الفصل الثالث

ماكس فيبر والحداثة

ماكس فيبر والترشيد (فى الإطار المادى)

ساد فى خطابنا التحليلى تصوُّر بأن العناصر المكونة للواقع الإنسانى منفصلة عن بعضها البعض. وهذه الرؤية تنبع من نموذج اختزالى يرى عقل الإنسان باعتباره مُقسَّما إلى عدة أقسام: قسم دينى وآخر سياسى وثالث اقتصادى، وهكذا. وهذه رؤية سطحية للإنسان والمجتمع تختزل أية ظاهرة إنسانية إما إلى بعدها السياسى أو الاقتصادى (المادى) أو الدينى (الروحى)، وترى الواحد بمعزل عن الآخر. (ومن هنا الحديث الممل عن ضرورة إبقاء الدين بمعزل عن السياسة حتى لا يفقد روحانيته وقدسيته!) وقد بيَّن ماكس فيبر عالم الاجتماع الألمانى مدى تداخل العناصر المكونة لأية ظاهرة إنسانية. ولذا فقد طوَّر نماذج تحليلية مركبة ذات مقدرة تفسيرية عالية، ساعدته كثيرا على فهم المجتمع الغربى الحديث وتفسير كثير من ظواهره.

١ـ الترشيد التقليدى والترشيد الإجرائى أو الأداتى:

ومن أهم النماذج المركبة التحليلية التى طورها ماكس فيبر نموذج الترشيد، وهو ترجمة للكلمة الإنجليزية «راشيوناليزيشن .rationalization» ويذهب فيبر إلى أن هناك نوعين من الترشيد:

١ ـ «فيرت راتيونيل Wertrationell»، وهى عبارة ألمانية يمكن ترجمتها بعبارة «رشيد فى علاقته بالقيم» (أو الترشيد المضمونى)، وهو يعادل (تقريبا) «الترشيد التقليدى» الذى يعنى ألا يتعامل المرء مع الواقع بشكل ارتجالى وجزئى، وإنما يتعامل معه بشكل منهجى متكامل، ومتسق مع مجموعة من القيم الأخلاقية المطلقة، والتصورات المرجعية المسبقة التى يؤمن بها. وعملية بناء الهرم الأكبر والفتح الإسلامى

وبناء الكاتدرائيات الضخمة فى أوروبا من العمليات التى لا يمكن إنجازها إلا من خلال هذا النوع من الترشيد.

٢ ـ «زڤيك راتيونيل Zweckrationnel»، وتُترجم إلى عبارة «رشيد فى علاقته بالأدوات» أو «الترشيد الإجرائى» أو «الترشيد الأداتى»، وهو الترشيد (المادى) الحديث المتحرر من القيم، والموجه نحو أى هدف يحدده الإنسان بالطريقة التى تروق له، أو حسبما تمليه رغباته أو مصلحته. والترشيد الأداتى أو الإجرائى يتعلق بالكفاءة التكنولوجية وتوفير أفضل الوسائل والتقنيات لتحقيق الأهداف (أية أهداف) بأقل تكلفة ممكنة وفى أقصر وقت ممكن. وكلما كانت الوسائل أكثر فعالية كان الفعل أكثر رشداً من الناحية الأداتية أو الإجرائية، فالترشيد التقليدى يتم فى إطار المطلق الدينى أو الأخلاقى أو الإنسانى والمرجعية المتجاوزة، أما الترشيد الحديث (الأداتى) فهو متحرر من القيمة (الدينية والأخلاقية والإنسانية)، فلا علاقة له بأى مطلق، وهو منفصل عن الأهداف والمشاعر والغائيات الإنسانية (خيرة كانت أم شريرة).

ولكن هذا ـ فى واقع الأمر ـ ادعاء أيديولوجى ليس له ما يسانده، فثمة منظومة أيديولوچية (معرفية وأخلاقية) كاملة تتم فى إطارها أية عملية من عمليات الترشيد. وفى حالة الترشيد الأداتى الذى يدعى التجرد من القيمة، فإنه عادة ما يفترض الطبيعة/ المادة مرجعية نهائية له ولذا يمكن تسميته «الترشيد فى الإطار المادى»، ففى حالة الترشيد النظرى (أو التنظيرى) نجد أنه يستعيض عن التفسيرات الغيبية بتفسيرات تنبع من المبادئ العقلية وقوانين الطبيعة/ المادة التى تسرى على كل من الواقع الإنسانى والطبيعى. أما على المستوى التطبيقى، فالترشيد فى الإطار المادى هو محاولة جعل الواقع مطابقا للمبادئ العقلية والمادية (وهذا ما يقر به ڤيبر نفسه حينما يتحدث باستفاضة عن عمليات الترشيد وأثرها فى المجتمع الإنسانى، كما سنبين فيما بعد).

ويقوم فيبر بوصف عملية الترشيد المادى أو الإجرائى بحياد شديد قبل أن يصدر حكمه عليه، فيصفه بأنه تزايد الضبط المنهجى على كل مجالات الحياة، على أساس تصورات علمية وقواعد ومبادئ عامة، تستبعد الولاءات التقليدية والوسائل السحرية والمرجعيات المتجاوزة لعالم الحواس والمادة، بل والمبادئ الفردية، بحيث يدرك الإنسان أن العالم يتحرك وفقا لقوانين عقلانية مادية قابلة للاكتشاف (أى كامنة فيه)، لا وفق قوى غامضة غير محسوبة مستعصية على الفهم.

والترشيد فى الإطار المادى عملية تنميط وفرض للنماذج الكمية والبيروقراطية على كل مجالات النشاط الإنسانى، حتى يمكن مراقبتها والتحكم فيها، إذ سيتم قياس أداء كل فرد بطريقة رياضية وحساب المدخلات والمخرجات فى أدائه. والترشيد عملية ستزداد وتائرها إلى أن يصل إلى قمته، فتتم السيطرة على كل جوانب الحياة، ويتحكم الإنسان فى الواقع وفى نفسه. والهدف من كل هذا هو تعظيم المردود من الطبيعة والإنسان من خلال توظيفهما على أحسن وجه فى خدمة الهدف الذى يحدده من يقوم بترشيد الواقع. وقد استخدم فيبر نموذج الترشيد لتصنيف الحضارات والعقائد المختلفة. ووجد أن خصوصية الحضارة الغربية تنبع من وجود إمكانية قوية داخلها نحو الترشيد. والنزعة نحو الترشيد فى الحضارة الغربية تعود إلى مركب من العناصر المتداخلة نوجزها فيما يلى (استنادا إلى كتابات ماكس ڤيبر):

١ ـ يعد القانون الرومانى ـ من منظور فيبر بمفهومه عن الملكية كحق مطلق فى الاستعمال والإبطال ـ أحد المصادر الأولية للترشيد، وهذا الحق المطلق المستمر يبعد فكرة الملكية عن أهواء الحكام وعن طمع البشر، وعن المشاعر الإنسانية، الأمر الذى يؤدى إلى استقرار الفكرة.

٢ ـ يذهب فيبر إلى أن ثمة علاقة تبادل اختيارى بين الاتجاه نحو الترشيد والإقطاع الغربى من جهة، وبين اللاعقلانية والنظام الأبوى من جهة أخرى. وبدون الدخول فى تفاصيل هذا التمايز، فإن ڤيبر ـ على ما يبدو ـ يعتقد أن ما يسميه «المجتمعات الأبوية»، كما هو الحال فى الصين والدول الإسلامية، لم تعرف الملكية الفردية. وحتى إن وجد مثل هذا الشكل من الملكية، فهو قد كان إما غير مستقر أو غير وراثى، ولذا لم تظهر طبقة إقطاعية مستقلة مكونة من نبلاء لكل استقلاليته (ويجب أن نتذكر أن الملك فى النظام الإقطاعى الغربى لم يكن سوى نبيل إقطاعى مساو لأى من النبلاء الآخرين). ومن ثم، لم تشهد هذه المجتمعات وجود قوة عسكرية ذاتية التجهيز تدين بالولاء للإقطاعى، بل كانت هناك قوة عسكرية تجندها الدولة وتدفع لها الرواتب. ولم تشهد هذه المجتمعات بالمثل وجود قانون شكلى أساسى شامل، بل كانت هناك مبادئ عامة مثل العدالة أو مجموعة قوانين وضعت لحالات بعينها. ولم يكن من شأن أى تشكيل اجتماعى اقتصادى كهذا أن يؤدى إلى ظهور النزعة الترشيدية التجريدية التى تفصل القانون عن المواقف المختلفة والمشاعر الإنسانية.

٣ ـ ثمة صلة وطيدة بين مفهوم القانون الأساسى والشامل والمستقل وتكوين المدينة الغربية. فيرى ڤيبر أن المدينة الغربية (على عكس المدينة الشرقية) قد تطورت بوصفها وحدة مستقلة ذاتيا لها تشكيلها الطبقى المستقل من المواطنين والطوائف، ولها قواتها الحربية المستقلة، سواء أكانت جيشا نظاميا أو قوات أهلية (ميليشيات)، ولها كذلك قانونها المستقل الذى يتسم بالرشد أكثر من القوانين الإقطاعية. وعلى الرغم من أن المدينة الغربية كانت محاطة بالنظام الإقطاعى من كل الجهات، إلا إنها حافظت على استقلالها الذاتى، إلى أن تنامت قوتها بما يكفى فاحتلت المركز وأعادت تنظيم المجتمع ليصبح ذا طابع (رأسمالى) رشيد. أما المدينة الشرقية، فقد ظلت فى المقابل جزءا عضويا من المجتمع ولم تتمتع بأى استقلالية.

٤ ـ ويرى ڤيبر أن التقاليد الدينية لكل من اليهودية والمسيحية هى أحد المصادر الأخرى التى أدت إلى تعميق الاتجاه نحو الترشيد فى الحضارة الغربية؛ فعلى عكس ديانات آسيا القائمة فى جوهرها على الواحدية الكونية والإيمان بوحدة الوجود وكمون الخالق فى المادة، فإن التراث التوحيدى (الذى يؤمن بالإله المتجاوز للطبيعة والتاريخ) يحمل فى طياته ـ وفقا لرأى ڤيبر ـ التسليم بوجود مسافة بين الخالق والمخلوق، وبين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، وبين الواقعى والمثالى. وفى السياق العقيدى القائم على الإيمان بوحدة الوجود والكمون، يتمثل هدف المؤمن إما فى الانسحاب كلية من «العالم» أو فى محاولة التكيف الكامل معه. أما فى السياق العقيدى التوحيدى المتجاوز، فإن هذا الهدف يتمثل فى السيطرة على هذا العالم من أجل عالم آخر. ويعد هذا السعى للسيطرة على عالم متغير من أجل مثل أعلى توحيدى بمثابة خطوة على طريق الترشيد؛ إذ يتم النظر إلى عملية التغير بشكل كلى شامل، وإلى كل الظواهر، مهما بلغ تنوعها، على أنها خاضعة لقانون واحد مجرد وليس على أساس جزئى وحسب. وفى مرحلة لاحقة، أدت عملية الترشيد التى تضبطها القيمة (المطلقة) إلى ظهور النزعة الترشيدية التى لا يضبطها سوى الإجراءات (أى أن عملية الترشيد تحررت من القيمة تماما وأصبحت محايدة وإجرائية وحسب). كما أن تحويل الحياة الدينية إلى نسق قد أدى إلى نبذ الوسائل الأخرى فى السيطرة على العالم مثل السحر والأشكال الفجة من العرافة وتبنى أشكال للعبادة أكثر رشدا؛ فحل النبى (الرشيد) محل الساحر

(غير الرشيد)، واستمرت هذه العملية حتى حل الموظف البيروقراطى (الذى يتسم بالالتزام الكامل بالقواعد دون الأهداف) محل الجميع.

٥ ـ وقد ظلت الكنيسة المسيحية فى الغرب ـ حسب تصور ڤيبر ـ قانعة بالتشريع للسلوك الأخلاقى للفرد، ولم تهتم بالتشريع لكل من الحياة الدنيا والحياة الآخرة (على غرار الإسلام واليهودية والكنفوشيوسية والهندوكية)؛ فشئون الدول ينتظمها القانون القائل: «اعط ما لقيصر لقيصر». وقد كان هذا الاستقلال الذاتى النسبى للقانون العلمانى أو الزمنى أمرا لازما ضروريا لنمو نظرية تشريعية شكلية أساسية شاملة Formal Juristic theory، بمعنى أن تتعامل هذه النظرية مع كل الحالات القانونية المختلفة الممكنة، وتعطى إطارا لإصدار الأحكام بخصوصها قبل وقوع الحالة ذاتها، وبدون الالتفات إلى أى اعتبارات إنسانية عملية (المنفعة) أم أخلاقية (العدالة)، فهى تتعامل مع الشكل المجرد أو الشكل العام لكل الحالات الممكنة بغض النظر عن الظروف العملية والأخلاقية. وذلك على عكس القوانين التى تصدر بشكل عشوائى استجابة لنشوء حالات قانونية مختلفة، الواحدة تلو الأخرى، ومع قوانين مرتبطة بمفهوم المنفعة وإقرار العدل، ولذا فهى تحول دون ظهور نظرية تشريعية شكلية أساسية شاملة.

وقد أدت كل العناصر السابقة، سياسية كانت أم اقتصادية أم دينية، ـ فى تصور ڤيبر ـ إلى ظهور قانون ثابت موحد مجرد مستقل عن المواقف الإنسانية المتغيرة والمتعينة. والعناصر السابقة مرتبطة ببعضها البعض ارتباطا وثيقا، فعلى سبيل المثال، ساهمت الرؤية الدينية القائمة على فكرة الخلاص فى دعم الاستقلال الذاتى للمدينة الغربية، وذلك عن طريق تحطيم الروابط القائمة على صلات النسب والقرابة، وإحلال الروابط الدينية الأوسع (ومن ثم الأكثر رشدا وتجريدا) محل رابطة الأسرة أو روابط التجمعات القبلية الضيقة المحلية المتعينة. وبينما ظلت المدينة الشرقية ذات طابع عشائرى أو قبلى، فإن المدينة الغربية غدت تجمعا مهنيا من المؤمنين، له استقلاله الذاتى ومنسلخا عن كل المؤسسات الوسيطة التقليدية. وبذا ساعدت الرؤية الدينية القائمة على فكرة الخلاص على ظهور الاستقلال الذاتى للمدينة. وقد ثبت أيضا أن بعض الطبقات المستقلة ذاتيا يمكنها وحدها دون غيرها أن تكون حاملة لنوع معين من أخلاق هذا الدين. ويرى فيبر أنه لم يكن بمقدور الأرستقراطية العسكرية أو ملاك الأراضى أو

طبقة الفلاحين تطوير رؤية دينية رشيدة تؤكد المسئولية الفردية والحساب الفردى بدلا من المكانة أو القداسة المتوارثة. أما صغار الحرفيين، فهم وحدهم الذين لديهم سعة من الوقت للتأمل، ومن صميم مهنتهم ممارسة عملية العد والحساب، كما أنهم على وعى تام بمكانتهم، ومن ثم تستطيع مثل هذه الجماعة المدنية الحضرية (دون سواها) أن تتبنى رؤية للعالم تقوم على الزهد داخل الدنيا وعلى عمليات الحساب الرشيدة للحسنات ومحاولة مراكمتها للحصول على الخلاص.

٢ـ الترشيد والقفص الحديدى:

بعد أن عرف ڤيبر الترشيد وبين جذوره فى الحضارة الغربية انتقل إلى تقييمه، فوصف الترشيد فى البداية بحماس شديد، فالترشيد حسب تصوره سيزيد من فعالية المجتمع ويعظم إنتاجيته من خلال الإدارة البيروقراطية الرشيدة، ولكنه أدرك أيضا جوانبه المظلمة فوصف عملية الترشيد بأنها «ديس إنتشانتمنت أوف ذا ورلد disenchantment of The world نزع السحر عن العالم». وفعل «ديس إنتشانت disenchant» باللغة الإنجليزية فعل مبهم، فهو يعنى «إزالة الغشاوة»، وهو معنى إيجابى بمعنى أن يرى الإنسان الأمور على ما هى عليه. ولكنها تعنى أيضا «خيبة الأمل والظن»، وهو معنى سلبى بمعنى أن الإنسان حينما يعرف حقيقة شخص ما، فإن الصورة المثالية المضيئة تسقط لتحل محلها صورة واقعية مظلمة. وإبهام المصطلح ـ فى تصورى ـ مناسب الغاية، فهو يصف المشروع التحديثى الغربى الذى بدأ بأوهام الاستنارة المضيئة: أن يعتمد الإنسان على عقله (المادى) وحسب، فيزيل كل الغشاوات التى تراكمت عليه عبر عصور الظلام السابقة ويرفض أية غيبيات أو مثاليات أو مطلقات ليصل إلى الجوهر (المادى الحقيقى) للأشياء. وكان المفروض أن هذا سيؤدى إلى سعادة الإنسان وسيطرته على نفسه وعلى العالم، ولكن ما حدث هو العكس، إذ أن الإنسان عندما فعل ذلك وجد أن ما يهيمن هو الواحدية المادية، وأن ما فعله هو تفكيك الإنسان حين رده إلى عناصره المادية، ففقد العالم (الإنسان والطبيعة) سحره وجلاله وجميع عناصر القداسة والسر فيه وأصبح مادة محضة، وأصبح كل شىء فيه محسوبا. ويمكن السيطرة عليه وحوسلته (أى تحويله إلى وسيلة). ولذا، فإن المصطلح يترجم أحيانا بعبارة «خيبة العالم» و«تشيُّؤ العالم».

وقد أدرك ڤيبر أيضا أن الترشيد يحد الحرية الفردية ويحول المجتمع إلى قفص حديدى، خصوصا وأن الفرد فى المجتمع الحديث هو فرد مفتقد المعنى، ومن ثم فهو شخصية هشة من الداخل لا تشعر بالأمن ولا بالمقدرة على التجاوز فهى لا تقف على أرضية صلبة من المعنى. وقد وردت تنويعات على عبارة «القفص الحديدى» فى كتابات جورج لوكاتش وجورج زيميل، كما أن صورة العالم كقفص حديدى صورة متواترة فى الأدب الحداثى.

وقد وصف ڤيبر هذا المجتمع الجديد فى عبارات تنم عن تشاؤمه الشديد فالترشيد فى تصوره سيفرغ المجتمع من أى دلالة أو معنى ويحوله إلى مجموعة من المعادلات الرياضية، وبذا يسود المجتمع ككل ظروف المصنع، بمعنى أنه سيصبح منظما كفئا يشبه الآلة التى تجبر الأفراد على أن يشغلوا أماكن محددة لهم ومقررة مسبقا ويقوموا بأدوار مرسومة، بحيث «يصبح كل إنسان ترسا صغيرا فى الآلة، ولأنه يدرك ذلك، سيكون همه الأوحد هو أن يصبح ترسا أكبر». ثم يضيف ڤيبر: «لا أحد يعرف من سيعيش فى هذا القفص فى المستقبل، أو لعله فى نهاية هذا التطور الرهيب سيظهر أنبياء جدد تماما، أو قد تُبعث الأفكار والمثاليات القديمة. أو إن لم يحدث شىء كهذا، سيسود تحجر آلى، موشى بنوع من إحساس متشنج بأهمية الذات». عن هذه المرحلة الأخيرة لهذا التطور الحضارى يمكن أن نقول عن حق: «متخصصون لا روح لهم، حسيون لا قلب لهم. وهذا اللاشىء سيتصور أنه وصل إلى مستوى من الحضارة لم يصل إليه أحد من قبل».

ونزع السحر عن العالم ودخول العالم القفص الحديدى 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 العام والخاص قد أصبحا لا معنى لهما. فصياغة القوانين العلمية بدقة بالغة والمعرفة العلمية والتنظيم الرشيد قد تساعد كلها على التوصل إلى الطرق المناسبة لإنجاز الأهداف الاجتماعية ولكنها لا تساعدنا على الاختيار بين قيم مطلقة أو أهداف متناقضة أو على اتخاذ قرارات أخلاقية. فالعلم فى نهاية الأمر لا علاقة له بقضية اختيار الحياة الفاضلة، فثمة هوة شاسعة بين المعرفة العقلانية والحكم الأخلاقى. «ولذا كل ما يمسك به الإنسان دائما مؤقت وليس محدد ونهائى».

ڤيبر وظاهرة الرأسمالية

عرف ڤيبر الترشيد وميز بين مستوياته المختلفة وأصوله المركبة وحوله إلى نموذج تحليلى مركب استخدمه لتفسير ظاهرة الرأسمالية. وقد ميز ڤيبر بين الترشيد التقليدى والترشيد الإجرائى الأداتى الحديث وانطلق من هذه المقولة وميز بين ما يسميه المجتمع التقليدى والمجتمع الحديث. والفارق بين الأول والثانى هو فارق فى معدلات الترشيد، فقد توجد جيوب تم ترشيدها فى المجتمعات التقليدية، ولكنها مع هذا تظل خاضعة فى تنظيمها (ككل) لقيم دينية أو لأعراف قبلية تلعب أواصر القرابة فيها دورا قويا، أى أنها لا يمكن ردها إلى مبدأ واحد. أما المجتمع الحديث، فهو مجتمع تم ترشيد معظم أو كل أشكال الحياة فيه، وذلك بتبسيطها وتنميطها ثم إخضاعها لمبدأ واحد.

١ ـ رأسمالية المجتمعات التقليدية:

ويميّز فيبر بين رأسمالية المجتمعات التقليدية والرأسمالية (أو روح الرأسمالية) فى المجتمع الحديث. وهو فى تمييزه هذا لا يلجأ إلى دراسة الإحصاءات الصماء وحدها، بل يركز على البعد الإنسانى، أى أنه يدرك تداخل العناصر الاقتصادية مع العناصر غير الاقتصادية، بل إنه يستخدم معدلات تداخل العناصر كأساس تصنيفى وكإطار تحليلى:

١ ـ فالنشاط الاقتصادى فى المجتمع التقليدى يصدر عن فكرة أن العمل لعنة على الإنسان وأنه عبء عليه أن يحمله. ولذا، يحاول المنتج أن يبحث عن الراحة ويعمل أقل حتى ولو حقق أرباحا قليلة، وهو يعمل حتى يفى حاجته وحسب، فإن حقق الثراء فإنه يتقاعد ويستريح، أى أن حياة الإنسان ليست مكرسة تماما للعمل والتراكم، ولم يتم ترشيدها فى ضوء الرغبة الواحدية فى العمل والإنتاج.

٢ ـ والهدف من العملية الإنتاجية فى المجتمعات التقليدية ليس أمرا مجردا مثل التراكم (وتعظيم الربح والإنتاج) وإنما له أهداف إنسانية متعينة مثل إشباع الحاجات الإنسانية والحصول على السلع الترفية، أى أن الواحدية الإنتاجية (والاستهلاكية) لم تسيطر تماما بعد على كل نواحى الاقتصاد.

٣ ـ يلاحظ فى المجتمعات التقليدية أن بنية المجتمع مستقرة لا تتصاعد فيها الرغبات الاستهلاكية عند الأفراد، وهو ما يعنى استحالة تطوير اقتصاد تراكمى توسعى بشكل مستمر، فالمنتج غير مستعد للتوسع والإبداع والتجريب وسيستمر فى إنتاج نفس السلع لنفس الأشخاص الذين عندهم نفس الحاجات.

٤ ـ يلاحظ، فى المجتمعات التقليدية، تعدد الجيوب الإثنية والدينية وتنوع الثقافات بسبب غياب الحكومة المركزية، الأمر الذى يعنى استحالة إنتاج سلع نمطية.

٥ ـ إلى جانب هذا، نجد أن النشاط الاقتصادى فى المجتمعات التقليدية لا يخضع لقانون عام يسرى على الجميع إذ تؤثر علاقات القربى والاعتبارات الإثنية فى قوانين التعامل، فلا يمكن للمرء أن يتعامل مع الغريب مثلما يتعامل مع القريب. ولا توجد قواعد ثابتة للاتجار أو لتحديد سعر الفائدة، فكل شىء خاضع للتفاوض بسبب غياب القانون الواحد.

٦ ـ يلاحظ أن التجار فى المجتمع التقليدى (وهم فى كثير من الأحيان أعضاء فى جماعة وظيفية) يتبنون قيما مزدوجة، فهم يلتزمون تجاه جماعتهم بقيم أخلاقية مختلفة عن تلك التى يتبنونها تجاه الغريب.

٧ ـ يلاحظ أن العلاقة بين صاحب العمل والأجراء، فى المجتمع التقليدى، تتسم بأنها شخصية ومباشرة وكثيرا ما يعمل صاحب العمل بيديه مع عماله، أى أنها علاقة تدخل فيها اعتبارات إنسانية شخصية.

٨ ـ يلاحظ فى المجتمعات التقليدية، أن التجارة، بسبب ارتباطها برغبات التجار وتأثير علاقات القربى فيها وغياب القانون الواحد، تصبح عملية شخصية غير رشيدة تسود فيها قيم الكرم والأريحية والبخل والجشع، وهى كلها قيم (سلبية كانت أم إيجابية) إنسانية، تعنى أن التاجر فرد مركب له طموحه وأحلامه وليس وحدة اقتصادية رشيدة مضبوطة من خلال القانون الواحد العام.

لكل ما تقدم من أسباب يتداخل الإنسانى بالاقتصادى، ولذا ما يسمى بالرأسمالية فى المجتمع التقليدى هو فى واقع الأمر محاولة لمراكمة الثروات لا من خلال الإنتاج والاستثمار المنظم وإنما من خلال نقل البضائع (عادة الترفية والكمالية) من مجتمع إلى آخر، أو من خلال القرصنة أو تمويل الحروب وإقراض الحكومات والأمراء، أو من خلال الحصول على احتكارات أو حق جمع الضرائب (الالتزام) أو الاتجار فى العملة أو المضاربات فى البورصة أو الاستثمار مع السلطة الحاكمة أو الدخول فى مشاريع استعمارية استيطانية، أو الاستفادة من سطوة السلطة فى الحصول على عمالة رخيصة أو استغلال مصادر طبيعية مثل الملح والأنهار بدعم من السلطة وبتوجيه منها. ولذا، نجد أن الاستثمار فى هذا الإطار يتطلب دائما عائدا سريعا ومضمونا. ويلاحظ أنه لا يوجد تقسيم واضح للعمل فى النشاط الرأسمالى التقليدى، فالتاجر الدولى هو التاجر المحلى ويمكن أن يكون هو ذاته منتج السلعة أيضا.

٢ـ الرأسمالية الرشيدة:

بعد أن فرغ فيبر من رسم هذه الصورة المركبة للمجتمع التقليدى ولنمط الرأسمالية فيه (وهو نمط تحدد من خلال تداخل العناصر الإنسانية والاقتصادية)، يتوجه فيبر لدراسة الرأسمالية الحديثة، أى الرأسمالية الرشيدة. ويرى أن المدخل لفهمها هو عملية الترشيد، وهى عملية لم تعرفها الرأسمالية التقليدية، فالترشيد (فى الإطار المادى) يرد الواقع الإنسانى المركب بأسره إما إلى مبدأ اقتصادى واحد أو إلى مجموعة من المبادئ الاقتصادية (عادة ما يمكن ردها بدورها إلى مبدأ مادى واحد)، وهى عملية تغيير لهذا الواقع وإعادة صياغة له حتى يسهل سريان المبدأ الواحد (المادى) إلى أن يتغلغل بالتدريج فى كل مجالات الحياة ويتخلل فى ثناياها ويضبط وجودها ولا يتجاوزه ولا يعلو عليه شىء، وتظهر المرجعية المادية الواحدية. وهذا المبدأ الواحد فى حالة الرأسمالية الرشيدة هو رأس المال، وحينما يتم ترشيد الواقع فى إطاره وهديه فإن ثمرة عملية الترشيد هى الرأسمالية الرشيدة (التى وصفها ماركس فيما بعد بأنها عبارة عن علاقات اجتماعية بين آلات وعلاقات آلية بين الأفراد).

وعملية الترشيد، رغم أنها تعنى سريان قانون عام، لا تتم إلا من خلال آليات بشرية. وهنا يسترجع فيبر العامل الإنسانى فيذهب إلى أن الترشيد الاقتصادى يتم من

خلال مجموعة من الرجال الأحرار، أى رجال يعملون بكامل حريتهم ورغبتهم، فهم ليسوا خاضعين للنظام الإقطاعى وقيوده. هذه المجموعة من الرجال الأحرار تتسم بالمرونة والحركية، ولذا فهم قوة العمل الوحيدة التى بوسعها أن تقوم بعملية الإنتاج التى يمكن ترشيدها حتى تتفق بقدر الإمكان مع متطلبات السوق. وهذا الطرح يرى أن البشر هم الوسيلة التى توظف لتفى بحاجة السوق، وكلما زاد حساب حركتهم والتحكم فيها، وتوظيفهم على خير وجه لخدمة الهدف المحدد، زاد ترشيدهم. ويظهر ترشيد العنصر البشرى فى أن الإنسان لا يبحث عن الراحة أو المتعة بل يصبح العمل قيمة فى ذاته لا وسيلة لتحقيق الثروة، أو لإشباع الاحتياجات الإنسانية، أى أن الوسيلة تصبح غاية فى ذاتها، ويصبح تراكم الثروة هو الآخر قيمة فى ذاته لا وسيلة للترف. ومع استمرار الترشيد إلى درجاته العليا، تتغلغل البيروقراطية (المبدأ الواحد اللامتعين) فى كل جوانب الحياة وتعزل القيم الإنسانية تماما، وتصبح الإجراءات البيروقراطية (الوسيلة) غاية فى حد ذاتها، ويصبح المجتمع كله منظما تنظيما دقيقا شبيها بحالة المصنع ويصبح مثل الآلة.

فى داخل هذا الإطار، يصبح النشاط الرأسمالى الرشيد مختلفا تماما عن النشاطات الرأسمالية فى المجتمع التقليدى، فهو يتسم بأنه اتجار مستمر فى السوق الذى تتم فيه عملية التبادل بحرية (نقود نظير سلع أو عمالة نظير نقود). وتخضع عملية التبادل هذه لحكم القانون العام، ولمجموعة من المقاييس الأخلاقية الواحدة النابعة من القانون العام والتى تصب فيه. ويتم الاتجار فى سلع نمطية ليست مرتبطة بالضرورة بحاجة منتجها أو احتياجات الجماعات التى ينتمى إليها هذا المنتج. ويتسم الإنتاج الرأسمالى بالتقسيم الحاد للعمل وبانفصال صاحب العمل عن العمال. وينحو الإنتاج الرأسمالى الرشيد نحو المخاطرة لا المضاربة، وتطوير مشاريع جديدة من خلال طرح أسهم وسندات. ويأخذ الاستثمار الرأسمالى الرشيد شكل تمويل مشاريع بهدف الربح على المدى البعيد. وقد ظهرت الرأسمالية الرشيدة خارج حدود المجتمع التقليدى، وبالرغم منه، داخل المدن المستقلة التى حاربت من أجل الحصول على استقلالها وكونت ميليشيات عسكرية للدفاع عن هذا الاستقلال.

وهذا التمييز بين الرأسمالية الرشيدة (التى مركزها المدينة والمصنع وصلب المجتمع) ورأسمالية المجتمعات التقليدية (التى مركزها البورصة وهامش المجتمع ومسامه)،

يوجد فى كتابات كثير من علماء الاجتماع والمفكرين الألمان. فيميز ماركس بين «الرأسمالية الصناعية» أو «الحقيقية» و «الرأسمالية الشكلية». كما يفرق سومبارت بين «رأسمالية الاستثمارات» و«الرأسمالية التجارية».

٣ـ البروتستانتية والرأسمالية الرشيدة والعلمانية:

بعد أن وضح ڤيبر المكونات الأساسية لنموذجه التحليلى المركب يبدأ فى استخدامه فى تفسير ظهور الرأسمالية فى الغرب. فيقول إن الخاصية الأساسية للرأسمالية الرشيدة هى ما سماه حسابية الفعل الاقتصادى (بالإنجليزية: كالكيولابيليتى calculability)، أى إمكانية إخضاعه للقياس الدقيق. وحسابية الفعل الاقتصادى عند ڤيبر لا تفسر تفسيرا اقتصاديا وحسب، بل نجدها مرتبطة برؤية متكاملة للمعايير المعرفية (الظواهر الطبيعية محكومة بقوانين عقليه يمكن اكتشافها من خلال البحث العلمى) وللمعايير الأخلاقية (مبدأ المصلحة الذاتية الرشيدة التى لا علاقة لها بأية عواطف) والمعايير القانونية (منظومة قانونية وإدارية تستند إلى مجموعة من القواعد الرشيدة التى تمكن الفرد العاقل من توقع نتائج أفعاله فى المديين القريب والبعيد). ولكن رغم تنوع المعايير إلا أن ثمة نمطا كامنا واحدا هو نمط التوجه نحو مزيد من تحكم الإنسان فيما حوله وفى ذاته ولكنه تحكم فى ذات الوقت فى الإنسان نفسه، فالطبيعة/ المادة هى مستقر القوانين، والمصلحة الذاتية (المادية) هى مصدر الأخلاق، والإنسان يعيش داخل إطار من القوانين التى تجعل من السهل عليه أن يتنبأ بسلوك الآخرين ويتنبأون هم بسلوكه، أى أن الرأسمالية الرشيدة تتسم بسيادة مجموعة من القيم (المعرفية والأخلاقية والقانونية والاقتصادية) التى تجبُّ ما هو إنسانى ومركب.

وفى محاولة تفسير ظهور الرأسمالية الرشيدة فى الغرب، لم ينزلق ڤيبر إلى أحادية سببية تضع الفكر فى مقابل المادة والمادة فى مقابل الفكر (على عادة كثير من المفكرين العلمانيين الملحدين) وإنما أكد أهمية كل منهما. فهو يرى أن ظهور الرأسمالية مرتبط تماما بوجود المصادر الطبيعية اللازمةً وتطور التكنولوجيا وتكاليف النقل ووجود الأسواق، بل وحتى المناخ ذاته. ولكنه، مع هذا، لم يجد أن هذه العناصر (الطبيعية المادية) كافية فى حد ذاتها لدراسة أصول الرأسمالية، ولذا قام بدراسة مجموعة من

الأفكار التى ساهمت (فى تصوره) فى مساعدة الرأسمالية الرشيدة على الظهور من خلال توليد شخصية محددة (نموذج مثالى): شخصية وظيفية تتسم بأبعاد نفسية وعقلية وأخلاقية معينة تخلق تواؤما فكريا مع روح الرأسمالية الرشيدة. وقد ظهرت هذه الشخصية الوظيفية بشكل واضح فى البيوريتان Puritans أو التطهريون، وهم المؤسسون الحقيقيون للرأسمالية الغربية (وليس أعضاء الجماعات اليهودية كما يظن البعض).

لقد صاغت البروتستانتية (خصوصا الكالڤينية) السمات الأساسية لعقلية مجموعة من الرجال فى غرب أوروبا، خصوصا فى إنجلترا وهولندا وأمريكا الشمالية، كرسوا حياتهم للعمل فى المهن التجارية تكريسًا كاملاً، وراكموا الثروات فلم ينقصوها أو يبعثروها. فالزهد البروتستانتى داخل الحياة الدنيا قد كبح جماح الرغبة فى الاستمتاع الفورى بالممتلكات، وقيد النزعة الاستهلاكية عامة، والنزعة إلى الاستهلاك الترفى على وجه الخصوص، مما أدى إلى التراكم. وفى الوقت ذاته حررت الرؤية البروتستانتية النزوع الإنسانى نحو تحصيل الخيرات المادية ومراكمة الثروة من قيود الأخلاق التقليدية، إذ جعلت اكتساب الخيرات الدنيوية ليس أمرا مشروعاً وحسب، بل ربطته مباشرة بإرادة الإله.

ولم يركز ڤيبر فى كتابه **الأخلاقية البروتستانتية وروح الرأسمالية** على مسألة تسامح كالفين فى قضية الربا، فهذه من وجهة نظره مسألة ثانوية للغاية، بل إنه يرى أن مسألة حب المال ليست سمة من السمات الأساسية للرأسمالية الرشيدة. ثم نجده يحاول أن يصل إلى مجموعة من الأفكار خاصة برؤية الخالق ومفهوم الخلاص ومفهوم المهنة كنداء فى كتابات كالفين (وغيره من المفكرين الدينيين البروتستانت).

ونحن نذهب إلى أن الأفكار الكالفينية لم تؤد إلى ظهور الرأسمالية الرشيدة وحسب، وإنما أدت إلى ظهور الرؤية المعرفية العلمَانية الإمبريالية. ولذا رغم حديث فيبر عن «الرأسمالية الرشيدة»، فإننا نرى أنه من الأفضل الحديث عن المجتمع العلمانى الحديث والاقتصاد الرشيد، وذلك باعتباره مجتمعا يخضع لسلطة مركزية تقوم بعملية الترشيد هذه. وعلى كلٍّ، فمن المعروف أن رأس المال لا يقوم بهذه العملية بمفرده فى المجتمعات الرأسمالية، إذ تتم عملية الترشيد (والعلمنة) من خلال عشرات المؤسسات التربوية والترفيهية الخاصة والعامة ومن خلال عمليات تاريخية مركبة لأقصى حد.

وهذا ما يحدث أيضا فى المجتمعات التى كان يقال لها «اشتراكية علمية»، فهى مجتمعات كان يسيطر عليها الحزب ولجانه المختلفة. وهناك عدد هائل من المؤسسات التربوية والترفيهية كانت تقوم بعملية الترشيد والعلمنة إلى جانب العمليات التاريخية المركبة. وثمرة كلتا الحالتين هى ظهور الإنسان الطبيعى الرشيد (الذى يُردُّ إلى مبدأ طبيعى مادى واحد)، فهو تارة الإنسان الاقتصادى وتارة الإنسان الجسمانى. ولكنه، بغض النظر عن الأشكال التى يأخذها، إنسان ذو بعد واحد يمكن التنبؤ برغباته وأحلامه (التى تم ترشيدها من خلال المؤسسات). وبالفعل، يتحدث فيبر عن عملية الترشيد باعتبارها عملية تتجاوز التنظيم الرأسمالى ومرتبطة بالتنظيم العلمانى الحديث. فقال إن سيادة مجموعة القيم الآلية الموضوعية التى لا علاقة لها بإرادة الأفراد (والتى لا تكترث بأى تمايز فردى) هى جوهر الحداثة، وأن المجتمع الحديث المرشد سيقضى على الحرية الفردية وسيحول العالم ـ كما سبق أن بينا ـ إلى حالة المصنع بحيث يجد الإنسان نفسه (فى نهاية الأمر) فى القفص الحديدى.

وسنحاول فى بقيه هذه الدراسة أن نعرض لرؤية فيبر فى علاقة البروتستانتية بالرأسمالية الرشيدة والعلمانية (الشاملة). ولكننا سوف نوسع من نطاق النموذج ونطوره حتى يمكن استخدامه فى تفسير ظهور الإنسان العلمانى (الطبيعى/ المادى) ذى البعد الواحد (الإنسان النيتشوى الأعلى والإنسان البيروقراطى البرجماتى) وسيادة المرجعية المادية.

١ ـ الخالق ـ حسب الرؤية الكالفنية ـ لا يُسبر غوره ولا تعرف طرقه أو سبله، وهو وحده الذى يحدد مصير الإنسان من الأزل إلى الأبد، ولا يمكن للبشر أن يعرفوا قراراته أو يغيروا منها مهما أتوا من أفعال خيرة. وهكذا، يصبح الخالق ليس مجرد قوة مطلقة وإنما أيضا قوة غير مفهومة وبعيدة عن إدراك البشر ومنطقهم الإنسانى، ويصبح الإنسان عنصرا سلبيا لا يملك من أمر نفسه شيئا. ومن ثم، يعيش الإنسان فى عالم كله غواية وفساد وخطيئة ولا يمكن أن يلجأ إلى وساطة أو شفاعة أو سحر أو اعتراف ولا لأى وسيلة لتخفيف غضب الإله إن هو استسلم للغواية وسقط فى الخطيئة.

٢ ـ والخلاص منوط بالاختيار الإلهى وهو الآخر لا سبب له، ومن يقع عليه الاختيار ينال الخلاص، وتفيض عليه النعمة دون سبب واضح. وتؤكد هذه الرؤية

فكرة الخطيئة الأولى المسيحية والإحساس بالسقوط، فالإنسان قد سقط فى هذا العالم بسبب عمق خطيئته ومهما أتى من أفعال فإنه لن يزيد من النعمة ولن ينقص منها. ومن ينال الخلاص لن تظهر عليه أى علامات تميزه عن غيره من البشر ممن لم يحظوا به، بل ولن يشعروا بيقين كامل بأن الخلاص كان من نصيبهم.

٣ ـ ومن المفارقات الأخرى أن هذا الإله المفارق (حتى حد التعطيل) يحل فى بعض البشر ويكمن فيهم ويتجسد من خلالهم بغض النظر عن أفعالهم، بحيث تصبح مشيئتهم من مشيئته، كما أنهم ـ كما سنبين فيما بعد ـ يمكنهم توليد شواهد مادية على خلاصهم.

٤ ـ وثمة استقطاب شديد بين إله مفارق تماما للبشر، متجاوز تماما لغائياتهم وفهمهم، وإله حال تماما، كامن فيهم متجسد من خلالهم؛ ليس له وجود خارجهم. كما أن ثمة استقطابا بين الإنسان كعنصر سلبى تماما لا يعرف مصيره، والإنسان كإرادة خالصة لا راد لها متحكم تماما فى مصيره، بين إنسان يحطمه الإحساس بالذنب والخطيئة، وإنسان يوقن تماما أنه قد وقع عليه الاختيار فهو ممن يشملهم الخلاص بلا ريب. ومن ثَم، ترسخ لدى المؤمن إحساس عميق متناقض بشأن كل من الاصطفاء والنبذ، وقد خلق هذا عنده حالة من عدم الاتزان وعدم الطمأنينة. فهو من جهة إنسان يشعر بأنه مسير تماما، لا حول له ولا قوة، ومن جهة أخرى عنده إحساس عميق بالفردية وبالإرادة الحرة المستقلة وبمقدرته على أن يغير ذاته ويغير واقعه.

٥ ـ ويظهر نفس الاستقطاب بجلاء فى مفهوم الخلاص البروتستانتى، فالإنسان البروتستانتى رفض كل وسائل الخلاص التقليدية وكل المؤسسات الوسيطة بحيث اختفت كل وسائل أو وسائط التخفيف من حدة هذه الأزمة. فالكنيسة لا يمكنها أن تؤكد للمؤمن أنه إن نفذ التعاليم الدينية، سينال رضا الخالق. والراعى (البروتستانتى) هو الآخر، غير قادر على مساعدة أحد، كما أن الشعائر الدينية لا جدوى منها. وقد ألغى البروتستانت شعيرة الاعتراف التى تمكن الكاثوليكى من التخلص من الإحساس بالذنب واستعادة قدر من الطمأنينة فثمة دورة من الخطيئة والتوبة والغفران. أما فى الكالفينية فهناك الإحساس الممض والمستمر بالسقوط والخطيئة، بل إن الخالق نفسه غير قادر على إدخال الطمأنينة إلى قلب المؤمن لأن المسيح قد صلب من أجل النخبة التى

ستنال الخلاص ولم يمت من أجل من حلت عليهم اللعنة الأزلية والموت الأزلى. بل إنه كان على المؤمن أن يبتعد عن أسرته وأصدقائه أيضا ويواجه الخالق وحيدا فيكون وحيدا مع الواحد. وأصبح الخلاص مسألة شخصية فردية محضة (الخلاص خارج الكنيسة)، بل ويمكننا أن نقول إن الإنسان البروتستانتى أصبح هو ذاته الكنيسة وموضع الحلول والكمون والمرجعية الكامنة النهائية، فهو ذاته المخلِّص المخلَّص (فهو العبد والمعبود والمعبد). والخلاص هو أن يحاول المؤمن استعادة شىء من اتزانه الذى يفقده بسبب الاستقطاب الحاد الذى يعيش فيه. وهو اتزان يحصل عليه عن طريق هزيمة ذاته وهزيمة الدنيا وإعادة صياغتها (وترشيدهما) بما يتفق مع العقيدة التى يؤمن بها (المبدأ المقدس الواحد)، وهذا هو ما يسمى «الزهد داخل الدنيا»، وهو مختلف تماما عن «الزهد فيها». فالخلاص هو اتساع نطاق تطبيق هذا المبدأ الواحد على الذات ثم على المجتمع وعلى العالم بأسره. وتتم هذه العملية على النحو الآتى:

أ) يحاول الإنسان البروتستانتى ترشيد حياته الشخصية والتحكم فيها تماما بكل ما أوتى من قوة وإرادة بحيث يرفض كل النزعات الدنيوية، ويسكت صوت الجسد حتى يسمع صوت الخالق ويوجه حياته كلها لخدمة الخالق ويحوسلها (أى يحولها إلى وسيلة) لصالحه، وعليه أن يصفى داخله أى أبعاد (إنسانية) لا يمكنه توظيفها، أى أنه يجب أن يرشد نفسه من الداخل تماما، حتى تصبح حياته ذاتها مفعمة بالقداسة (موضع حلول وكمون إلهى كامل)، وبذا تصبح أفعاله شكلا من أشكال العبادة، خاضعة فى جميع أبعادها لمبدأ واحد ومتحوسلة لصالحه (ولنلاحظ بداية ظهور الإنسان الرشيد ذى البعد الواحد والتمركز حول الذات). وهو بعمله الدؤوب هذا يحول نفسه من وعاء تفيض فيه رحمة الإله (على الطريقة الكاثوليكية) إلى أداة رشيدة مصمتة متحوسلة تماما فى يده. وقد أشار فيبر إلى مفهوم «كنيسة المؤمنين» وهى جماعة المؤمنين الذين كان الخلاص من حظهم، ويجب على عضو هذه الكنيسة أن يبين من خلال سلوكه أنه جدير بالانتماء لهذه الكنيسة.

ب) من أهم المفاهيم، التى يتم من خلالها تحقيق هذا الهدف، مفهوم «المهنة أو الصنعة كنداء أو دعوة ورسالة»، (وهذه هى ترجمتنا للكلمة الألمانية بيروف Beruf والتى تترجم فى الإنجليزية بكلمة «كولنج calling» أو بكلمة فوكيشان vocation).

وينقسم هذا المفهوم إلى قسمين: قسم دنيوى برانى، وهو المهنة والحرفة، وقسم غير دنيوى وجوانى، حيث لا تؤدَّى هذه المهنة باعتبارها مهنة (برانية) وحسب وإنما باعتبارها استجابة لنداء أو دعوة من الإله، ومن ثم فهى رسالة أو تكليف أو إلزام من الإله؛ تكليف وإلزام يجد الإنسان فيهما نفسه وهويته بل يُحقق كينونته وتوازنه من خلالهما. فثمة ترابط هنا بين الدين والدنيا، وبين التكليف الخارجى والالتزام الداخلى. وبحسب هذا المفهوم، فإن العمل ليس لعنة وإنما هو رسالة واستجابة لدعوة إلهية وموضع كمون إلهى (وظيفة مقدسة)، وعلى الإنسان أن يبحث عن المهنة التى تناسبه. كل هذا يخرج بالمهنة من نطاق الزمنى إلى نطاق المقدس، ومن نطاق البرانى إلى نطاق الجوانى بحيث يصبح أداء الإنسان لعمله (ووظيفته المقدسة) فى الدنيا هو ذاته التعبير عن القداسة الكامنة داخله، ويصبح علامة على اصطفائه من قبل الإله وشكلا من أشكال العبادة وجزءا من عملية الخلاص المستمر فى حياة المؤمن من البداية إلى النهاية. وحينما تصبح المهنة مثل الشعائر الدينية قداستها كامنة فيها، فإنه لا يهم ما نوعية المهمة ولا مقدار الأجر الذى يحصل عليه المرء، إنما المهم هو كيفية أدائه لها (كما هو الحال دائما مع الشعائر فى المنظومات الحلولية الكمونية الواحدية). فالمؤمن يؤدى مهنته ابتغاء مرضاة الإله واستجابة لدعوته ورغبة منه فى حوسلة ذاته تماما لصالح المبدأ المقدس. وهذا هو ما أدى إلى ظهور ما يسمى «أخلاق العمل البروتسانتية»، أى أن يعمل الإنسان من أجل العمل ويؤمن به كقيمة أساسية مطلقة تعبيرا عن توحده بالمبدأ الواحد الذى يرشد حياته فى ضوئه.

٦ ـ ولكن عملية الترشيد لا تتوقف على الذات من الداخل وحسب، فالمؤمن من خلال التركيز على العمل وتكريس نفسه للمهنة/ الرسالة لا يسهم فى قمع الفساد المستشرى داخل ذاته وحسب وإنما يساهم فى قمع الفساد المستشرى فى الدنيا إذ إنه يتحول إلى أداة فى يد الخالق لتحويل العالم وتغييره (أى ترشيده). ولذا، لا يمارس الإنسان البروتستانتى مهنته فى الأديرة أو المعابد (على الطريقة الكاثوليكية) وإنما يمارسها فى الدنيا وفى السوق. بل إنه من واجب المؤمن أن يقوم بغزو الدنيا وتحويلها وترشيدها وإخضاعها وحوسلتها لخدمة الإله حتى تصبح الدنيا بأسرها مفعمة بالقداسة (موضع كمون وحلول)، أى إنه سوف يخضع العالم لنفس القواعد الواحدية التى أخضع لها ذاته، ويرشده تماما (فى ضوء المبدأ الواحد) مثلما رشَّد نفسه. وبمعنى آخر،

سيبذل المؤمن أقصى جهده ليعيد صياغة العالم حسب خطة مقدسة واحدية منهجية صارمة محددة ـ تماما مثلما أخضع ذاته.

٧ ـ ولكن المؤمن حينما يقوم (بكامل إرادته) بعملية ترشيد ذاته من الداخل والخارج (أى إخضاع سلوكه لمنهجية مقدسة واحدية صارمة)، وحينما يقوم بغزو العالم (أى إخضاعه لنفس المنهجية المقدسة الواحدية)، فإنه يفعل هذا دون أى يقين بأن هذه الجهود المضنية التى بذلها ستأتى له بالخلاص، فهذا أمر غير أكيد مثل كل الأمور الأخرى فى عالم كالفين. ولكنه، مع هذا، سيستمر فى بذل كل ما أوتى من طاقة وجهد على أمل أن تأتيه إشارة مادية ما من الخالق.

وقد تكون الإشارة مبهمة ولكنها تصلح قرينة على رضا الخالق عنه، الأمر الذى قد يقوى من ثقته بنفسه بعض الشىء ويقلل من إحساسه بعدم الأمن والطمأنينة. وكلما ازداد هذا الإحساس بالطمأنينة، بذل المؤمن مزيدا من الجهد للهيمنة على نفسه وعلى العالم. بل ويمكن القول إنه ينتقل من الشك الكامل إلى اليقين الكامل، فالعلامات التى تأتيه من الخالق هى علامات مادية صلبة محسوسة. وكلما ازداد الإحساس بالطمأنينة، بذل المؤمن مزيدا من الجهد للهيمنة على نفسه وعلى العالم باسم المبدأ الواحد المقدس. وبذلك، يصبح العمل الدؤوب والمستمر (أداء الوظيفة المقدسة) هو الحصن الوحيد ضد الشك الدينى وضد ذلك الإحساس العميق بالسقوط وبالخطيئة، والطريقة الوحيدة للوصول إلى اليقين الكامل.

٨ ـ ولكن العمل الدؤوب المركز يأتى بثمرة أكيده هى تراكم الثروة، والثروة ليست شرا أو خيرا فى ذاتها، فهى خير باعتبار أنها ثمرة جهد، بل إن المؤمن يمكن أن ينظر إليها على اعتبار أنها منحة من الخالق وإشارة أخرى تدل عليه، بل وقرينة أكيدة على ذلك. وهى شر إن أنفقت فى العبث واللهو. ولذا، فإن العمل والثروة أعمال خيرة بل واجبة، إذ يجب على المؤمن أن يراكم الثروة ولا يبددها. وهكذا نجح الفكر البروتستانتى فى إخراج مفهوم النداء الباطنى أو الداخلى أو شعور الإنسان بأنه مدعو للقيام بعمل اجتماعى أو دينى خاص من الأديرة إلى العالم الدنيوى. وتحول التقشف الأخروى إلى تقشف دنيوى، وتحول الزهد فى الدنيا إلى زهد داخل الدنيا، وتحولت العبادة إلى كبح للذات وغزو للعالم، وتحولت إشارات النعمة الإلهية إلى ثروة تتراكم وتزداد تراكما.

وهكذا ولدت الكالفينية (وإلى حدٍّ ما اللوثرية) فى التابعين لها توجها نفسيا يتفق تماما مع روح الرأسمالية (و الإمبريالية ومع الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية ككل): فالإنسان البروتستانتى إنسان إمبريالى يدخل فى علاقة مع الخالق (المبدأ الواحد المقدس) وهو إله يختاره ويصطفيه دون البشر ويحل ويكمن فى ذاته المقدسة حتى تصبح إرادة الإنسان من إرادة الإله (حتى يكاد يتأله)، كما أن هذا الإنسان تأتيه شواهد مادية صلبة لا ريب فيها علامة على الرضا الإلهى. ولذا، يكون بوسعه أن يتمركز تماما حول ذاته.

ولكن هذا الخالق يتجاوز البشر ومنطقهم، ولذا فهو يُولِّد فى الإنسان حالة قلق دائم وإحساسا بعدم الطمأنينة وعدم التأكد من الخلاص. ولذا، ولتحقيق التوازن، فإنه يغزو ذاته ويغزو الدنيا (باسم المبدأ الواحد المقدس) ليخفف من حدة قلقه وعدم توازنه، ثم يبحث بحماس بالغ وبدقة بالغة عن ثمرة محسوسة فى هذه الدنيا علامة على رضا الخالق، وهذه عملية مستمرة مدى حياته لأنه لن يتخلص أبدا من قلقه. وعدم فهم الإنسان للخالق ورغبته فى الإذعان له وترشيد حياته وواقعه وحوسلته فى ضوء المبدأ الواحد هو شكل من أشكال التمركز حول الموضوع وهو نوع من تقبل الأهداف المجردة اللاإنسانية مثل العمل دون تفكير فى الراحة، فالعمل عبادة ووظيفة مقدسة (نهاية فى حد ذاته) ومراكمة للثروة دون إنفاقها، فالثروة علامة على الرضا الإلهى (نهاية فى ذاتها). ومن ثم، فقد أصبح على الإنسان أن يكرس كل جهوده وإمكانياته بل وكيانه، إلى شركته واستثماره وفى زيادة ثروته، وأن يبقى فى حالة تقشف وزهد داخل الدنيا بغض النظر عن مدى حاجته لهذه الثروة، فهو يفعل ما يفعل تحقيقا لمتطلبات المبدأ الواحد المقدس. وهذا يعنى أن الإنسان البروتستانتى فى غزوه للعالم، وفى غزوه لذاته، سيختزل العالم إلى مبدأ واحد وسيختزل ذاته المتعددة الأبعاد والمركبة إلى مبدأ واحد، كما سيستبعد أى عناصر إبهام أو تعددية فى ذاته وأى عناصر ترف وأحلام قد تعوقه عن تحقيق الهدف الواحد وعن تجسيده فى الأرض.

وتتزايد معدلات الترشيد والعلمنة والكمون، ويتحول المبدأ الواحد المقدس إلى المبدأ الواحد المادى، ويتحول التقشف الدنيوى والزهد داخل الدنيا ابتغاء الآخرة إلى تقشف دنيوى بلا هدف أو غاية (سوى التراكم)، ويتحول البحث عن شواهد مادية إلى نزعة تجريبية وضعية ضيقة تنكر التجاوز وتهتم بالحقائق والتفاصيل، ويظهر الإنسان ذو

البعد الواحد المتمركز حول ذاته (الإنسان النيتشوى) صاحب الإرادة المطلقة الذى يغزو العالم ويدمره ويحوسله لصالح ذاته المطلقة (فهو سليل الإنسان البروتستانتى الذى يجسد الإله؛ الموقن من رضا الإله عنه). ويظهر أيضا الإنسان البيروقراطى ذو البعد الواحد الذى يراكم الثروة بلا نهاية ويهتم بالحقائق المادية التجريبية المتناثرة وحسب. إنه إنسان ضيق الأفق لا خيال له، حدود خياله هو حدود عالم الأشياء. وهو إنسان يذعن للأهداف المجردة اللاإنسانية ويُرشد خياله فى ضوئها (إنه سليل الإنسان البروتستانتى الذى تدرب على الدخول فى علاقة مع إله لا يُسبر غوره ولا تُفهم سبله)، هذا الإنسان هو الإنسان الاقتصادى (الذى يجسد مبدأ المنفعة) والذى يمتثل لآليات السوق، وهو الإنسان العادى الذى يعمل لصالح الدولة ويرشد حياته فى ضوء ما يأتيه من أوامر ويتبع آخر الموضات والصيحات، وهو الإنسان الجسمانى (الذى يجسد مبدأ اللذة) ويكرس حياته للذاته وحسب ويذعن إلى ما يصدر له من أوامر من قطاع اللذة (ومن هنا القول بأن الهيبى هو وريث البيورتان)، وهو الإنسان الطبيعى/ المادى البيروقراطى. وظهرت الرأسمالية الرشيدة التى تم ترشيدها تماما والتى تستند إلى قوانين آلية تطمح إلى أهداف مجردة لا إنسانية مثل زيادة الإنتاج وتعظيم الأرباح دون التفكير فى غاية إنسانية أو أخلاقية أو دينية، فهى منفصلة تماما عن القيمة. ثم ظهرت الاستهلاكية الرشيدة، أى الإيمان بهذا العالم وحسب، والرغبة فى تحقيق الذات، ورفض إرجاء المتعة، وتكريس كل طاقات الإنسان لتحقيق المتعة لنفسه.

هذا الإنسان، سواء فى اعتماده على التراكم أو تبنيه للتبديد، هو إنسان طبيعى مادى يدور فى إطار المرجعية الكامنة، فهو يعرف تماما أن العالم (الإنسان والطبيعة) مكتف بذاته يمكن رده بأسره إلى قانون طبيعى/ مادى واحد. فالرؤية الكامنة وراء الرأسمالية الرشيدة هى الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية.

إن النموذج التحليلى المركب الذى صاغه فيبر واستخدمه فى دراسة أصول الرأسمالية (الرشيدة) له مقدرة تفيسرية عالية بسبب تركيبيته العالية، إذ دخلت فى تركيبه عناصر اقتصادية واجتماعية وتاريخية ودينية متناقضة، وبين فيبر مدى ارتباطها بالفاعل الإنسانى وكيف أن تبديات هذا النموذج المركب أخذت أشكالا مختلفة وأحيانا متناقضة (الإنسان البروتستانتى الزاهد والهيبى المتوجه نحو اللذة).

الحلولية والتوحيد والعلمنة الشاملة
حالة اليهودية (أطروحة ماكس ڤيبر وبيتر برجر)

من القضايا الأساسية التى أثيرت فى علم الاجتماع الغربى قضية علاقة التوحيد والتجاوز بالعلمنة الشاملة، إذ يذهب بعض المفكرين إلى أن التوحيد هو الذى يؤدى إلى ظهور العَلمنة والعَلمانية، وذلك عبر مرحلتين:

١ ـ مرحلة ترشيد حياة المؤمن والعالم بأسره فى إطار المطلق المتجاوز للطبيعة/ المادة.

٢ ـ يعقب هذا مرحلة أخرى يضْمُر فيها المطلق تدريجيا، وتحل المرجعية الكامنة فى الإنسان والطبيعة، أى المرجعية المادية، محل المرجعية المتجاوزة لهما إلى أن يختفى الإله تماما. حينئذ يتم ترشيد حياة الإنسان والعالم بأسره فى إطار الواحدية المادية.

وهى إشكالية قد تبدو غريبة بعض الشىء، ولكنها إشكالية مهمة للغاية يمكن فهمها حين نفهم الحلقات المتتالية التى يطرحها دعاة هذا النموذج التفسيرى. ونحن نطرح تصوراً مغايراً و«متتالية» مختلفة تستند إلى تعريفنا للعلمانية (الشاملة) باعتبارها منظومة كامنة فى الحلولية الكمونية وليست فى التوحيد.

والترشيد كما أسلفنا هو إعادة صياغة الواقع والذات فى ضوء نموذج ما، قد يكون هذا النموذج دينيا (الإله المتجاوز)، ولكن يمكن أيضا أن يكون مادياً كمونيا متمركزاً حول الإنسان وعقله، أو متمركزا حول الطبيعة/ المادة. وما يهمنا فى سياق هذه الدراسة هو النموذج الثانى. والترشيد، بهذا المعنى، هو عملية تجريد للعالم فى إطار النموذج الواحدى الكمونى المادى بحيث يستبعد كل ما لا يتطابق مع هذا النموذج، أى

كل ما هو متجاوز لعالم الطبيعة/ المادة. والعلمنة الشاملة أيضا عملية تطبيع، أى إدراك الإنسان باعتباره ظاهرة طبيعية وجزءاً عضوياً لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، وعلى أساس أن ما يسرى عليه يسرى عليها، أى أنّ العلمنة الشاملة هى عملية نزع القداسة عن الكون ورؤيته فى إطار قانون مادى واحد كامن فيه، ومن ثم فهى عملية ترشيد وتجريد وتطبيع، ويشكل هذا التعريف إطار مناقشتنا لآراء عالم الاجتماع الألمانى ماكس فيبر وآراء عالم الاجتماع الأمريكى بيتر برجر فى موضوع علاقة التوحيد بالترشيد ومن ثم العلمنة، وتطبيق هذا على حالة اليهودية.

يذهب ماكس فيبر إلى أن اليهودية، بوصفها ديانة توحيدية، قامت بعمل أساسى فى عملية الترشيد. فديانات الشرق الأقصى الحلولية الكمونية تهدف إلى أن يصبح المؤمن فى حالة اتزان مع نفسه ومع الطبيعة ومع الخالق. وهى تختزل المسافة بين الإنسان من جهة والإله والطبيعة من جهة أخرى، فهى ديانات ترى الإله حالاً فى الطبيعة والإنسان كامنا فيهما. أما الديانات التوحيدية فهى تضع مسافة بين الخالق والمخلوق، إذ إن الخالق متجاوز للطبيعة والإنسان، مُنَزَّهٌ عنهما، ولذا لم يعد هدف المؤمن هو الاتزان مع الدنيا وعالَم الطبيعة ومع نفسه وإنما التحكم فيها. ويرى فيبر أن هذه المحاولة من اليهودية للتحكم فى الذات والعالم، باعتبارها أولى الديانات التوحيدية، أثرت ـ حسب تصوره ـ تأثيراً حاسماً فى هذا المضمار، فهو يرى مثلاً أن السحر يعوق التقدم وترشيد الحياة الاجتماعية والاقتصادية. واليهود هم أول من تحرروا من نير السحر، فقد أسقطوا الآلهة المختلفة وحولوها إلى شياطين لا قداسة لها. ويعود هذا إلى تبنى اليهود لما سماه فيبر «الروح الشعبية أو الجماهيرية» التى تتلخص رؤيتها فيما يلى:

١ ـ صاغت الروح الشعبية فكرة العدالة الإلهية (بالإنجليزية: ثيوديسى theodicy)، وهى قضية لماذا خلَق الإلهُ العادلُ الشَّر؟ والرد اليهودى على هذه القضية رد عقلانى، فالإله كيان عقلانى رشيد، ويأتى بأفعال دوافعها عقلانية مفهومة للإنسان، والإنسان كيان حر مسئول عما يقترفه من آثام وعما يأتيه من أفعال خيّرة.

٢ ـ حارب المدافعون عن الرؤية الشعبية فكرة أن قرارات الخالق نهائية ولا يمكن تغييرها، وطرحوا بدلاً من ذلك فكرة أنه من خلال طاعة الخالق وتنفيذ وصاياه يمكن

للإنسان أن يحوز على الرضا فيكافئه ويرفع عنه العذاب. ولكن الإنسان، فى داخل هذا الإطار الأخلاقى، لا يتسم بالخيلاء أو الثقة بالنفس، (وهو ما يسميه فيبر «سيكولوجيا الفرسان»)، فخالق الجماهير يتطلب الطاعة والتواضع والثقة فيه.

٣ ـ تنظر الروح الشعبية إلى المبادئ الأخلاقية باعتبارها نسقاً من الأخلاقيات العملية المرتبطة بالحياة واحتياجاتها.

٤ ـ ولذا، فإنها لا عناصر سحرية فيها، فالإنسان الذى لا يطيع الخالق سينزل به العقاب، ولا يمكن لأية صيغ سحرية أن تنقذه منه.

وحسب تصور فيبر، كانت السمتان الثالثة والرابعة هما الإضافة الإبداعية للتراث اليهودى الدينى التوحيدى التى لم تظهر فى الديانة المصرية أو البابلية (وهو رأى غريب بعض الشىء يغرق فى التعميمات الكاسحة، ولكننا لا نناقشه حتى نستمر فى عرض أطروحة فيبر). وقد ساهمت طبيعة المجتمع العبرانى فى تطوير السمات الأربع السابقة كلها (التى يمكن أن نسميها «توحيدية» باعتبار أنها تؤكد مسئولية الإنسان الأخلاقية وحريته وعدم جدوى اللجوء للسحر والقرابين)، لأنه كان مجتمعا بدائياً مقسماً إلى قبائل تدخل فى علاقة متكافئة فيما بينها فى زمن الحرب، علاقة تستند إلى عقد أو ميثاق أو عهد (بالعبرية: بريت) يعقد بين القبائل من جهة ويهوه (إله الحرب) من جهة أخرى. وقد ظهرت إسرائيل باعتبارها «شعب إله الحرب»، (وهذا هو المعنى الحقيقى لكلمة «يسرائيل» حسب تصور فيبر). ولم يكن هناك إطار ثابت يضم كل هذه القبائل، وإنما كانت هذه القبائل تدخل فى علاقة مؤقتة تحت قيادة أسرة (كاريزمية) يطلق عليها اسم «القضاة»، وهم «أنبياء حروب» على حد قول فيبر. وكان الجميع متساوين داخل هذا الإطار، فكلهم يضطلعون بالوظائف نفسها، ويؤدون الواجبات نفسها، ويتمتعون بالحقوق نفسها. وقد كان هذا ممكناً لأن التكنولوجيا العسكرية كانت بدائية للغاية، إذ كانت الحروب تتم إما على الأقدام وإما على ظهور البغال، وكان على الجميع أن يتحملوا الأعباء نفسها، ويتجشموا المصاعب نفسها، ومن ثم ظهرت فكرة العهد التى ظلت شائعة فى صفوف الجماهير اليهودية بكل ما تنطوى عليه من عقلانية وأخلاقية ومساواة بين أعضاء المجتمع العبرانى. وكان المذنب يطرد من حظيرة الدين أو يرجم بالحجارة، الأمر الذى يعنى استبعاد السحر بوصفه وسيلة للتقرب من الخالق.

ثم ظهر النظام الملكى العبرانى وغيَّر هذا الوضع تماما، فقد أعاد صياغة البناء الطبقى للمجتمع، وشكل حرساً ملكيا خاصاً وجيشاً نظاميا، وإدارة مركزية يتبعها نظام كهنوتى تابع للبلاط الملكى. وقد تزامن ذلك مع تغير فنون الحرب وأدواتها، إذ ظهرت العربات الحربية والأحصنة، وكان المجتمع العبرانى، قبل ظهور الملكية، مكونا من ثلاث طبقات:

أ ــ **طبقة أرستقراطية حضرية** تضم فى صفوفها كبار الملاك الذين يعيشون من ريع ضياعهم.

ب ــ **طبقة الجماهير** (يستخدم ڤيبر الكلمة اللاتينية «پليبز plebs») التى كانت تضم الفلاحين الذين كانوا يتمتعون بقدر من الاستقرار الاقتصادى فى بادئ الأمر قبل أن تتدهور أحوالهم فيما بعد، كما كانت تضم الحرفيين والرعاة.

ج ــ **طبقة البدو الرحل.**

وقد قامت الملكية بضم الأرستقراطية الحضرية إلى صفوفها وحولتها إلى نخبة حاكمة مع الكهنة والأرستقراطية العسكرية التى كوّنت طبقة الفرسان، وحل كهنة البلاط المدربون محل أنبياء الحرب، وكل هذا يعنى ظهور طبقات سياسية وعسكرية ودينية حاكمة متخصصة يتم تجنيد أعضائها من شريحة صغيرة من السكان، وهو ما يعنى استبعاد القاعدة العريضة من الجماهير (پليبز). وقد أدّى ذلك إلى اتساع الهوة بين طبقات المجتمع، وإلى ظهور عقيدتين سياسيتين متصارعتين. فتبنى أعضاء النخبة الحاكمة، لثقتهم الزائدة فى أنفسهم، نفسية (سيكولوچيا) الفرسان (الحلولية). كما أن اعتمادهم على الريع من ضياعهم جعلهم يتبنون عبادة إله الخصب بعل (الحلولية) الذى كان يحكم الناس تماما كما يحكم الإقطاعى أقنانه وفلاحيه.

أما الجماهير، فقد ازداد ارتباطها بالماضى البدوى البسيط وبمثله العليا وبعبادة يهوه. وقد قامت طبقة المثقفين الذين لم يجدوا مكانا لأنفسهم فى الهيكل السياسى الملكى الجديد بقيادة هذه الجماهير، كما أن هؤلاء المثقفين هم الذين عمّقوا وطوَّروا ديانة يهوه. وكانت القضية الأساسية التى واجهوها هى قضية العدالة الإلهية (إذ كيف يمكن تفسير بؤس الجماهير؟)، فقاموا بتطوير العقيدة على أسس عقلانية للإجابة عن هذا

السؤال بطريقة تلائم نفسية الجماهير وحسها الدينى وتطلعها إلى توضيح ما يتعلق بمصيرها وحلمها بمستقبل مزدهر. ومن هنا، كان الإيمان بأن يهوه يتصرف ككائن عاقل يمكنه أن يغير قراراته. ويصبح أساس هذه الرؤية هو أن يحاول الإنسان أن يكتشف إرادة يهوه وتعاليمه، وأن يكشفها للجماهير حتى يمكنها أن تحيا حسب هذه التعاليم، وبالتالى يمكن التأثير فى يهوه ليغير قراراته ولينقذ المؤمنين به من البؤس السياسى والاجتماعى.

وقد ورث الأنبياء تراث اللاويين وأنبياء الحرب (القضاة)، فحاولوا كأسلافهم اكتشاف إرادة يهوه وتحاشوا الطقوس السحرية. والنبى بحسب تعريف فيبر، هو «إيش هارواح» وهى عبارة عبرية تعنى «رجل الروح»، ويضيف فيبر إلى هذه العبارة كلمة «عقلانية» ليصبح النبى هو «رجل الروح العقلانية»، أى المعادى للسحر والمنتمى إلى دعاة الترشيد، وهو أيضا رجل جماهير «ديماجوج أى مهيج». وربط الأنبياء فكرة العهد أو الميثاق مع يهوه برؤيتهم للمستقبل وللحرية النهائية لأعضاء جماعة يسرائيل، وكانوا يتصورون أن يهوه سيدخل مستقبلا فى ميثاق، لا مع جماعة يسرائيل فحسب، بل ومع أعدائها ومع كل الشعوب، وحتى مع المملكة الحيوانية. ويرى فيبر أن إسهام الأنبياء يتلخص فى أنهم عمقوا من عقلانية مفهوم يهوه فربطوا بينهم وبين الجماهير، وجعلوا من يهوه إلها للعالمين، وبذا حققوا الانتصار النهائى لعملية الترشيد التوحيدى على العناصر السحرية.

وقد ورث الفريسيون تراث الأنبياء، وكانوا يمثلون طبقة البورجوازية الصغيرة، والحرفيين خاصةً، ومن هنا جاء التوجه العملى لعقيدتهم. وكانت شريعة الفريسيين لا تستند إلى أية أعمال سحرية وإنما إلى التوراة، أى إلى تعاليم الخالق. وقد سيطرت رؤيتهم على اليهود فى شتاتهم، أى فى انتشارهم، بحيث أصبح النشاط الفكرى الأساسى لليهود هو دراسة التوراة. إن هذه الرؤية لابد أن تكون معادية للسحر ولعبادة بعل الحلولية المرتبطة بالسحر والطقوس الجنسية والقرابين البشرية، فهى رؤية تؤدى إلى ترشيد عملية الخلاص، بحيث لا يتم بطريقة عشوائية، وذلك عن طريق إرضاء الإله بالقرابين والتعاويذ كلما ظهرت الحاجة، وبلا منطق أخلاقى واضح وبالوسائل السحرية، وإنما يتم بطريقة منهجية منظمة عن طريق العمل الصالح (فى الدنيا)،

وضبط النفس، واتباع المثل الأخلاقية، والتعامل مع الذات ومع الواقع، وإخضاع الذات والعالم لقانون الإله الواحد بطرق متكاملة، لا تترك أية تفاصيل خارج نطاق عملية الخلاص المنهجية، بحيث يقوم المؤمن بإخضاع نسق حياته بكل تفاصيله لقواعد خارجية، فيكافئه الإله العادل على أفعاله. وتؤكد هذه الرؤية أيضا تزايد تحكم الإنسان فى مصيره وفى بيئته، كما تؤكد تركز الاهتمام فى هذه الدنيا. ولذا، فإن الخلاص لا يتم عن طريق الشطحات الصوفية والانسحاب من الدنيا، وإنما بطاعة قانون الإله وتسخير الذات والواقع فى خدمته تسخيراً منهجيًا، ومن ثم ظهرت روح الإنجاز بين اليهود، إذ توجد علاقة وثيقة بين الرغبة فى التحكم وروح الإنجاز. ومع تزايد التحكم وروح الإنجاز، يزداد التوجه إلى المستقبل والتركيز عليه.

كل هذه العناصر، فى نظر فيبر، إن هى إلا أشكال من ترشيد علاقة الخالق بالمخلوق، ومع أن هذا الترشيد يتم فى إطار دينى، فهو ترشيد تقليدى متوجه نحو القيمة التى تحددها المعايير الأخلاقية المطلقة، إلا أن الصيغة المنهجية التى يتم بها هى بمنزلة إعداد نفسى للإنسان والمجتمع يخلق تبادلاً اختيارياً أو قابلية للترشيد العلمانى الحديث (وهو ترشيد إجرائى يتم خارج إطار أية مطلقات معرفية أو أخلاقية فى مرحلة تاريخية لاحقة) لإخضاع الحياة الدينية لمنهج متسق يؤدى إلى استبعاد الطرق الارتجالية للتحكم، مثل السحر والأشكال البدائية للتنبؤ. فحل النبى محل الساحر، ثم استمرت العملية حتى حل البيروقراطى الحديث محل الجميع (وهذا هو ما يسميه فيبر «نزع السحر عن العالم»)، أى أن اليهودية (باعتبارها ديانة توحيدية) دعمت الاتجاه نحو الترشيد فى الحضارة الغربية (ومن ثم الحضارة الحديثة بوجه عام).

والجدير بالذكر أن فيبر يشير إلى أن اليهودية لم تكمل العملية الترشيدية نظرا لظهور عقائد غير رشيدة داخل اليهودية. فالأنبياء أكدوا أن الإله هو إله العالمين، ولكنهم مع هذا أكدوا أيضا أن جماعة يسرائيل هى وحدها شعبه المختار، وأن كل الشعوب الأخرى ليست إلا وسيلة لتحقيق غايته، أى أن يهوه أصبح إلهًا عالميًا وإله شعب يسرائيل فى الوقت ذاته. وقد فسّر هذا التناقض على أساس أن يهوه هو رب العالمين حقاً بمقدار دخوله فى ميثاق أو عهد مع شعب يسرائيل وحده. وبهذا، أصبح أعضاء جماعة يسرائيل هم الشعب المختار، ولكنهم حينما أصبحوا فيما بعد شعباً منبوذا ليس

لهم أى استقلال سياسى، بدؤوا فى تفسير هذا المفهوم تفسيراً جديداً. فهذا الشعب المختار المنبوذ بوسعه، من خلال المعاناة والإيمان بالخالق، أن يصبح مخلّصاً للإنسانية جمعاء، وبهذا أصبح الشعب منبوذا لأنه مختار، بل أصبح النبذ هو أكبر شاهد على اختياره.

وقد واكب ذلك ظهور الأخلاقيات المزدوجة، التى تعنى وجود مقياس للحكم على الشعب مختلف عن ذلك الذى يستخدم للحكم على الشعوب الأخرى، ثم قام عزرا ونحميا بتشديد قبضة الشعائر على اليهود، وقوّيا من دعائم (الجيتو) الداخلى، وبذا بدأ الشعب اليهودى فى عزل نفسه طواعية عن بقية الشعوب، وهذه الأفكار (خصوصية يهوه ـ الشعب المختار ـ الأخلاقيات المزدوجة ـ العزلة الشعائرية) تتنافى مع عملية الترشيد، تلك العملية التى قام بها المسيحيون البروتستانت قياماً كاملاً، وليس اليهود. ولكن فيبر يذهب، مع هذا، إلى أن اليهودية أسهمت إسهاماً أكيداً فى توليد عملية الترشيد، وأن المسيحية الغربية ورثت هذه العناصر الرشيدة والترشيدية من العقيدة اليهودية، ثم قامت بتطويرها، ووصلت بهذا التطوير إلى منتهاه: العلمنة الكاملة للمجتمع.

ويتفق بيتر برجر مع ماكس فيبر فى أن اليهودية كان لها أثر فى عملية الترشيد، ولكنه ينسب لها أهمية أكبر من تلك التى ينسبها لها فيبر. ولتوضيح هذه النقطة يعرف برجر العلمنة بأنها «استقلال مجالات مختلفة من النشاط الإنسانى عن سيادة المؤسسات الدينية ورموزها»، أى انحسار القداسة عن الدنيا انحساراً تدريجياً نتيجة لتزايد ترشيد العالم. ويشير برجر إلى أن ثمة واحدية كونية (بالإنجليزية: كوزميك مونيزم cosmic monism) تسم العبادات المصرية والشرقية القديمة التى تنطلق من الإيمان بأنه لا فارق كبير بين عالم الطبيعة والإنسان من جهة، وعالم الآلهة من جهة أخرى، إذ يحل الإله فى الإنسان والطبيعة ويوحد بينهما (المرجعية الكمونية). ويرى برجر أن اليهودية تختلف عن الرؤى الكونية الوثنية (التى تتسم بالحلولية الكمونية) التى سادت فى الحضارات المجاورة، وأن نقاط الاختلاف نفسها هى ذاتها التى جعلت اليهودية تؤثر تأثيراً مهماً فى ترشيد الواقع ومن ثم فى ظهور العلمانية:

١ ـ الإيمان بإله مفارق:

آمن العبرانيون، أو جماعة يسرائيل (حسب رأى برجر) بإله مفارق للدنيا، وهو ما يعنى وجود ثغرة ومسافة بين الخالق والطبيعة وبين الخالق والمخلوقات، ومن ثم فإن القداسة تم نزعها إلى حدّ ما من العالم. فإله العهد القديم لا يحل فى الدنيا أو فى أرض الوطن التى ينتمى إليها العابد، كآلهة العالم الوثنى، وإنما يقف خارج الكون ويواجهه، فهو ليس بإله قومى مرتبط ارتباطاً حتمياً ونهائياً بجماعة يسرائيل فى الماضى والحاضر والمستقبل، وإنما يرتبط بهذه الجماعة بعقد محدد واضح.

٢ ـ رؤية التاريخ باعتباره منفصلا عن الطبيعة إذ يتجلى فيه الإله:

يصف برجر العقد بين الإله وجماعة يسرائيل بأنه تاريخى، أى يتحقق فى التاريخ الإنسانى لا فى آخر الأيام. ومعنى ذلك أن اليهودية ديانة تاريخية على العكس من الديانات الوثنية الحلولية (الكمونية) حيث يحل الإله فى الطبيعة، ومن ثم فهى عبادات طبيعية. والعهد القديم لا يحوى أساطير كونية تخلع القداسة على كل شىء فى الطبيعة، وإنما يحوى تاريخ أفعال الإله وأفعال بعض الأفراد المتميزين من ملوك وأنبياء، والأعياد اليهودية، فى تصوره، لا تحتفل بقوى كونية، فهى ليست أعياداً طبيعية تحتفل بتغيير الفصول، وإنما هى أعياد تحتفل بأحداث تاريخية محددة. وكل هذا يعنى أن القداسة تم انتزاعها من الطبيعة، بل ومن بعض أحداث التاريخ، ولا تتجلى القداسة إلا فى جوانب محددة من تاريخ جماعة يسرائيل على وجه الخصوص، وتاريخ العالم بأسره على وجه العموم، أى أن بعض جوانب التاريخ، لا الطبيعة بأسرها، أصبحت هى موضع الكمون والحلول الإلهى.

٣ ـ ترشيد الأخلاق:

ثمة انفصال، إذن بين الإله والتاريخ من جهة والطبيعة من جهة أخرى، ولا تنتمى الشرائع والأخلاق التى يهتدى الإنسان بهديها لعالم الطبيعة الكونى، فهى أوامر من الخالق يتم تنفيذها فى المجتمع داخل الزمان. ولكل هذا، يرى برجر، مثله مثل ڤيبر، أن الرؤية اليهودية تذهب إلى أن حياة الفرد والأمة يجب أن تسخّر فى خدمة الإله

تسخيراً منهجياً منظماً حسب القواعد التى أرسل بها، وبذلك يكون قد تم ترشيد الأخلاق الإنسانية بفصل الإنسان والأخلاق عن عالم الطبيعة، ومن ثم تم استبعاد التعاويذ والصيغ السحرية بوصفها وسائل للخلاص.

والمتتالية الكامنة فى كتابات فيبر وبرجر، التى تربط بين التوحيد والعلمنة من خلال عملية الترشيد، هى كما يلى: ثورة توحيدية على الواحدية الكمونية الكونية (المرجعية الكمونية) ـ الإيمان بالإله الواحد المتجاوز للطبيعة والتاريخ (المرجعية المتجاوزة) ـ الإيمان بقدرة الإنسان على تجاوز واقعه وذاته ـ انعدام التوازن بين الذات والطبيعة ـ الترشيد، أى إعادة الصياغة لعملية الخلاص ولحياة المؤمن، وأخيراً للعالم بأسره، فى ضوء الإيمان بالإله الواحد (المبدأ الواحد) لاسترجاع شىء من التوازن ـ عدم التعامل مع الواقع تعاملاً ارتجالياً، وإنما التعامل معه تعاملاً منهجياً للتحكم فيه خدمةً للإله أو المبدأ الواحد (ترشيد تقليدى متوجه نحو القيمة) ـ اختفاء القيمة أو أى هدف (الترشيد الإجرائى)، وهذا النوع من الترشيد يتم دائما فى واقع الأمر فى إطار الطبيعة/ المادة والإنسان الطبيعى/ المادى ـ العلمنة الكاملة.

والمتتالية فى رأينا ليست دقيقة وليست حتمية، فعملية الترشيد التى تتم داخل إطار توحيدى وداخل إطار المرجعية المتجاوزة تظل محكومة بالإيمان بالإله الواحد المتجاوز لعالم الطبيعة والتاريخ، ولذا نجد أن التوحيد يصر على الرؤية الثنائية، ويبرز الفروق بين النسبى والمطلق، وبين الإنسان الطبيعى والإنسان الربانى (الجسد والروح ـ الدنيا والآخرة ـ الأرض والسماء)، ولا يسقط فى أية واحدية روحية أو مادية. وإذا كان الترشيد هو رد كل شىء إلى مبدأ واحد، فإن هذا يعنى ببساطة أن المبدأ العام الذى سيرد إليه الكون فى الإطار التوحيدى هو الإله المتجاوز للطبيعة/ المادة، وهو مبدأ يؤكد وجود مسافة بين الخالق والمخلوق، وينطوى على الثنائية الفضفاضة وعلى التركيب. وهو مبدأ يمنح الواقع قدرا عالياً من الوحدة ولكنها وحدة ليست واحدية مصمتة، ولذا فهى لا تَجُبُّ التنوع والتدافع، وعلى هذا، فإن عملية الترشيد فى الإطار التوحيدى لن تسقط فى واحدية اختزالية، لأن التجريد مهما بلغ مقداره لا يمكنه أن يصل إلى الواحد العلى المتجاوز، فهو بطبيعته متجاوز للطبيعة / المادة، ولذا لا يمكن الوصول إلى قمة الهرم والالتصاق بالإله والتوحد معه والتربع معه على قمة الهرم، ومن ثم يستحيل

التجسد، ويستحيل أن يفقد العالم هرميته، ويستحيل أن يختزل المسافة بين الخالق والمخلوق، وأن يحل الكمون محل التجاوز. ولهذا يظل التواصل بين الخالق والمخلوق من خلال رسالة يرسل بها الإله تتضمن منظومة معرفية وأخلاقية مطلقة متجاوزة للطبيعة/ المادة. ومن ثم، يظل الترشيد ترشيداً تقليديا يدور داخل إطار المطلقات التى أرسل بها الإله المتجاوز، ويظل الواقع مركبا يحتوى على الغيب ويسرى فيه قدر من القداسة، ويظل الإنسان مستخلفا يعيش فى ثنائية الروح والجسد لا فى الواحدية المادية، وهى ثنائية تشير إلى الثنائية التوحيدية النهائية: ثنائية الخالق والمخلوق.

أما الحلولية الكمونية فأمرها مختلف تماماً، وهى التى تُوجد فى تصورنا قابلية للعلمنة، فالحلولية ـ كما أسلفنا ـ شكلان: وحدة الوجود الروحَية، ووحدة الوجود المادية. ووحدة الوجود، سواء فى صيغتها الروحية أم فى صورتها المادية، رؤية واحدية تردُّ الواقع بأسره إلى مبدأ واحد هو القوة الدافعة للمادة، الكامنة فيها، التى تتخلل ثناياها، وتضبط وجودها، وهو يسمى «الإله» فى منظومة وحدة الوجود الروحية، ويسمى «قوانين الحركة» فى وحدة الوجود المادية، وحينما يُرَدُّ العالم إلى هذا المبدأ الكامن فيه تسقط كل الثنائيات، ويتحول العالم إلى كلٍّ مُصْمَت لا يعرف أية فجوات أو أى انقطاع، ويصبح الإنسان جزءاً لا يتجزأ منه، غير قادر على تجاوزه.

والمتتالية التى نقترحها لتفسير علاقة الحلولية بالعلمانية هى ما يلى: واحدية كونية تردُّ العالم بأسره إلى مبدأ واحد كامن فيه ـ ترادف الإله والطبيعة والإنسان وإنكار التجاوز ـ عالم يحكمه قانون واحد وحالة اتزان بل وامتزاج والتحام بين الإنسان الطبيعى/ المادى، والطبيعة / المادة ـ سيادة القانون الطبيعى / المادى، وترشيد (إعادة صياغة) البشر والمجتمع حسب مواصفات هذا القانون ـ العلمنة الشاملة.

وعملية الترشيد والتجريد فى إطار حلولى كمونى تؤدى إلى الواحدية الكونية المادية التى تسقط كل الثنائيات، وتؤدى إلى هيمنة المبدأ الطبيعى المادى الواحد. وتستمر عملية التجريد لا تحدها حدود أو قيود. بل إن الإطار الحلولى الواحدى يساعد على سرعة اتجاهها إلى نقطة الواحدية المادية، حيث يصبح المبدأ الواحد كامنا تماما فى العالم الطبيعى، وتختفى الثنائيات، وتسقط المسافات، وتختزل العالم إلى مستوى طبيعى واحد أملس لا يمكن تجاوزه، مكتف بذاته، يحوى داخله كل ما يلزم لفهمه، ويتحرك حسب قانون صارم مطرد كامن فى ذاته.

إن المتتالية التى نقترحها هى عكس المتتالية التى يقترحها فيبر وبرجر، فليس التوحيد هو الذى يؤدى إلى العلمانية وإنما الحلولية الكمونية. ولعل الضعف الأساسى فى متتالية فيبر وبرجر هو أنها لا تفسر: لمَ، وكيف تم الانتقال من الترشيد التقليدى فى إطار المرجعية المتجاوزة والمتوجهة نحو القيمة، إلى الترشيد الإجرائى فى إطار المرجعية الكامنة والطبيعة/ المادة؟ فهما يقفزان من خطوة إلى التى تليها دون أن يبيّنا الأسباب.

وقد تمت عملية القفز هذه لأن كلاً من فيبر وبرجر، منظّرَىْ علم الاجتماع الغربى، لم يستطيعا التمييز بين الواحدية المادية الحلولية الكمونية التى تُسْقط الثنائيات والمطلقات والمركز من جهة، والتوحيد (بما يحوى من تجاوز وثنائية) من جهة أخرى. ولعل هذا يعود، فى حالة فيبر وبرجر إلى أن خلفيتهما الدينية الغربية جعلت نموذجهما التحليلى غير قادر على رصد هذا الفرق الدقيق والجوهرى. فقد سيطرت رؤية حلولية كمونية على الفكر الدينى المسيحى الغربى. وهذه الرؤية ذات أصل بروتستانتى وذات جذور غنوصية، ولكنها هيمنت على الوجدان الدينى المسيحى الغربى. وقد أدت هذه الرؤية إلى تأرجح حاد بين رؤية الإله الواحد باعتباره مفارقا تماماً للعالم (إلى حد التعطيل) يتركه وشأنه مثل إله اسبينوزا، فيصبح العالم كتلة موضوعية صماء بلا معنى ولا هدف، أو هو إله حال تماماً لا ينفصل عن الذات الإنسانية (التمركز حول الذات). وفى كلتا الحالتين لا علاقة بين الإله والعالم، فهو إما مفارق تماماً له، أو حالّ كامن فيه تماماً، أى إنها اثنينية أو ثنائية صلبة، وليست ثنائية تكاملية. وإن كان يمكن القول بأن الأمر الأكثر شيوعاً الآن فى الغرب هو فكرة الإله الحال والكامن فى الطبيعة والإنسان. وهو أمر متوقع تماماً، فالمسيحية الغربية تعيش فى تربة علمانية كمونية. ولذا انتفى الإله المفارق حتى حد التعطيل فى القانون الطبيعى، ولم يبق منه سوى ذرات وترسبات كامنة فى نفوس بعض ممن لا يمكنهم قبول وحشية النظام العلمانى الواحدى المادى. وفيبر وبرجر يتحركان داخل هذا الإطار الحلولى الكمونى، ولذا لم يتمكن أىّ منهما أن يرصد تصاعد معدلات الحلولية والكمونية فى اليهودية والمسيحية (منذ عصر النهضة). ولهذا، نجد أن كلاً منهما ـ فى دراسته لليهودية ـ قد أهمل المكون الحلولى القوى فى العقيدة اليهودية، والذى يتبدى بوضوح فى صفحات العهد القديم، وبخاصة فى أسفار موسى الخمسة. وقد ركزا فى تحليلهما على كتب الأنبياء، التى تحتوى عنصراً توحيدياً قوياً، ولكنها الاستثناء لا القاعدة فى العهد القديم. ويبدو أن

معرفة كل منهما بالتلمود ليست معرفة مباشرة، وإنما هى من أقوال الآخرين ومراجعاتهم، ولذا لم يلحظ أى منهما النزعة الحلولية القوية داخل التلمود، ولم يلحظا الفروق الجوهرية بين الرؤية التوحيدية كما ترد فى كتب الأنبياء والرؤية الحلولية الكمونية فى التلمود. وأخيراً، لا توجد أية إشارة إلى القبَّالاه فى كتاباتهما باستثناء إشارات عابرة تدل على أن أصحابها لا يعرفون التراث القبالى بما فيه الكفاية، وربما يعرفون مصطلح القبَّالاه وحسب. ومن المعروف أن التلمود (وليس التوراه) هو الإطار المرجعى لليهودية الحاخامية (أو المعيارية)، وأن القبالاه هيمنت على الوجدان اليهودى منذ القرن السادس عشر.

ويتضح عدم إدراك برجر للمكوِّن الحلولى فى اليهودية فى حديثه عن التصور اليهودى للإله باعتباره إلهاً مفارقاً للطبيعة وللإنسان. فاليهودية تركيب جيولوجى تراكمى، ولذا تنطوى على التصور التوحيدى للإله، ولكن إلى جواره هناك تصورات أخرى تتناقض مع التصور التوحيدى تماما، وهى تصورات أكثر شيوعا ومركزية من التصور التوحيدى. كما أن برجر فى حديثه عن الأعياد اليهودية يقول: إنها أعياد تحتفل بأحداث تاريخية ولا تحتفل بقوى كونية. وقد بيّنا فى دراستنا للأعياد (**موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس**) أنها تحتوى كلاً من العنصرين، فعيد الفصح هو عيد خروج الشعب من مصر (مناسبة تاريخية)، وهو عيد الربيع (مناسبة كونية) فى الوقت ذاته. أما ترشيد الأخلاق، فقد قضت عليه الأخلاقيات المزدوجة التى اتسم بها أعضاء الجماعات اليهودية بوصفها جماعات وظيفية. ومن المعروف أن اليهودية (مع هيمنة القبَّالاه) سيطر عليها الإيمان بالسحر والتعاويذ، وزادت شعائر الطهارة، وهو ما جعلها قريبة من العبادات الوثنية الحلولية القديمة التى يفترض أن اليهودية التوحيدية قد تمرَّدت عليها. وقد أشار فيبر إلى سقوط اليهودية فى الحلولية، ولكنه قرر، بناء على هذا، استبعاد اليهودية من نموذجه التفسيرى، زاعما أن التوحيد اليهودى قد استمر من خلال العقيدة المسيحية.

إلى جانب هذا، أهمل كل من فيبر وبرجر رصد تصاعد معدلات الحلولية والكمونية فى المسيحية الغربية ذاتها (وفى المجتمع الغربى عامة). فلم يتحدثا عن الربوبية والماسونية وظهور القبَّالاه المسيحية وتغلغل الحلولية الكمونية فى الفكر الدينى المسيحى وبخاصة فى الفِرَق البروتستانتية.

ونحن نذهب إلى أن العلمانية هى شكل من أشكال الحلولية الكمونية المادية، وأن ما حدث هو أن معدلات الحلولية الكمونية فى الحضارة الغربية والمسيحية الغربية تزايدت تدريجيا إلى أن وصل الكمون إلى منتهاه (وأصبح الإله كامناً تمامًا فى الطبيعة والتاريخ)، فظهرت المنظومة العلمانية. وبهذا المعنى ولدت العلمانية من رحم كل من: اليهودية والمسيحية، بعد تراجع التوحيد والتجاوز مع تزايد الحلول والكمون.

والمتتالية التى نقترحها أبسط من متتالية برجر وفيبر، كما أن لها قيمة تفسيرية أعلى، وعلى سبيل المثال، يمكن فهم الإصلاح الدينى (وهو أول حلقة فى عملية العلمنة فى الغرب) وانتشار الصوفية الحلولية فى صفوف البروتستانت فى ضوء هذه المتتالية، وهى تبين علاقة الفكر الإنسانى (الهيومانى)، مثلا، بالفكر البروتستانتى على أساس أنهما نوعان من أنواع الفكر الحلولى الكمونى الواحدى، فقد حقق الفكر الإنسانى (الهيومانى) الواحدية من خلال استبعاد الإله، وحقق الفكر البروتستانتى الواحدية نفسها إما من خلال حلول الإله فى الإنسان والطبيعة، أو من خلال مفارقته لهما حتى حد التعطيل، أى أن واحدية الفكر (الهيومانى) تعبير عن حلولية كمونية مادية، بينما واحدية الفكر البروتستانتى تعبير عن حلولية كمونية روحية. ويعد اسبينوزا نقطة تحول هامة إذ عبر عن توازى هذين الضربين من الحلولية الكمونية فى عبارته «الإله أى الطبيعة»، ومن تحت عباءة اسبينوزا خرجت المنظومات العلمانية الفلسفية الغربية، فيأتى هيجل، وهو صاحب نظام حلولى كمونى واحدى شامل يتسم بتعددية ظاهرة وواحدية صلبة كامنة تتوحد فى نهايته الروح بالطبيعة والفكر بالمادة والكل بالجزء والمقدس بالزمنى. ثم يأتى نيتشه، وهو فيلسوف حلولى كمونى آخر، ليشكل القمة (أو الهوة) الثانية فى الفلسفة العلمانية، فهو يلغى الثنائية الظاهرة تماما ويصل بالنسق إلى الواحدية الكاملة، فيعلن أنه لا فكر، أو روح، أو اسم لإله وإنما محض مادة، وهى مادة سائلة لا قانون لها سوى قانون الغاب، ولا إرادة لها سوى إرادة القوة، ولا وجود إلا الأجزاء، فيموت الإله وتسقط فكرة الكل ذاتها.

وإذا كان المشروع التحديثى للاستنارة قد خرج من تحت عباءة «اسبينوزا»، فقد خرجت ما بعد الحداثة بوجهها القبيح من تحت عباءة نيتشه. ثم جاء دريدا الذى وصل بالسيولة إلى منتهاها وأعلن أن العالم لا مركز له ولا معنى، وأنه سيولة لا يمكن لأحد أن يصوغها أو يفرض عليها أى شكل، وإننا حينما ننظر لا نرى قانون الطبيعة الهندسى

(على طريقة اسبينوزا) ولا الغابة التى تحكمها إرادة البطل (على طريقة نيتشه) وإنما نرى الهوة (أبوريا)، وهذا هو عالم «مادونا» و«مايكل جاكسون» (عالم تتساوى فيه مادونا بمايكل جاكسون ووليام شكسبير)، عالم عبارة عن موجات متتالية بلا معنى.

ونحن نرى أن بروز اليهود فى الحضارة الغربية العلمانية (وليس قبل ذلك) يعود إلى أن مفردات الحلولية هى مفردات هذه الحضارة، وإلى أن اليهود (لعمق الحلولية فى تراثهم الدينى) أكثر كفاءة فى الحركة فى هذا العالم العلمانى الذى يتسم بالواحدية المادية. وقد وصفت القبالاه بأنها تطبيع للإله وتأليه للطبيعة، وهو وصف دقيق للعلمانية التى ترى أن الإله هو المبدأ الواحد الذى يسرى فى الطبيعة (فيتم تطبيع الإله) والتى تذهب إلى أن العالم مكتف بذاته (واجب الوجود) يحوى داخله ما يكفى لتفسيره (فيتم تأليه الطبيعة)، وهذه المقولة هى نظرية اسبينوزا كاملةً. كما وصفت القبالاه بأنها تجنس الإله (أى تجعل الجنس هو المبدأ الواحد الذى يرد إليه كل شىء) وتؤله الجنس. وهذه المقولة هى نظرية فرويد فى حالة جنينية، ومفردات القبالاه (والحلولية الواحدية الروحية) الأساسية (الجسد والتنويعات المختلفة عليه: الرحم ـ الأرض ـ الجنس ـ ثدى الأم) هى نفسها مفردات الحلولية الواحدية المادية، أى العلمانية تقريبا. ولذا لا يمكن النظر إلى اسبينوزا وفرويد باعتبارهما «يهودا» ولا يمكن رؤية بروزهما وعلمانيتهما الشرسة باعتبارها نتيجة انتمائهما اليهودى، وإنما يجب أن نضعهما فى السياق الحلولى الكمونى الواحدى الأكبر، وأن نضع الحضارة الغربية العلمانية ذاتها فى السياق نفسه، ومن ثم فإنَّ اسبينوزا وفرويد (اليهوديين) وهوبز ويونج (المسيحيين)، على سبيل المثال، هما تعبير عن النمط الحلولى الواحدى المادى (الغنوصى) نفسه، ومن هنا فإن الجميع يؤمن بالرؤية نفسها ويستخدم اللغة والمفردات نفسها، ويصبح الانتماء المسيحى أو اليهودى مسألة ثانوية هامشية، ولا تصلح أساساً للتصنيف والتفسير.

***