بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 22 أبريل 2016

العلمانية وجدل العام والخاص:
دراسة تحليلية نقدية في مفهوم العلمانية عند عبد الوهاب المسيري

محمد عبده أبو العلا
باحث مصري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الملخص:

نظراً إلى الأهمية المركزية، التي يحتلها مصطلح العلمانية الشاملة في مشروع عبد الوهاب المسيري الفكري بأكمله، والتأثير الذي صاحب ظهور هذا المصطلح على الساحة الثقافية العربية الإسلامية، كان لابد من التعرض، تفكيكاً وتركيباً، لهذا المصطلح (الذي سكه المسيري) بهدف الكشف، في النهاية، عن مدى اتساق بنيته، ومن ثمّ مدى إمكانية العودة من جديد إلى إقامة الجسور بين العلمانية والإيمانية في الفكر العربي الإسلامي، تلك الإمكانية التي تمثل، عند المسيري، ضرباً من الوهم، وخداع الذات.

حاول المسيري تقديم تصوّر عقلي للعلمانية يتّسم بالاتساق والترابط، حيث يمكن من خلاله تفسير الظواهر الطبيعية كافة (المادية) والإنسانية. اعتمد المسيري، خلال هذه المحاولة، منهجاً جديداً وصفه بأنّه مختلف بعض الشيء عمّا هو سائد وشائع. ويتمثل هذا المنهج، عند المسيري، في محاولة وضع تعريف جديد للعلمانية، ليس في ضوء التعريفات المعجمية الوردية، التي تعبِّر عن مجرد آمال، أو توقعات متفائلة، وإنّما في ضوء ما تحقّق، بالفعل، في الواقع الذي تمّت علمنته.

تتعرّض هذه الدراسة، في المقام الأوّل، للكشف عن مدى نجاح المسيري في هذه المحاولة، التي يتوقف مصير مشروعه الفكري بأكمله على نجاحها من عدمه.

لا تقدّم هذه الدراسة وجهة نظر معارضة لما يطرحه المسيري حول قضية العلمانية، ولكنّها تحاول، بعد أن تقوم بتحليل مفهوم العلمانية عنده، نقض هذا المفهوم من جذوره، وذلك من خلال آلية رئيسة هي الكشف عن عدم كفاءة المنهج الذي اعتمده المسيري في تناوله هذه القضية، ما يهدّد مشروعه بأكمله.

إنّ مفهوم العلمانية الشاملة، الذي سكه المسيري، يرسِّخ لحالة استقطاب إيديولوجي ذي بعد طائفي خطير، يعود بنا إلى ما يشبه فترة الحروب الدينية في أوربا، في القرن السادس عشر. ومن هنا، تأتي أهمية هذه الدراسة، التي تمثّل محاولة لهدم أكثر المفاهيم المعاصرة عداءً لأيّة رؤية تنويرية، أو عقلانية، في الفضاء الثقافي العربي الإسلامي، ولاسيّما أن هذا المفهوم (العلمانية الشاملة) يحظى بذيوع وانتشار لا مثيل له في الوسط الثقافي العربي.

تقديم:

مصطلح العلمانية من أكثر المصطلحات إثارة للجدل في الثقافة العربية، ولاسيّما بعد ثورات الربيع العربي، وما تلاها من صعود لتيارات الإسلام السياسي على سطح الأحداث السياسية والاجتماعية.

ومن أبرز المفكرين، الذين تعرضوا لمصطلح العلمانية، نقداً وتحليلاً، على الساحة الثقافية العربية الإسلامية، الدكتور عبد الوهاب المسيري، وذلك خلال عدد من الدراسات، من أشهرها كتاب (**العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**)، الذي صدر في مجلّدين، عن دار الشروق، عام 2002م.

(لا نبالغ إذا قلنا: إنّ تأثير هذا الكتاب على الفكر التنويري في الثقافة العربية الإسلامية يماثل تأثير كتاب (**تهافت الفلاسفة**) للغزالي على الفلسفة العربية الإسلامية منذ القرن الخامس الهجري. لقد لعب هذا الكتاب دوراً كبيراً، ولا يزال، في إعاقة حركة الاستنارة والحداثة في الثقافة العربية الإسلامية مع مطلع القرن الواحد والعشرين).

لذا، كان محور اهتمامنا الرئيس، خلال هذه الدراسة، تعقّب تحليل المسيري للعلمانية على المستويين اللذين اشتغل عليهما؛ المستوى النظري (الخاص بمحاولته إعادة تعريف العلمانية)، والمستوى التطبيقي (الخاص بالممارسات العلمانية الفعلية في معظم مجالات الحياة اليومية، التي تجاوزت، في زعم المسيري، التعريف الوردي المعجمي القديم للعلمانية)، وذلك للكشف عن مدى اتساق وتماسك هذا التحليل، ومن ثمّ مدى دقّة وإحكام التعريف الجديد للعلمانية الذي انتهى إليه المسيري.

أوّلاً: العلمانية كمتتالية زمنية مكانية:

ينطلق المسيري، في تحليله لمصطلح العلمانية، من الواقع الفعلي للمجتمع الغربي العلماني، ذلك الواقع الذي تخطّى التعريف الوردي المعجمي (السائد في الثقافة العربية) للعلمانية، باعتبارها مجرّد فصل للدين عن السياسة فحسب. يذهب المسيري إلى أنّ «ما يتشكّل على أرض الواقع أبعد ما يكون عن فصل الدين عن الدولة»[1].

وفقاً للمسيري، لم تعد العلمانية، في ضوء التطور الذي يشهده الواقع، تعني، كما تمّ تعريفها في أواخر القرن التاسع عشر، «تمايز بعض جوانب المجال السياسي والاقتصادي عن المجال الديني، وإبعاد

1 المسيري، عبد الوهاب، بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، 6/ 10/ 2015م، على الرابط:

http//:www.elmessiri.com/articles_view.php?id31=

رجال الدين والكهنوت عن مؤسسات صنع القرار السياسي»[2]. لقد حدثت تطورات همّشت هذا التعريف الوردي للعلمانية؛ فعمليات العلمنة تجاوزت رقعة الحياة العامة (المجال السياسي والاقتصادي) لتصل إلى رقعة الحياة الخاصّة، حتى صارت العلمنة تعني، واقعياً، معنى مغايراً تماماً، وهو «فصل القيم الإنسانية، والأخلاقية، والدينية، عن الحياة، في جانبيها العام والخاص»[3].

وتمثّل العلمانية، عند المسيري، الأنموذج «التفسيري الكلّي الشامل، الذي يبيّن الوحدة الكامنة وراء التعدد»[4]. إنّها «نموذج إدراكي كامن تفرّعت عنه متتالية نماذجية تتحقّق تدريجياً في الزمان، ومن خلال عمليات علمنة متصاعدة آخذة في الاتساع»[5].

يرتكز تعريف المسيري للعلمانية على فكرة أساسية عنده يُطلِق عليها «الواحدية المادية»؛ تلك الفكرة التي ينتفي معها وجود إله مفارق للمادة، أو وجود حيّز إنساني مستقل عن الحيّز الطبيعي المادي. وفقاً لفكرة «الواحدية الماديّة»، فإنّ ثمّة جوهراً، أو عنصراً واحداً في الكون تُردُّ إليه الظواهر كلّها، مهما بلغ تنوّعها، وعدم تجانسها، ألا وهو الطبيعة (أو المادة)؛ وبذلك، يُلغى الخالق، أو يحلّ في مخلوقاته ممتزجاً بها، منصهراً فيها، متوحّداً معها، كما تتمّ تسوية الإنسان بالكائنات الطبيعية[6].

والعلمانية، عند المسيري، على خلاف كثير من الباحثين، ليست فكرة ثابتة، أو مخططاً واضح المعالم فحسب، إنّها متتالية تتألّف من حلقات، أو مراحل، تاريخية، وتختلف معدلات العلمنة في المراحل الأولى منها عن نظيرتها في المراحل الأخيرة؛ ففي المراحل الأولى لظهور العلمانية كانت العلمنة تقتصر على بعض جوانب رقعة الحياة العامة (المجال السياسي والاقتصادي). ويطلِق المسيري على هذه المراحل الأولى من متتالية العلمانية اسم «العلمانية الجزئية». أمّا المراحل الأخيرة، فإنّ نطاق العلمنة يأخذ في الاتساع، وتتزايد حدته، فيغطّي رقعة الحياة الخاصّة، إلى جانب رقعة الحياة العامة. ويُطلِق المسيري على هذه المراحل الأخيرة اسم «العلمانية الشاملة».

وهكذا، تمثل العلمانية، في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير، عند المسيري، «رؤية شاملة للكون، في مستوياته ومجالاته كلّها، لا تفصل، فقط، الدين عن الدولة، وعن بعض جوانب الحياة العامّة، وإنّما تفصل القيم الدينية، والأخلاقية، والإنسانية، كلّها، عن جوانب الحياة العامة كلّها، في بادئ الأمر، ثم جوانب الحياة الخاصة كلّها في نهايته»[7].

2 المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ج 1، ط 1، 2002م، ص 19

3 المصدر نفسه، ص 6

4 المصدر نفسه، ص 42

5 المصدر نفسه، ص 29

6 انظر: المسيري، عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 2006م، ص ص 15- 16

7 المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ج 2، ط 1، 2002م، ص 472

ويرى المسيري أن معظم الناس لا يجرؤون على المناداة بالعلمانية الشاملة، حيث يقفون عند المناداة بالعلمانية الجزئية، ولكن على مستوى الواقع الفعلي، والممارسة العملية، يخضعون لعمليات العلمنة الشاملة، التي تتمّ، على نحو بنيوي كامن غير واعٍ، عن طريق مؤسسات عديدة من أهمها: الدولة المركزية (بمؤسساتها الأمنية والتربوية، التي تزداد مركزيّة وقوّة على مرّ الأيام)، وقطاع اللذة (من سينما، ووكالات سياحة، وأشكال ترفيهية مختلفة، مثل التلفزيون)، والمؤسسات الإعلامية.

ويذهب المسيري إلى أن «الأفكار العلمانية كامنة في أيّ مجتمع على وجه الأرض [...] وهذا يعني أن الاتجاه نحو العلمنة والواحدية المادية إمكانية كامنة في النفس البشرية»[8]. وهكذا، وفقاً للمسيري، إن «عمليات العلمنة الشاملة البنيوية الكامنة من القوّة، حيث إنّها توجِّه المجتمع وجهة مغايرة تماماً، لا يشعر بها أعضاء المجتمع أنفسهم»[9].

إن التقدم نحو العلمانية (أو الواحدية المادية) يمثل، عند المسيري، نزوعاً جنينياً كامناً في النفس البشرية نحو رفض المسافة بين الإنسان وما حوله، حيث لا يكون هناك مجال للحديث عن استقلالية الحياة الخاصّة للإنسان، أو بتعبير آخر، عن انفصال الإنسان عن الكائنات الطبيعية؛ فهذا النزوع هو بمثابة «محاولة للهروب من الواقع الإنساني بكلّ ما فيه من ثنائيات وتدافع، وخير وشرّ، وإمكانات نجاح وإخفاق، والنهوض والسقوط، والحريّة والحتميّة، ومحاولة التجاوز والتكيُّف»[10].

ويُعبِّر هذا النزوع الجنيني نحو العلمانية عن نفسه في شكل مراحل متعاقبة من العلمنة، التي تزيد، شيئاً فشيئاً، حتى تصل إلى قمّتها، فتكتسح النزعة الواحدية المادية الجميع، فتسقط بذلك «الحدود كلّها، حيث يتحوّل العالم إلى كيان ذي بُعد واحد، يتحرك فيه البشر في إطار حتميات مادية تعفيهم من مسئولية الاختيار»[11]. وهكذا، تأخذ عملية العلمنة، عند المسيري، «شكل متتالية تتحقّق في الزمان، تأخذ شكل حلقات تتبع الواحدة الأخرى»[12]. ومع ذلك، يذهب المسيري إلى أنّ هذه المتتالية لا تأخذ «شكل متتالية جامدة تبدأ بالاقتصاد، وتنتهي بالإنسان؛ ولهذا لابدّ من النظر إليها، باعتبارها كلّاً مركباً، كلّ عنصر فيه مؤثر ومتأثر (أو سبب ونتيجة) في آن واحد»[13].

السؤال الذي يطرح نفسه الآن: ما النقطة التي ستنتهي إليها متتالية العلمنة؟ هل استطاع المسيري تحديد تلك النقطة؟

---

8 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، ص 22

9 المصدر نفسه، ص 24

10 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 2، ص 474

11 المسيري، عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص ص 133- 134

12 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، ص 321

13 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 2، ص 18

ذهب المسيري إلى أن هناك نقطة محدّدة تمثل قمّة الصعود العلماني، تلك النقطة التي يطلِق عليها، أحياناً، اسم «نقطة الصفر العلمانية»، وأحياناً أخرى اسم «لحظة التحقُّق النماذجية». يقول المسيري في هذا الصدد: «تتصاعد عمليات الترشيد[14]* [أو العلمنة] في البنية المادية والاجتماعية، وفي الإنسان، من الداخل والخارج، حتى يصل الترشيد إلى لحظة التحقُّق النماذجية، وهي لحظة التحكُّم الكامل الافتراضية، حينما يصبح المجتمع نسقاً آلياً نمطياً منظّماً خاضعاً للحسابات الكمية، ولا يُشير إلى أيّ عنصر خارجه (فهو مرجعية ذاته)، ويتمُّ استخدام كلّ شيء بكفاءة، ويتحرّك الإنسان فيه داخل إطار بيروقراطي لا شخصي، تتحكم فيه معايير عملية واضحة دقيقة يمكن ترجمتها إلى أرقام وكم، وتتشابه فيه وحداته كلّها، وتتماثل، بعد أن تمّ تنميطها. ويتحرّك المجتمع ككل لتحقيق أهداف يحدّدها مَن يقومون بصياغته حسب مقاييس علمية رياضية دقيقة، دون الالتفات إلى أيّة قيم، أو معايير، تقع خارج نطاق هذه المصلحة والأهداف. ولا يتمّ الارتكاز إلى الطبيعة البشرية كمرجعية نهائية؛ إذ لابدّ من أن تختفي أثناء عملية الترشيد، حيث تصبح الحياة قفصاً حديديّاً كاملاً. وفي الواقع، إنّ معظم الأدب الحداثي يصوِّر الإنسان بعد وصوله إلى هذه اللحظة النماذجية (في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير)، حين تُسيطر على المجتمع والإنسان مرجعيات مادية، ومطلقات مجرّدة لا إنسانية، لا يفهم البشر كنهها، وتأخذ الحياة شكل دورات متكرّرة لا معنى لها. ففي عالم كافكا وبكيت، على سبيل المثال، يجد الأفراد أنفسهم داخل متاهة من الأوامر التي تأتيهم من مصادر مجهولة لا يعرفونها، كما تقوم البيروقراطيات اللاشخصية بتنظيم حياة الإنسان وترتيبها»[15].

ثانياً: التِّيهُ بين النزعة الجنينية والنزعة الربّانية:

على الرغم من تكرار حديث المسيري عن النزعة الجنينية (أو الرحمِّية)، التي تدفع المجتمعات الإنسانية قاطبة (بما في ذلك المجتمعات الإسلامية) نحو نقطة الصفر العلمانية، وتأكيده أنّ هذه النزعة هي جزء من النزوع العام الموجود في النفس البشرية نحو الواحدية المادية؛ فإنّ المسيري يناقض نفسه، من خلال فكرة «الإله الخفي»، التي قدّمها في سياق عرضه للعلمانية (الشاملة). وفقاً للمسيري، إنّ الإله الخفي هو ذلك «القبس الإلهي والنزعة الربانية» الموجودة في أعماق أعماق الإنسان، والتي تمنعه من الوصول إلى نقطة الصفر العلمانية. يقول المسيري في هذا الصدد: «العنصر الربّاني اللصيق بإنسانية الإنسان وفطرته، وهو عنصر يأخذ شكل الإله الخفي، هو ما يمنع النموذج العلماني من التحقُّق الكامل، ومن الوصول إلى اللحظة النماذجية، ونقطة الصفر العلمانية... إلّا في لحظات نادرة»[16].

14* الترشيد عند المسيري يرادف العلمنة، ويقصد به المسيري، تحديداً، عملية إعادة صياغة المجتمع والإنسان في هدي المعايير العقلية العلمية الواحدية المادية، حيث يُستبعد كلّ ما هو متجاوز لعالم الطبيعة (أو المادة). وتقوم عملية الترشيد هذه على النظر إلى المجتمع باعتباره سوقاً، أو مصنعاً، والنظر إلى الإنسان باعتباره منتجاً ومستهلكاً فحسب.

15 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 2، ص ص 20- 21

16 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، ص ص 193- 194

مما سبق نجد تعارضاً واضحاً بين فكرة «النزعة الربانية»، وفكرة «النزعة الجنينية» عند المسيري، وحتى لو افترضنا انتصار النزعة الربّانية على النزعة الجنينية عند المسيري، فإنّ العلمانية، عند المسيري، سوف تتحوّل من علمانية شاملة إلى علمانية جزئية، وهذا ما يتعارض، جملةً وتفصيلاً، مع مشروع المسيري بأكمله، الذي يرتكز على فكرة أن العلمانية هي، في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير، علمانية شاملة، وليست جزئية (تقف عند مرحلة فصل الدين عن الدولة ولا تتعداها). إن نظرة المسيري للعلمانية الشاملة، باعتبارها متتالية تتحقّق تدريجياً عبر الزمان وفي المكان، تجعل من تحقُّق نقطة الصفر العلمانية حتميّة تاريخية لا مفرّ منها، وهذا ما يتعارض، صراحةً، مع الدور الذي يذكره المسيري للنزعة الربّانية.

وتتأكّد لنا حتميّة وصول المجتمعات الإنسانية إلى نقطة الصفر العلمانية من خلال قول المسيري: «ونحن نذهب إلى أن النموذج [الحضاري العلماني الغربي]، على الرغم من انفصاله النسبي عن الزمان، [فإنّه] يأخذ، عادةً، شكل متتالية متعدّدة الحلقات، تتحقّق، تدريجياً، عبر الزمان، ومن المفروض أن يصل النموذج إلى تحقّقه الكامل، أو شبه الكامل، في آخر السلسلة»[17]. فبالوصول إلى نقطة الصفر العلمانية تتحقّق نهاية التاريخ عند المسيري؛ ففي نهاية التاريخ تسود الواحدية المادية الكاملة، حيث تختفي الثنائيات كلّها، ويختفي الزمان والتدافع، كما يختفي الإنسان المركّب؛ بل والحيّز الإنساني ذاته، ما يعني نهاية التاريخ الإنساني، وبداية التاريخ الطبيعي[18].

لقد سلب المسيري، بهذه الحتمية، أيّة قدرة للإنسان على الاختيار الأخلاقي الحرّ، وأبطل بها أيّة فاعلية للنزعة الربّانية؛ فها هو يقول صراحةً: «عمليات العلمنة الشاملة البنيوية الكامنة من القوّة، حيث إنّها توجّه المجتمع وجهة مغايرة تماماً لا يشعر بها أعضاء المجتمع أنفسهم»[19].

فعلى الرغم من أنّ المسيري يذهب إلى أن اللحظة النماذجية ليست سوى مجرّد لحظة افتراضية (لحظة ذهنية داخل نموذج ذهني)[20]، إلّا أنّنا نجده يتحدث عن التحقُّق الفعلي لهذه اللحظة على المستوى الفكري، والمستوى الواقعي العملي، ما يعني إلغاء وجود النزعة الربّانية، أو العنصر الإلهي الكامن في أعماق الإنسان.

فعلى المستوى الفكري، يذهب المسيري إلى أن فكر حركة الاستنارة في الغرب ليس سوى لحظة تحقق (فكري) للحظة النماذجية، حيث يقول في هذا الصدد: «فنحن نذهب إلى القول بأنّ المشروع الغربي التحديثي الاستناري (العقلاني المادي) يصدر عن الإيمان بزمانية ومكانية كلّ شيء، فهو يرى صيرورة

17 المسيري، عبد الوهاب، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، ط 3، 2001م، ص 231

18 انظر: المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 2، ص ص 471- 471

19 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، ص 24

20 المسيري، عبد الوهاب، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، ص 231

كاملة في كلّ شيء، وينكر وجود ما هو رباني ـ أو شبه رباني، ثم يتطوّر به الأمر لينكر ما هو إنساني مستقلّ عن الطبيعة»[21]. أمّا على المستوى الواقعي العملي، فإنّه يَعدّ المجتمع النازي لحظة فعلية للحظة النماذجية، باعتباره مجتمعاً واحدياً ماديّاً يظهر فيه الإنسان كمادة محضة، على حدّ تعبيره.

مما سبق يتأكّد لنا تناقض المسيري؛ فالنزعة الربانية، عنده، لن تستطيع أن تحول دون التحقّق الكامل للنموذج العلماني، ذلك التحقّق الكامل الذي يتمثّل في الوصول إلى اللحظة النماذجية ونقطة الصفر العلمانية. وحتى لو برّر المسيري ذلك بأنّ الوصول إلى نقطة الصفر العلمانية لا يتمّ إلّا في لحظات نادرة، فالسؤال الذي يطرح نفسه: أين كانت النزعة الربّانية من تلك اللحظات؟ لماذا لم تَحُل دون تحقّقها في الواقع الفعلي، على الرغم من التصاقها بإنسانية الإنسان وفطرته (على حدّ تعبير المسيري)، وعلى الرغم من تأكيد المسيري فاعليتها صراحةً بقوله: «النزعة الربّانية [...] تنقذ الإنسان من النزعة الجنينية، والرغبة في الالتحام بالمادة»[22]؟ وقوله، أيضاً، في معرض حديثه عن تلك النزعة، ممّا يتعارض كليةً مع ما يسميه العلمانية الشاملة: «النزعة الربّانية هي تعبير عن أنّه يُوجد داخل الإنسان عنصر غير مادي غير طبيعي لا يمكن ردّه إلى الطبيعة/ المادة، نسميه (القبس الإلهي). وهو ذلك النور الذي يبثّه الإله الواحد المتجاوز في صدور الناس (بل في الكون بأسره)، فيمنحه تركيبته اللامتناهية، ويولّد في الإنسان العقل الذي يدرك من خلاله أنّه ليس إلهاً، وأنّه ليس الكل، وأنّه مكلّف بحمل الأمانة، وأنّ عليه أعباء أخلاقية وإنسانية تشكّل حدوداً وإطاراً له، ولكن هذه الحدود هي نفسها التي تميزه، فهي تفصله عن كلٍّ من الإله والكائنات الطبيعية، وتميّزه عن هذه الكائنات بعقله، ووعيه، والمسؤولية المنوطة به»[23].

وهكذا، تتعارض، بشكل صارخ، فكرة النزعة الربانية الكامنة في النفس الإنسانية مع النزعة الجنينية الكامنة، أيضاً، في النفس الإنسانية، ما يقوّض تحليل المسيري لمصطلح العلمانية من جذوره، ذلك التحليل الذي يرتكز على فكرة الواحدية المادية، التي تمثّل، عند المسيري، «الإطار المعرفي لكلّ الإيديولوجيات العلمانية الشاملة الحديثة»[24].

وفقا للمسيري، إن الواحدية المادية تُوحِّد الإنسان بالكون مع استبعاد الإله تماماً؛ يقول المسيري في هذا الصدد: «عالم الواحدية المادية يستبعد من منظومته المعرفية والأخلاقية أي عنصر من عناصر التجاوز (الإله، القيم الإنسانية والأخلاقية المطلقة، الغائيات المتجاوزة لحركة المادة)، وينظر للعالم من خلال قانون طبيعي مادي واحد، يسري على الإنسان سريانه على الطبيعة/ المادة»[25]. إنّ وجود الواحدية المادية بهذا

21 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، ص 183

22 المصدر نفسه، ص 188

23 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 2، ص ص 475- 476

24 المصدر نفسه، ص 464

25 المصدر نفسه، ص 464

المعنى، عند المسيري، أمر غير ممكن؛ بل مستحيل، في ظلّ فكرة الجوهر الربّاني الإنساني، الذي لا يمكن للإنسان نسيانه نسياناً كاملاً، «إذ تظلّ ذاكرة النور، الذي يبثه الإله في الصدور، قائمة في أعماق وجدان الإنسان»[26].

فليس من الممكن أن يستقيم تعريف المسيري للعلمانية (باعتبارها إعادة صياغة للواقع المادي والإنساني، في إطار المرجعية المادية، ونموذج الطبيعة/ المادة، المنفصل عن أيّة قيم نهائية، أو مطلقات دينية) مع قول المسيري: «الناس ينفرون بفطرتهم الإنسانية من العلمانية الشاملة بسبب وحشيتها وعدميتها»[27].

ولعلّ المسيري يشعر في أعماقه بالتناقض؛ الذي ينطوي عليه تعريفه للعلمانية، حيث نجده يقول: «فبعد أن تسود الواحدية الطبيعية/ المادية تظلّ هناك جيوب مقاومة من دعاة الواحدية الإنسانية، ومن المؤمنين بالقيم الدينية؛ فهناك، دائماً، حركات مقاومة واحتجاج على هذه العلمنة. وعلى الرغم من أنّ العالم الغربي (وبعض أنحاء العالم الأخرى) قد دخل مرحلة السيولة الشاملة، إلّا أنّ هناك جيوباً إنسانيّة (هيومانية) ومسيحية لا تزال تحاول تأكيد أسبقية الإنسان على الطبيعة»[28]. ولكن لم يلبث المسيري أن يصدمنا، في نصٍّ لاحق، بقوله: «ونرى أنّ أحد أهم أسباب نجاحه [أي النموذج التحديثي العلماني الشامل] على المستوى العالمي هو أن جذوره كامنة في النفس البشرية نفسها، وأنّه تعبير عن نمط متكرّر، ونزوع إنساني كوني، وهو النزوع الجنيني، ورغبة الجزء في الذوبان في الكل، والإنسان في الطبيعة/ المادة، والعودة إلى الرحم الكوني، ويجب أن ندرك العلمانية في إطارها هذا؛ فهي ليست مقصورة على الزمان والمكان الغربيين»[29].

ثالثاً: آليات العلمنة الشاملة:

يذهب المسيري إلى أن الدولة المركزية من أهم أدوات العلمنة؛ فعن طريق الدولة المركزية الحديثة يتمُّ تحديد وظائف الأفراد، وطريقة أدائها؛ بل الطريقة التي يقضون بها أوقات فراغهم، أو عملهم. بذلك، تزايد دور الدولة في حياة الفرد الخاصّة والعامّة، وذلك على خلاف الحكومات الإمبراطورية القديمة، التي كانت لا تتدخّل في حياة الأفراد ماداموا يدفعون الضرائب، حيث كانت هذه الحكومات تحكم من خلال العلاقات القَبَلية والعائلية، وبعض المؤسسات الوسيطة، وليس بشكل مباشر، ما يسمح باستقلال كبير للجماعات المحلية.

26 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، ص 194

27 المصدر نفسه، ص 233

28 المصدر نفسه، ص 232

29 المصدر نفسه، ص 234

ووفقا للمسيري، انتهت استقلالية الحياة الخاصّة للأفراد في ظلّ الدولة المركزية الحديثة، التي تسعى، ليس لجمع الضرائب فحسب، وإنّما للقضاء على المؤسسات الوسيطة، كالأسرة والقبيلة والكنيسة، لكي تتمكّن، بسهولة، من إعادة صياغة هوية الفرد ليصبح مواطناً قوميّاً منسلخاً تماماً عن أيّة انتماءات قبلية، أو عائلية، أو دينية.

وهكذا، تمثّل مؤسسة الدولة المطلقة، عند المسيري، «أهم آلية من آليات العلمنة داخل أوروبا في المراحل الأولى، ثمّ قامت جيوشها الإمبريالية بإشاعة النموذج العلماني في بقية العالم، منذ نهاية القرن التاسع عشر»[30]. ويستشهد المسيري، في هذا الصدد، بالمفكّر الإسلامي بشير نافع، الذي يذهب إلى أن «الدولة أكثر المؤسسات التي صنعتها يد الإنسان قرباً من حالة الطبيعة [...]، وهي لا تكترث بالفرد، أو بالإنسان، فهو مجرّد وسيلة لتحقيق غاياتها ومصلحتها»[31].

إنّ الهدف النهائي للمجتمع العلماني (الشامل)، عند المسيري، هو تعظيم الإنتاج من ناحية، والاستهلاك من ناحية أخرى. فما المجتمع العلماني، عنده، إلّا سوق ومصنع، وما الإنسان إلّا منتج ومستهلك. ولتحقيق ذلك لابدّ من إعادة صياغة المجتمع والإنسان على نحو يتمّ فيه استبعاد الخصوصيات، وكلّ ما هو متجاوز للطبيعة، أو المادة، من مطلقات دينية، أو قيم إنسانية ومعايير أخلاقية ثابتة، ولكن هذا الأمر يحتاج إلى قوّة مركزية تهيمن على الأطراف كلّها، وتتحكّم في موارد المجتمع كلّها. وتتمثّل هذه القوّة، عند المسيري، في الدولة المطلقة، التي يكون اصطدامها مع الدين حتمياً، لاستحالة تعايش مطلقين، أو مرجعيتن، داخل نسق واحد. ولكن هذا الاصطدام ينتهي لصالح الدولة المطلقة على حساب الدين، حيث يتمُّ تهميش الدين في البداية، ثم إلغائه في النهاية، تلك النهاية التي تتمثّل في اللحظة النماذجية (أو نقطة الصفر العلمانية).

يقول المسيري: «فالإنسان في المجتمع التقليدي (الشخصية التقليدية) يعيش داخل شبكة من علاقات القرابة المتعيّنة، ويدين بالولاء لأعضاء جماعته، وهو يتحرك في نطاق إيمانه بمرجعية متجاوزة، ومطلقات دينية وأخلاقية ثابتة، لكن الدولة العلمانية المطلقة [...] تحتاج إلى إنسان واحدي (ذي بُعد واحد)، إنسان له مواصفات مختلفة تماماً. فالمطلوب: فردٌ برّاني مستوعَب في المرجعية المادية، سواء كانت هذه المرجعية هي الطبيعة/ المادة، أم مصلحة الدولة، [إنسان] على استعداد لأن تذوب فرديته وإنسانيته المتعيّنة المحدّدة في الآليات السياسية للدولة المطلقة»[32].

30 المصدر نفسه، ص 240

31 المصدر نفسه، ص 240

32 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 2، ص 22

كما يذهب المسيري، «تُعدُّ (الدولة المطلقة)، على مستوى الواقع، أهم آليات الترشيد المادي؛ فهي لم تقنع بفصل الدين عن الدولة، ولم تقنع بانحسار نفوذ الدين في بعض مجالات الحياة، وانتهى بها الأمر إلى السيطرة على الدين، وإعلان نفسها مصدراً وحيداً للقيم»[33].

ويطلِق المسيري اسم (الدولة المطلقة) على الدولة العلمانية القومية المركزية، لتأكيد صفة المطلقية والمرجعية النهائية لها. ويضرب المسيري مثلاً على هذه الدولة بالدولة في الغرب، تلك الدولة التي تُعدُّ «الآلية الأساسية، التي تمّت من خلالها عملية ترشيد المجتمعات الغربية، وتجريدها في إطار الواحدية المادية (ومن ثم علمنتها)»[34].

قام المسيري بسكّ مصطلح «الدولة المطلقة» ليصف سمة أساسية للدولة، التي لا تستمدّ شرعيتها من أيّة مرجعية متجاوزة؛ فالدولة المطلقة، عنده، تستند إلى القانون الطبيعي الموجود في عالم الطبيعة (أو المادة)، ذلك القانون المنفصل عن العقيدة الدينية، أو عن أيّة مطلقات دينية، أو أخلاقية؛ إنّه قانون لم يضعه البشر، كما أنّه خارج نطاق الوحي الإلهي. وبذلك، تكون الدولة المطلقة هي مرجعية ذاتها، ومن ثمّ هي المصدر الوحيد للقيم، تلك القيم التي تدور كلّها في فلك شيء واحد، باعتباره الهدف الأسمى، ألا وهو مصلحة الدولة، والولاء لها.

لا يتحدث المسيري عن الدولة المطلقة بمعنى أنّها شمولية ديكتاتورية، «وإنّما بمعنى أنّها مرجعية ذاتها، وتشكِّل النقطة المرجعية الوحيدة في المجتمع، والمبدأ الواحد الذي يمكن تفسير كلّ شيء في إطاره. ويظهر إطلاق الدولة في عبارات مثل: (سياسة الدولة العليا)، و(سيادة الدولة)، و(حق الدولة)، [...] ولعل ظهور الدولة المطلقة، ديمقراطية كانت، أم شمولية، هو الخطوة الحاسمة في عملية العلمنة؛ فهي تهيمن على المجتمع كلّه (أعضائه ورموزه)، وتوجِّهه، وتحول الإنسان والواقع؛ [أي تحولها إلى مجرد وسيلة، أو مادة استعمالية)[35].

ويذهب المسيري إلى أنّ مصطلح (الدولة المطلقة)، على الرغم من أنه من صياغته هو، كامن بمفهومه في النظرية السياسية العلمانية عند عدد من الفلاسفة، من بينهم توماس هوبز، الذي أصبحت الدولة عنده تعني حرفياً (المطلق)، و(المرجعية النهائية 9؛ فهوبز -كما يذهب المسيري- ألّه الدولة، وعدّها إلهاً زمنياً مرتبطاً بالإله الخالد، الذي يبتلع الأفراد في جوفه، فتنمحي شخصياتهم وإراداتهم أمام شخصية الدولة وإرادتها.

33 المصدر نفسه، ص 71

34 المصدر نفسه، ص 71

35 المصدر نفسه، ص 73

والسؤال، الذي يطرح نفسه، هنا، بقوّة، بشأن تصور المسيري لمفهوم الدولة عند هوبز: ما مدى صحة قراءة المسيري لنظرية هوبز السياسية، ولاسيّما مفهوم الدولة في السياق العام لهذه النظرية؟

(يرى الدارس أن قراءة المسيري لنظرية هوبز السياسية هي) قراءة سطحية غير متعمّقة. ويعتقد الباحث أن المسيري عمد إلى هذه القراءة (السطحية) بغرض تطويع نظرية هوبز لخدمة تصوره عن الدولة العلمانية (المطلقة).

صحيح أن هوبز أكّد سيادة الدولة، إلى درجة تشبيهها بالتنّين، انطلاقاً من نظرته المتشائمة للطبيعة الإنسانية، إلّا أنّ الأمر ليس، بالضبط، كما يصوره لنا المسيري؛ فالمسيري يحاول، بشكل تعسُّفي، أن يقدّم تأصيلاً فلسفيّاً لتعريفه للدولة العلمانية، من خلال قراءة متحيّزة لفلسفة هوبز السياسية.

فعند التعمُّق في نظرية هوبز السياسية، نجد أنّ سلطات الحاكم هي سلطات (أو صلاحيات) واسعة، وليست مطلقة، كما يذهب المسيري. فليس هناك أي مجال للحديث عن سلطات مطلقة للحاكم إلّا في ظلّ فكرة الحقّ الإلهي المقدّس للملوك، وهذه الفكرة ليس لها أيّ وجود عند هوبز؛ فالحاكم، عند هوبز، على خلاف ما يذهب إليه أصحاب فكرة الحق الإلهي المقدس للملوك[36]*، يستمدُّ شرعيته من الأرض، وليس من السماء. وبذلك، لا وجود للسيادة المطلقة، عند هوبز، بالمعنى الذي يحاول المسيري تصويره لنا. فعلى الرغم من الصلاحيات الواسعة جداً للحاكم عند هوبز، إلّا أنّ هذا الحاكم، في نهاية الأمر، مسؤول أمام المواطنين عن مهمّة معيّنة، تلك المهمة التي تتمثّل في الحفاظ على الأمن والسّلْم الاجتماعيين، والتي من أجلها تمّ إعطاؤه الصلاحيات الواسعة كافّة.

ووفقاً لهوبز، إنّ الأفراد هم الذين قرّروا، بمحض إرادتهم، أثناء وجودهم في حالة الطبيعة السيئة، أن يتفقوا فيما بينهم على اختيار حاكم يمتلك القدرة (من خلال سلطات واسعة تُمنح له) على وقف حالة حرب الكلّ ضد الكلّ، التي تتسم بها حالة الطبيعة، حيث يستطيع الناس، في النهاية، أن يأمنوا على حقهم الطبيعي في الحياة في ظلّ مجتمع مدني يسوده الأمن والأمان.

وهكذا، الدولة، عند هوبز، ليست إلهاً، أو مرجعية مطلقة؛ فالحاكم، عند هوبز، ظهر نتاجاً لعقد اجتماعي (طوعي) تنازل بمقتضاه الأفراد عن حقوقهم الطبيعية لشخص معيّن (الحاكم)، عليه الاضطلاع بأعباء معيّنة، ومن ثمّ، فالحاكم، عند هوبز، لم يفرض وجوده على الناس، في حالة الطبيعة، بادعاء حقّ إلهيّ له في السلطة. إنّ للدولة، عند هوبز، مرجعية أخرى غير ذاتها، ألا وهي القانون الطبيعي الكامن في عقل الإنسان، وليس في الطبيعة كما يذهب المسيري؛ فالحاكم، عند هوبز، مقيّد بالقانون الطبيعي، الذي يتمثّل في القواعد التي يمليها عقل الإنسان، تلك القواعد التي قادت الناس إلى الخروج من حالة الطبيعة، بكلّ ما فيها

36* من هؤلاء، على سبيل المثال، سير روبرت فيلمر (1588- 1653م).

من سوء. فعلى الرغم من أنّ الحاكم، عند هوبز، ليس طرفاً في العقد، ومن ثمّ ليس مقيّداً به، إلّا أنّه ملتزم بتحقيق نتائجه، أو الهدف منه؛ أي تحقيق مجتمع يستطيع الفرد أن يأمن فيه على حياته وممتلكاته. وفي حالة فشل الحاكم في تحقيق هذا الهدف، يحقّ للأفراد الثورة عليه؛ لأنّه، بذلك، يكون قد عاد بالأفراد إلى حالة الطبيعة السيّئة، على أن يكون التحرُّك الثوري ضد الحاكم جماعياً، وليس فردياً. وبذلك، تكون سلطة الحاكم، عند هوبز، مبرّرة بإرادة الأفراد ومصلحتهم[37]. ولعلّ ذلك هو ما تنبّه إليه كريستيان دولا كامباني، الذي يذهب إلى أن هوبز «غير مهتم بالمسألة الكلاسيكية الخاصّة بأفضل نظام سياسي، ولا يفكّر سوى في إضفاء الشرعية على نوع جديد من الاستبداد؛ استبداد لا يمارسه شخص واحد، أو عدّة أشخاص، وإنّما استبداد أكثر جوهرية؛ استبداد القانون الضامن الوحيد للسلام المدني»[38].

ينتقل المسيري بعد ذلك من الدولة كآلية للعلمنة إلى آلية أخرى للعلمنة أشدُّ شراسة ووحشية، ألا وهي السوق. فكما يذهب المسيري، إن الدولة العلمانية المطلقة صارت تواجه عدداً من المشكلات في العصر الحديث أدّت إلى اهتزاز مركزيتها، ما أدّى إلى إحلال السوق كمطلق محل الدولة كمطلق. يقول المسيري: «بدأت السوق تحلّ كمطلق محلّ الدولة كمطلق، وولاء المواطن في الإطار العلماني الشامل هو ولاء لمستواه الاستهلاكي، وللمنفعة، واللذة. والنظام العلماني، في الغرب، نظام مادي يؤمن بالحواس، لكن الدولة (مهما تكن ماديّتها) تظلّ كياناً كليّاً مجرّداً؛ ولذا، فإنّ الولاء ينتقل منها، بالتدريج، إلى السوق (والمصنع)؛ أي مكان الإنتاج والاستهلاك (المطلق المادي المحسوس مباشرة). وقد أدى انتقال الولاء من الدولة إلى السوق (في حالة الدول الاشتراكية العلمية) إلى القضاء على الدول الاشتراكية نفسها. أمّا في حالة الدول الرأسمالية الرشيدة، فقد أدى ذلك إلى توزيع مراكز السلطة في مؤسسات أخرى كثيرة، أهمّها قطاع الإعلام، وقطاع اللذة في المجتمع»[39].

وهكذا، العلمنة، عند المسيري، «تقوم بها مؤسسات عديدة، من بينها الدولة المركزية (بمؤسساتها الأمنية والتربوية، التي تزداد مركزية وقوّة على مرّ الأيام)، وقطاع اللذة (الذي تصل أذرعه الأخطبوطية إلى كلّ مكان، وإلى مجالات الحياة الإنسانية الخاصّة والعامّة كافّةً)، والمؤسسات الإعلامية»[40]. فآليات العلمنة لم تعد الدولة وحسب، وإنّما آليات أخرى كثيرة لم يضعها من وضعوا تعريف العلمانية في الحسبان[41]. ولعل أهم آليات هذه العلمنة البنيوية الكامنة الشاملة الكاسحة هو قطاع اللذة ككل، ولاسيّما الأفلام الأمريكية،

37-انظر، لمزيد من المعلومات: مجاهد، حورية توفيق، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، 1986م، ص ص 362- 378

38 كامباني، كريستيان دولا، الفلسفة السياسية اليوم، ترجمة نبيل سعيد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط 1، 2003م، ص 162

39 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 2، ص 84

40 المصدر نفسه، ص 478

41 المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

والبرامج والإعلانات التلفزيونية، التي تصل إلى السواد الأعظم من البشر، وتقوم بإعادة صياغة رؤيتهم لأنفسهم (عادة في إطار دارويني، أو فرويدي، أو برغماتي) بشكل بنيوي كامن غير واعٍ[42].

في ضوء ما سبق حول آليات العلمنة، يمكن أن نقول: إنّه إذا كان يُحسب للمسيري أنه تنبّه إلى وجود عدّة مشكلات أدّت إلى اهتزاز مركزية الدولة العلمانية في الغرب كمطلق (أو مرجعية نهائية)، ما أدى إلى انتقال ولاء المواطن منها، بالتدريج، إلى مطلق آخر أكثر مادية، وهو السوق (حيث تحقيق اللذات، وإشباع الرغبات، دون الاكتراث بالمطلقات الدينية، والقيم الأخلاقية الثابتة)، فإنّه يؤخذ عليه أنّه قد أغفل أيّة إشارة، سواء من قريب، أم من بعيد، إلى المشكلات التي يعاني منها، أيضاً، السوق منذ تسعينيات القرن العشرين، ما أدّى إلى فقدان الثقة به كمجال لتحقيق المنافع، وإشباع اللذات، ومن ثمّ فشله (أي السوق) في فرض الواحدية المادية على المجتمع والإنسان من داخله وخارجه، على خلاف ما يزعم المسيري.

إن الفكرة القديمة الخاصّة بأن النظام الرأسمالي قادر، بشكل تلقائي، على تحقيق التوازن، وتصحيح الأزمات، في حالة ترك الأسواق تعمل بحريّة في ضوء آليات العرض والطلب، دون تدخُّل من الحكومة، قد باتت محلّ شكٍّ كبيرٍ لدى عدد كبير جداً من المفكّرين وعلماء الاقتصاد المعتبرين، بعد أن تحوّلت الرأسمالية من منظومة كاملة من الحقوق الفردية (في بداية ظهورها عقب الثورة الصناعية) إلى شكل من أشكال الاستغلال، الذي بدأ باستغلال الأغلبية الفقيرة من قِبَل الأقلّيّة المنعّمة، ثم تحوّل إلى استغلال أوسع وأشمل، وهو استغلال شعوب المستعمرات من قِبَل الدول الرأسمالية[43].

فعلى الرغم من أنّ الطبقة الوسطى، التي تمثّل عصب المجتمع، وأساس الاقتصاد فيه، هي نتاج النظام الرأسمالي في الأساس، إلّا أنّ هذه الطبقة لم تنتعش إلّا في فترات قصيرة جدّاً تمثّل حالات استثنائية في تاريخ الرأسمالية؛ فتاريخ الرأسمالية، في معظمه، هو تاريخ أزمات، تلك الأزمات التي وصلت ذروتها مرتين؛ الأولى: عام (1929م)، والثانية: في خريف (2008م)، تلك الأزمة التي ما زالت توابعها مستمرّة حتى الآن في ظلّ عجز تامٍّ للدول الرأسمالية عن مواجهاتها.

لم تكن أزمة (2008م) مفاجئة. «فأزمة النظام الرأسمالي طفت على السطح، أوّلاً، في تسعينيات القرن العشرين، في الاقتصاديات الناشئة، وبلغت هذه الأزمة الذروة في الدول الصناعية في مطلع الألفية الثالثة، وذلك حين انهارت أسهم الشركات المتخصّصة في التكنولوجيا الجديدة، ومنذ ربيع العام (2007م) أخذت

42 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 2، ص 478

43 انظر: زكي، رمزي، الليبرالية الجديدة تقول: وداعاً..للطبقة الوسطى، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد 25، العدد 2، 1996م، ص ص 31- 33

الأزمة المالية تزعزع اقتصاد الولايات المتحدة الأمريكية برمّته. وتعاظمت هذه الأزمة في العام (2008م) فاتخذت أبعاداً عالميّة»[44].

مما سبق، يمكن أن نقول: إنّه على الرغم من أنّ أزمة (2008م) قد حدثت بعد قيام المسيري بالصياغة النهائية لتعريفه للعلمانية، إلّا أنّ هذا لا يُعدُّ عُذراً له؛ لأنّ هذه الأزمة كانت لها مقدّماتها الواضحة التي سبقتها بسنوات. فضلاً عن ذلك، تعرّض النظام الرأسمالي، بالفعل، لأزمة حقيقية عام (1929م) (أي قبل صياغة المسيري لتعريفه للعلمانية بسنوات)، تلك الأزمة التي كانت تشير، بوضوح، إلى خلل في بنية هذا النظام، ما أدّى إلى انتشار فقدان الثقة في جدواه الاقتصادية العادلة منذ ذلك الحين، سواء بين الناس العاديين، أم الأكاديميين.

وما يؤكّد رأينا هذا قيام عدد من الحركات الاحتجاجية المناهضة للعولمة الرأسمالية التي عاصرها المسيري، ولكنّه غضّ الطرف عنها، عمداً، أثناء تناوله مفهوم السوق كمطلق علماني، في سياق تحليله العام لمصطلح العلمانية بغرض إعادة صياغته من جديد. ومن أشهر هذه الحركات، حركة العدالة العولمية (Global Justice Movement)، «تلك الحركة التي بدأت مع التمرّد الزاباتيستي في ولاية تشاباس المكسيكية في (1994م)، ثمّ وصلت إلى الولايات المتحدة مع الأحداث الجماهيرية التي عطّلت اجتماعات منظّمة التجارة العالمية في سياتل (1999م)»[45].

إلى جانب هذه الحركات الاحتجاجية (على المستوى العملي الواقعي) هناك، أيضاً، على المستوى النظري، عدد من الكتابات، التي صنّفها عدد من المفكرين السياسيين، والخبراء الاقتصاديين، حول مساوئ وأخطار النظام الرأسمالي، من أشهرهم نوعام تشومسكي (أحد أبرز مفكري اليسار الأمريكي)، والاقتصادي العالمي الأمريكي جوزيف ستيغليتز (الحاصل على جائزة نوبل في الاقتصاد في 2002م)، والفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني الشهير يورغن هابرماس (أهم ممثلي النظرية النقدية الاجتماعية المعروفة في حقل الفلسفة المعاصرة بـ «مدرسة فرانكفورت»). لقد غضّ المسيري طرفه، أيضاً، عن كتابات هؤلاء وغيرهم، لخدمة مشروعه الخاص، الذي يُعبّر عن إيديولوجيا خاصّة سوف نحاول الكشف عنها فيما يأتي.

ما نريد قوله أن السوق، على خلاف ما يذهب إليه المسيري، ليس بهذه القوّة التي يستطيع من خلالها فرض الواحدية المادية على المجتمع والإنسان من داخله وخارجه. ولقد تأكّد لنا ذلك بعد الأزمة العالمية في (2008م). إنّ أزمة (2008م)، وما تبعها من كوارث مفجعة اتخذت أبعاداً عالمية، جعلت نظام اقتصاد السوق المحرّر من القيود يقف، الآن، على عتبة الهاوية، على الرغم من كلّ ما تبذله الدول الرأسمالية من جهود لتلاشي الانهيار الكامل لهذا النظام. لقد انتقل الفزع من التدهور والانحطاط في الدول الرأسمالية

44 شيفر، أولريش، انهيار الرأسمالية، ترجمة عدنان عباس علي، عالم المعرفة، الكويت، كانون الثاني/ يناير 2010م، ص 8

45 غريبر، ديفيد، مشروع الديمقراطية، ترجمة أسامة الغزولي، عالم الفكر، الكويت، تشرين الثاني/ نوفمبر 2014م، ص 30

«من الفئات الموجودة على هامش المجتمع، إلى الفئات التي تحتلُّ مكانةً مركزيّةً في البنية الاجتماعية. إنّ المواطنين [...] يشاهدون بأمِّ أعينهم كيف ينتقل الانهيار إلى القطاع الصناعي عامّةً، وإلى الطبقة الوسطى على وجه الخصوص؛ إنّهم شهود عيان على الحيرة التي تنتاب الدولة، وهي تبذل قصارى جهدها لوقف التدهور. إن أبناء الطبقة الوسطى يشعرون، منذ سنوات عديدة، بأنّ الركب قد تجاوزهم، وفي حين تتخلّف الطبقة الوسطى عن الركب، تتكون (طبقة عولمية)، طبقة تنال أرقى تعليم، وتحصل على أفضل الرواتب، طبقة وطنها العالم كلّه»[46]. فالمواطنون لم يعودوا يثقون بأنّ المنافسة في الأسواق العالمية، والمباراة الضارية في البورصات، تسبغ النفع عليهم أيضاً. إنّ عدد المواطنين النافرين من اقتصاد السوق في تزايد مستمرّ [...] فهم يشعرون بأنّهم باتوا بلا عون وسند، باتوا يشعرون بأن الدولة تعير اهتمامها للآخرين فحسب، وليس لهم، وبأن المشاريع الصناعية لم تعد ترى مأواها في الوطن؛ بل في أرجاء المعمورة كلّها، وبأنّ السوق الذي يُفترض فيه أنّه يُحقّق لهم الرفاهية، قد أخذ يتصرّف، في كثير من الأحيان، بوحشيّة لم تعرف الرحمة[47].

إذاً، «أمست الجوانب البشعة في اقتصاد السوق لا تلاحق، فقط، أصحاب الدخول المنخفضة، والعاملين غير المؤهلين تأهيلاً جيداً؛ بل تنشر ظلالها على الجمهور العريض أيضاً»[48]. وبذلك، يمكن أن نقول: إن تحليل المسيري للعلمانية، في ضوء فكرة ولاء المواطنين للسوق، كمجال يمكّنهم من أن ينعموا فيه بتحقيق منافعهم، وإشباع لذّاتهم، هو تحليل مشكوك فيه، إن لم يكن خاطئاً تماماً، ولاسيّما في ظلّ الوضع السيئ الحالي، الذي يعاني منه النظام الرأسمالي، إلى درجة أن هناك انتشاراً كبيراً، الآن، في الأوساط الثقافية والأكاديمية، لما يُعرَف بـ «ما بعد الرأسمالية» (Post-capitalism)، التي تعني، حرفيّاً، «نهاية الرأسمالية» (The end of capitalism)، وهو مصطلح يروِّج له، الآن، مَن يُعرفون بالفوضويين اليساريين، الذين يتنبّؤون بانهيار الرأسمالية، ومن ثمّ الحاجة الماسّة إلى اقتراح نظام اقتصادي بديل لها.

إلى جانب الاقتراحات، التي يقدّمها الاشتراكيون والفوضويون لمجتمع جديد، تُخطط بنيته الاقتصادية على نحو يعزّز حريّة الفرد ورفاهيته، ويتفادى استغلال الإنسان للإنسان، كبديل للمجتمع الرأسمالي، نجد اقتراحات أخرى من قِبَل الليبراليين أنفسهم، ولكن ليس باستبدال الرأسمالية بنظام اقتصادي آخر، وإنّما بتعديلات في بنية النظام الرأسمالي نفسه، حتى يمكن تفادي مساوئه التي يوجد على رأسها التفاوتات الاقتصادية الكبيرة بين الشرائح الاجتماعية. ومن أبرز الفلاسفة، الذين قدّموا اقتراحات من هذا النوع، نجد الفيلسوفين السياسيين الأمريكيين المعاصرين؛ جون رولز، ورونالد دوركين، اللذين رفضا الليبرالية ذات النزعة الفردية المتطرّفة، حيث قدّما، في المقابل، ما يُعرَف في الفلسفة السياسية المعاصرة بـ «الليبرالية الاجتماعية» (social liberalism). وهي فلسفة تقوم على محاولة التوفيق، أو، على الأقلّ، التقريب بين

46 شيفر، أولريش، انهيار الرأسمالية، ص 12

47 المرجع نفسه، ص 13

48 المرجع نفسه، ص 16

الحرية الاقتصادية من ناحية، والمساواة العادلة في فرص النجاح والرفاهية من ناحية أخرى، مع الضمانة الكاملة لحصول أيّ شخص (مهما كان نصيبه من المواهب الطبيعية والقدرات الخاصّة) على الحدّ الأدنى من الحياة الكريمة.

رابعاً: الأساس الفلسفي للعلمانية:

وفقا للمسيري، يمثّل فكر حركة الاستنارة الغربية الإطار المرجعي النهائي للعلمانية الشاملة، وتتمثّل الاستنارة، عند المسيري، في تلك الرؤية العقلانية المادية، التي تقوم على الإيمان بزمنية ومكانية كلّ شيء، ومن ثمّ إنكار وجود ما هو ربّاني (أو حتى شبه رباني)؛ ثمّ يتطوّر الأمر ليصل إلى إنكار ما هو إنساني مستقلّ عن الطبيعة البشرية. العلمانية، عند المسيري، تساوي النزعة العقلانية الماديّة، تلك النزعة التي تنطوي -كما يذهب المسيري- على جوانب تفكيكيّة مظلمة، تتجلّى من خلال تفكيك الذات الإنسانية، وردِّها إلى عناصر ماديّة في الواقع، ما يمحو عنها أيّة مركزيّة، أو مكانة خاصّة، أو مزيّة على الكائنات الأخرى. وهكذا، إن العقلانية المادية تؤدّي، في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير، عند المسيري، إلى اللاعقلانية المادية.

يقول المسيري في هذا الصدد: «إنّ ثمرة قرون طويلة من الاستنارة كانت، إلى حدٍّ ما، مظلمة؛ لذا راجع الإنسان الغربي الكثير من أطروحاته بخصوص الاستنارة، بعد أن أدرك بعض جوانبها المظلمة، وتناقضاتها الكامنة، وخطورتها على الإنسان والكون»[49].

وهكذا، فكر حركة الاستنارة، عند المسيري، هو فكر عقلاني يقوم على مركزية العقل. ولكن العقل، الذي يقصده المسيري، هنا، هو عقل «مادي أداتي»، أو بتعبير آخر، عقل «سلبي متلقٍّ»، ذلك العقل الذي يرفض أيّة حقائق متجاوزة للواقع المادي المحسوس، «مثل الأساطير، والأوهام، والغيبيات، والتخيلات، والحجج التقليدية، والعقائد، والمسلّمات»[50].

ترتبط الحداثة، عند المسيري، ارتباطاً تامّاً بفكر حركة الاستنارة، الذي ينطلق من فكرة أنّ الإنسان لا يحتاج إلّا إلى عقله في دراسة الواقع، أو إدارة المجتمع، أو التمييز بين الصالح والطالح؛ فالعقل، وفقاً لفكر حركة الاستنارة، هو الآلية الوحيدة للوصول إلى المعرفة، ولكن استخدام الاستنارة (أو الحداثة) للعقل يكون -كما يذهب إلى ذلك المسيري- على نحو منفصل عن القيمة، حيث تصبح الأمور كلّها متساوية، ومن ثمّ

49 المسيري، عبد الوهاب، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط 1، 1998م، ص 8

50 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، ص 291

تصبح الأمور كلّها نسبيّة، فيكون من الصعب الحكم على أيّ شيء، ويصبح من المستحيل التمييز بين الخير والشرّ، والعدل والظلم، والجوهري والنسبي؛ بل بين الإنسان والطبيعة[51].

ويذهب المسيري إلى وجود رؤيتين للعقل، يقوم بتلخيصهما على النحو الآتي[52]:

1- العقل المتلقي السلبي:

هذه الرؤية تذهب إلى أنّ العقل جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة خاضع لقوانينها؛ ولذا، يمكن أن نسمّيه «العقل المادي»، فهو صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسيّة الماديّة لتصبح أفكاراً بسيطة، وتتجمّع الأفكار البسيطة من تلقاء نفسها (ومن خلال قوانين الترابط) لتصبح أفكاراً مركّبة. وتستمر عملية التركيب إلى أن نصل إلى ما نتصوّر أنّه الأفكار الكليّة، والثوابت، والمطلقات، مع أنّها، في واقع الأمر، مجرّد أحاسيس ماديّة، فكأنّه، من منظور مادي، لا يوجد في العقل شيء لا يوجد، أصلاً، في الواقع المادي. ثمّة مرجعية نهائية، هنا، هي حركة المادّة، وقوانين الطبيعة.

2- العقل التوليدي:

العقل قوّة في الإنسان تدرك المبادئ العامّة التي تتحكّم في الواقع، كما تدرك المعاني العامّة غير المادية، مثل ماهية الظواهر؛ أي كنهها لا ظاهرها؛ فالعقل ليس صفحة بيضاء، وليس جزءاً من عالم المادة والطبيعة؛ لأنّه يوجد مجموعة المبادئ المنظِّمة للمعرفة مفطورة فيه قبل اتصاله بعالم الحس كـ (مبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية، ومبدأ الغائية، ومفهوم الزمان والمكان)، التي تتميّز بضرورتها لعملية الإدراك، وباستقلالها عن التجربة؛ أي استقلالها عن عالم الطبيعة، والحواس، والمادّة.

نلاحظ مما سبق أن فكر حركة الاستنارة عند المسيري (باعتباره نتاجاً للعقل المادي السلبي المتلقي) هو فكر عقلاني مادّي منفصل عن القيمة، ومن ثمّ، فإنّه يرفض أيّة حقائق متجاوزة للواقع المادي المحسوس. وهذا ما يؤكده المسيري بقوله صراحةً: «الرؤية الاستنارية لا تقبل إلّا بالقوانين التي يتوصّل إليها الإنسان استناداً إلى حقائق الطبيعة/ المادة، وترفض أيّة غائيات. ومن هنا، رفض المستنيرون الفلسفات المدرسية اللاهوتية، التي تطرح أسئلة غائية مثل: لماذا خلق الله العالم؟ ولم يقنعوا بالتفسيرات الغائية التقليدية. وأصبح السؤال هو: كيف خلق الله العالم، وكيف يسيِّره؟ ثمّ تصاعدت معدّلات الاستنارة والعلمنة، وتراجعت الغائية، وأصبح السؤال هو: ما بنية الكون؟ وما آلياته وحركاته؟ وما القوى التي تدفعه من داخلة؟ أي أنّ أيّة نقطة مرجعية خارجة عن المادة قد أُلغيت»[53].

51 انظر: المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 34

52 المصدر نفسه، ص 352

53 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، ص 310

ولكن الغريب في أمر المسيري، هنا، أنّنا، على الرغم من نظرته لفكر حركة الاستنارة، بشكل عام، على هذا النحو المادي المتشدّد (الذي ينفي من خلاله أي إيمان بمرجعية نهائية متجاوزة لعالم الطبيعة)، نجده يناقض نفسه قائلاً: «لم يكن فكر حركة الاستنارة، في الأحوال جميعها، مادياً واحدياً بسيطاً دائماً؛ فكانط، على سبيل المثال، كان يعتبر نفسه ممثلاً لحركة الاستنارة وفكرها، كما أنّ روسو بعاطفته المشبوبة قد يعطي انطباعاً بأنّه أبعد ما يكون عن العقلانية الماديّة»[54].

من الواضح أن روسو وكانط يمثّلان مأزقاً حقيقياً أمام نظرة المسيري المادية الواحدية لفكر حركة الاستنارة، كما سنلاحظ فيما يأتي، من خلال خطابه المضطرب حول هذين الفيلسوفين.

فها هو المسيري نفسه يضطر إلى الاعتراف بأنّ «جان جاك روسو (الذي أسهم في بعض مداخل الموسوعة الفلسفية) يمثّل تمرّداً على هذه الماديّة»[55]، متخلياً، بذلك، عن أحكامه التعميمية المادية على فكر حركة الاستنارة في جملته، تلك الأحكام التي صاغها بلغة حاسمة تُوحي بأنّه لا مجال للاستثناء فيها، ولكن، كعادته، لم يلبث المسيري أن يصدمنا، بعد هذا الاعتراف مباشرةً، بقوله: «ولكن تمرّده [أي روسو]، في الواقع، لم يكن على وحدة الوجود المادية، وإنّما على جانبها العقلي فحسب. فهو يؤمن بحالة الطبيعة، وبأنّ الإنسان ابن الطبيعة؛ فهو إنسان طبيعي له حقوق طبيعية تستند إلى وجود جسده الطبيعي المادي. وما يسميه بعضهم (الومضات الإلهيّة)، أو الهجوم على المادة، في كتاباته، إنّما هي مقطوعات شعرية تعبِّر عن رغبة عارمة في الذوبان في الكل الطبيعي الأعظم»[56]. ليس هذا فحسب؛ بل يستمر المسيري في تأويله المادي، بشكل تعسفي، لروسو (بعد أن وصفه صراحة بالمتمرّد على المادية) بقوله عن فكرة الإرادة العامّة، التي تمثّل مركز فكر روسو السياسي بلغة مضطربة غير حاسمة: «وبذلك تكون هذه الإرادة الكليّة العامّة صادقة، دائماً، في جميع أحكامها، فترقى إلى مستوى الإله، فكأنّ روسو كان يدعو إلى إقرار دين طبيعي يقوم على تأليه المجتمع؛ أي أنّ المجتمع سيصبح هو المطلق الواحدي المادي العلماني الشامل الجديد، الذي يحلُّ محلَّ المطلق اللاهوتي القديم»[57].

إذا انتقلنا، بعد ذلك، إلى كانط، الذي يُعدُّ أحد أبرز مفكري حركة الاستنارة، فلن نجد لديه أيّ وجود لما أطلق عليه المسيري العقلانية المادية، التي أفرزت لنا الفكر الاستناري، على حدِّ زعم المسيري؛ فالعقل عند كانط، باعتراف المسيري نفسه[58]، ليس هو العقل المادي السلبي المتلقي، ولكنه العقل التوليدي الفعّال المبدع، الذي فُطرت فيه المقولات، أو بتعبير آخر، المبادئ العامّة للعقل، التي يمكن عن طريقها تحويل الانطباعات

54 المصدر نفسه، ص 294

55 المصدر نفسه، ص 299

56 المصدر نفسه، ص 299

57 المصدر نفسه، ص 300

58 انظر في هذا الصدد: المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، ص 291

الحسيّة إلى معرفة. إنّ فلسفة كانط النقدية، بما تنطوي عليه من أبعاد ميتافيزيقية واضحة، وإقرار صريح بمطلقية القيم الأخلاقية، قد جعلت تحليل المسيري لطبيعة الفكر الاستناري أشبه بحالة من حالات الهذيان الفكري.

ومما يؤكّد هذا الهذيان أن المسيري، بعد أن ميّز بين رؤيتين، أو صورتين، للعقل (العقل المتلقي السلبي والعقل التوليدي)، على نحو واضح وحاسم، كما سبق أن أشرنا، نجده يتراجع عن هذا التمييز بشكل مفاجئ، ومن ثمّ عن موقفه من العقل التوليدي الفعّال، حيث نجده يعود، فيشبهه بالعقل السلبي المتلقي في تنصيب نفسه بديلاً للإله في النظم الدينية، وذلك من خلال قوله: «وسواء كان العقل فعّالاً يقوم بصياغة المعطيات الحسيّة داخل القوالب المفطورة فيه، أم متلقياً للمعطيات الحسيّة، التي تتشكّل بشكل آلي، ومن تلقاء نفسها، فإنّ العقل، في جميع الأحوال، أداة كافية لإدراك الواقع، وتستمر العملية الإدراكية، التي يقوم بها على مستويات مختلفة، حتى يصل الإنسان إلى ما يشبه الحقيقة الكليّة، وإلى قوانين الواقع ذات الطابع العام القابلة للتطبيق والاختبار التجريبي. ومن خلال هذه المعرفة، وتراكمها عبر الأجيال، يمكن للإنسان التحكّم في الواقع، والهيمنة عليه، وتوظيفه، والتوصُّل إلى نظم معرفية، وأخلاقية، وسياسية، رشيدة، وتتزايد مقدرته على التمييز بين الرشد وغير الرشد، وبين ما هو حقيقي وزائف، وبذا، يحقّق الإنسان لنفسه السعادة الأرضية. وهذه رؤية للواقع تولّد في نفس صاحبها تفاؤلاً عميقاً، وتحرّر الإنسان من مخاوفه، وتضعه في مركز الكون، وتنصّبه مرجعية نهائية؛ فالعقل، هنا، هو بديل الإله في النظم الدينية»[59].

ليس روسو وكانط فحسب من يمثّلان عائقاً أمام تصور المسيري المادّي لطبيعة الفكر الاستناري، بل هناك، أيضاً، فلاسفة مستنيرون آخرون لا يمتّ فكرهم بصلة إلى هذا التصوّر الذي يرتكز على رفض فكرة المركز المتجاوز للأنموذج والواقع، ومن بين هؤلاء رينيه ديكارت. يزعم المسيري أنّ الحقيقة في الفكر الاستناري ليست أمراً مفارقاً للمادة، وإنّما تكمن في طبيعة الأشياء، وأن الإله في الفكر الاستناري هامشي؛ «فهو، حتى إن وُجِد، لا علاقة له بمنظومات الإنسان المعرفية، والأخلاقية، والجمالية (التي تستند إلى الطبيعة/ المادة)»[60]. وهذا ما لا ينطبق على ديكارت، بأيّ حال من الأحوال؛ فديكارت «استنتج أنّه (الإنسان) كائن مفكّر، مستقلٌّ تماماً عن العناصر الطبيعية، ومن ثمّ مستقلّ عن الجسم أيضاً»[61]. إنّه يؤمن باستقلال نفس الإنسان عن جسده، ومن ثمّ خلودها، كما يؤمن بوجود الأفكار الفطرية، التي يمكن إدراكها عن طريق العقل. كذلك، إنّ الإله، عند ديكارت، ليس هامشياً؛ فالله، عنده، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمنظومة المعرفية للإنسان، إنّه السبيل لمعرفة العالم. فها هو ديكارت يثبت لنا حقيقة وجود العالم من خلال فكرة «الصدق الإلهي»: «لمّا

59 المصدر نفسه، ص 292

60 المصدر نفسه، ص 293

61 رسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ج 2، عالم المعرفة، الكويت، تموز/ يوليو 2009م، ص 67

كان الله صادقاً، بالضرورة، فلا يمكن أن يخدعنا بشأن أفكارنا الواضحة المتميّزة؛ فنظراً إلى أنّ لدينا فكرة من هذا النوع عن الأجسام [...] فلابدّ أن تكون الأجسام موجودة»[62].

يؤكد ديكارت أن الله هو خالق الحقيقة، وأنه عماد العلم والمعرفة، فمن دونه لن يستطع الإنسان معرفة أي شيء معرفة صحيحة أو كاملة[63]. «ولا شكّ في أن الميتافيزيقا الديكارتية بعيدة البعد كلّه عن ميتافيزيقا أصحاب وحدة الوجود (Pantheism)، ذلك المذهب الذي يقرّر عدم التفرقة بين الله والعالم»[64].

ممّا سبق، يمكن أن نقول: إن روسو، وديكارت، وكانط، يمثّلون ثغرات واضحة في تحليل المسيري لطبيعة الفكر الاستناري. ليس هذا فحسب؛ بل إن لوك نفسه، الذي أخذ منه المسيري فكرة العقل المادي السلبي المتلقي، يمثّل، أيضاً، (عند التعمّق في نظريته المعرفية، وليس المرور عليها مرور الكرام، كما فعل المسيري) ثغرةً لا يمكن التغاضي عنها في هذا التحليل.

لم يكن تصور لوك للعقل وأفكاره حول أصول معرفتنا، وطبيعتها، وحدودها، بهذا المستوى السطحي من المادية الذي قدّمه لنا المسيري؛ ذلك المستوى الذي يجعل فيه المسيري فكرة «الواحدية المادية» جوهر نظرية المعرفة عند لوك خلافاً للحقيقة؛ فالواحدية المادية، في حقيقة الأمر، ليس لها أي وجود عند لوك. لقد ميز لوك بين «نوعين مختلفين اختلافاً جذرياً من الكيانات في العالم؛ أوّلاً: ما يتصف بكيانه المادي الخالص (بالافتقار إلى الحس والإدراك، أو الفكر). ثانياً: هناك كائنات راشدة مدركة ومفكرة، كما تتمثّل في حالتنا، ويُسمَّى هذا النوع بالعرفاني (Cognitative)، والنوع الآخر باللاعرفاني (Inconitative)»[65].

كذلك، اهتدى لوك إلى وجود (الله)، من خلال ما يُسمَّى البرهان الكوزمولوجي، وذلك بالاعتماد على مبدأ السبب الكافي. يذهب لوك، وفقاً لهذا المبدأ، إلى أنّ وجودنا ككائناتٍ قادرة على الإدراك والمعرفة يستتبع، بالضرورة، وجود كائن أبدي عظيم القوّة والعلم، ذلك الكائن الذي درجنا تلقائياً على تسميته بـ(الله). وكما يذهب إلى ذلك لوك، إنّ العدم المحض، وفقاً لليقين الحدسي لدى الإنسان، يعجز عن إنتاج كيان حقيقي يمتلك القدرة على الإدراك والمعرفة. وكل ما يكتسب وجوده وبدايته من شيء آخر (الله)، لابدّ من أن تنتقل إلى كينونته ما تتصف به كينونة هذا الآخر، ويترتّب على ذلك، بالضرورة، وجود كائن عليم منذ الأزل، فمن المحال أن تكون للأشياء المحرومة من العلم، والتي ليس لديها مدركات القدرة على خلق كائن عليم؛

62 المرجع نفسه، ص 67

63 انظر: محمود، عبد القادر، رحلة الفلاسفة من ظلام الشك إلى نور اليقين، مركز الكتاب للنشر، ط1، 1997م، ص ص 162-161

64 المرجع نفسه، ص 162

65 شاخت، ريتشارد، روّاد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1997م، ص 175

فالإنسان علة كائن أبدي أزلي عرفاني، فالمادة اللاعرفانية الفاقدة الحس لا يمكن أن تكون قادرة على إنتاج كائن ذكي مفكّر، كما لا يمكن تصوّر قيام العدم (اعتماداً على ذاته) بإنتاج المادة[66].

من خلال هذا البرهان (الكوزمولوجي)، الذي يعتمد على مبدأ السبب الكافي، ذلك المبدأ الذي يقضي بأن الأشياء ليس بمقدورها أن تظهر للوجود من تلقاء نفسها، وأن المعلول يتصف بالصفات، أو ببعض الصفات، التي تتوافر لعلّته، يكون لوك قد ضرب بنظريته المعرفية عرض الحائط. فعلى الرغم من تنبيه لوك، المرة تلو الأخرى، إلى عدم الاستدلال من مبادئ مجردة ليست مُستمَدّة من التجربة ومؤيَّدة منها، إلّا أننا نجده، في إثباته لوجود الله، ينطلق من مبدأ مجرد ليس مُستمَد من التجربة، ألا وهو مبدأ السبب الكافي[67].

وهكذا، حتى لوك (الذي عوَّل المسيري عليه كثيراً) لم ينكر ثنائية الإنسان والطبيعة، أو ينكر وجود الله، أو يجعله شيئاً هامشياً، حتى الأفكار الفطرية، لم يكن لوك واضحاً بصورة كبيرة في رفضها، حيث نجده يعتمد عليها عند برهنته على وجود الله.

خامساً: سقوط المنهج والمشروع (خاتمة):

ينتهي المسيري، في نهاية تحليله لبنية الفكر الاستناري، إلى أنّ العلمانية تمثّل تجلّياً من تجلّيات الفلسفة المادية، التي يمثل العقل المادي محورها، ذلك العقل الذي يتحدّد بحدود التجربة المادية دون أيّة قدرة على تجاوزها. والعلمانية، عند المسيري، ليست فكرة ثابتة، ولكنّها متتالية آخذة في التحقّق التدريجي (خلال مراحل متتابعة) عبر الزمان، وفي المكان. تسود العلمانية الجزئية (فصل الدين عن رقعة الحياة العامّة) المراحل الأولى من هذه المتتالية، بينما تسود العلمانية الشاملة (فصل الدين عن رقعة الحياة العامّة والخاصّة) المراحل الأخيرة منها، وبذلك، تمثّل كلٌّ من العلمانية الجزئية، والعلمانية الشاملة -كما يذهب إلى ذلك المسيري- طرفين في متصل واحد، أو دائرتين تحتوي الواحدة منهما على الأخرى.

يزعم المسيري أنّه يحاول طرح تعريف جديد للعلمانية، ليس في ضوء التعريفات المعجمية الورديّة، التي تعبِّر عن مجرد آمال أو توقعات متفائلة، وإنّما في ضوء ما تحقّق، بالفعل، في الواقع الذي تمّت علمنته، حيث يمكن استكشاف الحلقات، أو المراحل المختلفة، لمتتالية العلمانية. فالواقع المتحقق في المجتمعات العلمانية الحديثة -كما يذهب إلى ذلك المسيري- يكشف لنا عن ذوبان الإنساني في المادي، حيث تتساوى الظواهر الإنسانية كلّها، والطبيعية، وتصبح الأمور كلّها ماديّة في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير.

66 المرجع نفسه، ص ص 156- 157

67 المرجع نفسه، ص 158

ولكن، على الرغم من تأكيد المسيري هذه المنهجية الجديدة في تناوله قضية العلمانية، وتأكيده أنّ مشروعه الرئيس هو التوصُّل (عبر هذه المنهجية) إلى تعريف جديد للعلمانية يمتلك مقدرة تفسيرية أعلى ممّا تمتلكه التعريفات الأخرى المتداولة والشائعة للعلمانية[68]*، نجد، عند التدقيق في تحليل المسيري لمصطلح العلمانية، أنّه اضطرّ إلى الرجوع عن هذه المنهجية في كثير من الأحيان، ما يهدّد مشروعه الفكري بالكامل.

فالمسيري، على خلاف المنهج الذي يدعيه، يتحدّث، أحياناً، عن العلمانية الشاملة، ليس باعتبارها واقعاً متحقّقاً، ولكن باعتبارها «سيناريو» مستقبلياً مُتَوقَّعاً، ويتضح ذلك من خلال وصفه للعلمانية الشاملة بحلم اليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية، تلك اليوتوبيا التي تمثّل، عند المسيري، نهاية التاريخ، التي لم نصل إليها بعد. فها هو المسيري يقول نصّاً عن تلك اليوتوبيا: «أمّا نهاية التاريخ، فتتحقّق داخل الزمان الإنساني، وعلى الأرض، حين يؤسّس الإنسان الفردوس (صهيون، مملكة المسيح، المهدي المنتظر، اليوتوبيا التكنولوجية) على الأرض وداخل الزمان، فهو فردوس أرضي»[69]. إذاً، التاريخ عند المسيري «سيصل إلى نهايته [نقطة الصفر العلمانية] في لحظة ما، فيصبح سكونياً تماماً، خالياً من التدافع، والصراعات، والثنائيات، والخصوصيات؛ إذ إنّ كلّ شيء سيُردُّ إلى مبدأ عام واحد يُفسّر كلّ شيء (لا فرق في هذا بين الطبيعي والإنساني)»[70]. وهكذا، ليست العلمانية الشاملة شيئاً آخر سوى نهاية التاريخ التي يتساوى فيها العقلي بالطبيعي، والإنساني بالمادي، تلك النهاية التي لم تصل إليها البشرية بعد، ما يجعل العلمانية الشاملة (في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير)، عند المسيري، مجرد افتراض، وليست واقعاَ متحقّقاً، كما يزعم هو من خلال المنهج الذي يدّعيه لنفسه.

فضلاً عن ذلك، إنّ اتجاه الأحداث في الشرق الأوسط، غداة ثورات الربيع العربي، يتعارض، على نحو سافر، مع ما انتهى إليه المسيري في تحليله لمصطلح العلمانية، فما أفرزته ثورات الربيع العربي من صعود واضح للحركات والتنظيمات الأصولية الإسلامية على سطح الأحداث في الشرق الأوسط، ينقض تعريف المسيري للعلمانية من جذوره، فمن المفترض، وفقاً لتعريف المسيري للعلمانية، ألّا تكون المجتمعات الإسلامية بمنأى عن العلمنة، فكل المجتمعات الإنسانية، بما في ذلك المجتمعات الإسلامية، تتجه، حتماً، نحو العلمانية الشاملة بدافع النزوع الجنيني، ذلك النزوع الكامن في النفس البشرية نحو الواحدية المادية، ولكن هذا لم يحدث، فالمدّ الأصولي في المجتمعات الإسلامية لم ينحصر؛ بل كان يزيد يوماً بعد يوم، حتى وصل إلى أقصاه غداة ثورات الربيع العربي. إن بنية تعريف المسيري للعلمانية تعاني، بلا أدنى شك، خللاً واضحاً في ظلّ وجود هذه التنظيمات الأصولية التي تحمل السلاح، الآن، باسم الدفاع عن المطلقات الدينية، والقيم

68* أي يمكن، من خلاله، تفسير جوانب الواقع كلّها، وتاريخ البشر كله، أكثر من أيّ تعريف آخر.

69 المسيري، عبد الوهاب، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، ص 259

70 المرجع نفسه، ص 258

الأخلاقية الثابتة، ضد العلمانية والحداثة، هذه المطلقات، وتلك القيم، التي ادَّعى المسيري الزوال التدريجي لها مع تتابع حلقات متتالية العلمانية الواحدة تلو الأخرى، وصولاً إلى نقطة الصفر العلمانية التي تمثّل، عند المسيري، نهاية التاريخ.

ليس في الشرق الأوسط وحده، وإنّما نشهد، أيضاً، وجوداً مؤثّراً للأصولية الدينية المسيحية في الغرب العلماني؛ بل في أمريكا، التي يعدها المسيري الأنموذج الأبرز للعلمانية، وذلك من خلال ما يُعرف باليمين المحافظ. وأقوى أجنحة المحافظين (أو اليمينيين الجدد) ما يُعرَف بحركة الأغلبية الأخلاقية (Moral Majority) بقيادة القس الأمريكي جيري فالويل (-1933 2007م)، الذي يَعدّ نفسه تلميذاً لأدموند بيرك. وقد أسّس فالويل هذه الحركة عام (1979م)، ثمّ تحالفت الحركة مع الكاثوليك، واليهود، والمورمون. وكان ينشد من هذا التحالف إطلاق البنادق اللاهوتية على الليبرالية، والنزعة الإنسانية والعلمانية، والعودة إلى القيم التقليدية المحافظة[71].

فمن المفترض أن المسيري يعرف ما يتسم به اليمين الديني في أمريكا من نفوذ اجتماعي واضح، وما لهذا النفوذ من دور في تشكيل الحياة السياسية الأمريكية، سواء بشكل مباشر، أم بشكل غير مباشر؛ فعلى سبيل المثال، أدى حكم المحكمة العليا، في قضية رو ضد وايد (Roe v. Wade)، عام (1973م)، إلى إثارة حفيظة أعضاء اليمين الديني بصفة عامّة، وأبناء الطائفة الإنجيلية بصفة خاصّة، حيث حكمت المحكمة في هذه القضية بجواز الإجهاض خلال الشهور الثلاثة الأولى من الحمل، ما يتعارض (من وجهة نظر اليمين الديني) مع قدسية الحياة التي أكّدها الكتاب المقدّس[72].

ألم يكن المسيري على علم بأن الحزب الجمهوري في أمريكا هو حزب يميني محافظ، على رأس أولوياته عدم فصل الدين عن السياسة؟ فمواقف الحزب وتصريحاته من العديد من القضايا السياسية والاقتصادية، سواء المحلية منها، أم الدولية، وأيضاً، من العديد من الأحكام القضائية، سواء التي أصدرتها المحكمة العليا، أم غيرها من المحاكم، تؤكّد ذلك بلا أدنى شك، حيث اتسمت هذه المواقف، وتلك التصريحات، بالطابع الديني المتشدّد. فعلى سبيل المثال، انتقد الحزب الجمهوري حكم المحكمة العليا بعدم أداء الصلاة في المدارس، وأيضاً، حكم محكمة ماساتشوستس العليا عام (2004م) بأنه لا يمكن للدولة، بموجب دستور ماساتشوستس، أن تمنع زواج المثليين.

كانت مسألتا الإجهاض وزواج المثليين من أكثر الأشياء التي جرَّت الطائفة الإنجيلية للدخول إلى غمار العمل السياسي؛ لم يصرّح الإنجيليون بأن هاتين المسألتين هما السبب الرئيس للدخول إلى عالم السياسة،

71 انظر، لمزيد من المعلومات: حسن، عمار علي، التفكير السياسي والديني المحافظ بين الإسلام والفكر الأوروبي، جريدة الحياة اللندنية، السبت 19 شباط/ فبراير 2011م.

72 See Ronald Dworkin, Is Democracy Possible Here?: principles for a new political debate, Princeton University Press, 2006, p. 54.

حيث ذكروا عدداً كبيراً من الأسباب الأخرى. وفيما يبدو، إنّ ما يهدف إليه المحافظون الدينيون، الآن، بالدرجة الأولى، هو تشريب المسيحية للحياة العامة في أمريكا. لم يستطع اليمين الديني أن يقدّم حججاً حقيقية لما يرتئيه بخصوص هذه التطوّرات، كما لم يحاول اللجوء إلى مَن يختلف معهم في العقيدة الدينية؛ إنّهم لاهوتيون بشكل صريح بلا أي خجل [...]. وقد نشر المفكّر والمؤرّخ الليبرالي جاري ويلز (Garry Wills)، بعد يومين من الانتخابات الرئاسية عام (2004م)، في صحيفة نيويورك تايمز، مقالاً بعنوان (اليوم الذي انطفأ فيه التنوير (The Day the Enlightenment Went Out)، وصف فيه حملة بوش الأصولية بأنّها جهاد (jihad)[73] أو حرب في سبيل الدين، وليست مجرّد حملة للدعاية الانتخابية.

مما سبق يتأكّد لنا أن الواقع الغربي، الذي تمّت علمنته، خذل المسيري في صياغة التعريف المتطرّف الذي ينشده للعلمانية، حتى في أمريكا نفسها، التي يَعدّها المسيري أكثر المجتمعات علمنة بلا منازع. وربّما كان المسيري يعلم أن هناك معضلة حقيقية تقابله في صياغة هذا التعريف، كما يتضح لنا من خلال قوله في نص غريب يعبّر عن تناقض صارخ، ما يهدّد مشروعه الكامل بالسقوط، إن لم يكن قد سقط، بالفعل، بسبب هذا النص فحسب: «فالنموذج السائد فيها [أي الولايات المتحدة] هو نموذج علماني واحدي مادي تماماً، ومع ذلك، نجد أن البشر يسلكون بطريقة تتنافى مع النموذج المهيمن الذي يُعلن الجميع ولاءهم له. فتظل هناك ثنائيات الخير والشر، والمقدّس والمدنّس، والمطلق والنسبي، وتظلُّ هناك علاقات كونية ثابتة غير مرشَّدة كان يُفترض التخلّي عنها، وإخضاعها للتفاوض، وإحلال علاقات تعاقدية مرشَّدة محلها، ولكن العلاقات الكونية، مع هذا، تستمر، وتؤكّد نفسها؛ ولذا، نحن نزعم أنّ الأمريكيين، كبشر، أعظم من القيم السائدة في المجتمع الأمريكي، وهو تأكيد يبيّن أنّ العنصر الربّاني في الإنسان لا يمكن محوه»[74].

وهكذا، لم يجد المسيري سنداً للنموذج العلماني الواحدي المادي في الممارسات الفعلية للناس في الولايات المتحدة، ما يعصف بمنهجه تماماً، ومن ثمّ بمشروعه بالكامل.

وعلى الرغم من أنّ المسيري يبرّر مسلك الأمريكيين على نحو يتنافى مع النموذج العلماني الواحدي المادي، بالاستناد إلى العنصر الربّاني (الذي يتمثل عنده فيما أطلق عليه الإله الخفي في الإنسان)، ذلك العنصر الذي قال عنه إنّه لا يمكن محوه، فإننا نجد المسيري، كعادته، يعود فيناقض نفسه، قائلاً: «ومع ذلك، لابدّ أن نضيف، هنا، ما حدث بين كلينتون وعدد من الإناث العاملات معه، وكانت آخرهنّ مونيكا لوينسكي؛ فقد حاول النواب الجمهوريون في الكونغرس أن يوظّفوا الإله الخفي لصالحهم، ويقوموا بطرد كلينتون من البيت الأبيض، ولكن معدلات الرخاء الاقتصادي كانت عالية إلى درجة أنّها لم تقوّض الضمير

73 Ibid, p. 55.

74 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، جـ1، ص 193

وحسب، وإنّما قوّضت الإله الخفي أيضاً؛ ولذا، لم يكترث الشعب الأمريكي بما فعل سيادة الرئيس، وانتصر الاقتصاد على الجميع»[75].

وهكذا، يتبدّى التناقض والخلل في تحليل المسيري لمصطلح العلمانية بشكل فجّ لا يمكن تحمله. ومن الطريف أنّ هذا التناقض، وذلك الخلل، قد انعكسا على بعض تعبيرات وجُمل المسيري؛ فهو، على سبيل المثال، يقول في حديثه عن ضرب (أو هدم) الدولة للكنيسة والأسرة: «فقد تمّ ضرب الأسرة الممتدّة حتى اختفت **تماماً تقريباً**». وهكذا، حتى اللغة عانت من تناقض المسيري؛ فعند المسيري يمكن الجمع بين كلمتي «تماماً» و«تقريباً» عند وصف فعل، أو حدث، واحد، وهو، هنا، اختفاء الأسرة عن طريق زيادة نفوذ الدولة، واتساع سلطتها؛ بالضبط كما يمكن، عنده، الجمع بين فكرة الإله الخفي الكامن في أعماق الإنسان، وفكرة النزوع الجنيني نحو الواحدية المادية الكامن، أيضاً -على حد زعمه- في أعماق الإنسان، دون أن يحدّد، بشكل دقيق، موقفه من دور كلٍّ منهما في تحليله لمصطلح العلمانية.

لقد اضطر المسيري إلى اللجوء إلى استراتيجية الانتقاء، بعد أن اكتشف، أثناء تحليله لمصطلح العلمانية، عدم كفاية المنهج الذي اعتمده، وهو إعادة تعريف العلمانية في ضوء الواقع المتحقّق، وليس في ضوء التعريفات المعجمية الوردية القديمة التي تخطّاها هذا الواقع.

ولجوء المسيري إلى هذه الاستراتيجية يكشف لنا عن تحيّز إيديولوجي واضح لديه أثناء تحليله لمصطلح العلمانية، ذلك التحيّز الذي يتأكد لنا من خلال وصفه لنفسه، دائماً، باعتباره مفكّراً إسلاميّاً. إن ما كتبه المسيري حول الحداثة والعلمانية يمثّل تجسيداً حيّاً لما يُسمَّى الإسلام السياسي، الذي يتّخذ أصحابه موقفاً عدائياً واضحاً ضد أيّ نزعة عقلانية، أو رؤية استنارية.

---

75 المصدر نفسه، ص 193

قائمة المصادر والمراجع

أوّلاً. باللغة العربية:

(1) المصادر:

- الكتب:

- المسيري، عبد الوهاب:

- فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط 1، 1998م.

- الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، ط 3، 2001م.

- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ج 1، ط 1، 2002م.

- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ج 2، ط 1، 2002م.

- دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 2006م.

- المنشورات الإلكترونية:

- المسيري، عبد الوهاب، بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، 6/ 10/ 2015م، على الرابط:
http://www.elmessiri.com/articles_view.php?id=31

(2) المراجع:

- الكتب:

- شيفر، أولريش، انهيار الرأسمالية، ترجمة عدنان عباس علي، عالم المعرفة، الكويت، كانون الثاني/ يناير 2010م.

- رسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ج 2، عالم المعرفة، الكويت، تموز/ يوليو 2009م.

- مجاهد، حورية توفيق، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، 1986م.

- غريبر، ديفيد، مشروع الديمقراطية، ترجمة أسامة الغزولي، عالم الفكر، الكويت، تشرين الثاني/ نوفمبر 2014م.

- شاخت، ريتشارد، روّاد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997م.

- محمود، عبد القادر، رحلة الفلاسفة من ظلام الشك إلى نور اليقين، مركز الكتاب للنشر، ط1، 1997م.

- كامباني، كريستيان دولا، الفلسفة السياسية اليوم، ترجمة نبيل سعيد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2003م.

- الدوريات:

- زكي، رمزي، الليبرالية الجديدة تقول: وداعا.. للطبقة الوسطى، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد 25، العدد 2، 1996م.

- مقالات الصحف:

- حسن، عمار علي، التفكير السياسي والديني المحافظ بين الإسلام والفكر الأوروبي، جريدة الحياة اللندنية، السبت 19 شباط/ فبراير 2011م.

ثانياً. باللغة الإنجليزية:

- Ronald Dworkin, Is Democracy Possible Here?: principles for a new political debate, Princeton University Press, 2006.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016