

الفصل الأول

الحداثة المنفصلة عن القيمة وتفكيك الإنسان

obeikan.com

الحدائفة والحولية والإنسان الطبعى المادى

دخل على معجمنا الثقافى كثر من المصطلحات من أهمها مصطلح «الحدائفة» و«الإنسان الطبعى». وقد يكون من المفيد أن نعرف بعض هذه المصطلحات وتلك التى سنستخدمها فى هذه الدراسة حتى ندرك المفاهيم الكامنة وراءها. وأول هذه المصطلحات مصطلح «الواحدية»، الذى يعنى أن ثمة جوهرًا واحدًا فى الكون، على الرغم من كل التنوع الظاهرى، مما ينفى وجود الحيز الإنسانى المستقل عن الحيز الطبعى المادى كما ينفى الثنائىة الناجمة عن وجوده. ومن ثم فإن القوانين التى تسرى على الطبيعة (المادة)، تسرى على الإنسان. والواحدية يمكن أن تكون واحدة مادية، بمعنى أن ترد كل الظواهر إلى عنصر واحد هو الطبيعة/ المادة، ويمكن أن تكون روحية بمعنى أن ترد كل الظواهر إلى عنصر واحد غير مادى هو «إرادة الإله» أو «الحتمية التاريخية» إلخ.

والواحدية غير «التوحيد» فالتوحيد هو الإيمان بأن المبدأ الواحد، مصدر تماسك العالم ووحدته وحركته وغايته، هو «الإله» خالق الإنسان والطبيعة والتاريخ، وهو الذى يحركهم ويمنحهم المعنى ويحدد لهم الغاية النهائية، ولكنه مع هذا مفارق لهم لا يحل فيهم أو فى أى من مخلوقاته ولا يتوحد معها، وهو ما يعنى أن النظم التوحيدية تولد ثنائىة أساسية، تبدأ بثنائىة الخالق والمخلوق، التى يتردد صداها فى ثنائىة الإنسان والطبيعة، ثم فى كل الثنائيات الأخرى فى الكون، وهذا يعنى أن العقائد التوحيدية لا تسقط فى الواحدية، وأنها تترك للإنسان حيزه الإنسانى (المستقل عن الله وعن الطبيعة) يتحرك فيه بحريته، مما يجعله كائنًا مكلفًا، مسئولًا، له حقوقه وعليه واجباته.

هذه الثنائية الناجمة عن الإيمان بالتوحيد تمحى تماماً فى النظم الحلولية وفى إطار وحدة الوجود، ونحن نذهب إلى أن الحلولية الكمونية الواحدية هى مذهب الحلول pantheism أو الكمون immanence القائل بأن كل ما فى الكون: الإله والإنسان والطبيعة مكوّن من جوهر واحد لأن الخالق «حل» فى مخلوقاته وأصبح كامناً فيها وامتزج بها وانصهر فيها وتوحد معها. ومن ثم فإن العالم متماسك تماسكاً عضوياً لا تتخلله أية ثغرات ولا يعرف الانقطاع. ولأن العالم مكون من جوهر واحد ينكر هذا المذهب وجود الحيز الإنسانى المستقل كما ينكر إمكانية التجاوز. وفى إطار الحلولية الكمونية يمكن رد كل الظواهر، مهما بلغ تنوعها وعدم تجانسها، إلى مبدأ واحد كامن فى العالم. ومن ثم تتم تسوية الإنسان بالكائنات الطبيعية، وتلغى كل الثنائيات وتسود الواحدية الصارمة، وتصبح كل الأمور نسبية. ومذهب وحدة الوجود يذهب إلى القول بأن مركز العالم (المبدأ الواحد) حالّ وكامن فيه، وهو يتبدّى فى صيغتين مختلفتين ظاهراً، هما فى واقع الأمر صيغة واحدة على الرغم من اختلاف التسميات التى تطلق عليهما:

١ - فى المنظومات الحلولية الكمونية الروحية (وحدة الوجود الروحية)، يسمى المبدأ الواحد «الإله» ولكنه إله يحلّ فى مخلوقاته ويمتزج بها، ثم يتوحد معها ويذوب فيها تماماً، بحيث لا يصير له وجود دونها ولا يصير لها وجود دونه. فهو إله اسماً، ولكنه هو الطبيعة / المادة فعلاً. وقد طور هيجل هذه الصياغة، فتحدث عن «الروح المطلق» وعن «روح التاريخ» فبدأ وكأنه يتحدث عن أمور روحية مثالية، ولكنه فى واقع الأمر يتحدث عن عناصر مادية محسوسة.

٢ - فى المنظومات الحلولية الكمونية المادية (وحدة الوجود المادية)، يتم الاستغناء تماماً عن أية لغة روحية أو مثالية؛ ويسمى المبدأ الواحد «قوانين الطبيعة» أو «القوانين العلمية» أو «القوانين المادية» أو «قوانين الحركة»، (ولذا فنحن نسميها «حلولية بدون إله»). هذا القانون هو قانون شامل يمكن تفسير كل الظواهر - ومن بينها الظاهرة الإنسانية - من خلاله.

ووحدة الوجود المادية هى فى تصورى العلمانية الشاملة، ولتعريف هذا المصطلح أميز بين العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، أما العلمانية الجزئية فهى فصل الدين عن

الدولة، أى فصل المؤسسات الدينية (الكهنوت وغيره) عن المؤسسات السياسية، وهو تعريف يلزم الصمت تجاه المرجعية النهائية للمجتمع ومنظوماته القيمية والمعرفية. أما العلمانية الشاملة فهي رؤية واحدة شاملة تدور فى إطار المرجعية الكامنة المادية، تردُّ الكون بأسره إلى مبدأ واحد كامن فيه، ومن ثم فهي لا تفرق بين الإنسان والطبيعة، بل تراهما مادةً واحدةً (نسبية) لا قداسة لها، خاضعين للقانون الطبيعى نفسه، ومن ثم يمكن إخضاعهما للمقاييس الكمية الرياضية، دون الرجوع إلى أية قيم مطلقة (معرفية كانت أم أخلاقية)، لزيادة التحكم فيهما وتوظيفهما، أى إنها رؤية تستبعد الإنسان المركب الربانى، وتستبعد أيضا مقدرته على تجاوز ذاته الطبيعية والطبيعة/ المادة، ليحل محله الإنسان الطبيعى المادى ذو البعد الواحد.

ويمكننا الآن أن نتناول مصطلح «الإنسان الطبيعى»، ولنستبعد ابتداء فكرة أن الطبيعة هى المناظر الجميلة والهدوء والجبال السامقة، ولنستبعد أيضا أفكارا شائعة مثل تصور أن الطبيعة هى البراءة والتناسق، بل وإنها بجمالها وتناسقها دليل على وجود بارئها. ولنركز على مفهوم الطبيعة فى الخطاب الفلسفى المادى (الغربى الحديث)، فالطبيعة، فى تصور الماديين، هى نظام يتحرك بلا هدف أو غاية، نظام واحد مغلق مُكْتَفٍ بذاته، توجد مقومات حياته وحركته داخله، يحوى داخله ما يلزم لفهمه، لا يشير إلى أى هدف أو غرض خارجه، فمركزه وقوة دفعه كامن حال فيه، وهو نظام ضرورى كلى شامل لا يمكن لأى من المخلوقات تجاوزه، تنضوى كل الأشياء تحته.

ولكن صفات الطبيعة التى أدرجناها هى ذاتها صفات المادة بالمعنى الفلسفى، ولذا فنحن نرى أن كلمة «المادة» يجب أن تحل محل كلمة «الطبيعة» أو أن تضاف الواحدة للأخرى، وذلك لفك شفرة الخطاب الفلسفى الذى يستند إلى فكرة الطبيعة، ولكى نفهمه حق الفهم وندرك أبعاده المعرفية المادية. وقد فك هتلى شفرة الخطاب الفلسفى الغربى بكفاءة غير عادية حينما قال: يجب أن نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشفقة. وهو قد تبّع فى ذلك كلاً من داروين ونيتشة، وانطلق من واحد من أهم التقاليد الأساسية فى الفلسفة الغربية!

وانطلاقاً من هذا التصور نحن نرى أن الإنسان الطبيعى (وهو مفهوم محورى فى العلوم الإنسانية الغربية وفى منظومة الحداثة المنفصلة عن القيمة التى تدور فى إطار

مادى) هو فى واقع الأمر «الإنسان الطبيعى المادى» أى أن الإنسان الطبيعى / المادى يتسم بما يلى :

١ - هو إنسان بلا حدود، يتمتع بكل السمات الأساسية للطبيعة / المادة، فهو مكتف بذاته، مرجعية ذاته، ومعارية ذاته، لا توجد أية حدود أو سدود أو قيود عليه : اجتماعية أو تاريخية أو أخلاقية أو جمالية، فهو سوبرمان حقيقى . إنسان يعيش فى الزمان الطبيعى الحر وليس فى الزمان التاريخى الإنسانى الذى تتحكم فيه القيم والأعراف .

٢ - هذا يعنى فى واقع الأمر أنه لا توجد مسافة تفصله عن الطبيعة أو عن قوانينها الكامنة فى المادة، فما هو إلا جزء عضوى لا يتجزأ منها، لا يمكنه تجاوزها، حدودها حدوده، فضاؤها فضاؤه، أى أن الحيز الإنسانى يختفى تماماً .

٣ - هذا يعنى أن الإنسان الطبيعى / المادى خاضع تماماً لقوانين الطبيعة الكامنة فى المادة، تحركه أينما شاءت لا يمكنه الفكك من حتمياتها، يُرد فى كليته إلى النظام الطبيعى / المادى، يمكن تفسيره فى إطار مقولات طبيعية / مادية مستمدة من عالم الطبيعة / المادة : وظائفه البيولوجية (الهضم - التناسل - اللذة الحسية)، ودوافعه الغريزية المادية (الرغبة فى البقاء المادى - القوة والضعف - الرغبة فى الثروة)، والمثيرات العصبية المباشرة (بيئته المادية - غدده - جهازه العصبى)، فهو سبمان (دون الإنسان) حقيقى .

٤ - جوهر الإنسان الطبيعى ليس جوهرًا إنسانيًا، مستقلاً وفريداً، وإنما هو جوهر طبيعى / مادى، فالإنسان لا يختلف، بشكل جوهرى، عن الكائنات الطبيعية الأخرى . قد يكون سلوك الإنسان أكثر تركيبيًا من سلوك الكائنات الطبيعية الأخرى، ولكن الاختلاف بينه وبينها هو اختلاف فى الدرجة وليس فى النوع . ولذا فالإنسان، فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير، هو وأفكاره وتاريخه وأشواقه وأحزانه مجرد جزء من بناء فوقى وهمى يُرد، فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير، إلى البناء المادى التحتى الحقيقى، الطبيعة / المادة وقوانينها .

٥ - الإنسان الطبيعى، شأنه شأن الكائنات الطبيعية، جزء من النظام الطبيعى، وهو نظام واحد صارم لا يعرف الثنائيات أو التركيب وليس بإمكان كائن تجاوزه، ولذا

فالإنسان الطبيعي إنسان أحادي البعد (إنسان وظيفي) سلوكه يتبع نسقاً منطقياً واضحاً يمكن التنبؤ به. ولذا يمكن اختزاله إلى تلك الصيغ الكمية والرياضية البسيطة المستخدمة في العلوم الطبيعية، ويمكن تفسيره من خلال مقولات مادية محضة، ويمكن توظيفه وحوسلته (أي تحويله إلى وسيلة) وجعله مادة استعمالية نافعة.

٦ - لأن الطبيعة يمكن أن توجد دون الإنسان فيمكن القول بأنه لا يشكل المركز في الكون، فما هو إلا جزء عرضي فيه، وينبغي عليه أن يذعن لقوانينها وألا يحاول تجاوزها.

٧ - معرفة الإنسان الطبيعي، محدودة بحدود الطبيعة، فالإنسان، شأنه شأن الكائنات الطبيعية، جزء من برنامج طبيعي مادي، ذاتي الحركة والتنظيم. بل يلاحظ أن الحيوانات العليا تشترك مع الإنسان (الطبيعي) في درجات من الذكاء ووسيلة من وسائل الاتصال والتنظيم الاجتماعي وأشكال من الاقتصاد، ولكنها جميعاً تتسم بالبساطة والمنطقية البالغة. ويشير على عزت بيغوفيتش، المفكر الإسلامي رئيس جمهورية البوسنة، إلى أن صناعة الأدوات واستخدامها (وهي ظاهرة تدل على التقدم الشديد في حلقة التطور) تمثل استمراراً للتطور البيولوجي، وهو تطور خارجي كمي يمكن تتبعه من الأشكال البدائية للحياة حتى ظهور الحيوان الكامل. فالوقفة المنتصبة، واكتمال اليد، واللغة والذكاء، كلها حالات ولحظات من التطور تبقى بطبيعتها في إطارها الحيواني. وعندما استخدم الإنسان لأول مرة حجراً لكسر ثمرة صلبة أو لضرب حيوان، فلا بد أنه فعل شيئاً مهماً جداً ولكنه ليس جديداً كل الجدة، ذلك لأن آباءه الأوائل من فصيلته الحيوانية حاولوا فعل الشيء نفسه.

ومن هذا المنظور يمكن القول بأن عقل الإنسان ليس له أية فعالية، فوجوده ليس ضرورياً لحركة الكون. بل إن العقل والخيال ومقدرة الإنسان على التجاوز والترميز والتجريد تشكل عوائق تقف في طريق محاولة الإنسان الإذعان للطبيعة والتحرك معها والخضوع لحتمياتها.

٨ - الإنسان الطبيعي/ المادي، شأنه شأن كل الكائنات الطبيعية، لا يعرف القلق أو التفكير في المجهول ولا يفكر في مصيره ولا في مصير الكون، ولا تعكر صفوه أية أسئلة معرفية، نهائية وكلية كبرى، فأسئلته كلها أسئلة عملية مادية محصورة بالبيئة

والاحتياجات المادية المباشرة. وعقل كل من الإنسان (الطبيعي) والحيوان صفحة بيضاء تُسجَّل عليها الأحاسيس المادية، ولذا فإن كليهما يدرك السطح بكفاءة عالية ولا يحاول الغوص إلى باطن غير مادي مُتوهم. وكلاهما لا ينسب إلى الأشياء دلالات رمزية غير موجودة في جبهة الأشياء المادية.

٩ - يمكن تفسير قيم هذا الإنسان الطبيعي / المادي ودوافعه ونشاطاته على أسس طبيعية/ مادية. فما يحركه هو أخلاقيات طبيعية/ مادية برانية تستند إلى المنفعة والمصلحة والرغبة في البقاء. قد يتوهم الناس أن القيم من لدن الإله أو من إبداع الإنسان، وهذا وهم. فمصدر القيم هو الطبيعة، ومن ثم يمكن من خلال دراسة الطبيعة وقوانينها المختلفة دراسة إمبيريقية أن نصل إلى منظومات قيمية ومعرفية وجمالية (طبيعية/ مادية) يستطيع الإنسان أن يعيش بها وأن يحقق مصلحته وبقائه المادي ولذته.

١٠ - الطبيعة البشرية، شأنها شأن الطبيعة المادية، في حالة حركة دائمة وتغيُّر دائم، ولذا لا توجد إنسانية مشتركة، ولا يمكن أن توجد أية معايير دينية أو أخلاقية أو حتى إنسانية، فمثل هذه المعايير خاضعة لقوانين الحركة.

١١ - على المستوى الرمزي يتم إدراك الإنسان الطبيعي من خلال رموز طبيعية مستمدة من عالم الطبيعة/ المادة وهي عادة صور مجازية مستمدة من عالم الحيوان والنبات (عضوية) أو من عالم الأشياء (آلية) أو خليط منهما.

وتصدرُ الفلسفات المادية عن الإيمان بأسبقية الطبيعة/ المادة على الإنسان، ولذا فهي تركز على الإنسان الطبيعي والجوانب الطبيعية/ المادية من الوجود الإنساني، وتردُّ كل جوانب الوجود الإنساني الأخرى له، ولذا فهي تلغى ثنائية الإنسان/ الطبيعة وتسود الواحدية المادية.

والعلوم الإنسانية في الغرب، وكذلك النماذج التحليلية السائدة فيها، تدور معظمها حول مفهوم الإنسان الطبيعي، ولذا فهي تنظر إلى الإنسان باعتباره مجموعة من الوظائف البيولوجية والحقائق المادية، فالإنسان مجرد نظام طبيعي كغيره من النظم الطبيعية ويخضع بدوره للقواعد الحتمية الصلبة للطبيعة، ويمكن تفكيكه إلى أجزائه

المادية الأساسية إلى أن يتلاشى تماماً فى النهاية . وحتى فى تطوره، نجد أن الإنسان الطبيعى لا يختلف عن الحيوان الطبيعى ، فهما نتيجة عملية تطوُّر طويلة تبدأ من أدنى أشكال المادة حيث لا يوجد أى تميُّز واضح بينهما ؛ فكلاهما مجرد وظائف بيولوجية ، وكلاهما نتاج لبيئته وعمله ولمحاولة البقاء من خلال الصراع والتكيف .

وتطوُّر الإنسان الطبيعى ، مثل تطوُّر الحيوان الطبيعى ، داخل نسق بسيط مستمر منطقى ، ومهما بلغ من تركيب فهو يظل داخل إطار الطبيعة/ المادة . وكما يقول على عزت بيغوفيتش : «لقد أوضح إنجلز أن الإنسان نتاج علاقات اجتماعية ، أو بدقة أكثر ، نتاج أدوات الإنتاج الموجودة ، إنه موجود نتاج حقائق مادية معينة» . ولقد أخذ داروين هذا الإنسان اللاشخصى بين يديه ووصف تقلُّبه خلال عملية الاختيار الطبيعى حتى أصبح إنساناً قادراً على الكلام وصناعة الأدوات وعلى أن يمشى منتصباً . ثم يأتى علم البيولوجيا ليستكمل الصورة ، فيرينا أن كل شىء يرجع إلى أشكال الحياة البدائية التى هى بدورها عملية طبيعية كيميائية : لعب بالجزئيات (أما الحياة والضمير والروح فلا وجود لها ، وبالتالي فليس هناك جوهر إنسانى) . وإنسان نيتشه ، نتاج عملية التطور هذه ، هو إنسان كامل إسمًا ، فهو فى جوهره حيوان كامل خاضع تماماً لقوانين التطور الطبيعية . وكل المدن الفاضلة المادية (اليوتوبيات التكنوقراطية) ، التى تُدار على أسس علمية/ مادية ، يظهر فيها إنسان مثالى تماماً ، إنسان فى مثالية النحل والنمل والحيوانات التى تبلغ الغاية فى التنظيم ، وهى كائنات تعيش فى مجتمعها بشكل آلى منطقى ؛ كالإنسان الآلى المغسول فى الرشد المادى من قمة رأسه إلى أخمص قدمه ؛ إنسان لا يختار ولا يقرر ، فكل شىء قد تم اختياره وتقديره له ؛ وهو لا يحمل أية أعباء أخلاقية ، فهو يتصرف بشكل آلى حسب طبيعته ؛ وطبيعته لا خير فيها ولا شر ولا قلق ولا أسئلة كبرى . إن هذا الإنسان الآلى هو تطوُّر طبيعى للإنسان الطبيعى/ المادى لا يختلف عنه فى الجوهر .

إن عالم الإنسان الطبيعى عالم واحد برانى أملس . وكما يقول على عزت بيغوفيتش : «لقد دأب الماديون على توجيه نظرنا إلى الجانب الخارجى للأشياء . فيقول إنجلز : إن اليد ليست عضو العمل فقط وإنما هى أيضاً نتاج العمل ، فمن خلال العمل اكتسبت اليد البشرية هذه الدرجة الرفيعة من الإتقان الذى استطاعت من خلاله أن تنتج لوحات روفائيل ، وتمائيل ثورفالدسن ، وموسيقى باجانينى» .

«إن ما يتحدث عنه إنجلز هو استمرار النمو البيولوجي وليس النمو الروحي . ولكن الإنسان ليس مجرد وظائف بيولوجية . والنمو البيولوجي وحده ، حتى لو امتد إلى أبد الآبدين ، ما كان بوسعه أن يمنحنا لوحات روفائيل ، ولا حتى صور الكهوف البدائية التي ظهرت في عصور ما قبل التاريخ» .

ونحن نضع في مقابل الإنسان الطبيعي الإنسان الإنسان ، وهو إنسان غير طبيعي / مادي يحوى داخله عناصر (ربانية) متجاوزة لقوانين الحركة (التي تسرى على الإنسان والحيوانات) ومتجاوزة للنظام الطبيعي / المادي . وهذه العناصر هي التي تشكل جوهر الإنسان والسمة الإنسانية لإنسانيته وتفصله عن بقية الكائنات وتُميّزه كإنسان . فالإنسان الإنسان (غير الطبيعي) ، هو الإنسان الحق ، أما الإنسان الطبيعي فهو الإنسان الذي لا يحوى جوهرًا إنسانيًا (ولذا فهو يمتزج بسهولة مع الكائنات الطبيعية ويتصف بصفاتهما) ، فهو تعبير عما نسميه النزعة الجنينية والرغبة في فقدان الذات والحدود . ويمكن هنا أن نعرف هذا المصطلح «النزعة الجنينية» وعكسه «النزعة الربانية أو الإنسانية» .

وفي تصورنا أن الإنسان يتنازعه اتجاهان : النزعة الربانية (الإنسانية) والنزعة الجنينية ، أما النزعة الربانية الإنسانية فهي حين يرى الإنسان أنه يعيش في الطبيعة (داخل إطار المرجعية الكامنة في الطبيعة والمادة ، أى ببساطة المرجعية المادية) ولكن لا يُرد في كليته لها ولا يمكن تفسيره في كليته من خلال مقولات مادية محضة (أى أنه عكس الإنسان الطبيعي / المادي) . فهو إنسان لا يدعن لحدود المادة رغم وجوده داخلها ، يتحرك في إطار المرجعية المتجاوزة ، (لسقف المادة وحدودها) ، ولذا توجد مسافة بينه وبين الطبيعة ، فهو يعيش في عالم من الثنائيات التي لا يمكن تصفيتها ، ولكنها ثنائيات فضفاضة فهو يتفاعل مع الخالق ومع الطبيعة . والإنسان الرباني أو الإنسان الإنسان رباني لأنه يحوى داخله القبس الإلهي ، فهو مستخلف من الإله الذي خلقه على صورته ، وهو ما يجعله قادرا على تجاوز الطبيعة / المادة وعلى تجاوز الجانب الطبيعي / المادي في ذاته . وبسبب مقدرته على التجاوز ومقدرته على التفاعل ، يصبح الإنسان الرباني إنسانا متعدد الأبعاد حراً قادراً على اتخاذ قرارات أخلاقية . والإنسان الرباني له هوية محددة يكتسبها من خلال الحدود المفروضة عليها ، ولكنه لا يتمركز حول ذاته ، ففي إطار المرجعية المتجاوزة يمكنه تأكيد إنسانيته لا بالعودة إلى ذاته الضيقة (الطبيعية) وإنما بالإشارة إلى النقطة المرجعية المتجاوزة .

أما النزعة الجنينية فهي الرغبة فى الهروب من عبء الهوية والتركيبية والتعددية والخصوصية والإنسانية المشتركة والقيم الإنسانية والأخلاقية العالمية والحدود (بمعنى العقوبة وبمعنى التعريف وبمعنى الحدود النفسية) والزمان والمكان والمقدرة على التجاوز حتى يعود الإنسان إلى عالم الطفولة الأولى والإنسان الطبيعى، بل إلى ما قبل الطفولة الأولى، حينما كان جنينا، عالم سائل بسيط لا يوجد فيه أى حاجة للتجاوز إذ لا أبعاد له ولا توجد فيه كليات أو مطلقات أو ثوابت، عالم يهبط الإنسان فيه ويستقر فى قاعه، لا يوجد فيه زمان أو ثغرات أو جدل أو حدود أو صراع أو فارق بين المثير والاستجابة، عالم بلا ذاكرة لا قيمة فيه ولا قداسة ولا دناسة ولا عدل ولا ظلم ولا حق ولا حقيقة، عالم من الصيرورة الدائمة التى تشكل الثبات الوحيد، عالم من الأيقونات المكتفية بذاتها ولا تشير إلى إله، فهى تجسد بلا لوجوس وبلا عقل أو غاية. عالم خال من الثنائيات قبل أن يمنح آدم المقدرة على تسمية الأشياء، حين كان آدم إنساناً طبيعياً ذا بُعد واحد، جزءاً من الطبيعة يُعرّف فى ضوء وظائفه البيولوجية، قطعة من الصلصال (مادة أولية) لم ينفخ الإله بعد فيها من روحه، ولذا فهو لم يكن يعى بعد أصله الإلهى ولا يدرك المسافة بين الخالق والمخلوقات، وبين الدال والمدلول، وبين المحرمات والمباحات، وبين الحقيقة والحقائق، وبين الظلم والعدل، عالم يشبه ذلك العالم الذى يحلم به دريدا: عالم براءة الصيرورة- عالم الإشارات بلا حقيقة وبلا أصل. وكما يقول رورتي، فإنه «عالم مادي تماماً، خال من القداسة، لا يعبد الإنسان فيه شيئاً ولا حتى نفسه»، أى أنه عالم خال من الكليات الميتافيزيقية والمادية، ومن النزعات الدينية والإنسانية (يمكن العودة لوصف لاكان للمتمخيل ولوصف بياجيه لمراحل تطور الطفل لإدراك معالم المرحلة الجنينية).

فى مقابل ذلك يطرح بيجوفيتش مفهوم ازدواجية الطبيعة الإنسانية التى «جاء أحد جانبيها من الأرض (الطبيعة/ المادة) وجاء الآخر من السماء». والوظائف البيولوجية والنشاطات الطبيعية (مثل الصيد وصنع الأدوات) هى التى جاءت من الأرض، أما النشاطات الأخرى (مثل الدين والفن) فهى ليست من سمات الإنسان الطبيعى وإنما من سمات الإنسان الإنسان، وهو كائن مركب متعدد الأبعاد، قلق يسأل أسئلة كلية، يحمل عبء الهوية والمسئولية الخلقية، لا يمكن اختزاله فى صيغ رياضية كمية كما لا يمكن رده فى كليته إلى عالم الطبيعة/ المادة وواحدية المادية، ولذا فهو يعيش ثنائية فضفاضة لا يمكن إلغاؤها.

وهناك - فى تصورنا - تنوعان أساسيان على فكرة الإنسان الطبيعى : الإنسان الاقتصادى والإنسان الجسمانى أو الجنسى .

١ - الإنسان الاقتصادى : إنسان آدم سميث الذى تحركه الدوافع الاقتصادية والرغبة فى تحقيق الربح والثروة ، وإنسان ماركس المحكوم بعلاقات الإنتاج . وهو يعبر عن مبدأ المنفعة بحيث لا يعرف الإنسان سوى صالحه الاقتصادى ، ولذا فهو إنسان يتسم بالتقشف والإنتاج وحب التراكم . وهو إنسان منفصل تماماً عن القيمة (شأنه شأن الطبيعة) ، دوافعه الأساسية اقتصادية بسيطة ، وتحركه القوانين الاقتصادية ، وتحكمه حتمياته (تماماً مثل الإنسان الطبيعى الذى يخضع لقوانين الطبيعة وحتميات القانون الطبيعى ، لا يملك تجاوزاً لها) ، إنسان لا ينتمى إلى حضارة بعينها وإنما ينتمى إلى عالم الاقتصاد العام ، وهو لا يعرف الخصوصية ولا الكرامة ولا الأهداف السامية التى تتجاوز الحركة الاقتصادية ، وهو يجيد نشاطاً واحداً هو البيع والشراء . ويشار إلى هذا الإنسان فى النظم الرأسمالية بأنه «دافع ضرائب» أما فى النظم الاشتراكية فيمكن أن يكون «بطل الإنتاج» .

٢ - الإنسان الجسمانى أو الجنسى : إنسان فرويد وبافلوف الذى تحركه دوافعه الجنسية وغدده وجهازه العصبى . وهو يعبر عن مبدأ اللذة ولا يعرف سوى متعته ولذته ؛ إنسان الاستهلاك والترف والتبذير ؛ إنسان فرويد والسلوكيين ، وهو إنسان أحادى البعد خاضع للحتميات الغريزية متجرد من القيمة لا يتجاوز قوانين الحركة .

إن الإنسان الطبيعى هو نفسه الإنسان الاقتصادى ، وهو نفسه الإنسان الجسمانى ، وقد تختلف المضامين ولكن البنية واحدة . ولو أننا وضعنا كلمة «اقتصاد» أو كلمة «جنس» بدلاً من كلمة «طبيعة» لظل كل شئ على ما هو عليه ولما غيرنا شيئاً من خطابنا .

وثنائية الإنسان الاقتصادى والإنسان الجسمانى تُعبر عن نفسها من خلال مرحلتين فى تاريخ الاقتصاد العلمانى : المرحلة التقشفية التراكمية وتليها المرحلة الفردوسية التى بدأت فى العالم الرأسمالى فى بداية القرن العشرين ، وبدأت فى شرق أوروبا بعد سقوط الاتحاد السوفيتى ، وبدأت فى العالم الثالث بين أعضاء النخب الحاكمة المتغربة . وما يسود الآن فى المجتمعات الحديثة هو خليط بين الاثنين .

الاستنارة بين الفكر العقلانى والفكر المظلم

من المصطلحات التى شاعت أخيراً فى الصحف والمجلات المتخصصة، اصطلاح «الاستنارة» والتى أصبحت مثل الشفرة بحيث أنه لو استخدمت الكلمة ومشتقاتها، فسيعرف الجميع على الفور من أنت وما هى توجهاتك الفكرية والسياسية، وهى بهذا أصبحت بديلاً لكلمة «تقدمى» أو «يسارى» التى كنا نستخدمها فى الستينات .

واللغة السياسية فى أى بلد تعتمد على هذه الكلمات/ الشفرة التى تنقل للمتلقي لا مدلولاً واحداً وإنما رؤية متكاملة وأساساً تصنيفياً، وهذا أمر شائع ومقبول فى كل الحضارات، ولا مناص من قبوله . ومع هذا قد يكون من المفيد أن نتكشف كل أبعاد المصطلح الذى نستخدمه وكل تضميناته حتى لا تتحول الشفرة إلى مجرد اختزال كامل للأفكار والواقع، تقف حاجزاً بيننا وبين المعرفة بدلاً من أن تكون طريقة سهلة وسريعة لتوصيلها .

ومصطلح «الاستنارة» كما يستخدم فى الخطاب التحليلي العربى مرتبط تمام الارتباط بمفهوم الحداثة، ويفيد أن العالم يحوى داخله ما يكفى لتفسيره وأن عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدر من المعرفة ينير له كل شئ أو معظم الأشياء والظواهر ويعمق من مفهومه للواقع ولذاته دون الحاجة إلى أى معرفة تأتية من عل، كما أنه قادر على توليد منظومات أخلاقية من خلال معرفته بالواقع المادى (ولذا يمكن تسمية الإستنارة بـ «العقلانية المادية»). وكان الافتراض أن هذه المعرفة هى التى تضىء على الإنسان مركزية فى الكون وهى التى ستمكّنه من تجاوز عالم الطبيعة بل وذاته الطبيعية ومن تغيير العالم والتحكم فيه، أى أن الإنسان من خلال هذه المعرفة بوسعه أن يولّد من داخله معياريته «ويصبح ما يريده» (على حد قول بيكو ديلا ميرانديلا، المفكر

الإنسانى الإيطالى). هذه الرؤية تولد فى الإنسان ثقة بالغة بنفسه وبمقدراته وتزيد من تفاؤله بخصوص حاضره ومستقبله. ويمكننا أن نسمى هذه الرؤية «الاستنارة المضئية». وعندما يتحدث معظم الدارسين فهم عادة ما يشيرون إلى هذا الجانب من حركة الاستنارة.

ولكن ثمة جوانب تفكيكية كامنة فى الرؤية العقلانية المادية التى لم يدركها بعض أصحاب الفكر الاستنارى (المضى) وأدركها البعض الآخر. وقد نحت أحد مؤرخى الفلسفة الغربية اصطلاح «الاستنارة المظلمة» ليشير إلى هذه الجوانب التفكيكية التى تفكك الإنسان ولا تمنحه أى مركزية أو مكانة خاصة أو مزية على الكائنات الأخرى. ويرى هذا المؤرخ أن بعض مفكرى عصر الاستنارة، وليس كلهم، أدركوا الطبيعة التفكيكية المظلمة للعقلانية المادية. وقد بين هؤلاء المفكرون أنه إذا كانت أصول الإنسان طبيعية مادية كما يرى العقلانيون الماديون من دعاة الاستنارة المضئية، وأنه تسرى عليه القوانين المادية التى تسرى على كل الظواهر الطبيعية (أى أنه ليس له أصول ربانية متعالية متجاوزة) فلا يمكن إذن الحديث عن مركزية الإنسان فى الكون، وعن المرجعية الإنسانية، وعن مقدرة الإنسان على تجاوز ذاته الطبيعية/ المادية، وعن أن الإنسان خير بطبيعته واجتماعى بفطرته، وعن أن الذات الإنسانية مبدعة حرة مستقلة، وعن أن ثمة حقيقة موضوعية مستقرة يمكن إدراكها... إلخ، فمثل هذا الحديث فى نظر هؤلاء المفكرين هو مجرد ادعاء زائف من جانب الإنسان، ووهم من أوهام الفكر الإنسانى الهيومانى الغربى ليس له ما يسانده فى الواقع، وأنه من الأجدى أن يعرف الإنسان حدوده ومكانته فى الكون وأن يتخلى عن غروره وخيالاته وأوهامه عن نفسه وعن مقدراته، وأن واجب الفلسفة هو أن تدرس الإنسان فى ضوء القوانين المادية الكامنة فى الطبيعة وتساعد الإنسان على تجاوز الميئافيزيقا الإنسانية الهيومانية بل وفى نهاية الأمر إلغاء الفلسفة ذاتها، فالفلسفة تفترض أن التفكير العقلى فى الكليات أمر له جدوى. إن الخلل فى الفكر الإنسانى والاستنارى المضئ - من وجهة نظر دعاة الاستنارة المظلمة - أنه يرفض مواجهة النتائج المعرفية والأخلاقية المتضمنة فى الرؤية العقلانية المادية.

لذا جعل هؤلاء الفلاسفة همهم توجيه الضربات للإنسان وتحطيم صورته المثالية عن نفسه حتى لا يستمد أى عزاء زائف من وهم المركزية والمرجعية الإنسانية، ولا يتمسك

بأمل وهمى عن مقدرته على التجاوز ، ولا يتعلق بأهداب أى تصور رومانسى عن طبيعته الخيرة الاجتماعية وعن مقدرته على التوصل للحقيقة . وبذل هؤلاء الفلاسفة قصارى جهدهم فى تزويد الإنسان بالحقائق التى تجاهلها أو همشها المفكرون الإنسانيون مثل الأساس الطبيعى المادى للوجود الإنسانى ، ولدوافع الإنسان وغرائزه وسلوكه وفكره ورؤيته ، وزمنية كل الظواهر والقيم ، فبينوا أن الإنسان الطبيعى هو ابن الطبيعة وحسب ، ولذا بدلاً من حلم الذات الإنسانية التى تدرك الواقع وتصوغه وتهيمن عليه ، ظهرت الذات التى يتم تفكيكها وردها إلى عناصر مادية فى الواقع ، فالإنسان حيوان لا يعرف غير التربص والافتراس والصراع وحب البقاء والأنانية والبحث عن المنفعة واللذة ، شأنه فى هذا شأن أبناء الطبيعة الآخرين من قوارض وهوام وحشرات . وهو شأنه شأن الحيوان الأعجم يعيش وحيداً منعزلاً عن غيره من البشر المتربصين به فى كون غير مكتثر به ، أى أنهم ببساطة شديدة ينزعون الخصوصية والقداسة عن الإنسان ويردونه إلى قوانين الطبيعة/ المادة ، وهى قوانين الحركة العامة التى لا تعرف ثباتاً أو استقراراً أو خصوصية أو قداسة ، والتى لا يمكن للإنسان الإمساك بها . وبذا أصبح الإنسان جزءاً لا يتجزأ من الصيرورة المادية التى لا تعرف ثباتاً ولا وحدة ولا تجاوزاً ولا معنى ، أى أن الذات الإنسانية والموضوع المادى كلاهما اختفى فى دوامه الصيرورة التى لا يمكن لأحد أن يصل إليها ، وإن وصل إليها فلا يمكنه الخروج منها . وهم يفعلون ذلك حتى يبينوا للإنسان حقيقته وحقيقة واقعه وينيرون له أبعاده وأبعاد الواقع المظلمة الحقيقية ، فهى استنارة مظلمة ، وهى هرمنيوطيقا الشك ، إذ أنها تنفى الذات والموضوع وتبين أن العقلانية المادية تؤدى فى نهاية الأمر والتحليل الأخير إلى اللاعقلانية المادية .

ومثل الاستنارة المظلمة قد تسبب عدم الاستقرار والقلق ، ولكن هذا لا يهم البتة من منظور دعائها ، فالمهم بالنسبة لهم هو أن يواجه الإنسان الحقيقة (حقيقته وحقيقة الكون) بكل هولها وبشاعتها . ويصبح الهدف من وجود الإنسان فى الكون أن يواجه بكل رباطة جأش وشجاعة هذه الظلمة الجوانية المتمثلة فى ذاته المظلمة ، والظلمة البرانية المتمثلة فى الطبيعة المظلمة .

وقد قام المفكر الذى صاغ مصطلح «الاستنارة المظلمة» بتقسيم الفكر الغربى الحديث إلى فكر استنارى عقلانى مضى ، وآخر مظلم . ورغم أهمية المصطلح وجدته ومقدرته

التفسيرية فأننا نرى أن تقسيم المفكرين المحدثين فى الغرب إلى قسمين : دعاة استنارة مضئية من جهة ودعاة استنارة مظلمة من جهة أخرى هو تقسيم متعسف ، فنحن نذهب إلى القول إن المشروع الغربى التحديثى (العقلانى المادى) يصدر عن الإيمان بزمنية ومكانية كل شئ ، فهو يرى صيرورة كاملة فى كل شئ وينكر وجود ما هو ربانى أو شبه ربانى ، ثم يتطور به الأمر لينكر ما هو إنسانى مستقل عن الطبيعة ، أى أنه فكر يصدر عن أطروحات الاستنارة المظلمة ، وأن الاختلاف بين دعاة الاستنارة المظلمة ودعاة الاستنارة المضئية لا ينصرف إلى الأطروحات الأساسية التفكيكية ، العقلانية المادية ، فكلهم يوافقون عليها وإنما ينصرف إلى كيفية الاستجابة لهذه الظلمة .

ولعل هوبز هو أول مفكر وضع يده على الأطروحات المظلمة الكامنة فى العقلانية المادية حين أعلن أن حالة الطبيعة (وهى حالة الإنسان بعد انسحاب الإله من الكون) هى حالة حرب الجميع ضد الجميع ، فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان . وقد تم التعاقد الاجتماعى بين البشر لا بسبب فطرة خيرة فيهم وإنما من فرط خوفهم الواحد من الآخر وبسبب حب البقاء ، فينصبون الدولة التنين حاكماً عليهم حتى يمكنهم أن يحققوا قدراً ولو قليلاً من الطمأنينة . وقد اتفق معه ماكيافلى فى هذا . أما إسبينوزا ونيوتن فقد قدما عالماً آلياً تماماً ، تنحل فيه الذات فى الحركة الآلية للكون . وبين جون لوك أن العقل صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات ، وبين بنتام أن أخلاق الإنسان مرتبطة بدوافعه وغرائزه وحسب ، وبين الماركيز دى صاد وداروين وفرويد أن الإنسان يحوى الذئب داخله وخارجه ، وذاته المتحضرة هذه إن هى إلا قشرة واهية تخبئ ظلمة تمور داخل الإنسان ومن حوله . كما بين يونج أنه لا توجد ذات فردية وإنما ذات جمعية تحوى نماذج أصلية . وقد بلور نيتشه أسس الاستنارة المظلمة حين بين أن الذات هى إحدى الحيل التى يحاول بها الضعفاء أن يخنقوا براءة القوة وتلقائيتها . فالذات هى التى تفرض المثل الوهمية للوجود الثابت على عالم الصيرورة ، وهى فى واقع الأمر مجرد قناع أو خرافة أو توليفة أيديولوجية أو وضع لغوى يسمى الذات ليس له وجود حقيقى . ولا يختلف ماركس (المادى غير الإنسانى) عن هذا كثيراً فهو أيضاً يرى أن الذات الإنسانية المستقلة وهم ما بعده وهم ، ف وراء الواجهة الفردية المستقلة يوجد الصراع الطبقي ووسائل الإنتاج . وقد أدرك دوركهائم الإشكالية الكامنة فى المحاولة الاستنارية لتأسيس مجتمع فى إطار العقلانية المادية (دون إيمان بالإله) فاللامعيارية وعدم الشعب تتهدد مثل هذا

المجتمع دائماً. وقد تزايد إدراك الفكر الغربى الحديث لمثل الاستنارة المظلمة (ومن هنا أهمية نيتشه الفلسفية) فمن تحت عباءته خرج ليفى شتراوس والتوسير وفوكوه ودريدا الذين هاجموا مثل الاستنارة والإنسانية الهيومانية بكل قسوة وعنف. فالبنوية ترى أن هدف البنيوية ليس إعادة تشييد الذات وإنما فكها وتوضيح أن الذات خرافة، مجرد كلمة فى لغة، أو شفرة أو بنية تتجاوز الذات وتتحدث من خلالها، وأن الموضوع الثابت كذلك خرافة، فهو لا يصل إليه أحد. ويصل هذا الاتجاه إلى قمته فى فكر فوكوه ودريدا وما بعد الحداثة، فلا توجد ذات ولا موضوع، فالذات إن هى إلا حفرة من حفريات الماضى ووهم من الأوهام واختراع من اختراعات الإنسانية الهيومانية الغربية، والموضوع لا يمكن الوصول إليه وإنما هو نتاج الألعاب اللغوية والقوة.

لكل هذا تختفى الذات الإنسانية الواعية الحرة وتختفى فكرة الطبيعة البشرية ويختفى الإنسان ككائن حر مستقل مسئول ملتزم بمنظومات معرفية وأخلاقية محددة، وبدلاً من ذلك يظهر الإنسان المتشيع والمتكيف الذى يدور فى إطار قصته الصغرى، وهى قصة الذات التى لا علاقة لها بالذوات الأخرى أو بالموضوع. ولعل الحضارة الاستهلاكية الحديثة (التي تصدر عن العقلانية المادية ومثل الاستنارة المضئية) بينت من خلال تطورها مدى صدق المبشرين بالاستنارة المظلمة وهرمينوطيقا الشك. فبعد روبسبير وستالين وهتلر ثم ريجان ويلتسين، وبعد إمبريالية إلهتم التهمت العالم ودمرته، وبعد حربين غريبتين (عالميتين)، وبعد الأزمات السياسية والاقتصادية المتكررة فى العالم الاشتراكي والرأسمالى وبعد سقوط الاشتراكية فى العالم وتلوته البيئى والأخلاقي، أصبح الحديث عن الاستنارة المضئية أمر صعب تحيطه الشبهات، واكتسبت الاستنارة المظلمة مصداقية عالية.

والإنسان الحديث ذاته هو دليل ناصع على صدق مقولات الاستنارة المظلمة بخصوص الإنسان فى إطار العقلانية المادية، فقد أصبح الإنسان فى العصر الحديث ذاتاً مشتتة لا تشغل مركزاً وعُرف على أنه مجموعة من الدوافع والحاجات، ليس لها مضمون أخلاقي أو ذات جوانب مستقلة، وأصبح كيانه مرتبطاً تماماً بأنماطه الاستهلاكية أو علاقاته الجنسية العابرة أو الموضوعات الجديدة أو تجربة من تجارب الميديا، أى أصبح إنساناً ذا بعد واحد (ماركوز) مجرد عقل أداى (مدرسة فرانكفورت) شيئاً مجرداً من القداسة والسمات الشخصية والإنسانية.

ولا غرو أن عالم اجتماعى مثل تالكوت بارسونز يعود إلى بدايات المشروع الاستنارى وينبه إلى وجود الاستنارة المظلمة، فهو يتحدث عن الإشكالية الهوبزية أى إشكالية المجتمعات التى تدور فى إطار العقلانية المادية. ولا غرو أن كثيراً من الأصوات تعالت فى الغرب مطالبة بمراجعة أطروحات عصر الاستنارة المضيئة فى ضوء ما تكشف من ظلمة (أدركها دعاة الاستنارة المظلمة منذ البداية).

والسؤال الآن، ما هو الفرق بين دعاة الاستنارة المضيئة ودعاة الاستنارة المظلمة؟، إذا كان الجميع يدركون عناصر الظلمة فى الإنسان وفى الواقع وينتمون إلى مدرسة "إن هو إلا" حيث يرد الإنسان فى كليته إلى عنصر مادي يوجد فى الطبيعة المادة مثل الصراع أو الرغبة فى البقاء أو حب السيطرة والهيمنة أو اللغة، ثم يستخدم هذا العنصر لتفسير كل سلوك الإنسان فى الماضى والحاضر والمستقبل وتهمل أى عناصر أخرى (مثل التراحم والنبيل والمقدرة على التجاوز والإحساس بالمسئولية الخلقية... الخ) باعتبارها أموراً وهمية غير طبيعية غير مادية ليس لها قيمة تفسيرية.

يكمن الفرق بينهم ليس فى وصفهم للطبيعة البشرية وإنما فى طبيعة النتائج التى يتوصلون إليها انطلاقاً من هذه المقدمات. فهناك التقدميون ممن طرحوا برنامجاً إصلاحياً، ثم هناك المأساويون الذين أدركوا المأساة فتقبلوا الوضع ولم يأتوا بحل، وهناك أخيراً العدميون البرجماتيون ممن قبلوا الظلمة باعتبارها أمراً نهائياً لا بد من الإذعان له. وهذا النمط يقابل نمطاً من التطور التاريخي، فالإصلاحيون والانعقاويون يوجدون بكثرة فى عصر المادية البطولى (عصر التحديث)، أما المأساويون فيوجدون ابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر (الحداثة)، وأما العدميون البرجماتيون فهم يوجدون بكثرة منذ منتصف القرن العشرين فى نهاية الستينيات (ما بعد الحداثة). وهذا تقسيم ليس صلباً، ولذا نستخدم عبارة يوجد بكثرة، إذ لا نعدم أن نجد بعض الإصلاحيين فى عصر العدمية البرجمانية وما بعد الحداثة (يوجين هابرماس) وأن نجد عديمياً برجمائياً مثل دى صاد فى عصر المادية البطولى:

١ - التقدميون (ماركس ودوركهيم ومن ينحون نحوهما): وهؤلاء يرون إمكانية التصدى للظلمة، فهى ليست حالة نهائية ويمكن تأسيس مجتمعات عقلانية مادية حديثة من خلال تطوير آليات معينة للانعقاد ومحاصرة الظلمة مثل الثورة الاجتماعية

والدولة التين وتحسين البيئة الاجتماعية وربما تحسين الجنس البشرى نفسه من خلال الهندسة الوراثية . وتختلف صورة المستقبل عند كل مفكر من هؤلاء ، فهناك من يرى أن المستقبل هو حالة من الحرية الكاملة والفردوس الأرضى والانعقاد الكامل . ومعظم مفكرى عصر المادية البطولى من هذا النوع ، فهم يؤمنون بشئ ما يجعل الإنسان قادراً على محاصرة الظلمة . ولا يزال هابرماس (رغم كل ما يراه حوله من تشيؤ وتنميط وبعد التجربة النازية) متمسكاً بإيمانه البطولى بإمكانية التقدم والانعقاد ، ويرى أن الظلمة هى مجرد عدم اكتمال للمشروع الانعقادى .

٢ - المأساويون (فيبر وغيره) : يمكننا القول إن هناك مجموعة من المفكرين أدركوا أن الاستنارة المظلمة متضمنة فى فكر الاستنارة المضئية والعقلانية المادية ، وأنه لا يوجد أى حل لهذه المشكلة . ولعل من أهم هؤلاء العالم الاجتماعى جورج زيميل وماكس فيبر ، فقد وصف كلاهما كيف أن تزايد هيمنة الإنسان على الطبيعة مع تزايد معدلات الاستنارة ستودى بالإنسان وتدخله القفص الحديدى . وقد أثر فكرهما فى مفكرى مدرسة فرانكفورت الذين تحدثوا عن "مأساة الاستنارة" و"ليل الاستنارة البارد" والذين يذهبون إلى أن الاستنارة هى دعوة لأن ينظر الإنسان إلى الطبيعة باعتبارها مادة قابلة للتحويل والاستعمال ، وهو لهذا السبب عليه أن يستبعد كل عناصر الأسطورة من ذاته بلا هوادة ، فالأسطورة هى صور إنسانية خلعها الإنسان على الطبيعة ليخيف نفسه منها . والمشروع الاستنارى هو محاولة لتصفية كل العناصر الأسطورية حتى يتحرر الإنسان من مخاوف العيش فى الطبيعة والقوى الطبيعية وكل بقايا الطبيعة فى الإنسان بحيث تُزال الأنا الطبيعية فى الإنسان ولا يبقى سوى الأنا المنطقية التى تنظر للطبيعة باعتبارها موضوعاً لا معنى له قابلاً للاستخدام . ويمكن للذات المنطقية أن تفرض عليه معنى وتصبح العلاقة الوحيدة الممكنة بين الإنسان والطبيعة هى علاقة تحكم . وحتى يمكن التحكم فى الواقع فإنه يخضع لعملية توحيد (فرض الواحدية المادية) وما لا يمكن تحويله إلى أرقام فهو لا وجود له . ولكن ما يحدث هو أن الذات المنطقية لا تكتفى بفرض الواحدية على الطبيعة وإنما تحاول إزالة وقمع العناصر الطبيعية داخلها وكلما زادت الهيمنة على الطبيعة زادت عملية القمع . وهذا يعنى أن التقدم على صعيد الهيمنة على الطبيعة يواكبه تآكل فى التجربة الشعورية والوجدانية ، وكلما ازداد تفتيت الطبيعة لاستخدامها ازداد تفكيك الإنسان واختفاء الكل الإنسانى ، وهذا هو «جدل

الاستنارة» : أن التقدم المتزايد فى الهيمنة يؤدى إلى التفتت المتزايد للإنسان . وقد أدرك الأدب الغربى الأبعاد المظلمة للاستنارة ومن هنا كان الأدب الرومانسى أدب احتجاجى على عدم اكتراث العالم بالإنسان وعلى العلم الطبيعى الذى يحول الإنسان إلى مادة ميتة . والأدب الحداثى يتناول الإنسان من منظور الاستنارة المظلمة فمواضيع مثل العزلة والانتحار والقلق والإحساس بعبثية الوجود وبحيادية الطبيعة وبعجز الإنسان عن تجاوز واقعه واستيعابه فى كيانات ضخمة تسحقه وتسيره هى مواضيع نابعة من إدراك الأديب الحداثى للاستنارة المظلمة ، وربما احتجاج عليها فى ذات الوقت .

٣- العدميون البرجماتيون (دريدا) : وهؤلاء هم الذين يرون أنه لا جدوى من الحرب ضد الظلمة ولا بد من تقبلها والتكيف معها . وحيث إنهم أساسا لا يرون أنها ظلمة ، فهم يبشرون بها . ونحن معاصرون لهذه العدمية البرجماتية ، المتمثلة فى فكر ما بعد الحداثة .

الحدث المنفصلة عن القيمة أو الحادثة الداروينية

حينما نقول : «الحرب العالمية الأولى» و«الحرب العالمية الثانية» هل نحن نعني حقاً ما نقول؟ هل كان هناك حربان «عالميتان» بالفعل، بمعنى أن الشعوب كلها كانت مشتركة فيها؟ هل كانت الصين والهند (ثلث البشرية) مشتركة في هاتين الحربين اللتين وُصفتا بالعالمية؟ وماذا عن الشعوب الإفريقية، وشعوب أمريكا اللاتينية؟ وعن الشعب العربى والشعوب الإسلامية؟ دقق النظر قليلاً وستكتشف أن الغالبية العظمى لشعوب العالم لم تكن طرفاً فى هذه الحرب، وأن من حارب من أبنائها فيها، قد فعلوا ذلك لأنهم كانوا من ضمن الشعوب المستعمرة. ومن ثم فالحربان العالميتان لم تكونا «عالميتين» بل كانتا «غريبتين». بل إن مصطلحاً مثل «عصر الاكتشافات» قد يبدو محايداً، ولكن إن دققنا النظر اكتشفنا أنه صدى لفكرة عالمية الغرب، فهو مصطلح يعنى أن شخصاً ما قد اكتشف أرضاً جديدة (ولذا يطلق عليها «العالم الجديد») فيها أشجار وأحجار وأزهار وزواحف وقوارض. ولكن هذا العالم الجديد كان فيه أيضاً بشر لهم تاريخ وحضارة، ومع هذا حين سك الإنسان الغربى هذا المصطلح لم يكثرث كثيراً بهم، فهو يرى أن الغرب هو العالم الفاعل، أما بقية العالم فهو كيان ساكن سلبي، وأن البشر الذين يقطنون فيه ينتظرون الإنسان الغربى أن «يكتشفهم» ولذا أسقطهم تماماً من حسابه، حيث وضع نفسه فى مركز الكون، لذا حين وصل إلى أرضهم لم يرههم، فتمودجه الإدراكى قد وضع حدوداً على رؤيته، «فاكتشف» الأمريكتين ورأس الرجاء الصالح، وإفريقية وبعض أجزاء من آسية.

المصطلحات التى ترد لنا من الغرب تكون محملة بتحيزاته، وتعبّر عن رؤيته لنفسه وللآخر، ومن ثم فمثل هذه المصطلحات ليس بريئاً. والشئ نفسه ينطبق على مصطلح الحادثة، فقد ساد الاعتقاد أن هذا مصطلح محايد، محدد المعنى والدلالة،

وأن الحادثة ليس لها تاريخ، وأن تبايها لا تختلف من حضارة لأخرى، أو من حقبة تاريخية إلى أخرى، وأن هناك حادثة واحدة. وعادة ما نعود للمعاجم الغربية لنعرف المعنى لأى مصطلح، وما المقصود منه على وجه الدقة، وبعد أن نقرأ التعريفات المختلفة للمصطلح ونتقبلها كلها أو بعضها بأمانة بالغة، تصبح الإشكالية هى كيف نترجمه دون أن نختبر هذه التعريفات ومدى مطابقتها للواقع، سواء كان واقعنا أم الواقع الغربى، ودون أن ندرس المراجعات التى تمت بخصوص هذا المصطلح فى الغرب، ودون أن ندرس تاريخ تطور الظاهرة التى يشير إليها هذا المصطلح. وتوجد تعريفات كثيرة لمفهوم الحادثة، لكن ثمة ما يشبه الإجماع على أن الحادثة مرتبطة تماماً بفكر حركة الاستنارة الذى ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيدته، وأنه لا يحتاج إلا إلى عقله سواء فى دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو للتمييز بين الصالح والطالح، وفى هذا الإطار يصبح العلم هو أساس الفكر، مصدر المعنى والقيمة، والتكنولوجيا هى الآلية الأساسية فى محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها ليحقق الإنسان سعادته ومنفعته، والعقل هو الآلية الوحيدة للوصول إلى المعرفة.

هذا التعريف قد يبدو للبعض تعريفاً جامعاً مانعاً أو على الأقل كافياً، ولكننا لو فحصنا الأمر بدقة أكبر لوجدنا أن الحادثة ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا، بل هى استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة، أو كما يقولون بالإنجليزية: «فاليو - فرى Value - free» وهذا البعد هو بعد مهم لمنظومة الحادثة الغربية، وفى عالم متجرد من القيمة تصبح كل الأمور متساوية، ومن ثم تصبح كل الأمور نسبية. وحين يحدث ذلك فإنه يصعب الحكم على أى شئ، ويصبح من المستحيل التمييز بين الخير والشر، والعدل والظلم، بل وبين الجوهرى والنسبى، وأخيراً بين الإنسان والطبيعة أو الإنسان والمادة. وهنا يطرح السؤال نفسه كيف يمكن أن تحسم النزاعات والصراعات، وكيف يمكن أن نسوى الخلافات، وهى كلها من صميم الوجود الإنسانى؟ فى غياب قيم مطلقة، يمكن الاحتكام إليها، يصبح الإنسان الفرد أو الجماعة العرقية مرجعية ذاتها، ويصبح ما تراه فى صالحها هو الصالح والخير كل الخير، وما ليس فى صالحها هو الطالح والشر كل الشر. وقد أدى هذا إلى ظهور القوة والإرادة الفردية آلية واحدة ووحيدة لحسم الصراعات وحل الخلافات.

هذه هي الحادثة التي تبناها العالم الغربي والتي تجعله ينظر إلى نفسه على اعتبار أنه هو (وليس الإنسان أو الإنسانية) مركز العالم، وأن ينظر إلى العالم على أنه مادة استعمالية يوظفها لصالحه باعتباره الأكثر تقدماً وقوة، ولذا فإن منظومة الحادثة الغربية هي في واقع الأمر منظومة إمبريالية داروينية. هذا هو التعريف الحقيقي للحادثة كما تحققت تاريخياً، وليس كما عُرفت معجماً، وهذا هو التعريف الذي يمكننا من قراءة كثير من الظواهر الحديثة.

كانت الظاهرة الغربية الحديثة تؤكد أنها حضارة إنسانية (هيومانية) جعلت من الإنسان مركز الكون، وكانت المجتمعات الغربية مجتمعات لا تزال متماسكة من الناحية الاجتماعية والأسرية، ولم يكن كثير من الظواهر السلبية التي نلاحظها بأنفسنا، ونقرأ عنها في صحفهم ومجلاتهم، والتي أصبحت نمطاً ثابتاً وظاهرة محددة قد تأصلت، بل كانت مجرد حوادث متفرقة لا ظواهر دالة، ومن ثم كان من السهل تهميشها. ومن هنا كان دعاة الإصلاح (من الليبراليين والماركسيين والإسلاميين) كلهم ينادون بضرورة اللحاق بالغرب (أى أن نبنى منظومة الحادثة الغربية). ولم يكن هناك أى أصوات تعارض الحادثة أو تنتقدها، بل كان الجميع يسبح بحمدها، وقد كانوا محقين إلى حد كبير فى هذا، فشكل الحادثة الذى أدركوه آنذاك كان أمراً يثلج القلوب.

ولكن تدريجياً تكشف الوجه الداروينى حين أرسلت الحادثة الغربية لنا جيوشها الاستعمارية لتهلك الأخضر واليابس، وتحول بلادنا إلى مادة استعمالية، ومصدر للمواد الخام، والعمالة الرخيصة، وسوق مفتوحة بشكل دائم للسلع الغربية. ويبدو أن المفكرين الإصلاحيين الأوّل لم يربطوا بين الحادثة والإمبريالية الغربية، فقد ذهبوا إلى العواصم الغربية ولم يروا سوى النور والاستنارة، فى الوقت الذى كانت المدافع الغربية تدك بلادنا دكاً، أما هؤلاء الذين بقوا فى بلادهم فى آسيا وأفريقيا فقد رأوا ألسنة النيران المندلعة، وسمعوا قعقة القنابل، وشموا رائحة البارود.

تقول أحد كتب التاريخ: إنه قيل لأحد الشيوخ الجزائريين: إن القوات الفرنسية إنما جاءت لنشر الحضارة الغربية الحديثة فى ربوع الجزائر، فجاء رده جافاً ومقتضباً ودالاً، إذ قال: لم أحضروا كل هذا البارود إذن؟ لقد رأى الشيخ علاقة الحادثة الغربية

بالإمبريالية من البداية، وهو ما أدركه الكثيرون بعد ذلك . فعصر الاكتشافات الجغرافية وعصر النهضة فى الغرب (القرن السابع عشر) هو أيضاً العصر الذى بدأت فيه إبادة الملايين، وكما يقول الزعيم بن بيللا: إن هذا الإله الصناعى الحديث اغتال عرقاً بأكمله (العرق الأحمر)، أى السكان الأصليين فى الأمريكتين، وأخذ زبدة عرق آخر (العرق الأسود) عن طريق النخاسة واستعباد ملايين (ويقدر بعض الدارسين عدد ضحايا هذه العملية نحو مئة مليون إنسان باعتبار أن أفريقيا واحداً لنجح النخاسون الغربيون فى نقله إلى الأمريكتين كان يقتل مقابله تسعة أفريقيين). ثم يشير بن بيللا إلى سكان المكسيك الذين تمت إبادتهم وإلى سكان الجزائر الذين أبيدت منهم الملايين فى أثناء هبّاتهم المتكررة ضد الاستعمار الفرنسى، ويمكن أن نضيف إلى ذلك حرب الأفيون فى الصين والمجاعات التى أصابت الهند بسبب تطبيق قوانين الملكية الغربية الحديثة، وحرابين عالميتين كلفت الأولى الإنسانية ٢٠ مليون قتيل، والثانية 50 مليون قتيل، وقنابل هيروشيما ونجازاكي، وضحايا معسكرات الجولاج فى الاتحاد السوفيتى .

إن بطل رائعة الطيب صالح موسم الهجرة إلى الشمال قد لخص الموقف ببساطة حين قال: «إننى أسمع . . صليل سيوف الرومان فى قرطاج، وقعقة سنايك خيل اللنبى وهى تظأ أرض القدس . البواخر مخرت عرض النيل أول مرة تحمل المدافع لا الخبز، وسكك الحديد أنشئت أصلاً لنقل الجنود، وقد أنشأوا المدارس ليعلمونا كيف نقول نعم بلغتهم» .

وقد جاءت هذه الجيوش الاستعمارية ففتتت العالم العربى والإسلامى، ونكبت شعوبه بكل أنماط الاستعمار: استعمار عسكري فى مصر وسورية ولبنان والمغرب والسودان والعراق وليبيا، واستعمار استيطانى فى الجزائر، واستعمار استيطانى إحلالي فى فلسطين . وقد تعاون هذا الاستعمار مع القوى التقليدية والرجعية فى المجتمع، وحاول إعاقه تحديث عالمنا العربى فقام بتحطيم تجربة محمد على، ثم قاموا بقمع ثورة عرابى الشعبية، وساندت الجيوش الغربية الحديثة الخديوى ودعمته وساندته . ثم انتهى الأمر بأن أقامت هذه الجيوش الدول الحديثة فى بلادنا التى لا تعرف من الحداثة سوى الأجهزة القمعية والأمنية . ثم زرع العالم الغربى الحديث فى وسطنا بقوة السلاح مجموعة من المستوطنين الذين ادّعوا أن فلسطين أرض بلا شعب، وأنهم شعب يهودى يعود إلى أرض أسلافه حسب الرواية التوراتية .

ويطالب الصهاينة والأمريكيون فى الوقت الحاضر بتحديث مؤسسات السلطة الفلسطينية، مع أنه من المعروف أن الصهاينة - شأنهم شأن كل المستعمرين - رفضوا من البداية التعامل مع القطاعات الحديثة فى المجتمع الفلسطينى مثل نقابات العمال والأحزاب السياسية (بل قاموا باغتيال أحد زعماء نقابات العمال الفلسطينية قبل عام ١٩٤٨) وفضلوا التعامل مع القطاعات التقليدية فى المجتمع الفلسطينى، ظناً منهم أن هذه القطاعات قد تكون أكثر مرونة فى التعامل معهم نظراً لعدم فهمها لطبيعة الهجمة الاستعمارية البريطانية/ الصهيونية عليهم، ولكن خاب ظنهم.

وهم الآن يطالبون بتحديث النظام السياسى العربى، والنظام التربوى الإسلامى، ولكن التحديث هنا يعنى فى واقع الأمر تقويض المنظومات القيمية والثقافية التى تضى علينا قدراً من التماسك، يمكّننا من مقاومة محاولات الغزو العسكرى والثقافى. ولذا فقد وصف أحد المعلقين هذا النوع من التحديث بالتحديث التطبيعى، أى التحديث الذى يجعلنا نقبل الظلم الواقع علينا، والاستغلال الذى ينزفنا ويثقل كاهلنا.

والمفهوم المركزى فى الحداثة الغربية هو مفهوم التقدم. وتظهر تبعيتنا الإدراكية فى استخدامنا لكلمة (التقدم)، فنحن حين نقول: «هيا لنلحق بركب التقدم والمدنية» فنحن فى واقع الأمر نقول: هيا نتبع المفهوم الغربى للتقدم. فمفهوم التقدم رغم أنه نابع من تربة غربية، ومرتبطة بمرحلة محددة فى التاريخ الغربى، وليس له صلاحية وشرعية تتجاوزان الزمان والمكان الغربيين إلا أنه يزعم العالمية لنفسه. فالتقدم - فى التصور الغربى - يشبه الركيزة الأساسية للمنظومة المعرفية (المادية) الغربية الحديثة، وهو الإجابة التى يقدمها على الأسئلة النهائية التى يواجهها الإنسان: من أنا؟ وما الهدف من الوجود فى هذا الكون: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، حسب المنظور الإسلامى، أم معرفة الحقيقة والذات وفعل الخير وتحاشى الشر، حسب المنظور الهيومانى الإنسانى الغربى؟ أم هو الإنتاج والاستهلاك والبيع والشراء وتحقيق الربح واللذة؟

ويستند مفهوم التقدم (فى منظومة الحداثة الغربية) إلى منطلقات محددة ويتسم بسمات واضحة: فالتقدم عملية حتمية تتم رغم إرادة الأفراد وخارجها، ولا يمكن لأحد إيقافها، وهو أيضاً عملية خطية ذات اتجاه واحد تتم حسب قانون (طبيعى) واحد

يتبدى فى كل زمان ومكان، وفى جميع المجتمعات، وجميع المجالات حسب متتالية واحدة تقريباً. ويفترض مفهوم التقدم الغربى وجود تاريخ إنسانى واحد (لا إنسانية مشتركة تتبدى فى تشكيلات حضارية وتاريخية مختلفة ومتنوعة)، ولذا فما يصلح لتشكيل حضارى وتاريخى ما، يصلح لكل التشكيلات الأخرى، وقد يتم التقدم عبر مراحل تطويرية متتالية مختلفة فى بعض التفاصيل والأسباب، ولكن المراحل المختلفة تصل فى نهاية الأمر إلى الهدف نفسه وتحقق الغايات نفسها.

بعد هذه المقدمات نصل إلى مربط الفرس، فالمجتمعات الغربية، خصوصاً غرب أوروبا، تُعدُّ هى ذروة هذه العملية التطورية العالمية الطبيعية، ومن ثم فهى النموذج الذى يُحتذى. ومن ثم يتحول الغرب إلى قيمة عالمية مطلقة يجب تبنيها، ونقطة مرجعية نهائية يجب أن نصل إليها، أو على الأقل نقرب منها. ومن ثم إن ازدادنا قرباً من الغرب ازدادنا تقدماً، وإن ازدادنا بُعداً عنه ازدادنا تخلفاً.

وفكرة التقدم بوصفه قانوناً عاماً طبيعياً، والغرب بوصفه قمة التقدم، تؤدى إلى تقبُّل مسلمة تفوق الغرب وعالميته وإطلاقه، ومسلمة معيارية النموذج الحضارى والمعرفى الغربى، حيث يصبح نموذجاً قياسياً للبشرية جمعاء، ويصبح نسقاً واحداً يتيماً على الجميع الالتزام به واتباعه إن أرادوا سد الفجوة بينهم وبين الغرب للوصول إلى الرقى والسعادة. ويؤدى ذلك إلى إسقاط القيم والمثل والغايات، وهيمنة الخبرة الغربية على العالم وتعميم النظريات والمفاهيم فى العلوم المختلفة (خصوصاً العلوم الاجتماعية) دون الأخذ فى الاعتبار خصوصيات كل مجتمع واختلاف الحضارات. كما يؤدى إلى إنكار التجارب الإنسانية، وإنكار أهمية الآخر، والسعى إلى نفيه خارج إطار العلم والتاريخ، بل وحتى الوجود (لا بمعنى الوجود المادى، وإنما من خلال الحضور المتميز المعبر عن الهوية). وبالتدريج، تستبطن كل الشعوب هذه النماذج الغربية وتبنى معايير النموذج الغربى للحكم على ذاتها.

وقد طرحت الحداثة الغربية (الداروينية) فكرة التقدم اللانهاى باعتباره الغاية النهائية للإنسان، ولكن التقدم دائماً هو حركة نحو غاية، فلم تُعرَف هذه الغاية فى المعاجم، ولكن فى التطبيق نعرف كلنا أن غاية التقدم هى تسخير العالم بأسره لصالح الإنسان الغربى، وأصبحت أهم مؤشرات التقدم الاستهلاك والمزيد من الاستهلاك، استهلاك

الإنسان الغربى للموارد الطبيعية غير المتناهية ، وانتهى الأمر بأن الشعوب الغربية التى تشكل ٢٠٪ من شعوب العالم تستهلك ٨٠٪ من موارد الكون الطبيعية . ويبلغ حجم ما استهلكه الشعب الأمريكى فى القرن الماضى أكثر مما استهلكه الجنس البشرى عبر تاريخه . ولكن المصادر الطبيعية محدودة ، الأمر الذى تسبب فى الأزمة البيئية التى ستودى بنا جميعاً . وقد جاء فى إحدى الدراسات أنه لو عم التقدم على النمط الغربى فى العالم بأسره فإن الجنس البشرى سيحتاج إلى خمس كرات أرضية ليستخلص منها المواد الخام ، وكرتين ليلقى فيهما بالنفايات . كل هذا يعنى أن المشروع الحداثى الداروينى الغربى مشروع مستحيل لا يستفيد منه سوى العالم الغربى ، وبعض أعضاء النخب الحاكمة فى العالم الثالث . وما العربة الأمريكية الداروينية ضد العراق سوى تعبير عن إدراك المؤسسة الحاكمة الأمريكية لهذه الحقيقة ، فهى تود الهيمنة على مصادر الموارد الطبيعية فى عالم تتناقص فيه هذه الموارد حتى يمكنها الاحتفاظ للإنسان الأمريكى بمعدلاته الاستهلاكية العالية ، فهذا هو وعد الحداثة الداروينية له .

وقد اتضح لنا جميعاً أن الثمن المادى والمعنوى لمنظومة الحداثة الداروينية مرتفع للغاية ، ولناخذ الجانب المادى أولاً : تتحدث بعض الدراسات عما يسمى رأس المال الطبيعى الثابت *fixed natural capital* أى العناصر الطبيعية التى لا يمكن استبدالها ، وثمة إحصائية تذهب إلى أنه لو تم حساب التكاليف الحقيقية لأى مشروع صناعى غربى (أى حساب المكسب النقدى المباشر مخصوصاً منه الخسارة الناجمة عن استهلاك رأس المال الطبيعى الثابت) لظهر أنه مشروع خاسر ، وأن المشروع الصناعى الغربى قد حقق ما حقق من نجاح واستمرار لأن الجنس البشرى بأسره قد دفع الثمن ، وقام الإنسان الغربى وحده بأخذ الغنيمة .

والحداثة الداروينية لها أثرها على نسيج المجتمع ، وعلى منظوماته الحاكمة ، ولندكر بعض الظواهر الاجتماعية السلبية المختلفة : تآكل الأسرة - تراجع التواصل بين الناس - الأمراض النفسية - تزايد الإحساس بالاغتراب والوحدة والغربة - ظهور الإنسان ذى البعد الواحد - هيمنة النماذج الكمية والبيروقراطية على الإنسان - تزايد العنف والجريمة - تضخم الدولة وهيمنتها من خلال أجهزتها الأمنية والتربوية على الأفراد - تضخم قطاع اللذة والميديا وغزوها حياة الإنسان الخاصة ودورها الضخم فى صياغة

صورة الإنسان وطموحاته وأحلامه ، برغم أن القائمين على هذا القطاع لم يتم انتخابهم ولا تتم مساءلتهم - تزايد الإنفاق على التسليح وأدوات الدمار الشامل .

وقد أدرك كثير من المفكرين الغربيين هذه الجوانب المظلمة للحدث الداروينية ، فعبّارات مثل «أزمة الحداثة» و«أزمة المعنى» و«الأزمة الأخلاقية» كلها عبارات تتواتر في علم الاجتماع الغربي ، وتدل على تنامي هذا الإدراك ، وفكر الخُضر شأنه شأن فكر رافضى العولمة والرأسمالية المتوحشة وفكر مدرسة فرانكفورت ، والدعوة إلى التنمية المستدامة وإلى تطوير عولمة تراحمية ، هي كلها محاولات لرفض الحداثة الداروينية التي تهدد سكان الكرة الأرضية ، وتهدد إنسانية الإنسان . وفي مجال نقده للحدث الداروينية قال روجيه جارودي (قبل تحوله إلى الإسلام) : «إن معركة عصرنا هي ضد أسطورة التقدم والنمو على المنوال الغربي ، فهي أسطورة انتحارية ، وهي أيضاً معركة ضد الأيديولوجية التي تتسم بالفصل بين العلم والتكنولوجيا (تنظيم الوسائل والقدرة) من جهة ، والحكمة (التبصر بالغايات وبمعنى حياتنا) من جهة أخرى . هذه الأيديولوجية تتسم بأنها تؤكد فردانية متطرفة تبتز الإنسان عن أبعاده الإنسانية ، وفي نهاية الأمر خلقت قبراً يكفى لدفن العالم» .

وهو محق في ذلك تماماً ، فالحدث على النمط الغربي بدأت بادعاء أنها ترى الإنسان مركزاً للعالم ، وانتهت بكلمات ميشيل فوكو : «لا يسع المرء إلا أن يقابل بضحك فلسفى كل من لا يزال يريد أن يتكلم عن الإنسان وعن ملكوته وعن تحرره . . فسيضمحل الإنسان مثل نقش على رمال الشاطئ تمحوه أمواج البحر ، بدأ العالم من دون الإنسان وسينتهى من دونه ، وما يتأكد في أيامنا هذه ليس غياب الإله أو موته بقدر ما تتأكد نهاية الإنسان» .

إن وعد الحداثة الغربية كان هو تأكيد مركزية الإنسان في الكون ، ولكن تحققها تاريخياً يسير بنا كلنا بخطى حثيثة نحو موت الإنسان ، بل وموت الطبيعة . والموقف الإنسانى من الحداثة الداروينية المنفصلة عن القيمة هو جزء من هذه الثورة العالمية ومن المحاولة الرامية إلى مراجعة المفاهيم المعادية للإنسان التي سيطرت على الحضارة الحديثة .

ولذا ، فقد يكون من الأجدى أن يوحد الجميع قواهم ، وأن نتعاون كلنا - إيمانين وعلمانيين - على توليد المشروع الحداثى العربى والإسلامى باعتباره جزءاً من المحاولة

الإنسانية العامة التي تحاول تجاوز الحداثة الداروينية، المنفصلة عن القيمة، المبنية على الصراع، والتنافس والتقاتل والاستهلاك المتصاعد. وقد يمكننا - بإذن الله - أن نتوصل إلى حداثة إنسانية، تنطلق من إنسانيتنا المشتركة، حداثة تدير المجتمعات الإنسانية بطريقة مختلفة، ولصالح الجنس البشرى بأسره.

الإمبريالية والاستهلاكية

من المفاهيم المحورية فى الحداثة المنفصلة عن القيمة الإيمان الكامل باقتصاديات السوق الحر، الذى تتحكم فيها قوانين العرض والطلب المنفصلة عن القيمة وعن أى غاية إنسانية (الليبرالية الاقتصادية). وقد أدى هذا إلى تحول الإنتاج من وسيلة إلى غاية. ولنلاحظ كيف تتحول الوسائل فى سياق الحداثة المنفصلة عن القيمة إلى غايات، فبدلاً من التقدم كوسيلة للوصول إلى شىء ما يصبح التقدم غاية فى حد ذاته، وبدلاً من النمو حتى نصل إلى نقطة ما يصبح النمو غاية فى حد ذاته، وبدلاً من التغير كوسيلة لتحقيق هدف ما يصبح التغير هدفاً فى حد ذاته. وبدلاً من الصيرورة التى تؤدى إلى كينونة أصبحت الصيرورة هدفاً فى حد ذاتها وهكذا، وأعتقد أن هذه السمة تشكل البنية الكامنة للحضارة الغربية الحديثة ومنتجاتها الثقافية ابتداءً من سيل الأغاني الذى لا ينتهى وانتهاءً بالفن المجرد ومسرح العبث والبنوية، فهى كلها - إن دققنا النظر - فنون الصيرورة والإجراءات التى انفصلت عن الكينونة والأهداف والقيمة.

وحيث أصبح الإنتاج هدفاً فى حد ذاته فإن هذا سينجم عنه سيل من السلع تتطلب أسواقاً، وقد ترجمت هذه الصيرورة نفسها إلى التوسع الرأسمالى الصناعى ثم التوسع الرأسمالى الإمبريالى الذى تطلب تسخير العالم بأسره لخدمة الآلة الصناعية فى الغرب. ولم يحدث من قبل أن حضارة ما أدخلت العالم فى حربين عالميتين متتاليتين، وأبادت شعوب قارة بأكملها (هنود أمريكا الشمالية) واستعبدت شعوب قارة أخرى (أفريقيا) واسترقت الملايين منهم ونقلتهم ليعملوا فى ظروف غير إنسانية ثم تحولت قارة ضخمة ذات حضارة عريقة (مثل آسيا) إلى سوق لسلعها مثل المنسوجات القطنية الإنجليزية فى الهند والأفيون فى الصين، وحاولت تحطيم تقاليد هذه القارة وتراثها، ثم تحولت هذه الحضارة الآن إلى أكبر مصدر لأسلحة الفتك والدمار، وخلقت نمطا

اقتصادياً أهم منتجاته هي السلاح وأدوات الفتك ، فالأسلحة الحديثة تتميز بأنها سلعة تُستهلك دون استخدامها وبالتالي يمكن إنتاجها بوفرة وبلا حدود ، بل إنها كثيراً ما تفقد فاعليتها أثناء عملية إنتاجها ذاتها ، وكثيراً ما يعرف المشتغلون بعملية الإنتاج هذه الحقيقة . وبالتالي لو أردنا تجسداً لصيرورة كاملة ولإجراءات لا غاية لها ولا نتائج كنهاية في حد ذاته فإن صناعة السلاح في الغرب تقترب من هذه الحالة الفلسفية أو النفسية المستحيلة : إذ تحشد كل الإمكانيات وتوضع أدق الخطط لإنتاج سلعة من المعروف مسبقاً أنها قد لا تنتج ، وأنها لو أنتجت قد لا تستخدم وإن استخدمت فستكون المرة الأولى والأخيرة!

وإذا كانت الشعوب التي يقال لها بدائية تنتج لتستهلك ، وإذا كانت الشعوب التي يقال لها متقدمة تنتج وحسب ، فإن الشعوب التي يقال إنها بلغت قمة التقدم تستهلك لتنتج ، بل وتشجع الاستهلاك لتصرف المنتجات ثم تنتج المزيد من السلع لإشباع الاستهلاك وهكذا . وهذه الدائرية الكاملة ، الصيرورة المغلقة المطلقة ، هي ولا شك شكل من أشكال جهنم وتسمى الاستهلاكية العالمية global consumerism أعلى مراحل المادية الرأسمالية والاشتراكية ، والنقطة التي يحدث عندها اللقاء بين النظامين ، فكلاهما قد دخل في سباق لاهث من أجل زيادة الإنتاج والاستهلاك . وكان من المحتم أن ترتطم الإمبريالية بحدود المكان ، فهي في نهاية الأمر تمدد جغرافياً ، يصل منتهاه بالاستيلاء على كل أسواق العالم كما حدث مع بداية القرن العشرين . ولذا كان لابد للآلة الجهنمية أن تجد لنفسها مخرجاً في الاستهلاكية التي تشارك الإمبريالية كثيراً من سماتها ، ولكنها تختلف عنها في أنها لا حدود لها . فالاستهلاكية توسعية تماماً مثل الإمبريالية ، إذ أنها تحول الإنسان ذاته إلى سوق بلا قرار يمكن أن تلقى فيه بالسلع ، وكلما زادت عجلة الإنتاج في الدوران وقف الإنسان ، لا في مركز الكون كما هو الحال مع الفلسفات الإنسانية ، وإنما مثل الثقوب السوداء في الفضاء التي تمتص كل شيء وينعدم فيها المكان والزمان . ولكن الاستهلاكية تمتاز عن الإمبريالية في أن مجالها هو النفس البشرية إذ أن فلاسفة هذه النزعة اكتشفوا حقيقة أساسية اكتشفها آخرون من قبل (فقهاء وعلماء اجتماع أو شعراء) وهي أن النفس البشرية لا تشبع قط ، وأنها في غياب الحدود يمكنها أن تتمدد دون توقف إلى أن تغني نفسها فيما حولها وفيما تشتهي . ولكن بالنسبة للفقهاء والعلماء والشعراء كانت هذه الحقيقة هي مصدر النكبة ، أما

بالنسبة لفلاسفة الاستهلاكية فهي تمثل نقطة ثبات تصلح أساساً فكرياً ونفسياً لفلسفتهم . ولذا بدلا من إرسال الجيوش الإمبريالية لآسيا وأفريقيا لفتح الأسواق ، تطلق أدوات الترويض المختلفة مثل البرامج التليفزيونية ، والأفلام ، والموضة (أو جماليات الصيرورة) لفتح الإنسان ولغزوه وقهره . وبدلا من النظرية العنصرية والتفاوت بين الأجناس التي استخدمتها الإمبريالية العسكرية لفتح الأراضي والقارات ، تستند الاستهلاكية (أو الإمبريالية النفسية) إلى نظريتها في الطبيعة البشرية فهي تنكر عليها أى ثبات وترى أنها فى حالة صيرورة دائمة ولا تفرق بين أبيض وأسود أو أصفر ، فكلهم مجرد مادة نزعت عنها القداسة تصلح للطاحونة التى تدور والتى لا تبقى ولا تذر ، كلهم مادة خام محايدة صالحة : التمدد الدائم والانتشار الثابت ، أو الانتشار كنقطة ثبات وحيدة ، تماما كما أن النسبية هى المطلق الوحيد .

التحديث كتفكيك

المشروع التحديثي هو «مشروع» بمعنى أنه رؤية للواقع وبرنامج لإصلاحه في ضوء معتقدات محددة. ولفهم التحديث، لابد أن نستعيد البعد المعرفي النهائي أو الكلي (ما هو الإنسان؟ ما هو مركز الكون الذي يمنحه تماسكه ويمنحه المعنى ويفسر حركته وتفاعل عناصره وتغيره وثباته؟ هل المركز هو إله مفارق للعالم أم إله حال كامن فيه؟). والتحديث كأمل ورؤية هو ذاته مشروع الاستنارة (المضيئة) وتطبيقه على جميع مستويات الوجود الإنساني، وهذا تعريف لن يختلف معنا الكثيرون فيه. ويذهب مشروع الاستنارة إلى إلغاء الإله أو تهميشه، فالعالم يحوى مركزه داخله، ومن ثم فهو مرجعية ذاته، والإنسان هو جزء من هذا الكل، عالم الطبيعة المادة. وهنا يمكن أن نطرح سؤالين: الأول بخصوص أسبقية الإنسان على الطبيعة أو توازيهما، والثاني بخصوص فكرة الكل المتجاوز داخل الإطار المادى، أى تصور أنه من تفاصيل الواقع المادية المتناثرة يمكن للعقل الإنسانى أن يجرد كليات متجاوزة للضرورة المادية. وقد أشرنا إلى أن دعاة الاستنارة المضيئة والمتتالية التحديثية المفترضة قد تجاهلوا هذين التناقضين تماماً، على عكس دعاة الاستنارة المظلمة الذين بينوا أن المشروع التنويرى (ومن ثم المشروع التحديثى) هو فى جوهره مشروع تفكيكى، بمعنى أنه لا يؤدي إلى تأكيد مركزية الإنسان وإنما إلى تفكيكه ورده إلى ما هو دونه، وإلغائه تماماً كمقولة مستقلة مركزية فى النظام الطبيعى متجاوز له. بل إن التحديث فى الإطار المادى يؤدي أيضاً إلى إنكار وجود الكليات وكل أنواع التجاوز، ومن ثم إلى تفكيك الواقع الموضوعى ككيان يمكن التعرف عليه (وهو ذاته نفس النمط الذى تحدثنا عنه بقولنا أن الحضارة الغربية بدأت بالتمركز حول الإنسان، ثم انتقلت إلى التمرکز حول الطبيعة/ المادة والعداء للإنسان وانتهت بفقدان المركز تماماً والسيولة الشاملة حيث لا إنسان ولا طبيعة ولا ذات ولا موضوع).

ونفس القول ينطبق على المشروع التحديثي، وهو مشروع عقلاني مادي، فكان هناك الأمل المادي البطولي في أن تقوم الذات الإنسانية بالاستقلال عن الإله وتغيير الواقع والهيمنة على الطبيعة، وهو أمل يفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة أو توازيها معه. وحاولت الفلسفة الغربية في عصر التحديث قصارى جهدها لتأسيس نظم معرفية وأخلاقية تحتفظ بهذا التوازن بين الذات الإنسانية والموضوع الطبيعي/ المادي. وكان التصور أن العقل المادي قادر على استخلاص الكليات من التفاصيل المادية المتناثرة، وأن هذه الكليات تتسم بقدر كبير من الثبات ولذا فهي غير خاضعة للضرورة المادية، متجاوزة لها، على الرغم من أنها مستخلصة من التفاصيل المادية ولا تشير إلى أى شيء متجاوز للمادة، ولذا فنحن نشير إليها بأنها «الكل المادي المتجاوز». هذا التصور أصبح نقطة ثبات وارتكاز ومركز للمنظومة المادية في عصر التحديث. ولكن لم يكن من الممكن للتوازي بين الإنسان والطبيعة/ المادة أن يستمر طويلاً في الإطار المادي، فالتوازي بين الإنسان والطبيعة والإله ينتهي دائماً بتفوق الطبيعة/ المادة وابتلاعها لكل الأطراف الأخرى، فهي أكثرها حضوراً، أى أنه تتم عملية تفكيك للإنسان ليتحول إلى أجزاء مادية ويختفى. ولنحاول أن نعرض لعملية تصاعد التناقض هذه وتفكيك الإنسان.

الرؤية التحديثية - كما أسلفنا - رؤية عقلانية مادية تماماً، يتوازي داخلها الإنسان والطبيعة/ المادة. ولكن الإنسان الحديث إنسان عقلاني مادي، ولذا فهو يتبنى رؤية علمية موضوعية. وهنا تبدأ عملية التفكيك بشراسة، فالمعرفة العلمية المادية معرفة موضوعية ترفض الغائيات الإنسانية والخلقية، والحقيقة العلمية المادية منفصلة تماماً عن القيمة، والعقل المادي الذي يقوم بعملية مراكمة المعلومات وتطبيقها أداة تفكيكية لا تحترم الخصوصيات والأسرار ولا تهتم إلا بالتشابه والتجانس والنفعة. وهذه المعرفة العلمية المادية (رغم تجاوزها للإنسان وعدم اكتراثها به) ستطبق على الإنسان لترشيده وترشيد حياته. وهذا يعني أمرين:

١- صياغة حياته وبيئته المادية والاجتماعية في ضوء قيم وأنماط علمية غير شخصية ولا إنسانية.

٢- تسير حياة الإنسان في إطار مكوناته المادية.

ويعنى كل هذا اختفاء الحدود بين الإنسان والأشياء، وإزاحة الإنسان من مركز الكون، ونزع القداسة عنه تماماً. وبدلاً من ثنائية الطبيعة/ الإنسان، يظهر الإنسان الطبيعي الذى هو الإنسان الطبيعي/ المادى، وهو الإنسان المادى، أى جزء لا يتجزأ من المادة، وهو أيضاً الإنسان الوظيفى الذى يُعرّف فى إطار وظائفه البيولوجية التى تحكم وجوده ووظيفته الاجتماعية الموكولة إليه. كما تظهر التنوعات المختلفة عليه (الإنسان الاقتصادى - الإنسان الجسمانى). وكما يقول رورتى فإن التحديث هو مشروع نزع الألوهية عن العالم (بالإنجليزية: دى ديفيناييزيشن بروجكت (dedivinization project)) وهو يعنى ألا يعبد الإنسان شيئاً ولا حتى ذاته، ولا أن يجد فى الكون أى شيء مقدّس أو ربانى أو حتى نصف ربانى. ومن ثم، لا يوجد مقدّسات أو محرّمات من أى نوع، فلا حاجة لتجاوز المعطى المادى (الزمانى المكانى). فالإنسان يوجد فى عالمه المادى لا يتجاوزه، وهذا العالم هو مستقر كل القوانين التى يحتاج لمعرفةا. ثم يبيّن لنا رورتى النتائج المنطقية لهذا الموقف بقوله «إن الحضارة العلمانية الحديثة لن تكتفى باستبعاد فكرة القداسة أو بإعادة تفسيرها بشكل جذرى، وإنما ستهاجم الذات الإنسانية نفسها كمصدر الحقيقة. فهى ستهاجم فكرة «تكريس الذات للحق (الحقيقة)» أو «تحقيق الحاجات العميقة للذات»، كما ستبيّن أن مصدر المعنى ليس كلاً متجاوزاً وإنما هو إنسان، والإنسان كائن حادث زمنى متناه، أى أنه ليس مصدراً جيداً للحقيقة.

ويبيّن لنا رورتى بعض النتائج المنطقية الأخرى للتحديث فى الإطار المادى، فالتحديث هو إيمان عقلانى مادى بالتقدم وإيمان بالمستقبل الذى سيتحقق فيه التقدم، الذى أصبح المعيار الواحد والوحيد. ولكن التقدم مجرد حركة مستمرة لا نهاية لها، وهو ما يعنى سقوط الثبات. وانطلاقاً من أرضيتنا الحديثة العقلانية المادية، فإن العقل سيقوم بعملية نقدية صارمة لمسلّماتنا العقلية وموروثاتنا الثقافية ولن نقبل من التاريخ إلا ما يتفق مع نماذجنا العقلية والمادية، والرؤية التحديثية المادية تُعرّف «الزمان» و«المكان» و«الآن وهنا» كمقولات مجردة، كصيرورة لا معنى لها، كعلامة على ماديتنا، ولكنها لا تقبل التاريخ أو الذات ولا تعرفهما لأنهما يحتويان مخزوناً لقيم تغاير ما فى وقعنا المادى وما فى نماذجنا العقلانية المادية وتحدّاهما. وعلى هذا، فإن التحديث (بالنسبة لرورتى وآخرين) هو نسيان نشط للتاريخ والذات، أى أنه تجريد

للإنسان من ذاكرته التاريخية بعد أن جُرد من مكانته الأنطولوجية . وهكذا ، تم ضرب الذات الإنسانية ، ولم يبق من الإنسان شيء ، لا مقدرته على الإدراك المبدع للواقع ولا الذاكرة التاريخية . ولذا ، لا غرو أن المشروع التحديثي قد حوّل الإنسان من غاية إلى وسيلة . وهناك كثير من آليات التحديث ، مثل الدولة المركزية أو السوق القومية أو الترشيح ، تستقل عن الأهداف الإنسانية ، مثل إشباع حاجات الإنسان وتحقيق الكفاية والأمن له . . . إلخ ، لتصبح غايات وتهيمن على الإنسان وعليه أن يذعن لها .

ولكن الأمر لم يتوقف عند هذه النقطة ، إذ يتم ضرب فكرة الكل الثابت المتجاوز المادى للواقع الموضوعى ذاته أيضاً . فالواقع ، من المنظور التحديثي ، فى حالة حركة دائمة وتغير دائم ، فالتغير هو الصفة الثابتة الواحدة لعالمنا ، سجن الزمان والمكان . بل إن هدف الفكر التحديثي هو تحرير الإنسان من الثبات ومن آثار المطلقات ومن الإيمان بأنه يوجد حق فى نفسه ولنفسه ، وأنه توجد حقيقة تتسم بقدر من الثبات ، فكل الأمور نسبية لا قداسة لها لأنها فى حالة حركة . والواقع الموضوعى المتحرك هو واقع لا يمكن رصده ولا الإمساك به ، لا ثوابت ولا مطلقات معرفية أو أخلاقية فيه ، فأنت لا يمكن أن تستحم فى نفس النهر مرتين .

وفى فلسفات دعاة الاستنارة المظلمة ، نلاحظ نفس هذا الهجوم الشرس على كل من الذات الثابتة المتماسكة أو على الموضوع الثابت المتماسك أو على أى محاولة للوصول إلى كليات ثابتة متجاوزة . منذ البداية ، قال هوبز أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان وأن الواقع هو حلبة صراع للجميع ضد الجميع ، أى أنه اكتشف منذ البداية جرثومة التفكيك داخل المشروع التحديثي وتبعه كثير من الفلاسفة الماديين الذين يفككون إما الذات أو الموضوع أو كليهما ، مثل إسبينوزا والفلاسفة الماديين فى فرنسا الذين يفككون الذات الإنسانية تماماً ، ومثل الفلاسفة التجريبيين والمثاليين (هيوم وبركلى) الذين يفككون الموضوع ، وبتنام الذى ذهب إلى أنه لا يوجد مطلقات أخلاقية وأن سلوكنا الأخلاقى يمكن تفسيره مادياً فى إطار المنفعة واللذة ، ثم داروين الذى ذهب إلى أن العالم فى حالة حركة وتطور وصراع وإلى أن عالم الإنسان هو الآخر عالم حركة وصراع ، وماركس الذى قال أنه لا ثبات إلا لقوانين الحركة وأنه يمكن رد وعى الإنسان إلى الواقع المادى وإلى العنصر الاقتصادى على وجه التحديد ، وفرويد

الذى قال أن إدراكنا للواقع يحكمه لا وعينا وأن لا وعينا تحكمه قوى مظلمة مثل الجنس ، والذى ذهب أيضاً إلى أننا لا ندرك الحقيقة فما ندركه هو ما يترأى لنا أنه الحقيقة، ويونج الذى قال أن لا وعينا هو لا وعى جمعى . ثم جاءت ثورة العلوم الطبيعية التى أكدت استحالة رصد الواقع الموضوعى واستحالة تجاوزه .

وهكذا، تم ضرب الإنسان أنطولوجياً (فالإنسان إن هو إلا مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية والجنسية لا يختلف فى سلوكه عن سلوك أى حيوان أعجم) وإبستمولوجياً (فإدراك الإنسان للواقع ليس عقلاً نياً وإنما تحكمه مصالحه الاقتصادية وأهوائه الجسمية) . وتم تسديد ضربة لفكرة الواقع الموضوعى والمطلقية المعرفية والأخلاقية إذ لا ثبات فى الطبيعة أو المجتمع أو الذات الإنسانية، وإنما هو تغير مستمر وصراع دائم، أى اختفاء كل من الطبيعة الإنسانية والمادية . ومع هذا، فإن المشروع التحديثى يبحث عن المعنى ويفترض وجوده، كما يفترض وجود ذات عاقلة وعقل قادر على التمييز، ووجود نظام فى الطبيعة وثنائية تكاملية بينهما ووجود لغة رشيدة يمكننا من خلالها التواصل والحوار من أجل الوصول إلى حقيقة كلية . ويفترض المشروع التحديثى وجود منظومات معرفية وأخلاقية ثابتة ودرجة عالية من اليقين ومعيارية ما وإيماناً بأن التاريخ يزودنا بمعرفة تزيد من وعى الإنسان وتساعد على التقدم .

ولكن كل هذا يعنى ظهور المطلقات والثبات والتجاوز والمقدسات، وبلغة ما بعد الحداثة فإن هذا يعنى أن ثمة حقيقة كلية وقصة إنسانية عظمية . وقد أدرك نيتشه تماماً أن الحقيقة الكلية مرتبطة بالتجاوز والميتافيزيقا، أى أنها تعنى عودة الربانى والمقدس والمدلول المتجاوز مرى أخرى (هذه هى ظلال الإله) . ولكن هذا أمر غير معقول داخل إطار مادى، ففى داخل هذا الإطار لا مناص من قبول أطروحات الاستنارة المظلمة التى لا تعرف ظلال الإله، فهذا هو مصير الإنسان الموجود فى الزمان والمكان وبعد موت الإله، ولا داعى للتمحك فى ظلاله . والأمل التحديثى هو هذا التمحك، وهو أمل جبان غير قادر على قبول وضع الإنسان فى عالم الصيرورة المادية . وهذه المنظومات المعرفية والأخلاقية العقلانية هى مؤامرة الضعفاء على الأقوياء من أبناء الطبيعة . لكل هذا، أعلن نيتشه فلسفة القوة الشجاعة التى لا تعرف الضحك أو البكاء ولا تكثر

بالضعفاء، لأنه لا يوجد لا ذات ولا موضوع، ولا داخل ولا خارج، ولا ظاهر ولا باطن، ولا دال ولا مدلول، ولا مقدّس ولا مدنّس، ولا حلال ولا حرام، ولا حقائق ولا حق ولا حقيقة، وإنما صراع بين قوى مظلمة ظالمة يُحسم بطريقة مادية طبيعية. وفى إطار فلسفة القوة، لا توجد لغة تواصلية إذ أن إرادة القوة هى التى تربط السبب بالنتيجة والدال بالمدلول وتصبح هى مبدأ التماسك أو السيولة فى العالم ومصدر المعنى أو اللامعنى. وهذه هى فلسفة الواحدية المادية الكمونية لا يتجاوزها أحد، والتى تؤكد تنهى الإنسان داخل الزمان والمكان والتى تؤدى إلى اختفاء لا المرجعية الإنسانية وحسب بل المرجعية الموضوعية ذاتها (أى كل المرجعيات وأى مركزية وأى كل مادية متجاوزة)، فالمادة حركة والحركة لا تعرف التمييز بين مركز وهامش وبين معنى ولا معنى وبين القيمة والعدم. وكان نيتشه يدرك تماماً أن دعوته لإزالة ظلال الإله هذه، والتخلص من الكل المادى المتجاوز ومن كل من الذات والموضوع، أساس الأنطولوجيا الغريبة، لم تكن من بنات أفكاره وإنما كانت كامنة فى الجذور الفلسفية للمشروع التحديثى العقلانى المادى.

إن التحديث العقلانى المادى يصدر عن تأكيد زمنية ومكانية ومادية كل شىء، وإخضاع كل شىء، بما فى ذلك الإنسان، لعمليات الترشيح العقلانى المادى فى إطار معايير عقلانية صارمة. وعملية التحديث متتالية تحققت تدريجياً. وتحققها التدريجى هذا يعنى التصاعد التدريجى والمستمر للواحدية المادية إلى أن تسيطر تماماً. ولذا، فإن ثمة تراجعاً مستمراً عن الفلسفة الإنسانية (الهيومانية) وعن ثنائية الإنسان والطبيعة وعن الإيمان بالثبات والتجاوز، وهو فى واقع الأمر تصاعد مطرد للواحدية المادية وتصفية لكل الثنائيات والخصوصيات والهويات والثبات. ولعل ما يسمى التلاقى (بين النظم الرأسمالية والاشتراكية)، وهيمنة النماذج البيروقراطية والكمية، وإزاحة الإنسان عن المركز، والتسليع، والتحديد، والتشيؤ، والاغتراب، ونزع القداسة عن العالم، وإنكار الجوهر الإنسانى، والهجوم على الطبيعة البشرية، والنظام العالمى الجديد... إلخ هو تعبير عن نفس الظاهرة وليس مجرد انحرافات عن مسار التحديث وعن جوهره.

والحادثة modernism هى الإدراك المأساوى الملهاوى العبثى لهذه العملية، وهى رغم إدراكها للفاعجة تتسم بالصلابة. أما ما بعد الحداثة، والتفكيك الكامل، والسيولة

الكاملة، فهو تحقق لهذه النقطة إذ يتم التوصل إلى أن كل شىء مادة، وأن الفلسفة الإنسانية وهم، وأن الاستنارة المضيئة حلم وعبث فى حالة سيولة وحالة حركة (مثل المادة الأولى)، وأن الأجر للإنسان أن يتكيف كبرجماتى، وأن يُطَبَّع اللامعيارية. هذا هو عصر ما بعد الأيديولوجيا وما بعد الإنسانية وما بعد الميتافيزيقا وما بعد الحقيقة وما بعد التاريخ - عصر تكتسح فيه السيولة الفلسفية كل الحضارات، بما فى ذلك الحضارة الغربية، وتدمر خصوصياتها.

العلمانية والحداثة المنفصلة عن القيمة

من أهم المصطلحات فى الخطاب التحليلى الاجتماعى والسياسى والفلسفى الحديث فى الشرق والغرب مصطلح «العلمانية». ويظن كثير من الناس أن مصطلحاً مهماً بهذه الدرجة لابد أن يكون واضحاً تمام الوضوح، محدد المعانى والمعالم والأبعاد. وهذا أمر بعيد كل البعد عن الواقع. وسنحاول فيما يلى أن نبين بعض الأسباب والإشكاليات التى أدت إلى هذا الوضع. ولعل أهمها هو ما نسميه إشكالية العلمانيتين. فنحن نرى أن هناك فى واقع الأمر علمانيتين، علمانية جزئية، وهى التى يشار إليها بأنها «فصل الدين عن الدولة» وعلمانية شاملة وهى «فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن مجمل حياة الإنسان». ولكن قبل أن نقوم بتعريف العلمانية الشاملة بشكل أكثر تفصيلاً سنقوم بمناقشة الأسباب التى أدت إلى اختلاط الحقل الدلائلى لمصطلح «العلمانية» وإلى ضعف مقدرته التفسيرية.

وقد يكون من المفيد أن نميز بين المرجعية المتجاوزة والمرجعية الكامنة. فكل إنسان وكل مجتمع له مرجعيته. التى قد تكون مجموعة من القيم الأخلاقية والإنسانية المتجاوزة لدوافعه المادية (الاقتصادية والجسدية) فهى مرجعية متجاوزة، وقد تكون مرجعية كامنة فى المادة، أى مرجعية مادية، أو طبيعية/ مادية.

ولنتوجه الآن إلى بعض الإشكاليات المحيطة بتعريف العلمانية.

١ - إشكالية تعريف العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة:

«فصل الدين عن الدولة» ترجمة للعبارة الإنجليزية «سيباريشن أوف تشيرش آند ستيت separation of church and state»، وهى أكثر تعريفات العلمانية شيوعاً فى العالم، سواء فى الغرب أو فى الشرق. وهى عبارة تعنى حرفياً «فصل المؤسسات

الدينية (الكنيسة) عن المؤسسات السياسية (الدولة)». والعبرة تحصر عمليات العلمنة في المجال السياسى وربما الاقتصادى أيضاً (رقعة الحياة العامة) وتستبعد شتى النشاطات الإنسانية الأخرى. كما أن هذا التعريف يلزم الصمت بخصوص المرجعية النهائية للإنسان الفرد والمجتمع ككل. وقد سطح هذا التعريف الشائع القضية تماماً، وقُلص نطاقها.

٢ - إشكالية تعريف العلمانية باعتبارها مجموعة أفكار وممارسات ومخططات واضحة محددة:

يتصور البعض أن عمليات العلمنة عمليات اجتماعية وسياسية وفكرية، وأنها تتم من خلال مخطط ثقافى مسبق ومن خلال آليات وممارسات واضحة (مثل نقل الأفكار وإشاعة الإباحية والدفاع عن شواطئ العرايا) يمكن تحديدها ببساطة ويمكن تبنيها أو رفضها بشكل واع. وعادةً ما يتصور أمثال هؤلاء أن التدين هو الآخر مجموعة من الممارسات البسيطة الواضحة (مثل الذهاب إلى المسجد والصوم)، وبالتالي فإن إشاعة العلمنة يعنى (من هذا المنظور) إصدار تشريعات سياسية معينة والحض على أفكار بعينها، وهكذا. وللتحقق من معدلات العلمنة (والتدين) فى مجتمع ما، فإن الباحث الذى يؤمن بمثل هذه الرؤية يتناول عمليات العلمنة الواضحة وآلياتها المباشرة ويبحث عن المؤشرات المحسوسة الظاهرة، فإن وجدها صَنَّف المجتمع باعتباره مجتمعاً علمانياً، وإن لم يجدها فهو مجتمع إيمانى.

ومن نفس المنظور الاختزالى تُناقش العلمانية فى إطار نقل الأفكار والتأثير والتأثر، فيُنظر إلى العلمانية على أنها مجموعة من الأفكار الغربية صاغها بعض المفكرين الغربيين، وقام بعض الناس بتطبيقها، ثم قلدهم البعض الآخر، ثم اتسع نطاق التقليد والممارسات تدريجياً وانتشرت العلمانية.

ولا يمكن أن نقلل من أهمية الأفكار والممارسات العلمانية الواضحة، فهى تساعد ولا شك على تقبل الناس للمثل العلمانية، وخصوصاً إذا أشرف على عملية نقل الأفكار وفرض الممارسات مؤسسة ضخمة مثل الدولة المركزية. ولكن مع هذا يظل تصور العلمانية باعتبارها مجموعة أفكار وممارسات واضحة تصوراً ساذجاً، ويشكل اختزالاً وتبسيطاً لظاهرة العلمانية وتاريخها، وللظواهر الاجتماعية على وجه العموم.

وهذه الرؤية تتجاهل بعض الحقائق البديهية والبسيطة :

أ - أن النماذج الطبيعية/ المادية موجودة بشكل كامن فى أى مجتمع بشرى ، ومكوّن ضرورى وأساسى فى الوجود الإنسانى . وعلى المستوى الفكرى ، يمكن القول بأن الأفكار العلمانية كامنة فى أى مجتمع على وجه الأرض (ومنها المجتمعات الإسلامية بطبيعة الحال) ، فإغراء التفسيرات المادية والنزعة الجينية (نسبة إلى الجين) التى تُعبّر عن نفسها فى الرغبة فى التحكم الكامل وفى التخلّى عن الحدود وعن المسؤولية الخلقية ، هذه النزعة جزء من النزعة العامة الموجودة فى النفس البشرية .

ب - أن أية جماعة إنسانية ، مهما بلغ تدينها وتمسّكها بأهداب دينها (بما فى ذلك الأمة الإسلامية) لا بد أن تتعامل فى كثير من الأحيان مع الزمان والمكان والطبيعة والجسد من خلال إجراءات زمنية صارمة دون أى تجاوز ، فعملية بناء بيت عبادة يتطلب اختيار عمال يتسمون بالكفاءة فى أدائهم المهنى . ونحن لا ننظر كثيراً فى أدائهم الأخلاقى أو فى معتقداتهم الدينية إلا بمقدار تأثير هذا فى أدائهم المهنى ، أى أن عملية اختيار العمال تخضع لمعايير زمنية . ومع هذا ، يظل الهدف النهائى من عملية بناء بيت العبادة إقامة الشعائر وليس الربح المادى ، فالبناء وسيلة وليس غاية . وعناصر العلمنة موجودة فى أى مجتمع ، فى الهامش وفى حالة كمون ، ويمكن أن تنتقل من الهامش إلى المركز ومن الكمون إلى التحقق ، إن ظهرت اللحظة التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية المواتية وساد الجو الفكرى المناسب .

ج - أن السلوك الإنسانى يبلغ الغاية فى التركيب وما يحدده ليس العوامل الواضحة والبرامج المحددة وحسب . فدور العناصر الكامنة غير الواضحة غير الواعية فى تشكيل السلوك الإنسانى قوى ، بل إنها فى معظم الأحيان تكون أقوى كثيراً من العناصر الواضحة التى يستطيع الإنسان أن يمارس إرادته ضدها ، فيتحاشاها أو يحاصرها أو يحيدها . إن دراسة ظاهرة العلمانية باعتبارها مجموعة من الأفكار المحددة والممارسات الواضحة ، تتجاهل الكثير من جوانبها وبالتالى تفشل فى رصدها .

٣ - إشكالية تصور العلمانية باعتبارها فكرة ثابتة لا متتالية نماذجية آخذة فى التحقق :

يظن الكثيرون أن العلمانية فكرة ثابتة أو مخطط محدد ، بينما هي في الواقع متتالية نماذجية تتحقق تدريجياً في الزمان ، ومن خلال عمليات علمنة متصاعدة آخذة في الاتساع . ومن ثم نجد أن معدلات العلمنة في المراحل الأولى لمتتالية العلمنة تختلف عن نظيرتها في المراحل الأخيرة . كما أن المجالات التي تتم علمنتها في المراحل الأولى محدودة ولا تتجاوز بعض جوانب رقعة الحياة العامة . ولكن نطاق العلمنة يبدأ في الاتساع وتزداد حدته فتغطي مزيداً من المجالات إلى أن تغطي معظم المجالات أو تمتد لتغطيها جميعاً ، ولا فرق في هذا بين رقعة الحياة العامة ورقعة الحياة الخاصة .

ولكن مصطلح «علمانية» قد عُرِّف في المراحل الأولى في متتالية العلمنة قبل أن تكتمل حلقاتها وقبل أن تتحقق بعض إمكاناتها وقبل أن تبلور نتائجها على أرض الواقع والتاريخ . ولذا نجد هناك حديثاً عن فصل الدين عن الدولة ، وعدم التدخل في حياة الإنسان الخاصة واحترام الدين والقيم . وما حدث على أرض الواقع قد تجاوز ذلك تماماً ، الأمر الذي جعل الدال «علمانية» كما عُرِّف في منتصف القرن التاسع عشر قاصراً عن الإحاطة بمدلوله .

ففي المراحل الأولى من تطوُّر العلمانية يُلاحظ أن الدولة القومية لم تكن قد طوِّرت بعد مؤسساتها الأمنية والتربوية (الإرشادية والتعليمية) ، فكانت هي نفسها دولة جزئية لا تتسم بالشمولية . ولم تكن وسائل الإعلام قد بلغت بعد ما بلغته من قوة وسطوة ، ولم يكن قطاع اللذة قد بلغ بعد ما بلغه من مقدرة على الإغواء . وهذا يعني أن كثيراً من قطاعات حياة الإنسان كانت بمنأى عن عمليات العلمنة ، التي كانت في غالب الأمر محصورة في عالمي الاقتصاد والسياسة .

إن ما حدث في الماضي هو أن بعض مجالات الحياة العامة وحسب تمت علمنتها ، وظلت الحياة الخاصة في الغرب حتى عهد قريب جداً محكومة بالقيم المسيحية أو بالقيم العلمانية التي تستند في واقع الأمر إلى مطلقات إنسانية أخلاقية ، أو مطلقات مسيحية متخفية . فكأن الإنسان الغربي كان يعيش حياته العامة في مجتمع علماني داخل إطار المرجعية المادية الكامنة (علمانية شاملة) ، ولكنه كان يحلم ويحب ويكره ويتزوج ويموت داخل إطار المرجعية المتجاوزة المسيحية أو شبه المسيحية الإنسانية (علمانية جزئية) .

ولكن الأمور تغيرت، إذ تتابعت حلقات المتتالية بخطى أخذت تتزايد فى السرعة (إلى أن اكتملت - فى تصورى - فى منتصف الستينيات). فقد ازدادت الدولة العلمانية قوة وتغولت وأصبحت الدولة التتين التى تنبأ بها هوبز، وأحكمت مؤسساتها الأمنية قبضتها على الفرد من الخارج. كما أحكمت مؤسساتها التربوية قبضتها عليه من الداخل، تساعدها فى ذلك وسائل الإعلام وقطاع اللذة اللذان تمدداً وتغولا بطريقة تفوق تغول الدولة وتنينيتها. واتسع نطاق العلمنة وتخطى عالم السياسة والاقتصاد ووصل إلى عالم الفلسفة (فلسفة الاستنارة والعقلانية المادية)، ثم عالم الوجدان. وأخيراً إلى عالم السلوك اليومي، أى أن الإنسان تم ترشيده وتوجيهه تماماً من الداخل والخارج، ولم يعد هناك أى أثر للمرجعية المتجاوزة، ولم يعد هناك أى أساس لأية معيارية، إذ أصبح لكل مجال من مجالات الحياة معياريته (غير الإنسانية) المستقلة. فتآكلت بقايا القيم المسيحية والقيم الإنسانية الهيومانية ومات الإله (على حد قول نيتشه) وظهرت الفلسفات المعادية للإنسان، مثل البنيوية وما بعد الحداثة، التى تُنكر على الإنسان المقدرة على التجاوز.

وقد حدث الشئ نفسه للمنظومة الاشتراكية. فبدلاً من التآرجح بين المرجعية المتجاوزة (الإنسان والقيم الإنسانية المطلقة مثل العدل والمساواة) والمرجعية الكامنة (وسائل الإنتاج حركة المادة إشباع الحاجات والملذات المادية)، تغولت الدولة السوفيتية وتغول الحزب ووسائل الإعلام وقطاع اللذة وزاد التركيز على الاشتراكية العلمية فى صفوف النخب الحاكمة الاشتراكية، وأصبح اللحاق بالغرب الذى يدور فى إطار الطبيعة/ المادة (وليس تحقيق إمكانات الإنسان المتجاوزة) هو المثل الأعلى. فتم ترشيد الإنسان وتوجيهه، وبدأ يختفى تدريجياً أى إحساس بمطلقات متجاوزة (ظلال الإله) إلى أن اختفى الإنسان ومات الإله وسادت النسبية والنفعية.

ثم تتالت الحلقات وبعد أن تمت السيطرة على الإنسان تماماً وأصبح مدعناً لقانون الطبيعة والأشياء وسقط تماماً فى دوامة الصيرورة والنسبية، اتسع نطاق الصيرورة ليلتلع الطبيعة/ المادة نفسها، كمصدر للمعيارية ومركز للعالم، ودخل العالم عصر ما بعد الحداثة والسيولة الشاملة واللامعيارية.

٤ - فشل علم الاجتماع الغربى فى تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية :

العلوم الإنسانية الغربية ككل هي جزء من المجتمع الغربى ، أفقها محدود بأفق مجتمعها فى أكثر الأحيان ، ولذا نجد أن علم الاجتماع الغربى ينظر إلى العلمانية باعتبارها «فصل الدين عن الدولة» أو باعتبارها «مجموعة أفكار وممارسات ومخططات واضحة محددة» أو باعتبارها «فكرة ثابتة لا مثالية نماذجية آخذة فى التحقق» ، أى أن علم الاجتماع الغربى ورث أيضاً الاختلاط فى الحقل الدلالى لكلمة «علمانية» .

وقد ساهمت كل هذه العناصر ولا شك فى فشل علم الاجتماع الغربى فى أن يطور نموذجاً شاملاً ومركباً للعلمانية . ولكن أهم العناصر التى ساهمت فى ذلك الإخفاق أن مرجعية علم الاجتماع الغربى والعلوم الغربية الإنسانية ومنطلقاتها هى ذاتها العلمانية الشاملة . فعلى سبيل المثال ترى هذه العلوم أنه يجب فصل الواقع (الحياة الدنيا) عن كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية حتى تصبح العلوم محايدة ، خالية من القيمة (بالإنجليزية : فاليو فرى value Free) واتجهت العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية نحو النماذج الكمية والنماذج المادية لتركز الاهتمام على تلك الظواهر التى توجد داخل هذا النطاق وحسب . ومن هذا المنظور تم تقويض مفهوم الإنسانية المشتركة إلى أن اختفى مع سيادة الواحدة المادية الموضوعية . ثم انتهى بأن ثبتت هذه العلوم ميتافيزيقا العلمانية الشاملة من إيمان بحتمية التقدم وبأن العقل المادى غير محدود قادر على تسجيل كل شىء ، وعلى أن يزود الإنسان بالقيم التى تنفعه فى حياته الدنيا . إلخ . لكل هذا أصبح علم الاجتماع الغربى نفسه جزءاً من المنظومة العلمانية الكلية الشاملة لا توجد مسافة تفصل بين الواحد والآخر . فبدأ يدرك الواقع كأجزاء متناثرة ، وخصوصاً أن مصطلح «علمانية» كان قد عُرِف وتكلّس قبل ظهور كثير من الظواهر العلمانية الأساسية .

ومما زاد الموضوع تفاقماً أن الإنسان الغربى حينما بدأ مشروعه التحديثى كان ممتلئاً بالتفاؤل بشأنه ، وكان يتوقع أن يحقق له هذا المشروع السعادة الكاملة أو على الأقل قسطاً كبيراً من السعادة . ولذا ، حينما كانت تظهر جوانب سلبية ، كان يصنفها على أنها «ظواهر هامشية» أو «نتائج جانبية» أو «ثمن معقول» للتقدم . ورغم تزايد الجوانب السلبية ، إلا أنه استمر فى التركيز على المتتالية المثالية السعيدة ، فتحكمت فى إدراكه وأحكامه ومن ثم استمر فى تهيمش الجوانب السلبية وتهيمش المصطلحات التى تشير إليها وظلت هذه المصطلحات ، بمدلولها السلبى ، خارج نطاق عملية تعريف - أو إعادة تعريف - العلمانية .

لكل هذا نجد أن علم الاجتماع الغربى يرصد الواقع العلمانى (فى الشرق والغرب) لا باعتباره كلاً متكاملًا وإنما باعتباره مجموعة من ظواهر مختلفة مستقلة لها تواريخ مستقلة . فكلما اتضحت معالم ظاهرة ما فإنه كان يحصر سماتها ويطلق عليها اسماً، الظاهرة تلو الأخرى ، دون أن يربط بعضها ببعض داخل نموذج تفسيرى واحد . ولذا ظهرت نماذج تفسيرية متعددة، ونجد أن هناك حديثاً عن «الترشيد» مستقلاً عن حديث «الاستنارة» وعن حديث «التفكيك» وعن حديث «العلمانية» ، ولم يتم رصد علاقة مفهوم الإنسان الطبيعى وتعاضل نفوذ الدولة القومية بضمور الحس الخلقى ثم بضمور الحس السياسى والإباحية وتزايد الحياد والتجريد والتنميط . وأصبح تاريخ العلمانية مستقلاً تماماً عن تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة وعن تاريخ الاستعمار الغربى وحركات مثل النازية والصهيونية . وقد ظهر عدد لا حصر له من المصطلحات يُشير بعضها إلى الثمرات الإيجابية لعملية التحديث أو الترشيح أو العلمنة، من بينها : التقدم - الحراك - زيادة الإنتاج - هزيمة الطبيعة - معرفة قوانين الواقع والتحكم فيه . كما ظهرت أيضاً مجموعة من المصطلحات المحايدة (على الأقل من وجهة نظر أصحابها) من بينها : التلاقى - المجتمع التكنولوجى - المجتمع ما بعد الصناعى - زمانية كل الظواهر ونسبيتها . وفى الوقت نفسه، ظهرت مصطلحات عديدة تشير إلى بعض نتائجها السلبية غير المقصودة أو إلى ظواهر سلبية مرتبطة بها أو ناجمة عنها، من بينها : أزمة الحضارة الحديثة - أزمة الإنسان فى العصر الحديث - ثمن التقدم - النتائج السلبية لعملية التحديث - التلوث البيئى - هيمنة النماذج المادية والكمية والآلية - الاغتراب - أزمة المعنى - ضمور الحس الخلقى - هيمنة القيم النفعية، إلى آخر هذه المصطلحات .

ورغم دقة هذه المصطلحات، كلٌّ فى حد ذاته، فقد ظلت متباعدة . وقد صُنِّفت أحياناً إلى مجموعات أكبر، ولكن ظل هناك غياب ملحوظ للنموذج التفسيرى الكلى الذى يبين الوحدة الكامنة وراء التعدد .

٥ - إشكالية اختلاط الحقل الدلالى لمصطلح «علمانية» والمفاهيم الكامنة وراءه :

من أهم الإشكاليات التى تواجه دارسى الظواهر العلمانية أن مصطلح «علمانية» (سواء فى المعجم الغربى أو العربى) مختلط الدلالة، فكل معجم يأتى بعده تعريفات متضاربة . فإذا انتقلنا إلى تعريف المفهوم الكامن فإن الأمر يزداد اختلاطاً . وستناول

فيما يلي التعريف المعجمي لكلمة «علمانية» في العالم الغربي والعربي ثم تعريف المفهوم .

وأول من نحت المصطلح بمعناه الحديث وحوّله إلى أحد أهم المصطلحات في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي هو «جون هوليكوك ١٨١٧ - ١٩٠٦» (John Holyooke) . ولم يكن جون هوليكوك ، لسوء الحظ ، يتسم بكثير من العمق الفلسفي أو التحليلي ، ولذا ساهم تعريفه في تعميق مشكلة العلمانيين واختلاط الحقل الدلالي . وقد حاول أن يأتي بتعريف تصوّر أنه محايد تماماً (ليست له علاقة بمصطلحات مثل «ملحد» أو «لاأدرى») ، فعرف العلمانية بأنها «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض» .

والحديث عن «إصلاح حال الإنسان» يفترض وجود نموذج متكامل ورؤية شاملة ومنظومة معرفية قيمية . فهل العلمانية إذن هي هذه الرؤية الشاملة؟ إن كان الأمر كذلك ، فإن هوليكوك لم يعطنا ملامح هذا النموذج وهذه المنظومة ، فهو لا يتصدى البتة لقضية القيمة (هل هي قيم مادية؟) أو قضية المعرفة (هل مصدرها الحواس وحسب؟) . وهو يتحدث عن الإنسان دون تعريف للسلمات الأساسية لما يشكل جوهر الإنسان الذي ستتم العملية الإصلاحية عليه وباسمه (هل هو إنسان طبيعي؟) . وهناك الحديث عن الإصلاح «من خلال الطرق المادية» ، فهل يعطينا هذا مفتاحاً لطبيعة النموذج الذي سيتم تبنيه؟ أليست هذه هي الحداثة المنفصلة عن القيمة والعلمانية الشاملة؟ وألا يعنى هذا الموقف الرفض الكامل للإيمان ، وليس عدم التصدي له وحسب ، كما يدعى؟ فالمصطلح يحتوي على ميتافيزيقا خفية وعلى منظومة قيمية انسلخت عن الإيمان الديني والقيم الأخلاقية تبنت الطرق المادية ، فكأنه تبنى النموذج الشامل للعلمانية دون أن يدرك هو نفسه ذلك ، وتصور أنه سيترك الإيمان الديني وشأنه .

وقد تم تبسيط تعريف هوليكوك للعلمانية فأصبح المصطلح يعنى «فصل الدين عن الدولة» ، أى فصل العقائد الدينية عن رقعة الحياة العامة ، وهو تعريف أكثر جزئية من تعريف هوليكوك وأشد شمولاً من تعريف الكلمة عند توقيع صلح وستفاليا . ومرجعية هوليكوك التاريخية هي أوروبا في القرن التاسع عشر ، وتعريفه للعلمانية ينبع من هذه

المرجعية . ومن المعروف أن التاريخ لم يتوقف قط في العالم الغربي ، فحدثت تطورات اقتصادية وسياسية واجتماعية أدت إلى تحولات هائلة في رقعة الحياة العامة والخاصة وكافة العلاقات الإنسانية . وأخذت هذه التحولات في التصاعد في بداية القرن العشرين وتضاعفت حدتها في منتصف ذلك القرن . فالمؤسسة الحاكمة في الغرب لم تعد الدولة الصغيرة الضعيفة التي تنافسها العديد من المؤسسات الأهلية الأخرى ، بل أصبحت دولة ذات أذرع طويلة وتتبعها مؤسسات أمنية عديدة . وظهر قطاع الإعلام واللذة في المجتمع ، وهما قطاعان ضخمان رهيبان يصلان إلى الرجال والنساء والأطفال في كل مكان وزمان . وكل هذه المؤسسات الحكومية وغير الحكومية تتدخل في أخص خصوصيات حياة الإنسان وضمن ذلك حياته الجنسية وعلاقة الآباء بأطفالهم وتصوغ صورة الإنسان لنفسه . في هذا الإطار الجديد ، بأى معنى من المعانى يمكن الحديث عن العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة ، أى دولة نتحدث عنها؟ وما دور قطاع اللذة؟ هل لا يزال الحديث عن علمانية جزئية ، أم عن شىء مغاير تماماً أكثر جذرية وشمولاً يمكن أن نطلق عليه «العلمانية الشاملة»؟

ويورد قاموس أكسفورد تعريفات متضاربة لمصطلح «علمانية» ، فقد عرّف العلماني بأنه «ينتمى إلى هذا العالم الآن والمترئى تمييزاً له عن العالم الأزلى والروحي ، الآتى وغير المترئى» . ولكن حين انتقل المعجم من كلمة «سكيولار» ، أى «علماني» ، إلى كلمة «سكيولاريزم secularism» ، أى «العلمانية» فقد عرّفها تعريفاً شاملاً ، باعتبارها «العقيدة التى تذهب إلى أن الأخلاق لا بد أن تكون لصالح البشر فى هذه الحياة [الدنيا] واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى [الآخرة]» .

ويستخدم مصطلح «علماني» أحياناً بمعنى «ملحد» . ففي كتابات بيتر جاى Peter Gay ، أحد أهم مؤرخى حركة الاستنارة فى الغرب ، نجد هذا الترادف . وقد كتب كتاباً بعنوان يهودى بلا إله : فرويد والإلحاد وتأسيس التحليل النفسى : A Godless Jew Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis حيث نجد هذا الترادف واضحاً . فالتحليل النفسى يوصف بأنه «علم علماني» ، لا علاقة له بالدين بل معادله يهدف إلى تحطيمه» وهكذا . ويستخدم رورتي - كما أسلفنا - كلمة «علماني» بمعنى

«محصور بنطاق الزمان والمكان» ثم يبيّن التضمينات الفلسفية للمصطلح، بأنه نزع القداسة عن كل شيء.

ومن أهم المعاجم المتخصصة التي حاولت أن تتوجه لمشكلة مفهوم «العلمانية والعلمنة» معجم علم الاجتماع المعاصر Dictionary of Modern Sociology لمؤلفه توماس فورد هولت Thomas Ford Hoult. وقد بيّن المعجم أن كلمة «علماني» لها عدة معانٍ من بينها «الديوى؛ غير الروحي؛ وغير الديني»، و"ينتمى إلى ما هو عقلائي أو نفعى بشكل خالص أو أساسى"، ويبيّن المعجم أن الكلمة تُستخدم أحياناً للإشارة «إلى تراجعٍ وانحسار الإيمان بالعقائد الدينية التقليدية فى مرحلة معينة».

ثم انتقل المعجم إلى مدخل «العلمنة» فبيّن أن ثمة عدة استخدامات أساسية فى العلوم الاجتماعية (نقلها المعجم عن مقال للارى شاينر Larry Shiner بعنوان «مفهوم العلمنة فى البحوث التجريبية») من بينها:

أ - انحسار الدين وتراجعُه («الرموز والعقائد والمؤسسات الدينية المهيمنة تفقد مكانتها ونفوذها»).

ب - التركيز على الحياة المادية فى الوقت الراهن بدلاً من التطلع إلى مستقبل روحي («إن ذروة عملية العلمنة هى مجتمع مُستوعب تماماً فى مهام الحاضر العملية»).

ج - الفصل بين المجتمع والدين («إن ذروة هذا النوع من العلمنة هو ظهور عقيدة دينية ذات طابع داخلى جوانى محض، لا تؤثر لا فى المؤسسات ولا فى الأفعال الجماعية»).

د - اختفاء فكرة المقدّس («يفقد العالم تدريجياً طبيعته المقدّسة عندما يصبح الإنسان والطبيعة خاضعين للتفسيرات السببية العقلانية وللتوظيف»).

وهناك عشرات المحاولات الأخرى لتعريف مفهوم العلمانية فى المعجم الحضارى الغربى. فالبعض عرفها بأنها «نزع القداسة عن كل شيء»، والبعض ربطها بعمليات الترشيد المادية، وربطها فريق آخر بالتفكيك، وهكذا.

وتتأرجح التعريفات العربية لمفهوم العلمانية بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ولا يختلف المعجم العربى فى ذلك كثيرا عن المعجم الغربى، فالدكتور محمد عابد الجابرى يعتبر أن مفهوم العلمانية غريب عن الإسلام لأنه يرى أن «الإسلام ليس كنيسة كى يفصله عن الدولة»، وعلى هذا فالعلمانية ليست قضية من قضايا الفكر العربى. ولذا أكد الجابرى على ضرورة استبعاد مصطلح «العلمانية» من قاموس الفكر العربى لأنه لا يُعبّر عن «الحاجات العربية الموضوعية» ويرى تعويضه بشعارى الديموقراطية والعقلانية، لأنهما يُعبّران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربى.

ويذهب الدكتور وحيد عبد المجيد إلى أن العلمانية (فى الغرب) ليست أيديولوجية أو نظاماً فكرياً، وإنما مجرد موقف جزئى يتعلق بالمجالات غير المرتبطة بالشئون الدينية. ويُميز الدكتور وحيد عبد المجيد بين «اللا دينية» و«العلمانية»، فهو يرى أن الصراع بين الملوك والسلطة البابوية وظهور العلم التجريبي المنفصل عن الدين وسيادة مفهوم سلطان العقل هو الذى أدى إلى ظهور العلمانية اللادينية. ولكن بعد الثورة الفرنسية نحت العلمانية الغربية منحى وسطياً يختلف بوضوح عن الاتجاه اللادينى ويدافع عن التسامح الدينى. ولا تقوم العلمانية بهذا المعنى المعاصر على الفصل بين الدين والدولة كما هو شائع لدينا، وإنما على الفصل بين الكنيسة (أو الدين عموماً) ونظام الحكم. وهى لا تقيد دور الدين فى المجتمع، لأنه مجتمع حر أساسه المؤسسات الخاصة، وتتمتع فيه الكنائس والمؤسسات الدينية بإمكانات واسعة. ولذلك ظلت المسيحية نشيطة فى كل الدول العلمانية، وتمارس أنشطتها الداخلية والخارجية بلا قيود ولا يتعارض ذلك مع حرية العقل.

وتقف التعريفات السابقة للعلمانية، التى تسمح بقدر من الثنائية وباستقلال الظاهرة الإنسانية عن عالم الطبيعة/ المادة والضرورة المادية، على طرف النقيض من التعريفات المادية المصمتة الشاملة الواحدية. فالدكتور مراد وهبة يجعل من العلمانية ظاهرة واحدية نسبية، فهى «تحدد» للوجود الإنسانى بالزمان والتاريخ» (أى بالنسبة «دون مُجاوِزة لهذا العالم») ! ولذا يخلّص الدكتور مراد وهبة إلى أن العلمانية هى التفكير فى «النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق»، وهى نسبية مطلقة لأنها تحدد الوجود الإنسانى والطبيعى، أى كل شىء.

ويتبنى د. عزيز العظمة تعريفاً شاملاً يُمثل موقفه الفلسفى، فيُعرِّف ما يسميه «وجه العلمانية المعرفى» بأنه «نفى الأسباب الخارقة عن الظواهر الطبيعية والتاريخية»، وهو ما يعنى الاكتفاء بالأسباب المحسوسة المادية وقوانين الحركة. كل هذا يعنى الإيمان بـ «دنيوية هذا الواقع، وحركيته وتحولاته»، أى ماديته الكاملة (مرجعيته المادية الواحدة)، ولذا فهو لا يتوجه للقضايا الفلسفية التى تقع خارج نطاق هذه الحدود المادية الواضحة، فيُنكر من ثم وجود الماهيات والمطلقات والكليات والغائيات (باعتبارها أشكالاً من الميتافيزيقا، «ظلال الإله» حسب تعبير نيتشه). ثم يُعانق العظمة حالة السيولة بحماس بالغ. ويُعرِّف العلمانية بأنها تؤكد «أولوية اللانهاية»، أى اعتبار حركة المجتمع حركة مستمرة لا نهايات ولا غائيات لها، «حركة مفتوحة أبداً على التحول». ولذا فهو لا يرفض الرؤى الميتافيزيقية وحسب، وإنما يرفض أيضاً «الرؤى الماهوية» أى الرؤى الكلية، وهو بذلك يقفز قفزة واسعة إلى عالم ما بعد الحداثة. ثم يتحدث العظمة عما يسميه «وجه العلمانية الأخلاقى»، فجوهر المنظومة الأخلاقية العلمانية فى تصوره هو ربطها بالأخلاق لا بالثوابت وإنما «بالتاريخ والزمن» (المعطى الزمنى المادى المباشر - الأمر الواقع - الظروف الموضوعية).

ثمة تأرجح شديد بين تعريف العلمانية كظاهرة جزئية ضمن ظواهر أخرى مصاحبة لها، وتعريف العلمانية باعتبارها رؤية شاملة للعالم (بالألمانية: فلتنشوونج. Weltanschauung) بل الأسوأ من هذا أن تاريخ العلمانية أصبح جزءاً من تاريخ الأفكار، فتجمد المصطلح وانفصل عن مضامينه التاريخية والحضارية، وأصبحت العلمانية، فى كثير من الدراسات، برنامجاً إصلاحياً أو برنامجاً تأمرياً وتم تجاهل عمليات العلمنة البنيوية الكامنة المسئولة الأساسية عن تحوُّل المجتمع.

٦ - بعض المصطلحات ذات الحقل الدلالى المشترك أو المتداخل مع مصطلح العلمانية:

بعد أن رصدنا فشل علم الاجتماع الغربى فى تطوير نموذج شامل ومركب للعلمانية، وبعد أن بيَّنا أن مصطلح «علمانى» شائع لأقصى درجة، وخلافاً لأقصى درجة، فإننا سنحاول أن نقوم بتطوير نموذج تحليلى جديد وسنؤسس عليه تعريفاً لما نسميه «العلمانية الشاملة». وقد لجأنا لاستراتيجية أساسية وهى ما نسميه «التعريف من

خلال دراسة مجموعة من المصطلحات المتقاربة ذات الحقل الدلالي المشترك أو المتداخل»، ثم طرحنا بعد ذلك تعريفنا للعلمانية الشاملة. وفيما يلي بعض هذه المصطلحات:

أ - التطبيع:

«التطبيع» ترجمة للكلمة الإنجليزية «ناتشورالايز naturalize» بمعنى رد الظواهر إلى الطبيعة/ المادة أو إلى القانون الطبيعي، باعتباره مرجعية نهائية كامنة وقانوناً عاماً يسرى على كل من الطبيعة المادية والطبيعة الإنسانية، لا يُفرّق بين أحدهما والآخر. والتطبيع يفترض أن ثمة وحدة كاملة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وأن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة، رغباته طبيعية (أى مادية) ومعرفته تتلخص فى اكتشاف قوانين الحركة أو الطبيعة/ المادة (وهى القوانين التى تؤكد وحدة الطبيعى/ المادى بالإنسانى وتساويهما). إن ما يحكم الإنسان والطبيعة هو القانون الطبيعى، والإنسان إنسان طبيعى، ومن ثم ليست له مكانة أو منزلة خاصة فى النظام الطبيعى، إذ أن الطبيعة/ المادة لا تعرف هدفاً أو غاية. والنزعة الطبيعية (بالإنجليزية: ناتشوراليزم natu ralism) هى القول بأن الإنسان إن هو إلا كائن طبيعى تحركه غرائزه الطبيعية، وسائر مكوناته الحضارية والإنسانية التى تفصله عن عالم الحيوان والطبيعة ما هى إلا قشور سطحية لا علاقة لها بالجوهر الإنسانى. ولذا نجد أن المدرسة الطبيعية فى الأدب تركز على وصف الواقع الاجتماعى كما هو، وتُظهر أن هذا الواقع يشبه الواقع الحيوانى الطبيعى فى كثير من النواحي. وقد ارتبطت الطبيعية بالداروينية الاجتماعية، وهى كلها اتجاهات فكرية تعبّر عن هيمنة نموذج الواحدية الموضوعية المادية.

ب - كل الأمور نسبية:

«كل الأمور نسبية» ترجمة للعبارة الإنجليزية «أول ثنجز آر ريلاتيف all things are relative»، وهى عبارة أساسية فى الخطاب العلمانى سواء فى الشرق أو فى الغرب، لا يدرك كثيرون تضميناتها المعرفية والأخلاقية. وهى تعنى عدم وجود مطلقات ثابتة أو متجاوزة للعالم الطبيعى المادى (فهى الحياة الدنيا ليس إلا) ومن ثم لا يمكن الوصول إلى أى يقين معرفى، فالحقيقة نسبية. ومع غياب الحقيقة لا يمكن أن يكون هناك حق ولا يمكن التوصل إلى أية قيم أخلاقية فكل القيم الأخلاقية نسبية، وهذا يعنى فى واقع

الأمر غياب المعيارية واختفاء أية إنسانية مشتركة ومن ثم سقوط مفهوم الإنسانية نفسه ، إذ كيف يمكن أن يكون هناك مفهوم للإنسان دون أية معيارية معرفية أو أخلاقية؟ وكل هذا يعنى نزع القداسة عن العالم بأسره وتساوى الإنسان بكل الكائنات ومن ثم لا تكون له أية مكانة خاصة فى الكون ، أى أن الإنسان يصبح شيئاً ضمن الأشياء ، تسرى عليه القوانين الطبيعية/ المادية ، وتهيمن عليه الواحدية المادية .

ج - التسلع :

«التسَّلُع» ترجمة للكلمة الإنجليزية «كوموديفيكيشن commodification» . و«التسَّلُع» مصطلح يشير إلى أن السلعة وعملية تبادل السلع هى النموذج الكامن فى رؤية الإنسان للكون ولذاته ولعلاقاته مع الآخر والمجتمع . وإذا كانت السلعة هى مركز السوق والمحور الذى يدور حوله ، فإن التسَّلُع يعنى تحوُّل العالم إلى حالة السوق ، أى سيادة منطق الأشياء ، ومنطق البيع والشراء . ولأن السلعة شىء ، فإن التسَّلُع قد يعنى أيضاً التَشْيُؤ والتوثن .

د - التَشْيُؤ :

«التَشْيُؤ» ترجمة للكلمة الإنجليزية «ريفيكيشن reification» ، ويعنى تحوُّل العلاقات بين البشر إلى ما يشبه العلاقات بين الأشياء (علاقات آلية غير شخصية) ومعاملة الناس باعتبارهم موضوعاً للتبادل (تحويل البشر إلى وسيلة باعتبارهم أشياء ، أى حوسلتهم) . وحينما يتشأ الإنسان ، فإنه سينظر إلى مجتمعه وتاريخه (نتاج جهده وعمله وإبداعه) باعتبارهما قوى غريبة عنه ، تشبه قوى الطبيعة (المادية) تُفرض على الإنسان فرضاً من الخارج . وتصبح العلاقات الإنسانية أشياء تتجاوز التحكم الإنسانى ، فيصبح الإنسان مفعولاً به لا فاعلاً ، يحدث ما يحدث له دون أية فاعلية من جانبه ، فهو لا يملك من أمره شيئاً . وقمة التَشْيُؤ هى تطبيق مبادئ الترشيذ الأدوات والحسابات الدقيقة على مجالات الحياة كافة .

ويمكن القول ببساطة شديدة بأن التَشْيُؤ هو أن يتحوَّل الإنسان إلى شىء تتمركز أحلامه حول الأشياء فلا يتجاوز السطح المادى وعالم الأشياء . والإنسان المُتَشْيِئ إنسان ذو بُعد واحد قادر على التعامل مع الأشياء بكفاءة غير عادية من خلال نماذج اختزالية

بسيطة، ولكنه يفشل فى التعامل مع البشر بسبب تركيبيتهم. والإنسان المُتَشَيِّء إنسان قادر على الإذعان للمجردات المطلقة وأن يتوحد بها ويتصرف على هديها. وهذا وصف جيد للإنسان الطبيعي الرشيد، الذى يعيش حسب قوانين الطبيعة/ المادة والمطلقات العلمانية الأخرى التى تُعدُّ تنويعاً على الطبيعة/ المادة.

هـ - التوثن

«التَوْتُن» ترجمة للكلمة الإنجليزية «fetishism». و«الوثن» هو الشيء المادى، سواء أكان طبيعياً أم مادياً، الذى يتصور الإنسان أنه يُجسّد روحاً وأنه ذو أثر سحرى وقوة غامضة من شأنها أن تؤثر فى مقدرات الناس بالنفع والضرر. ولذا، فهو يصبح محور ممارسات دينية. والتَوْتُن (حسب الأدبيات الماركسية الإنسانية) هو أن يُنظر للسلعة (الشيء) لا باعتبارها نتاج جهد اجتماعى إنسانى وإنما باعتبارها شيئاً مستقلاً عن الإنسان. وتحكم السلع (الأشياء) فى المنتج (الإنسان) بدلاً من تحكم المنتج فى السلع. وفى المجتمعات الاستهلاكية، تصبح السلع ذات قيمة محورية فى حياة الإنسان تتجاوز قيمتها الاقتصادية وغرضها الاستعمالى، فكأن السلعة أصبحت لها قيمة كامنة فيها، لها حياتها الخاصة ومسارها الخاص، متجاوزة الإنسان واحتياجاته، وهذا مثل جيد على المرجعية المادية الكامنة (فى السلعة) والتى تَجِبُ المرجعيات المتجاوزة كافة، وضمنها المرجعية الإنسانية. لكل هذا، تصبح السلعة مثل الوثن، مركز الكون الكامن فى المادة، الذى يعبد الإنسان والهدف الأوحد من الوجود، فينحرف الإنسان عن جوهره الإنسانى (فى النظم الإنسانية) وعن ذاته الربانية المركبة التى لا يمكن أن تُردَّ إلى عالم الطبيعة/ المادة والأشياء (فى النظم التوحيدية).

و - نزع القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة):

«نَزْعُ القداسة عن العالم» ترجمة للكلمة الإنجليزية «desanctify» أو «دى ساكرالايز» التى تعنى نزع القداسة عن الظواهر كافة (الإنسان والطبيعة) بحيث تصبح لا حرمة لها، ويُنظر لها نظرة طبيعية/ مادية صرفة لا علاقة لها بما وراء المادة والطبيعة. ونزع القداسة عن العالم هو نتيجة حتمية للإيمان بفعالية القانون الطبيعى فى مجالات الحياة كافة (الطبيعية والإنسانية، العامة والخاصة). وإذا ماتم ذلك، فإن العالم (الإنسان والطبيعة) يمكن أن يصبح مادة استعمالية يمكن

توظيفها والتحكم فيها وترشيدها وتسويتها وحوسلتها، وهو أمر يستحيل إنجازه إن كانت هناك قداسة فى المادة وإن كانت هناك حرمات تضع حدوداً على سلوك الإنسان وعلى حريته. ونزع القداسة يعنى فرض الواحدية المادية على الكون بحيث يسرى قانون واحد على كل الأشياء. ونزع القداسة يؤدى إلى ظهور نزعة إمبريالية لدى الإنسان، فهو ينظر إلى العالم باعتباره مادة نافعة له يمكنه توظيفها لحسابه ويصبح الهدف من المعرفة هو زيادة التحكم. وحيث لا توجد قداسة أو حرمات أو مرجعيات أخلاقية، فلا حدود لعملية الغزو.

ز - إزاحة الإنسان عن المركز:

«إزاحة الإنسان عن المركز» ترجمة للعبارة الإنجليزية «دى سنترينج مان decentering man» وهى عبارة تتواتر فى الخطاب ما بعد الحداثى والتى تعنى أن الإنسان قد وضع نفسه فى مركز الكون وفرض نفسه كمرجعية نهائية عليه، دون وجه حق، ولذا تجب إزاحته عن المركز تماماً، بحيث يصبح مركز الكون إما الطبيعة/ المادة وأية تنويعات عليها.

ح - إسقاط السمات الشخصية:

«إسقاط السمات الشخصية» ترجمة للكلمة الإنجليزية «دى بيرسونالاييزيشن depersonalization» (وهى تشير إلى سمة فى الحضارة الحديثة، وهى حضارة جماهيرية تتسم بالاتجاه نحو التنميط الذى ينتقل من عالم الأشياء إلى عالم الإنسان). والإنسان فى المجتمع الحديث إنسان عملى مرن يحاول أن يتكيف مع واقعه. ولكن عملية التكيف هذه تعنى فى واقع الأمر تنميطة وفقدانه ما يُميّزه كفرد متفرد حتى يصبح جزءاً من الحركة الجماهيرية، كتلة غير متميزة المعالم ليس له أية أبعاد جوانية، فهو سطح كامل لا شخصية له ولكنه قادر على أن يلعب أدواراً مختلفة بكفاءة عالية. على أن ما يساعد على إسقاط السمات الشخصية هو هيمنة النماذج البيروقراطية والكمية فى المجتمعات الحديثة

ط - الاغتراب:

«الاجتراب» (ويُشار إليه أيضاً بتعبير «الاستلاب») ترجمة للكلمة الإنجليزية

«إلينيشن alienation» التى تعنى ببساطة «حالة انفصال» أو «غربة» أو «استلاب» والإحساس بأن الإنسان ليس فى بيته وموطنه أو مكانه (ومن هنا نقول «الغريب أو المسافر يشعر بالغربة»). وتعنى الكلمة فى الطب «الاضطراب العقلى الذى يجعل الإنسان غريباً عن ذاته ومجتمعه ونظرائه». أما فى الفلسفة فإن الكلمة تشير إلى «غربة الإنسان عن جوهره وتنزله عن المقام الذى ينبغى أن يكون فيه».

٧- تجريد النموذج الكامن وراء المصطلحات السابقة :

تنطلق كل المصطلحات السابقة من وصف لحالة إنسانية جوهرية (فى تصورنا مثالية ومتجاوزة لصيرورة المادة) تتسم بالتكامل والتركيب والكلية والحرية والمقدرة على الاختيار والتجاوز، وهى حالة مستقلة عن الطبيعة/ المادة، مُتميّزة عنها، متجاوزة لقوانينها (تتحرك فى حيزها الإنسانى)، والعنصر المشترك بين كل هذه المصطلحات أنها ترى أن ثمة انتقالاً من الإنسانى إلى الطبيعى/ المادى، أى من التمرکز حول الإنسان إلى التمرکز حول الطبيعة/ المادة، أى الانتقال من تأليه الإنسان وخضوع الطبيعة إلى تأليه الطبيعة وإذعان الإنسان لها، فتسود الواحدة المادية إذ أن ثمة قوانين عامة (طبيعية/ مادية) تسرى على الإنسان سريانها على الطبيعة، أى أن الإنسان يتم تفكيكه ورده إلى عالم الطبيعة/ المادة ويتم استيعابه تماماً فيه (أى يتم تطبيعها)، فتختفى المنظومات القيمية والمعرفية الإنسانية المستقلة عن عالم الطبيعة/ المادة والمقصورة على الإنسان. ثم يفقد الإنسان أى تميّز، ويُزاح عن المركز، وتُنزع عنه القداسة، ويُجرّد من خصائصه الإنسانية، وتُسقط عنه السمات الشخصية، ويصبح وسيلة لا غاية، ويتم تحييده والتوحيد بينه وبين بقية الكائنات الطبيعية/ المادية. وتخضع الأشياء كافة (ومنها الإنسان) لمنطق العلوم الطبيعية، والنماذج الكمية الرياضية (منطق الأشياء) ليصبح عقله ذاته عقلاً أداتياً قادراً على التفكيك وغير قادر على التركيب أو الوصول إلى جوهر الطبيعة الإنسانية، فيدخل الإنسان إلى القفص الحديدى، أى إلى عالم الحسابات المادية، حيث تتم برمجة الأشياء كافة والتحكم فيها. كما أن الطبيعة نفسها تُحرر من سحرها وجلالها، ويُنزع السر عن كل الظواهر، فكل الأمور (فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير) طبيعية/ مادية، وكل الأمور نسبية. ولذا يتحول العالم إلى ساحة صراع الإنسان فيها ذئب لأخيه الإنسان والبقاء فيها للأصلح، عالم يتسم باللامعيارية.

وتشير ملامح النموذج الذى جردناه من المصطلحات المختلفة إلى أن ثمة نمطاً متكرراً ونموذجاً كامناً تم رصدُه من قبل كثير من المفكرين والأدباء الغربيين (من المدافعين عن التجربة الغربية فى التحديث دون تحفُّظ، ومن المتحفِّظين عليها لأنهم أدركوا بعض جوانبها المظلمة التفكيكية)، وإلى أن هذا النموذج هو نفسه (فى واقع الأمر) العلمانية الشاملة رغم أن أحداً لم يُسمها كذلك. وما فعلناه نحن هو أننا طرحنا التعريفات المعجمية جانباً ودرسنا وصف هؤلاء المفكرين لمعالم النموذج المتحقق فى المجتمعات العلمانية الغربية الحديثة، وكذلك المصطلحات التى استخدموها فى عملية الوصف هذه. ثم قمنا بعملية تفكيك وإعادة تركيب لها لنبرز ونوضح أبعادها المعرفية (الكلية والنهائية)، والنموذج الكامن وراءها، حتى نبين الوحدة الكامنة وراء التعدد، أى أن تعريفنا للعلمانية الشاملة، وللمنموذج التحليلى التفسيري المركب الشامل الذى نقترحه، موجود بشكل كامن فى الأدبيات الغربية، وفى كثير من الظواهر الصحية والمرضية فى المجتمعات الغربية.

ويمكننا الآن طرح تعريفنا للعلمانية. ولهذا الغرض، يمكن تخيل مُتصل من المدلولات فى أقصى أطرافه ما نسميه «العلمانية الجزئية»، وفى الطرف الآخر ما نسميه «العلمانية الشاملة». وتتمازج المدلولات فيما بينها وتختلط وتتشابك وتتشابه وتتصارع:

١ - العلمانية الجزئية:

هى رؤية جزئية للواقع (برجماتية-إجرائية) لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والنهائية (المعرفية) ومن ثم لا تتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وهو ما يُعبّر عنه بعبارة «فصل الدين عن الدولة». ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزّم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة. كما أنها لا تنكر وجود مطلقات وكمالات أخلاقية وإنسانية وربما دينية أو وجود ماورائيات وميتافيزيقا. ولذا لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية. كما أنها رؤية محددة للإنسان، إلا أنها تراه إنساناً طبيعياً مادياً فى بعض جوانب من حياته (رقعة الحياة العامة) وحسب، وتلزّم الصمت فيما يتصل بالجوانب الأخرى من حياته. ويمكن تسمية العلمانية الجزئية «العلمانية الأخلاقية» أو «العلمانية الإنسانية»، وباعتبارى مفكراً إسلامياً إنسانياً لا أرى

أى مشكلة بين الإسلام (والقيم الأخلاقية الإنسانية) من جهة والعلمانية الجزئية من جهة أخرى .

٢ - العلمانية الشاملة:

رؤية شاملة للواقع ذات بُعد معرفي (كلى ونهائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة . فإما أن تُنكر وجودها تماماً فى أسوأ حال ، أو تهتمّشها فى أحسنه ، وترى العالم باعتباره مادياً زمانياً كل ما فيه فى حالة حركة ومن ثم فهو نسبي . ويتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادى مصدر المعرفة) وأخلاقية (المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق) وتاريخية (التاريخ يتبع مساراً واحداً وإن اتبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدى فى نهاية الأمر إلى نفس النقطة النهائية) ورؤية للإنسان (الإنسان ليس سوى مادة ، فهو إنسان طبيعي/ مادى) والطبيعة (الطبيعة هى الأخرى مادة فى حالة حركة دائمة) . كل هذا يعنى أن كل الأمور فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير تاريخانية زمنية نسبية . ويتبع عن هذا ما يلي :

أولاً: نزع القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة) ويتحول إلى مادة إستعمالية يوظفها القوى لحسابه .

ثانياً: النسبية المطلقة تجعل كل الأمور نسبية .

ولكن الصراع والاختلاف من سمات الوجود الإنسانى ، مما يطرح مشكلة كيف يحسم الصراع إذا؟ هنا تظهر القوة كآلية وحيدة لحسم الصراع ، فتظهر ما أسميه الحداثة المنفصلة عن القيمة أو الحداثة الداروينية ، وجوهرها أن الأقوى وحده قادر على البقاء من خلال توظيف العالم كمادة استعمالية لا قداسة لها لحسابه . من هذا المنظور يمكن النظر للإمبريالية الغربية باعتبارها ظاهرة علمانية شاملة ، إذ قام الإنسان الغربى بتهميش الإله وأصبح مرجعية ذاته وأدرك العالم باعتباره مادة استعمالية يوظفها لحسابه . ويمكن تسمية العلمانية الشاملة «العلمانية الطبيعية/ المادية» أو «العلمانية العدمية» . والعلمانية الشاملة رؤية للكون تتغلغل فى كل مجالات الحياة ابتداء من رؤية الإنسان لنفسه وانتهاءً بموقفه من جسده وملابسه ، فهى ليست فصل الدين عن الدولة

وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية وكل الثوابت المعرفية والأخلاقية عن مجمل حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص . ولذا أذهب إلى أن ثمة تماهى أو ربما ترادف بين العلمانية الشاملة (المادية - الطبيعية) والحادثة المنفصلة عن القيمة والإمبريالية .

متتالية العلمانية والتحرر من الثبات والقيمة

أشرنا فى الفصل السابق إلى أن العلمانية الشاملة أو الحداثة المنفصلة عن القيمة ليست فكرة ثابتة وإنما متتالية مكونة من عدة حلقات تتحقق داخل الزمان والمكان، إلى أن يتحقق النموذج فى كل أو معظم ملامحه . ويمكن تصور حلقات المتتالية النماذجية للعلمانية كما يلى :

١ - يحل مركز الكون فى العالم ويصبح كامنا (حالا) فيه، غير مفارق له . وتصبح مرجعية الكون مرجعية كامنة (فيه)، وتختفى المرجعية المتجاوزة، التى تفترض أن هناك عالما وراء هذا العالم المادى، عالم الحواس الخمس .

(أ) يسمى مركز الكون الحال فيه، غير المفارق له، «الإله» أو «روح العالم» . وبذا تسود فكرة وحدة الوجود، حيث يتوحد الإله مع الكون فى جوهر واحد . وحيث إن هذا المركز والجوهر الواحد يسمى «الإله»، فإن وحدة الوجود فى هذه الحالة تكون وحدة وجود روحية .

(ب) ولكنها وحدة وجود روحية اسما وحسب، لأن مركز الكون، الحال فيه، يمكن أن يسمى «الطبيعة/ المادة»، أو «القوانين الطبيعية» أو غيرها من التسميات المشابهة، وبذا تتحول وحدة الوجود الروحية (اسما) إلى وحدة الوجود المادية (فعلا) .

٢ - يلاحظ أن المبدأ الواحد ومركز الكون يحل فى بداية الأمر فى كل من الإنسان والطبيعة بدرجة متساوية . وتنتج عن هذا الحل المزدوج ثنائية صلبة، ثنائية الإنسان فى مقابل الطبيعة/ المادة :

(أ) الإنسان مركز الحلول، ويواجه الكون كله دون وسائط، فيتمركز حول نفسه، ويضع نفسه فى مركز الكون، ويعلن أنه سيده، أى أنه يصبح مرجعية ذاته، مكتفيا

بذاته، لا يشير إلا إليها. وفي بداية الأمر تكون الإنسانية جمعاء هي المركز. فتظهر النزعة الإنسانية (الهيومانية) ويحاول الإنسان تأكيد جوهره الإنساني المستقل عن الطبيعة، وأن يتجاوز الطبيعة/ المادة بقوة إرادته، وأن يفرض ذاته الإنسانية باسم الإنسانية جمعاء، وتكون هذه الإنسانية مصدر تماسك العالم. ومن ثم، يتم إدراك العالم من خلال هذه المقولة، وافترض أن الإنسان يسبق الطبيعة، وينظر الإنسان إلى الطبيعة باعتبارها مادة استعمالية، ويبدأ في إعادة صياغتها في الإطار المادى ليسخرها لصالحه.

(ب) ولكن في غياب أية معايير متجاوزة للإنسان، فإن المركز أو موضع الحلول يصبح أمة ما أو عرقا ما، فتظهر الإمبريالية والعنصرية والصهيونية. وقد يكون موضع الحلول قائدا أو زعيما، فتظهر النازية والفاشية. وقد يكون فردا عاديا، فتظهر نزعة نفعية شخصية مادية حادة وتوجه لا يقل حدة نحو اللذة، ويؤكد الإنسان نفسه في مواجهة الطبيعة والآخرين. ويلاحظ أن كل هذه النزعات رغم تنوعها هي نزعات «إنسانية»، بمعنى أنها تفترض أن مركز الكون هو البشر أو من البشر. وهي أيضا نزعات واحدة، فهي ترد الكون بأسره إلى عنصر واحد (واحدة إنسانية أو فردية). وهي كذلك نزعات إمبريالية تحاول أن توظف الطبيعة، وتوظف الآخر.

٣- بعد المراحل السابقة التي تتميز بالتمركز حول الذات الإنسانية (إما بطريقة إنسانية هيومانية، أو بطريقة عنصرية إمبريالية) يكتشف الإنسان أن الطبيعة/ المادة هي المركز، فهي مرجعية ذاتها، مكتفية بذاتها، لا تشير إلا إلى نفسها، لا تكثرث بالإنسان، بأفراحه وأتراحه، وأحلامه وأوهامه، وترد كل شيء إلى عنصر مادي واحد أو عدة عناصر مادية. وتكون هي مصدر التماسك في الكون، ويتم إدراك الكون من خلالها، ويسود الافتراض بأن الطبيعي يسبق الإنسانى.

(أ) يتحقق الإنسان من أن ذاته طبيعية/ مادية، وأن قوانين العقل (الذى يميزه عن بقية الكائنات) هي نفسها قوانين الطبيعة/ المادة (فسقف كل شيء هو السقف المادى)، وأنه باستبعاد الماوراء، وما هو غير زمنى، تصبح الطبيعة/ المادة وقوانينها هي المصدر الوحيد لمعايير ومنظوماته المعرفية والأخلاقية والجمالية، وأن النزوع الإنسانى (الهيومانى) ما هو إلا وهم إنسانى.

(ب) ولذا، فإن تركز الإنسان حول ذاته الطبيعية يؤدي إلى التمرکز حول قوانين الطبيعة/ المادة العامة التي لا تفرق بين الإنسان والشئ، وبين الحيز الإنساني والحيز الطبيعي/ المادي، فتزول ثنائية الإنسان والطبيعة وتسود الواحدة الطبيعية/ المادية، (ومع هذا تستمر بعض «جيوب» الواحدة الإنسانية).

٤ - تتم عملية رد الإنسان إلى الطبيعة/ المادة (أى تفكيكه) على عدة مراحل :

(أ) تُقسم حياة الإنسان إلى مجالات مختلفة، فيصبح كل مجال موضعا للحلول، يتحرك حسب قوانينه (الكامنة أو الحالة فيه).

(ب) يصبح لكل مجال آلياته وأهدافه وأغراضه ومعايير المستقلة عن الإنسان وعن المجتمع الإنساني، أى أنه يصبح مرجعية ذاته، مكثفيا بذاته.

(ج) يستمد كل مجال معياريته من ذاته ويتم الحكم عليه من منظور مدى كفاءته فى تحقيق أغراضه، ويكتسب كل نشاط شرعيته من مدى نجاحه فى تحقيق أهدافه (الزمنية والمحسوسة) فتصبح المعايير فى المجال الاقتصادى اقتصادية (الربح - التنمية)، وفى المجال السياسى سياسية (مصلحة الدولة العليا)، وفى المجال الجمالى جمالية (التناسق)، وفى المجال الجنسى جنسية (الأداء الكفاء) وهكذا.

(د) هذا يعنى أن كل مجال، الواحد بعد الآخر، ينفصل عن أية معيارية أو غائية خارجة عنه (سواء أكانت دينية أم أخلاقية أم إنسانية) ويتحرر منها فيفلت من قبضة الإنسان، فتفتت مجالات الحياة الإنسانية وتتحول إلى مجالات غير متجانسة غير مترابطة.

(هـ) وحينما تواجه الذات الإنسانية العالم تجده منفصلا عنها، غريبا عليها، مفتتا، متشظيا، مجرد مادة نسبية محايدة خاضعة لحركة المادة وحسب.

(و) تنتقل هذه العملية من مجالات الحياة العامة (الدولة - السياسة) إلى حياة الإنسان الخاصة (الأسرة - أوقات الفراغ)، ومن خارجه (السوق - المصنع) إلى داخل ذاته أيضا (أحلامه - مثالياته).

(ز) تتصاعد هذه العملية إلى أن يصبح المجتمع بأسره مجالات غير متجانسة، غير مترابطة متناثرة لا يربطها رابط. ومن ثم يتزايد تحدد النشاطات والوظائف، وعدم تشابكها مع أية نشاطات أو وظائف أخرى.

٥ - تُعاد صياغة صورة الإنسان على النحو التالي :

(أ) يتم النظر إليه منعزلاً عن كليته الإنسانية، وعن مضمونه الاجتماعي المركب، فهو إنسان اقتصادي خاضع للحركات الاقتصادية، أو إنسان جسماني خاضع لقوانين الغريزة، لا يسأل أية أسئلة كلية نهائية، وإن جال في صدره شيء منها فإنه يجيب عنها إجابات مادية.

(ب) هذا يعني أن الإنسان يصبح ظاهرة واحدة غير مركبة (الإنسان ذو البعد الواحد)، خاضع لكيانات مجردة أكبر منه يذوب فيها، ويُرد إليها، ولا تُرد هي إليه.

(ج) هذا يعني في واقع الأمر تبسيط ظاهرة الإنسان، إذ يصبح مجرد عناصر موضوعية (قابلة للدراسة) غير شخصية، متماثلة إلى حد كبير، فيسهل التعامل معها (معالجتها) ودراستها والتحكم فيها وإخضاعها لنماذج تحليلية بسيطة (عادة كمية) وقواعد إجرائية ذات طابع مادي كمي عام (وهذا هو الترشيح المادي للحياة).

(د) ولأن الإنسان يعيش في الزمان والمادة وحسب، فإن بعض الكيانات المجردة (السوق - التاريخ - الجسد - الدولة) عادة ما تتجسد وتكتسب أبعاداً مادية، وكثيراً من سمات الطبيعة/ المادة (نظام واحد مغلق - كلي شامل - لا يعرف الثنائيات ولا الثغرات ولا أي انقطاع - مكتف بذاته - مرجعية ذاته - لا يكثرث بالغائية الإنسانية - لا يعرف القيمة - لا يمكن تجاوزه). ولأن هذه الكيانات المجردة متجسدة مادية ولا يمكن تجاوزها يدعن لها الإنسان ذو البعد الواحد، ويتماها معها.

٦ - يمكن القول بأن العلمنة هي «الترشيح المادي»، أي إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة/ المادة المنفصل عن القيمة والغاية بالشكل الذي يحقق التقدم المادي (وحسب)، مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية، وكل العناصر الكيفية والمركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار، بشكل تدريجي ومتصاعد في مختلف مجالات الحياة، بحيث يصبح كل مجال خاضعاً للقوانين (المادية) الكامنة فيه، حتى يتحول الواقع إلى مادة استعمالية، ويتحول الإنسان إلى كائن وظيفي أحادي البعد. ومن ثم يمكن توظيف (حوسلة) كل من الواقع المادي والإنساني بكفاءة عالية، إلى أن يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجية

التكنوقراطية (ونهاية التاريخ)، حين تتم برمجة كل شيء والتحكم فى كل شيء، وضمن ذلك الإنسان نفسه، ظاهره وباطنه. ويؤدى الترشيح المادى إلى ضمور الحيز الإنسانى واختفائه وإنكار التجاوز الكامل، ومن ثم، فهو شكل من أشكال العلمنة الشاملة.

٧- ونحن نذهب إلى أن العلمانية (الشاملة) والإمبريالية صنوان . .

(أ) فرغم أن الإنسان الغربى بدأ مشروعه التحديثى بالنزعة الإنسانية (الهيومانية)، التى همشت الإله ووضعت الإنسان فى مركز الكون، فإنها، شأنها شأن أية فلسفة علمانية شاملة (تدور فى إطار المرجعية الكامنة المادية)، ترى أن الإنسان هو كائن طبيعى/ مادى يضرب بجذوره فى الطبيعة/ المادة، لا يعرف حدوداً أو قيوداً ولا يلتزم بأية قيم معرفية أو أخلاقية، فهو مرجعية ذاته، ولكنه فى الوقت نفسه يتبع القانون الطبيعى، ولا يلتزم بسواه، ولا يمكنه تجاوزه. ولذا، فهو فى واقع الأمر كائن غير قادر إلا على التمرکز حول مصلحته (منفعته ولذته) المادية وبقائه المادى (فالإنسانية مفهوم أخلاقى مطلق متجاوز لقوانين المادة مفارق لها)، غير قادر على الاحتكام إلى أية أخلاقيات (إلا أخلاقيات القوة).

(ب) ولذا، وبدلاً من مركزية الإنسان فى الكون تظهر مركزية «الإنسان الأبيض» فى الكون، وبدلاً من الدفاع عن مصالح الجنس البشرى بأسره يتم الدفاع عن مصالح «الجنس الأبيض». وبدلاً من ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة، وتأكيد أسبقية الأول على الثانى، تظهر ثنائية الإنسان الأبيض فى مقابل الطبيعة/ المادة وبقية البشر الآخرين (الذين يصبحون جزءاً لا يتجزأ منها) وتأكيد أسبقيته وأفضليته عليهم. وبدلاً من الاحتكام إلى القيم الإنسانية تستخدم القوة، أى أنه بدلاً من حداثة إنسانية تظهر الحداثة الداروينية المنفصلة عن القيمة، ومن ثم، يصبح هم هذا الإنسان الأبيض غزو الطبيعة المادية والبشرية وحوسلتها، وتوظيفها لحسابه واستغلالها، بكل ما أوتى من إرادة وقوة.

(ج) من هذا المنظور، يمكن القول بأن العلمانية (الشاملة) هى النظرية، وأن الإمبريالية هى الممارسة. ولكن الممارسة أخذت شكلين مختلفين باختلاف المجال (ومن ثم تمت تسميتهما كما لو كانا ظاهرتين منفصلتين لا علاقة للواحدة منهما

بالأخرى). فالإمبريالية فى الداخل الأوروبى تأخذ شكل الدولة العلمانية الرشيدة (الملكيات المطلقة - الدول الديمقراطية منذ الثورة الفرنسية - الحكومات الشمولية). وفى مرحلة لاحقة أخذت شكل ما نسميه «الإمبريالية النفسية» (وهى تصعيد معدلات الاستهلاك من خلال تسليط الإعلانات على الإنسان الحديث المنعزل عن أسرته الخاضع للنسبية، ومن خلال إعادة صياغة صورة الذات بحيث يصبح الاستهلاك السبيل الوحيد أو الأساسى لتحقيقها). ويتحدث هابرماس فى هذا السياق عن «استعمار الحياة». وجوهر إمبريالية الداخل الغربى فرض الواحدية الطبيعية/ المادية على المجتمع، أى ترشيده فى الإطار المادى لصالح الطبقات الحاكمة.

(د) أما فى بقية العالم، فقد أخذت الإمبريالية أشكالا كثيرة (الاستعمار الاستيطانى - الاستعمار التقليدى - الاستعمار الجديد - النظام العالمى الجديد). وجوهر إمبريالية الخارج فرض الواحدية الطبيعية/ المادية على بقية المجتمعات الإنسانية وترشيدها فى الإطار المادى لصالح المجتمعات الغربية ككل.

٨ - تتصاعد عمليات الترشيح المادى والانفصال عن القيمة، ويتم تطبيقها على مستوى العالم بدرجات متزايدة (من خلال الاستعمار بالدرجة الأولى، النخب الحاكمة المحلية المغتربة ثانيا)، وهو ما يؤدى إلى تزايد تساقط الحدود والخصوصية، بحيث يصبح العالم كله مادة استعمالية، مجرد سوق ضخمة، ويصبح كل البشر كائنات وظيفية، أحادية البعد، يمكن التنبؤ بسلوكها وحوسلتها وتوظيفها. وعندما يسود التجانس الكامل بين معظم أو كل المجتمعات البشرية، وعندما تتلاقى وتتبع نمطا واحدا وقانونا عاما واحدا (قانون التطور والتقدم العالمى «الحتمى»، من منظور العلمانية الإمبريالية الشاملة)، يصبح العالم مكونا من وحدات قد تكون غير مترابطة ولكنها متشابهة، ما يحدث فى الواحدة يحدث فى الأخرى (وهذا ما سماه ماكس فيبر «القفص الحديدى»).

وبشكل عام، يمكن القول بأنه بعد أن تصل المتتالية العلمانية الشاملة إلى التحقق فى معظم حلقاتها تُمحي الثنائيات (خالق/ مخلوق - جسد/ روح - ظاهر/ باطن - عام/ خاص)، وتمحى بذلك تركيبية الإنسان ومقدرته على التجاوز (تجاوز الطبيعة/ المادة وذاته الطبيعية/ المادية)، فيختفى الإنسان الفرد، الحر، الواعى، المسئول أخلاقيا

واجتماعيا، ويدوى كيانه كمقولة مستقلة عن عالم الطبيعة/ المادة، ويصبح جزءا لا يتجزأ منها. ومع إنكار تركيبية الإنسان ومقدرته على التجاوز تسود الواحدية المادية، وتنزع القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة)، ويتحرر تماما من أى قيم أو ثبات فيسقط فى قبضة الصيرورة المادية، ويظهر الإنسان الطبيعى الذى يُعرّف فى ضوء احتياجاته المادية: حدوده حدود المادة، أهدافه وغاياته وأخلاقه مادية، سلوكه وتطلعاته وأشواقه مادية، لا توجد مسافة تفصل بينه وبين الطبيعة/ المادة. ومن ثم، لا يوجد حيز إنسانى مستقل يتحرك فيه الإنسان بقدر من الاستقلال والحرية. ولذا، فإنه لا يكون قابلا للدراسة إلا فى إطار النماذج الطبيعية/ المادية.
