمر الواقع والإذعان له.

وسنختم هذه الرحلة (في التعريفات المختلفة لمصطلح «العلمانية» وفي المصطلحات الأخرى القريبة منه) بطرح رؤية كلٍّ من (ماكس فيبر) و(جلال أمين) للعلمانية، ورغم اختلافهما في كثير من النواحي

(فالأول عالم اجتماع ألماني مهتم بالاقتصاد، حاول تطوير نظرية عامة للحداثة والعلمنة، بينما نجد أن الثاني عالم اقتصاد عربي مصري مهتم بالمجتمع، ويعتمد بالدرجة الأولى على الملاحظة الذكية لظواهر المجتمع) إلا أن رؤيتهما للعلمانية تتفق في كثير من النواحي، فهما لايحصران رؤيتهما في التعريفات الجزئية، بل يريان العلمانية باعتبارها رؤية شاملة، تتحقق عبر الزمان والمكان، وتمتد لتشمل كل المجالات الإنسانية، العامة والخاصة.

والمدخل لفهم **عملية العلمنة عند فيبر هو مفهوم الترشيد** (بالإنجليزية: راشيوناليزيشن rationalization)، ويوجد ـ حسب تصوره ـ نوعان من الترشيد:

١ـ «فيرت راتيونيل WertrationellK»، وهي عبارة ألمانية يمكن ترجمتها بعبارة «رشيد في علاقته بالقيم» (أو الترشيد المضموني)، وهو يعادل (تقريباً) «الترشيد التقليدي» الذي يعني ألاَّ يتعامل المرء مع الواقع بشكل ارتجالي وجزئي، وإنما يتعامل معه بشكل منهجي متكامل، ومتسق مع مجموعة من القيم الأخلاقية المطلقة، والتصورات المرجعية المسبقة التي يؤمن بها، وعملية بناء الهرم الأكبر والفتح الإسلامي من العمليات التي لايمكن إنجازها إلا من خلال هذا النوع من الترشيد.

٢- «زفيك راتيونيل Zweckrationnel» وتُترجَم إلى عبارة «رشيد في علاقته بالأهداف» أو «الترشيد الشكلي أو الإجرائي» أو «الترشيد الأداتي»، وهو الترشيد (المادي) الحديث المتحرر من القيم، والموجَّه نحو أي هدف يحدده الإنسان بالطريقة التي تروق له، أو حسبما تمليه رغباته أو مصلحته، والترشيد الشكلي يتعلق بالكفاءة التكنولوجية وتوفير أفضل الوسائل والتقنيات لتحقيق الأهداف (أية أهداف) بأقل تكلفة ممكنة وفي أقصر وقت ممكن، وكلما كانت الوسائل أكثر فعالية كان الفعل أكثر رشداً من الناحية الشكلية أو الإجرائية، فالترشيد التقليدي (المضموني) يتم في إطار المطلق الديني أو الأخلاقي أو الإنساني والمرجعية المتجاوزة، أما الترشيد الحديث (الشكلي) فهو متحرر من القيمة (الدينية والأخلاقية والإنسانية)، فلاعلاقة له بأي مطلق، وهو منفصل عن الأهداف والمشاعر والغائيات الإنسانية (خيِّرة كانت أم شريرة).

ولكن هذا - في واقع الأمر - ادعاء إيديولوجي ليس له مايسانده، فثمة منظومة إيديولوجية (معرفية وأخلاقية) كاملة تتم في إطارها أية عملية من عمليات الترشيد. وفي حالة الترشيد الذي يدَّعي التجرد من القيمة، فإنه عادةً مايفترض الطبيعة/المادة مرجعية نهائية له، ففي حالة الترشيد النظري (أو التنظيري) نجد أنه يستعيض عن التفسيرات الغيبية بتفسيرات تنبع من المبادئ العقلية وقوانين الطبيعة/المادة التي تسري على كل من الواقع الإنساني والطبيعي. أما على المستوى التطبيقي،

فالترشيد هو محاولة جعل الواقع مطابقاً للمبادئ العقلية والمادية (وهذا مايقر به فيبر نفسه حينما يتحدث باستفاضة عن عمليات الترشيد وأثرها في المجتمع والإنسان، كما سنبين فيما بعد).

ويعرِّف فيبر عملية الترشيد المادي بأنه تزايد الضبط المنهجي على كل مجالات الحياة، على أساس تصورات علمية وقواعد ومبادئ عامة، تستبعد الولاءات التقليدية والحماس الكاريزمي والوسائل السحرية والمرجعيات المتجاوزة لعالم الحواس والمادة، بل والمبادئ الفردية، بحيث يدرك الإنسان أن العالم يتحرك وفقاً لقوانين عقلانية مادية قابلة للاكتشاف (أي كامنة فيه)، لاوفق قوى غامضة غير محسوبة مستعصية على الفهم.

والترشيد عملية تنميط وفرض للنماذج الكمية والبيروقراطية للتحكم والمراقبة على كل مجالات النشاط الإنساني، إذ سيتم قياس أداء كل فرد بطريقة رياضية، والترشيد عملية ستزداد وتائرها إلى أن يصل إلى قمته الشاملة الإمبريالية، فتتم السيطرة على كل جوانب الحياة، ويتحكم الإنسان في الوقع نفسه، إلى أن يُفرِّغ المجتمع من أي دلالة أو معنى، ويتحول إلى مجموعة من المعادلات الرياضية، وبذا يسود المجتمع ككل ظروف المصنع، بمعنى أنه سيصبح منظماً كفئاً، يشبه الآلة التي تجبر الأفراد على أن يشغلوا أماكن محددة ومقررة مسبقاً ويقوموا بأدوار مرسومة، بحيث «يصبح كل إنسان ترساً صغيراً في الآلة، لأنه يدرك ذلك، سيكون همه الأوحد هو أن يصبح ترساً

أكبر)). والهدف من كل هذا هو تعظيم المردود من الطبيعة والإنسان من خلال توظيفهما على أحسن وجه في خدمة الهدف الذي يحدده من يقوم بترشيد الواقع.

ويذهب ماكس فيبر إلى أن ثمة عناصر محددة داخل الحضارة الغربية (غائبة في الحضارات الأخرى) جعلها تتجه نحو مزيد من الترشيد، وأن هذه العناصر هي التي تمنحها خصوصيتها الحضارية، وقد وصف فيبر هذا الترشيد بحماس شديد، فأدرك أن الترشيد سيزيد من فعالية المجتمع ويعظّم إنتاجه، ولكنه أدرك أيضاً جوانبه المطلقة، فوصف عملية الترشيد بأنها ((ديس إنتشامنت أوف ذي ورلد Disenchantment of the world)) (نزع السحر عن العالم). وفعل ((ديس إنتشانت Disenchant)) باللغة الإنجليزية فعل مبهم، فهو يعني ((إزالة الغشاوة))، وهو معنى إيجابي؛ بمعنى أن يرى الإنسان الأمور على ماهي عليه. ولكنها تعني أيضاً ((خيبة الأمل والظن))، وهو معنى سلبي بمعنى أن الإنسان حينما يعرف حقيقة شخص ما، فإن الصورة المثالية المضيئة تسقط لتحل محلها صورة واقعية مظلمة. وإبهام المصطلح - في تصوره - مناسب للغاية، فهو يصف المشروع التحديثي الغربي الذي بدأ بأوهام الاستنارة المضيئة في أن يعتمد الإنسان على عقله (المادي) وحسب، فيزيل كل الغشاوات التي تراكمت عليه عبر عصور الظلام السابقة، ويرفض أية غيبيات أو مثاليات أو مطلقات، ليصل إلى الجوهر (المادي الحقيقي) للأشياء، وكان المفروض أن هذا

سيؤدي إلى سعادة الإنسان وسيطرته على نفسه وعلى العالم، ولكن الإنسان عندما فعل ذلك وجد أن مايهيمن هو الواحدية المادية، وأن مافعله هو تفكيك الإنسان حين رده إلى عناصره المادية، ففقد العالم (الإنسان والطبيعة) سحره وجلاله وجميع عناصر القداسة والسر فيه، وأصبح مادة محضة، وأصبح كل شيء فيه محسوباً. ويمكن السيطرة عليه وحوسلته، ولذا، فإن المصطلح يُترجَم أحياناً بعبارة «خيبة العالم» و«تَشيُّؤ العالم».

وقد أدرك فيبر أيضاً أن الترشيد يهدد الحرية الفردية، ويحوِّل المجتمع إلى قفص حديدي، خصوصاً وأن الفرد في المجتمع الحديث هو فرد مفتقد للمعنى، ومن ثم فهو شخصية هشة من الداخل لاتشعر بالأمن ولا بالمقدرة على التجاوز، فهي لاتقف على أرضية صُلْبة من المعنى، (وقد وردت تنويعات على عبارة «القفص الحديدي» في كتابات جورج لوكاتش وجورج زيميل، كما أن صورة العالم كقفص حديدي صورة متواترة في الأدب الحداثي).

وقد وصف فيبر هذا المجتمع الجديد في عبارات تنم عن تشاؤمه الشديد: «لاأحد يعرف من سيعيش في هذا القفص في المستقبل أو لعله في نهاية هذا التطور الرهيب سيظهر أنبياء جدد تماماً، أو قد تُبعث الأفكار والمثاليات القديمة، أو إن لم يحدث شيء كهذا سيسود تحجر آلي، موشّى بنوع من إحساس متشنج بأهمية الذات، عن هذه المرحلة الأخيرة لهذا التطور الحضاري يمكن أن نقول عن حق:

«متخصصون لاروح لهم، حسيون لاقلب لهم. وهذا اللاشيء سيتصور أنه وصل إلى مستوى من الحضارة لم يصل إليه أحد من قبل».

ونزع السحر عن العالم، ودخول العالم القفص الحديدي، ليس سوى النتائج الأولى السلبية من منظور فيبر، إذ يوجد نتائج أخرى من أهمها أزمة المعنى (والقيمة)، فالإنسان الحديث بعد أن يقوم بترشيد عالمه، وبعد أن تهيمن عليه القوانين العلمية، سيكتشف أن عالميه الاجتماعي والخاص قد أصبحا لامعنى لهما. فصياغة القوانين العلمية بدقة بالغة، والمعرفة العلمية والتنظيم الرشيد، قد تساعد كلها على التواصل إلى الطرق المناسبة لإنجاز الأهداف الاجتماعية، ولكنها لاتساعدنا على الاختيار بين قيم مطلقة أو أهداف متناقضة، أو على اتخاذ قرارات أخلاقية، فالعلم في نهاية الأمر لاعلاقة له بقضية اختيار الحياة الفاضلة، فثمة هوة شاسعة بين المعرفة العقلانية والحكم الأخلاقي، «ولذا كل مايمسك به الإنسان دائماً مؤقت وليس محدداً ونهائياً».

وتصاعد عمليات الترشيد لن يساعد كثيراً، إذ إنها ستؤدي إلى تقسيم (أو تفتيت) حياة الإنسان إلى مجالات مختلفة، ويشير فيبر إلى هذه العملية بشيء من الاقتضاب، ويمكننا تفصيلها على النحو التالي:

١ـ تقسم حياة الإنسان إلى مجالات مختلفة، يتحرك كل منها، الواحد تلو الآخر، حسب قوانينه (الكامنة فيه).

٢- يصبح لكل مجال كيانه وآلياته وأهدافه وأغراضه المستقلة عن الإنسان وعن المجتمع الإنساني، أي إنه يصبح مرجعية ذاته مكتف بذاته، لايرى العالم إلا من خلال معياريته ومرجعيته الداخلية الكامنة فيه، التي تشكل المركز بالنسبة له.

٣- يتم الحكم على كل مجال من منظور مدى كفاءته في تحقيق أغراضه، ويكتسب كل نشاط شرعيته من مدى نجاحه في تحقيق أهدافه (الزمنية والمحسوسة)، فتصبح المعايير في المجال الاقتصادي اقتصادية (الربح)، وفي المجال السياسي سياسية (القوة والسيطرة)، وفي المجال العسكري عسكرية (الغزو والانتصار على الآخر)، وفي المجال الجمالي جمالية (الشكل والتناسق والبنية العضوية)، وتفسر كل الظواهر والحوادث على هذا الأساس الزمني المادي، أي على أساس مطلق علماني ما.

٤- هذا يعني أن كل مجال، الواحد بعد الآخر، يفلت من قبضة الإنسان ومرجعيته الإنسانية ولايكترث به أو بها، ومن ثم ينفصل عن أية معيارية أو غائية أو قيمة خارجة عنه (سواء أكانت دينية أم أخلاقية أم إنسانية) ويتحرر منها، وتتفتت مجالات الحياة الإنسانية وتتحول إلى مجالات غير متجانسة غير مترابطة، وحينما تواجه الذات الإنسانية العالم تجده منفصلاً عنها، غريباً عليها، مفتتاً، مجرد مادة نسبية محايدة خاضعة لحركة المادة وحسب.

٥ـ تنتقل هذه العملية من مجالات الحياة العامة، إلى حياة الإنسان الخاصة (الأسرة ـ أوقات الفراغ)، ثم إلى داخل ذاته أيضاً (أحلامه ـ مثالياته).

٦ـ تتصاعد هذه العملية إلى أن يصبح المجتمع بأسره مجالات غير متجانسة غير مترابطة متناثرة، لايربطها رابط، ومن ثم يتزايد تحدد النشاطات والوظائف وعدم تشابكها مع أي نشاطات أو وظائف أخرى.

٧ـ تتغلغل عمليات العلمنة الشاملة (والترشيد المادي) وتنتقل من الحياة العامة إلى الحياة الخاصة، ومن وطن واحد، إلى العالم بأسره، وبذلك يتم تفكيك الإنسان والعالم، وبدلاً من المنظور الإنساني المتكامل، تظهر منظورات متعددة متصارعة وتسود النسبية المطلقة.

كل هذا يعني أن الإنسان الحديث لن يدور في إطار فكرة نهائية واحدة، بل عدة أفكار نهائية تشبهة آلهة الوثنيين، حين كان على الإنسان أن يقدم القرابين لعدة آلهة متصارعة، مع فارق واحد هو أن الآلهة الحديثة نُزع عنها السحر والجلال والقداسة، لامعنى لها خارج الإجراءات والتفاصيل، وقد وصف فيبر الإنسان الحديث بأنه «يعيش في سهل لانهائي لا آفاق له: أزلية علمانية خالية من المعنى».

وقد طوَّر كثير من المفكرين هذه الظاهرة (أي ظاهرة الترشيد في الإطار المادي) وربطوها بظواهر حديثة أخرى، من أهمها ظاهرة

الإبادة النازية، ففي كتابها **أيخمان في القدس: تقرير عن تفاهة الشر** (١٩٦٣) تشير حنا أرندت إلى «السفاح» أيخمان فتبين أنه لم يكن سوى بيروقراطي تافه عادي، يؤدي مايوكل إليه من مهمات مثل أي موظف في بيروقراطية حديثة، فهو من منظور الترشيد المادي، لم يكن سوى نتيجة منطقية (أو ربما حتمية) لعملية الترشيد المتصاعدة، التي تؤدي إلى نزع السمات الشخصية وتقويض الإحساس بالمسؤولية الأخلاقية الشخصية.

وقد طوَّرت هذه الأطروحة في كتابي (**الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم الاجتماع المعرفة** (١٩٨١) فبينت أن «الحضارة الغربية حضارة تكنولوجية تُعلِي من قيم المنفعة والكفاءة والإنجاز والتقدم مهما كان الثمن المادي والمعنوي المدفوع فيها»، وترى أن البقاء للأصلح والأقوى دائماً، وتهمل كثيراً من القيم التقليدية «البالية»، مثل البر بالضعفاء والشهامة والتقوى ومساعدة الآخرين. والنازية حينما أبادت اليهود والعجزة كانت تفعل ذلك لأنهم «غير نافعين». وموضوع تحويل اليهود إلى شعب منتج كان مطروحاً في أوربا، في شرقها ووسطها بخاصة، وكان عدد كبير من يهود ألمانيا (إيست يودين) أي من يهود شرق أوربا الذين لفظهم الجيتو، والذين لم تستوعبهم مجتمعاتهم أو أي من المجتمعات الأوربية الأخرى، نظراً لتخلفهم الحضاري والاقتصادي، يُعَد فائضاً بشرياً لانفع له، وقد حاولت ألمانيا التخلص من هذا الفائض الإنساني غير النافع بإرسالهم

في قطارات إلى بولندا التي رفضتهم، كما رفضهم كثير من الدول الأخرى، ومنها الولايات المتحدة التي لم توافق على فتح أبواب الهجرة أمامهم، إن العالم الغربي برفضه هؤلاء اليهود، أيَّد ضمنياً الجريمة النازية ووافق على منطلقاتها الفلسفية، حتى وإن لم يوافق على الشكل المتطرف الذي اتخذته.

وثمة ظاهرة مشتركة بين النازيين والصهاينة (وهي أيضاً سمة أساسية للحضارة الغربية)، وهي عقلانية الإجراءات والوسائل، وليست عقلانية الهدف، وقد أشار ماكس فيبر إلى هذه الظاهرة في كتاباته، فعملية الترشيد التي يتحدث عنها تنصب على الوسائل والأدوات فحسب، أما الأهداف فهي أمر متروك لاختيار الأفراد، ومعسكرات الاعتقال والتعذيب، سواء في ألمانيا النازية أم في إسرائيل الصِّهْيَونية، هي مثال جيد على هذا الجانب في الحضارة الغربية، فهذه المعسكرات منظمة بطريقة «منهجية» تُحْسب فيها حسابات المكسب والخسارة، وتُحْسب المدخلات والمخرجات، حتى التعذيب لايتم بشكل عشوائي فردي، وإنما يتم بشكل مؤسسي منظم، ويُقال: إنه حتى حينما كان اليهود في طريقهم إلى غرف الغاز لم يكن مسموحاً للجنود الألمان بإساءة معاملتهم، فعملية الإبادة، هذا النتاج الرائع لحضارة العلم والتكنولوجيا، يجب أن تتم بحياد علمي رهيب، يشبه الحياد الذي يلتزمه الإنسان تجاه المادة الصماء في التجارب المعملية التي تتخطى حدود الخير والشر، أما الهدف من معسكرات الاعتقال

والإبادة والتعذيب، والمضمون الأخلاقي لهذه الأشياء ومدى عقلانيتها من منظور إنساني، فكل هذا متروك للزعيم أوللدولة أو للأهواء الشخصية أو للأسطورة الدينية القومية.

كما تعرَّض للقضية نفسها عالمُ الاجتماع الإنجليزي من أصل بولندي زيجمونت باومان Zygmunt Bauman في كتابه **الحداثة والهولوكوست** (١٩٨٩) فأورد فيه تلخيصاً لبحث ريتشارد روبنشتاين (الذي ألقاه في ندوة عقدت عام ١٩٧٨ تحت عنوان **المجتمع الغربي بعد الهولوكوست**) حاول فيه أن يعيد قراءة أطروحة فيبر عن بعض الاتجاهات في المجتمع الحديث في ضوء تجربة الهولوكوست، فهو يرى أن عرض فيبر للبيروقراطية الحديثة، والروح العقلانية، ومبدأ الكفاءة والعقلية العلمية، ووضع القيم في مكان بعيد في عالم الذاتية [بحيث تصبح كل الأمور نسبية]، لم يحتو في ثناياه على أي آلية يمكنها أن تقف في وجه التطرف النازي، يلتقط باومان هذه الأطروحة ويشير إلى بعض سمات البيروقراطية، ويخلص إلى أن الإبادة نبعت من اهتمام حقيقي عقلاني (رشيد) [بحل المشاكل التي واجهها المجتمع] وولدتها بيروقراطية متسقة مع شكلها ومضمونها.

والثقافة البيروقراطية تجعلنا ننظر إلى المجتمع كشيء يُدار، وكمجموعة من المشاكل التي تُحل، وكطبيعة ينبغي السيطرة عليها والتحكم فيها، وتحسينها وإعادة صياغتها، كما أنني ــ والكلام لباومان ــ أرى أن روح العقلانية الأداتية، وشكلها المؤسسي

البيروقراطي الحديث، قد جعلت «الحلول» على شاكلة الهولوكوست، ليست ممكنة وحسب، بل معقولة إلى حد كبير. ثم يشير باومان إلى أيخمان، «الموظف العقلاني»، فيقول: «أيخمان ارتكب أفعالاً يحصل المرء على نياشين من أجلها إن ربح، ويذهب إلى المشنقة إن خسر، فالأفعال ليست أخلاقية أو لاأخلاقية في حد ذاتها» (فالترشيد الأداتي لايهتم بالأهداف ولاينشغل إلا بالإجراءات). ويلخص باومان أطروحته في الكلمات التالية: «إن النازيين قبل أن ينوا أفران الغاز، حاولوا، بناءً على أوامر هتلر، أن يبيدوا المتخلفين عقلياً والمعقوقين (في المجتمع الألماني) من خلال القتل الرحيم (الذي سمي إيوثينيشيا)، وأن يساعدوا على تكاثر الجنس الأرقى، من خلال قيام رجال أرقى من الناحية العرقية بتلقيح نساء من المستوى العرقي نفسه (الإيوجينيا). وقتل اليهود [ونحن نضيف: وغيرهم من العناصر غير المرغوب فيها] شأنه شأن كل هذه المحاولات هو تجربة، من ضمن تجارب أخرى، في إدارة المجتمع بشكل رشيد، ومحاولة منهجية أن يوضع موقف العلم التطبيقي وفلسفته ومبادئه في خدمة المجتمع.

ويمكننا الآن أن نتناول رؤية جلال أمين للعلمانية، يذهب جلال أمين إلى أنه لامفر من اتخاذ موقف ميتافيزيقي ما، والبدايات الميتافيزيقية هي التي تفضي إلى النتائج والمقولات المختلفة التي تكون أيديولوجية ما، والتي توجه السلوك الإنساني (العلل والمعلولات عند

مراد وهبة)، أي أن جلال أمين يتحرك في الإطار الشامل والنهائي، فالعلمانية ـ حسب تصوره ـ هي منظومة شاملة ورؤية للكون (الطبيعة والإنسان)، تستند إلى ميتافيزيقا مسبقة تطرح إجابات عن الأسئلة النهائية الكبرى (فحالة الشك المطلقة [الشك في كل المسلَّمات] تجعل الحياة مستحيلة). والعلمانية رؤية للكون تضم أيديولوجيات مختلفة، ومع هذا تزعم العلمانية، متمثلة في أهم نزعاتها، الليبرالية والماركسية، أن آراءها هي ثمرة تَقدُّم العقل البشري، وأنها النتاج العلمي والطبيعي أو الاجتماعي للعالم، وهو نتاج عالمي محايد، مجرَّد من الأحكام القيمية والميتافيزيقية، لايحمل بصمات ثقافة أو حضارة بعينها، فثمة علم طبيعي واحد وتكنولوجيا واحدة، الأحدث منها يَجبُّ الأقدام ويلغيه، في عملية تراكمية مستمرة، ولذا فالتطور الإنساني يسير في خط أساسي واحد.

ولكن هذا المسار ـ والكلام لجلال أمين ـ يتجه، في واقع الأمر، نحو الغرب، فالنموذج الغربي في التنمية هو المثل الأعلى المطلوب احتذاؤه. فالتكنولوجيا الغربية ـ من منظور المؤمنين بالنموذج العلماني ـ هي قمة ما وصل إليه الإنسان من السيطرة على الطبيعة، كل هذا يعني، في واقع الأمر، أن العلمنة هي شكل من أشكال التحديث والتغريب (التحديث في الإطار الغربي المادي)، وكل هذا يتم تحت شعار «العالمية» و«الحياد» و«الموضوعية».

لكل هذا جعل جلال أمين همَّه كشف المنطلقات الميتافيزيقية المسبقة للعلمانية، وجوهر المنظومة العلمانية في تصوره (دون استخدام المصطلح بالضرورة) هو الإيمان بأسبقية المادة على الفكر (والتي يمكن ترجمتها بأنها أسبقية المادة على الإنسان). وهذا هو حجر الزاوية في الرؤية العلمانية، وهي التي تنبثق عنها كل مقولاتها الأخرى، ولأن المادة تسبق الفكر، نجد أن العنصر المادي (في أشكال مختلفة) يصبح أهم المكونات، فعلى سبيل المثال، يتم إخضاع كل شيء لمبدأ المنفعة، التي تُعرَّف تعريفاً مادياً (تعظيم الناتج في عدد محدود من الموارد)، والطبيعة من هذا المنظور ليست سوى مادة، وسيلة لإنتاج السلع، والإنسان هو الآخر يُعرَّف في الإطار المادي: احتياجاته مادية ــ أحلامه مادية... إلخ.

ويُلاحظ جلال أمين أننا إذا قبلنا المقدمات الميتافيزيقية (المادية) لعلم الاقتصاد الغربي، فإن ذلك سيفضي إلى قبول مقولاته الاقتصادية والسياسية، فالإنسان هو أساساً إنسان اقتصادي، يستجيب بطبعه لمؤشرات الأسعار والنفقات وحافز تعظيم الدخل، وهو يهاجر بطبعه إلى حيث يجد أكبر دخل ممكن، ويرى أن من الطبيعي أن يستقل الابن أو البنت عن الأسرة من أجل السعي إلى تحقيق أكبر دخل.

في هذا الإطار يتم تعريف الاقتصاد تعريفاً فنياً تكنوقراطياً ضيقاً، فالجوانب الاقتصادية في الوجود الإنساني هي تلك الجوانب القابلة للقياس، ومايمكن تقديره بالأرقام [أي إن الإنسان تم تحويله إلى ظاهرة

رياضية تنحل إلى أرقام؛ شيء بين الأشياء]، ومن ثم استُبعد من عالم الاقتصاد حاجة الإنسان إلى حد أدنى من الشعور بالأمن والاستقرار، ومن العلاقات الاجتماعية، ومن الاتصال بالطبيعة ومن الثبات في القيم الأخلاقية والاجتماعية السائدة [فهي جميعاً غير قابلة للقياس]. (إن أردنا استخدام مصطلحنا قلنا: إن الحيز الإنساني ينكمش ويضمر ويذوب حتى يختفي تماماً لصالح الحيز الطبيعي/المادي).

وانطلاقاً من الإطار المادي نفسه سيسود تصور مؤداه أنه يمكن عزل الظاهرة الاقتصادية عن بقية الظواهر الاجتماعية، وتَصوُّر إمكانية الوصول إلى حل للمشكلة الاقتصادية مع بقاء الظروف الخارجية، أي الخارجة عن الاقتصاد، على ماهي عليه، كما أننا سنقبل تصوُّر أن الرفاهية الإنسانية قابلة للتجزئة، وسنؤمن بإمكانية تعظيم مايُسمى «الرفاهية الاقتصادية» دون المساس بالرفاهية الإنسانية بوجه عام، وستُعرَّف المشكلة الاقتصادية، في النظرية الاقتصادية الغربية، بأنها انخفاض مستوى الدخل بالمقارنة به في الدول الصناعية، وتُقاس الرفاهية بمستوى الاستهلاك.

وسيُنظر إلى المشكلة الاقتصادية باعتبارها مشكلة ندرة، أو مشكلة التوفيق بين الموارد المحدودة والحاجات غير المحدودة [ويُبيِّن جلال أمين أن افتراض أن الحاجات غير محدودة هو الآخر افتراض ميتافيزيقي مسبق]، أما التنمية فهي ليست تحسين نمط الحياة، وإنما ارتفاع معدل الادخار والاستثمار ـ تطوير نوعية الإنتاج ـــ تكَاثُر في السلع

والخدمات ـ زيادة الناتج (بغض النظر عما يحدث في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية). وقضية العدالة الاجتماعية ليست جديرة بالاهتمام بذاتها، وإنما من منظور أثرها في معدل النمو، ولذا إن تدهورت العلاقات الاجتماعية في بلد ما، فلايمكن أن يُعدَّ هذا مؤشراً على التخلف.

إن مايؤكده جلال أمين هنا هو انفصال الحداثة العلمانية عن القيمة والغائية الإنسانية، وهذا مايؤكده تأكيداً مباشراً في سياقات أخرى، فيبين أن الرؤية المادية تتضح في عالم السياسة إذ يتم فصل السياسة عن الأخلاق، بل وعن الحياة، بل يتم فصل الحياة كلها عن الهدف النهائي منها، فيتم تقديس الكفاءة مع إهمال الهدف منها، فالكفاءة هي إنتاج أكبر قدر بأقل تكلفة ممكنة، والقيام بأكبر عدد من الأعمال في أقل وقت ممكن، دون أدنى اهتمام بالآثار التي لايمكن تقديرها رقمياً، أو بالمضمون الخُلقي أو الإنساني لما تم إنجازه، طالم تم إنجازه بكفاءة.

ويظهر هذا الجانب من العلمانية (أي فصل الحياة عن أية غائية إنسانية أو أخلاقية) في تمجيد السرعة؛ بصرف النظر عن طبيعة العمل الذي تؤديه بسرعة، ومضاعفة سرعة وسائل المواصلات؛ بغض النظر عن جدوى الرحلة أصلاً، وما إذا كان المقصود جديراً أو غير جدير بالوصول إليه، وغياب الهدف يظهر في تعريف علم الاقتصاد، فالاقتصادي لايتدخل بتقييم الغايات (أو الحاجات)، وإنما مهمته هي

تحقيق أكبر كفاءة ممكنة في توزيع الموارد المحدودة على الحاجات غير المحدودة، وفي المجتمع ككل يصبح الهدف هو تعظيم المنفعة، ولتكن هذه المنفعة ماتكون، فالغاية غير مهمة: سعادة أو لذة حسية، أو رضا عن النفس، أو أفلام إباحية، أو حتى مسدسات لقتل الناس، وينتج عن هذا الموقف نسبية أخلاقية مطلقة.

ومن المسلَّمات الميتافيزيقية الأخرى في النظرية الاقتصادية الغربية ـ حسب تصور جلال أمين ـ نظرية الاستهلاك التي تذهب إلى أن: ((هدف المستهلك هو تعظيم الإشباع أو المنفعة، فإذا سألت عن ماهية هذا الإشباع [والغاية منه] قيل لك: لاشيء غير مايقرر المستهلك أنه يريده، فهم إذن قد قبلوا كمسلَّمة من المسلَّمات، وهرَّبوا إلينا مذهب الفردية، بل نوعاً من الإباحية، بمعنى أن كل ماترغب فيه هو أمر مشروع، أو على الأقل ليس من وظيفة الاقتصادي الاعتراض عليه، ولايمكن مساءلة المستهلك عن القيمة الأخلاقية أو الاجتماعية لما يريد)).

وتتبدى العلمانية المادية في تعريف مؤشرات التقدم (الذي يتم في إطار مادي يُنكر الثمن المعنوي)، فكلها مؤشرات مادية (السرعة ـ الإنتاجية ـ معدلات الاستهلاك... إلخ) لأنها إذا كانت مؤشرات غير مادية (استهلاك الطبيعة ـ تنمية البيروقراطية ـ تطوير وسائل التسلح ـ الإباحية)، فلايمكن قياسها، ومن ثم فهي غير موجودة أساساً. ولذا يعتبر النفع المادي المتولد عن تطبيق التكنولوجيا الحديثة أكبر من أية

خسارة اجتماعية أو نفسية قد تترتب عليها، (ومن ثم تهون البطالة في سبيل مضاعفة الإنتاج). وللسبب نفسه يتم توليد الطاقة النووية، بغض النظر عن كل أخطارها [على الإنسان] في سبيل مغانمها المادية، ولايمكن لأحد الاحتجاج، لأنه تم ترسيخ الاعتقاد بأن التكنولوجيا الحديثة قادرة على حل المشكلات الناجمة عن التكنولوجيا القديمة [وهذا إيمان ميتافيزيقي عميق «بقدرة» التكنولوجيا].

ولايكتفي جلال أمين بالتعامل مع مفهوم العلمانية، وإنما يدرس المجتمعات العلمانية، التي تَحقَّق فيها هذا النموذج إلى حدٍّ كبير،وكعادته (على عكس كثير من الدارسين في الوقت الحاضر) يركز على الإنسان، ويذهب إلى أن مايظهر في هذه المجتمعات هو الإنسان ذو البُعد الواحد، «رجل الشارع البسيط، المحدود الثقافة والتعليم، العادي الذكاء، المحدود الطموح، إلا فيما يتعلق بما يمكن أن يحوزه من سلع. ترضيه القصة البسيطة غير المعقدة، ويستهويه تَتَبُّع أفلام الجريمة، وأخبار الفضائح والكوارث مادامت تحدث لغيره، يحب السباحة، وأن يشاهد متحف اللوفر وأهرامات مصر، ولكن لاصبر له على معرفة التاريخ أو التعمق فيه، يفرح بالسيارة الكبيرة كما يفرح الأطفال، ويَقبَل أكثر مايتلقاه عن طريق التليفزيون أو الجرائد اليومية دون أي شك في صحة مايسمع أو يقرأ»، هذا الرجل العادي يمثل غالبية سكان العالم في كل بقاع الأرض.

والحضارة الأمريكية هي حضارة هذا الرجل العادي (فالعلمنة ليست تغريباً وحسب، وإنما أمركة بالدرجة الأولى) فهي الحضارة التي نجحت في الوصول إلى هذا الإنسان العادي وإشباع تطلعاته بأكثر مما نجحت أية حضارة أخرى، واتساع السوق الأمريكي هو الذي سمح بابتداع و«نمو فنون الإنتاج الكبير، التي تقوم على إنتاج كميات هائلة من السلع المتماثلة، وعلى تطبيق درجة عالية من التخصيص وتقسيم العمل، ولكن هذا الاتساع نفسه، وهذا النوع من فنون الإنتاج كان هو أيضاً الذي طبع الحضارة الأمريكية بكثير من ملامحها المميزة: التَماثُل الرهيب في أنماط السلوك والتفكير، وانتشار الموضات، وخضوع المستهلك خضوعاً مستمراً لحملات الدعاية والإعلان، والهالات التي تحيط بنجوم السينما، ورجال السياسة، أو «بالبطل» بوجه عام». ويُلاحظ جلال أمين سمة أساسية أخرى في الحضارة العلمانية الأمريكية، وهي محاولتها هزيمة الطبيعة ونزوعها نحو التجريد، فالإنسان الأمريكي يتناول «لبناً خالياً من الدسم، وسكراً لايحتوي على مادة سكرية، وخبزاً لايؤدي إلى السمنة، وقهوة لاتحول دون النوم».

إن الثقافة الأمريكية هي ثقافة الاستهلاك، ولكن المستهلك المستهدف «يجب أن يكون بدوره شخصاً عادياً محدود الثقافة عادي الذكاء، إذ هنا تكمن فرص التسويق الواسع الانتشار، فإذا بنمط الثقافة السائدة هو النمط الذي يستجيب لنوازع الرجل العادي

وميوله، وإذا بالثقافة الرفيعة تتراجع على استحياء إذ لاتجد لها ممولاً، وإذا بوسائل الإعلام تخاطب أبسط غرائز الإنسان ونوازعه لمجرد أنها أكثر انتشاراً)).

((و لم تستطيع المجتمعات الأوربية مع كل ماأحرزته من تَقدُّم في الارتفاع بمستوى الثقافة فيها أنها تقاوم مايحمله نمط الثقافة الأمريكية من جاذبية لجماهيرها، فإذا بالبرامج الجادة في التليفزيون الأوربي تترك مكانها بالتدريج لبرامج الترفيه الأمريكية، ويزداد هذا عاماً بعد عام، وإذا بالصحف الأوربية تجاري الصِّحافة الأمريكية في اعتمادها على التشويق والإثارة، وإذا بالمطاعم والمقاهي الأوربية تتخلى عن المقاعد الوثيرة والخدمة المتأنية، لتحل محلها المقاعد الطاردة للجالسين عليها وقيام العميل بخدمة نفسه، بل لم يستطع الاتحاد السوفيتي بعد عشرات من السنين من الانغلاق عن العالم أن يمنع شبابه من الانبهار بنمط حياة الأمريكي والاقتداء به)).

ويرى جلال أمين ـ كما أشرنا من قبل ـ أن البدايات الميتافيزيقية هي التي تقضي إلى النتائج والمقولات المختلفة التي تُكوِّن أيديولوجية ما، وهذه البدايات ـ في تصوره ـ تتبدَّى في تراث الإنسان (المصدر الوحيد للإبداع بمعنى ((أنك لاتستطيع تقديم إجابة جديدة حقاً إلا إذا التزمت بموقف ميتافيزيقي مختلف، أو غيَّرت من الافتراضات والمسلَّمات التي تَصدُر عنها)). ولذا على البحث الذي يستهدف الإبداع حقاً أن يغوص في مقدمات التراث ومسلَّماته، ومايعامله

التراث كبديهيات، والكشف عما لايزال من ذلك حياً في حياتنا المعاصرة ونمط تفكيرنا.

ونظراً لانشغاله بتراثه وحضارته، لايندفع جلال أمين نحو العولمة والنظام العالمي الجديد وعالم المادة الذي لايعرف الخصوصية أو القيم. فيُحذِّر من أن الفكرة القومية نفسها قد أخذ مضمونها في الغرب يميل أكثر فأكثر إلى التركيز على المزايا الاقتصادية التي يمكن أن تتحقق من تكوين سوق مشتركة، ومن ثم زاد الميل إلى التضحية بالخصائص القومية لكل أمة إذا كان في ذلك نفع اقتصادي، فالعنصر المطلق هنا ليس القومية وإنما المنفعة المادية.

وهو يبيِّن كيف تغلغلت هذه المقولات الغربية (التي هي ثمرة حتمية للرؤية المادية) في الفكر القومي العربي، وكيف حققت النماذج التكنوقراطية والكمية هيمنة على هذا الفكر تدريجياً، فتم على سبيل المثال علمنة المواجهة مع إسرائيل، «فقضية إسرائيل كانت دائماً بالنسبة لنا قضية قومية، وليست قضية اقتصادية أو فنية، كانت قضية إسرائيل بالنسبة لنا وحتى وقت قريب جداً، فقضية طرد شعب لشعب آخر من أرضه، وتهديد مستمر لاستقلال إرادتنا السياسية، كما بيَّنت حروب (٤٨، ٥٦، ١٩٦٧)، ثم تحوَّلت القضية بالتدريج منذ أواخر الستينيات إلى قضية استرداد الأرض المحتلة حديثاً، ثم تحوَّلت في السبعينيات إلى قضية استعادة بترول سيناء وإمكانية فتح قناة السويس، بما يحمله الأمر من إمكانية زيادة مواردنا من العملات

الأجنبية، إلى أن تحوَّلت إلى قضية تحديد سعر البترول الـذي يمكـن أن يُباع لإسرائيل، وبدأ الحديث لأول مرة عن المزايا الاقتصاديـة للتعـاون مع إسرائيل كدولة متفوقة اقتصادياً وتكنولوجياً، وأصبح من الممكـن أن تُعطَى مشاكل التنمية أولوية حتى على قضية استرداد الفلسـطينيين لأرضهم، وأصبحت المسألة كلها خاضعة لحسـاب النفـع والخسـارة، ثم تصبح العبرة ما إذا كان البيض الإسرائيلي أرخص أم أعلى سعراً».

«وقد حدث تغيُّر مماثل في موقفنـا مـن قضيـة الوحـدة العربيـة [إذ تمت علمنتها هـي الأخـرى]، فـالضيق نفسـه الـذي أصبـح يُعبِّر عنـه أصحاب الموقف التكنوقراطي من قضية التبعية الاقتصادية والسياسية، أصبح يُعبِّر عنه أيضـاً تجـاه الوحـدة العربيـة، فدعـوة الوحـدة العربيـة كانت في السنوات التالية للحرب العالمية الثانية تقوم في الأساس علـى الدعـوة إلى توحيـد ماسـبق تجزئتـه بـإرادة الأجنبـي، واعتبـار الوحـدة العربية، السياسية والاقتصادية، هي النظـام الطبيعـي الـذي طـرأ عليـه مأأبعدنا عنه، ولكن لابد من العودة إليه، ثم تحولـت هـذه الدعـوة في الستينات في الأساس إلى قضية مصلحـة سياسـية، تتمثـل في مواجهـة الاستعمار وتحرير الإرادة السياسية العربية، وهو مايمثل بعض الـتراجع عن الموقف الأكثر قوة، وهو اعتبار الوحدة هي الأصل، والتجزئة هي الوضع المصطنـع والمفتعـل، ثـم حـدث تَراجُـع أكـبر في السـبعينيات، بصرف النظر عن القطيعة المؤقتة بين مصر والبـلاد العربيـة في أعقـاب اتفاقية كامب ديفيد، إذ اتخذت قضية المصلحة شكلاً اقتصاديـاً بحتـاً،

يتمثل في الحصول على معونات وفتح أبواب الهجرة من دولة عربية إلى أخرى، وتَدفُّق الاستثمارات الخاصة من بلد عربي إلى آخر، وهكذا تحولت الوحدة العربية على يد هذا الموقف التكنوقراطي إلى مجرد وسيلة لإصلاح العجز في ميزان المدفوعات».

وفي تصوُّري أن جلال أمين قدَّم تعريفاً مركباً للعلمانية، لأنه لم يقبع داخل الدائرة الجزئية، ولم يحبس نفسه داخل التعريفات الضيقة التي اتسع نطاق الواقع دونها، بل نظر نظرة شاملة للعلمانية، وتعامل مع الظواهر الاجتماعية العلمانية المختلفة، ومع أثر العلمانية في مجالات الحياة كافة.

* * *

بعد هذه الجولة الطويلة نوعاً، التي حلَّلنا فيها بعض التعريفات لمصطلح «العلمانية» والمصطلحات الأخرى المتداخلة والمتشابكة والمترادفة معه، يمكننا أن نطرح تعريفنا للعلمانية وللنموذج الكامن وراءها، ونحن لن نأتي بجديد، لأن كل العناصر التي نرى أنها تشكل مكونات العلمانية موجودة بشكل أو بآخر في التعريفات التي أوردناها وقمنا بتحليلها، ولتجاوز مسألة التأرجح وعدم الاتساق بين الدائرتين سنطرح فكرة العلمانيتين الجزئية والشاملة:

١ـ **العلمانية الجزئية**: هي رؤية جزئية للواقع (إجرائية) لاتتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثم لاتتسم بالشمول، وتذهب

هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وربما بعض الجوانب الأخرى من الحياة العامة، وهو مايُعبَّر عنه أحياناً بعبارة «فصل الدين عن الدولة». ومثل هذه الرؤية الجزئية تَلزَم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة، كما أنها لاتنكر بالضرورة وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية، أو وجود ماورائيات وميتافيزيقا، ولذا لاتتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية، كما أنها رؤية محددة للإنسان، فهي قد تراه إنساناً طبيعياً/مادياً في بعض جوانب من حياته (رقعة الحياة العامة) وحسب، ولكنها تَلزَم الصمت فيما يتصل بالجوانب الأخرى من حياته، وفيما يتصل بثنائية الوجود الإنساني ومقدرة الإنسان على التجاوز، ولذا فهي لاتسقط في الواحدية الطبيعية/المادية، بل تترك للإنسان حيزه الإنساني يتحرك فيه (إن شاء)، (ويرى كثير من المفكرين الإيمانيين، المسلمين والمسيحيين، أنه لاتعارض بين هذا النوع من العلمانية والإيمان الديني).

٢- **العلمانية الشاملة**: رؤية شاملة للعالم ذات بُعد معرفي (كلي ونهائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة، وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية، التي ترى أن مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له، وأن العالم بأسره مكون أساساً من مادة واحدة، ليست لها أية قداسة ولاتحوي أية

أسرار، وفي حالة حركة دائمة لاغاية لها ولاهدف، ولاتكترث بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت، هذه المادة تشكل كلاً من الإنسان والطبيعة، ومن ثم فالعلمانية الشاملة رؤية واحدية طبيعية مادية تصفي الثنائيات فتلغي الحيز الإنساني تماماً، إذ لايوجد فيها مجال لسوى حيّز واحد هو الحيز الطبيعي/المادي، ويتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادي مصدر المعرفة، فالعالم المعطي لحواسنا يحوي داخله مايكفي لتفسيره والتعامل معه)، كما يتفرغ عنها رؤية أخلاقية (المعرفة المادية هي المصدر الوحيد للأخلاق، وربما أن المادة في حالة حركة دائمة، لايوجد أية قيم أخلاقية ثابتة)، وأخرى تاريخية (التاريخ يتبع مساراً واحداً، وإن اتبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدي في نهاية الأمر إلى النقطة النهائية نفسها)، ورؤية للإنسان (الإنسان جزء لايتجزأ من الطبيعة/المادة، ليس له حدود مستقلة تفصله عنها، ومن ثم هو ظاهرة بسيطة أحادية البعد، وهو كائن ليس له وعي مستقل، خاضع للحتميات المادية المختلفة، غير قادر على التجاوز والاختيار الأخلاقي الحر، أي أنه يتم تفكيكه وتسويته بالكائنات الأخرى). كل هذا يعني أن كل الأمور، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، تاريخانية زمنية نسبية لاقداسة لها، مجرد مادة استعمالية.

والعلمانية الشاملة، بهذا المعنى، ليست مجرد فصل الدين أو الكهنوت أو هذه القيمة أو تلك عن الدولة أو عما يسمّى «الحياة

العامة)) وإنما هي فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية (المتجاوزة لقوانين الحركة المادية والحواس) عن العالم، أي عن كل من الإنسان (في حياته العامة والخاصة) والطبيعة، بحيث يصبح العالم مادة نسبية لاقداسة لها.

ويمكن القول: إن العلمنة هي ((الترشيد المادي)) أي إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة/المادة بالشكل الذي يُحقّق التقدم المادي (وحسب)، مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية، وكل العناصر الكيفية والمركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار، بشكل تدريجي ومتصاعد في مختلف مجالات الحياة، الواحد تلو الآخر، بحيث يصبح كل مجال خاضعاً للقوانين (المادية) الكامنة فيه، ويختزل الواقع الطبيعي والإنساني إلى القوانين المادية، ويمكن القول: إنه بعد أن تصل المتتالية العلمانية الشاملة إلى التحقق في معظم حلقاتها، تُصفى الثنائيات، وتُصفى بذلك تركيبة الإنسان ومقدرته على التجاوز (تجاوز الطبيعة/المادة وذاته الطبيعية/المادية) فيختفي الإنسان الفرد، الحر، الواعي، المسؤول أخلاقياً واجتماعياً، ويذوي كيانه كمقولة مستقلة عن عالم الطبيعة/المادة، ويصبح جزءاً لايتجزأ منها، ويُنظر إليه باعتباره كائناً أحادي البُعد، بسيطاً، ومع إنكار تركيبة الإنسان ومقدرته على التجاوز تسود الواحدية المادية، وتنزع القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة)، فيسقط في قبضة الصيرورة المادية، ويظهر الإنسان الطبيعي

الذي يُعرَّف في ضوء أبعاده واحتياجاته المادية (الدوافع الاقتصادية أو الجسمانية)، حدوده هي حدود المادة، أهدافه وغاياته وأخلاقه مادية، سلوكه وتطلعاته وأشواقه مادية، لاتوجد مسافة تفصل بينه وبين الطبيعة/المادة، ومن ثم لايوجد حيز إنساني مستقل يتحرك فيه الإنسان بقدر من الاستقلال والحرية، ولذا فهو لايمكن دراسته إلا في إطار النماذج الطبيعية/المادية.

والإنسان الطبيعي/المادي ليس فيه من الإنسان سوى الاسم، فهو إنسان لايتحرك في الحيز الإنساني وإنما في الحيز الطبيعي، فمرجعيته النهائية مرجعية مادية كامنة، وهو إنسان يتم اختزاله إلى بعد واحد (البعد المادي)، ويتحول في كليته إلى ظاهرة علمية مادية قابلة للملاحظة والتجريب، شأنه شأن أي ظاهرة طبيعية أخرى (وهو مايعبَّر عنه باصطلاح «وحدة العلوم» [بالإنجليزية: يونيتي أوف ساينس Unity of science] ، والذي نطلق عليه نحن اصطلاح «واحدية العلوم» [بالإنجليزية: مونيزم أوف ساينس Monism of science]. والإنسان الطبيعي فرد خالص (مرجعية ذاته)، يتوجه توجهاً حاداً نحو المنفعة واللذة (منفعته ولذته) ثم تتصاعد عمليات الترشيد المادي، ويتم تطبيقها على مستوى العالم بدرجات متزايدة (من خلال الاستعمار بالدرجة الأولى ومن قبل النخب الحاكمة المحلية المغتربة)، مما يؤدي إلى تزايُد تساقُط الحدود والخصوصية بحيث يصبح العالم كله مادة استعمالية، مجرد سوق ضخم، ويصبح كل البشر

كائنات وظيفية، أحادية البُعد، يمكن التنبؤ بسلوكها وحوسلتها وتوظيفها (وهذه هي إحدى أهم جوانب العولمة في تصورنا)، وعندما يسود التجانس الكامل بين معظم المجتمعات البشرية أو كلها، وعندما تتلاقى وتتبع نمطاً واحداً وقانوناً عاماً واحداً (قانون التطور والتقدم العالمي «الحتمي»)، من منظور العلمانية الشاملة) يصبح العالم مكوَّناً من وحدات قد تكون غير مترابطة ولكنها متشابهة، مايحدث في الواحدة يحدث في الأخرى.

والهدف (المقصود وغير المقصود) من عملية الاختزال هذه، هو تقويض كل الأبعاد المركبة للواقع (بما في ذلك الحيز الإنساني)، حتى يمكن توظيف (حوسلة) كل من الواقع المادي والإنساني بكفاءة عالية على مستوى العالم، إلى أن يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية (ونهاية التاريخ) حين يتم برمجة كل شيء والتحكم في كل شيء، بما في ذلك الإنسان نفسه، ظاهره وباطنه.

ونحن نذهب إلى أن **العلمانية (الشاملة) والإمبريالية صِنوان:**

أ- فرغم أن الإنسان الغربي بدأ مشروعه التحديثي بالنزعة الإنسانية (الهيومانية) التي همَّشت الإله ووضعت الإنسان في مركز الكون، إلا أنها، شأنها شأن أية فلسفة مادية، ترى أن الإنسان هو إنسان طبيعي/مادي، يضرب بجذوره في الطبيعة/المادة، لايعرف حدوداً أو قيوداً، ولايلتزم بأية قيم معرفية أو أخلاقية، فهو مرجعية ذاته، ولكنه في الوقت نفسه يتبع القانون الطبيعي، ولايلتزم بسواه

ولايمكنه تَجاوُزه، ولذا، فهو في واقع الأمر كائن غير قادر إلا على التمركز حول مصلحته (منفعته ولذته) المادية وبقائه المادي (فالإنسانية مفهوم أخلاقي مطلق متجاوز لقوانين المادة مفارق لها) وغير قادر على الاحتكام لأية أخلاقيات إلا أخلاقيات القوة المادية.

ب ـ ولذا، بدلاً من مركزية الإنسان في الكون تظهر مركزية الإنسان الأبيض (أو الأصفر أو البني... إلخ) في الكون، وبدلاً من الدفاع عن مصالح الجنس البشري بأسره يتم الدفاع عن مصالح الجنس الأبيض، وبدلاً من ثنائية الإنسان الطبيعة/المادة، وتأكيد أسبقية الأول على الثاني، تظهر ثنائية الإنسان الأبيض في مقابل الطبيعة/المادة وبقية البشر الآخرين (الذين يصبحون جزءاً لايتجزأ منها) وتأكيد أسبقيته وأفضليته عليهم، وبدلاً من الاحتكام للقيم الإنسانية تُستخدم القوة، ويصبح همُّ هذا الإنسان الأبيض هو غزو الطبيعة المادية والبشرية وحوسلتها وتوظيفها لحسابه واستغلالها بكل مأوتي من إرادة وقوة.

جـ ـ من هذا المنظور، يمكن القول: إن العلمانية (الشاملة) هي النظرية، وإن الإمبريالية هي الممارسة، ولكن الممارسة أخذت شكلين مختلفين باختلاف المجال (ومن ثم تمت تسميتها كما لو كانا ظاهرتين منفصلتين لاعلاقة للواحدة منهما بالأخرى):

* **في الداخل الأوربي** تأخذ الإمبريالية شكل الدولة العلمانية الرشيدة (الملكيات المطلقة ـ الدول الديموقراطية منذ الثورة الفرنسية ـ الحكومات الشمولية)، وفي مرحلة لاحقة أخذت شكل مانسميه «الإمبريالية النفسية» (وهي تصعيد معدلات الاستهلاك من خلال تسليط الإعلانات على الإنسان الحديث المنعزل عن أسرته والخاضع للنسبية، ومن خلال إعادة صياغة صورة الذات بحيث يصبح الاستهلاك هو السبيل الوحيد أو الأساسي لتحقيقها)، ويتحدث هابرماس عن «استعمار الحياة»، وجوهر الإمبريالية الداخلية هو فرض الواحدية الطبيعية/المادية على المجتمع، أي ترشيده في الإطار المادي لصالح الطبقات الحاكمة.

* أخذت الإمبريالية في بقية العالم أشكالاً كثيرة (الاستعمار التقليدي ـ الاستعمار الاستيطاني ـ الاستعمار الإحلالي ـ الاستعمار الجديد ـ النظام العالمي الجديد)، وجوهر إمبريالية الخارج هو فرض الواحدية الطبيعية/المادية على بقية المجتمعات الإنسانية وترشيدها في الإطار المادي لصالح المجتمعات الغربية ككل.

وفي تصوُّرنا أن أفضل طريقة لتناول قضية العلمانية والعلمنة هي قضية المرجعية (كامنة أم متجاوزة)، فالعلمانية (الشاملة) قد لاتكون إلحادية أو معادية للإنسان على مستوى القول والنموذج المعلن (فهي قد لاتنكر وجود الخالق، أو مركزية الإنسان في الكون، أو القيم

المطلقة، الإنسانية أو الأخلاقية أو الدينية، بشكل صريح ومباشر)، ولكنها على المستوى النموذجي الفعال ومستوى المرجعية النهائية، تستبعد الإله، وأية مطلقات، من عملية الحصول على المعرفة، ومن عملية صياغة المنظومات الأخلاقية، كما تستبعد الإنسان من مركز الكون بشراسة وبحدة وتنكر عليه مركزيته وحريته.

* * *

بعد أن طرحنا تعريفنا للعلمانية الشاملة يمكننا الآن تناول بعض إشكالياتها الأساسية، وفي هذا السياق يجب أن نفرِّق بين المتتالية المثالية الافتراضية (المجردة)، والمتتالية المتحققة (المتعينة)، ففي بداية أي مشروع، يتصور صاحبه أنه سيتحقق من خلال متتالية مثالية افتراضية يراها مسبقاً بدرجات مختلفة من الوضوح، ولكن، حينما يتحول المشروع إلى واقع ومتتالية متعيِّنة، فإنه يواجه عناصر لم تكن في الحسبان، فقد لايجني صاحب المشروع كل الثمرات التي كان يؤمل فيها، وقد لاتتحقق كل النتائج التي تصور حتمية حدوثها، بل إنه قد تظهر نتائج إيجابية وسلبية لم يضعها في اعتباره، وهي نتائج غير مقصودة، قد تستقل وتتبلور وتصبح لها دينامية مستقلة عن إرادته، بل وقد تكتسب مركزية.

وعمليات التحديث والتنوير والعلمنة لاتشكل أي استثناء لهذه القاعدة، فقد كان المؤمَّل من خلال المشروع التحديثي العلماني

الشامل (أي التحديث في الإطار المادي) أن يعرف الإنسان قانون/قوانين الضرورة (القوانين الطبيعية)، ويتحكم فيها، ويوظفها لصالحه، فتزداد سعادته وفرديته وخصوصيته، وبالفعل لابد من القول: إن النموذج المعرفي العلماني الشامل نموذج حقق قدراً لابأس به من السعادة للإنسان، فهو نموذج حركي استبعد المرجعية المتجاوزة والغيب والتركيب وغير المحسوس والمبهم، وتبنى مرجعية مادية كامنة، وتفاعل مع الملموس والمحسوس والواضح البسيط، ولذا أمكنه تطوير أدوات ومناهج (في معظمها مادية كمية) زادت بالفعل من معرفة الإنسان ومن درجة تحكمه في الواقع (المادي)، كما أنه ألقى الضوء على جوانب معينة من النفس البشرية (غرائزه والأساس البيولوجي لبعض جوانب سلوكه وشخصيته) وعمَّق من إدراكنا لها، وأثبت أن مقدرته التفسيرية لبعض جوانب الواقع الطبيعي والإنساني مرتفعة ارتفاعاً مدهشاً، وأن مقدرته الترشيدية لهذه المجالات نفسها (أي إعادة صياغتها) مذهلة.

ولكن الواقع ليس بسيطاً، وخصوصاً الواقع الإنساني، فهو يتحدى الصيغ التفسيرية الاختزالية المادية، أي إن المقدرة التفسيرية الترشيدية للنموذج العلماني الشامل قد تكون عالية حين يكون التعامل مع العالم المادي، أو مع الإنسان في جانبه المادي (جسده ـ أسباب بقائه المادي ـ دوافعه الغريزية المباشرة ـ ظاهره... إلخ)، ولكنها تكون ضعيفة، بل تكاد تكون منعدمة، حينما يكون التعامل

مع مايميِّز الإنسان كإنسان (تطلعاته ـ أحلامه ـ آماله ـ اختياراته ـ باطنه ـ قيمه... إلخ)، وفي تصورنا أن هذه هي المشكلة الكبرى للعلمانية الشاملة، فهي لاتكتفي بتفسير بعض جوانب الواقع الإنساني تفسيراً مادياً (كما تفعل العلمانية الجزئية)، وإنما تصر على تفسيره كله، دون أية مهادنة، من خلال النماذج المادية، إنها خطيئة التبسيط والاختزال وإنكار أية إمكانية إنسانية للتجاوز (والنبرة الجنائزية، والاحتجاج العبثي في الأدب الحداثي، هي تعبير عن إدراك الإنسان لهذه الحقيقة).

وقد جرت عملية التبسيط والاختزال بهدف التوظيف وتغيير الواقع، ولذا صاحَبها في البداية قدر كبير من التفاؤل، فالإيمان بالتقدم المادي وإمكانية السيطرة الكاملة على الكون هو أمر يثلج صدر كثير من البشر، ومع هذا، ظهرت النتائج (غير المقصودة) التالية:

١ـ ثمة إدراك عميق لدى الإنسان (تسانده العلوم الطبيعية الحديثة) بأن المعرفة الكلية أو حتى شبه الكلية مستحيلة، وبأن رقعة المجهول تتزايد بنسبة أكبر من تزايد رقعة المعلوم، وبأن معرفتنا العلمية (المادية) عن الواقع ليست يقينية، وإنما احتمالية إلى حدٍّ كبير، وذلك بسبب تركيبة الواقع، واستحالة وضعه داخل شبكة السببية المادية الصُّلْبة وتفسيره كله تفسيراً مادياً، أي أن العلمانية الشاملة تنكر وجود الكليات والثوابت المتجاوزة لصيرورة المادة.

وتشكل قضية القيمة والغاية (وتعريف الخير والشر) مشكلة أساسية في النموذج العلماني الشامل، فالافتراض العلماني الشامل الأساسي، أو القيمة الحاكمة أو المطلقة فيه، أو المسلَّمة العلمانية الشاملة النهائية (ولأنها مسلَّمة نهائية فهي لاتقبل النقاش، ولذا فهي شكل من أشكال الغيب)، تذهب إلى أن ثمة طبيعة (مادية) وإنساناً طبيعياً/مادياً يخضعان لقانون طبيعي/مادي عام، متغير بشكل دائم مثل حركة المادة، ومن ثم لايوجد شر متأصل في الإنسان، فالطبيعة/المادة لاتعرف خيراً أو شراً، أو مقدساً أو مدنساً، ومايسمى شراً إن هو إلا ظواهر مادية مصدرها مادي (البيئة ـ الجينات والصفات الوراثية للإنسان ـ اختلال الغدد أو الأنزيمات... إلخ)، ومن ثم يمكن إصلاحها بالوسائل المادية (إصلاح البيئة ـ عمليات جراحية... إلخ)، والقيم الأخلاقية هي الأخرى مصدرها مادي، ولذا فهي متغيرة، وعلى الإنسان أن يستمد منظومته القيمية من الطبيعة/المادة ومايستخلصه العلم الطبيعي منها من قوانين.

ولكن كيف يمكن الاتفاق على مضمون هذه الطبيعة/المادة؟ هل هي طبيعة تنتج مجموعة من القيم، أم أنها طبيعة محايدة لاتكترث بالقيمة، ولاتنتج سوى حركة دائرية متواترة؟ ولماذا يجب أن نعتبر تدمير العالم شراً وتشجيره خيراً؟ وماهو الأساس الفلسفي لهذا الافتراض؟ لايوجد في المادة مايجعل التشجير أفضل من التدمير، ولايمكن للعلم أن يزودنا بمنظومات تساعدنا على الاختيار بينها

فالمادة حركة بلاغاية، وهي تظهر وتختفي، والذرات تصطدم بلاهدف ولاغاية، والطبيعة تخلق أنواعاً بالمصادفة، كما أنها تدمر أنواعاً أخرى بالمصادفة أيضاً (هذا إن قبلنا بالرؤية المادية)، وإن كان ثمة حركة فهي حركة هندسية دائرية صماء، إن اتبعها الإنسان يتم تطبيعه وترشيده وتدجينه تماماً ولأصبح شيئاً من الأشياء.

والعلم يرصد الواقع بكفاءة، ولكن يتساوى من منظوره الإنسان والحيوان والقرد واليرقة، فكلها ظواهر طبيعية تدرس بالطريقة نفسها، ولها المكانة نفسها، وإن قيل: إن الإنسان سيستخلص من الطبيعة/المادة مايتفق مع منفعته ولذته ومع الصالح العام، فما هي هذه المنفعة وهذه اللذة داخل هذا الإطار المعرفي؟ وماهو هذا الصالح العام؟ هل المنفعة هي مايحول الإنسان إلى طبيعة، ومايقضي على الجوانب المركبة في بنيته العقلية والعاطفية حتى يمكن أن يتكيف مع النسق الهندسي؟ وكيف يمكن أن نؤسس منظومة قيمية استناداً إلى نظريات علمية احتمالية يتوصل إليها العلماء بعد رصدهم للإنسان واليرقة؟ وكيف يمكن الحرب ضد الشر المتأصل؟

وفي غياب أي يقين معرفي أو أخلاقي أصبحت كل الأمور متساوية، وأصبح الخير مساوياً للشر، والعدل مساوياً للظلم، وظهرت النسبية المطلقة، وأصبحت العدمية (وغياب الهدف والمعيار والغاية والمعنى) زائراً دائماً بيننا (على حد قول نيتشه)، ومن حقنا أن نتساءل، هل يمكن للإنسان أن يعيش في حالة الشك المطلق هذه، أم

أنه سيتبنى أي ميتافيزيقا تقابله في طريقه وتعطيه قدراً من الأمن والأمان، كما حدث حينما تبنت الجماهير الغربية النازية والعنصرية، وكما يتبدى الآن في تزايد عدد المؤمنين بالسحر والتنجيم والأطباق الطائرة. (لوحظ أن عدد المؤمنين بالسحر في البلاد المتقدمة يفوق عدد نظرائهم في البلاد المتخلفة).

٢ـ لكن حياد الطبيعة وغياب المنظومات القيمية والمعرفية ليس سوى واجهة تخفي ميتافيزيقا (وأخلاقيات) القوة، فالعلمانية الشاملة تحول العالم إلى مادة استعمالية، وترفض أي مرجعية متجاوزة للعالم المادي والحواس الخمس، ولكنها ـ بسبب إطارها المادي ـ تذهب إلى أن القيم التي تساعد على تحقيق القانون الطبيعي (المتعة ـ البقاء المادي ـ القوة ـ الانتصار في معركة البقاء) تكون خيراً، أما مايقف في طريق تحققه فهو الشر، ولكن لأن كل الأمور نسبية يظهر الفرد صاحب القوة، السوبرمان الإمبريالي الذي يحسم المواقف النسبية ويخدم مصلحته بالقوة، فيفرض إرادته ويوظف الواقع لصالحه، ويحقق بقاءه (ومنفعته ولذته) على حساب الآخرين، وليس من قبيل المصادفة أن الصراع أصبح هو المفهوم الأساسي في حضارتنا، وأن الداروينية الاجتماعية أصبحت أهم الفلسفات وأكثرها انتشاراً، سواء بين الخاصة أو العامة، وأن الإمبريالية هي أهم ظاهرة في عصرنا الحديث.

٣ـ لم ينجم عن عمليات العلمنة الشاملة هذه (وماصاحبها من نسبية مطلقة) أي تعميق للفردية، فالحياة الحديثة تتسم بالتنميط

الشديد، بل إن الخصوصيات القومية للأمم لم تتحقق إلا في المراحل الأولى للعملية التحديثية، ومايحدث هو أنه، مع تفتت العالم إلى أنساق مختلفة مستقلة، ومع غياب أية مرجعية متجاوزة، يظهر القانون العام الطبيعي الكامن في المادة باعتباره المرجعية الأساسية والوحيدة، فتتساقط الهويات والخصوصيات، ويعاد صياغة العالم ليتفق مع القانون الطبيعي العام أو القوانين العامة للحركة أو الواحدية المادية التي تسيطر تدريجياً على كل مناحي الحياة، ومن هنا نجد ظواهر مثل التنميط وسيادة النماذج البيروقراطية والكمية، وأخيراً العولمة.

٤- لم ينتج عن عمليات العلمنة الشاملة زيادة التحكم في الذات الإنسانية أو في الواقع الموضوع، بل على العكس، فمع ظهور الإنسان الطبيعي وتحديد المنفعة واللذة باعتبارهما الهدف الأساسي للوجود الإنساني، ترجم هذا نفسه إلى الاستهلاكية، وتصور أن مزيداً من السلع فيه مزيد من المنفعة واللذة، وقد تسارعت وتائر هذه الاستهلاكية تسارعاً مذهلاً، وبعد أن كانت الحاجة هي أم الاختراع، أصبح الاختراع هو الذي يولد الحاجة، فوجد الإنسان نفسه محاطاً بسلع وأجهزة ليس متأكداً تماماً أنه يريدها (والسلعة مثل المادة، شيء يتحرك بلاهدف أو غاية)، وبدأ الإنسان يشعر أنه لم يعد يملك من أمره شيئاً وأنه يدخل في بحث لاينتهي عن هدف لم يحدده، في عالم ليس من صنعه، تتراكم فيه سلع لايريدها.

وفي تصوري أن الإنسان غير قادر على استيعاب تصاعد وتائر الاستهلاكية بسبب حدود جهاز العصبي وحدود العقل، ولذا، بدلاً من الإحساس بالتحكم الكامل، بدأ الإنسان يشعر أن قبضته تتراخى، وأنه خاضع لمسارات وعمليات لايمكنه التحكم فيها، وقد شُبِّه التقدم بالقطار المندفع بأقصى سرعة ولايعرف أحد اتجاهه، وقد أدى كل هذا إلى الإحساس بعدم الاتزان، وفقدان التحكم، واختفاء الحدود، على المستوى الفلسفي، إلى ظهور مابعد الحداثة والعدمية الفلسفية، أما على المستوى المجتمعي، فقد أدَّى ذلك إلى تزايد الجريمة ومعدلات الطلاق، والعزوف عن الإنجاب وتفكك الأسرة والإباحية (الأطفال غير الشرعيين ـ حمل المراهقات ـــ الإيدز... إلخ) وكل الآفات التي تصنف على أنها «الثمن الحتمي والمعقول للتقدم» الذي يرى البعض الآن أنه قد يكون حتمياً، ولكنه ليس بالضرورة معقولاً، ولايمكن إبطاء حرارة المجتمع إلا بإدخال مقولة الإنسان نفسه ككائن متميِّز عن النظام الطبيعي وعن المادة، أي لايمكن إبطاء السرعة المجنونة إلا من خلال إدخال قدر من الثنائية، التي تتناقض مع العلمانية الشاملة، والتي تؤكد الغائية الإنسانية.

٥ـ ثمة إشكالية أخرى طريفة وهي أن تحقق النموذج العلماني الشامل ونجاحه، أي المعرفة الكاملة لقوانين الضرورة والتحكم الكامل في الواقع والوصول إلى نقطة الصفر، سيؤديان في نهاية الأمر إلى التحكم في الإنسان والتنبؤ بسلوكه بل تغييره، أي أن النموذج

العلماني يبدأ بوضع الإنسان في المركز، ثم يزيحه تدريجياً عن المركز (لتحل محله القوانين الطبيعية/المادية)، وينتهي الأمر بتفكيك الإنسان تماماً، وإلغاء مقولة الإنسان، وعلى كلٍّ، فإن هذا تناقض كامن في الافتراض العلماني الأساسي، وهو أن الإنسان جزء لايتجزأ من الطبيعة المادية، فالجزء عادةً أقل من الكل، وهو يتحقق بمقدار التحامه بالكل، وبمقدار تجسيده لقانون الكل العام، فالإنسان العلماني يتحقق بمقدار تعبيره عن قوانين الطبيعة المادية، ولكن تحقيقه لهذا القانون يعني في واقع الأمر إلغاءه ككيان مستقل له سماته الإنسانية وإرادته الأخلاقية المستقلة (وهي إشكالية تتضح بحدة في فكر الاستنارة).

٦- رغم الإنجازات المادية الضخمة لمنظومة الحداثة العلمانية التي لايمكن إنكارها، هناك من البشر من لايزال يؤمن بأن الإنسان كائن يعيش في الطبيعة/المادة، ولكنه لايمكن رده في جميع أبعاده إلى النظام الطبيعي (المادي والحتمي والمطرد)، ومن ثم يؤمن هؤلاء أن الجنس البشري له مكان خاص ومكانة خاصة في الكون، وأن إنسانية الإنسان لاتكمن في مقدرته على زيادة معدل إنتاجيته، وكم السلع الذي ينتجه ويستهلكه، وتحسين مستوى معيشته وحسب، وإنما هي مسألة أعمق من ذلك بكثير، فإنسانية الإنسان تكمن في مقدرته على الحفاظ على هويته وخصوصيته واتزانه الداخلي، وعلى تحقيق جوهره الإنساني الذي يتجاوز سطح المادة والأشياء، وفي مقدرته على الاختيار الحر بين ماهو إنساني وغير إنساني أو بين الخير والشر،

ولكن مثل هؤلاء، حينما يجابهون العالم، يجدون عالماً تسيطر عليه حكومات محلية ومنظمات وشركات دولية، عندها من السطوة والمقدرة ما لم يمتلكه أي حاكم من قبل مهما بلغ من سطوة وجبروت، إذ يوجد تحت تصرفها أجهزة وبيروقراطيات أخطبوطية واسعة الانتشار، تتسم بمستوى عال من الكفاءة والشراسة، تبذل قصارى جهدها من أجل تحويل العالم بأسره إلى سوق خاضع تماماً للآليات الصارمة لقانون العرض والطلب، وإلى مصنع خاضع تماماً لآليات إدارية وحركية لاتقل عنها صرامة، وتحاول أن تجعل الإنسان بسيطاً وأحادياً في بساطة القانون الطبيعي الذي يسري عليه، فترتب له بيئته الاجتماعية وطراز معمار منزله وأثاث بيئته وأوقات فراغه وأحلامه، وتضع قواعد إجرائية لكل صغيرة وكبيرة في حياته، تكفل تحويله إلى منتج ومستهلك تتزايد توقعاته الاستهلاكية تزايداً مستمراً لضمان دوران حلقة الإنتاج والاستهلاك (القفص الحديدي عند فيبر ـ السجن الحديدي عند زيميل ـ الإنسان ذو البعد الواحد عند ماركوز).

وفي مجابهة هذا العالم المستأنس الأملس، يشعر الإنسان الذي يصر على إنسانيته باغتراب عميق، لأن مابداخله من تركيب وأسرار ينفر بشكل فطري تلقائي من عالم لاقسمات له ولاملامح، تم التحكم فيه تماماً، فالإنسان يجابه عالماً كل مافيه محايد بارد ميت، خاضع لقوانين بَرَّانية ليست لها أبعاد جَوَّانية؛ مادة محضة خارجة عنه وعن وعيه وعن

إحساسه بذاتـه الإنسـانية، أي أنـه يَجْبَـهُ عالمـاً غـير إنسـاني، ويُطلـق البعض على هذا الإحساس «الاغتراب»، وهو نتيجة مايُسمَّى «التسلع والتشيؤ والتوثن»، فتظهر حركات الاحتجـاج المختلفـة، مثـل الأدب الحداثي الذي يشكل صرخـة احتجـاج يطلقهـا إنسـان وعـده الفكـر الإنساني الهيوماني (ومن بعده فكر الاستنارة العقلاني) بأنـه سـيكون في مركز الكون، وأنه ستتزايد معرفته بقانون الضرورة والحركة، وأنـه من ثم سـيتزايد مقـدار تحكمـه في العـالم، فوجـد أنـه في عـالم مـابعد الحداثة ذرة لامعنى لها، أو قطره في السيولة المتدفقة، ولايملـك لنفسـه حولاً ولاقوة.

٧ـ وقد ثارت الشكوك بخصوص إحدى الركائز الأساسية للرؤيـة العلمانية الشاملة للكون وهو مفهوم التقـدم، و«التقـدم» هـو الإجابـة العلمانية الشاملة عـن السـؤال الكلـي والنهـائي الخـاص بـالهدف مـن وجود الإنسان في الكـون، وقـد تم تعريفـه في إطـار المرجعيـة الماديـة، وترسخ الإيمان به، وأصبح هو إحدى الركائز الأساسية لرؤية الإنسان العلماني الشامل للكون وللطبيعة ولذاته وللآخر، ورغم تغلغل الإيمان بالتقدم إلا أن الشكوك أثـيرت بخصوصـه منـذ بدايـة القـرن العشـرين (وقبل ذلك في بعض الأوساط الهامشية):

أـ تساقطت كثير من الأسس التي يستند إليها مفهوم التقـدم، فقـد ظهر لنا أن كلاً من العلم وعقل الإنسان محدود، ومن ثم تأكد لنـا أن حلم التحكم الإمبريالي الكامل في العالم إنما هـو وهـم مـابعده وهـم،

وأنه حلم اختزالي طفولي وتبنٍّ لنماذج بسيطة، فنحن نحرز التقدم في ناحية لنكتشف بعض الآثار السلبية (غير المقصودة) في ناحية أخرى؛ نتيجةً لعدم إلمامنا بكل مكونات النظام البيئي وبكل مكونات النفس البشرية، فالنظام البيئي مركب والإنسان أكثر تركيباً.

ب ـ اكتشف الإنسان أيضاً أن المصادر الطبيعية محدودة، وأن الدول «المتقدمة» التي يشكل سكانها (٢٠٪) من البشر يستهلكون (٨٠٪) من المصادر الطبيعية، وهذا يعني أن مايوجد من مصادر طبيعية لايكفي لأن يتقدم بقية البشر ويصلوا إلى المعدلات الاستهلاكية نفسها، أي أن نموذج العلمانية الشاملة الذي حقق مستويات استهلاكية عالية للإنسان الغربي، لايمكن تكراره بأية حال على مستوى العالم بأسره.

جـ ـ لاحظ الإنسان أن التقدم التكنولوجي لم ينجم عنه بالضرورة تحسن في الأداء الإنساني، وقد دعَّم مسار التاريخ الغربي، بعد هيمنة فكرة التقدم، من شكوك الإنسان بخصوصها، إذ نشبت حرب عالمية أولى ثم ثانية، وتسارع إيقاع المجتمع، وتآكلت الأسرة، وبدأ الإنسان يدرك أنه بلور مفهوم التقدم انطلاقاً من إدراكه لعائد التقدم المحسوس والمباشر قصير المدى، وأنه لم يدرِك ثمنه غير المحسوس غير المباشر بعيد المدى، وأن المؤشرات المادية التقليدية لم تَعد تجدي، لاحظ الإنسان الغربي هذه الظواهر ذات التكلفة العالية: الإباحية (التكاليف المادية لإنتاجها، والتكاليف المعنوية لاستهلاكها) ـ السلع التافهة التي

لاتضيف إلى معرفة الإنسان ولاتعمق من إحساسه ـ تآكل الأسرة ـ طريقة التعامل مع العجائز ـ تناقص الوقت الذي يقضيه الإنسان مع أسرته ـ تراجُع التواصل بين الناس بسبب الكومبيوتر ـ الأمراض النفسية (الاكتئاب وعدم الاتزان والتواتر العصبي) ـ أدوية الحساسية وضيق النفس ـ تزايد العنف والجريمة في المجتمعات التي يُقال لها متقدمة ـ انتشار الفلسفات العدمية وفلسفات العنف والقوة والصراع (الداروينية الاجتماعية والنيتشوية) ـ تزايد الإحساس بعدم المقدرة على معرفة الواقع (مابعد الحداثة) ـ تزايد الإحساس بالاغتراب والوحدة والغربة ـ تزايد الإنفاق على التسليح وأدوات الفتك ـ تخريب البيئة (ثقوب الأوزون ـ تزايد سخونة الغلاف الجوي ـ النفايات النووية ـ تزايد ثاني أكسيد الكربون) ـ ظهور إمكانية تدمير الكرة الأرضية إما فجأة (من خلال الأسلحة) أو بالتدريج (من خلال الكوارث البيئية) ـ أثر السياحة وحركة التنقل في نسيج المجتمعات في تراثها.

ويمكننا الآن أن نتعامل مع علاقة العلمانية الشاملة بعالم السياسة:

أ ـ أشرنا من قبل كيف أن العلمانية الشاملة حولت العالم إلى مادة استعمالية، والقيم إلى مسألة نسبية، والذات إلى مرجعية، وجعلت من البقاء (والتقدم) الغاية النهائية، والصراع الآلية الأساسية لحسم كل التناقضات، أي إنها ولّدت عقلية إمبريالية هيمنت على الإنسان

الأوربي، ودفعت به إلى غزو بقية العالم، فاستولى عليه فاقتسمه ونهب المصادر الطبيعية والبشرية لكل شعوب الأرض.

ب ـ وقد أفرزت هذه الإمبريالية رؤية عنصرية قامت بتصنيف البشر على أساس صفات مادية كامنة فيهم: حجم الجمجمة ـ لون الجلد ـ شكل الشعر.. إلخ، وأكدت التفاوت بين الشعوب، ونظرت إلى الشعوب غير الغربية وأراضيها ومواردها باعتبارها مادة استعمالية يمكن للسوبرمان الغربي أن يوظفها لحسابه باعتباره أقوى الشعوب وأكثرها «رقياً».

جـ ـ قام الإنسان الأوربي بترشيد العالم لمصلحته حتى يتسنى له استغلاله على أكمل وجه، وتضمن هذا الترشيد فيما تضمن القضاء على كل المؤسسات الحكومية والأهلية التقليدية التي كانت تنتظم الحياة السياسية والاجتماعية لشعوب آسيا وإفريقيا، وغيرت النظام التعليمي ومعمار المنازل وتخطيط المدن، وأعادت صياغة البنية الاقتصادية والسياسية (تغيير البناء المحصولي ـ القضاء على النخب السياسية والثقافية التقليدية) وأحلت محل كل هذا مؤسسات يديرها مديرون أجانب، وزودتهم بأدوات القمع والإكراه للحفاظ على الأمن الداخلي، وكل هذا كان يتم لصالح الدول الغربية المستعمرة، ونسمي هذه العملية «علمنة دون تحديث»، فالعلمنة تقوم بتفكيك أوصال المجتمع، وهذا في صالح الدول الغربية، أما التحديث، أي إنشاء مؤسسات حديثة تدير المجتمع على أكمل وجه لصالح أهله أو

حتى لصالح نخبته الحاكمة، فهذا مايقف ضد صالح الاستعمار، وقد نتج عن ذلك أن دول آسيا وإفريقيا تدفع ثمناً غالياً للتقدم دون أن تحرز هي أي تقدم.

ثم جاءت مرحلة الاستقلال و لم يتغير الأمر كثيراً؛ إذ جاءت نخب محلية صعَّدت من عملية تفكيك أوصال المجتمع بالقضاء على البقية الباقية من الجماعات المدنية، وزادت من هيمنة الدولة «القومية» وسطوتها ومن مؤسساتها الأمنية، فهي نخب مستغربة منفصلة تماماً عن الشعوب التي تحكمها وعن خطابها الحضاري، وقد أسست هذه النخب نظماً استبدادية فاسدة قامت باستغلال شعوبها، واستمرت في عملية العلمنة دون تحديث، وكل هذا بتأييد دول الغرب العلمانية الديموقراطية.

لكل هذا يمكن القول: إن ارتباط مصطلح «العلمانية» بالتسامح واتساع الأفق والتعددية وقبول الآخر والإيمان بالعلم ليس ضرورياً، فهذه مجموعة من القيم يمكن أن يتسم بها نظام علماني أو غير علماني، ويمكن أن تكون غائبة عنهما، ولعل مثال إيران وتركيا يبين أن الربط بين العلمانية وهذه القيم الإيجابية ربط تعسفي ليس له سند في الواقع، ففي إيران يوجد نظام يتبنى الإسلام رؤية للكون ومنهجاً في التعامل مع الواقع، ومع هذا سمح بوجود حيز كبير من الحرية والجدل والصراع (التدافع في المصطلح الإسلامي)، عبَّر عن نفسه بشكل ملموس في انتخابات الرئاسة الأخيرة، حين انتخبت الجماهير

مرشحاً لاتدعمه المؤسسة التقليدية والحاكمة ويعبِّر عن إرادة الشباب والنساء وبعض المهمَّشين في المجتمع، فرضخت المؤسسة الحاكمة لاختيار الجماهير، أما تركيا فيحكمها نظام يتبنى، بصرامة بالغة، العلمانية رؤية للكون ومنهجاً في التعامل مع الواقع، ولكن حينما اختار الشعب التركي بإرادته نسبة معقولة من ممثلي التيار الإسلامي الذين لايعادون العلمانية، وعلى أتم استعداد لأن يعملوا من خلال القنوات الشرعية، وأن يدخلوا في تحالفات سياسية مع الأحزاب الأخرى، كما هو الحاصل في كل النظم الديموقراطية، حينما حدث ذلك تحركت قوات الجيش باسم العلمانية لتضرب ممثلي الشعب ولتمنعهم من ممارسة سلطاتهم المخولة لهم بحكم الدستور العلماني، ونجحت بالفعل في إقصاء حكومة أربكان، زعيم الكتلة الإسلامية، عن الحكم رغم أن حزبه قد حصل على عدد من أصوات الناخبين يفوق ماحصل عليه أي حزب آخر (ولذا ورد في بعض الصحف الغربية مصطلح «العلمانية الفاشية» لوصف هذا الوضع).

وحالة تركيا ليست الوحيدة من نوعها، فهناك أمثلة في الفكر والتاريخ العلماني تبين مدى القسوة التي يمكن أن تصل إليه النظم الحاكمة العلمانية، ففكرة الاقتصاد الحر، أو اقتصاديات السوق، والداروينية الاجتماعية، والنيتشوية، والعنصرية والنازية، كلها أفكار أو منظومات فكرية علمانية صراعية قتالية أبعد ماتكون عن التسامح وقبول الآخر، ويضرب جلال أمين مثلاً بالاتحاد السوفييتي، الذي

لاشبهة في علمانيته، والذي وقف ضد العلم والحقيقة حين حرم الاعتقاد بأي حقائق علمية تتعارض مع المادية الجدلية، ووأد بحوثاً من شأنها أن تعلي من تأثير البيولوجيا في السلوك الإنساني على حساب البيئة، كما يشير إلى القومية النازية [العلمانية] التي وقفت ضد أي فكر يتعارض مع فكرة الشعوب الآرية.

وقد تبدت هذه الأفكار في ظواهر اجتماعية وتاريخية، يمكن أن تشير إلى أولى تجارب العلمانية الغربية وهي حركة «الاكتشافات»، التي تطورت لتصبح الحركة الإمبريالية التي اشتركت فيها كل الدول الغربية (بما في ذلك روسيا القيصرية [في الخانات التركية وبولندا] والولايات المتحدة [في أمريكا اللاتينية والفلبين في مرحلة لاحقة] لإبادة الملايين ونهب العالم تقريباً. (ويمكن في هذا الإطار أن نشير إلى الغزوة الصِّهْيَونية لأرض فلسطين، فالصهيونية رغم كل ديباجاتها، في جوهرها حركة داروينية علمانية، حولت فلسطين والفلسطينيين إلى مادة استعمالية (تُطرد خارج فلسطين)، بل حاولت الجماعات اليهودية في العالم إلى مادة استعمالية أيضاً (تُنقل إلى فلسطين)، وساندتها الإمبريالية الغربية، وكل هذا تم في إطار من العقل المطلق، ولم يتوقف مسلسل العنف الإمبريالي (العلماني) حتى الآن، سواء في فيتنام أم البوسنة أم الشيشان أم من خلال نشاط المخابرات الأمريكية، سواء في حركة الاغتيالات أو الانقلابات أو مساندة النخب الحاكمة الفاسدة في العالم الثالث.

ويمكن أن نشير أيضاً إلى الثورة الفرنسية التي نادت بالحرية والإخاء والمساواة، وأفرزت عهد الإرهاب وروبسبير ثم نابليون الذي أرسل جيوش فرنسا لغزو روسيا ومصر وغيرها من البلدان، ثم كان هناك الثورة البلشفية التي أفرزت ستالين والمذابح التي دبرها والجو الشمولي الذي فرضه على الشعوب السوفيتية، والثورة النازية التي طبقت معايير رشيدة مادية صارمة على البشر واجتثت من تصورت أنهم غير نافعين (يوسلس إيترز Useless eaters) «أفواه تستهلك ولاتنتج بما فيه الكفاية» في المصطلح النازي.

وقد أدرك البروفسير جون كين تماماً هذه الجوانب المظلمة للتجربة العلمانية؛ ولذا وضع مصطلح «مابعد العلمانية» (بالإنجليزية: بوست سيكولاريزم Post-cecularism) على وزن «مابعد الحداثة» و«مابعد الأيديولوجيا» وغيره من المصطلحات الشبيهة، وكلمة «مابعد» هنا تعني في واقع الأمر نهاية، و«مابعد الحداثة» تعني «نهاية الحداثة»، و«مابعد الأيديولوجيا» تعني «نهاية «الأيديولوجيا» (ويظهر هذا في مصطلح نهاية التاريخ)، ولكن آثر أصحاب هذه المصطلحات أن يستخدموا الكاسحة «بوست» (مابعد) ليشيروا إلى أن النموذج المهين قد فقد فعاليته، ولكن النموذج الجديد البديل لم يحل محله بعد، و«مابعد العلمانية» تعني أن نموذج العلمانية قد دخل مرحلة الأزمة، ولكن لم يحل محله نموذج آخر، وبالفعل يتحدث البروفسير كين عن أن العلمانية لم تفِ بوعودها لافي العالم الأول (حيث تنتشر العنصرية

والجريمة والنسبية الفلسفية)، ولافي العالم الثالث (حيث تحالفت العلمانية مع الفاشية والقوى العسكرية والطبقات المستغلة).

ويحاول كثير من المفكرين العرب (علمانيين وإيمانيين) أن يتقبلوا الجوانب الإيجابية للمنظومة العلمانية، دون السقوط في المادية والعدمية، ودون تقويض الحيز الإنساني، وتأخذ محاولتهم عادةً شكل تضييق نطاق مصطلح «العلمانية» إلى حدود الدائرة الجزئية، على أن تترك الأمور النهائية وشأنها، قضية مفتوحة، وقد أشرنا من قبل إلى تعريفات (محمد أحمد خلف الله، وحسين أمين، ووحيد عبد المجيد، وفؤاد زكريا، ومحمود أمين العالم) وأعتقد أنها كلها تندرج تحت هذا التصنيف، والوضع نفسه ينطبق على محمد عابد الجابري، وإن كان يتبع استراتيجية مختلفة، فهو يذهب إلى أن العلمانية جزء من التشكيل الحضاري الغربي والذي يعني «فصل الكنيسة عن الدولة»، وهو لهذا يعتبر أن مفهوم العلمانية غريب عن الإسلام، لأنه يرى أن «الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة»، وعلى هذا فالعلمانية ليست قضية في الفكر العربي، ولذا أكد الجابري ضرورة استبعاد مصطلح «العلمانية» من قاموس الفكر العربي، لأنه لايُعبِّر عن «الحاجات العربية الموضوعية» ويرى تعويضه بشعاري الديموقراطية والعقلانية، لأنهما يُعبِّران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي، والديموقراطية لديه تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات. والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره

المنطقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج، ويؤكد الجابري أن هذه المفاهيم تتصالح مع الإسلام، «فلا الديموقراطية ولا العقلانية تعنيان بصورة من الصور استبعاد الإسلام»! واستراتيجية الجابري هذه هي في واقع الأمر دعوة إلى الوفاق الوطني مع محاولة للإصلاح، تؤكد مثل الديموقراطية والعقلانية، دون تفكيك لنسيج المجتمع العربي.

ولاتختلف استراتيجية فهمي هويدي للحفاظ على الحيز الإنساني عن استراتيجية الجابري، فهو يجعل نقطة انطلاقه ماسماه «المشروع الوطني العام»، وكل من يعمل على إنجاحه، علمانياً كان أم إيمانياً «فهو منّا»، أما من يقوضه ويفككه فهو خارج الصف، فالمعيار هنا ليس العلمانية أو الإيمانية وإنما الانتماء للوطن.

ويميز فهمي هويدي بين تيارين علمانيين يسميهم: متطرفين ومعتدلين (وهم يقابلون إلى حد ما العلمانيين الشاملين والجزئيين في مصطلحنا)، ويعرِّف المتطرفين بأنهم ليسوا ضد الشريعة فحسب بل ضد العقيدة أيضاً، ولذا فهم يعتبرون الإسلام «مشكلة» يجب حلها بالانتهاء منها وتجفيف ينابيعها لاستئصالها، أما المعتدلون فليس لديهم مشكلة مع العقيدة، فهم يعتبرون أن الدين والإسلاميين «حالة» يمكن التعايش معها، إذا ماأقيم حاجز بين الدين والسياسة، للحيلولة دون مايتصورونه «سلطة دينية».

ويرى فهمي هويدي ضرورة القبول بشرعية التيار العلماني المعتدل المتصالح مع الدين، الذي يتحفظ على تطبيق الشريعة لا لأنه

ضدها، ولكن لأن المنتمين إلى هذا التيار يحسبون أن ذلك التطبيق قد يهدد قيماً معينة يدافعون عنها، مثل الحرية والديموقراطية والمساواة وما إلى ذلك، وهو موقف شريف يتعين فهمه واحترامه، وعلى الإسلاميين ـ والكلام لفهمي هويدي ـ أن يتعاملوا معهم على قاعدة الإعذار أولاً، ثم الحوار ثانياً، لإقناعهم بأن المشروع الإسلامي لايهدد تلك القيم التي يدافعون عنها، فالدعوة إلى التعامل مع التيار العلماني المعتدل لاتعني بأي حال قبولاً بمشروعه، ولكنها تعبر عن حرص على توفير حق التعبير والمشاركة لأصحاب الرأي الآخر، دفاعاً عن صحة المجتمع وسعياً إلى إنجاح المشروع الوطني العام، الذي هو ملك للأمة بمختلف قواها وتياراتها، وليس ملكاً لفصيل سياسي دون آخر.

« إن الإسلام ترك للإنسان حق الاختيار بين الإيمان والكفر ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ١٨/٢٩]، ومن ثم فلكل واحد أن يعتقد مايشاء، وحسابه على الله يوم الدين، ولكن ليس لأحد أن يدعو إلى هدم عقيدة الأمة، التي هي رابطتها الجامعة، ومحور النظام العام فيها، وإذا كان لكل نظام أن يصون أساسه الذي ارتضته الأمة وأثبتته في دستورها، فمن حق النظام أن يمنع هدم ذلك الأساس ويحول دون تمكين الساعين إلى ذلك، وهذا ماتفعله النظم الملكية والجمهورية والبرلمانية، والأمر كذلك، فإننا نذهب إلى أن كل تيار سياسي يحترم عقيدة الأمة ويلتزم بنصوص

الدستور المعبرة عن ذلك، يصبح من حقه أن يكتسب الشرعية، وأن يكون شريكاً في الحياة السياسية للمجتمع الإسلامي، ينسحب ذلك على مختلف فصائل العلمانيين المعتدلين، سواء كانوا «ليبراليين»، أو قوميين، أو ناصريين، أو ماركسيين، أما أهل التطرف العلماني، المخاصمون للدين، فلامكان لهم في إطار الشرعية، إذ إنهم لايهددون عقيدة المسلمين وحدهم، ولكنهم يهددون الإيمان ذاته، إسلامياً كان أم مسيحياً أم يهودياً، إن الحوار بين فصائل الأمة المختلفة ممكناً في إطار التعريفات الجزئية، أما التعريفات المادية فإنها تسقط كل المرجعيات، ولاتخلف لنا سوى الصراع في الداخل، والتبعية لقوى العولمة في الخارج. ولعل الذين قرؤوا مقال الأستاذ فهمي هويدي لاحظوا أن مطالبة الإسلاميين بتأكيد قبولهم للتعددية التي تشمل التيار العلماني، كانت موقفاً التقى عليه رأي آخرين من أهل الفقه والنظر، في مقدمتهم الدكاترة يوسف القرضاوي، وأحمد العسال، ومحمد العوا، وعبد الغفار عزيز، وسيف عبد الفتاح. ومما يجدر ذكره أن فهمي هويدي ليس وحيداً في موقفه هذا، بل يمكن القول: إن هذا الرأي هو الرأي الممثل للتيار الإسلامي الأساسي، ويمكن أن نضيف إلى الأسماء التي أوردها الأستاذ فهمي هويدي في مقاله الأسماء التالية: راشد الغنوشي (تونس)، بارفيز منظور (باكستان)، عزام التميمي (فلسطين)، أحمد داوود أوغلو (تركيا)، طه جابر العلواني (العراق)،

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الاسكندرية

عبد الحميد أبو سليمان (السعودية)، ومجموعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وغيرهم عشرات.

ولعل هذه المحاولة لتعريف العلمانية تساهم في فتح باب الحوار بين أبناء هذا الوطن، وهو حوار قد يساهم في تخفيف أسباب الفرقة والانقسام، وفي توضيح التضمينات العدمية للعلمانية الشاملة، حتى يتبين حقيقتها هؤلاء الذين يتبنونها رؤية للكون، دون إدراك من جانبهم لهذه التضمينات، وهم كثير في عالمنا العربي، بل ويشكلون الغالبية الساحقة لمن يسمون «العلمانيين» والله أعلم.

* * *