حمد الراشد

دفاع عن العلمانية ضد المسيري

مدارك

دفاع عن العلمانية
ضد المسيري

الكتاب: **دفاع عن العلمانية ضد المسيري**

المؤلف: **حمد الراشد**

التصنيف: **العلمانية - نقد فكري - فكر وفلسفة**

الناشر: **مدارك** إبداع، نشر، ترجمة وتعريب

الطبعة الأولى: يونيو (حزيران) 2011

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9953-566-41-2

للتواصل مع الكاتب:
engham2002@hotmail.com

الكتاب متوفر على الإنترنت:
مكتبة نيل وفرات.
www.nwf.com

Madarek مدارك
Creating, Publishing, Translating & Arabizing إبداع، نشر، ترجمة وتعريب

Tel.: 00961 1 282075 - Fax: 00961 1 282074
Gharios Center, Forn Elchebbak, Beirut - Lebanon
www.mdrek.com - read@mdrek.com
P. O. Box: 50074 Forn Elchebbak - Lebanon
سنتر غاريوس، الطابق الرابع، فرن الشباك، بيروت - لبنان

جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع محفوظة لـ **مدارك**.
لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي من **مدارك**.

دفاع عن العلمانية ضد المسيري

حمد الراشد

المحتويات

تقديم 7

إشكاليات تعريف العلمانية ودلالاتها 9

نقد النماذج العلمانية التي أوردها المؤلف 29

تشريح ما يتصوره المؤلف من علمنة شاملة 45

علاقة العلمنة بالعقائد والحركات الأيديولوجية 79

خلاصة نقدية 87

المراجع 89

تقديم

بعد اطلاعي على كتاب الدكتور عبد الوهاب المسيري «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة» بجزأيه الأول والثاني، والصادر عن دار الشروق ـ الطبعة الثانية عام 2005، يمكنني وصف الكتاب المذكور بالعجينة لما يحتويه من تعسف في التحليل وخروج عن الموضوعية، وتعمّد واضح في تشويه المعاني الأساسية للعلمانية حتى خرج الكتاب كالعجينة المختلطة، والتي تندمج وتشتبك بداخلها مفاهيم وقضايا وتيارات متباعدة دون تمييز بينها، فيقوم الكاتب بتشكيلها في بوتقة واحدة ليعطي تبريرات لما يريد على حساب معايير وشروط النقد الموضوعي. ومن هذا المنطلق، ومن أجل أن نبيّن باختصار ضعف وسلبية ما أتى به الكاتب من حشو كلام واتهامات للعلمانية من خلال ما أورده من أمثلة ومقارنات وشرح غير متماسك وغير مقنع، بل ومتناقض

في حالات كثيرة، مما يعتبر مؤشراً على أن دراسته للعلمانية لم تقم على فهم أساسي أولاً، وأن الكاتب يتسرّع في استنتاجات غير سليمة معتمداً على روابط تعسفية بين أمور مختلفة جداً. وبالتالي فقد خرج كتابه مليئاً بتحريف الوقائع، وتأويل غير مقنع لتلك الوقائع ولمعانيها وحقائقها، بالإضافة ـ كما ذكرنا ـ إلى خلطه بين مفاهيم وقضايا دون إدراك وتمييز ما بينها من فروقات.

لهذا سنقوم بنقد هذا الكتاب عبر أربعة محاور، هي التالية:

المحور الأول: إشكاليات تعريف العلمانية، ودلالاتها.

المحور الثاني: نقد النماذج العلمانية التي أوردها المؤلف.

المحور الثالث: تشريح ما يتصوره المؤلف من علمنة شاملة.

المحور الرابع: علاقة العلمنة بالعقائد والحركات الأيديولوجية.

إشكاليات

تعريف العلمانية ودلالاتها

يتحدث الكاتب في الفصل الأول من المجلد الأول عن إشكالية تعريف العلمانية، وينفي أن يكون مصطلح العلمانية محدد المعاني والأبعاد، ولكن الأسباب التي يوردها من أجل هذا النفي واهية، ومنها تقسيمه للعلمانية باعتبارها نوعين، مخالفاً ما ورد في تعريفها المحدد. ومن الأسباب، في رأيه، وجود علمنة تتسم بالبنيوية[1]، وهو سبب آخر ضعيف، وظن المؤلف أن الدراسات الاجتماعية المتعلقة بالموضوع وبتطبيقات العلمانية وتفصيلاتها يخالف وضوح المصطلح، وكذلك فإن المؤلف يتحدث عن ما يتعرض له المصطلح من مراجعات بأنه ينفي المعنى الأساسي له، وهذا استدلال

---

(1) انظر: ج 1، ص 8 من المقدمة.

خاطئ لأننا نجد كثيراً من المصطلحات تتعرض لمراجعات دورية دون إخلال بمعناها الأساسي.

وأول إشكالية يطرحها المؤلف هي تصوره بوجود علمانية شاملة، وأن العلمانية لا تقتصر على بعدها الجزئي. هذه الإشكالية اصطنعها المؤلف من عنده، ويقول إن العلمانية الشاملة تعني فصل كل القيم الإنسانية عن الطبيعة والحياة، ونحن نعلم بداية بأن القيم نابعة من الإنسان. ومن جانب آخر فإن العلمانية تؤكد دور الإنسان في اختيار القيم دون تدخل في اختياره. أما عن وجود مؤثرات في الحضارة والمجتمعات والسوق قد تؤثر سلباً على تعلق الإنسان بهذه القيم، فذلك ليس من مسؤولية العلمانية، إذ إنها ليست سبباً رئيساً في تلك المؤثرات، ولم تقم بتوجيه الإنسان، وإنما هدفها الأساسي وضع دستور يحترم إرادة الإنسان في الحياة بحيث يخدم ذلك الدستور حقوق الإنسان الأساسية، وبحيث لا يتم استغلال العقائد والديانات في غير مجالها لأن البشر هم الذين يصنعون حياتهم ومستقبلهم. وأما ما يتعرض له البشر في حياتهم بمختلف العصور من

سلبيات واضطهاد، فهو نتيجة لعوامل ومؤثرات متنوعة جداً، ولا يمكن للعلمانية بمفردها، وبحكم إطلاقي دون باقي النظم الاجتماعية والسياسية، أن تتحمل حصول تلك المؤثرات.

ولكي نوضح تضارب التعريفات والأمثلة التي يقدمها المؤلف لتفسير العلمانية بناء على وجهة نظره، نأخذ مثلاً التطبيقات التي قدمها تحت عناوين: «التحولات الاجتماعية»، «الأفكار التي تبدو محايدة بريئة»، «المنتجات الحضارية اليومية»[1]. فأولاً، بالنسبة للتحولات الاجتماعية يصف المؤلف تجارب مختلفة جذرياً باعتبارها تجارب علمانية، بل والأدهى من ذلك وضع أوصاف إلى جانب مصطلح علمانية مثل «عقيدة شاملة»، «إلحاد»[2] بالرغم من أن مبدأ العلمانية وأهدافها تخلو من تلك الكلمات، وخلوّها لا يعني أن العلمانية ترفضها بل إنها تعتبرها من الحريات الشخصية التي كفلتها، ولكن لا صلة لها بالدساتير

---

(1) انظر: ج 1، ص 25، الفصل الأول.

(2) انظر: ج 1، ص 26، 27، نفس الفصل.

العلمانية، فكون المؤلف يصف بعض الأيديولوجيات التي سيطرت باسم العلمنة، وفي نفس الوقت يصف بيئات أخرى بنفس الوصف مع أنها بيئات ديموقراطية، لهو دليل على عدم معرفته التامة المحددة للعلمانية، بل يدل على أن هدفه هو خلط الأوراق لمحاولة إثبات رأيه الذي هو أقرب إلى الحكم الحدي العام، وإلى محاولة تبرير ضعيفة لا تستند إلى بينات من نظرية أو تطبيق. وفي المثال الثاني يورد المؤلف أفكاراً مستقلة عن العلمنة، مستنداً عليها ليبيّن أن للعلمانية رؤية شاملة، وهو يقصد بشاملة مدى سيطرتها ولا يقصد معنى التنوع والاتساع، لأن هذا المعنى الأخير لا يتنافى مع الحيادية، بل إن أفكار الطبيعة والنماذج العلمية تتسع ضمن رؤية شاملة. ولكن من ناحية أهم، فإن تلك الأفكار إنسانية بحتة، وإذا كانت تعيش في بيئة علمانية فلا يعني بأنها منتج علماني، بل هو دليل على أن العلمانية تتيح للبشر فرصة اختياراتهم الواسعة بحسب ما يرون بأنه يخدم مستقبل حياتهم. وأما المثال الثالث الذي يطرحه من خلال ربطه بين المنتجات الحضارية اليومية على أنها آليات لعلمانية بنيوية شاملة، فهذا

حشر لسلوك البشر واستهلاكهم داخل نظرية سياسية ليست هي المؤثر الوحيد في تنوع الحياة حتى تتحملها.

ويرى المؤلف ـ في نفس الفصل ـ أن نطاق العلمنة يتزايد باتساع بحيث يغطي معظم مجالات النشاط الإنساني، ويحاول توضيح فكرته هذه من خلال تقديمه عدة عناصر: فهو يصف العلمانية بنموذجين أحدهما إنساني والآخر مادي، بينما العلمانية في الأساس لا تتناول أي تصنيف أو توجهات، بل إن التيارات الأخرى هي التي تلعب دوراً كبيراً في ذلك التصنيف، ومنها: الصراع العسكري؛ صراع الأمم وتحولاتها؛ تطور المجتمعات؛ الأيديولوجيات؛ تطبيقات الديموقراطية؛ الحداثة؛ العولمة؛ وغيرها، ولكل عامل مما ذكرنا تداخل مع نشاط الإنسان في حياته ومن ثم دور وتأثير. ولا يمكن اختزال السبب في تطبيق علماني هدفه منح الإنسان حقوقه الاجتماعية والسياسية من خلال دساتير واضحة، دون تدخل في تفاصيل حياته. تلك التفاصيل التي ـ كما قلنا ـ تؤثر فيها عوامل متنوعة ذكرنا بعضها دون حصر لجميعها. ونقدم مثالاً على أن المؤلف ينتقي وقائع بعينها ليقدّم تفسيرات تخدم رؤيته الأيديولوجية

مهمشاً باقي الوقائع التاريخية، فنراه يصف الثورة الاشتراكية في أواخر القرن التاسع عشر بأن هدفها تحقيق الجوهر الإنساني، وأن المطلق الإنساني بدأ معها[1]، ولكن عند اطلاعنا على مجمل التاريخ نجد أن القيم الإنسانية قد سادت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أي قبل الثورة المذكورة، وكانت بدايتها فلسفية، وهي تختلف عن التطبيق السياسي الخاص بتجارب بشرية، فلا يمكن اعتبار تطبيق معيَّن أو ثورة بعينها تمثل تحقيقاً لتلك القيم، فهذا عدم تمييز للميادين الإنسانية، وكذلك عدم تمييز للمراحل التاريخية. ويخلط المؤلف ثانية بين العلمانية كنظرية وتطبيق سياسي وبين فلسفات تتعلق بالتنوير والعقلانية لمجرد أن هذه الفلسفات تحققت بفعل اختيار الإنسان والمجتمعات لها[2]، لأن الفلسفات قد ترى في النموذج العلماني أمراً إيجابياً يدعم حرية الإنسان ويحقق ليبراليته واختياراته في ميادين الحياة. إلا أن ذلك لا

---

(1) انظر: ج 1، ص 32، الفصل الأول.

(2) انظر: ج 1، ص 38، نفس الفصل.

يعني أن هذا النموذج هو الموجِّه أو المنتِج لهذه الفلسفات، لأن تلك الفلسفات تظل أولاً وأخيراً لدى كل البشر، وتحقق أحلامهم بمعزل عن فرض أو سيطرة، حيث نجدها خيارات مفتوحة وبدون مرجعيات.

ومن الصعوبة أن نقبل التركيز على نظرية سياسية أو تطبيق سياسي أو قانوني كما يفعل المؤلف، ومن ثم نجده يضع كافة تفسيراته من خلال هجومه على تلك النظرية أو ذلك التطبيق. فنجده يتناول دراسات علم الاجتماع ودراسات الحداثة ومنتجاتها، وكذلك بعض الدراسات الأيديولوجية والتي لها هدف خاص وموجه مثل صراع الحضارات عند هنتنجتون. فأولاً، كثير من تلك الدراسات قد يستفيد من البيئة التي تخلقها الليبرالية كما يستفيد من البيئة التي تخلقها العلمانية. إلا أن استفادتها لا تعني خضوعها التام للنموذج العلماني كونها دراسات متغيرة، ولها علاقة بفعل الإنسان في حالات مختلفة، وتحمل تناقضات لا تنم عن توجه محدد. فلا نجد مثلاً إلا نسبة ضئيلة من المفكرين مقتنعون بما طرحه توجه الصراع الحضاري، بل أغلب

المفكرين يرونه ترسيخاً لغايات ومصالح خارجة عن نزعات معظم البشر وخاصة المثقفين والمفكرين والمستنيرين. ونفس المعنى يواجهنا عندما يضرب المؤلف أمثلة منتقاة دون غيرها، وكأنها التطبيق المنشود للعلمانية او المقياس الوحيد. فتجربة اتاتورك، كما نعرف، لها صبغة عسكرية، وليست تطبيقاً لنموذج علماني خالٍ من الشوائب، وليس بالضرورة أن تكون تجربة أتاتورك هي المقياس الذي يحدد لنا المفهوم السليم للعلمانية. وفي آخر الفصل يخلط المؤلف بين مدارس فلسفية وتصورات فكرية محملا العلمانية نتائجها، بالرغم من الفارق الكبير بين أعمال ونظريات فلسفية يراها كل فيلسوف حسب عقله الخاص من جهة، وبين العلمانية من جهة ثانية بما تمثله من قوانين ودساتير ثابتة لا تتدخل بهذه المنجزات. بل لو افترضنا تدخلها، لأصبحت أهدافها متناقضة بالأساس، وهذا ما لم يحدث. فمثلاً اسبينوزا قدم نظرية تتفق مع ما يراه عقله الفلسفي، وليس بهدف أيديولوجي كما يظن المؤلف. وقل ذلك على باقي الإبداع الإنساني.

في الفصل الثاني من المجلد الأول يتناول المؤلف مصطلح العلمانية من خلال التعريف المعجمي، ونركز هنا على تعريفات قاموس أكسفورد[1]، نجد المؤلف يضع ثلاثة تعريفات للعلمانية بمعناها الجزئي المحدد، ولكنه يرى بأن هناك تعريفات لاحقة تدل على معنى شمولي. وعند مراجعة هذه التعريفات لا يجد القارئ الواعي أي معنى شمولي لها، مما يدل على تعسف لدى المؤلف في استخراج المقاصد التي تخدم توجهه. ففي التعريف الرابع[2] مثلاً، يذكر أن العلماني هو من ينتمي إلى هذا العالم، ولا أعرف أي عالم يريد المؤلف من العلماني أن ينتمي إليه؟ وهل انتماؤه لهذا العالم يحمل أية دلالة على صفة شمولية؟ والتعريف الخامس[3]، يذكر أن العلماني يهتم بهذا العالم فقط دون «الروحي»، وهذا التعريف هو من صلب التعريف الجزئي، ولكن عدم الاهتمام بالجانب الروحي لا يلغي ذلك الجانب لدى الإنسان، حيث يترك

---

(1) انظر: ج 1، ص 56، الفصل الثاني.
(2) انظر: ج 1، ص 57، نفس الفصل.
(3) انظر: ج 1، ص 57، نفس الفصل.

للإنسان وشأنه. ومن ناحية أهم، فذلك التعريف يدل على عكس ما تعنيه الشمولية، فلم تحدد العلمانية طموح الإنسان الروحي، وهذا لا يدل على تهميش لهذا الجانب بقدر ما يدل على إثبات بأن هذا الجانب الروحي يخص الإنسان كفرد دون سن قوانين ثابتة. وكذلك نفس ما ذكرناه من تفسير خاطئ يقوم به المؤلف عندما يتحدث عن تعريفات أخرى يتناولها كالتعريف السادس في نفس الفصل.

ويتحدث المؤلف بعد ذلك عن تعريف المصطلح في العالم العربي، مؤكداً حسب رأيه، أنه غامض ومبهم ويتأرجح بين الجزئية والشمولية، ناسياً اختلاف البيئات داخل العالم العربي أولاً، وثانياً أن محاولات التعريف تخضع لرؤية خاصة عند كل مفكر أو كاتب أو سياسي، وليس بالضرورة أن تنطبق المحاولة على معنى العلمانية بمفهومها الأساسى. وأيضاً فإن التعريف يكون فى الغالب نظرياً، ولا يتم الالتزام به في التطبيق، والذي هو ترجمة سياسية للمصطلح المعني.

ويتناقض المؤلف مع بعض المواقف التي يوردها

من خلال بعض التحليلات التي ترى أن العلمانية في الغرب ظلت جزئية، فلا يأخذ بأي من تلك التحليلات. وكمثال على ذلك ما أورده للكاتب وحيد عبد المجيد[1]، وكذلك ما أورده للمفكر فؤاد زكريا[2]. وبعد ذلك نجد المؤلف يتخذ نظرة شمولية لمفهومه عن الدين بحيث يعتبر القيم الروحية والأخلاقية للإنسان مطابقة تماماً للقيم الدينية[3]، بينما من الناحية الفلسفية والإنسانية تُعتبر الروح أوسع مدى من حصرها بقيم الدين المحددة، وكذلك بالنسبة للقيم الأخرى. والفصل العلماني بين القيم بأنواعها لا يعني أبداً نزع القيم الروحية من الحياة وتمثلاتها، وإنما المعنى أن تبقى كقيم فردية لا يحدها قانون أو دين، وهذا ما يعنيه مفهوم «علمانية منفتحة».

ونجده بعد ذلك يعيب على بعض الكتاب اختزال بعض الظواهر إلى شعائر فارغة، كما في حديثه حول ما

---

(1) انظر: ج 1، ص 68، الفصل الثاني.
(2) انظر: ج 1، ص 70، نفس الفصل.
(3) انظر: ج 1، ص 72 إلى 86، نفس الفصل.

كتبه عزيز العظمة، بينما نجد المؤلف نفسه ينحو نفس الاتجاه في التفسير من حيث التبسيط والاختزال والاستشهاد بأمثلة محدودة وسلوكيات بعينها، ومن ثم استخراج نتائج كبيرة منها لا تتحملها تلك الأمثلة ولا تلك السلوكيات.

وعندما يقوم بتلخيص مشكلات التعريف للعلمانية في العالم العربي، فإن المؤلف يقع ثانية في الخطأ المتمثل بسحب كثير من الميادين والتيارات على حساب العلمانية، وكأنها المفهوم الوحيد الذي يتحكم بمصير الإنسان، بينما ما يتناوله يعد تيارات متنوعة قد تدرك ما في العلمانية من فوائد، وقد تشترك عرضاً مع العلمانية في جزئيات بعينها، ولكنها تظل مختلفة عنها. ومن تلك الميادين والتيارات: النظريات الاجتماعية؛ النظريات الفلسفية؛ الحداثـــة؛ الحركات الأيديولوجية؛ الحروب؛ وكل ما ذكرناه من تيارات قد نبعت من أسباب تختلف كثيراً عن الأساس العلماني. والأدهى من ذلك أنه يصف بعض النظريات والمدارس على أنها معادية للإنسان دون توضيح

الكيفية، مثل: «النظريات التنموية؛ نظريات المواطنة...»[1]. فكما نعرف هي لصالح مستقبل الإنسان بصورة وبأخرى، واحتمال أخطاء بداخلها لا يعني معاداتها للإنسان كما يظن المؤلف.

والعلمانية قابلة للمراجعة المستمرة، ولا ترفض المراجعة إلا إذا كانت غير موضوعية. وتلك دلالة على أن العلمانية بمفهومها الأساسي لا تقبل التقديس الجامد، بل هي تراعي التطور ومراعاة مصالح الإنسان المادية والمعنوية مع ثبات احترام الممارسات والعبادات الدينية. فجانب المراجعة الذي تسمح به العلمانية ينفي التعريف الشمولي لها، ويثبت أن ذلك التعريف وما يحمله من تسلط مطلق لا ينطبق على العلمانية. وإذا كان ذلك ما يخص العلمانية نظرياً، فإن تطبيقات العلمانية من ناحية أخرى تكون بذلك أولى بالمراجعة والنقد، وليست تلك المراجعة إلا وجهاً إيجابياً يدل على مرونة العلمانية، وليست ضعفاً فيها أو دلالة على عدم أهميتها كما يظن المؤلف. ومن الموضوعية أيضاً أن يتم النظر

---

(1) انظر: ج 1، ص 98، الفصل الثاني.

إلى جميع المراجعات، لأن هناك تفاوتاً بين تلك المراجعات من حيث قوتها وعلميتها وموضوعيتها، وبين من يقف خلفها. ولكن عندما تناول المؤلف في الفصل الثالث من المجلد الأول مراجعات مفهوم العلمانية، وابتدأ مراجعتها في العالم الغربي، فقد استند إلى بعض مفكري الغرب الذين انطلقوا في مراجعاتهم من نظرة أيديولوجية واضحة، كما فعل إرفنج كرستول الذي اعتبر العلمانية بديلاً عن اليهودية، ويصفها بأنها «رؤية دينية حققت انتصاراً على كل من اليهودية والمسيحية». وبذلك نجد المؤلف ينتقي أمثلة بعيدة عن العلم والموضوعية ويؤثرها على غيرها من المراجعات.

واستطرد المؤلف في نفس الفصل بانتقاء تفسيرات خاصة بتيارات فلسفية ليُسقِط قناعاته الخاصة حول العقيدة الإنسانية من أجل تشويه مضامين فلسفية بعينها بمثل ما نجده لدى نيتشه وهايدجر وسارتر[1]. والمعروف أن نيتشه مثلاً كانت لديه نزعة إنسانية بأقصى إمكاناتها، وكتابه «هذا هو الإنسان» خير دليل على تلك

---

(1) انظر: ج 1، ص 103، الفصل الثالث.

النزعة. أما النظرة العدمية لدى نيتشه فهي نقد لمفاهيم الدين التقليدية البعيدة جداً عن ذات الإنسان، وبالتالي فهو يقدم الشعور بالعدمية، ولكنه لا يقصد انفصال الإنسان من إنسانيته كما أراد المسيري في تحليله. وينطبق نفس المعنى على نظرة المسيري إلى كل من هايدجر وسارتر.

والمؤلف في حديثه عن أصل الأساطير، وخاصة الإغريقية، يقوم ثانية بانتقاء تحليلات لدى عدد من المفكرين أمثال هيلر، ليحاول ربط الأسطورة بنشوء العلمانية، متجاهلاً أن جميع الأساطير نشأت أساساً لتفسير خوارق الطبيعة، لذا فهي بعيدة عن العقلانية، وبالتالي لا يمكن اعتبار الأسطورة بأنها مرجع يمكنه شرح العلمنة مهما كانت أسباب الأسطورة ومهما كان نوعها.

ويقدم المسيري قراءات من داخل مدارس علم الاجتماع باعتبارها تدين النهج العلماني، وذلك برغم تباين أهدافها عما وضعته العلمانية من دساتير خارج نطاق البحث الاجتماعي. فماكس فيبر بنظر المؤلف

يبحث عن بديل للعلمانية، بينما ما قصده فيبر هو أهمية الضبط المنهجي على مسارات الحياة، وأن تكون مناحي الحياة واضحة وغير سحرية، ففيبر يحلل تفصيلات وآثار الحياة اجتماعياً، وليس في ذلك إدانة لأي نهج آخر مختلف.

ويقوم المؤلف بمحاولة ثانية لإدانة العلمانية من خلال حالات سياسية ينتقيها مثل النازية والصهيونية[1]، وبذلك فهو يخلط بين أحداث وتطبيقات سياسية، ليحملها قسراً على مفهوم العلمانية، إذ كما نعرف أن هناك تبايناً شاسعاً في مختلف التطبيقات عبر عدة مراحل تاريخية سلباً وإيجاباً بالرغم من توفر المفهوم العلماني داخل هذه المراحل. وهذا يدل على استقلالية المفهوم عن نتائج التطبيقات، فلا يمكن أن يُبنى تفسير عن مفهوم واضح على سوء نتائج حدثت لأسباب أخرى، وإلا فإنه بهذه الطريقة يتم التجني على كثير من المفاهيم بما فيها الدينية والعالمية وغيرها. وأظن أن سحب الطريقة نفسها على أمور وتيارات أخرى، أمر لا

---

(1) انظر: ج 1، ص 107، نفس الفصل.

يريده المؤلف ولا يتمناه. فإذا طبقنا طريقته على أفعال وأيديولوجيات تمارس باسم الديانات فإن النتيجة هي إدانة تلك الديانات نفسها. وإذا طبقنا طريقته على ما يحدث من حروب وعصبيات باسم العولمة، فكأننا نرفض ما تمنحه العولمة نفسَها من إيجابيات. وبنفس القياس لا يمكننا أن نأخذ ما حدث من حروب وويلات ابتليت الإنسانية بها لكي ندين منهجاً أو نظرية سياسية لم تكن سبباً رئيساً لحدوثها.

وفي الفصل السابع، يعود المؤلف للتأرجح بين عدة تفسيرات متضاربة عما يعتقد بأنه يمثل العلمانية الشاملة بحسب تعبيره هو. فمرة «شاملة» تأتي بمعنى رؤية تتفرع عنها منظومات معرفية وأخلاقية أحادية البعد. ومرة أخرى يأتي المؤلف بتحليل على أن «شاملة» تعني تاريخانية زمنية نسبية لا قداسة لها[1]. فكيف بالله لكلا التفسيرين أن يتطابقا، وأن يدلا على معنى واحد بالرغم مما بينهما من اختلاف واضح. ففرق بين أن أقول إن هذا المجال يدل على شمولية مطلقة، وبين أن أصفه

---

(1) انظر: ج 1، ص 221، الفصل السابع.

بأنه زمني نسبي يرتبط بتاريخانية تُنتزع منها القداسة. وإذا كان التفسير الثاني هو الأدق، فإن التفسير الأول يتهاوى، وبالتالي يصبح مصطلح «علمانية شاملة» في مهب الريح.

وبعد أن قدم المؤلف تفسيرين متناقضين لدعم حجته بشأن الرؤية الشاملة، والتي يحاول فرضها من خلال استغلال عدة حالات وظواهر عن طريق خلطها في بوتقة واحدة، يحاول بعد ذلك أن يستند على دعوى جديدة ترى أن العلمانية تتخذ مرجعيات لها. وإذا تمعنا بالتحليل الذي يورده، نجده يبتعد كثيراً عن أي معنى مرجعي. إذ المؤلف نفسه وفي نفس السياق الذي يورده يقبل بأن العلمانية ليس لها نموذج معلن نحو مرجعيات بعينها، وهي على حد قوله نفسه لا تعادي نماذج أخرى مصاحبة لحياة الفرد والجماعة، مما يدل على ضعف واضح في الربط بين العلمانية والمرجعيات التي أوردها. والأضعف من تلك الزاوية هو ما أعقبها عندما تحدث المؤلف عن التعامل مع تفاصيل الحياة، ونعني بذلك تناوله للممارسات في الحياة العامة وإسقاط ما تعج به

من سلبيات على النموذج العلماني[1]، وكأن ذلك النموذج هو الوحيد الذي يسيطر على مسار المجتمعات، في محاولة جديدة لفرض مصطلح الشمولية.

(1) انظر: ج 1، ص 228 إلى 234، الفصل السابع.

نقد النماذج العلمانية

التي أوردها المؤلف

يبدأ المؤلف في الفصل الأول من الباب الثاني بتناول ما ظنه نموذجاً مطلقاً كامناً ونهائياً للعلمانية، على اعتباره يمثل النموذج الفكري لهذا المطلق. وبعد أن قدم نظريات شتى من هوبز وبنتام وحتى لوك، يحاول ثانية ربطها ليستدل من خلالها على هذا النموذج الذي طرحه بداية[1]. ولا أعرف حتى الآن مفكراً يمكنه أن يوجد علاقة بين نظريات متباعدة جداً، ناهيك عن كونها لا تطرح أي نموذج تطبيقي للعلمانية باستثناء ما قدمه هوبز، والذي تتداخل في نظرياته دلالات النموذج مع تفسيرات للدولة الحديثة، إلا أن مراد هوبز هو إثبات أهمية نظام الدولة لحماية الإنسان أكثر من كونه تقديم

---

(1) انظر: ج 1، ص 238، الفصل الأول.

نموذج محدد لتلك الدولة. ومن ثم يستطرد المؤلف كعادته في سرد نظريات تتراوح بين الإنسان والمجتمع والاقتصاد والمعرفة المجردة، ويقدمها كوصفة تخدم رؤيته المسبقة عن العلمانية وسيطرتها على الإنسان، والتي يحاول جاهداً بقدر ما أوتي من حيلة لتشبيكها في بعضها لكي يستمد من هذا التشبيك ما يراه من حجة يبحث عنها لتبرير ما وضعه سلفاً من تفسير ورؤية ضد العلمانية.

وبعد ذلك يحاول المؤلف البحث عن مرجعية أخرى يستند عليها لعلها تكون تفسيراً بديلاً عن مرجعيات أخرى تناولها بغير تدقيق. فالطبيعة لديه تلازم المادة بكل أبعادها لتشكل مرجعاً مطلقاً هو «الطبيعة/المادة». وليت المؤلف توقف عند هذا، بل إنه عمد لمماثلة بين ذلك المرجع بنظره مع نسق السوق والمصنع ليصبح المرجع المطابق هو «السوق/المصنع»[1]، وهذا استخدام للتحليل الماركسي بصورة فجة. تلك الصورة التي عارضها المؤلف نفسه في بداية الفصل معتبراً إياها

---

(1) انظر: ج 1، ص 239، نفس الفصل.

مسؤولة عن العلمنة الشاملة أثناء حديثه عن الاجتماعيات الأيديولوجية، بينما هنا يتيح إمكانياتها الموجهة لكي تخدم رؤيته عن النموذج العلماني الذي يتبناه، مخالفاً بذلك وقائع فكرية وعلمية واقتصادية متعددة تتناول كلاً من مجالي الطبيعة والمادة بمفاهيم متباينة في ما بينها. فلا يمكننا أن نعتبر مفهوم الطبيعة في الفكر المجرد متماثلاً مع مفهومه العلمي، وبالتالي لا يمكننا اعتباره متماثلاً مع ما هو مستخدم في الاقتصاد. كما يمكن سحب نفس القياس على مفهوم المادة بين تلك المجالات، واختلاف نظرتها للمادة اختلافاً جذرياً يكاد يلغي أية مطابقة أرادها المؤلف. وإذا كان محور «الطبيعة/المادة» يحمل داخله اختلافاً كبيراً عندما نقارن عناصره بالمجالات التي ذكرها المؤلف، فكيف تتم مطابقة عناصره مع عناصر محور آخر وهو «السوق/المصنع»، والذي يمتلك تعريفات وتطبيقات خاصة به، بل وحتى المحور الأخير لا تتماثل عناصره بشكل دائم، فكيف تتماثل مع عناصر لمحاور أخرى مختلفة جذرياً عنها بمثل ما نجده في محوري الطبيعة والمادة؟ والأكثر غرابة من ذلك أن المؤلف، وفي نفس الفصل، يأتي

بتحليلات تنفي الصفة المطلقة والمرجعيات عن النموذج العلماني. وبهذا فهو يتسبب في حيرة القارئ لأقصى مداها. ولتوضيح ما نقوله يمكن قراءة الفقرة التالية: «والحضارة العلمانية الغربية، بهذا المعنى، حضارة فريدة تماماً. فلأول مرة في تاريخ الإنسان يلغى الهدف والغاية ويتحرر المطلق منهما. وهذا هو الإدراك الأساسي الكامن وراء عالم ما بعد الحداثة، فهو عالم قد تمت تصفيته وتطهيره تماماً من المطلقات والمرجعية النهائية، فلا مركز ولا هامش، وإنما عالم أفقي متساوٍ مسطح، لا يوجد فيه وضع خاص أو متميز لأي شيء ـ وضمن ذلك الإنسان ـ لذا، فهو عالم خالٍ من المعنى، ليس بإمكان الدالِّ فيه أن يرتبط بالمدلول لأنه عالم لا يحتوي على أي مطلق يربط بين التفاصيل كلها... عالم نسبي تماماً»[1] وعندما نقرأ الفقرة السابقة بحس تحليلي ونقدي نكتشف مدى ما يقع فيه المؤلف من تناقض بشأن نفي توصيف المرجعية عن العلمانية وما تحمله من مطلق، وهي نفس التهمة التي ألصقها بالعلمانية في

---

(1) انظر: ج 1، ص 242، الفصل الأول.

بداية الفصل، بالإضافة إلى ما يحدثه من تداخلات بين تيارات ليس لها علاقة بنظرية ونموذج العلمنة، مثل تيار ما بعد الحداثة الذي أتى في فترة لاحقة ومتأخرة عن تطبيقات العلمانية، لأن العلمنة قد تحققت فعلياً قبل بزوغ مثل تلك التيارات بفترة طويلة، كما أن تيار ما بعد الحداثة ارتكس راجعاً عن أهداف التنوير التي حضنتها العلمانية عن طريق مراجعتها ونقدها لعزل الاستثناءات والأسطورة عن مسار العالم وتشكله.

ويقوم المؤلف ثانية باستغلال محاولات علمية تتعلق بأصل الوجود عن طريق ربطها مع نموذج سياسي ليخرج من خلال هذا الربط بمصطلح «لحظة الصفر العلمانية»[1]. ومن ثم يستند على ما وضعه من مصطلح ليتحدث عن مطلقات شمولية لا يمكن بأي حال ضمها في محور واحد. فتارة يكون المطلق «البداية»، وتارة يكون «الصيرورة»، وتارة يكون «النهاية»، وتارة يكون «التشيؤ»، وتارة يكون «السيولة»، وتارة «الماركسية»، وتارة «اللامتناهي». وبعد أن يشكل المؤلف عجينة عجيبة من

---

(1) انظر: ج 1، ص 242، الفصل الأول.

عدة مفاهيم ومصطلحات متباعدة لها أكثر من استخدام في أكثر من مجال معرفي وتطبيقي، يقوم بانتقاء ثلاثة نماذج سياسية تطبيقية يسميها لحظات ليدلل على تحليله المصطنع، وهي السنغافورية والتايلاندية والصهيونية[1]، وكأنها هي الأمثلة القوية على نظرية العلمانية وتطبيقاتها، متجاهلاً نماذج أوروبية واسكندنافية وأمريكية أكثر نجاحاً منها، وهي نفس النماذج التي ركز عليها المؤلف سابقاً بغرض الهجوم على العلمانية، فانتقل محور الحديث بقدرة قادر إلى نماذج أقل تطبيقاً وتأثيراً، لتكون وسيلة مبررة للوصول إلى غاية محددة. وإذا كانت الشواهد والمقارنات تتفاوت في درجة قبولها لدى المتلقي نظراً لوجود فروقات بين الناس، فإن اختيار المؤلف لأحداث بعينها مثل ظاهرة «الترانسفير»[2]، لهو اختيار لا يمكن أن يقبله إلا صاحب الثقافة المغلقة والأفق المحدود، ومن ليس لديه أدنى إطلاع على أحداث العالم، لأن تحوير ظاهرة مثل

---

(1) انظر: ج 1، ص 245، نفس الفصل.

(2) انظر: ج 1، ص 251، نفس الفصل.

«الترانسفير» سواء في فلسطين أو في أماكن أخرى من العالم، وزجّها بقضية العلمانية، برغم ما تحمله من أسباب ومصالح خاصة بالسياسات الخارجية بين دول مختلفة، وبرغم أنها لا تستند على نهج علماني، فهي دليل آخر على محاولات المؤلف استغلال أكثر الأحداث سلبية لتسويغ المبررات التي يراها ضد العلمانية، وكأن تلك الظاهرة وغيرها نتيجة للعلمانية، وكأن دول العالم متماثلة في مواقفها تجاه مثل هذه الظاهرة.

في الفصل الثاني من الباب الثاني، يتحدث المؤلف عن قضية الذات والموضوع. في البداية يؤكد وجود صراع بين عالمين، أحدهما متمركز حول الذات والعالم الآخر متمركز حول الطبيعة. ويرى بأن منظومة العلمانية الشاملة التي نحتها تتسم بذلك الصراع[1]، وإذا كان من المعقول لنا وجود اختلاف وتناقض بين التيارات الفكرية والمدارس الفلسفية، وهو اختلاف وليس صراعاً كما يصنفه المؤلف، فإن ذلك التناقض نفسه لا يمكن أن يحدث على أرضية سياسية واحدة ومتجانسة، لأن أي

---

(1) انظر: ج 1، ص 263 إلى 269، الفصل الثاني.

تطبيق سياسي أو اقتصادي لكي يكون عملياً وواقعياً لا بد له من اختيار بعينه. والسبب أن التطبيق السياسي لا يمثل فكر وفلسفة الأفراد، بل هو اتفاق على نظم مشتركة ودستور عملي نظراً لكونه يعنى بالنتائج على أرض الواقع. فهناك تباين بين البحث المعرفي والذي يحوي داخله التعدد والتناقض، وبين النظم السياسية والاقتصادية المستخدمة، لأن الأخيرة تضع ما يناسب المجتمع والوطن والدولة لتحقيق أهداف عملية، وقد تستعين بنتائج نظرية معينة إذا رأت فائدتها، ولكنها ليست ملزمة بكل ما يصدر من فكر وأبحاث ودراسات حيث الهدف المعرفي يختلف عن الأهداف العملية لتلك النظم. ولا يخص الأمر الدول الصناعية أو من يطبق العلمنة، بل إنه يشمل جميع النظم والدول دون استثناء، وفي نفس الوقت فإن النظم والتطبيقات العلمانية تقبل التعدد الفردي والاختلاف بين التيارات، ووجود تلك التيارات لا يعد دليلاً على تناقض النظام العلماني، بل يعد دليلاً على بعده عن الشمولية المسيطرة على الأفراد.

ويتناول المؤلف في نفس الفصل ما أسماه «المطلق العلماني» بشقيه الإنساني والمادي، وأن ذلك المطلق يسيطر على الإنسان. وهو يسرد مصطلحات بتركيب كلمات مع بعضها دون شرح كيف تقوم تلك المطلقات بفعل السيطرة الذي يراه (حركة التاريخ، روح الشعب، الجنس الأسمى، روح العصر...)[1] فهي أولاً عديد من التركيبات، واختلافها بين محورين، إنساني ومادي، يدل على نفي للمطلق، فالتعدد بخلاف الأحادية المطلقة. وثانياً، أغلبها يتواجد في نظم ودول ومجتمعات مختلفة لا تتفق جميعها على نموذج العلمانية. وهذا يعني خلوها من معنى علماني محدد. وثالثاً، من الصعب قبول تلك التركيبات على أنها مطلقات وترك مطلقات أكثر وضوحاً وأكثر تطبيقاً في نظم ودول ليست علمانية، وهي أقرب لفعل السيطرة على الفرد. ومن أمثلتها: «العقيدة، الهوية، الخصوصية، الأصولية... الخ». أليست تلك التركيبات بحاجة إلى نقد وتشريح؟ أم أن الأمر برمته قضية انتقائية يريدها المؤلف. ويمكن قياس ما ذكرناه من

---

(1) انظر: ج 1، ص 270، الفصل الثاني.

ملاحظات على بقية ما يورده في نفس الفصل من مسميات وتركيبات لها معانٍ متباينة في أكثر من مجال، ولا تدل بأي حال على معنى مطلق أو سيطرة على الأفراد. فهو يحشر تلك المسميات والتركيبات في سياق معين، وضمن فقرات يرتبها لتخدم رؤية محددة لديه. ومن الأمثلة على بقية ما أورده: «السوبرمان، اليوتوبيا التكنولوجية، الاشتراكية، القومية، النسبية الأخلاقية، ثنائية الحياة الخاصة والعامة، التمركز حول الأنثى، الموضة... إلخ»[1]، فلا يمكن أخذ ما أورده المؤلف من تلك المسميات من حيث أية دلالة على معنى مطلق أو شمولي، أولاً لتعددها واختلاف دلالاتها وتطبيقاتها في مجالات متباينة، وبعض تلك المجالات ليس لها صلة بالمنحى السياسي؛ وثانياً نرى استخدام تلك المسميات في نظم مختلفة لا يجمعها اتفاق حول تطبيق علماني؛ وثالثاً من تلك المسميات ما هو بعيد جداً ولا يمكن أن يدل على إطلاق أو سيطرة، بل يدل على عكس ذلك المعنى. ومن ذلك النسبية الأخلاقية، ثنائية الحياة

---

(1) انظر: ج 1، ص 271 إلى 276، نفس الفصل.

الخاصة والعامة، فهي تدل على نفي للمطلق الشمولي. وبعد أن رأينا عدم الترابط بين القضايا التي يراها المؤلف دالة على علمانية شمولية، يحاول بعد ذلك أن يوجد رابطاً جديداً أطلق عليه اسم «تفكيك الإنسان». ولكي يرتب مسلماته النقدية، يقسم التفكيك المزعوم إلى مرحلتين هما «الصلابة» و «السيولة». في مرحلة الصلابة يتحدث عن نزع القداسة عن العالم، وعن نزع السحر عنه، وعن التحديث. ولا أعرف كيف يؤدي ما أورده لنتيجة التفكيك، فهل تراجع السحر والخرافة يؤدي إلى تفكيك الإنسان؟ يرى كثير من المفكرين بأن ذلك التراجع يصب لصالح مستقبل الإنسان ورؤيته الواضحة للكون والحياة. وكذلك التحديث، فهو عملية مستمرة تتوافق مع تطور التاريخ، ولا تخص بيئة دون غيرها، وتخدم ذلك الهدف.

بعد ذلك يقوم المؤلف بمحاولة ردم نقاط الضعف التي تحدث عنها في المرحلة الصلبة من تفكيك الإنسان، ومن ثم يورد مبررات الانتقال إلى مرحلة السيولة، والتي يراها مبرمجة من قبل الدول العلمانية

لتفادي مطلقات المرحلة السابقة، ويرى أن ما يحدث بالمرحلة الجديدة يمكن تسميته من خلال عبارات بليغة ينتقيها، وكأننا في مقهى أدبي وليس أمام نظم موضوعية تحتاج لدراسة ودراية وتمييز بين ارتباطاتها النظرية وتطبيقاتها. ففقرة تقول: «يتحول العالم إلى كيان شامل تتساوى فيه تماماً الأطراف والمركز»[1]، وفقرة أخرى تقول: «تنفصل الدوال عن المدلولات فتتراقص بلا جذور ولا مرجعية ولا أسس، وتصبح كلمة إنسان دالاً بلا مدلول، أو دالاً متعدد الدلالات. وبدلاً من الصراع بين الذات والموضوع، تذوب الذات في الموضوع، والموضوع في الذات، وتمحى كل الثنائيات...»[2]. فلا أعرف كيف يمكن التعامل مع فقرات مركبة لفظياً، بينما تفتقد لتماسك الفكرة!!، وإذ كان المؤلف بالبداية يعترض على ما تعنيه الشمولية من تمركز، فها هو الآن في الفقرة الأولى يعترض على تقارب الأطراف مع المركز، متناسياً ما يعنيه ذلك

---

(1) انظر: ج 1، ص 280، الفصل الثاني، الباب الثاني.

(2) انظر: ج 1، ص 281، نفس الفصل.

التقارب من تفكك السيطرة على الإنسان وليس كما يظن هو بأنه دال على تفكك الإنسان. وفي الفقرة الثانية أيضاً لا يمكننا تحديد كيف يؤدي تلاشي الصراع بين الذات والموضوع إلى إلغاء كل الثنائيات!! ولاحظ كلمة «كل» بما تعنيه من تعميم وشمول يرفضه المؤلف في جميع فصول كتابه، ثم يحشره ثانية بين مفاهيم مستخدماً اياه بشكل موجه.

ويقول المؤلف في الصفحة 283: «والحضارة المعاصرة نتاج هذه النسبية الكاملة، وهذه السيولة الفلسفية الشاملة نتاج هذا النزوع الجنيني نحو إنكار الحدود والهويات والكليات»[1] فمن ناحية لم يوضح المؤلف أي تفسير يراه حول كيفية تقويض بنيات وكليات المرحلة الصلبة ـ برغم إشارته إليها بأنها قوية ـ وبأي طرق تم ذلك التقويض سواء كانت تلك الطرق ممنهجة ومدروسة أم لا؟؟ وهذا مؤشر على اتباع المؤلف لتوصيف من عنده خالٍ من الحجج والبراهين، ويفتقد لمنهج النقد والمقارنة. ومن ناحية أخرى كيف يكون لمرحلة

---

(1) انظر: ج 1، ص 283، الفصل الثاني، الباب الثاني.

السيولة صفات شمولية كما يظن المؤلف وهي المرحلة الناعمة والمرنة والتي تفتقد لكليات متماسكة بعكس المرحلة الأخرى وهي الصلبة والتي تقوم أساساً على مثل تلك الصفات؟!

وإذا نظرنا إلى مسألة اهم وهي مسألة المسار والتزامن بين المرحلتين (الصلبة والسائلة)، وإذا تم التغاضي عن التبريرات المنتقاة والمكررة للمؤلف حول هاتين المرحلتين، نجد أننا أمام احتمالين:

الاحتمال الأول: أن تكون مرحلة السيولة قد طمست المرحلة الصلبة وخلقت بيئة مختلفة تماما لا تتضمن اية تركيبات شاملة، وبحيث تكون السيولة مرحلة استبدال لها!!

والاحتمال الثاني: أن لا تكون هناك عملية استبدال بل أن يكون هناك تداخل بين المرحلتين بعد أن ابتدأت مرحلة السيولة بفترة زمنية، وبحيث تم الاحتفاظ بنظم وتوجهات لديها الصفتين معاً!!

ولكن الأهم وما نريد توضيحه، أن أي احتمال يتم الأخذ به منهما سيدلنا على ضعف تحليل الكاتب

ومنهجه النقدي، فإذا أخذنا الاحتمال الأول (وهو احتمال استبدال مرحلة محل أخرى) فإن صفة الشمولية بمعنى السيطرة ستنتفي، لأن السيولة تصبح عند ذلك هي السائدة والمعيار لجميع المواقف، وبالتالي يتهافت تحليل الكاتب الأولى، الذى بدأه فى كتابه، حول ما يدعيه من منحى شمولي للعلمانية. وإذا أخذنا الاحتمال الثاني (وهو احتمال التداخل بين المرحلتين) فإن ذلك التداخل يدل على أن العوامل والنظم داخل التطبيق العلماني تمتلك مرونة كافية لخلخلة مفهوم الفرض الشمولي الذي يدَّعيه الكاتب.

تشريح ما يتصوره المؤلف

من علمنة شاملة

ينحصر هدف المؤلف في المجلد الثاني من كتابه حول تطبيق العلمانية. فيبدأ في الفصل الأول من ذلك المجلد حديثه عما يعنيه الترشيد في النموذج العلماني. وبعد أن يورد معانيَ ممكنة للترشيد كلها ذات منحى إيجابي، يحاول أن ينتقل إلى الجانب السلبي عن طريق المرور بتعريفات لماكس فيبر. ومع أن ماكس فيبر ميز بين ترشيد للقيم وترشيد أداتي، فإن تمييزه كان على سبيل البحث المنهجي، وليس كما أراد المسيري في تفسيره الذي يفصل بينهما، لأن الترشيد القيمي لا يمكنه أن يتحقق دون ترشيد أداتي، وخاصة عندما نتحدث عن تطبيق سياسي واقتصادي. وهذا ما شرحه فيبر نفسه عند الحديث عن النوع الثاني من الترشيد في علاقاته

مع قضايا الحضارة بأبعادها المختلفة. ويعود المؤلف ثانية إلى استخدام مصطلحي الثنائية الصلبة، والسيولة الشاملة، أثناء حديثه عن تطبيق الترشيد، كأولى خطوات العلمنة في الغرب. ففي الثنائية الصلبة يظهر تفكيك الواقع وإعادة صياغته كما يرى المؤلف، ويحاول هنا ـ كعادته ـ جمع عدة كلمات ليدلل على ذلك التفكيك وعلى تلك الصياغة المعادة، فيقول: «أصبح الترشيد، كما ظهر في تاريخ الحضارة الغربية الحديثة، يعني إعادة صياغة الواقع (تفكيكه ثم إعادة تركيبه) في هدى المعايير العقلية العلمية الواحدية المادية...»[1] فكيف بنظام سياسي لأمم لها حضارتها ومرت بمراحل تاريخية، أن يُختزل ببساطة بتجميع كلمات متباعدة كما فعل المؤلف؟ إضافة إلى أن كل كلمة منها تحتاج منهجاً وتحديداً لدلالاتها ومعانيها واستخدامها في أكثر من مجال، بما في ذلك السياسة والاقتصاد. ولا تظن أيها القارئ بأن المؤلف بعد تلك الفقرة قد احترم إمكانات كل كلمة استخدمها وما تحتاجه من توضيح،

---

(1) انظر: ج 2، ص 11، الفصل الأول، الباب الأول.

بل ترك فقرته لينتقل إلى نقاط أخرى دون أدنى تماسك بينها.

انتقل الكاتب بعد ذلك إلى الحديث عن السيولة الشاملة في تطبيق الترشيد، مستخدماً مصطلحاته الأيديولوجية المكررة. ففي نظره، تتزايد الهيمنة المادية وتختفي المرجعية الإنسانية تماماً. وقد قدم تلك النظرة دون شرح واضح لها، بل إنه ما زال يدور في فلك خلق المسميات، وتركيب العبارات، وزجها في هاوية سحيقة لا تمتلك أي منهج في التحليل أو النقد. بل إننا نجد تناقضاً داخل فقرات بعينها. فمثلا يقول: «...إذ أن كل مجال من مجالات النشاط الإنساني يصبح مرجعية ذاته، له قيمه المستقلة الذاتية ومنطقه الداخلي المتميز، ويصعب على المرء تمييز أي مبدأ توحيدي، أو مجموعة من المبادئ التوحيدية، تكون قادرة على تزويد الإنسان برؤية متكاملة»[1]، ففي بداية حديثه عن الترشيد والسيولة ذكر المؤلف اختفاءً تاماً للمرجعية الإنسانية، وهنا في الفقرة السابقة نجده يبين أن التطبيق العلماني قد أعطى لكل

---

(1) انظر: ج 2، ص 12، الفصل الأول، الباب الأول.

نشاط إنساني قيمة مرجعية!! فإذا كان لكل نشاط يمارسه الإنسان قيمة تعتبر مرجعية، فمن باب أولى أن تكون المحصلة مرجعية للإنسان ككل، وليس اختفاء لها كما ذكر في بداية حديثه، مما يدل على ولوجه في صياغات لغوية تركيبية دون انتباه لما بينها من تناقض فاضح في المعنى، كما أن التمعن في معنى الجمل الواردة في آخر الفقرة السابقة يناقض ما يراه من شمولية للعلمانية. فهو ينفي تمييز مبادئ توحيدية تزود الإنسان برؤية متكاملة. أليس ذلك تأكيداً على نفي المعنى الشمولي، والذي يتطابق دائماً مع التوحيد والمتكامل.

كما ذكر المؤلف مجموعة من الأمثلة من الواقع ليثبت من خلالها ما يراه من سيولة شاملة، وأن تلك الأمثلة تدل على قواعد ترشيد مادية. فهو يورد موقفاً للبنك الدولي بشأن عرضه رمي النفايات النووية في أفريقيا مقابل مبالغ مالية. وقد يكون مثل ذلك الموقف واقعياً، وربما صدر من موظف له تفكيره الخاص داخل البنك ويريد تحقيقه عبر قرار من البنك، إلا أن الموقف يحتاج وقفات:

فأولاً، البنك يقدم عرضاً ولم يلزم دولة في أفريقيا بقبول ذلك العرض. وفي حال قبولها فهذا يعني جهلاً بمصالحها وإيثار مال محدود يقابله ضرر بيئي لمجتمعها. فمن يقبل قراراً ضد مصلحته فهو مسؤول عن ذلك وليس من قدم العرض. ثانياً، توجد أمثلة متعددة وأكثر وضوحاً من ذلك في العالم الثالث وفي دول ليس لها علاقة بتطبيق العلمانية، وهي أمثلة لها علاقة وطيدة بتلوث البيئة، واحتقار الإنسان، وإهدار حقوقه، ومصادرة خياراته، والتدخل في أغلب شؤون حياته. منها مثلاً انتشار عوادم المركبات والمصانع دون ضوابط ورقابة، ومن الأمثلة كذلك تلوث مصادر المياه والأغذية في دول العالم النامي المسمى بالثالث. ويمكن أن نضيف لها أمثلة أقوى منها تتعلق بالتقاتل الطائفي والحروب الأهلية والمجاعات في أكثر من دولة من دول العالم النامي، وأمثلة كثيرة غيرها. بالإضافة إلى أن تلك الأمثلة الأخرى، وهي الأكثر عدداً، تدل بوضوح على مصادرة علنية لكرامة وحقوق الإنسان، كما تدل على فشل الأنظمة الأخرى غير العلمانية. فمن باب الموضوعية أن تؤخذ تلك الأمثلة من أجل بحث معرفي صلب ومقارنة

إذا أردنا معرفة أكيدة للحقائق، وليس كما يفعل المؤلف عن طريق انتقاء ما يريده من عينات ومواقف للتدليل على ما يريده. وفي فقرة تلي ذلك يتحدث المؤلف عما أسماه علمنة البنية المادية الاجتماعية. ولا نريد تكرار ملاحظات أوردناها عن الزج بالتركيبات اللفظية دون إحاطة بمعانيها، ودون تمييز بين مجالات نظرية وأخرى تطبيقية، بل يمكن هنا أن نكتفي بالتعليق على بعض الفقرات في نفس الفصل. يقول المؤلف: «ومن ثَم، فإن الهدف النهائي للمجتمع الرشيد هو تعظيم الإنتاج، وتحقيق التراكم الرأسمالي (المنفعة)، وتعظيم الاستهلاك (اللذة)»[1]. فهنا المجتمع الرشيد بنظره يعظم الإنتاج والاستهلاك معاً. ونعرف بأن الإنتاج له الأولوية في العالم المتقدم، والاستهلاك ما هو إلا استفادة من مخرجات الإنتاج، بينما الاستهلاك له الأولوية في دول العالم النامي. وأيضاً فإن مبدأ تعظيم الإنتاج هدف تنموي وحضاري واقتصادي لصالح الحياة الكريمة للإنسان والمجتمعات. كما أننا نلاحظ المؤلف

---

(1) انظر: ج 2، ص 18، الفصل الأول، الباب الأول.

في آخر الفقرة يطابق بين مصطلحي الاستهلاك واللذة، رغم ما بينهما من تمييز. وكذلك فإن التمييز بينهما لا يعني رفض أحدهما وقبول الآخر، فكل مصطلح له ضرورته واستخدامه في واقع الحياة. بل إن اللذة بمعانيها الحسية المباشرة ومعانيها البعيدة لهى غرض يسعى له الإنسان، فهل يريد المؤلف من الإنسان أن يطلب الألم بدلا من اللذة؟

بعد ذلك وفي نفس الفصل يتحدث المؤلف عن الترشيد وعلمنة الإنسان، وهو يستخدم نفس التعميمات والصيغ والتركيبات المكررة، ويشبك المفاهيم مع بعضها. بل والأدهى أنه يستخدم تفسيرات بعكس ما ترمي إليه، بينما نجد ما يورده من تفسيرات هي أقرب إلى أنظمة ليست علمانية، فهو يُسقط معانيَ خاصة بتلك الأنظمة على أنظمة علمانية في محاولة منه لتحويل دلالاتها الواضحة من سياقها وزجها في أنظمة يستهدفها. ولتوضيح ذلك التعميم والخلط والإسقاط يمكن قراءة الفقرة التالية في الفصل الأول، إذ يقول المؤلف: «فالإنسان في المجتمع التقليدي (الشخصية

التقليدية) يعيش داخل شبكة من علاقات القرابة المتعينة، ويدين بالولاء لأعضاء جماعته، وهو يتحرك في نطاق إيمانه بمرجعية متجاوزة ومطلقات دينية وأخلاقية ثابتة. لكن الدولة العلمانية المطلقة (والاقتصاد العلماني الرشيد) تحتاج إلى إنسان واحدي، إنسان له مواصفات مختلفة تماماً...»[1]. فالإنسان في المجتمع التقليدي تحدد حياته ضمن علاقات ليس له خيار حولها، بل هو مكبل بها ومتعينة كما ذكر المؤلف، ومحتوم عليه تقديم ولاء مطلق لكل من يرتبط بهم اجتماعياً دون نقد أو إبداء نظرة مغايرة. وعلى ذلك، فالأولى أن يكون هو من يملك نظرة أحادية، بينما علاقات المجتمع المدني تتسم بتنوع وخيارات مفتوحة ولا يفرض داخلها إلا الضرورات التي يتفق جميع الناس حولها، أما جوانب الحياة الأخرى فهي في المجتمع العلماني غير محددة بمثل ما نجدها في المجتمع التقليدي. بل إن المؤلف يتناقض بكل وضوح عندما يصف ذلك الشخص التقليدي بأنه يتحرك في نطاق ضيق من المرجعيات والمطلقات الثابتة، فإذا

---

(1) انظر: ج 2، ص 22، الفصل الأول، الباب الأول.

كانت خياراته في الدين والأخلاق محددة ضمن نطاق مرجعي، فإن حريته تصبح مصادَرة لصالح تلك المرجعيات الثابتة، ولهذا فالنظم التي تنمو داخلها الثوابت على حساب حرية الفرد هي النظم الأقرب لتطبيق السيطرة والشمولية.

وفي نفس الفصل يتحدث المؤلف عن النازية والترشيد في الإطار المادي. وكما ذكرنا سابقاً، فإن المؤلف يتنقي بعض التطبيقات السلبية التي حدثت خلال مراحل تاريخية بعينها، ويستخدمها للتدليل على إدانته للنموذج العلماني، وبنفس طريقته يورد المؤلف ما قامت به النازية من تصفية واستغلال لعناصر غير مرغوب فيها، وتسخيرها لصالح أهداف قومية للدولة الألمانية في حينها، كما يسرد الأوجه التي يراها تدعم محاولته في الإدانة. وتلك الأوجه يمكن استعراضها باختصار كالتالي: «اليوتوبيا التكنولوجية وفق الهرم الداروينى، تسخير القوى العاملة وفق الرؤية النفعية، ترشيد عمليات السخرة والإبادة، استحداث آليات لتنفيذ الإبادة، التجربة الإمبريالية والعلاقة الكولونيالية، التقسيم العرقي، عملية

تطهير من خلال خطاب اصطلاحي مصطنع، الإرهاب الرشيد، وحدة الشعب العضوي والقتل المحايد، إجراء التجارب العلمية على البشر، عمليات التصفية الجسدية، الجدوى الاقتصادية لمعسكرات الإبادة»[1].

ولسنا بحاجة للدخول في تفاصيل كل وجه سرده المؤلف للتدليل على ما أراده، ولتوضيح أن تلك الأوجه لا يمكن اتخاذها أدلة لإدانة النهج العلماني، نود إجمالاً أن نبين ناحيتين للردّ على ما ظنه المؤلف مؤشراً على تلك الإدانة. فأولاً، نعرف بأن النظم على اختلافها وأيا كان نوعها ومهما كانت قوتها تتداخل معها تجارب وتطبيقات وغايات لا تعكس حقيقة تلك النظم. ونعني بذلك أن هناك نظماً عسكرية ودينية وشيوعية تكون غاياتها المباشرة أقوى بكثير مما تنادي به من شعارات، ولا تكون الشعارات إلا غطاءً لتنفيذ تلك الغايات. وبهذا فهي تعتبر نظم تسلط وظلم رغم أنها ليست علمانية الطابع، وخير دليل على ذلك التجربة الستالينية أيام الاتحاد السوفياتي السابق. فجرائم تلك الحقبة معروفة لكل

---

(1) انظر: ج 2، ص 34 إلى ص 50، الفصل الأول، الباب الأول.

باحث، ولكن المؤلف يتجاهل مثل تلك التجارب المريرة، ولا يركز إلا على تطبيقات بعينها داخل المنظومة الأوروبية دون غيرها من التجارب الأوروبية التي قد تمثل العلمانية بوجهها المشرق، وهناك نظم ودول علمانية، ومن القارة الأوربية نفسها، وقفت ضد ما قامت به النازية، ودخلت معها في حرب. فلماذا لم يوردها المؤلف كنماذج تطبيقية للعلمانية. ويعرف كل باحث ومفكر بأن المقارنة السياسية تصبح ضرورية عند تناول أي تطبيق سياسي ونقده، فلو تمت مقارنات في أكثر من مجال يخوض فيه المؤلف، لتهافتت الحجج التي تساق لنقد العلمانية من خلال تطبيقاتها، ولاتضح أن النماذج مختلفة في تطبيقاتها مهما كانت الأسس المشتركة الخاصة بها. فمن المعروف أن الغايات العملية لها أسباب مختلفة، ولا تعتبر تلك الغايات ترجمة حقيقية لتلك الأسس. ومن ناحية أهم فإن علاج تلك السلبيات التي حدثت لا يمكن أن يتم بمجرد التخلي عن نهج علماني، لأن هناك العديد من النظم ضد أي علمنة بأي شكل. ومع ذلك تجد تلك النظم أكثر تسلطاً وممارسة للقهر. ومن الممكن قياساً على نفس الطريقة التي

انتهجها المؤلف أن تتخذ أدلة على أن النماذج غير العلمانية تحمل في داخلها النظم التي تساند الظلم والإبادة، وبالتالي سحب التشريح الخاص بتطبيقات تلك النظم على إدانة ما تحمله من أسس وقوانين على غرار ما فعله المؤلف.

وفي آخر الفصل، وبعد أن يورد المؤلف الأوجه الخاصة بالنازية، يتحدث عن قضية أخرى مختلفة وهي الديموقراطية. ورغم اختلاف القضيتين، فالمؤلف يحاول دمجهما كعادته في تعامله مع القضايا الأخرى. والديموقراطية ظهرت كنظام وتطبيق سياسي في مراحل تاريخية أقدم من العلمانية، ولا يوجد نظام ديموقراطي واحد، بل إن الديموقراطية تتعلق بآليات تتباين بينها بشكل كبير يصعب معه توصيف محدد لها، بالإضافة إلى أن الديموقراطية، وبحكم أن معيارها هو الأغلبية، قد تتحقق عند شعوب وأمم لا تمتلك أي رؤية علمانية. بل قد تؤخذ آليات ظاهرية وشكلية للديموقراطية في أكثر النظم انغلاقاً دون أرضيات دستورية صلبة. وهنا إشكالية الديموقراطية التي تعد أعقد بكثير من مجرد

مقارنات بين نظم تجمع بين علمانية وديموقراطية. ولكن مع تلك الإشكالات، إلا أنه قد تتفق العلمانية مع الديموقراطية في مشتركات بينهما، لكن ذلك ليس مبرراً لخلط الأوراق بين نظم وتطبيقات مختلفة.

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى الفصل الثاني من المجلد الثاني والذي خصصه لما أسماه «علمنة الفكر». وبداية لا أدري كيف يتسنى لأحد أن يرى الفكر خاضعاً لتحديد ما في بيئة من أهم مقوماتها حرية الفكر نفسه والتعددية، إذ إن توفر الحرية والتعددية الفكرية لهو أكبر عامل نفي لما يمكن تسميته علمنة شاملة للفكر. فاحترام العلمانية لاستقلال القيم والنظم عن بعضها يعد تعزيزاً لانطلاق الفكر دون قيود مهما كان مصدرها. وعندما ننظر إلى ما اختاره المؤلف من أفكار ونظريات للتدليل على ما ظنه علمنة للفكر، تبدو لنا عدة ملاحظات يجدر الوقوف عندها:

أول ملاحظة: لنا أن نسأل ما معنى أن يختار المؤلف قضايا معينة محدودة من مجمل قضايا نظرية لا يمكن حصرها؟ وخاصة في بيئات العالم التي تحترم

مبدأ الحرية الفردية بشكل يفوق المتوقع، بل إن معظم القضايا التي تطرح قديماً وحديثاً يتشكل بداخلها طيف واسع من القضايا الفرعية، ولذا لا يمكن حصر مختلف القضايا الفكرية ضمن رؤية محددة يريد المؤلف ترسيخها.

ثاني ملاحظة: بعض القضايا التي اختارها المؤلف مكررة ضمن سياق مختلف عن موضوعه الجديد «علمنة الفكر»، وأعني بذلك القضيتين: مفهوم الشعب العضوي، والداروينية الاجتماعية. فقد أوردهما المؤلف في الفصل السابق عند حديثه حول الترشيد في الإطار المادي. وذلك التكرار له دلالات عديدة منها: انتقاء المؤلف لقضايا تخدم رؤيته دون غيرها، وإفلاسه في طرح قضايا لا تقل أهمية عنها وتجنبه لها نظراً لكونها تناقض رؤيته المحددة سلفاً، نذكر منها مثلاً: العولمة، ثورة المعلومات، مجتمع المعرفة... الخ.

ثالث ملاحظة: القضايا التي اختارها لا يمكن مماثلة نتائجها، فهي متباعدة في محاور مختلفة، وهي لا تدل على منحى واحد، ولا يؤخذ منها أدلة مشتركة، وهي

أيضاً تختلف جذرياً من حيث طبيعتها النظرية والعملية. فالربوبية (أو الدين الطبيعي) ذات منحى نظري بحت لا يمكن سحبه على معضلات التطبيق، ووحدة العلوم قضية معرفية ولم تخرج لنا محددات تقولب أي نظام سياسي أو اقتصادي، إضافة إلى أن ما يتحدث عنه المؤلف هو وحدة المنهج العلمي وليس هو وحدة العلوم بحد ذاتها. فقد يتفق علم الاجتماع مع علم طبيعي في منهج البحث لكل منهما لكن ذلك لا يعني توحيدهما، بل يظل كل علم له زواياه الخاصة به.

أما قضية «الشعب العضوي» فهي قضية عملية، وتكاد تخلو من الجانب النظري الدالّ على فكر، كما يريد المؤلف أن يزجها مع قضيتين مختلفتين بتاتا عنها. وبخصوص قضية (الداروينية الاجتماعية) فهي معقدة جداً، ولا يمكن بكل بساطة حصر دلالاتها في ما يريده المؤلف من إثبات لعلمنة الفكر. فهي ذات أساس تجريبي علمي، ثم أصبحت ضمن تاريخ العلوم، ثم انتقلت إلى فلسفة عامة عن التطور، ثم دخلت في تبريرات متناقضة عن القوى الطبيعية وعن صراع القوى

في منظومة الحياة، ولذلك لا يمكن بأي حال أن نحمل النظرية تداعياتها اللاحقة غير المسؤولة عنها، بمثل ما أن أرسطو لا يتحمل ما قامت به القرون الوسطى من تشويه لفكره والخروج به عن منحاه المعرفي إلى منحى لاهوتي. والأمر الأهم هو أن تلك التداعيات لا تجمعها مشتركات، وأمانة البحث تقتضي دراسة مستقلة لكل جانب دون إهمال لجانب آخر مختلف، ومن غير الممكن أن نتجاهل كل ما تحمله تفسيرات النظرية المتناقضة واتجاهاتها المتباينة لكي نجير جميع ذلك لإدانة نموذج سياسي أيا كان نوعه، ولتوضيح أكثر ليست جميع التناقضات ذات علاقة بالجانب السياسي وما يتعلق به، ولذلك فإن تحميلها على هذا المنحى يعد اختزالاً مخلاً بأمانة البحث العلمي والتاريخي.

وفي الفصل الثالث من الباب الأول من المجلد الثاني يتحدث المؤلف عن ارتباط الدولة العلمانية بصفة «الدولة المطلقة»، ولكن عندما نتتبع التعريفات التي أوردها ودلالاتها من حيث إن الدولة أولاً تعتبر كتنظيم للأشخاص والمجتمع والمؤسسات ضمن إطار سياسي

محدد؛ وكذلك التعريف الآخر بمعنى المؤسسات الحاكمة، فإننا نجد كلا التعريفين في مراحل التاريخ المختلفة ولدى جميع الأمم. وبمعنى أوضح، فإن أي شكل للتنظيم السياسي يحمل صفة الإطلاق والسلطة مع ما يرافق تلك الصفة من إلزام وقوة، وخلاف ذلك يصبح التنظيم لا معنى لتطبيقه. فلا يمكن أن يقوم كيان سياسي دون سند من قوة أو إطلاق كما زعم المؤلف. وبذلك فإن ما يصفه ليس خاصاً بدولة علمانية وبأخرى غير علمانية، بل إننا نجد الإطلاق أشد في دول ذات نظم تختلف عن العلمانية، بل وتحاربها، ومنها دول عسكرية ودينية وشيوعية وغيرها. ومن ناحية أخرى، فإن الأهم هو أن تطبيقات النظام السياسي عبر التاريخ تشترك بتلك الصفة حتى وإن كان مسمى «دولة» يعتبر حديثاً، لأن العبرة في ما يعنيه النظام السياسي من سلطة سواء أسميناه دولة أم خلافة أم حكومة أم كهنوتية. فالمعنى العام هو سلطة سياسية أو دولة. بينما نجد المؤلف يخص الدولة العلمانية لوحدها بهذا المعنى. لنقرأ قول المؤلف التالي: «ويمكن أن نضيف أن فكرة القوة فكرة أساسية في مفهوم الدولة العلمانية. فسيادة

الدولة تتجلى في إصدار القوانين، ولكنها تستند إلى القوة وإلى مقدرتها على وضع القوانين التي تسنها موضع التنفيذ»[1]. وتعليقاً على الفقرة السابقة نقول: بأنه لا يوجد نظام سياسي، أيا كان نوعه، لا يستند على فكرة القوة، وما تستلزمه من تحرٍّ لأسباب القوة، والقوانين الملزمة التي يتم تنفيذها. وإذا جردنا أي نظام سياسي من تلك العناصر لأصبح دون أي معنى سياسي، وعندها يمكننا أن نصفه بأي شيء يختلف عن ما يحمله التركيب «نظام سياسي»، مع مراعاتنا للتمييز بين القوة والديكتاتورية، وبين السلطة والتسلط. ذلك التمييز الذى لم يعيره المؤلف أي اهتمام، بل إنه ساوى بين مختلف المعاني للوصول إلى مبتغاه.

وحتى أكثر النظم ديموقراطية تحمل ذلك المعنى السياسي، لأن ما يتم التصويت عليه بالأغلبية يصبح نافذاً ويحمل صفة القوة والإلزام، وهذا المعنى هو ما أراد تفسيره كل من هوبز وجون لوك ومونتسكيو من حيث ضرورته لتنظيم حياة المجتمعات.

---

(1) انظر: ج 2، ص 74، الفصل الثالث، الباب الأول.

ثم يتحدث المؤلف حتى نهاية الفصل عن أهمية المجال الاقتصادي وتعزيز الثروة لتحقيق قوة الدولة[1]. وهذا طبيعي نظراً للعلاقة الوطيدة بين الاقتصاد والسياسة، ولا أعرف ما هو وجه الاعتراض الذي أراده المؤلف!، فهل يمكن لدولة ما أن تنهض دون دعم من ثروة واقتصاد قوي؟! فكل الدول على اختلاف نظمها تولي هذا الجانب اهتماماً كبيراً. بل إن ارتباط الاقتصاد بالسياسة أصبح أمراً حتمياً لا مفر منه سواء في دولة علمانية أم في غيرها من الدول. ولكن الاهتمام لا يعني المركزية، لأن الدولة العلمانية إذا كانت تهتم بالإنتاج والسوق، كما ذكر المؤلف في فقرات سابقة من كتابه، فلا يمكنها أن تكون مركزية مطلقة، وإنما يتمثل الهدف بأن تكون مخرجات الاقتصاد تصب في صالح النمو والرخاء الاقتصادي الذي يحقق للمجتمعات الحياة الكريمة. ولا يعني خلو ذلك المؤشر من ثغرات وسلبيات، ولكن يظل الاقتصاد محوراً ترتكز عليه القوة السياسية. فلا علاقة لارتباط المجالين بنوع النظام، فكل نظام

---

(1) انظر: ج 2، ص 78 إلى ص 91، نفس الفصل.

سياسي يحتاج إلى تلك العلاقة الوطيدة بين الاقتصاد والسياسة، ولا يمكن ترك الاقتصاد والثروة دون تنظيم وتشريعات سياسية توجهه لخدمة المجتمعات والتي هي المستفيدة من الثروات الطبيعية والصناعية ومنتجات السوق. كما أن الواقع الفعلي للدول الصناعية التي تطبق النموذج العلماني يشهد على أن معظم الثروات والإنتاج ومقدرات السوق يديرها القطاع الخاص ومؤسسات المجتمع المدني الأهلية، ويتيح مخرجاتها للمجتمع بكل شفافية، فأين هي إذاً السيطرة والمركزية كما يظن المؤلف؟! والغريب أنه يتحدث عن إفساد النخبة الثقافية وإغرائها بالمال، وأيضاً عن ازدياد مراكز البحوث[1]، مخالفاً بذلك معظم التقارير الصادرة والتي تتحدث عن وضع مزرٍ للمثقف والمفكر في الدول النامية، وعن عدم وجود حد أدنى من المراكز البحثية في دول العالم النامي.

وفي الفصل الرابع من نفس الباب يتحدث المؤلف ثانية عن الاقتصاد، وما أطلق عليه اسم «الاقتصاد

---

(1) انظر: ج 2، ص 89، الفصل الثالث، الباب الأول.

الرشيد». ونكاد لا نعثر لديه على شيء جديد، اللهم إلا تسميات مكررة ينحتها من عنده خالطاً كعادته بين مفاهيم متباعدة ويبوتقها في عجينة واحدة لتدل على مراده في سيطرة العلمانية وسوء نظامها على حد زعمه. وباستثناء مصطلح «المركنتالية» الذي أورده والذي يعني «تجارة»، تتكرر جميع المصطلحات لديه ولكن بترتيب زخرفي جديد ليس له مثيل، وتركيبات لفظية عجيبة بين مصطلحات لها تطبيقاتها المتباينة في مجالات عدة، بينما يقوم بتوظيفها، بما فيها «المركنتالية»، عن طريق ربط ما يستطيع منها ليدلل على غاية بحثه التي تركز على علمانية «شاملة» وخطرة على الأمم والمجتمعات، وهي برأيه أشد خطراً من الطائفية والتعصب والحروب الأهلية والجهل والأمية والفقر وما إلى ذلك من سلسلة عجائب العالم الثالث «الروحي» بحسب ظنه. ويمكن لتوضيح ما ذكرناه بأن ننتقي عدة فقرات متنوعة من ذلك السيناريو الذي يسوقه، والأمثلة كالتالي: «... فالعالم يدور في نطاق المرجعية الكامنة المادية»، «المجتمع، ككل، ينحل إلى سوق ومصنع»، «أي أن الانفتاح حتمي في كل

المجتمعات التي تسيطر عليها المرجعية الواحدية المادية»[1].

والأدهى عندما يسوق المؤلف عبارات ليست موضوعية وخلاف الواقع الفعلي، فيقول: «يلاحظ، في المجتمعات التقليدية تعدد الجيوب الإثنية والدينية وتنوع الثقافات، بسبب غياب الحكومة المركزية، الأمر الذي يعني استحالة إنتاج سلع نمطية»[2]، فلا أظننا بحاجة إلى تعليق على ما تحمله هذه الفقرة من مخالفة صريحة لما ينتشر في المجتمعات التقليدية. فمن المعروف أنها أبعد ما تكون عن تحقيق أي تعددية أو تلبية أي تنوع.

كما أن المؤلف في آخر الفصل يحمِّل أفكار ونظريات ماكس فيبر ما لا تحتمله، زاعماً أنه يوسع نطاق نموذج فيبر ويطوره[3]، بينما تقتضي الموضوعية أن يكون لكل مفكر رؤيته دون استغلال لها أو إخلال بها.

---

(1) انظر: ج 2، ص 93 إلى 95، الفصل الرابع، الباب الأول.

(2) انظر: ج 2، ص 103، نفس الفصل.

(3) انظر: ج 2، ص 107 إلى 114، نفس الفصل.

وفي الفصل الخامس من نفس الباب يتحدث المؤلف عن ما يسميه «علمنة الرؤية»، وهو يحاول بضبابية تصل إلى أقصى مداها، وباللامنهجية في البحث أن يضم عدة مصلحات مع عدة مقولات متباعدة مع عدة أفكار لمدارس ليس بينها اتفاق على رؤية، ليستدلَّ من خلال ذلك على ما يراه بأن العلمانية قد فرضت نموذجاً محدداً لرؤية شاملة، بالإضافة إلى تناقض واضح بين معانٍ وأبعاد تتسع الفجوة بينها، ولكنه يضم أشتاتها مكوّناً رؤية يراها هو بمنظاره الخاص على أنها متحققة على أرض الواقع، بينما عندما نمعن النظر حول ما أورده من نقاط نجد بأنها لا يمكن أن تكون رؤية موحدة ولا شاملة بالمعنى الذي أراده، إذ كيف لأفكار تمثل مدارس وتيارات متعددة أن تتفق على رؤية بذاتها؟! فتحليلها يؤكد بُعدها عن الرؤية التي أرادها المؤلف، وهي الرؤية التي تضم عناصر «الإله، الطبيعة، الإنسان، التدين».

وعندما نقرأ تاريخ الفكر في العالم الغربي، وخاصة منذ بداية عصر النهضة، فإننا لا يمكن أن نعثر فيه

على رؤية واحدة للإله، بل هناك تصورات متعددة نذكر منها: «التفكير التقليدي، الزهد، الكنسية، الكهنوتية، الصوفية، وحدة الوجود، الربوبية، الدين الطبيعي...». وكل تلك التصورات ما زالت قائمة حتى الآن في ظل احترام التعددية الفردية والتسامح الديني الذي تتيحه البيئات الليبرالية وتكفله العلمانية ضمن حقوق الإنسان في حرية المعتقد والعبادة، وهي ليست تصورات مرحلية كما ظن المؤلف، بل إنها متواجدة بكل أشكالها دون مصادرة لأي نوع منها وفرض نوع آخر، ومع ذلك فالمؤلف يحاول قسراً أن يلغي تعددها وتناقضاتها عن طريق سك مصطلحات من عنده وبدون منهجية ولا أدلة لكي يضعها في بوتقة واحدة تخدم تصوره لرؤية واحدة.

وينطبق نفس التحليل على تناول المؤلف لعنصر الطبيعة، فالمسمى الذي أطلقه وهو «المرجعية المادية النهائية»، زاعماً بأنه يشكل رؤية، هو في الحقيقة ليس كذلك، بل إن العالم الحديث يريد تطبيق المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية لكي تتم معرفة الطبيعة

ويتحقق تسخيرها دون إقحام لعوامل سحرية وتقديسية، فهذا منهج وليس رؤية موحدة تقدس المادة، فالمادة نفسها ما زالت تدرس ضمن تجارب ومدارس مختلفة جداً، والدليل اختلاف محتوى النظريات العلمية في ما بينها اختلافاً يصل إلى درجة من التفاوت الذي يمتنع عنده النظر إليها بأنها تمتلك رؤية واحدة.

وأما حديثه عن ما أسماه «علمنة الإنسان»، فيتأرجح بين تناقضات واضحة لا يمكنها أن تجتمع وتشكل رؤية شاملة. لنقرأ جمل التركيبات التالية: «مركزية مطلقة؛ الإنسان مجرد جزء من الطبيعة؛ الإنسان كائن مادي؛ الإنسان نتاج البيئة، العوامل الوراثية، والقوى التاريخية، والصراعات، والدوافع، والصفات العرقية والإثنية، والمنجزات الحضارية. تفسيرات شاملة لقوانين العلوم الإنسانية. الإنسان في النهاية مركز الكون، حيوان قد تكون له نفس ولكن لا روح له، الروح هي ما يميز إنسان عن آخر»[1]. فكل كلمة وجملة مركبة تدل على رؤية مختلفة لا تشترك مع غيرها من الكلمات والجمل المركبة

---

(1) انظر: ج 2، ص 120، ص 121، الفصل الخامس، الباب الأول.

التي أورها المؤلف، بل إن كل كلمة منها وكل جملة تحتاج إلى دراسة تستحق النظر دون إمكانية اختزالها في إطار رؤية واحدة.

وأخيراً يتحدث المؤلف عن عنصر التدين، وما يورده من معتقدات وحالات لا يدل بأي شكل على اتفاق حول رؤية يفرضها نظام علماني، بل إن التصورات حول المعتقدات والعبادات والعلاقات مع الخالق تكاد تكون تصورات بعدد الأفراد مما يدل على صعوبة الحديث عن رؤية محددة للتدين.

وبعد تلك العناصر يدخل المؤلف في ربط العلمنة بالفكر زاعماً بأنها تضع رؤية شمولية لفكر الإنسان، بينما في نفس الموضوع يذكر تيارات متباينة تدل على انفتاح واحتمالات لا تضمها رؤية شمولية، «فمرة حس وتجريب، ومرة عقلانية، ومرة مادية، ومرة عقل محض، ومرة عقل مطلق، ومرة العدمية والعبثية، ومرة تيار ذاتي، ومرة لا عقلانية»[1]. ونفس المنوال ينطبق على حديثه حول «المنظومة المعرفية، والنظرية الأخلاقية،

---

(1) انظر: ج 2، ص 125، ص 126، نفس الفصل.

المنظومة القيمية، التاريخ، اللغة»[1]، وأيضاً نفس المنوال ينطبق على حديثه حول الإعلام.

وفي الفصل السادس من نفس الباب يتناول المؤلف علمنة مجالات اجتماعية وإنسانية مختلفة، ويرى بأن هناك علمنة شاملة للاقتصاد والسياسة والقانون والتعليم والفنون بأنواعها، وكذلك السلوك. وبعد اطلاعنا على ما قدمه عن علمنة لتلك المجالات سنكتفي برؤيتين نقديتين نجدهما في ثنايا ما أورده من نقاط وأدلة وأحكام. أول رؤية نقدية منهما تتلخص بعقم المقارنات والتقييم لأمثلة وحالات بعينها، بحيث لا نجدها تخدم ما يريد التدليل عليه. فمثلاً يقول: «وبدلاً من الاقتصاد التقليدي (الطبيعي) حيث يتم الإنتاج أساساً من أجل إشباع الحاجات الإنسانية، وتكون العمليات الاقتصادية خاضعة للقيم الأخلاقية والدينية، وتسود مفاهيم مثل مفهوم السعر العادل (وتسود كذلك قيم إنسانية أخرى مثل الطمع والجشع)... بدلاً من ذلك، يظهر الاقتصاد الرشيد الذي لا يقبل أية مرجعية سوى المرجعية النهائية

---

(1) انظر: ج 2، ص 127 إلى 133، نفس الفصل.

المادية حيث يتم الإنتاج من أجل تحقيق الربح الذي لا يكون خاضعاً إلا لقوانين العرض والطلب، واليد الخفية الكامنة في المادة الاقتصادية وهي تحركه وتضمن استمرار حركته واتزانه، ولا تنظمه أية قيم أخلاقية أو إنسانية، وإنما تنظمه آليات التنافس والبقاء»[1]، ونلاحظ بداية إشادته بخضوع عمليات الاقتصاد التقليدي لقيم نمطية يراها جديرة بإدارة دفة الاقتصاد، بينما هي، كما ذكر في نفس السياق، تحمل دلالات سلبية غاية في الخطورة مثل الطمع والجشع. فكيف يمكن عزل تلك القيم السلبية لكي نضمن نجاح العملية الاقتصادية؟! خاصة أن المؤلف يريد أن يخضع الاقتصاد بشكل مطلق لتلك القيم، وهو بنفسه من يرفض مبدأ السيطرة وخضوع منظومة لمنظومة أخرى، ولكن ربما للظروف أحكام، وأيضاً لا نعرف ما يقصده باليد الخفية حيث يحشر ذلك مع مصطلح شديد الوضوح هو العرض والطلب مما يدلل على أنه يحاول حشد أكبر عدد من المصطلحات في قضايا موضوعية لا تقبل الغموض

---

(1) انظر: ج 2، ص 140، الفصل السادس، الباب الأول.

المفرط الذي يستخدمه، ثم يقول إن الاقتصاد الرشيد تنظمه آليات التنافس والبقاء، وكأنها مقارنة تستحق، إذ إن كل أنواع الاقتصاد لا بد أن تديرها عمليات تنافس وتحتاج لآليات تنظمها.

ومن الأمثلة على تلك المقارنات الضعيفة للمؤلف، يمكن قراءة الفقرة التالية: «ثم ترتبط التنمية بالاستهلاك وثورة التوقعات، ويصبح قطاع الإعلانات التجارية من أهم القطاعات في الاقتصاد لضمان استمرار آلية الإنتاج والاستهلاك، ويصبح النموذج الإدراكي هو: العالم كسوق ومصنع، وكل الأشياء كسلع تباع وتشترى، وكل البلاد كفنادق، ويصبح الحلم الأكبر هو سنغافورة!»[1]، فإذا تغاضينا عن الوصف الكلي مثل «النموذج الإدراكي» أو مثل «كل البلاد كفنادق» حيث إنه وصف عام يفتقد التحليل والدقة، فلا يمكننا أن نتغاضى عن رأيه بأن سنغافورة هي «الحلم الأكبر»، علماً بأنها ـ على أهميتها ـ تجربة جديدة وناشئة إذا قيست حضارياً، وبأنها ليست بذات بال أمام تجارب ونماذج اقتصادية

---

(1) انظر: ج 2، ص 140، الفصل السادس، الباب الأول.

أكبر منها بكثير، فكيف تصبح بجرة قلم هي الحلم الأكبر؟!!

نأتي لرؤيتنا النقدية الثانية حول ما يتناوله المؤلف في هذا الفصل، وهي تتلخص بالتناقضات التي يقع فيها بين فقرة وأخرى، فمثلاً يقول: «وعلمنة الملكية تعني فصل البعد الاقتصادي عن الأبعاد الاجتماعية والإنسانية والأخلاقية، بحيث تصبح ممتلكات المرء أمراً يخصه وحده ولا يخضع إلا لآليات اقتصادية مادية مجردة»[1]، فمعنى الفقرة السابقة أن هناك اعتباراً كبيراً لما يمتلكه الفرد وحرية تصرفه، بينما نقرأ في فقرة تليها مباشرة وفي نفس السياق ما يلي: «وكان ظهور الاحتكارات تعبيراً عن علمنة الملكية، حيث توظف الملكية تماماً وتصبح وسيلة للهيمنة على أفراد المجتمع وتوظيفهم وتحويلهم إلى مصدر للربح»[2]، فتحول المعنى السابق إلى نقيضه وهو الهيمنة على الأفراد وتوظيفهم دون خيار لهم، فأنظر إلى مدى تباعد الفقرتين. وكان على المؤلف أن

---

(1) انظر: ج 2، ص 141، نفس الفصل.

(2) انظر: ج 2، ص 141، نفس الفصل.

يختار لا أن يحتار!! ومثال آخر عن علمنة الفنون، يقول: «فالعمل الفني تعبير عن رؤية صاحبه وحسب. ومن هنا، يصبح العمل الفني نهاية في حد ذاته، ويبتعد عن الواقع الإنساني المتعين المركب مع اختفاء الغائية الإنسانية»، فإذا كان صاحب العمل الفني إنساناً له رؤية، فهو مرتبط بالواقع الإنساني، لذا يظل الفن رؤية إنسانية ولا يبتعد عن هذا الواقع.

وعندما يتحدث المؤلف بعد ذلك عن علمنة للسلوك، فهو يرى بأنها فصلت إيقاع الإنسان عن إيقاع الحياة، وفي نفس الوقت يورد أمثلة تدل على عكس ما راه، ومن ذلك قوله: «فيصبح الوقت هو النقود، ويصبح الوقت كمّاً، يباع ويشترى. ومن هنا تتعاظم الحركة الدائمة الملعونة للإنسان الحديث التي تجعله يلهث دائماً. ولعل ظهور الساعة (بدلا من الاعتماد على الشمس في عملية تحديد الزمن) من أهم آليات علمنة الإيقاع الاجتماعي»[1]، فهو يعتبر أن ظهور الساعة واستخدامها لضبط الوقت دليل على هذا الفصل بينما ذلك

---

(1) انظر: ج 2، ص 150، الفصل السادس، الباب الأول.

الاستخدام دلالة على مواكبة الإنسان لسير منجزات الحياة، فالاختراعات ما هي إلا ثمرة إيقاع الحياة، ولا يمكن بأي حال اعتبار التقدم العلمي والتكنولوجي معاكساً لسير هذا الإيقاع، وإلا كأننا نريد من المجتمعات الوقوف ضد منجزاتها الحضارية، والاكتفاء بممارساتها وطرق حياتها التقليدية، وهذا ليس تلبية لإيقاع الحياة أبداً، بل إن الأدهى من ذلك أن يطالب المؤلف باعتماد الطريقة البدائية في تحديد الوقت، الأمر الذي نادراً ما يقبله إنسان.

وبنفس الطريقة يمكننا أن نعلق على بقية الأمثلة التي يوردها المؤلف عن أمور متعددة، ومنها «الملابس، الأزياء، الطعام، الاحتفالات، الأعياد، الهدايا، الجنس، الرياضة، الألعاب،...»[1]. فمن المعروف أن ما يخص طرق الحياة لدى الناس لا بد أن تتغير مع الزمن بفعل عوامل متعددة، وذلك التغير ليس حكراً على شعوب ودول بعينها دون غيرها، فهو يسري على الجميع، وكذلك فإن استخدام أدوات ووسائل ومواد استهلاك لا يؤثر سلباً

---

(1) انظر: ج 2، ص 154 إلى ص 180، نفس الفصل.

على جوهر السلوك البشري، والذي يتعلق بالتعامل السليم والاحترام بين الناس، بغض النظر عن خياراتهم في حياتهم اليومية، فسلوك الأفراد لا يمكن تقنينه بنمط ثابت لا يتغير، وقل ذلك على سلوك المجتمعات.

علاقة العلمنة

بالعقائد والحركات الأيديولوجية

الباب الثاني من المجلد الثاني عنونه المؤلف بـ«العلمانية الشاملة واليهودية والصهيونية»، ولذا يفترض أن هذا الباب يتناول جانبين، هما: العقائد، والأيديولوجيا. ولكن المؤلف يتحدث في الفصل الأول من هذا الباب عن ما أسماه بالجماعات الوظيفية، وبافتراض وجود مثل تلك الجماعات بالوصف المحدد عند المؤلف، فلا أدري كيف يكون لتلك الجماعات علاقة عقدية وتوجه أيديولوجي، لأن الوظيفة لا ينتج عنها بعد عقدي إلا إذا كان المؤلف يقصد شدة الولاء، فهذا لا يمكن تصنيفه على أنه بعد عقدي، وكذلك فالوظيفة لا تنتج كائناً أيديولوجياً يتبنى قناعة بعينها لأن الوظيفة ترتبط بمصالح عملية متغيرة على مر

الزمن. وإذا تمعنا بتوصيف وتعريفات المؤلف للجماعات الوظيفية نجده مخالفاً لواقع المجتمعات والعالم، فهو أولاً يقول إن الجماعات الوظيفية تعتبر فئة قليلة، وتتولى أعمالاً محددة يرفضها المجتمع، ولكن عند مقارنة ما يورده من أمثلة كجماعات الأطباء أو موظفى البنوك أو أصحاب التجارة، لا نجد تلك الفئات الوظيفية تتحدد بمثل ما رآه المؤلف، بل إن أغلب مجتمعات اليوم على اختلاف تركيبتها الديموغرافية والسيسيولوجية تنتشر تلك الوظائف داخلها بتوزيع عريض بين جميع الشرائح الاجتماعية دون استثناء، وكذلك يرى المؤلف بأن الجماعات اليهودية لعبت دور الجماعات الوظيفية في الحضارة الغربية، وأن ذلك هو أساس العداء لليهود، بينما إذا استعرضنا شواهد الواقع لكافة مجتمعات ودول الحضارة الغربية نجد تنوعاً في الأعمال الوظيفية التي ذكرها المؤلف، كما تدلنا تلك الشواهد على أن تلك الأعمال الوظيفية لا ترتبط بمجموعات خاصة تتحدد بعرق أو دين أو سمة أخرى، بل لا يمكننا تحديد من يمارس تلك الوظائف، وإنما هي عامة لجميع الناس، وذلك ينطبق على جميع أمثلة الوظائف التي يسردها:

«طب، تجارة، بنوك، تكنولوجيا، وظائف دبلوماسية...»[1] فإذا تهافت التصنيف ضعفت حجة السمات الأيديولوجية.

وفي الفصل الثاني يتحدث المؤلف عن إشكالية ظهور العلمانية، وعن علاقة العقيدة اليهودية والجماعات اليهودية بظهورها، ولكنه يبدأ منطقياً ومنهجياً ثم بعد ذلك يناقض نفسه، فهو أولاً يقول: «هناك ظواهر عديدة ساهمت في ظهور العلمانية وتأثرت بها (فهي سبب ونتيجة في آن واحد) مثل الإصلاح الديني، وحركة الاكتشافات، والفلسفة الإنسانية الهيومانية، وفكر حركة الاستنارة (الفكر العقلاني والنفعي)، والدولة المركزية القومية، ثم الثورة الفرنسية والصناعية، والثورة الرومانتيكية، وتزايد تركز الناس في المدن». ويستطرد بعدها: «وهي ظواهر تاريخية غربية لم تلعب الجماعات اليهودية فيها دوراً ملحوظاً. فدورهم في الحضارة الغربية حتى نهاية القرن التاسع عشر كان محدوداً جداً»[2]، وكان على المؤلف أن يحلل باهتمام كل ظاهرة

---

(1) انظر: ج 2، ص269 إلى 286، الفصل الأول، الباب الثاني.

(2) انظر: ج 2، ص 296، الفصل الثاني، الباب الثاني.

من الظواهر العديدة التي أوردها، فكل ظاهرة تستحق بحثاً مستقلاً، ومع أنه أكد أن دور الجماعات اليهودية كان محدوداً جداً حتى نهاية القرن التاسع عشر، إلا أنه يرجع ثانية في الفقرة التي تليها ويتحدث عن «اليهودية والحلولية والعلمانية الشاملة»، وليته ابتدأ من نهاية القرن التاسع عشر كما ذكر، بل إنه يتحدث عن إرث تاريخي لليهود منذ بزوغ ديانتهم، ودور ذلك الإرث في نشوء العلمنة، وذلك بامتداد الفصل كاملاً، وأيضاً الفصل الذي يليه، ولذلك فالمؤلف قلب المقارنة من حيث الأهمية، فالظواهر العديدة والتي لها وزنها وقيمتها لم تكن مدار اهتمامه، بينما ما يخص اليهود والديانة اليهودية والإرث التاريخي لهم منذ القدم فقد أفرد له ثلاثة فصول متتالية (الثاني، والثالث، والرابع)[1]، مخالفا بهذا ما أكده من محدودية تأثير الظاهرة اليهودية فى نشوء العلمنة مقارنة بالعديد من الظواهر في العالم الغربي، إضافة إلى أنه يحاول استخراج أي علاقة بالعلمنة من داخل ذلك الإرث اليهودي، بالرغم

---

(1) انظر: ج 2، ص 309 إلى ص 396، الباب الثاني.

من أن تاريخ الإرث اليهودي يمتد قروناً قبل ظهور أي نظرية علمانية أو تطبيق علماني، مما يعني انتقاء تفسيري قسري على معطيات التاريخ لاستنطاقها أكثر مما تحتمله، كما نلاحظ تكرار مسميات تخدم ذلك الهدف (ترشيد مادي، روح شعبية... الخ).

ويمكن أن ندلل على ما يقوم به المؤلف من محاولة تمرحل الموروث التاريخي واعتباره سبباً لحدوث العلمنة تدريجياً، مخالفاً بذلك ما عدده سابقاً في بداية الفصل عن الظواهر الحديثة والتي كانت محوراً رئيساً لنشوء العلمنة. فبدلاً من بحث دور كل ظاهرة هامة مثل الإصلاح الديني وحركة الاستنارة والثورة الصناعية وغيرها، نراه يستخدم تحليله الأيديولوجي، وذلك بتركيزه على التمرحل الديني والتاريخي، متجاهلاً ما تعنيه العلمانية في أساسها من فصل للظواهر الدينية عن الظواهر السياسية، يمكن التمعن في قوله التالي: «ونحن نذهب إلى أن العلمانية شكل من أشكال الكمونية المادية، وأن ما حدث هو أن معدلات الحلولية الكمونية في الحضارة الغربية والمسيحية الغربية تزايدت تدريجياً

إلى أن وصل الكمون إلى منتهاه (وأصبح الإله كامنا تماماً في الطبيعة والتاريخ)، فظهرت المنظومة العلمانية، وبهذا المعنى، ولدت العلمانية من رحم كل من: اليهودية والمسيحية، بعد تراجع التوحيد والتجاوز ومع تزايد الحلول والكمون»[1]. فإلى جانب ما ذكرناه بشأن ما يقوم به المؤلف من فرض التمرحل عن طريق تجاهل ظواهر وتحليل أيديولوجي باتجاه معين وباستخدام مسميات لدعم هذا التحليل، نجد في الفقرة السابقة معلومات غير موثقة، واستنتاج مخالف لمعطيات التاريخ، وخلط لكثير من المفاهيم والمصطلحات في غير محلها المناسب. فالمسيحية من جهة ولدت في بيت لحم وليست غربية كما يظن المؤلف، وإذا كانت المسيحية انتقلت للغرب فذلك بسبب عالمية دعوة المسيح، بينما معيار الحكم على دين ما يتعلق ببداياته وأصله. وأما الحلولية ووحدة الوجود والربوبية فهي مذاهب إنسانية لها أساس فكري ولا تتعلق بتعاليم الديانات، بل هي محاولات فلسفية من أجل معرفة عقلية

---

(1) انظر: ج 2، ص 308، الفصل الثاني، الباب الثاني.

للبعد الميتافيزيقي والإيمان بمعزل عن ما أتت به الديانات. وعلى ذلك كمثال قدم سبينوزا فلسفة عن الوجود والطبيعة، فكان يقوم بفضح اللاهوت السياسي حتى تم طرده من الدين اليهودي، وأيضاً فولتير تناول الربوبية والتسامح الديني والإيمان بصفة مستقلة عن الدين المسيحي مما ينفي عملية التمرحل.

وفي الفصل الخامس والأخير من الباب الثاني يتحدث المؤلف عن الصهيونية باعتبار أنها حركة علمانية شاملة، وإذا عرفنا أولاً أنها حركة أسسها هرتزل قبل احتلال فلسطين عام 1948، فهي بذلك تكون خاصة بتجمع له مصالحه، ولا يمكنه أن يمثل أمم وحضارات بكاملها، أو بحسب قول المؤلف إن تلك الحركة جزء من التشكيل الإمبريالي الغربي. لذلك لا يمكن وصف الصهيونية بأية علمنة، فمنذ تكونت دولة إسرائيل والأحزاب الدينية تلعب دوراً رئيساً فيها كحزب «الليكود»، مما يعني أنها لا تفصل الدين عن السياسة، ولكن ذلك التحليل لا يبرر لنا حكماً عاماً على جميع يهود العالم، فليس كل يهودي صهيوني، بمثل ما أن ليس

كل مسيحي مؤيداً للاستعمار، وبمثل ما أن ليس كل مسلم مؤيداً للتعصب ومحاربة الآخرين، فكوننا ننفي علمانية الحركة الصهيونية لا يعني ذلك ربط الصهيونية بالدين اليهودي بشكل عام، بل يعني بأن مصالحها أولى من أي نموذج سياسي حديث، واقتضاء المصلحة يبيح اشتراكات مع كل العوامل (دينية وعسكرية وبيئية واجتماعية واقتصادية)، كما أن المصلحة تقتضي استغلالاً لتلك العوامل، طبقاً لمقولة «الغاية تبرر الوسيلة»، وإذا كانت العلمانية تهتم بمبدأ المنفعة فلا يعني أنها متطابقة مع جميع حالات المنفعة تماماً دون اعتبار لمدى توافق تلك الحالات مع حقوق الإنسان والمجتمعات والتي ترافقت تاريخياً مع نشوء العلمانية.

خلاصة نقدية

إضافة إلى رؤيتنا النقدية لكتاب المسيري «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة» والتي قدمناها من خلال محاور أربعة تقابل الأبواب الأربعة في جزئي الكتاب، فقد رأينا بداخل الكتاب نقاطاً تستحق التوقف عندها، وهي تكون بدورها خلاصة نقدية تبين ضعف الكتاب من حيث الأسلوب والمعلومات والطريقة والمنهج والفكر، ويمكننا أن نقدم تلك الخلاصة كما يلي:

- يدمج المؤلف مفاهيم ومصطلحات مختلفة في عدة مواضع دون مراعاة لسياقاتها ومدلولاتها، ويركب منها مسميات ومقولات خاصة به باعتبارها تحليلات واستدلالات من أجل تقوية أحكام عامة يطلقها في أكثر من فصل.
- لا يعتمد المؤلف على مراجع ومصادر في كثير من المعلومات والمقولات التي يوردها، ولم يذكر في

نهاية كل جزء أية مراجع للتوثيق، وهذا ضعف كبير في منهج البحث.

- ضعف حالات المقارنة التي يقدمها عندما يريد تأكيد رؤيته حول موضوع ما، فنجد بعض المقارنات لا تخدم تلك الرؤية، ونجد بعضها الآخر بعيداً عن القضية التي يبحثها.
- يحفل الكتاب بالعديد من التناقضات الصارخة، إذ نجد في فصل واحد، بل وفي فقرة واحدة الفكرة ونقيضها، والحكم ونقيضه، والشاهد ونقيضه.
- التركيز على حالات بعينها للاستدلال من خلالها على شمولية العلمانية، واستبعاد حالات أخرى أكثر أهمية، وقد تكون الحالات التي تم استبعادها أقوى وتدحض حجج المؤلف، كما تدل على نقيض ما يراه.

وتلك أهم النقاط التي رأيناها لتوضيح خلاصة نقدية حول الكتاب.

المراجع

1 ـ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم د. حسن حنفي، مراجعة د. فؤاد زكريا (بيروت: دار الطليعة، ط 4، 1997).

2 ـ جان جاك روسو، العقد الاجتماعي (مبادئ الحقوق السياسية)، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: دار العالم العربي، ط 1، 2011).

3 ـ نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح (ألمانيا: منشورات الجمل، ط 1، 2003).

4 ـ هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي (بيروت: دار الطليعة، رابطة العقلانيين العرب، ط 2، 2007).

5 ـ جورج طرابيشي، في ثقافة الديموقراطية (بيروت: دار الطليعة، ط 1، 1998).

6 ـ د. عصام عبد الله، الأسس الفلسفية للعولمة،

سلسلة كتاب المجلة العربية (الرياض: ط 1، 2009).

7 ـ كاترين كوليو ـ تيلين، ماكس فيبر والتاريخ، ترجمة د. جورج كتورة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 1، 1994).

يعمد كثير من الكتّاب والمفكرين العرب إلى انتهاج المسار النقدي بما يخص نظريات أو مدارس أو تيارات على اختلافها، ولكن يرى مؤلف هذا الكتاب أن من هؤلاء من يستسهل العملية النقدية وما تتطلبه من عناصر وإمكانات وشروط، ونتيجة لذلك يخفق في تقديم النقد الحقيقي وما يحمله من معانٍ تتسم بالروح الموضوعية. ولكي تتحقق فعّالية الدراسة النقدية، لابد أولاً من تمكن الناقد من موضوع دراسته وما ينصبّ عليه نقده، وأيضاً هذا لا يكفي، إذ على الناقد أن يتميّز بطرح قوي وبعيد عن الانتقائية والأدلجة والتعصب.

في هذا الكتاب «دفاع عن العلمانية ضد المسيري» يبيّن المؤلف أن المسيري يمثل، حسب رأيه، ذلك النموذج الذي أخفق في تقديم نقد إيجابي حقيقي من خلال كتابه المعنون «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة» بجزأيه.

المؤلف مهندس وباحث في الفلسفة، مهتم بالشأن الثقافي والمعرفي ويشارك في الكتابات الفكرية والدراسات الفلسفية من خلال الصحف والمجلات والقنوات الإعلامية واللجان والمؤتمرات، ويعد هذا الكتاب الإصدار الثالث حيث أصدر سابقاً كتاباً حول الفيلسوف ديكارت، وشارك أيضاً في أعمال فلسفية وعلمية أخرى.

ISBN 978-9953-566-41-2
9 789953 566412
Madarek مدارك
Creating, Publishing, Translating & Arabizing إبداع، نشر، ترجمة وتعريب