الفصل الرابع

الحضارة الغربية الحديثة:

حوار مع مؤرخ أمريكى

من المادية والحياد إلى الأخلاق والالتزام

فى كتابه **الغرب والعالم** (انظر: «الملحق: النماذج المركبة وعلاقة الأفكار بالواقع») يتناول مؤلف الكتاب، البروفسور كافين رايلى، بعض قضايا الحداثة مثل علاقة العلم بالأخلاق وانفصاله عن القيمة وظهور الشمولية والنزعة الاستهلاكية وما يسميه «أخلاق الصيرورة». وحينما يتناول البروفسور رايلى قضية العلم فإنه يبدأ حديثه بالإشارة إلى فكرة دينية هى فكرة التوحيد، و كيف أن التراث الدينى التوحيدى (اليهودى ـ المسيحى ـ الإسلامى) يؤدى إلى انفصال الإنسان عن الطبيعة (على نقيض الديانات الطوطمية فى الشرق والديانات الآسيوية الحلولية فى الشرق الأقصى) متأثرا ولا شك فى ذلك بأطروحة فيبر. ثم يشير المؤلف بعد ذلك إلى عنصر مادى هو اكتشاف المحراث الذى يقلب الأرض بالدجر (حديدة عقفاء فى المحراث الذى يقلب التربة بعد رفعها)، ويدلل على أن هذا المحراث قد ساهم فى ظهور اتجاه عدوانى شديد تجاه الطبيعة إذ أنه غير من نظام توزيع الأرض.

ثم يذكر المؤلف أن التوحيد قد أدى إلى ظهور لون من العلم غير العالم تغييراً جذرياً، وهنا يطرح قضية غاية فى الأهمية، وهى أنه لا يوجد «علم» طبيعى واحد يأخذ مساراً واحداً، بل ثمة علوم مختلفة لكلّ أساسه الفلسفى الذى يعدل من مساره ويحوره ويعطيه شكله المحدد. فيشير إلى أن العلم أحرز تقدمًا أكيداً عند الروم والمسلمين، ولكن العلم فى جوهره بالنسبة لهم كان عبارة عن «بلاغ رمزى من الله». وما الظواهر الطبيعية سوى علامات على وجود الله. ولنترجم هذا بقولنا إن العلم الرومى البيزنطى (والإسلامى) لم يكن يدور فى فراغ فلسفى أو أخلاقى، ولم يكن يدعى الحياد. ولكن حدث تغير جوهرى فى القرن الثالث عشر فى أوروبا فى الغرب اللاتينى، فالعلم لم يعد يهدف «إلى التوصل إلى فك معنى الرموز المادية التى

يستخدمها الإله ليتواصل مع الإنسان، وإنما أصبح جهداً يهدف لفهم العقل الإلهى باكتشاف كيف يعمل خلقه». كان الهدف لا يزال هو فهم الإله وليس تسخير الطبيعة، ولكن هذه الخطوة مع هذا أدت بدورها إلى إدراك الفروق الجوهرية بين العالم الطبيعى والبشر، كما أدت إلى اكتشاف الإنسان إمكانية تسخير الطبيعة أو التحكم فيها.

إن الإنسان الغربى فى الماضى، ربما حتى عصر النهضة، كان يرى نفسه مشاركًا فى الطبيعة أما الآن فقد أصبح ملاحظًا لها. كان الناس يظنون أن الإنسان مكونٌ من العناصر الطبيعية الأساسية (العناصر الأربعة أى الماء والهواء والنار والتراب) وكانوا يرون المطر والريح على هيئة أشخاص، ويدركون التشابه بين التربة والأمهات، كما كانوا يرون علاقة مصير الإنسان بالنجوم، وكانت الأحجار تسقط لأنها تريد ذلك، فهى تنجذب للأرض أو ترغب فى استعادة الوحدة مع الأحجار الأخرى. هذا الاتحاد بين الإنسان والطبيعة وبين الفرد ومحيطه يظهر فى طريقة الرسم فى العصور الوسطى، فكانت الصورة مسطحة ليس لها منظور ذو ثلاثة أبعاد.

ثم بدأت تظهر المبانى والناس والأشكال ذات الثلاثة أبعاد، نتيجة لفصل الفنان نفسه عن محيطه. وبدأ العلم الحديث فى الظهور، الذى ينطلق من تحويل الانتباه عن كل السمات الذاتية ويتجه نحو السمات الموضوعية، أى تلك الصفات التى يمكن قياسها. إن العلم لا يسأل عن معنى سقوط الحجر أو الغرض منه وإنما يسأل عن كيفية سقوطه وحسب، أى أنه لا يسأل «لماذا»، وإنما يسأل «كيف». فالعلم لا يكترث بالمعنى النهائى إذ إنه يركز كل اهتمامه على الإجراءات وعن تلك الجوانب التى تلاحظها الحواس ويمكن إخضاعها للقياس الصارم. بل إن العلم لينظر للأشياء باعتبارها ميتة، خارج أى محيط حى. إن العلم معنى بتقديم المعلومات الدقيقة، وهو فى محاولاته هذه يستخلص الصفات اللاشخصية «الموضوعية» أو الكمية فى الشىء موضوع البحث. وتلك هى الطريقة الوحيدة لقياس الأشياء والظواهر. لكن هذا يعنى فصل هذه الصفات القابلة للقياس عن السياق العضوى الكلى للأشياء. ويضرب البروفسير كافين رايلى مثلا: «عزل العلم صفات الشىء التى يمكن قياسها وتجريدها ثم تناولها كما لو كانت منفصلة عن الشىء الكلى. ولكن هذه ليست شروط البحث العلمى

المنهجى فحسب، وإنما هى أيضًا الشروط التى فى ظلها تموت المخلوقات العضوية. ولتحاول أن تزن فراشة حية أو أن تقيسها». إن إنجاز العلم الحديث هو فى جوهره تبسيط الظواهر والعمليات العضوية لكى تتطابق مع قوانين الميكانيكا، أى أن هذا الإنجاز يستند إلى قتل العالم لقياسه، وبعد هذا أصبح من الممكن تسخيره.

ويبين البروفسور كافين رايلى أن ما تبقى بعد الثورة العلمية هو عالم المادة والحركة الأجرد الموحش: «أرض خراب»، و«الأرض الخراب» عنوان واحدة من أهم قصائد الشعر الحديث للشاعر ت. س. إليوت. ثم ظهرت الآلة، ذلك المخلوق الذى يتسق مع قوانين هذا العالم، واحتلت المركز. ثم تحول الإنسان نفسه إلى آلة إذ إنه تم طرد العنصر الإنسانى من العالم العضوى، عالم الزمان والمكان، إذ إن إنسان الغرب اخترع الزمان الآلى للحلول محل الزمان العضوى أو الطبيعى. وقد تم هذا عن طريق واحدة من أهم اختراعات العصر الحديث: الساعة، وهى آلة نتاجها الثوانى والدقائق. فالساعة تقسم اليوم إلى وحدات متساوية لا علاقة لها بأى إيقاع عضوى (ضربات القلب أو تنفس الرئتين) أو عاطفى (تغير المزاج بتغير الشهور والأيام) أو كونى (تغير الفصول) وليس لها علاقة بعمليات النمو والذبول والموت فى الطبيعة. وهذا مثل على أداة ليست من أدوات الإنتاج المعروفة فى الأدبيات الاشتراكية المادية ومع ذلك تترك أثرًا عميقًا على تطور المجتمع، وعلى علاقات الإنتاج وعلى علاقة الإنسان بالإنسان والإنسان بالحيوان.

لقد أصبح الزمان شيئًا مقاسًا مجردًا آليا، تمامًا مثل قوانين العلم الجديدة الآلية. ولكن بعد تنظيم الزمان وتجريده، كان لابد أن يحدث نفس الشىء بالنسبة للمكان، ومن هنا ظهرت المساحات الموحدة والأجزاء التى يمكن استبدالها وتغيرها (ومن الأمور الطريفة والدالة فى ذات الوقت أن أولى السلع التى أنتجت على هذا المستوى هى البنادق، أدوات الفتك، إذ إن الجيش فى العالم الغربى كان هو المؤسسة الوحيدة التى تحتاج لعدد كبير من الآلات وعدد أكبر من قطع الغيار).

ثم يسوق المؤلف عنصرًا أخر، وهو اتجاه التكنولوجيا الغربية فى أوائل القرن التاسع عشر لمصادر الطاقة التى لا يمكن تعويضها بدلاً من زيادة كفاءة الريح والماء بوصفها مصدرًا للطاقة. فالفحم والبترول ثروات كونتها الطبيعة عبر ملايين السنين وها نحن

نبددها فى خلال قرن أو قرنين. ثم يقول المؤلف: «لقد سلكنا الطريق السهل، فأسرفنا فى تبديد كنزنا وكأن الغد لن يأتى. وقد اتجهت التكنولوجيا الغربية نحو التعدين بديلا عن استغلال مصادر الطاقة المتاحة (إذا كانت توجد تكنولوجيا متطورة نوعًا لاستخدام الهواء والماء كمصادر طاقة) لأن فكرة تسخير الطبيعة أصبحت فكره متأصلة فى الحضارة الغربية، كما أن التعدين هو صناعة اللصوص»، فالتعدين يسرق من الأرض طاقتها المتراكمة وهو يسلب أجيال المستقبل ما تم ادخاره فى دهور».

بعد أن بين الكاتب العوامل الدينية والمادية التى ساهمت فى ظهور نسق فكرى (العلم الحديث) ثم بعد أن وصف هذا النسق ذاته بأنه نسق آلى مادى وحسب، وكيف أن الرأسمالية عمقت من اتجاهاته، بين لنا نتائج ذلك التلوث والتبديد. فقد زادت نسبة التلوث ما بين ٢٠٠ ـ ٢٠٠٠٪ منذ عام ١٩٤٦، ويدلل على أن السبب ليس زيادة السكان وإنما هى الأنماط الاستهلاكية الجديدة التى تشجعها الرأسمالية والرؤية العلمية الضيقة. فالرأسمالية (ومن بعدها الاشتراكية) لا تحسب التكلفة الاجتماعية بعيدة المدى لأى مشروع، وإنما تحسب الأرباح منفصلة عن التكلفة الاجتماعية. ويصل التبديد إلى ذروته (أو هوته) فى محطات توليد الطاقة النووية التى لا يعرف أحد حتى الآن مدى تكلفتها الإنسانية ومدى خطورتها على الجنس البشرى ككل، والتى ترفض شركات التأمين الأمريكية التأمين عليها.

إن مؤلف الكتاب يبيّن أن منطق العلم فى ذاته، منفصلا عن الإطار الأخلاقى والإنسانى، هو نقطة قصوره. فالعلم الغربى يفترض انفصال الإنسان عن الطبيعة ثم سيطرته عليها وتسخيرها لصالحه، وأن هذا الانفصال قد يؤدى الآن إلى تبديدها وتدميرها. ولكنى أذهب إلى أنه لا يوجد بالضرورة علاقة حتمية بين انفصال الإنسان عن الطبيعة من جهة، وتبديدها وتدميرها من جهة أخرى. ففكرة التوحيد ـ فى تصورى ـ تؤدى حقًا إلى الانفصال عن الطبيعة لأن الإنسان الذى يؤمن بالله الذى ليس كمثله شىء، يختلف عن الإنسان الذى يدور فى إطار الفلك الحلولى الذى يتوحد فيه مع الإله ومع الطبيعة. وبالتالى فإن الانفصال عن الطبيعة فى الإطار التوحيدى لا يؤدى بالضرورة إلى التبديد. بل إنه يمكننى القول بأن الإيمان الحقيقى بإله واحد، هو فى جوهره إيمان بالحدود وهو إيمان بأن اللحظة الراهنة ليست هى البداية والنهاية

وكأن الغد لن يأتى وإنما هناك ماض وحاضر ومستقبل، وأننا لسنا فى الجاهلية الأولى نعيش اللحظة وحسب، عبيد المناياً والأقدار، وإنما نعيش على هذه الأرض لم يعطها لنا الله بل استخلفنا فيها، نحن الذين نعيش فيها ويعيش معنا غيرنا وسيعيش من بعدنا أقوام وأقوام كما عاشوا من قبلنا. إن العلم داخل إطار توحيدى مختلف عن العلم داخل إطار مادى. فالعلم داخل إطار توحيدى سيكتسب حدوداً وغاية إنسانية، وبالتالى لن يؤدى الانفصال عن الطبيعة إلى تبديدها. إن الإنسان الذى نزع القداسة عن كل شىء والذى جعل من المنفعة والمتعة واللذة المقاييس الوحيدة والنهائية لحياته ووجوده لا يعرف أى حدود، ومن هنا لا يملك إلا استهلاك ما حوله واستهلاك نفسه. أما داخل الإطار التوحيدى فإنه سيعرف حدوده، والأهم من هذا سيدرك اتجاهه. إن العلم إن ظل شيئا قائمًا بذاته، مستقلا عن كل شىء، فإنه يصبح مثل الشيطان الرجيم الذى يدعى لنفسه الألوهية. وهذا ما تنبه له المؤلف بشكل غير واعٍ إذ يقترح ضرورة إكمال النسق العلمى الذى يجزئ العالم بالنسق الحيابيئى التكاملىً، (علم الحيابيئة هو علم علاقة الحياة بالبيئة والذى يطلق عليه بالإنجليزية: ecology الإيكولوجيا)، ويؤكد أن كل المحاولات التكنولوجية والعلمية سواء فى العالم الاشتراكى أو الرأسمالى تتوجه إلى الجزء وحسب (تحقيق الربح الخاص ـ قياس حجم الفراشة ولونها ـ استخراج الطاقة دون التفكير فى التخلص من النفايات النووية ـ القياس الآلى للزمان دون التفكير فى الإنسان العضوى الحى ـ تعظيم الإنتاج وتعظيم الاستهلاك). أما علم الحيابيئة فهو لا يتعامل إلا مع المحيط الكلى، وبوسع التكنولوجيا، على حد قوله، أن تكون أكثر نجاحًا لو استرشدت بمعرفة تتوجه نحو النظام الكلى لا نحو جزء معين منه وحسب.

هذا يعنى أن العلم الغربى يتطلب نسقًا أخلاقيًا مستقلا عنه ليكمله وليفرض عليه حدوداً. وهنا تظهر مشكلة أخلاقية/ فلسفية عميقة تعطينا الحق فى أن نطرح الأسئلة التالية على المؤلف وعلى أنفسنا: كيف يمكن إعادة توجيه العلم بحيث يركز على الكل بدلاً من الجزء، وعلى الاتزان الذى يخدم صالح الإنسان فى الأرض بدلاً من التراكم الكمى دون هدف واضح؟ ثم باسم ماذا يجب أن يتم ذلك؟ باسم الطبقة العاملة مثلا أم روح الإنسان أم حب الجمال؟ لماذا لا يكون التراكم اللانهائى، حتى لو أدى إلى التبديد وانفجار الكرة الأرضية، أكثر «أخلاقية» وأكثر جمالا وأكثر إمتاعًا من التوازن الذى

سيحافظ عليه؟ حين سألت العالم الأمريكى / الألمانى فرانز أوبنهايمر الذى ساهم فى اكتشاف القنبلة الذرية، عن أى شىء فعله بعد أن حقق اكتشافه، كانت إجابته قصيرة ودالة « لقد تقيأت». إن أوبنهايمر العالم المحايد التراكمى اكتشف القنبلة، لكن أوبنهايمر الإنسان تقيأ وقضى باقى حياته يحارب ضد القنبلة دون جدوى، إذ أنه حينما يخرج فرانكشتاين من القمقم فلا راد لوحشيته الخرافية، وإن فتحنا الصندوق بحياد غير إنسانى، فيجب ألا نفزع مما سيخرج منه ـ علينا أن نقابل مصيرنا كالحيوان الأعجم ـ أو ربما كالجماد الأصم ـ آلات فذة تم ترشيدها وترويضها وتجريدها من خصوصيتها التقليدية الأخلاقية المتخلفة فى زمان ومكان تم قياسهما بدقة بالغة.

أو لعله يجب أن نفزع، وأن نقاوم، ولكننا هنا ننتقل من عالم الوصف والتاريخ وعلم اجتماع المعرفة إلى عالم الأخلاق، ومن عالم الزمان الآلى إلى عالم الزمان الإنسانى والزمان المقدس، أى أننا سنخرج، شئنا أم أبينا، من المادة والحياد إلى الأخلاق والالتزام، ومن الدنيا المكتفية بذاتها إلى عالم مختلف يضع حدوداً أو إطاراً للأشياء.

***

الفـرديـة

من القيم المحورية فى الحضارة الغربية الحديثة قيمة الفردية، أو التفرد، حسب تعبير البروفسور رايلى فى كتابه **الغرب والعالم**. وهو ـ كدأبه ـ يعطينا عرضا تاريخيا لظهور هذه القيمة. ففى الحضارات البدائية البسيطة كان تقسيم العمل بدائيا بسيطا، ولذلك لم يكن ثمة وجود للذات المستقلة أو الأنا. ولكن بتحطم هذا النمط الاجتماعى/ الاقتصادى القبلى وبظهور المدن بما فيها من تنوع وتقسيم مركب للعمل وبما فيها من طبقات يعيش بعضها فوق مستوى الكفاف، ظهرت نخب تتمتع بوقت فراغ يسمح لبعضها بممارسة السلطة وجمع الثروة واللهو ويسمح للبعض الآخر بالتأمل وإنتاج الأعمال الفكرية. فتمتع الملوك والكهنة والطبقات الحاكمة بشىء من التفرد والتمييز عن بقية الطبقات، ولكن الطابع الغالب على المجتمع مع هذا ظل جَمَعيا. وحينما نصل إلى العصر الكلاسيكى فى أثينا وروما، نجد آلهة لها سمات فردية إنسانية، وأبطالا فرديين وفلاسفة مثل سقراط ينادون بمعرفة الذات ومثل الرواقيين الذين بشروا «بالصفاء الداخلى». وبظهور المسيحية يظهر الفرد المسئول ذو الضمير الذى يؤمن أنه سيعاقب على ما جنت يداه. وبعد انتكاس مؤقت لظاهرة التفرد على يد الكنيسة الكاثوليكية عادت فأحرزت بعض الانتصارات نتيجة ظهور الطباعة. ثم تحولت فكرة التفرد إلى قيمة أو فكرة محورية فى الحضارة الغربية مع بزوغ نجم الطبقة المتوسطة، فالثروة ـ لا الانتماء الطبقى الموروث ـ هى الأساس الذى تستند إليه هوية المرء. وقد عبرت الثورة البورجوازية عن نفسها وعن وجدانها من خلال فلسفات وآداب الحركة الرومانسية فى أوروبا التى جعلت من الفرد مركزا لكل شىء، فى ذات الوقت الذى كانت فيه الثورة الصناعية تخلق إمكانات ضخمة لتحقيق حرية الفرد. ولكن المؤلف يبين أن هذه الحرية لم تتحقق كما هو متوقع بسبب ظروف المجتمع الحديث وبسبب

ظهور ما يسميه بالمجتمع المروض، أى المجتمع الذى تم ترشيده وإخضاع أفراده لنماذج إدراكية تفترض هيمنة الكل (الدولة ـ الوطن ـ العرق) على الفرد. وعرض المؤلف لظهور فكرة وظاهرة التفرد مقتصر على التاريخ الأوروبى لأن التفرد ـ حسب تصوره ـ لم يصل إلى الذروة إلا فى الحضارة الغربية.

وقد ارتبط ظهور التفرد ـ فى تصوره ـ بالمدينة، ولعل درجات استحسان المؤلف واستنكاره لأنواعها المختلفة تستند إلى إيمانه بفكرة التفرد كقيمة إيجابية. فالمدينة/ الدولة ـ أى أثينا بالدرجة الأولى ـ كانت مدينة يمكن للإنسان أن يجد نفسه فيها، فطرقاتها وبيوتها وأماكنها العامة كلها تلبى حاجات إنسانية خاصة ومحددة، وبالتالى فهى موضع استحسان المؤلف. أما الأشكال الأخرى للمدينة فهى لا تبلغ قط ما بلغته أثينا. فالمدينة العاصمة مثل روما، ومدينة الإمبراطور مثل الاسكندرية وشانجان وهانجشو، والمدن الدينية مثل مدن الأزتيك، ومدن الملوك المقدسين مثل تل العمارنة، ومدن عصر الباروك والملكيات المطلقة مثل باريس كلها مدن لا تحقق إنسانية الفرد أو تفرد الإنسان، وبالتالى فهى موضع استنكار المؤلف. فروما على سبيل المثال أصبحت مدينة متفرجين لا يشاركون فى إدارة مدينتهم، ولذا كانت تسلية الجماهير (أو المشاهدين) من أهم سمات هذه المدينة (السيرك ـ الحمامات العامة ـ حلبات المصارعة) كما أنها كانت مدينة ليس فيها إحساس بالانتماء المدنى، ولذلك كانت الخدمة العامة مقتصرة على الأثرياء. ونفس الشىء يمكن قوله بالنسبة لشانجان وهانجشو وتل العمارنة، فكلها مدن ليس فيها مواطنون وإنما رعايا، متفرجون لا يشاركون ولا يملكون من أمرهم شيئا.

ولذلك فإن البروفسور رايلى يرى أن «المدينة التى تكاد تكون فاضلة» هى المدن الإيطالية فى عصر النهضة مثل البندقية وجنوه والمعروفة باسم المدن/ الجمهوريات أو الكوميونات. فقد كانت مدن مواطنين بالمعنى الكامل للكلمة، لا يمكن لحاكمها أن يبت فى أى أمر من أمورها دون مشاركة ممثلى المواطنين، بل وكافة المواطنين فى بعض الأحيان. وهى مدن لم تخطط من الخارج لخدمة غرض معين، وإنما نشأت بشكل عضوى، وتم نموها بشكل إنسانى تلقائى استجابة لحاجات إنسانية محددة. وهى لم تكن صغيرة خانقة مثل القرى، كما أنها لم تكن كبيرة طاغية بحيث يفقد الإنسان فيها

ذاته مثل المدن الأخرى. كما أن اقتصادها لم يستند إلى وجود طبقة من العبيد كما كان الحال فى أثينا. وكان لكل مدينة ميليشيا أو جيش شعبى خاص بها، فكان المواطن جنديا والجندى مواطناً، ولذا لم تكن مهددة باستيلاء الجيش على السلطة كما حدث فى روما.

ويبدو أن المؤلف يحذو حذو ماكس فيبر ـ عالم الاجتماع الألمانى ـ فى الاعتقاد بأن ظاهرة المدينة/ الدولة أو المدينة/ الجمهورية ظاهرة غربية بالدرجة الأولى، لأنه فى الشرق، حيث التشكيلات الحضارية الضخمة مثل الصين ومصر وبابل، ثم التشكيل الحضارى الإسلامى، نشأت مدن مثل بكين وبغداد والقاهرة ليس لها استقلالها، فهى مدن قد أسست كى تكون مركزا للسلطان، أى أنها بؤرة الجَمعَية الشرقية أو الاستبداد الشرقى، مكان يتجمع فيه الرعايا وتجمع منه الضرائب وتجيش الجيوش، وليست مكانا يمارس فيه الفرد حريته وإنسانيته، كما هو الحال فى المدينة/ الجمهورية.

ولكن يحق لنا أن نسأل: ألم يؤد تطور الفردية إلى ظهور الفرد المطلق، مرجعية ذاته، الذى لا ينضوى تحت أى أنساق أخلاقية؟ لقد ظهرت عدة فلسفات أخلاقية لم تهدف إلى وضع حدود على هذا الفرد المطلق، وإنما حاولت أن تعمق من اتجاهه نحو التمرد وإشباع غرائزه (وليس كبتها أو إعلائها أو إعادة توجيهها). فالفلسفة النفعية (وهى المحاولة الأساسية للفكر العلمانى أن يأتى بأخلاقيات ما) نظرت للإنسان باعتباره مخلوقاً يبحث عن اللذة ويتحاشى الألم، ويبحث عن منفعته الخاصة وحسب. وقد عرّفته النظرية الاقتصادية الليبرالية باسم الإنسان الاقتصادى: شىء قادر على إشباع رغباته وعلى البحث عن الربح المادى وحسب مدفوعا بحب الذات. والأدب الغربى منذ عصر النهضة يزخر بأفراد أبطال يودون التهام العالم: فاوست الذى يود التهام كل المعرفة، ودون جوان الذى يود التهام كل النساء، وهيثكليف الذى لا يقنع إلا بالوحدة الكاملة مع من يحب، ودراكيولا الذى يلعق دماء معشوقاته ويتغذين هن على دمه (أما دون كيشوت الذى لا يزال يبحث عن الفضيلة ويتحرك فى عالم من القيم التقليدية فقد تحول إلى شخصية مأساوية ملهاوية، وسانخوبانزا الإمبريقى على حماره يبين له «حقائق الأمور»). وإذا كان البروفسور رايلى يرى الجوانب المشرقة فى هذه الحرية وهذا التفرد، فإنه لا يربط بينهما من ناحية وبين

الاستهلاك والتبديد الناجمين عنهما من ناحية أخرى. فانفصال الإنسان عن الطبيعة قد يفجر طاقاته الإبداعية، ولكن هذه الطاقة الإبداعية إن لم تحدها حدود تتحول إلى طاقة تدميرية لا عقل لها. وبدلا من أن ينفصل الإنسان عن الطبيعة وحسب (كما حدث فى الإسلام) فإنه ينفصل عن أخيه الإنسان ثم عن نفسه وإنسانيته ليصبح جزءا من عملية كمية مستمرة لا يتحكم هو فيها بالضرورة يطلق عليها أحيانا «مسار التقدم» أو «التغيير المستمر» أو «التطور العلمى»، دون أى تحديد للغاية من التقدم أو التغير أو التطور، ودون أى تعريف للهدف الإنسانى منها. وليس من قبيل الصدفة أن الفلسفات النفعية والليبرالية التى تدعى أنها تدافع عن فردية الإنسان هى نفسها التى تتصور الإنسان على هيئة آلة أو كم محض، فاللذة فى الفلسفة النفعية تتحدد بشكل كمى، والربح الكمى فى الفلسفة الليبرالية هو غاية الإنسان. ثمة تناقض حاد داخل الفلسفات البورجوازية: الدفاع عن الحرية الفردية المغلقة وفى الوقت ذاته الخضوع للحتمية المطلقة. ولعله ليس من قبيل الصدفة أن هذا الإنسان الفرد أصبح الإنسان الذرى (أى الذى يعيش كالذرة المستقلة) الآلى أحادى البعد الذى وقع فريسة سهلة للنظم الشمولية و«للمجتمعات المروضة» التى تضبط حياة الإنسان عن طريق الإعلانات والإعلام والسلع.

ولكن من يدقق النظر يجد أن هذا الفرد المستقل المنفصل الفاقد الاتجاه لا يختلف كثيرا عن العلم المنفصل عن القيمة الذى يشكو منه المؤلف، فالعلم أيضا لا حدود له وهو يحاول التحكم فى المصائر، وهو موضوعى قائم بذاته لا يمكن الحكم عليه بقيم خارجة عنه، أى أن قيمة التفرد التى يبشر بها المؤلف وبالشكل الذى يطرحه تشكل هى نفسها المجال الذى يتحرك فيه ذلك النوع من العلم الذى يصفه بأنه الآفة الكبرى.

***

أخلاق الصيرورة والإجراءات

يطبق البروفسور كافين رايلى نموذج الانفصال عن القيمة على ما يسمى «أخلاق الصيرورة». ولإدراك المفاهيم الكامنة وراء المصطلح علينا أن نعود إلى الحداثة التى عرفها البعض بأنها تبنى العلم والتكنولوجيا والعقل كآليات وحيدة للتعامل مع الواقع، وهو تعريف يتجاهل البعد الإنسانى والمعرفى (الكلى والنهائى). ولاسترجاع هذا البعد المهم أقبل التعريف القائل بأنها تبنى العلم والتكنولوجيا والعقل ولكننى أضيف «المنفصلين عن القيمة» (بالإنجليزية: فاليو فرى value free). هذا الانفصال عن القيمة هو الذى أدى إلى ظهور ما يسمى فى الخطاب السياسى الغربى «أخلاق الصيرورة» وهى ترجمتنا لعبارة « ethics of process» التى تنطلق من أن الأخلاق ليست مجموعة من المبادئ الأخلاقية المتجاوزة لرغبات الفرد ومصلحته الشخصية والتى يلتزم بها الإنسان، وإنما هى مجموعة من الإجراءات التى يتفق عليها أعضاء مجتمع ما. وبالتالى يصبح الشىء الوحيد الثابت والمتفق عليه هو إجراءات الحكم وطريقته وليس الأساس الذى يرتكز إليه أو الهدف منه. وانطلاقا من هذا التعريف لا يوجد شىء أخطر من العبث فى الإجراءات، أما الأهداف النهائية للمجتمع والقيم الإنسانية والأخلاقية الثابتة فهى أمور خاضعة للتفاوض.

والمصطلح ذاته فى تصورى غريب يحتوى داخله على تناقض جوهرى إذ إنه يشبه قولنا «جوع الشبع» أو «عطش الارتواء». فالأخلاق تتسم بحد أدنى من الثبات والانفصال عن الواقع اليومى، لأنها لو أصبحت جزءا لا يتجزأ من الصيرورة أو الواقع اليومى يصبح من العسير، بل ومن المستحيل، أن نصدر أحكاما أخلاقية على هذا الواقع. فأخلاقيات الصيرورة تعنى، فى نهاية الأمر، التسليم بما هو قائم والرضوخ له، أو العكس تماما أى فرض الإرادة الذاتية والأهواء الشخصية على هذا الواقع لأنه لا

توجد منظومة من القيم المتجاوزة لها والتى يمكن الإهابة بها ومحاكمة الواقع من منظورها.

وتعود أخلاق الصيرورة -حسب تصور البروفسور رايلى- لفلسفة مكيافيلى (الفيلسوف العلمانى الإيطالى) (١٤٦٩- ١٥٢٧) الذى ينطلق من الإيمان بأن البون شاسع بين الحياة كما هى والحياة كما ينبغى أن تكون. ثم يحدد ماكيافيلى ولاءاته بوضوح، فهو يؤيد ما هو قائم ولا يعنى على الإطلاق بما ينبغى أن يكون. ولذا فهو يخبرنا أن من يفعل الخير سيعود عليه ذلك بالوبال وسيورده موارد التهلكة، أما من يتبع الشر ويجيد استخدام وسائله فسيكون من الناجين. وهو بهذا يسقط أهمية الهدف الإنسانى أو الأخلاقى النهائى للمجتمع، وبدلا من ذلك يجعل من الهدف النهائى مسألة تحددها كل مؤسسة أو جماعة أو دولة حسب رغباتها ومصلحتها أو حسب رغبة ومصلحة القائم عليها. ويذكر مكيافيلى بعض الشخصيات التى يعدها مثله الأعلى (أو ربما الأدنى باعتبار أن التسامى ليس هو الغاية) مثل أغاثوكليس، طاغية صقلية القديم. يصف مكيافيلى هذا السفاح الأخير بأنه «رجل استراتيجية، ولذا لم يكن رجلا فاضلا» (ولنلاحظ الانفصال بين السياسة والأخلاق، تماما مثل الانفصال بين العلم والأخلاق، والصناعة والأخلاق، والمجتمع والأخلاق، والفرد والأخلاق، فهذا هو جوهر الحداثة المنفصلة عن القيمة التى تنزع القداسة عن كل الظواهر لتحولها إلى مادة استعمالية). ويقوم مكيافيلى بتقنين طريقة ارتكاب أعمال القسوة، عن طريق استقراء تاريخ أغاثوكليس هذا، ويخلص إلى أنها «يجب أن تتم كلها دفعة واحدة». فمكيافيلى يتحدث بلغة التاكتيك (الصيرورة أو الإجراءات) وليس بلغة الأخلاق (الثبات والأهداف الإنسانية)، فإمكانية القضاء على أعمال القسوة أو التخفيف منها غير مطروحة. إن أخلاقيات مكيافيلى، كما يصرح هو نفسه، تقف على طرف النقيض من الأخلاقيات المسيحية التقليدية: «رهبة خير من محبة» - «قلد الثعلب والأسد» - «لا تكف عن التظاهر والكذب» ـ «لا تتوانى عن ارتكاب الشرور» وهكذا إلى آخر كتالوج الصفات «الواقعية» والتى تدل على أن الإنسان الذى يتحلى بها واقعى وعلمى وموضوعى! وقد وُصفَ مكيافيلى بأنه نبذ الأخلاقيات المسيحية وخلق صورة جديدة للأخلاق الوثنية، وهَى نسق أخلاقى يفصل ممالك هذا العالم عن ممالك العالم الآخر. بل إن مكيافيلى يرى أن الأخلاقيات المسيحية التى تحض على التسامح والتواضع تسبب

الاضطراب للدولة، إذ إن المطلوب هو أخلاق تمجد القوة والسلطة والاستقلال والطموح (وبهذا يمكن القول إن نيتشة هو سليل مكيافيلى). لقد حول مكيافيلى الدولة إلى قيمة أخلاقية مطلقة تتخطى كل المطلقات الأخرى، ولذا يصبح من المنطقى أن تتكيف الأخلاق مع مصالح الدولة لا أن تخضع الدولة للقيم الأخلاقية، وهذا هو جوهر فكرة فصل الدين عن الدولة، كما يتصورها البعض. ونحن حين نتحدث عن «السياسة العليا» أو عن «مصلحة الدولة العليا» فإننا فى واقع الأمر ننظر إلى الدولة نظرتنا إلى مطلق لا يأتيه الشك من بين يديه ولا من خلفه، ونتصرف حسب عقيدة الدين الجديد، دين الولاء السياسى والإيمان بالدولة وأخلاقيات الصيرورة والإجراءات التى لاعلاقة لها بالأخلاق كما نعرفها. وكان مكيافيلى هو أول من استخدم كلمة «الدولة» بمعناها الحديث: سلطة إقليمية علمانية تدوم وتبقى برغم تغير الحكومات المفردة، ولا تكون مسوغاتها النهائية الإرادة الإلهية أو الإرادة الشعبية وإنما القوة وحسب.

وقد علمنا مكيافيلى ألا نقبل ما تفعله الدولة باعتباره مشروعا وحسب وإنما علمنا أيضا أن ننظر إلى السياسة على أنها نشاط علمى لا علاقة له بالأخلاق. وكما نظر جاليليو فى النجوم بحثا عما هو كائن لا على ما ينبغى أن يكون، نظر مكيافيلى للمجتمع الإنسانى كما لو كان مباراة شطرنج. وقد أصبحت صورة السياسة كمباراة صورة أساسية فى المصطلح السياسى الحديث. وقد أفضت فلسفة مكيافيلى بشكل يكاد يكون حتميا إلى أخلاقيات الصيرورة، لأنه إذا كانت السياسة نشاطا علمانيا متحررا من الأخلاق ومباراة، تصبح القواعد والاستراتيجيات والإجراءات فى غاية الأهمية (ربما لافتقاد أى مضمون أخلاقى).

وما أنجزه توماس هوبز (الفيلسوف العلمانى الإنجليزى) (١٥٨٨- ١٦٧٩) للطبقة الوسطى هو عين ما أنجزه مكيافيلى للدولة. فهو مثل مكيافيلى رجل «واقعى» (بالمعنى المادى للكلمة) يبنى نظريته لا على القيم «عديمة الجدوى» من منظور مادى مثل المحبة والولاء والجماعة المترابطة، وإنما على الحقائق المادية القائمة. وهو مثل مكيافيلى أيضا كان يبحث عن تسويغ للحكم العلمانى الناشئ ليبين للناس ما الذى ينبغى إطاعته ولِمَ. وقد انطلق هوبز ليجسد ما هو طبيعى وواقعى ودرس المجتمع فرأى مجتمع

السوق غابة من الصراع التنافسى، ورأى أنه لا يوجد سوى الصفقات بدلا من المجتمع، ولا يوجد سوى حيوانات ذات غرائز أساسية (فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان، والمجتمع هو ساحة قتال الجميع ضد الجميع). إن البشر بالنسبة لهوبز - والفلاسفة النفعيين من بعده- «هم أساسا آلات تطرح مقدار الألم الممكن من الفائدة المادية الممكنة قبل أن تسلك أى سلوك». ونموذج الآلة - حسب هذا التصور- هو الذى يفسر السلوك الإنسانى أكثر من أى نموذج آخر. «إن الدوافع وراء سلوكنا ليس محبة رفاقنا بقدر ما هو حبنا لأنفسنا»، فكل امرئ يحاول أن يزيد ثروته أو سلطته أو نفوذه إلى الحد الأقصى. والأخلاقيات ليس لها معنى إلا فى إطار إشباع هذه الرغبات. وهذه هى الغابة: حيث يحل الثمن محل القيمة، ولهذا السبب لا بد وأن يتم الاتفاق على قواعد المباراة وعلى السلطة التى تقوم بتطبيقها. ومرة أخرى نصل إلى أخلاق الصيرورة، إذ إننا أسقطنا إصرار هوبز على الدولة المطلقة كضمان لاستمرار الإجراءات وسلامتها، ولكننا مع هذا أخذنا بأهمية الإجراءات وجعلناها هى الكل فى الكل، لأن القيمة الأخلاقية المطلقة قد سقطت.

وقد حاول جون لوك (الفيلسوف الإنجليزى) (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) حل إشكالية أساسية يطرحها المفكرون الاشتراكيون أيضا وهى أن الدولة المطلقة لا يمكنها أن تضمن سلامة الإجراءات لأن مجتمع السوق يؤدى إلى ظهور التفاوت بين الطبقات. ويذهب البروفسور كافين رايلى إلى أن لوك لم يحل هذه الإشكالية، ولم يأت بأى جواب عليها. وهو فى هذا يشبه كثيرا من الاشتراكيين الذين يسلمون بمقولات الفلسفات المادية الآلية (البورجوازية) التى أفرزتها أوروبا فى القرن الثامن عشر ويكملونها بفلسفة فى العدالة الاجتماعية. وقد أدى كل هذا إلى سيادة الأخلاقيات النسبية، وبدأت سياسة الصيرورة والإجراءات تحل محل سياسة الأهداف بحيث أصبح الهدف الوحيد هو التمسك بالإجراءات. والصورة المجازية الكامنة للسياسة الجديدة هى السوق.

لكل ما سبق أشرنا إلى الحضارة الغربية بأنها حضارة الإجراءات، حضارة تفتقد الحدود افتقادها المعنى، أى معنى (وثمة مبحث الآن فى علم الاجتماع الغربى يطلق عليه اسم «أزمة المعنى») وهى تفتقدها لأنه حدث انفصال بين الإنسان وبين كل ما أبدعت يداه. فالعلم والصناعة والمجتمع بأسره أصبحت أشياء لها قوانينها «الموضوعية»

التى لا ينتظمها بالضرورة إطار إنسانى، والتى لا تتبع بالضرورة أى إيقاع إنسانى، والتى لا تتجه بالضرورة نحو أى هدف إنسانى. وكيف يمكن لها أن تتجه اتجاها إنسانيا إن لم يكن هناك اتفاق على ظاهرة الإنسان نفسها، وبذا ابتلعت النسبية كل شىء. وفى تصورى أن هذا هو الاغتراب الحقيقى، أن يصبح العالم بأسره موضوعيا، يجابهنا كشىء مغاير لنا تماما، خارجا عن إرادتنا، على عكس رؤية المجتمعات التقليدية والدينية التى ترى أن ثمة وحدة ما بين الإنسان والكون، والتى تطرح فكرة وجود الهدف الإلهى الأسمى الذى يضفى المعنى على كل شىء، والتى تؤكد أن الإنسان قد جاء ليفعل الخير ويتحاشى الشر.

ولأن حضارة الإجراءات لا تتعامل إلا مع الواقع الموضوعى ومع السطح الخاضع للقياس فإنها لا تتعامل إلا مع الإنسان الخارجى (امتداد الإنسان الاقتصادى أو الإنسان الاستهلاكى أو الإنسان الجسمانى)، أما الإنسان الداخلى، أما عالم القيم، فهذا أمر متروك للفرد، كل وشأنه. ولكن هل يترك المرء وشأنه حقا فى الولايات المتحدة على سبيل المثال، أم أن وسائل الإعلام، التى لا تبغى سوى الربح المادى والمباشر، تروج لنسق من القيم سطحى استهلاكى، موغل فى ماديته وسطحيته واستهلاكيته؟ وألا تقوم الدولة، ذلك المطلق الجديد، بالترويج لسياستها كما لو كان الالتزام بها ضرب من الأخلاق السامية، حتى أصبح الالتزام بمصلحة الدولة العليا (بغض النظر عن هدفها الأخلاقى) أمرًا لا يتحمل النقاش؟

ولعل هذا الجانب فى حضارة الإجراءات هو الذى يفسر أن عقوبة السرقة من أملاك الدولة فى الإتحاد السوفيتى السابق، كانت الإعدام (وليس قطع اليد مثلا)، وأنك لو كسرت إشارة مرور فى الولايات المتحدة لقامت الدنيا ولم تقعد، أو إن كسرت قواعد اللعبة (مثل نيكسون مثلا) فهذه هى الطامة الكبرى. أما الشذوذ الجنسى (أو ما سميناه بالجنسمثلية) فهذه ليست ظاهرة خارجية وإنما أمر يخص الإنسان الداخلى ومجرد اختيار شخصى. يوجد فى طلبات العمل الآن فى الولايات المتحدة عنوان واحد خاص بما يسمى sexual preference أى التفضيل الجنسى، بمعنى أى نوع من أنواع الجنس تفضل: الجنس مثلى أم الجنس أخرى؟ والثانى خاص بما يسمى religious preference أى التفضيل الدينى، بمعنى أى نوع من أنواع الدين تفضل: الإيمان أم الإلحاد أم

الوثنية أم عبادة الكوكاكولا والآيس كريم؟ . فالجنس والدين هما من أمور الإنسان الداخلى اللذان لا تسمح حضارة الإجراءات لنفسها بالتعامل معها . فالإجراءات خارجية موضوعية محسوبة مقاسة - ويظل عالم الحب والكره ـ عالم التعامل بين الأفراد كبشر ـ أمرا متروكا للذوق الشخصى (أو لوسائل الإعلام) . ولذا فالمجتمعات الغربية الحديثة التى وضعت إنسانا على سطح القمر بكفاءة شديدة، غير قادرة على وضع رجل داخل أسرة مستقرة، وغير قادرة أن تضع حدا لانتشار المخدرات أو الأمراض السرية . وحينما تزداد نسبة الطلاق بشكل لم يعرف له مثيل من قبل، وما يتبع ذلك من ازدياد الجريمة يقوم علم الاجتماع الغربى الموضوعى الحتمى بوصف الظاهرة ويتبرع بالقول إن هذه الظاهرة ظاهرة موضوعية حتمية نتيجة للتصنيع والحداثة! وعلينا أن نصدق ذلك لنعيد صياغة الإنسان العربى بما يتفق مع هذه المواصفات، وعلينا أن ندرس قواعد اللعبة والإجراءات حتى نتبعها بدقة ونسقط فى الهاوية . إن ظاهرة مثل ظاهرة الأمهات غير المتزوجات وأولاد السفاح لا تسبب أى انزعاج لأحد فى حضارة الإجراءات إذ إن الحل دائما جاهز وهو اتخاذ الإجراءات اللازمة مثل إقامة ملاجئ للأطفال وخلق جو طبيعى لهم حتى لا يشعروا بغياب الأب، ومثل تشييد مدارس للأمهات الصغيرات غير المتزوجات . (ويقال إن عدد الأمهات غير المتزوجات كان آخذا فى التزايد بشكل رهيب فى الاتحاد السوفييتى السابق، ويقال إن الدولة كانت تشجع هذه الظاهرة لزيادة عدد السكان والقوى العاملة والإنتاجية والاقتصاد الوطنى، وكل هذا يخدم، بطبيعة الحال، مصلحة الدولة العليا) . وأرجو ألا يساء فهم ما أقول، فأنا لا أطالب بمعاقبة أولاد السفاح، بل لابد وأن نوفر لهم كل سبل الراحة، وألا نحملهم وزر من ارتكب خطأ فى حقهم، بل لابد أن ينشأوا فى جو طبيعى بقدر الإمكان . ولكن يجب أن ننظر إلى كل هذه الخطوات كإجراءات فحسب تهدف إلى التخفيف من حدة المشكلة وإلى مواساة الضحايا دون أن نقتنع بها كنقطة نهائية .

إن حضارة الإجراءات قادرة على أن ترصد الواقع، ولكنها غير قادرة على تغييره بشكل ينهض به، فهى لا تجابه الواقع بنسق أخلاقى ثابت أو مثل أعلى مستقر وإنما تجابهه بآلة حاسبة . وما تقرره الأغلبية يصبح هو الحقيقة والخير، طالما أنها اتبعت الإجراءات السليمة فى الوصول إلى القرار .

ويرى كثير من علماء الاجتماع والاقتصاد فى الغرب والشرق أن أخلاقيات الصيرورة والإجراءات هذه ضرورية بل وحتمية لإنجاز عمليات التحديث. ومن المعروف أن عمليات التحديث قد تلازمت مع أخلاق الصيرورة داخل النسق الحضارى الغربى. ولكن التجربة التاريخية الإنسانية العامة تبين أن تلازمهما ليس أمرا حتميا. فدولة كاثوليكية قوية كان بوسعها أن تقوم بعملية التصنيع على أكمل وجه دون أن تضحى بالضرورة بالقيم المسيحية أو الإنسانية. وفى الاتحاد السوفييتى السابق قامت الدولة المركزية القوية بعملية التصنيع والتحديث فى واحدة من أكبر دول العالم تضم عشرات القوميات، وقد تم ذلك فى «إطار شبه دينى» يسمونه الماركسية/ اللينينية، له مطلقه الذى يدعى البروليتاريا أو حركة التاريخ. ولعله لو لم يجتح المغول بغداد أو لو لم تتآمر الدول الغربية على الخلافة العثمانية ثم على محمد على، لقامت الدولة الإسلامية المركزية بتمويل عملية تصنيع كبرى لا تتخلى بالضرورة عن القيم الدينية الإنسانية. بل ويمكن القول إن التنمية الحقيقية وما يسمى بالتراكم الرأسمالى فى الغرب لم يتم من خلال أخلاقيات الصيرورة وإنما تم من خلال الملكيات المطلقة فى أوروبا ثم من خلال التشكيل الإمبريالى، أما فى الولايات المتحدة فقد تم من خلال إبادة الهنود الحمر ثم العمالة الرخيصة التى تم الحصول عليها من خلال نقل ملايين الأفريقيين السود من بلادهم وتحويلهم إلى مجرد مادة استعمالية.

ولذا فالقول بأن نسق الحضارة الغربية إما أن يؤخذ كله أو يترك كله، كما ينادى البعض، وأنه لابد من إعادة صياغة الإنسان العربى ليتفق مع مقتضيات العصر الحديث كما نشأ فى الغرب، ليس قولا «علميا» لأنه محاولة تعميم ما هو خاص. لابد من إعادة صياغة الإنسان العربى، وقد أعيدت صياغته عدة مرات من قبل حين انتقل من الجاهلية إلى الإسلام، وحين خرج من الجزيرة العربية وواجه حضارات جديدة ألقت عليه بتحدياتها. ولكن المهم أن نعيد صياغة الإنسان العربى والمسلم داخل إطار نضمن أنه سيحقق إنسانيتنا ويحقق عروبتنا ولا يتنافى مع موروثنا الإنسانى والأخلاقى والدينى لأن إنسانيتنا لصيقة بعروبتنا لا يمكن فصل الواحدة عن الأخرى. ونحن فى إعادة صياغة أنفسنا لندخل العصر الحديث، أو لنستوعب العلم والتكنولوجيا، يجب أن نضع نصب أعيننا النكبة الحضارية فى الغرب، حضارة الإجراءات وأخلاقيات الصيرورة، والعلم والتكنولوجيا والعقل المنفصلين عن القيمة.

التغير والحداثة المنفصلة عن القيمة

فى إطار أخلاقيات الصيرورة وحضارة الإجراءات عُرِّفت الحداثة بأنها مقدرة الإنسان أن يعدل من قيمه بعد إشعار قصير للغاية (وهذا تعريف للإنسان الحديث والحداثة وجدته فى كتاب يتحدث عن «فشل» العرب فى اللحاق بهذا العالم الرائع). بل إن حداثة هذا الإنسان الحديث تكمن فى مقدرته على التغير بسرعة وأنه يعيش فى بيئة كل ما فيها يتغير.

والتغير ـ كما يقول البروفسور كافين رايلى ـ هو المفتاح الأكيد لفهم العصر الذى نعيش فيه، فنحن نعيش فى عصر الشك والقلق والنسبية والسخرية من كل شىء. وقد بدأ إحساس الإنسان بالتغير حين أدرك الإنسان البدائى الدورات الطبيعية، كما أن الفكرة المسيحية الخاصة بإمكان التوبة وبالتالى غسل الخطيئة الأولى هى تبد لمفهوم التغير. ثم ظهر علم التاريخ وعلم الأنثروبولوجيا اللذان أكدا عمق التغير الذى يطرأ على الأنماط الثقافية، إلى أن يصبح التغير فكرة محورية فى الفكر الغربى خاصة بعد الثورة الفرنسية (ثورة العقل البورجوازية) والثورة الصناعية اللتين غيرتا وجه المجتمع الأوربى وكرستا فكرة التغير على المستويين المادى والمعنوى.

لقد ترسخت فكرة التغيير فى الوجدان الغربى إذ أصبح الإنسان الغربى مؤمنا بأن «التغير هو أحد مقومات الحياة أو هو المقوم الوحيد فى الحقيقة، وأن التغير هو اليقين الوحيد». إن الإحساس بنسبية كل الظواهر أصبح أمرا مقبولا بشكل يكاد يكون مطلقا. وتتضح النسبية فى كل مجالات التفكير والتغيير، فظواهر فنية مثل اختفاء المنظور والأبعاد الثلاثة وتحطم الشكل وظهور التجريب فى الفن هى كلها ظواهر تعبر عن هذه النسبية الجديدة، وكأن الفنان ينكر وجود أى عالم موضوعى من حوله.

ويؤكد البروفسور كافين رايلى أن «كل ثقافة فريدة، وأن الحياة ليست سوى التغير» (وهذا هو الموقف الفلسفى للنزعة التأريخية historicist التى يصدر عنها كتابه **الغرب والعالم**). ويرى البروفسور رايلى أن بعض فلسفات القرن التاسع عشر مثل الإيمان بالمنهج التطورى فى علم الاجتماع إن هى إلا محاولة للهرب من فكرة التغير الدائم، فالتطور المنظم الذى يتبع خطوات محددة يمكن التنبؤ بها يدخل بعض العزاء على قلب الإنسان. ولكن هذا لم يكن سوى محاولة أخيرة للهرب من المصير الوحيد واليقين الأخير، أى الإيمان بالتغير الدائم وبأن كل المعرفة نسبية (أو «متصلة» على حد قول مانهايم). لذا ينبغى على الإنسان الحديث «أن يتناول كل الحقائق التى تواجهه بوصفها حقائق ظهرت تدريجيا وتطورت تطورا ديناميا» وأنها خاضعة دائما لقانون التغير. إن النزعة التأريخية حسب قول المؤلف، ترى أن تفسير الإنسان للتاريخ تفسير ذاتى، فالماضى ليس حقيقة موضوعية، وإنما هو شىء يفقد فور ظهوره. «فالتاريخ هو تأمل الماضى. وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نحدد ما إذا كانت حقيقة جزئية صادقة أم لا بعد النظر الدقيق فيما تعنيه هذه الحقيقة، فإن هناك عددا لا يحصى من الحقائق التى يمكن النظر إليها من منظورات متعددة لا نهائية. إننا نختار ما يهمنا لأنه يهمنا. وكل عصر يعيد كتابه الماضى فى ضوء مصالح الحاضر، وهذا ما يفعله كل إنسان فالأسطورة والذاكرة والحنين والتاريخ ليست سوى طرق بديلة لتأسيس أنفسنا فى الزمن. إن التاريخ ليس إلا إعادة بناء خلاقة للماضى فى إطار الحاضر. إن إدراك أن كل شىء يتغير لم يكن ممكنا إلا فى مجتمع يغير كل شىء ـ مجتمع الاستهلاك السريع ـ ولكن ما إن توصل الإنسان إلى هذا الإدراك حتى أصبح الإدراك صادقا على كل المجتمعات. لقد وجد كثير من مفكرى القرن العشرين أن النتيجة التى خلصت إليها النزعة التأريخية مقلقة، حتى أنهم لاذوا بالدين أو الأسطورة أو الأشياء المباشرة فرارا من التغير. وبما أن التأريخ غير نهائى فقد خلص البعض إلى أنه غير جدير بالمعرفة، أو أنه إذا كان كل شىء يتغير، فلا يوجد بالتالى ضرورة لأن نعرف كيف يحدث هذا التغير. وآنس آخرون (كميشيليه وهو يطالع فيكو)، تحررًا هائلاً عندما اكتشفوا أن البشر لا يتوقفوا عن تغيير أنفسهم وتعديلها. لقد أدركوا أن التغير ظاهرة عالمية، وأن هذا لا يعنى أن يقعد الإنسان ملوما محسورا، بل يعنى فرصة للفهم المتجدد ولتخطيط اتجاهات جديدة».

هذه هى رؤية البروفسور رايلى، وهى رؤية صادقة إلى حد كبير، ولكنها كاسحة. فرغم أن التغير هو حقيقة أساسية فى الوجود الإنسانى، فهل كل أبعاد الإنسان تتغير؟ ألا يوجد أى شكل من أشكال الثبات؟ هل كل الأخلاق بالفعل «متصلة»؟ وهل كل المعرفة نسبية؟ إن فكرة الضمير عند سقراط لا يمكن ردها لأساسها «التاريخى» أو المادى، فنحن كمسلمين لانزال نؤمن بها وكذا غالبية البشر فى هذا العصر. وجمال الأعمال الفنية لا يمكن رده للمادة المتشكلة منها أو إلى وضع الفنان التاريخى فنحن فى عصرنا هذا لا نزال نتمتع بأعمال إنسان الكهف. إن فكرة الضمير، رغم أن لها أساساً تاريخيا ماديا، وفكرة الجمال، على الرغم من أنها تعبر عن نفسها من خلال المادة، تتخطيان المادة، وبالتالى تكتسبان استقلالا بل وتصبحان بمرور الزمن قيماً عالمية مطلقة لصيقة بظاهرة الإنسان. فإنسانيتنا المشتركة تتسم بقدر كبير من الثبات. وحينما يعدل البشر أنفسهم، على حد قول ميشيليه، هل يعدلون أنفسهم حسب صور الآلهة أو صور القرود؟ وهل نقبل البشر الذين يحاولون تحقيق المثل العليا قبولنا لأولئك الذين يسلكون مسلك القردة العليا؟ وهل تخطيط الاتجاهات الجديدة للمجتمع الإنسانى يتم متحررا من كل أعباء أخلاقية أو إنسانية؟ فإن خططنا لتشجير الكرة الأرضية فهذا أمر مقبول، وإن خططنا لتدميرها سبع أو عشر مرات فهل التدمير أمر مقبول تماما مثل التشجير؟ (ومسألة تدمير الكرة الأرضية عشر مرات هو آخر ما وصلت إليه عملية الترشيد فى الغرب، الذى يمتلك من الأسلحة النووية ما يكفى لذلك، وكأن تحطيمها مرة واحدة لا يكفى، وكأنك يمكنك أن تحطم نفس الشىء أكثر من مرة ـ ولتسأل أى طفل لم يبلغ سن الرشد بعد، يدرس فى وسط الصحراء ولذا لم يتم ترشيده أو ترويضه على الطريقة الغربية، وسيعطيك الإجابة البديهية).

إن هذا الإيمان بالتغير كمطلق ويقين أوحد وغاية وهدف، التغير الكامل دائما وأبدا، قد يؤدى إلى لا شىء أو لعله قد يؤدى إلى دمار الإنسان والكون إن لم تتم عملية التغير داخل حدود، وإن لم يكن لها عقل وروح، وإن لم تفترض مركزية الإنسان فى الكون، واعتبار الإنسان هو الغاية، وأن الهدف من وجودنا فى هذا الكون هو تحقيق إمكانياتنا الإنسانية التى تتجاوز حدود المادة المتغيرة.

ويحق لنا أن نتساءل عن إمكانية قيام حضارة إنسانية فى إطار من النسبية المطلقة، فالحضارة الإنسانية، حسب معظم التعريفات المقبولة، تعنى ظهور الإنسان التدريجى

وانفصاله عن الحالة الحيوانية، فكيف يمكننا التعرف على هذه الحالة الإنسانية إن لم يكن لدينا مؤشرات متفق عليها؟ والحضارة الإنسانية ـ كما نعرف ـ هى نتاج جهد جماعى بذلته الإنسانية جمعاء ولذا فهى تتطلب أن يعيش البشر سويا، ولكن كيف يتأتى لنا أن نعيش سويا دون أن تكون هناك قيم عامة نستند إليها حين نحكم على أنفسنا وعلى الآخرين، قيم يمكننا الاحتكام إليها إن اختلفنا وإن رأينا البشر يتصرفون مرة أخرى مثل القرود، قيم تمكننا أن نسمى الإنسان إنسانا والقرد قردا، على الرغم من عمومية وغموض مفهوم الإنسان والقرد؟

***

الطبيعة البشرية والإله الخفى

العالم نسبى، فى صيرورة دائمة، وكل شىء يتغير (أو يتقدم أو يتطور) بما فى ذلك الطبيعة البشرية، فما نسميه الطبيعة البشرية هو «فكرة ناقصة» وما هى «إلا نموذج ثقافى خاص من التاريخ البشرى»، إذ أن الرجال والنساء يغيرون «طبائعهم» فى عملية تاريخية لها صلة وثيقة بالأدوات التى يشكلونها لصياغة عالمهم، كما يقول البروفسور كافين رايلى، فى كتاب **الغرب والعالم**، أى أن الطبيعة البشرية فى واقع الأمر تتحرك حسب صيرورة المادة، أو حسب الظروف التاريخية، أى أنه فى التحليل الأخير وفى نهاية الأمر لا توجد طبيعة بشرية تتسم بقدر من الثبات.

هذا الافتراض الفلسفى شائع فى الغرب، وقد بدأ يأخذ طريقه لنا (مثل كثير من المنتجات الحضارية الأخرى وأدوات التأمل والتفكير، التى لا ندرك أحيانا دلالاتها الكاملة). ولا مانع من أن نستورد كل ما هو جديد من الغرب، ولا مانع من أن نتبناه، بل ولا مانع من أن نلقى بأيدينا إلى التهلكة، ولكن شريطة أن نعرف ما نحن مقبلون عليه، لأننا إن هلكنا ونحن عارفون بأن ما سنقوم به سيودى بنا فإننا مثل أبطال المأساة، ولكن إن تقدمنا نحو الهاوية دون أن نعرف ما ينتظرنا (رغم أنه معرفة نتيجة مثل هذه العملية أمر متاح) فإننا نكون من المهرجين، ولذا يجب أن ندرس هذا الاتجاه ونعرف مدلولاته.

وهنا يمكن أن نطرح السؤال التالى: هل يمكن بالفعل أن نعرف نتيجة ما نحن مقبلون عليه دون أن نؤمن بأن ثمة طبيعة بشرية تتسم بقدر كبير من الثبات؟ هل يمكن أن نصدر حكما على أفعالنا وأفعال الآخرين دون مرجعية إنسانية نهائية، تتجاوز الحدث المباشر وصيرورة المادة؟ هل يمكن أن نميز بين ما هو إنسانى وغير إنسانى، دون افتراض وجود طبيعة بشرية؟

إذا أمعنا النظر فى كتاب **الغرب والعالم** سنجد أن البروفسور كافين رايلى اضطر إلى تبنى مفهوم الطبيعة البشرية التى تتسم بقدر من الثبات حتى يمكنه إصدار بعض الأحكام. ولنعرض لبعض الشواهد التى وردت فى كتابه:

١ ـ يصف البروفسور رايلى مسرحيات أريستوفانيس بأنها عرضت «جوانب الضعف البشرى والأمور السياسية والصراعات الأزلية فى حياة الإنسان». ويمكننا القول إننا ندركها ونستمتع بالتأمل فيها، لأنها «أزلية» فلو لم تكن هناك طبيعة بشرية تتسم بقدر من الثبات لما أمكننا فهم الآداب القديمة وتذوقها، ولما أمكننا إدراك دلالتها بالنسبة لنا كبشر. وكلمة «أزلية» هى من قبيل المجاز ولكنها تفترض أن ثمة ثباتا ما فى الطبيعة البشرية، وأنها ليست مثل المادة خاضعة للصيرورة الدائمة والنسبية المطلقة.

٢ ـ يذكر المؤلف، فى مجال المقارنة بين أثينا ومدننا الحديثة، أن أثينا كانت «تثرى حياة الإنسان» على عكس المدن الحديثة التى تستغله، أى أن إثراء حياة الإنسان أمر إيجابى وإفقارها أمر سلبى. قد نقول إن هذا شىء بديهى، ولكن الأمر ليس كذلك، ففى إطار نسبى مطلق، وفى إطار من التغير الدائم قد يصعب الاتفاق على مثل هذه القيم. ولكن فى إطار من الإيمان بماهية الطبيعة البشرية (الثابتة) يمكننا أيضا الحديث عن إثرائها وإفقارها.

٣ ـ من الموضوعات الأساسية فى الكتاب أن الإنسان حينما يسيطر على مصيره (أى حينما يصبح حرا) فإن هذا خيرٌ من أن يصبح جزءا من كل لا يمكنه فهمه أو السيطرة عليه (وهذه قيمة أخلاقية أكدتها كل الديانات السماوية ومعظم النظم الأخلاقية التى نعرفها)، ومن هنا إيمانه بأن الصغير هو الجميل، ومن هنا أيضا نفوره من المدن الإمبراطورية الكبيرة. وهو فى أحكامه هذه التى يطلقها ينطلق من رؤية للنفس البشرية.

٤ ـ يصرح المؤلف فى معرض حديثه عن الحب على الطريقة الرومانية، والذى كان يتسم بالانغماس فى الملذات الجسدية، «أن الناس فى احتياج إلى شىء أكبر من مجرد إثارة جهازهم العصبى؛ إنهم فى حاجة إلى المثل العليا احتياجهم لحقائق الأمور». ونحن هنا لسنا فى عالم التغير الدائم والتجريب المستمر، وإنما نحلق فى الآفاق الإنسانية المتجاوزة للسقف المادى. ويمكن أن نترجم هذا بقولنا إن الإنسان، لأنه ليس

بمادة خالصة، لا يقنع بالأحاسيس التى تثير جهازه العصبى، وإنما يريد أيضا أن يشبع تعطشه الروحى.

٥ ـ ومسألة الإصرار على المثل الأعلى ليست مسألة عابرة، ففى معرض مناقشته للفكر الاشتراكى يقول المؤلف على لسان آخرين: «إن المثل ضرورى لتحديد الاتجاه وتوليد الطاقة». ولعل المثل الأعلى أكثر إلحاحا فى الفكر الاشتراكى (والماركسى) منه فى الفكر الإنسانى الليبرالى، باعتبار أن الفكر الاشتراكى يهدف إلى إحداث تغيير فى المجتمع، أى أنه فكر يرفض ما هو قائم باسم ما ينبغى أن يكون. ولذا عليه أن يحدد ملامح مثله الأعلى (هذا ما ينبغى أن يكون)، وعليه أن يصر على مقدرة الإنسان على التسامى وأن يؤكد أهمية الحلم والإرادة الإنسانية المستقلة عن الأوضاع المتعفنة أو المتردية أو البالية . . . . إلخ. والفكر الاشتراكى المادى عليه أن يفعل ذلك على الرغم من إطاره المادى الذى يرى أن كل شىء مصدره المادة ومآله لها. ولننظر فى حالة المفكر الاشتراكى الفرنسى شارل فوريه الذى طرح برنامجه الثورى بعد أن وجه عدة أسئلة عن الحاجات الإنسانية وعن كيفية تنظيم المجتمع لإشباعها، انطلق من عدة افتراضات من بينها أن الطبيعة البشرية متنوعة وخيرة وأن كل كبت للغرائز هدام. قد لا نتفق مع آراء فوريه (وأنا شخصيا أجدها تتسم بكثير من التبسيط والآلية) ولكن المهم أنه طرح بضعة تساؤلات وقدم إجابات عليها استناداً لتصوره للطبيعة البشرية ولما ينبغى أن يكون عليه المجتمع لتحقيق كل إمكاناتها، وبدون الأسئلة والأجوبة لما أمكنه طرح برنامجه الثورى.

٦ ـ وفى معرض حديثه عن التوسعية الرومانية يقول البروفسور رايلى: «إن اللصوصية الكاملة تتسم عادة بقصر النظر»، أى أنه لفهم حوادث التاريخ الرومانى جرد فى ذهنه فكرة عن الطبيعة البشرية ليفهم سلوك الرومان. أو لعله قد فعل العكس فرصد سلوك الرومان، ثم أدرك أنه لا يختلف كثيرا عن سلوك البشر فى كل زمان ومكان، فشهوة التملك تودى بصاحبها.

لقد استخدم المؤلف مفهوم الطبيعة البشرية لأنه بدون هذا المفهوم لا يمكن أن نتحاور أو نصدر أحكاماً. ولذا فقد كون صورة كامنة للطبيعة البشرية (ثابتة نسبيا عبر الزمان) ليرتكز عليها نسقه الفلسفى والأخلاقى، فلولا هذه الصورة الكامنة كان سيتحول إلى كاميرا، آلة صماء تسجل ما حولها دون تمييز أو تفريق.

وأعتقد أن إنكار وجود طبيعة بشرية ثابتة هو محاولة واعية للهرب من الميتافيزيقا والإيمان بما وراء المادة، ولكنه أيضا محاولة، ربما غير واعية للهرب من فكرة الأخلاق. فإن كانت الطبيعة البشرية ثابتة يصبح من الممكن توليد معايير أخلاقية منها. أما التغير كمطلق فلا يحمل معه أى أعباء أخلاقية، لأنه يؤدى إلى غياب أى معايير وتصبح كل الأمور نسبية، والفرق بين الواحد والآخر يشبه الفرق بين الإيمان بالأطباق الطائرة (وهو إيمان شائع بين الأمريكيين) والإيمان بالله. فالضرب الأول من الإيمان هو عملية تفريغ لشحنة نفسية، وتوتر داخلى يبحث عن بؤرة، وهو ضرب من ضروب تحقيق الذات يصلح كميتافيزيقا بدون أعباء أخلاقية تبناها الإنسان الاقتصادى والإنسان النفعى الذى لا يؤمن إلا بالمادة ويجد صعوبة حقة فى التسامى عليها وتجاوزها، أما الضرب الثانى فلابد أن يترجم نفسه إلى أفعال فاضلة إن كان إيمانا حقا، فهو تحد للذات ومحاولة لفرض حدود عليها. إن أدرك الإنسان أن ثمة طبيعة بشرية ثابتة نوعا وأن ثمة جوهرا إنسانيا ما، يصبح من المحتم أن تتحول تلك الطبيعة إلى نقطة ارتكاز فلسفية ثابتة ينبع منها نسق أخلاقى، بحيث أن كل ما يحقق هذه الطبيعة ويثريها يعد خيرا، وكل ما يبتعد عنها فهو شر.

ولكن مثل هذا الموقف الفلسفى «الإنسانى» الهيومانى لابد وأن يؤدى بالضرورة إلى ضرب من ضروب الإيمان بشىء يتجاوز حدود الحواس الخمسة وعالم المادة. فإذا كانت الطبيعة البشرية تتسم بشىء من الثبات والتماسك، وفى نهاية الأمر التسامى على الواقع المتغير وتجاوزه، فإن هذا الثبات والتماسك شاهد على وجود كيان منفصل عن المادة ليس خاضعا لقوانينها الصارمة الآلية. ولذلك فإن أى إنسانية مادية (أى إيمان بالإنسان مع إنكار وجود الما وراء) كما هو الحال مع الإنسانية الماركسية أو الليبرالية فى الغرب، لا يمكن أن يتسق مع نفسه ولابد وأن يتحول إما إلى إيمان بالله أو إلى عدمية كاملة، لأن المفكر الإنسانى حينما يواجه ظاهرة الإنسان السامى المتميز الذى تفترض الماركسية والإنسانية الليبرالية وجوده فهو إما أن يأخذه دليلا على شىء أكبر منه خارج المادة ويؤمن بالماوراء، أو يرده إلى المادة كلية ويصبح عدميا تتساوى عنده الأمور.

ولعل مردَّ هذا التناقض الذى وقع فيه المؤلف (رفض فكرة الطبيعة البشرية واستناده لها فى الحكم) هو السياق الغربى الذى يكتب فيه. فقد صادر الفكر البورجوازى فى

الغرب فكرة الطبيعة البشرية لحسابه حتى يخلع ضربا من ضروب السرمدية على النظام الرأسمالى، فمنظرو المجتمع الرأسمالى الناشئ (كما يخبرنا البروفسور كافين رايلى) كانوا يتصورون أن «الأنانية والمنافسة والمساومة والملكية الخاصة من السمات الأزلية البشرية»، بل إنهم زعموا «فطرية الأفكار وأشكال السلوك الرأسمالية». كما لجأ آدم سميث لنفس الأسلوب فى التسويغ، إذ كان ينادى بأن إنسانه الاقتصادى هو إنسان الطبيعة والفطرة، وأن الحاجة الرأسمالية هى حاجة غريزية. وقد قام من قبل المدافعون عن مجتمع السوق الحديثة مثل هوبزولوك بتسويغ رؤيتهم من منظور «الطبيعة الإنسانية والقانون الطبيعى». وحالة الطبيعة أو الفطرة عند هوبز هى حالة أشبه بالسوق/ الغابة، حيث تحل علاقات الصيد والافتراس محل المعاملات الاجتماعية التى تستند إلى التراحم. وذهب أصحاب مذهب المنفعة أيضا إلى أن فلسفتهم أمر كامن فى الطبيعة البشرية لصيق بها، خالد خلودها، ثابت ثباتها.

هذا الارتباط بين الفكر البورجوازى فى مجالاته الاقتصادية (الاقتصاد التنافسى) والسياسية (العقد الاجتماعى) والأخلاقية (المنفعة) هو الذى حدا بمؤلفنا أن يعلن عن رفضه لا لهذا الجانب السلبى وحسب، أى خلع ضرب من السرمدية على الرأسمالية باعتبارها تعبيرا عن الطبيعة البشرية، وإنما لمفهوم الطبيعة البشرية ذاته. ولكنه كما بينا وجد نفسه مضطرا إلى افتراض وجود الطبيعة البشرية الثابتة حتى يمكنه أن يصدر أحكاما إنسانية ولا يسقط فى العدمية.

الإله الخفى:

وقد رصدت هذا الجانب فى الحضارة الغربية، أى محاولة إنكار مفهوم الطبيعة البشرية الثابتة بشكل ظاهر واعى، وتبنيها كمرجعية وكأداة تحليلية بشكل كامن غير واعى فيما أسميه «الإله الخفى» (بالإنجليزية: هيدن جود hidden God) وهو مصطلح يكاد يكون مترادفاً مع «الضمير». فالضمير يعنى أن ثمة شيئاً ما غير مادى، كامن فى الإنسان، يدفعه نحو الخير، وهو إن لم يتجه نحو الخير كما يملى عليه ضميره فإنه يشعر بالذنب وأنه أنكر بُعداً أساسياً من وجوده. ونحن نستخدم مصطلح «الإله الخفى» بدلاً من كلمة «ضمير» لتوضيح الأبعاد الكلية والنهائية لمفهوم الضمير. فالضمير ليس

أمراً مادياً ولا يمكن رده إلى الطبيعة/ المادة، وإنما هو يستند إلى عنصر ما فى الإنسان سميناه «القبس الإلهى والنزعة الربانية» (تلك النزعة التى تنقذ الإنسان من النزعة الجنينية والرغبة فى الالتحام بالمادة) وهو عنصر روحى لا يمكن تفسيره مادياً. والضمير هو تعبير عن الإله الخفى فى الإنسان ولكنه يرتبط فى ذهننا بمنظومة أخلاقية محددة، من خلالها يعرف الإنسان الشر والخير، أما مفهوم «الإله الخفى» فهو يعنى أن الإنسان قد لا يكون مؤمناً بأى منظومة أخلاقية أو معرفية أو دينية، بل وقد يكون معادياً بشكل واعٍ وصريح لكل القيم بلا استثناء، وقد يؤمن بنموذج مادى إلحادى ويظن أنه استبطنه تماماً حتى أصبح جزءاً لا يتجزأ من رؤيته ووجوده. ولكن هذا الإنسان، مع هذا، تفضحه، فى ظروف معينة، أقواله وأفعاله بشكل غير مباشر وغير واعٍ عن وجود شىء ما فى أعماق أعماقه يتناقض مع الإطار المادى الواحدى الذى تبناه. ورغم هذا، فإن مثل هذا الإنسان قد لا يتجه بالضرورة نحو اختيار منظومة أخلاقية بديلة. ويمكننا أن نقول إن الإله الخفى هو، فى واقع الأمر، البحث غير الواعى للإنسان المادى عن المقدَّس بعد أن تصور أنه قد قتل الإله وأسس عالماً زمانياً مكانياً لا قداسة ولا محرمات ولا حرمات فيه. والمصطلح غير شائع فى الأدبيات الغربية، ومع هذا فإنه ورد فى عدة دراسات من أهمها دراسة للناقد الأدبى الأمريكى كليانث بروكس.

ويمكن القول إن الفلسفة الإنسانية الهيومانية فى الغرب، بانطلاقها من مفهوم الطبيعة البشرية وبتأكيدها على القيم الأخلاقية المطلقة وعلى مقدرة الإنسان على تجاوز واقعه الطبيعى/ المادى وذاته الطبيعية/ المادية، هى تعبير عن الإله الخفى وعن البحث غير الواعى من قبل الإنسان المادى عن المقدَّس، فمثل هذه القيم، ومثل هذه المقدرة، ليس لهما أساس مادى. وكل الفلسفات التى تدور فى إطار مادى ومع هذا تستند إلى نموذج توليدى وتؤكد فعالية عقل الإنسان ووجود أفكار مفطورة فيه واستقلاله عن الطبيعة/ المادة، ومن ثم تؤمن بثنائية الإنسانى والطبيعى/ المادى، هى الأخرى تعبير عن الإله الخفى.

ولعل فكر مدرسة فرانكفورت هو أصدق تعبير عن الإله الخفى وأكثره مأساوية. فمفكرو هذه المدرسة قد أدركوا تماماً أنه توجد داخل الإنسان إمكانية ثرية إبداعية حرة تتجاوز الواقع المادى. وقد أفاضوا فى الحديث عن هذه الإمكانية اللامتناهية التى

يطمسها العصر الحديث والعقل الأداتى والنظم التكنوقراطية الحديثة. وانطلاقاً من إدراكهم هذا أسسوا نظريتهم النقدية. ولكنهم، مع هذا، أصروا على أنهم يتحركون داخل إطار مادى. وفى حالة مفكر مثل يورجين هابرماس، تصبح المأساة ملهاة حين يُصر على ما يسميه «الفعل التواصلى» وهى لحظة مثالية تستند إلى ما يسميه هابرماس «نضج العقل» (وهو مصطلح كانطى صميم)، ونضج العقل هذا سيجعله قادرا على أن يكتشف الترابط الاجتماعى ويتم تحليل شروط صلاحية الحقيقة من خلال تحليل شروط التواصل اللغوى المثالى بين البشر بشكل عقلانى مثالى دون أى حواجز، وتجعل البشر يتعرفون على إمكانياتهم الحقيقية المتنوعة ويصوغون حياتهم فى ضوء هذه الإمكانية. والخطاب هنا خطاب مادى من ناحية الظاهر، روحى مثالى حتى النخاع فى بنيته وقصده وتوجهه.

وعبارة هابرماس ليست فريدة تماماً، فهناك عدد لا بأس به من العبارات المتواترة فى الفكر الغربى الحديث والتى تؤكد مقدرة الإنسان على تجاوز سطح المادة. فهناك دائماً حديث عن «التجاوز من خلال الطبيعة/ المادة» (بالإنجليزية: ترانسندانس ثرو نيتشر transcendence through nature) بمعنى أن الإنسان يوجد داخل المادة ولكنه لا يذعن لها، فهو يتطلع لأن يتجاوزها (وصولاً إلى تحقيق إمكانياته البشرية المستقلة عن عالم الطبيعة والمادة والتى يمكن أن نسميها المقدس)، وهى محاولة للحفاظ على استقلالية الإنسان عن الطبيعة وعلى قداسته وحريته ومقدرته على الاختيار والتجاوز (العنصر الربانى) دون التخلى عن الإطار المرجعى المادى النهائى.

ويتضح الإله الخفى بشكل أكبر فى عبارة «النزعة الطبيعية المتجاوزة أو الخارقة للطبيعة» (بالإنجليزية: سوبرناتشورال ناتشورااليزم super-natural naturalism) والتى وردت فى كثير من الكتابات التى تصف الحركة الرومانسية، وهى عنوان كتاب للناقد الأمريكى ماير إبرامز. وتعنى العبارة أن المرجعية النهائية هى النزعة الطبيعية المادية، ولكنها مع هذا متجاوزة للطبيعة، وهو تناقض جوهرى يعبر عن رغبة إنسانية عميقة فى تجاوز السطح المادى. كما سميت مدرسة فرانكفورت «الإنسانية الميتافيزيقية» (بالإنجليزية: ميتافيزيكال هيومانيزم metaphysical humanism) فهى فلسفة إنسانية غير إيمانية، ومع هذا فإنها تتجاوز عالم المادة وصولا إلى عالم ما وراء المادة. ويلاحظ

أنه فى كل المصطلحات السابقة يوجد مُكوِّن مادى (خلال المادة ـ الطبيعى ـ الإنسانية) ومكون متجاوز للمادة (تجاوز ـ تجاوز الطبيعة أو الخارق لها ـ المتيافيزيقيا) التى يمكن أن نُعرفه بأنه المقدَّس، وهو ما يعنى وجود ثنائية تتجاوز الواحدية المادية رغم كل المحاولات لمحاصرتها فى إطار مادى محض.

ومن أطرف الأمثلة على الإله الخفى العبارة التى نحتها أحد الفلاسفة الماديين ليفسر النظام فى الكون فتحدث عن «المادة ذاتية التنظيم» أو «المادة شديدة التنظيم» بمعنى أن المادة أصبح لها وعى وإرادة وقصد ومقدرة على اتخاذ شكل ثابت متجاوز لقوانين الحركة المادية التى لا غرض لها، أى أن المادة تحوى إلهاً خفياً يتم تخبئته بمصطلحات علمية!

وهناك أمثلة كثيرة من الأدب الحداثى modernist تبين المقدرة التفسيرية لمقولة الإله الخفى الذى يتحدى الأيديولوجيا المعلنة للإنسان. فالأدب الحداثى هو أدب ملتزم بقيم الحداثة والعقلانية المادية ولكنه يشعر بأن المشروع التحديثى قد جلب الكارثة على الإنسان وأفقده حريته ومقدرته على الاختيار الخلقى الحر. هذا الإحساس بالكارثة يستند إلى مقدرة الإنسان على تجاوز الواقع المادى باسم المقدَّس، ولعل قصيدة «الأرض الخراب» لإليوت مثل جيد على ذلك، كما يمكن الإشارة إلى أدب كافكا وبيكيت وغيرهما. وكثير من الفلسفات العدمية هى تعبير عن شوق الإنسان لأن يجد معنى فى عالم بلا معنى، وأن يجد القداسة فى عالم نزعت عنه القداسة، وأن يجد الله فى عالم آلى مادى، ولكنه شوق لم يصل إلى غاية وبحث باء بالفشل. والغضب هو غضب من يشعر فى أعماقه بالإله الخفى.

والإله الخفى كامن وراء عبارة جون ستيوارت ميل (المفكر الليبرالى العلمانى الذى كان ينكر وجود الخالق) حين قال: «خير لى أن أكون سقراطاً على أن أكون خنزيرا راضيا». والعبارة تفترض ثنائية الوجود الإنسانى، وتأرجحها بين الحالة السقراطية والحال الخنزيرية. ومصدر الحالة الخنزيرية مفهوم تماماً، ولكن ما مصدر سقراطية الإنسان؟ ولماذا يفضل الإنسان الحالة السقراطية، بكل ما تأتى به من أعباء أخلاقية وقلق وسخط، على الحالة الخنزيرية بكل ما تأتى به من لذة حسية ورضى جسدى؟ من منظور مادى خالص، لا يوجد أى فارق بين سقراط والخنزير، بل إن الخنزير أكثر مادية

وشيئية من سقراط، خصوصاً إذا كان خنزيراً راضياً تماماً. وقد حاول ميل تبرير اختياره على أساس عقلانى قائلاً إنه يفضل سقراط على الخنزير لأن سقراط يعرف حقيقة ذاته وحقيقة الخنزير فى ذات الوقت، أما الخنزير فلا يعرف شيئا عن سقراط، أى أن سقراط متعدد الأبعاد، حر، قادر على الاختيار. ولكن مقاييس مثل الحرية والقدرة على الاختيار والتركيبية هى مقاييس تستند إلى الإيمان بوجود شىء غير مادى، شىء متجاوز (شىء مقدَّس) ينقذ الإنسان من السقوط فى حالة الخنزير الراضى أو فى حمأة المادة، ولا يمكن للإنسان السقراطى أن يدرك خنزيرية الخنزير إلا إذا كان داخله شىء ما يتجاوز هذا الخنزير العنيد الواقعى المتشيِّئ.

ويمكن القول إن الحديث عن «حتمية الميتافيزيقا» هو حديث عن الإله الخفى، فقد لوحظ أن الإنسان مهما بلغ من إلحاد ومادية فإنه لا يقبل بالمادة المتغيرة كإطار مرجعى، وإنما يبحث عن مركز للعالم وعن إطار وعن أرض ثابتة يقف عليها وعن كليات متجاوزة للأجزاء. وقد أدرك نيتشه أن هذا تعبير عن الإله الخفى، واختار مصطلح «ظلال الإله» ليشير إليه. وقد أدرك فلاسفة ما بعد الحداثة ذلك، ولذا يتلخص مشروعهم لا فى الهجوم على الميتافيزيقا الدينية أو المثالية وحسب وإنما فى تحطيم فكرة الحقيقة ذاتها حتى يتم إزالة ظلال الإله وتحطيم الميتافيزيقا بلا رجعة.

ولنترك عالم الفلاسفة والمفكرين والأدباء ونضرب مثلاً آخر على المقدرة التفسيرية لمقولة الإله الخفى مستمداً من حياة الإنسان اليومية: تصدر المنظومة العلمانية والحداثة المنفصلة عن القيمة عن التفريق بين رقعة الحياة العامة ورقعة الحياة الخاصة، وتحاول العلمانية أن ترشِّد رقعة الحياة العامة وتضبطها فى إطار النماذج الطبيعية/ المادية. ومع هذا، يلاحَظ أنه إذا ارتكب بعض أعضاء النخبة الحاكمة فى الغرب فعلاً إباحيًّا أو غير أخلاقى فى حياتهم الخاصة (التى يفترض فيها أنها شأن خاص لا علاقة له بالحياة العامة)، فإن الناس يحتجون على ذلك. وقد اتضحت هذه المفارقة بحدة مع الفضائح المتعددة لبعض أعضاء النخبة الإنجليزية سواء من أعضاء الأسرة المالكة أو من أعضاء وزارة جون ميجور التى كانت تدعو إلى التمسك بمبادئ الأخلاق(طفل غير شرعى ـ عشيقة ـ شذوذ جنسى). والنموذج السائد فى المجتمع لا يرفض مثل هذه الأفعال ولا يصنفها باعتبارها أفعالاً غير أخلاقية، والدليل على ذلك عدد الأطفال غير الشرعيين

والعشيقات والشواذ جنسيًا. بل إن من يقف ضد مثل هذه الأفعال يُتهم بضيق الأفق. ومع هذا، ثمة شيء ما داخل البشر (رغم علمنتهم وترشيدهم وتطبيعهم) يجعلهم يحتجون على أعضاء النخبة لتبنى نفس القيم التى يدافعون هم أنفسهم عنها فى حياتهم اليومية. فكأن الجماهير تود أن تحتفظ بالنخبة وبرموزها فى إطار المقدَّس، ولا تود أن تُنزع عنها القداسة. ولذا، فإن الفضائح الأخلاقية لأعضاء هذه النخبة تثير حفيظة الناس رغم أنها فضائح خاصة للغاية. ويصل الأمر ببعض الناس إلى المطالبة بإلغاء الملكية نظراً لتبنى الأسرة المالكة نفس القيم السائدة فى المجتمع.

وتتضح نفس الظاهرة فى الولايات المتحدة، فالنموذج السائد فيها هو نموذج علمانى شامل مادى تماماً، ومع هذا نجد أن البشر يسلكون بطريقة تتنافى مع النموذج المهيمن الذى يعلن الجميع ولاءهم له. فتظل هناك ثنائيات الخير والشر، والمقدَّس والمدنَّس، والمطلق والنسبى. وتظل هناك علاقات كونية ثابتة غير رشيدة كان من المفروض التخلى عنها وإخضاعها للتفاوض وإحلال علاقات تعاقدية رشيدة محلها. ولكن العلاقات الكونية، مع هذا، تستمر وتؤكد نفسها. ولذا، فنحن نزعم أن الأمريكيين كبشر أعظم من القيم السائدة فى المجتمع الأمريكى، وهو تأكيد يبين أن العنصر الربانى فى الإنسان لا يمكن تصفيته. ومن الممكن القول إن هذا العنصر الربانى اللصيق بإنسانية الإنسان وفطرته والذى يأخذ شكل الإله الخفى هو ما يمنع النموذج العلمانى والحداثة المنفصلة عن القيمة من التحقق الكامل.

***

اللحظة النازية فى الحضارة الغربية

من اللحظات المهمة فى تاريخ الحضارة الغربية، اللحظة النازية، ولذا يحاول كثير من المؤرخين الغربيين فهمها وتفسيرها. وهناك بطبيعة الحال المؤرخون الاختزاليون الذين قد يفسرونها تفسيرا اقتصاديا وحسب، وهناك من يحاول تفسيرها تفسيرا نفسيا، بل وهناك من يقول إنها ظاهرة فريدة تستعصى على التفسير. لكننا يمكن أن نستخدم نموذجا مركبا لتفسير الظاهرة، فلا نعزلها عن مسار الحضارة الغربية الحديثة، ولكن فى ذات الوقت لا نهمل خصوصية اللحظة. وقد استخدم البروفسور كافين رايلى فى كتابه **الغرب والعالم** صورة مجازية جيدة حين قال: إن المجتمعات المروضة تعامل الإنسان معاملة الأشياء. وهو يذهب إلى أن المجتمع الألمانى فى الحقبة النازية حَوَّل الصورة المجازية إلى حقيقة واقعة. فالشركات الألمانية الكبرى لم تكتف بتشغيل عمال السخرة فى معسكرات الاعتقال حتى الموت بل استخدمت أجسادهم ـ كما تستخدم حيوانات التجارب ـ حقولا للتجارب الطبية وجنت الأرباح من صناعة الغاز المستخدم فى قتلهم. فمعسكرات الاعتقال النازية من بعض النواحى لم تكن إلا امتداد لسعى الشركات الرأسمالية إلى زيادة الكفاية والربح إلى أقصى الحدود مستخدمة أحدث أساليب الإدارة المنفصلة عن القيمة. وعندما اختار مديرو شركة أى. ج. فاربن (وهى شركة ألمانية متعددة الجنسيات كانت تنتج كل الأشياء من أسبرين باير إلى الغازولين الصناعى) معسكر أوشفيتز مقرا لمصنع المطاط الصناعى، فإنهم فعلوا ذلك بناء على وعد من معسكر الاعتقال بتسخير نزلائه للعمل حتى الموت، تحت إشراف فرق العاصفة النازية.

ولم يكن هؤلاء المديرون فى هذا كله يتصرفون تصرف المتعصبين المهووسين بل تصرف المديرين الأكفاء. ويقول أحد المراقبين إن هملر عندما كان يتحدث إلى أحد عن

الإبادة الجماعية «كان يتكلم عن إبادة الرجال والنساء والأطفال ببرود شديد، كما يتكلم رجل الأعمال عن ميزانيته. ولم يكن فى حديثه أثر للعاطفة، أو ما يوحى بالانفعال». وكما قال ألبرت شبير مهندس هتلر الأول فى مذكراته: «إن تركيزى المرضى على الإنتاج، وإحصاءات الناتج، طمس جميع الاعتبارات والمشاعر الإنسانية».

فالمواقف العملية التى اتخذها هملر وشبير وكبار موظفى الشركات من قبيل آى. ج. فاربن وكروب واودى وتليفونكن التى سخرت المعتقلين، ما هى إلا امتداد لعقلية الشركات الرأسمالية، التى نشأت فى القرن العشرين فى أماكن أخرى (ولاسيما الولايات المتحدة). وما استحداث خط التجميع، والهندسة الصناعية، وتقنيات زيادة الإنتاج أو الاستهلاك السيكولوجية والإدارية، والعلاقات العامة والإعلان، إلا سلسلة خطوات نحو عالم مصانع معسكرات الاعتقال، أو النهوض بالاقتصاد عن طريق النزعة العسكرية، أو تقنيات جوبلر الإعلامية، أو كفاية شبير التكنوقراطية، فالقيم الإنسانية ما إن تخضع للقيم الآلية ـ من قبيل استراتيجيات الإنتاج وخفض التكلفة إلى أقصى حد، ورفع الربح إلى أقصى حد ـ فإن معسكر الاعتقال لا يكون إلا مصنعا ناجحا.

ومجتمع السوق قد لا يؤدى إلى أوشفيتز بالضرورة، فهو لم يؤد إلى هذا فى مجتمعات أخرى، وظلت التجربة النازية فى ألمانيا فريدة فى نوعها. ولكن مجتمع السوق ـ على كل حال ـ قد أنشأ «عقلية خدمة» للأهداف الثانوية قد تستغل فى خدمة أية مجموعة من الأهداف الأولية. وقد طبقت أهداف هتلر، من إبادة عنصرية وعسكرية، وهيمنة شمولية، وسيطرة عالمية، بالكفاية نفسها التى توضع بها أية أهداف صناعية رأسمالية أخرى موضع التنفيذ. إن عقلية الربح والخسارة يمكن أن تكون ذات فاعلية كبرى عندما تكون غافلة عما يقاس وغير واعية به. وفى الحقيقة إن التكنوقراطى الذى يعمل فى الشركات الكبيرة يمكن أن يعمل بأقصى فاعلية فى المجتمع الذى يدار على أساس عسكرى، حيث يكون متوقعا من الفرد أن ينصاع للأوامر دون تساؤل.

ثمة عقلية إدارية كمية تكنوقراطية هيمنت على المجتمعات الرأسمالية أخذت شكلا متطرفا فى ألمانيا النازية، وتحققت بشكل متبلور فى معسكرات الاعتقال. هذا هو

النموذج العام المهيمن الذى خلق التربة الخصبة، أى ما سماه عالم الاجتماع الألمانى ماكس فيبر elective affinity التبادل الاختيارى. والتربة الخصبة تخلق جوا ملائما ولكنها ليست كافية فى حد ذاتها لتوليد الظاهرة، وهنا يأتى دور الفاعل الإنسانى، فيشير البروفسور كافين رايلى إلى أن الهوان الذى أصاب ألمانيا فى الحرب العالمية الأولى، وعزل الإمبراطور، وخسارة الأرض، وما طالبت به معاهدة فرساى ألمانيا من «الاعتراف بالذنب» عن الحرب، والانهيار الاقتصادى، ولاسيما التضخم الفادح فى مطالع العشرينيات، والارتفاع المضطرد فى عدد العاطلين ـ ٦ مليون متعطل فى عام ١٩٣٢ ـ قد جعل الناس أكثر استعدادا لقبول الحلول الراديكالية.

وهنا ظهر هتلر، الذى وَلَّدَ فى الجماهير الألمانية يقينا جازما بالقيم المطلقة التقليدية التى كادت أن تتقوض بفضل ما أحرزه المجتمع الرأسمالى من نجاح. فإن نجاح الرأسمالية الألمانية حطم الأمان التقليدى الذى كانت تتمتع به الأسرة والقرية والنقابة والكنيسة واستعاضت عنه فى المجتمع الحديث بالفرد المغمور، المعزول الهش، الفرد المتحرر من شتى أواصر العالم الوسيط: متحرر من التزامات القنانة، ولوائح النقابات، والسنن الدينية، والسلطات التقليدية، ومن ثم حمايتها وأمانها، فهو سواء أكان منافسا أم مستخدما أم مستهلكا أم جنديا أم دافع ضرائب منعزل عن الآخرين، ما هو إلا واحد من كتلة الجمهور (على حد قول إريك فروم فى كتابه **الهروب من الحرية**). لقد تم تقسيم الفرد فى المجتمع الحديث حتى يمكن قهره، كما تم غسل مخه بالدعاية لترويج المبيعات، ولم يتم حثه على تطوير الجانب الإيجابى المليء بالإمكانات فى تفرده الحديث هذا حتى يكون بوسعه تحويله إلى «حرية أن» يصبح شيئا ما. وهكذا، لما كانت الحرية الوحيدة التى يعرفها الناس هى حرية سلبية فقد عمدوا إلى «الهروب من الحرية». إن إخفاق الرأسمالية قائم فى أن النظام لم يكن يشجع النمو الفردى، بل كان يستفيد أكثر من سلبية الفرد المستخدم أو المستهلك.

وقد تلقى الأفراد من التعليم ما يمكنهم من أداء وظائفهم وقراءة الإعلانات، وأما ما زاد عن ذلك فهو تحصيل حاصل، بل إنه ينذر بالخطر. وبحلول العشرينيات كان إخفاق الرأسمالية فى ألمانيا أعم، إذ لم يقتصر على الإخفاق فى تشجيع النمو الفردى، بل أخفقت فى توفير الأعمال وأصبحت العملة بلا قيمة تقريبا.

ويعزو إريك فروم نشأة النازية إلى البروتستانتية، كما يعزوها إلى الرأسمالية، فقال إن البروتستانتية كانت مددا ثقافيا لما أصاب المجتمع الرأسمالى من تفكك. والصورة البروتستانتية التقليدية للفرد الذى يقف وحيدا، هى معادل دينى للعزلة الرأسمالية فى مواجهة المنافسين والسوق، وهى بدورها لم تقدم إلا «تحررا» سلبيا. فالبروتستانتى تحرر من الكنيسة الكاثوليكية ببنائها المؤسسى وشعائرها وقرابينها، ومن الخلاص الاجتماعى الذى تبشر به. فترتب على هذا أيضا أن الفرد لم يتعلم كيف ينمو من خلال البناء الاجتماعى القائم على الأخذ والعطاء اللذين لا غنى عنهما.

وقد أصبح هذا التفرد لا معنى له، بعد انهيار الأمان والقيم التقليدية فى العشرينيات والثلاثينيات، بل أصبح عبئا لا يطاق. وقد أنعم هتلر على الناس بجماعة جديدة ينتمون إليها وهى الأمة الألمانية و«الجنس الأسمى» وأعداء يتحدون ضدهم وهم «اليهود والاشتراكيون»، وهدفا جليلا «سيادة العالم» فبطلت جميع نسبيات مجتمع السوق المتقدم بفعل من أفعال الإرادة، وتمت الإجابة عن كل الأسئلة: «بأن هتلر على حق دائما».

وقد أدرك هتلر ـ صراحة ـ بما للسلطة المطلقة من سحر على الألمان الذين أمضَّهم الشعور بالانعزال، بينما يتفكك مجتمعهم القديم من حولهم. فقال فى كتابه **كفاحى** فى لغة تتردد فى أصدائها أفكار ماكيافيلى وهوبز وداروين ونيتشه: «إن نفسية الجماهير لا يستهويها الفاتر الواهن، وإن قويا يخضعها لخير عندها من ضعيف تحكمه. وهى تؤثر من يأمرها على من يستجديها، ويثلج صدرها عقيدة لا تتسامح مع غيرها، وتفضلها على حريات تنالها فلا تنتفع بها إلا قليلا. وهى عرضة دائما للشعور بأنها قد خذلت، كما أنها غافلة عما تتعرض له من ترهيب روحى مشين، واستغلال شنيع لحريتها الإنسانية».

وأدرك هتلر قيمة الاجتماع الجماهيرى، والاستعراض والموكب، فى التغلب على مشاعر الضياع والانعزال وتوجيهها صوب جماعة هرمية جديدة متماسكة. فالفرد فى المجتمع الحديث يشعر بالانعزال ويصاب بسهولة بالخوف من الوحدة، ولكنه يجد فى الاجتماع الجماهيرى صورة جماعة متماسكة أكبر من شأنها أن تترك فى نفسه أثرا مقويا مشجعا. فهو ما إن يخطو خطوته الأولى، من ورشته الصغيرة أو مصنعه الكبير الذى

يشعر فيه بضآلته، إلى الاجتماع الجماهيرى سيجد حوله آلافاً وآلافاً من الناس يشاركونه آراءه، فيستسلم هو نفسه للتأثير السحرى لما نطلق عليه «إيحاء الجماهير».

ولم تكن الدولة النازية إلا أخبث النظم الشمولية التى اجتاحت أوروبا فى الربع الثانى من القرن العشرين. والحقيقة أن جل أفكار هتلر وأعماله «فيما عدا معاداة السامية» مستعارة من إيطاليا موسولينى الفاشية بعد عام ١٩٢٢, فقد كانت الفاشية الإيطالية (بحلول عام ١٩٣٠) قد توسعت فى بسط السيطرة الكلية «أى الشمولية» للدولة بواسطة هرم من الشركات يدار من القمة إلى القاعدة، وعن طريق انتهاك الديمقراطية والعقل والفكر والحرية والتفرد، وهى ظواهر استشرت فى النظم الفاشية فى ألمانيا وأوربا الشرقية. كما أن روسيا الستالينية كانت تتميز بالبوليس السرى والبيروقراطية وحملات التطهير والإرهاب، بحيث ذوى الفرد وأصبح شيئا لا أبعاد له.

والآن فلننظر إلى المجتمع الأمريكى وكيفية هيمنته على المواطن الأمريكى وتفريغه من الداخل بحيث تحول الفرد المطلق إلى الفرد المنعزل الذى يشار إليه بأنه دافع ضرائب (tax payer) وكأن ما يحدد هوية الإنسان وانتماءه للوطن هو دفعه الضرائب. هذا المواطن لا يعرف شيئا عن السياسة الخارجية لبلدة ولا يكترث بها، فاهتمامه انحصر تماما فى تفاصيل حياته: أجره ـ التأمين الصحى ـ سعر منزله ـ مدارس أطفاله ـ أسعار الوقود، أما أن جيوش بلاده تعربد فى أنحاء المعمورة، وأن ميزانية الدفاع تلتهم الجزء الأكبر من الميزانية الأمريكية، وأن الشركات الكبرى هى المستفيدة الوحيدة، وأن كل هذا له علاقة بأسعار الوقود وبتفاصيل حياته، فهذا ما لا يدركه، لأن الإعلام قد أعطاه الأخبار كقصص مسلية وكمعلومات طريفة، وأطلق عليه مجموعة من البرامج التليفزيونية ذات التوجه الاقتصادى والجسدى الواضح بحيث يصبح الإنسان الأمريكى ليس إنسانا اقتصاديا وحسب وإنما إنسانا جسدياً أيضا. والجرائد المحلية (واسعة الانتشار) تنشر كل الأخبار المحلية وحركة الأسعار والأوكازيونات والتخفيضات. والنظام التعليمى أعطاه رؤية أيديولوجية ضيقة لتاريخ بلده وتاريخ العالم، كما أعطاه المقدرة على أن يقرأ الإعلانات ويعرف التوجيهات الحكومية وكيف ينصاع لها تحت لافتة «الوطنية».