الأسس الفلسفية للعلمانية المعاصرة

عرض ونقد

إعداد الدكتور:
كمال بن سالم بن حمد الصريصري

ملخص البحث

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على الصادق الامين وعلى آله وصحبه اجمعين.

اما بعد:

يتناول هذا البحث المعنون ب" الأسس الفلسفية للعلمانية المعاصرة عرض ونقد **" الذي يعرض للأسس الفلسفية للعلمانية المعاصرة والتي من خلالها تقوم الحضارة المعاصرة في التعامل مع العالم .**

وقد تم عرضها على النحو الآتي:

تمهيد:

بينت فيه أن العلمانية المعاصرة نتيجة طبيعية للرؤى التي قامت عليها الحضارة الغربية الحديثة وأن موقفها من الوجود والحقيقة هو ردة فعل للأزمة التي يمر بتا الفكر الغربي المعاصر.

المبحث الاول: الأسس الفلسفية للعلمانية المعاصرة.

وعرضت فيه للأسس الفلسفية للعلمانية المعاصرة في مبحثي الوجود والمعرفة والذي يتبين فيه أن العلمانية المعاصر اسقطت الإنسان في الصيرورة وجعلته عاجزا من تجاوز هذا العالم المادي وتجاوزه وجرا ذلك أصبحت الحقيقة نسبية ةتساقت قيمة الأشياء.

المبحث الثاني: نقد للأسس الفلسفية وما ترتب عليها من ذرائع لاسقاط ثقافات وأديان الأمم غير الغربية.

وأخيرا اسأل الله التوفيق والسداد.

المقدمـــــة

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين والصلاة والسلام على أشرف خلق الله وسيد المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فمن نعم الله على العبد ارشاده إلى الدين الحق وتبصيره الطريق الموصل إلى شاطئ النجاة فالحمد لله على نعمة الإسلام والسنة.

من ينظر في حال العالم اليوم يعلم مدى الضياع الذي تعانيه البشرية مما يجعل التمسك والبلاغ لهذا الدين من أوجب الواجبات, فلا ينغر بأفكار وفلسفات مستوردة حتى وإن كانت تفرض بالقوة أو بالإغراء.

وكان من فضل الله علي أن اخترت موضوع " الأسس الفلسفية للعلمانية المعاصرة عرض ونقد" كبحث ترقية والذي تبين لي من خلاله عجز الإنسان وضعفه عندما يدعي مقدرته على الاستقلال عن رب السموات والأرض.

وقد تناولت هذا البحث وفق الخطة التالية:

تمهيد:

وفيه بيان ان الفكر الغربي في حقيقته ما هو إلا ردة فعل , فكل مرحلة تحاول أن تحل الأزمات التي سببتها المرحلة السابقة بتلمس الحلول المخالفة لما كانت عليه المرحلة السابقة.

الفصل الأول: الأسس الفلسفية للعلمانية المعاصرة

وكان تناولي لها من خلال مبحثي الوجود والمعرفة وبينت نظرتهم المادية للوجود والذي أدى إلى ذوبان الذات وموت الإنسان والحقيقة..

الفصل الثاني: نقد الأسس الفلسفية للعلمانية المعاصرة وما ترتب عليها.

بينت فيه حقيقة هذه الأسس وانها تتبع من الخصوصية الغربية من حيث اللغة والحضارة والتاريخ وأن ما يترتب عليها نتائج كارثية.

وخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

وفهرس للمراجع والموضوعات

وكان منهجي في هذا البحث يقوم على الجانب الوصفي والتحليلي للأسس الفلسفية ومن ثم اتخذت المنهج النقدي لبيان عوار هذه الأسس وما يترتب عليها فإن أصبت فلله الحمد وحده وإن كان غير ذلك فمن نفسي والشيطان, وأخر دعوانا الحمد لله رب العالمين.

تمهيـــــد

قامت الحضارة الغربية منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا على العلمانية، وهي الإطار النظري الذي سارت فيه جميع الحركات الفكرية التي تلت الانعتاق من القرون الوسطى، فلا بد إذن من معرفة العلمانية التي انبثقت منها المراحل الحضارية الغربية دون النظر إلى الفلسفات الجزئية، ويمكننا أن نقول أن العلمانية: رؤية شاملة للوقائع تحاول بكل صرامة تحييد علاقة الدين والقيم المطلقة والغيبيات بكل مجالات الحياة، ويتفرع عن هذه الرؤية نظريات ترتكز على البعد المادي للكون، وأن المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق، وأن الإنسان يغلب عليه الطابع المادي لا الروحي، ويطلق عليها أيضاً العلمانية المادية.

ومن الجدير بالذكر أن الحضارة الغربية عندما نحت الدين عن الحياة جعلت الدولة ومؤسساتها تتغلل في الحياة اليومية للفرد وأصبحت هي التي تقوم بتشكيل رؤية شاملة لحياة الإنسان بعيدة عن الغيبيات، فمن يريد دراسة الجانب الفكري والفلسفي في الغرب يجب عليه ألا يغفل الجانب السياسي الذي أصبح هو الذي يصوغ أفكار الناس, ولأجل ذلك نجد أن من قسم مراحل الحضارة الغربية – من بعد عصر النهضة – يربط تطورها بأثر الدولة على الحياة الإنسانية فهناك علاقة بين الدولة والعلمانية في جميع مراحل الحضارة الغربية.

فمراحل العلمانية الأساسية هي ثلاث مراحل على النحو التالي:

1- **مرحلة التحديث**: حيث اتسمت هذه المرحلة بسيطرة الفكر النفعي على جوانب الحياة بصورة عامة، فلقد كانت الزيادة المطردة في الإنتاج الهدف النهائي من الوجود في الكون، ولذلك ظهرت الدولة القومية العلمانية في الداخل والاستعمار الأوروبي في الخارج؛ لضمان تحقيق هذه الزيادة الإنتاجية. واستندت إلى رؤية فلسفية تؤمن بشكل مطلق بالمادية، وتتبنى العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة، وانعكس ذلك على توليد نظريات أخلاقية ومادية تدعو بشكل كامل لتنميط الحياة، وتآكل المؤسسات مثل الأسرة.

2- **مرحله العصور الحديثة أو الحداثة**: وهي مرحله انتقالية قصيرة، استمرت فيها سيادة الفكر النفعي مع تزايد وتعمق آثاره على كافة أصعدة الحياة، فلقد واجهت الدولة القومية تحديات بظهور النزاعات الأثينية، وكذلك أصبحت حركيات السوق (الخالية من القيمة) تهدد سيادة الدولة القومية، واستبدل الاستعمار العسكري بأشكال أخرى من الاستعمار السياسي والاقتصادي، واتجه السلوك العام نحو الاستهلاكية الهشة.

3- **مرحلة العلمانية المعاصرة**: حيث الاستهلاك هو الهدف النهائي من الوجود، ومحركه اللذة الخاصة، واتسعت معدلات العولمة لتتضخم مؤسسات الشركات متعددة الجنسيات والمنظمات

غير الحكومية الدولية، وتتحول القضايا العالمية من الاستعمار والتحرر إلى قضايا البيئة والإيدز وثورة المعلومات، وتضعف المؤسسات الاجتماعية الوسطية مثل الأسرة، لتحل محلها تعريفات جديدة للأسرة (رجلان وأطفال، امرأة وطفل، امرأتان وأطفال)، كل ذلك مستنداً على خلفية غياب الثوابت والمعايير الحاكمة لأخلاقيات المجتمع، والتطور التكنولوجي الذي ينتج بدائل لم تكن موجودة من قبل في مجال الهندسة الوراثية"[1].

إذن الحضارة الغربية منذ عصر نهضتها أصبحت الرؤية التي تحكمها هي الرؤية العلمانية التي تطورت بحسب نتائجها في عالم السياسة والاقتصاد والعلم.. إلخ؛ ولأجل ذلك تتميز كل مرحلة من مراحلها بمميزات تتسم بأنها نتيجة للمرحلة السابقة، ومقدمة للمرحلة القادمة، فهي ليست انقطاعا كاملا ولا اتصالا كاملا على الحقيقة، فبذور كل مرحلة موجودة في سابقتهاوهذا ما سنجده عند الكلام على الأسس الفلسفية للعلمانية المعاصرة.

(1) انظر الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان , الدكتور عبدالوهاب المسيري ص (45) وما بعدها، وانظر مقاربات في مفهوم الحداثة وما بعدها، لعلى وطفه (5-10).

الفصل الأول: الأسس الفلسفية للعلمانية المعاصرة

لمعرفة الأسس الفلسفية التي تقوم عليها العلمانية المعاصرة لابد من تناولها بمحثين مهمين هما:

المبحث الأول : الوجود في العلمانية المعاصرة

المبحث الثاني: المعرفة في العلمانية المعاصرة .

المبحث الأول: الوجود في العلمانية المعاصرة

لنستطيع فهم الأسس الفلسفية للعلمانية المعاصرة لابد من معرفة الأسس الفلسفية التي قامت عليها العلمانية في العصور الحديثة, لأن العلمانية المعاصرة قامت كردة فعل لسابقتها ولأجل ذلك قامت أولا بنقد الأسس الفلسفية للعلمانية في العصور الحديثة, حيث وجدت أنها تتميز بأمرين مهمين هما:

أ- **قيامها على الثنائيات**:

كثنائية (الذات والموضوع)، وهي أفلاطونية الرؤية حيث تؤمن بوجود عالم المُثُل وهوعالم الحق المطلق والمُثُل الثابتة، وهذا العالم منفصل عن المادة والتغير وله هدف وغاية، بينماعالم المادة هو عالم التغير وهويحجب عالم المُثُل وليس له هدف وغاية.

تتم المعرفة من خلال هذه الثنائية، حيث يتمكن العقل والحواس من الوصول إلى الحقيقة وتوصيلها من خلال اللغة[1]، والحقيقة هي الهدف المرجو من المعرفة، وهذا يعني - برأي العلمانية المعاصرة – ارتباط الحقيقة بالميتافيزيقيا في الفلسفات الحديثة[2].

ترى العلمانية المعاصرة أن هذه الرؤية الإفلاطونية هي من أسباب الأزمة التي دخلتها الحضارة الغربية, ولحل هذه الأزمة لأبد من رفض أي ثنائية، ف مقولة (الذات والموضوع) هي مقولة ميتافيزيقية. ومصدر الخاصية الميتافيزيقية فيها أنها تقيم العلاقة بين الذاتي والموضوعي على فكرة التمثيل، أي أن ثمة واقعًا موضوعيًا تحاول الذات أن تمثله في الفكر واللغة[3]، و ليس بين

---

(1) انظر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذج تفسيري جديد، دار الشروق، مصر، ط1، 1999م.1/293.

(2) انظر مواقع حوارات مع جاك دريدا ، ترجمة : فريد الزاهي, دار توبقال المغرب, ط1, عام 1992, ص 31.

(3) عاطف أحمد، الحداثة وما بعد الحداثة، بعض الخصائص والإشكاليات، أكتوبر/ 1999، ، ص400.

أيدينا وسائل ملائمة وكافية لتمثيل هذا الواقع[1]– كما ترى العلمانية المعاصرة، فرفضوا التمثيل لأمور منها:

1- أن التمثيل يشتبه عليه الذاتي بالموضوعي, حيث يفترض وجود موضوع منفصل يمكن الرجوع إليه لمعرفة الصواب والخطأ، والأمر ليس كذلك؛ لأن الحقيقة المدعاة تتم من خلال البنى الذهنية للمدرك، التي تقوم بتحديد الحقيقة، مما يجعلنا نظن أن لحظة الإدراك الفردي حقيقة موضوعية[2]،والأمر في حقيقته اختلاط الذاتي بالموضوعي.

2- أن ما يدعى أنه علم أوحقيقة ماهو إلا أراء العلماء وقناعاتهم؛ فما نقول أنه علم ما هو إلا نصوص من البشر ليفسروا من خلالها العالم، وهذا ما جعل بعض فلاسفة العلم أكثر تواضعاً فقالوا بإمكانية فهم الواقع الخارجي فقط من خلال افتراضات نماذج إرشادية معينة، عرضة للتغيير من آن لآخر[3]، وأن وصف الواقع ما هو إلا تقليد ومحاكاة تخلق وهماً كما في الوقائع التصورية أو الخيالية للعلم أو التي يخلقها العلم[4].

3- ما يظن أنه تمثيل محايد لأي واقع هو في الحقيقة عملية خلق وتشكيل لا تمثيل، وذلك يخضع لنواتج التعاون والصراع والتفاوض، وصراعات القوة بين الجمهور والمنتجين للمعرفة وبين القراء والمؤلفين [5].

4- أن التمثيل يكون من خلال اللغة ويفترض وضوح المعنى الذي يجعله حاضرا في الوعي, وهذا يجعل الوصول إلى للحقيقة أمرا صعبا لأن العلاقة بين الدال والمدلول ليست حتمية بل هي مرنة ومتغيرة [6].

---

(1) انظر أحمد عبدالحليم عطية, جيل دولوز , سياسات الرغبة, دار الفارابي بيروت, ط1 عام 2011, ص 30 .

(2) انظر عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة "من البنيوية إلى التفكيك"، عالم المعرفة العدد (232)، إبريل، 1998، ص326.

(3) انظر السيد نفادي، اتجاهات جديدة في فلسفة العلم، عالم الفكر، المجلد 25، العدد الثاني، أكتوبر، 1996م,ص98.

(4) انظر سيد محمد علي فارس، أنثربولوجيا ما بعد الحداثة، دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير مقدمة لجامعة القاهرة فرع بني سويف، عام 2003م، ص 142.

(5) انظر سيد محمد علي فارس، أنثربولوجيا ما بعد الحداثة، ص 143.

(6) انظر عاطف أحمد، الحداثة، وما بعد الحداثة، بعض الخصائص والإشكاليات، أكتوبر/ 1999، مرجع سابق، ص400.

هذا الرفض للتمثيل جعل العلمانية المعاصرة تلغي الثنائيات كافة، وتفرض الواحدية المادية على العالم، بحيث لا تُوجَد كليات من أي نوع، مادية أو روحية، ولا يوجد مبدأ واحد نهائي يمنح العالم التماسك والوحدة[1].

ب- تقويضها للذات:

حيث قامت - منذ البداية - على نزع الألوهية عن العالم, حيث لا يوجد في الكون أي مقدس فلا حاجة لتجاوز المُعطَى المادي (الزماني المكاني). فالإنسان يوجد في عالمه المادي لا يتجاوزه[2]، وأصبح العالم مكتفيًا بذاته، وهذا يعني أن مصدر المعنى ليس كلاً متجاوزاً وإنما هو الإنسان، والإنسان كائن حادث زمني متناه، أي أنه ليس مصدراً جيداً للحقيقة. ومن هنا جاءت فكرة النسبية المطلقة للحقيقة[3].

من خلال هذه النظرة التي نزعت الإلوهية ورفضت التجاوز جعلت المعنى يختفي ايضا فقامت بعض الفلسفات الحديثة بإزاحة الإنسان عن مركزيته وجعلته يخضع لجبرية الماديات، وأصبح حتى يحقق ذاته لابد أن يزيد اقترابه من المادة ويذوب فيها، وحينئذ يتجرد من كل خاصية له، مما يؤدي إلى إعادته للمادة. فمن هذه الفلسفات ما يرى الواقع صراعاً كهوبز الذي جعل الإنسان ذئباً لأخيه الإنسان، وكدارون الذي أثبت حيوانية الإنسان، وأثبت أن الطبيعة في حالة صراع دائم يحكمها منطق القوة. وكذلك مذاهب اللذة والمنفعة التي جعلت الدوافع مادية بحتة. وكنظرية ماركس التي جعلت الفاعلية للقوى المادية[4].

بل إن العلوم الإنسانية اسقطت الذاتية الإنسانية ، حيث نجد علم النفس قد أكد على أن إدراكنا للنفس ليس موضوعياً ففرويد جعل المحرك للإنسان (اللاوعي) المحكوم بقوى مظلمة كالجنس،

---

(1) انظر المسيري، الموسوعة، 293/1.

(2) انظر محمد الجوهري، عودة علم الاجتماع إلى الفلسفة: دراسات في علم الاجتماع، مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور مصطفى الخشاب، القاهرة، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2003م.، ص88.

(3) المسيري، الموسوعة، 288/1.

(4) المسيري، الموسوعة، 287/1.

ويونج الذي جعل لاوعينا لاوعي جمعي، ومن ثم فهي ليست مصدرًا موضوعيًا للمعرفة.[1]

وعلم الاجتماع نظر إلى الظواهر الاجتماعية على اعتبار أنها أشياء لها وجود واقعي مستقل عن الجوانب الفردية، وتمارس قهراً خارجياً على الفرد، فأصبح الواقع الاجتماعي طبيعة ثانية مستقلاً عن الفعل الإنساني كانفصال الطبيعة عن فعله، فالبشر بالنسبة للمجتمع كالدمي له، وهذا جعل الحقيقة منفصلة عن الذات. وإن مرجعية الصواب والخطأ هو الواقع، وهو الذي يشكل المعنى واللغة في حين أن ما بعد الحداثة ترفض ذلك[2].

ثم جاء البنيويون وقالوا: إن البنية تتحدث من خلال الإنسان - أي أنه أداة، ومجبور تحكمه العلاقات من خلال البنية، وأخر المطاف وصل الفكر الغربي على يد فوكو إلى إعلان موت الإنسان. هكذا فكك الإنسان أنطولوجيا، فالإنسان نظر إليه من خلال الفكر الغربي على أنه ليس إلا مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية والجنسية، لا يختلف في سلوكه عن سلوك أي حيوان أعجم (وإبستمولوجيا)، فإدراك الإنسان للواقع ليس عقلانياً وإنما تحكمه مصالحه الاقتصادية وأهواؤه النفسية[3].

وقد عمق هذه النظرة تطور الواقع وتشكُّله، الذي أسهم هو الآخر في تقويض الذات الإنسانية؛ إذ نجد أن مجالات الواقع أخذت تنفصل تدريجياً عن الإنسان من خلال تصاعد معدلات الحلولية والعلمنة. وقد لاحظنا أنه داخل منظومة الحلولية المادية أصبحت الطبيعة/المادة مرجعية ذاتها، غير مكترثة بالإنسان لا تمنحه أية مركزية، ويمكننا أن نلاحظ أن الشيء نفسه ينطبق على مجالات حياة الإنسان المختلفة، إذ يصبح كل مجال مرجعية ذاته فيفلت من قبضة الإنسان ولا يكترث به ولا يمكنه التحكم فيه[4].

---

(1) المسيري، الموسوعة، 286/1.

(2) انظر أيان كريب، النظرية الاجتماعية، من بارسونز إلى هابرماس، مرجع سابق، ص309-310.

(3) المسيري، الموسوعة، 287/1

(4) المسيري، الموسوعة، 287/1.

إذن اختفى الإنسان الحر الواعي المسؤول أخلاقيا والقادر على تجاوز ذاته المادية وتجاوز الطبيعة واتخاذ القرارات التي تعبر عن ذاته, إن التحديث الغربي يصدر عن تأكيد زمانية ومكانية ومادية كل شيء, واخضاع كل شيء للعقلنة حتى الإنسان.

بعد هذا التصور للأزمة الحضارية وأسبابها الفلسفية لدى العلمانية المعاصرة سأعرض للاسس الفلسفية التي تقيم عليها مبحث الوجود (الانطولوجيا).

أولا: الموضوع أو الواقع في العلمانية المعاصرة:

مع أن العلمانية المعاصرة تحارب الميتافيزيقا لكننا نجدها تقوم على مقولات ميتافيزيقة حيث أنها تنظر للواقع الطبيعي والمادي على أنه يتصف بالصفات التالية:

- أن المادة في حالة حركة دائمة وتغير دائم فلا أصل لها.
- التغير هو الصفة الوحيدة لعالمنا
- أن هذا التغير والتطور ليس بالضرورة أن يكون ذا معنى وقصد.

هذه هي ميتافيزيقا العلمانية المعاصرة, حيث أنها في الحقيقة حالة من الاحضور واللاغياب (لا أصل و لاقصد) , فهي ميتافيزيقا جوهرها سلبي له صفات محددة. [1].

فالتحرك الدائم للواقع يجعله غير ممكن الرصد أو الإمساك به، ولا يمكن التمييز بين مركز وهامش، وبين معنى ولا معنى، وبين القيمة والعدم. ومن ثم لا توجد ثوابت أو كليات أو مطلقات معرفية أو أخلاقية، وهذا يجعل الحقيقة كامنة في الحقائق، والكل كامن في الأجزاء المادية التي لا يربطها رابط، وكل حقيقة وجزء منغلق على ذاته، لكلٍّ مركزه[2].

لكل هذا، تبدأ الطبيعة/المادة نفسها في الاختفاء كمعيارية ومرجعية وككل ثابت متجاوز،

---

(1) المسيري، الموسوعة، 293/1.

(2) المسيري، الموسوعة، 294/1.

ويصبح كل شيء مرجعية ذاته، وهذا ما يؤدي إلى تشظي الكون وتحوُّله إلى ذرات، ويظهر عالم لا مركز له أو متعدد المراكز، يتسم بعدم وجود حقيقة أو بتعدد الحقائق، وبعدم وجود مطلق أو بتعدد المطلقات، عالم ليس فيه ذات متماسكة ولا موضوع متكامل. ويصبح العالم مفككاً لا مركز له، وتصبح الصيرورة مركز الحلول والكمون، ويصبح النسبي هو المطلق الوحيد، ويصبح التغيُّر هو نقطة الثبات الوحيدة، إذن هو عالم ذري متشظ ولكن ذراته سائلة متلاصقة، ولذا فهو عالم هلامي سائل دون أن تكون فيه ثغرات أو مسام وإن كان فيه هوة. [1]

فالواقع في حالة سيولة حركة (مثل المادة الأولى)، مما يجعله دائم التخلق والتشكيل والتزييف، ولا يمكن التفريق فيه بين الحقيقة والزيف، وهذا ما جعل بودريلارد يصرح : بأنه ليس هناك عالم حقيقي، وأن عالم ديزني لاند هو عالم حقيقي؛ لأنه لا يدعي أو يزعم أنه حقيقي أو واقعي، وأن كل شيء يقع خارج ديزني لاند والذي اكتسب سمعة كونه حقيقياً واقعياً هو عبارة عن صور ذهنية أو صور زائفة[2].

ويرى أن هناك تاريخا للصور المزيفة كان سببا لهذا التشكك في الواقع، وقد جعل له ثلاث مراحل تاريخية[3]:

- ساد النظام الأول للصور الزائفة في الفترة ما بين عصر النهضة وبداية الثورة الصناعية، وهي فترة ظهور نظام التمثيل من خلال محاكاة الواقع، وهو إنتاج نسخة أو صورة مطابقة لهذا الواقع باعتبارها تمثيلا للطبيعة، والقيمة في هذا النظام يحكمها القانون الطبيعي.

- أما النظام الثاني للصورة الزائفة فقد ظهر مع الثورة الصناعية، حيث أصبحت التكنولوجيا، وإعادة الإنتاج الآلي تشكل واقعاً جديداً، وحلت إمكانية إعادة الإنتاج اللا محدود محل المحاكاة فاختفى الأصل، والقيمة في هذا النظام يحكمها القانون الصناعي.

---

(1) المسيري، الموسوعة، 294/1.

(2) انظر بول سمارت, فوضى الأشياء الاجتماعية, ترجمة أحمد الدوري ص 404.

(3) انظر السابق ص 405.

- أما النظام الثالث للصور الزائفة فهو مع ظهور وسيطرة شبكات الاتصال وتكنولوجيا المعلومات ووسائل الإعلام، يتشكل فيه العالم الواقعي في النماذج ومن خلالها، وذلك حيث يسود القانون البنائي للقيمة، إذ أصبح من غير الممكن الاحتكام إلى محال إليه واقعي، كذلك لم يعد من الممكن قبول فكرة وجود اختلافات وتمايزات - بين التمثيلات والأشياء أو بين الأفكار والأشياء- في عالم تسيطر فيه نماذج المحاكاة أو التمثيل المتخيل، فكل ما لدينا الآن هو صور زائفة وذلك في ظل غياب أية مرجعية أو محال إليه.

والصورة الزائفة في النظام الثالث هي نسخة من نسخة ولا يوجد أصل، ومن ثم ففي عالم ما بعد الحداثة لا يوجد اختلاف وتمايز بين الواقعي والنموذج.

النظام الثالث للصور الزائفة يترادف مع النماذج والشفرات والرموز والرقمية، وبذلك انمحى الواقع والمرجعية وانهار المعنى والدلالة الثابتة وأعلنت نهاية المكان والعالم الاجتماعي. ويرى البعض أنه ربما كان للعالم الاجتماعي وجود، ولكنه وجود زائل مؤقت. وقد ساعد على ذلك الانزياح الإعلامي وظهور وسائل الاتصال والإعلام المتطورة.

ففي هذا النظام الذي تسيطر عليه الإشارات والصور والعلامات، أصبحت المهمة ليست تمثيل الواقع ولكن اختراع إشارات إلى ما يمكن فهمه وما لا يمكن عرضه أو تقديمه، وهذا ما يؤكده الفلاسفة المعاصرون: أن طبيعة الواقع طبيعة تصورية خيالية مصطنعة، وأن الكتابة عنه تعتبر كناية وليست حقيقة[1].

ولأجل ذلك أعلنت العلمانية المعاصرة موت الواقع الذي انقطعت الصلة به، وأصبحت الأشياء تحدث فيه بطريقة لم نعد نألفها، فالواقع الذي نعرفه سابقاً تلاشى وحلت محله التكنولوجيا وشبكات الاتصال، والتي تجاوزت الواقع الأصلي وأحلت مكانه واقعا يخضع لنظام الصور والإشارات، والتي من خلالها نفهم هذا الواقع الجديد.

---

(1) انظر السابق ص 406.

ثانيا: الذات في العلمانية المعاصرة

عندما ألغت ما بعد الحداثة الثنائية ومنها ثنائية الذات والموضوع، نظرت إلى الذات نظرة جبرية تلغي من خلالها فاعلية الذات وتراها شكلا لا جوهرا، ومن الممكن إبراز صورة الذات كما تراها العلمانية المعاصرة بما يلي:

1- تنظر إلى الذات على أنها أشتات من الأفكار والرغبات والمشاعر والغرائز، التي هي أيضاً في حالة صيرورة دائمة.
2- خضوعها للواقع.

الذات- كما تراها العلمانية المعاصرة- لم تعد تحكم أو تتحكم في عالم الموضوعات، كما هو المعتاد، والموضوعات هي الآن المتحكمة، وهذا ما يجب أن يكون معروفاً بواسطة ما يسمى بنظرية القدرية أو الجبرية, حيث أن الذات كان يعتقد سابقا أنها أكثر مهارة من الموضوع، بينما الموضوع هو دائماً أكثر مهارة وأكثر مكراً وأكثر عبقرية من الذات، التي

هي مترقبة في كل تحولات وحركات واستراتيجيات الموضوعات مما يجعل الموضوع متجاوزاً فهم الذات، أي أن النظرة السابقة للذات قد تلاشت بفعل التحولات العالمية العديدة، التي أوجدت ثورة غير مسبوقة في عالم المعلومات والصور، وأوجدت النزعة الاستهلاكية المفرطة التي تجاوزت فهم الذات لها، حيث أصبحت الموضوعات هي المسيطرة، ومن ثم أصبحت الذات خاضعة للموضوع، بل يمكن القول بإذابة الذات في الموضوع، إذ لم تعد الذات مستقلة أو مدركة أو ثابتة كما كانت، حيث يمكن القول بأن موضوع تكوين الذات أو تكوين فرد مستقل بذاته يختفي بسرعة في المجتمع المعاصر؛ إذ يتعرض الفرد لكم هائل من التجارب المفككة والانفصالية والتي تنتج هويات غير متكاملة[1].

وكذلك الذات في الحقيقة خاضعة للسلطة السياسية بل هي نتاج لها, حيث عملت السلطة على خلق فراغ داخلي عند الأفراد، يسهل إخضاعهم عن طريقه، ويتمثل في الوعي والإرادة، كما أن السلطة قد عملت على خلق وهم استقلال هذه الذوات، في حين أن الإنسان كجسد خاضع لسيطرتها[2].

3- أنها تقوم على العلاقات مع الموضوعات

فالذات يحاصرها الواقع المتحرك مما يجعلها في حالة تخلق نفسها بنفسها باستمرار، فهي ليست شيئاً معطى وإنما هي دائماً شيء مضاف ومبتكر، كما أنها شيء يتم افتراضه وراء كل ما يوجد أو يكون، فلا توجد ذات منفصلة أو مستقلة، فكل ذات توجد في مصنع العلاقات التي هي الآن أكثر تعقيداً وحركة من قبل، فالشخص محلي دائماً في نقاط معقدة منفصلة عن دوائر الاتصال الدقيقة[3].

فالذات ينظر لها في العلمانية المعاصرة باعتبارها شكلاً وليست جوهراً، شكل غير ثابت،

---

(1) جورج لارين، الأيدلوجية والهوية الثقافية : الحداثة وحضور العالم الثالث، مرجع سابق، ص250.

(2) أشرف حسن منصور، نقد هابري ماس لتيار ما بعد الحداثة، أكتوبر/ 1999، مرجع سابق، ص458.

(3) عطيات أبو السعود، نيتشه وما بعد الحداثة، مرجع سائق، ص 49، 50.

وقد تكون هناك علاقات بين مختلف أشكال الذات، مع نفسها ومع غيرها، أشكالاً مختلفة من العلاقات، وهو يسمح بالقول بالتشكل التاريخي للذات عبر مختلف الممارسات والتجارب، وعبر علاقات المعرفة والسلطة، ومن ثم فالذات بهذا الوصف: هي حصيلة مختلف الممارسات الخطابية وغير الخطابية، وهي بذلك تخضع لمبدأ الكثرة والتعدد والاختلاف[1].

قيام الذات على العلاقة مع الموضوع جعلها يجعلها:

أ- أنها تجريبية فهي خاضعة لتجارب الشخص، فهوية الذات هي ذات الفرد الفاعل كما يدركها هذا الفرد، بشكل انعكاسي في ضوء تاريخه الشخصي الخاص, أو في ضوء خبراته الاجتماعية، فالهوية الفردية بهذا المعنى تتشكل في ضوء سياق اجتماعي[2]،وهذا يعني أن الذات متحللة ومنفصلة بفعل تفتيت التجربة لها[3].

ب- أنها تاريخية، فالذات لا يمكن إدراكها كوحدة أصلية بل كإنتاج، أي باعتبارها بؤرة تتلاقى فيها العلاقات المشتتة بحيث تتمتع بثبات مؤقت تماماً، فالذات دائما تاريخية متغيرة, تخضع دائماً للأحداث التي تكونها.

فالعلمانية المعاصرة ترفض أن تكون الذات مطلقة تتسم بالثبات، وإنما هي مجرد ماهية تاريخية متغيرة تخضع للزمان والمكان؛ ففوكو مثلا يرفض فكرة الذات المؤسسة، سواء فاعليتها المؤسسة للخطاب أو تملكها للسلطة، ففاعليتها تأتي في إطار الضرورة، بعد تشكلها أساساً ووفقاً للعلاقات السلطوية من ناحية أو كفاعلية محددة مسبقة بنمط التكون الخطابي الذي يحدد لها مواقع يمكن أن تشغلها[4].

---

(1) الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص312.

(2) أحمد زايد، تناقضات الحداثة في مصر، القاهرة، عين شمس للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2005، ص107.

(3) رونالد روبرتسون، العولمة والنظرية الاجتماعية والثقافة الكونية، ترجمة: أحمد محمود ونور أمين، المجلس الأعلى للثقافة، 1998، ص292.

(4) نشوى صلاح الدين محرم، مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص60.

هذه النظرة للذات جعلت العلمانية المعاصرة تبشر بنهاية المذهب الإنساني وانحلاله[1]،أو بعبارة أخرى نهاية التمييز الفردي، ففكرة التميز الفردي والكيان الشخصي يعد شيئاً ينتمي إلى الماضي، والفاعل القديم قد مات، فالعلماني المعاصر قد يصف مفهوم الفرد المتميز والأساس النظري للنزعة الفردية على أنها أيدلوجيا، فلا وجود لذلك الفاعل والذي يعد خرافة[2].

وهذا قائم على رفضهم لأي مركز أو مرجعية أو معيارية أو ثنائية, ولذا فهم يعتبرون مجرد استخدام كلمات مثل يقين أو دوافع أو حق أو ذات سقوطاً في الميتافيزيقا، وذلك باعتبار أن مثل هذه الكلمات تتضمن إشارة إلى حقائق[3].

وأخيرا يمكن إيجاز الوجود كما تنظر إليه العلمانية المعاصرة بأنه رفض لثنائية الذات والموضوع. فالذات لا تعرف مراكز مادية أو روحية؛ ولذا فهي لا يمكن أن تحدد هويتها ولا أن تتمتع بأي تماسك، وخصوصاً أنه تم تفكيكها وردها إلى المادة وإخضاعها للحركة التي من حولها. والموضوع ذاته ينطبق عليه نفس الوضع، فهو في حالة حركة، وكل شيء فيه عرضي؛ إذ لا يوجد شيء ضروري. وهذا يعني في واقع الأمر، أن الذات مساوية للموضوع ومنفصلة عنه تماماً، أي أن كل الأمور متساوية تماماً ومنفصلة تماماً ومختلفة تماماً. ولكن إذا كانت الذات جزءاً من واقعها المتحرك المتغير فهي حرة تماماً، إرادة كاملة ولكنها إرادة لا علاقة لها بالموضوع. وعلى كلٍ، فمن المستحيل للذات أن تصل إلى الموضوع، فالموضوع مساو لها ومنفصل عنها؛ ولذا فإن الحرية التي تمارسها الذات هي حرية لا تتجاوز حدودها، وليست في نطاق موضوع آخر، ولا تدخل أبداً عالم التحقق الموضوعي، فهي محصورة بحدودها. وغياب المرجعية هذا يعني أن الحالة الإنسانية متعددة بشكل متطرف ونهائي، وأن البشر مُقسَّمون إلى وحدات متعددة لا يربطها رابط إنسانية مشتركة. وكل هذا يعني سقوط الأسس التي تستند إليها الذات والموضوع واتصالهما،

---

(1) محمد جمال باورت، في منطق ما بعد الحداثة، الكرمل، العدد 52، صيف / 1997، ص42.

(2) بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، مراجعة: جابر عصفور، أبو ظبي، منشورات المجمع الثقافي، 1995، ص260- 261.

(3) المسيري، الموسوعة، 291/1.

فتسقط الثنائية وتسود الواحدية؛ ولذا لا يمكن الحديث في واقع الأمر عن ذات أو عن موضوع أو عن أية معيارية من أي نوع، أو عن أية مرجعية، مادية كانت أم روحية، إنسانية كانت أم موضوعية، إذ تسود التعددية المفرطة التي هي في واقع الأمر تعبير عن غياب أي مركز أو أساس وعن طبيعة بشرية مشتركة, وهذا يعني أنه لا يوجد أي أساس للتمييز بين الحقيقي والزائف، وبالتالي فلا حقيقي ولا زائف[1].

نتائج رؤية العلمانية المعاصرة للوجود[2]:

لا يوجد أي نظام أفقي أو رأسي، فلا معيارية وإنما القوة التي تفرض المعنى الذي تريده والتكيف من قبل الإنسان لأنه غير قادر على السيطرة على الطبيعة وإنما عليه الإذعان لها، وهو غير قادر على إدراكها تماماً، والأجدر للإنسان أن يتكيف بطريقة برجماتية مع حالة السيولة، فهي فلسفة خضوع وتَكيُّف وتطبيع لحالة اللامعيارية, هذه النظرة للوجود تسوي بين كل الكائنات من جميع الوجوه (النساء، اليهود، الغجر، القرود، الشواذ جنسياً)، فهو عالم غير هرمي إما أن يتحكم فيه الإنسان تماماً أو يخضع له تماماً.

في المقابل تظهر الذات الحرة تماماً، ولكنها حرة داخل سياقها الخاص وعالمها الخاص وحدودها الضيقة، فهي حرية كاملة داخل حدود كاملة خاصة. أما العالم الخارجي، فهو عالم تحكمه الحتميات الصارمة والصدفة الكاملة، عالم لا مركز له ولا يُوجَد فيه نظام أفقي أو رأسي، فالإرادة المطلقة داخل السياق الفردي الخاص تصبح إرادة عاجزة داخل السياق الإنساني العام؛ ولهذا يظهر اللعب بديلاً عن التحكم، والانزلاق والرقص بديلاً عن التخطيط.

إذن الرؤية العلمانية المعاصرة للوجود تجعل العصر عصر ما بعد الأيدلوجيا وما بعد الإنسانية وما بعد الميتافيزيقا وما بعد الحقيقة وما بعد التاريخ، عصر تكتسح فيه جميع الحضارات وتدمر خصوصياتها، كما تدمر المطلقات والثوابت كافة.

---

(1) المسيري، الموسوعة، 293/1.

(2) انظر المسيري، الموسوعة، 291/1-294 .

المبحث الثاني: المعرفة في العلمانية المعاصرة

العلمانية المعاصرة - كما مر سابقا في مبحث الوجود - ترى أن التغير والصيرورة هي أساس العالم المادي الذي نعيشه, والذات في حقيقتها أسيرة لهذا الواقع المتحكم بها والذي لا تستطيع أن تتعامل معه إلا بتقبله والخضوع له, مما يجعل الوصول إلى الحقيقة المطلقة أمرا مستحيلا, فهي إما أن تكون لا معنى لها أو تعسفية، فليس هناك في الواقع فرق بين الحقيقة وأكثر الصياغات البلاغية أو الدعائية تشويها للحقيقة, ومن هنا ترفض العلمانية المعاصرة أي زعم باحتكار ما يسمى الحقيقة لأن[1]:

- التعددية هي الخاصية الملازمة للواقع فلاستهلاك أصبح هو الهدف الذي يطلبه الفرد في المجتمع وهذا الاستهلاك نتج عنه التنوع الهائل من السلع وقد ساعد على ذلك ارتفاع متوسط الدخل للأشخاص, وكذلك سقوط النظريات الشمولية التي كانت تحكم المجتمع برؤية واحدة جعل التعددية هي السمة البارزة للعصر وجعل الحقيقة نسبية و متعددة[2] .

- هذا التغير في الواقع يسقط اليقين- وإمكانية التوصل إلى اليقين- فادعاؤه يبعد الإنسان عن واقعه ويجعله يلغي التنوع والاختلاف الموجود لأجل ما يدعيه من يقين وهذا يفقده التواصل الجيد مع العالم الذي أصبح مفتوحا على بعضه، فنحن نعيش الآن في عالم متغير دوماً وتغيره هو يقيننا الوحيد ولا يمكن فهم أنفسنا أو وضعنا الحالي بدون أن نفهم هذه التغيرات والنسبية في الأشياء, وهكذا يكون التنوع والاختلاف جزءًا لا يتجزأ من الممارسة الثقافية في عالمنا المعاصر بفضل فهمنا واستيعابنا الجيد له[3].

---

(1) فريدريك جيمسون " التحول الثقافي "، كتابات مختارة فيما بعد الحداثة، (1983-1998)، ترجمة : محمد الجندي، أكاديمية الفنون، 2000، ص 14.

(2) مصطفى خلف عبدالجواد، قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع، مراجعة وتقديم: محمد الجوهري، القاهرة مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2002، ص180.

(3) محمد يحيى فرج، التحولات الثقافية في الفكر المعاصر: من جيل الوجودية إلى جيل الاغتراب وما بعد الحداثة، حوليات كلية الآداب، جامعة عين شمس، المجلد 32، يناير/ مارس، 2004، ص230، 231.

- المجتمع المعاصر لم يعد مسيطراً عليه بواسطة الإنتاج ولكن مسيطراً عليه بواسطة وسائل الإعلام والحواسب الآلية ومعالجة المعلومات والتسلية وصناعات المعرفة ومن ثم انبثق من تلك الأنظمة انفجار حقيقي للإشارات، فإذا كانت الإشارة ترمز فيما مضى إلى شيء "ما" حقيقي فإنها تشير إلى شيء "ما" أقل منها، وإلى إشارات أخرى، فلم يعد باستطاعتنا أن نقول ما هو حقيقي، فعالم ما بعد الحداثة يتسم بأنه عالم من التظاهرات، فإننا نعيش عصر التظاهرات وهذه التظاهرات تؤدي إلى خلق صور زائفة، ومن ثم فإن خطابات الحقيقة قد محيت بواسطة ادعاء وسائل الإعلام الشاملة، حيث إن الانفصال بين العلامة والإشارة وإنهاك المشاهد التام في النص الثقافي يمحو التميز بين الواقع والوهم فلم يعد من الممكن تميز ما هو خيالي عما هو حقيقي[1].

فالحقيقة في الفلسفة الحديثة تتجه للتجريد دون الالتفاف إلى الجزئيات وتفصيلات الواقع سواء الموضوعي أو الاجتماعي وكذلك تجعل معيار الحقيقة التطابق بين الواقع والفكر وهذا أمر ترفضه الفلسفة المعاصرة لان الواقع متحرك دائم الحركة، والحقيقة لا يمكن أن تكون مطلقة لتحركه، وهذا يجعل الفكر كذلك مفتوحًا ومتحركًا لانهائية للحقيقة فيه، وكذلك تنظر الفلسفة الحديثة إلى الحقيقة أنها تقوم على الذاتية، مما يحيل تفسير العالم بطريقة موضوعية صادقة غير متحيزة حيث يفسر كل واحد منا مشاهداته في العالم المحيط به بطريقته الخاصة المصطبغة والمتأثرة بلغته وخلفيته الثقافية وخبراته الشخصية فلا توجد حقيقة مطلقة[2].

- ترى العلمانية المعاصرة أن الحقيقة المطلقة لا تعدو أن تكون دعوة للنخبوية والسلطوية, فادعاء الحقيقة يفرض هالة سلطوية على القارئ المستقبل ومن ثم تتخذ مكانة متعالية، ولأجل ذلك كانت النظريات التي تدعي الحقيقة نخبويه وتحول دون مناقشتها وإثارة الجدل حولها[3].

وهذا يجعلها شكلا من أشكال الإرهاب فادعاؤها يفضي إلى إسكات وطمس أصوات الذين لا

---

(1) انظر السابق ص 231.

(2) انظر محمد جديدي, الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي, الدار العربية للعلوم ناشرون, بيروت ط1 , 2008م, ص 293-296.

(3) أيمن بكري، أزمة التطبيق ووهم الحقيقة أدب ونقد نوفمبر، 2000، العدد : 183، ص130.

يتفقون معها أو الذين يعارضونها فهي مستند يبرر للأقوياء أعمالهم ويضعف المقابلين ويشعرهم بالخطأ والنقص، فهي بهذا الشكل تعمد إلى إقصاء الآخر وإزاحته وهذا قمة الاستبداد، فتأسيس المعرفة على الحقيقة ليس إلا فعلا من أفعال السلطة وقناعاً من أقنعتها وآلية من آلياتها وهو أيضاً تأسيس يشكل نمطاً تاريخياً معيناً من أنماط إرادة المعرفة، هو إرادة الحقيقة[1].

- ترى العلمانية المعاصرة أن أي حقيقة أو معرفة أو نظرية "متحيزة" لأنها تتشكل وفقا لمحددات الثقافة والسياق والتاريخ، مما يجعلها نسبية قياسا للواقع الذي تفسره والسياق التاريخي الذي تنبثق منه، وهذا يجعل الحقيقة المطلقة مستحيلة؛ فالحقيقة مشروطة بسياقاتها الثقافية والتاريخية مما يجعل الحقيقة حقائق متعددة [2].

فالحقيقة لم تعد حقيقة واحدة مؤكدة، ولم تعد خارجية ولم تعد ملزمة، وإنما باتت الحقيقة تتعدد بتعدد الرؤى الثقافية والتصورات الذاتية على نحو ما نجده عند الثقافات الفرعية النوعية أو الطبقية أو الجيلية خاصة ثقافة الشباب، والفكرة الجوهرية هنا أن الحقيقة يكاد يكون من المستحيل الوصول إليها فهي إما تكون لا معنى لها أو تعسفية[3].

- ترى العلمانية المعاصرة أن طبيعة المعرفة "إزاحية" وعلى هذا يترتب انقطاع أو فراغ معرفي، فالرؤية الكلية للوجود ,التي كانت تجمع الكون والله والإنسان تم اختزالها عبر مراحل وأحقاب زمنية وذلك من خلال استخدام مفهوم الإزاحة المعرفية، وعليه فقد أزاح العقل بالمفهوم الكانطي العالم الخارجي في فترة معرفية، ثم أزاح العالم المادي والاقتصادي وجود عالم الميتافيزيقا في فترة أخرى وأخيراً فإن اللغة والنص أزاحا العقل والاقتصاد معاً، وهكذا تحول خطاب ما بعد الحداثة إلى اللغة ووقع في إسارها حتى إنه أضحى ذا لهجة فردية شخصية لا أحد

---

(1) نشوى صلاح الدين محرم، مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص68.

(2) توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة : شوقي جلال، عالم المعرفة، العدد 168، ديسمبر، 1992، ص12.

(3) محمد الجوهري، عودة علم الاجتماع إلى الفلسفة: دراسات في علم الاجتماع، مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور مصطفى الخشاب، القاهرة، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2003، ص94.

يفهمها غير المتحدث نفسه[1].

لكل ماسبق جعلت العلمانية المعاصرة الحقيقة خاضعة للغة أو القوة.

- وما دام أنها تخضع للغة فطبيعة الحقيقة بلاغية.

فالعلمانية المعاصرة تمارس التفكير داخل نطاق اللغة باعتبارها كل شيء فهي لا تبحث الظواهر على أنها قائمة في الواقع وإنما يتم إدراكها من خلال اللغة ولأجل ذلك تبحث في الصياغات اللغوية ذاتها والمتعلقة بالواقع الذي لا يمكنه أن يتجاوز نطاقها فالفصل بين اللغة والعالم والتركيز على اللغة في غياب أو مع إقصاء العالم قضية محورية في العلمانية المعاصرة.

هذه النظرة الجبرية للغة جعلت الحقيقة بلاغية وفنية كما يقول جادمر[2].

وهذا يعني أن الاعتقاد بتفوق الحقيقة على اللاحقيقة أو على الخطأ اعتقاد يقوم على قناعة بأن المعرفة ممكنة وتقوم على الواقع المادي المحسوس وهذا ترفضه العلمانية المعاصرة للأسباب السابقة؛ فالحقيقة ما هي إلا سلسلة من المجازات الأمر الذي يجعل ادعاءها مستحيلاً ويرى نيتشه أننا نخرج بحق من الحداثة من خلال النتيجة العدمية وهي تلاشي مفهوم الحقيقة وتلاشي كل أساس للاعتقاد بأساس[3].

- ومادام أنها تخضع للقوة فهي تعسفية.

فالحقيقة ماهي إلا مجرد نتاج لألعاب القوة التي تمارس في سياق موقف معين يمارسها أشخاص يخدمون مصالحهم الخاصة لذلك تعتبر الحقيقة تعسفية تحكمية كلية, فلا توجد حقائق ولكن هناك فقط تأويلات, وهكذا تصير المعرفة والحقيقة المطلقة مستحيلة فلا وجود لحقائق موضوعية [4].

---

(1) حمدي عبد الرحمن حسن، علم السياسة وأزمة ما بعد الحداثة: نحو بديل حضاري، الكلمة، العدد 22، شتاء/ 1999، ص45.

(2) جياني، نهاية الحداثة، مرجع سابق، ص151.

(3) مرجع سابق، ص154، 187، 186.

(4) نشوى صلاح الدين محرم، مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص68.

- نظروا إلى اللغة بأنها سابقة وتقليد وهذا يؤكد أنه لا يوجد شيء متناه.

فاللغة – بحسبهم- هي مدخلنا إلى العالم ومدخل العالم إلينا، وهذه اللغة التي تصاغ بها المعارف توجد مستقلة وسابقة منطقيا على الحقائق أو الوقائع الاجتماعية، والكتابة التي تصاغ بها المعارف أو يتم التوصيل من خلالها كذلك مستقلة وهذا يعني أن ادعاء الحقيقة مع هذا الانفصال فيه مجازفة [1].

هذه المكانة للغة جعلت الحقيقة أسيرة الأعراف اللغوية وتقاليدها، وهذه الأعراف متغيرة مما يجعل العلاقة بين الدال والمدلول مشكلة ومنزلقة دائما. فاللغة تنتج وتعيد إنتاج عالمها الخاص دون الإشارة أو الإحالة إلى الواقع, إذن يكون من المستحيل القول بوجود شيء محدد ومتناه, وذلك لأن اللغة هنا تعتبر نسقًا مصطنعًا من المعلومات على نحو خالص ولا يمكنها أن تؤكد أو تضمن الحقيقة, بمعنى آخر أن ما يتم نقله أو توصيله عن الحوادث يتحدد, ليس من خلال طبيعة أو خصيصه تلك الحوادث ذاتها, ولكن من خلال الأشكال أو القوالب اللغوية, فالمعنى اللغوي يكون دائماً معنى شخصيًا وخاصًا ولا يمكن أبدا نقله أو اتصاله من شخص لآخر, معنى ذلك أن اللغة تمتلك إرادة وقوة خاصة بها حيث إنها تولد وتفرز المعنى بصورة مستقلة تماما عن الفعل الإنساني أو الإرادة الإنسانية, بناء على ذلك لا توجد معان دقيقة للكلمات, وكذلك لا توجد تفسيرات أو تأويلات أو روايات محددة لنص معين, باختصار لا توجد حقائق بسيطة,فالنظم البشرية قامت على أكذوبة اسمها الكلمة, وهكذا لا يتبقى شيء من الحقيقة ولكنها نتيجة لافتتاننا من خلال اللغة, فالمعنى في اللغة لا ينبع من الإشارة أو الإحالة التي تقدمها العلامات لشيء ما خارج الكلمات ولكن من العلامات الفارقة بين الكلمات ذاتها, وإذا كان لابد أن نميز بين المحال إليه والمعنى نجد أن فكرة النص الأدبي الذي كان يكتسب مشروعية من التطابق مع واقع تاريخي أو اجتماعي أو سيكولوجي معين هذه ا لفكرة لم يعد يتم التسليم بصحتها وصدقها[2].

هذا يجعل كل تصورات الحقيقة متساوية فهي نسبية, وهذا يعني أنها تكافئ أو تترادف مع الفهم

---

(1) نشوى صلاح الدين محرم، مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص68.

(2) انظر سيد علي فارس، أنثربولوجيا، ص156-157.

الذاتي, والحقيقة تختلف وتتنوع باختلاف المكان والسياق التاريخي فوجود حقائق متصارعة ومتضاربة لا يشكل مشكلة فالصواب والخطأ يختلف باختلاف الظروف والأزمنة, كذلك يمكن أن يكون لكل شخص تصوره الخاص للحقيقة، وهذا ما جعلهم ينظرون للحقيقة على أنها تنبع من الحياة اليومية وتقوم على السرد المحلي فهي محلية خاصة.

يقرر فاتيمو (1988م) أن الحقيقة تفتقر إلى الجلال والهيبة إذ إنها تتراكب وتتألف من بعض آثار ورواسب الماضي والذكريات والأساطير وجميعها لابد وأن تكون كاذبة زائفة, إن الحقيقة تكون دائماً مفتتة تجزيئية متقطعة غير مترابطة ومتغيرة, كذلك تتميز بكونها بلاغية وجمالية وترتبط بممارسة الفن ويعاد بناؤها وتكوينها بصفة مستمرة دائمة, وترتبط على ذلك بالموت بمعنى أن كل فن مآله ومقدوره الاختفاء والتلاشي [1].

إن كل محكات التمييز بين الحقيقة والخطأ والزيف وكل محكات تقييم النظرية تقتضي أن ينتقي ويختار المرء بين مجموعة من الفئات, ويكون من نتيجة ذلك أن يؤسس أو يشيد المرء تمييزات للقيم تحدد وتصف بعض النظريات بأنها جيدة وأخرى بأنها سيئة, ويرفض ما بعد الحداثيون كل هذه التمييزات؛ فليس هناك تفسير واحد يمكن أن يدعي تفوقه وتساميه على أي تفسير آخر. على ذلك لا تكون هناك إجابة واحدة صحيحة وشافية عن كل سؤال ومن ثم لا يوجد مجال أو حيز للحقيقة [2].

ومن ثم فإن العلمانية المعاصرة ترى أنه ليس هناك حقيقة مطلقة، أي حقيقة صادقة في ذاتها, بل الحقائق يصنعها المجتمع بجوانبه الثقافية المتعددة لأفراده، فليس هناك حقيقة يجب أن يقر بها الجميع وليس هناك حق مطلق، بل الحقيقة تصنع عن طريق اللغة، وفي داخل ذهن الإنسان لوحده، وبالتالي فما يقال عن التقدم أو التطور الذي رافق الحداثة أو الذي تدعو إليه ليس إلا خرافة، وما يقال عن قدرة العقل على اكتشاف الحقيقة إنما هو وهم، فالحقيقة لا تكتشف لأنه ما ثم حقيقة

---

(1) انظر جياني، نهاية الحداثة، مرجع سابق، ص151.

(2) انظر السابق، ص153.

أصلاً وإنما الحقيقة تخلق ولا تكشف[1].

وفي ضوء ذلك يشكك العلمانيون المعاصرون من إمكانية الوصول إلى الحقيقة، لأن الحقائق التي كانت تبشر بها الحضارة الغربية ما هي إلا أساطير فمثلا أسطورة التحرر فقدت مصداقيتها بسبب اشتراك كل العلوم وتواطؤها في اقتراف الجرائم الكبرى التي شهدها القرن العشرين، ومن بينهما محارق النازية وجرائم السوفيت وصنع أسلحة الدمار الشامل التي لا تميز بين العدو والصديق، وهذا مما يجعل العلمانية المعاصرة لها توجيهها الأخلاقي والذي يتجلى هنا في نبذ الأحكام العامة وهي في موضوعنا هنا النظريات الكبرى والاتجاه إلى الأحكام الأضيق نطاقاً، وإلى النسبية ذات الإطار الثقافي المحلي، وهذا الاحترام للخاص والمحلي يعطي مساحة أكبر للتوجه الأخلاقي الإنساني على نحو يفوق ما جرى عليه الشأن لدى الحداثيين[2].

يؤكد "ليوتار" أن الحقيقة لم تعد هي معيار المعرفة بل أصبح المعيار هو كفاءة الأداء (التكنولوجيا) أو الحكمة الأخلاقية (العدالة/ المساواة) أو الحس الجمالي[3].

---

(1) أبو محمد التيمي، نظرة إلى ما بعد الحداثة 2000/7/14، نقلاً عن:

http://www.Sabab.net/sahab/showthread.php2

(2) محمد الجوهري، دعوة علم الاجتماع إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص93.

(3) عاطف أحمد، مفكروا ما بعد الحداثة، قضايا فكرية، أكتوبر/ 1999، مرجع سابق، ص417.

الفصل الثاني: نقد الأسس الفلسفية للعلمانية المعاصرة وما ترتب عليها.

إن العلمانيـة المعاصـرة تمثـل المرحلـة الحاليـة للحضـارة الغربيـة وهـي تـدعي محاربتهـا للعنصرية الغربية, ولكنها في الحقيقة تمثل أقصى درجات التعصب فهي حبيسة واقعها الذي تشكلت فيـه, ولأجـل ذلـك عنـدما اتجهـت للغـة والعلـوم الإنسـانية ليكونـا ميـداني الفكـر فيهـا دلـل ذلـك علـى ارتباطها الوثيق بمجتمعاتها وحضارتها، الذي تريد تعميم نموذجـه علـى الآخـرين ويمكـن أن نوجـه النقد للعلمانية المعاصرة من عدة جهات:

المبحث الأول : نقد مبحث الوجود

1- ما ذكرته العلمانية المعاصرة في هذا الباب نابع من خصوصيتها اللغوية والحضارية وتطلعاتها المعاصرة فلا مطلقية لفكرهاويتضح ذلك بما يلي:

أ- تنطلق في رؤيتها من خصوصيتها اللغوية:

للتدليل على أنها تخرج من لغتها نجد قولها في الذات والموضوع منطلق من لغتهم ولا ينطبق ذلك على لغتنا "فالذات بالإنجليزية subject» عن نفس أصل كلمة أوبجيكت object»، وهما من فعل «جاكري jacere» بمعنى «يُلقي». ولكن، بدلاً من «أوب ob» والتي تعني «فوق» التي تضاف لكلمة «أوبجيكت object»، يضاف مقطع «سب sub» بمعنى «تحت» أو «مع». والأصل الإنجليزي يشير إلى حالة الاستقطاب بين الموضوعي والذاتي. والذاتي هو ما يُنسَب إلى الذات"[1]، أي ما يتصل بها أو يخضع لها، فعندما قالوا بالذوبان أزالوا المقطعين اللذين خالفا بينهما وردوهما إلى الفعل الذي اشتقا منه.

وكذلك كلمة يشرح : "أصبحت كلمة «يشرح» تعني «يشرح تماماً» أو «يُزيل اللبس تماماً». بل أصبحت لها أبعاد تفكيكية، فهي تعني «تعريف أسباب الظاهرة وردها إلى مبدأ عام واحد أو عدة مبادئ». كما أنها قد تعني «يفضح» أو «ينزع السر عن». وهذه الأبعاد ليست

---

(1) انظر المسيري، الموسوعة، 94/1.

واضحة في اللغة العربية بالقدر الكافي، إلا أنها أكثر وضوحاً في اللغة الإنجليزية. فكلمة «يشرح» باللغة الإنجليزية هي «إكسبلين explain» من الفعل اللاتيني «إكسبلاناري explanare» بمعنى «يُسطِّح الشيء» أو «يسويّه» أو «يجعله مستوياً» (كلمة «بلين plane» الإنجليزية تعني «السطح المستوي»). هذا على عكس فعل «إنتربريت interpret» (من الفعل اللاتيني «إنتربريتاري interpretari» وهو يعني «يُفاوض»). ففعل «إنتربريت» يعني «يُبرز المعنى الكامن ويوضحه» و«يؤول النص» و«يعطي تفسيراً للموضوع» و«يترجم» أو «يقوم بدور المترجم»، ومن الواضح أن كلمة «يشرح» تدور في إطار المرجعية الموضوعية: يُسطِّح ويُسوِّي حتى يستوي مع معيارية برانية، أما كلمة «يُفسِّر»، فهي لا تنفي الأبعاد الذاتية الاجتهادية لعملية الإدراك"[1].

ب- وخصوصيتها التاريخية

أما التاريخ والتشكل الحضاري فيكفي أن نعلم أن ما تطالب به العلمانية المعاصرة هو العلمانية الشاملة لجميع مناحي الحياة, وهي تعني محاولة نزع القداسة عن العالم. وذلك بإلغائها جميع الثنائيات ومنها ثنائية المقدَّس والمدنَّس، حتى يصبح العالم عالماً من الصيرورة الكاملة لا هو مقدَّس ولا مدنَّس، ولا هو ثابت ولا متغير، ولا هو أزلي ولا زمني[2].

ج- وتطلعاتها :

الجانب العملي للعلمانية المعاصرة المتمثل في النظام العالمي الجديد نرى ذلك جليا حيث إنها تمثل نظريته ومن خلاله تفرض قيمها - وهي القيم الغربية- على العالم, فلا حرية في الاختيار إلا اختيار النموذج الغربي, فالعلمانية المعاصرة حركة شاملة ساعد على تسهيل حدوثها وتعميم آثارها الانتصار السياسي والعسكري للرأسمالية الغربية, الذي جعل الغرب مثالا فهي طوباوية ولكنها سلبية تحاول تبرير واقع الحال الرجعي, وتقول بعدم إمكانية التغيير, وترفض فكرة التقدم في

---

(1) انظر السابق، 89/1.

(2) انظر المسيري، الموسوعة، 195/1.

مسيرة البشرية وتكرر (الماضي كان أفضل, الماضي كان ذهبيا, أما الحاضر فسيظل كما هو), ومن الناحية السياسية فإن جوهر العلمانية المعاصرة الذي يهاجم الدولة بفوضوية من اليمين لأنها دولة فهو يمارس في الوقت نفسه عبادة الدولة في أبشع صورها الشمولية والقمعية والمعيقة للتقدم[1].

ومن الحيل التي تقوم بتا العلمانية المعاصرة حيلة خطيرة حيث تساوي بين جميع الخطابات الكبرى (المشاريع) وهذا يعني أنها تمارس تزويرا متعمدا في محاولة لجعل المحتوى التاريخي المتعين والمختلف نوعا لتجارب تلك الخطابات متجانسا ومتماثلا , وهذا غير صحيح وغير علمي , وهو في النهاية يطلق حكما يؤدي إلى إلغاء الخيارات الأخرى جميعا ما عدا الخيار الرأسمالي أو خيار الواقع الراهن والذي تراه أفضل من كل خطاب, هذا ما تحاول مدارس ما بعد الحداثة فعله من حيث الجور, وعلى الرغم من كل رطانتها ولغتها الاصطلاحية الرنانة[2].

إن كل آليات الإغواء التي يستخدمها النظام العالمي الجديد تصب في هدف واحد أو حل نهائي واحد هو ضرورة ضرب الخصوصيات القومية والمرجعيات الأخلاقية حتى يفقد الجميع أية خصوصية وأية منظومة قيمية ليصبحوا آلة إنتاجية استهلاكية، لا تكف عن الإنتاج والاستهلاك دون أية تساؤلات، ومن هنا تظهر نهاية التاريخ كمفهوم أساسي، فالنظام العالمي الجديد لا يشير إلا للحظة الراهنة وحسب، ولا يتحدث إلا عن المستقبل، ولكنه لا يتحدث قط عن الماضي فهو نظام يدَّعي أنه هو نفسه لا ماضي له، وأن كل البشر لا ماضي لهم، وإن كان لهم ماض فهو ليس مهماً فكل شيء جديد طازج مثل صفحة لوك البيضاء. داخل هذا الإطار، يصبح الإنسان إنساناً طبيعياً أحادي البُعْد لا عمق له ولا ذاكرة ولا قيم، يبدأ دائماً من نقطة الصفر وينتهي فيها، يعيش في عالم بلا دنس ولا خطيئة ولا حياة، عالم مغسول في الرشد المادي والإجرائي، كل ما فيه يتحرك بشكل

---

(1) انظر سيد علي فارس، أنثربولوجيا ما بعد الحداثة، ص568.

(2) انظر علاء اللامي، الحداثة وما بعد الحداثة من منظور تقدمي، العصور الجديدة، العدد السابع عشر، يناير، 2001، ص 42-43.

هندسي متناسق، معقم من التدافع والجدل[1].

2- سقوط تفسير الإنسان مادياً:

نقطة الانطلاق الأولى لمشروع التحديث والعلمنة الغربي هي الإيمان بضرورة أن يواجه الإنسان الكون دون وسائط، حراً تماماً من قيود الحضارة والتاريخ والأخلاق، يرفض أية غيبيات أو ثوابت أو مطلقات متجاوزة لعالمه المادي ولحدود عقله. فالإله إما غير موجود، وإن وُجد فهو لا يتدخل في شئون هذه الدنيا، ويتركها للإنسان يسيرها حسب ما يراه. وهو إنسان متمركز تماماً حول ذاته التي لا حدود لها ولا قيود عليها، يرفض كل القيم القَبْلية والتعميمات والتجريد، يعيش حسب قوانينه الخاصة الفريدة النابعة من ذاته. فهو مرجعية ذاته ومقياس كل شيء لا يمكن محاسبته بأية معايير خاصة. والعقل بوسعه من خلال التعامل مع الواقع الطبيعي والتاريخي، ودون أية حاجة إلى وحي إلهي، أن يصل إلى تفسير كلي شامل لهذا العالم وأن يولِّد المنظومات المعرفية والأخلاقية والجمالية اللازمة لأن يسيِّر حياته. وهذا يعود إلى وجود تماثل كامل بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة. وعقل الإنسان الرشيد يولِّد لغة رشيدة، يمكنه من خلالها التواصل والحوار ومراكمة المعرفة، ويمكنه أن يدرس التاريخ (ثمرة احتكاك الإنسان بالطبيعة) فيزداد الإنسان وعياً وإدراكاً لما حوله ويزداد تقدُّمه. وعلى هذا، فإن التحديث هو نسيان نشط للتاريخ والذات[2].

يقول الدكتور عبدالوهاب المسيري: "تنطلق العلمانية المعاصرة من عقل مادي يؤمن بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة بمفرده دون مساعدة من عاطفة أو إلهام أو وحي، وبأن الحقيقة هي الحقيقة المادية المحضة التي يتلقاها العقل من خلال الحواس وحدها، وبأن العقل إن هو إلا جزء من هذه الحقيقة المادية فهو يُوجَد داخل حيز التجربة المادية محدوداً بحدودها (لا يمكنه تجاوزها)، وأنه بسبب ماديته هذه قادر على التفاعل مع الطبيعة/المادة يمكنه انطلاقاً منها (ومنها وحدها) أن "يؤسس" منظومات معرفية وأخلاقية ودلالية وجمالية تهديه في حياته ويمكنه على أساسها أن يفهم

---

(1) انظر المسيري، الموسوعة، 340/1.

(2) المسيري، الموسوعة، 281/1.

الماضي والحاضر ويفسرهما ويُرشِّد حاضره وواقعه ويخطط لمستقبله.

وهذا يقيد العقل حيث يفقده جوانب معرفيه وآليات تكمل ما ينقصه، فالعقل قادر على إدراك الحقيقة من خلال قنوات إدراكية مختلفة من بينها الحسابات المادية الصارمة دون استبعاد العاطفة والإلهام والحدس والوحي. والحقيقة حسب هذه الرؤية يمكن أن تكون حقيقة مادية بسيطة، أو حقيقة إنسانية مركبة، أو حقائق تشكل انقطاعاً في النظام الطبيعي. ومن ثم يستطيع هذا العقل أن يدرك المعلوم وألا يرفض وجود المجهول. وهذا العقل يدرك تماماً أنه لا "يؤسِّس" نظماً أخلاقية أو معرفية، فهو يتلقَّى بعض الأفكار الأولية ويصوغها استناداً إلى منظومة أخلاقية ومعرفية مسبقة.

فالعقل الذي تنطلق منه يتعرف على الحقائق المادية فقط (يعرف ثمنها أو حجمها أو كثافتها، أي صفاتها المادية وحسب) ولكنه لا يعرف قيمتها، فالقيمة شيء متجاوز لعالم المادة. ومن ثم، لا يُوجَد بالنسبة للعقل المادي خير وشر أو عدل وظلم. وحتى إن أدرك العقل المادي قيمة شيء، فسرعان ما يرده إلى عالم المادة، فهو عقل تفكيكي عدمي قادر على تفكيك الأشياء ونزع القداسة عنها ولكنه غير قادر على تركيبها. وهو، لكل هذا، عقل لا يملك إلا أن يساوي بين الطبيعة/المادة والإنسان وأن يسوي بينهما، فيمحو ثنائية الإنسان والطبيعة لتسود الواحدية المادية، أي أن العقل المادي يصبح أداة الطبيعة/المادة في الهجوم على الإنسان بدلاً من أن يكون رمزاً لانفصاله عنها. والنازية وجرائمها خير مثال لهذا العقل"[1].

أن ربط الإنسان بالمادة وتقييده بها - كما مر معنا في مبحث الوجود- وجعله أسيرا للواقع المعاش وليس أمامه إلا التكيف معه تسقطه الحقائق الإنسانية, كإصرار الإنسان على أن يجد معنى للكون وإلها متجاوزا للمادة لا يخضع لاحكامها, بل وحسه الخلقي والديني والجمالي وقلقه وتسأوله عن الأسئلة النهائية الكبرى.

ولا يمكن أن يفسر ماديا الجوانب النبيلة في الإنسان مثل مقدرته على التضحية بنفسه من

---

(1) السابق, 77/1.

أجل وطنه أو من يحب, أو ضبط نفسه من أجل مثل عليا.

3- إسقاط الثنائيات اسقاط للهويات

نالت الاستراتيجيات التفكيكية للعلمانية المعاصرة من كل الثنائيات القابعة في الخطاب الغربي, ومن فكرة الهوية الثقافية, وأدى ذلك إلى تفكيك الهويات الثقافية كنتيجة لهدم وزعزعة الثنائيات الحداثية بين الذكر / الأنثى، والإيجابي/ السلبي، والطبيعة/ الثقافة، والعقلاني / الوجداني أو العاطفي والمتحضر/ الوحشي، والغربي/ الآخر. وهو ما أدى في النهاية إلى إضفاء صبغة تعددية على فكرة الهوية أي القول بوجود هويات متعددة وينذر ذلك بتفتيت الهوية القومية[1].

بل أن بعض الأمور التي كانت تفسر من خلالها الهوية - كالطبقة والنوع الاجتماعي والسلالة.. إلخ- بدأت بالانحلال والتشظي وتضاءلت أهميتها كأساس للهوية، فمثلا الاختيارات الاستهلاكية للفرد وأسلوب معيشته أكثر أهمية لهويته من وضعه الطبقي؛ فالأفراد والجماعات يشكلون هويتهم من الزخم المتدفق من الصور الإعلامية والمنتجات الاستهلاكية. يضاف إلى ذلك أن الهويات السلالية والقومية ينظر إليها الآن على أنها تتشكل اجتماعيا ولا تتحدد بيولوجيا[2].

لأجل ذلك نادت العلمانية المعاصرة بالتعددية, بل تزعم أن هذه التعددية حسنة وإيجابية, فهي تتيح لصراعات الآراء والأحكام أن تتفاوض عند الضرورة مما يتيح للسلطة المعيارية أن تكون متعددة في ذاتها وتنتقل من يد إلى يد على نحو متكرر الأمر الذي يوفر لها شتى صنوف الدعم والانتشار. وهذا غير صحيح لأن المعايير المتغيرة تجعل من بعض الجماعات المنحرفة مشروعة كذلك تشجع على إهمال الجماعات العرقية والهويات الثقافية. والمثال على ذلك دراسات ما بعد الاستعمار التي تهمل الهوية الفلسطينية ولا تعتبر إسرائيل استعمارا غاشما, وهكذا فإن الرأي الذي يقول إن التعددية حسنة بحد ذاتها ليس سوى رأي شكلي فارغ لا تاريخي على نحو يثير الشبهة,

---

(1) انظر مصطفى خلف عبدالجواد ، مرجع سابق، ص180-182.

(2) انظر السابق ص 182.

ومثله الرأي الذي يقول إن الهوية سلبية بحد ذاتها[1].

ارتبط رفض العلمانية المعاصرة للهوية بتفكيكها للحدود الفاصلة بين الأنا (الهوية) (التماثل), والآخرية (الاختلاف) حيث تؤكد على الاختلاف والتنوع والتعددية وهي رؤية تحمل في طياتها أيدلوجيا إمبريالية جديدة تقوم على تفتيت الهويات الثقافية القومية بشتى الطرق وتذويب الحدود والفواصل بينها حتى يمكن بعد ذلك إعادة صكها وربطها بهوية كونية جديدة تصطبغ بقيم الثقافة الأمريكية والرأسمالية المعولمة, تتواشج ما بعد الحداثة مع أيدلوجية العولمة, الفيروس الليبرالي, التي تهدد بتفكيك الثقافات الوطنية وخلق استقطابات وصراعات داخل هذه الثقافات بحيث تتحول المجتمعات الضعيفة التي تبحث عن هويتها الثقافية والاجتماعية وسط خضم العولمة إلى بؤر للصراع والتطاحن, وتظهر هذه البؤر جلية على أطراف الدائرة, أي في المجتمعات التي تقع على أطراف النظام الرأسمالي العالمي ويبدو العالم الذي تخلقه العولمة موحدا عند القمة مفرقا عند القاع؛ فعند القمة تظهر تدفقات أو انزياحات ثقافية واقتصادية وتكنولوجية تخلق بدورها أطرا للتشابه, ولكن عند القاع يظل البحث عن الهوية وعن التاريخ وعن القومية, وتظل عملية التوحيد التي تنشدها العولمة بعيدة المنال, إذن تحقق العولمة ضروبا من التناقض البنائي والتشظي الثقافي في الأطراف في الوقت الذي تستنزف فيه ثروات هذه الثقافات الوطنية وتستهلك فوائضها لتحدث التنمية في المراكز والتخلف في الأطراف[2]، وبتأثير العولمة تتفكك المجتمعات المحلية وتقاليدها الراسخة وتفرغ هذه المجتمعات من تراثها الراسخ وهو موضوع يحتاج إلى دراسات تفصيلية تتصدى لمحاولات طمس الهوية العربية والإسلامية والاندماج في مجتمع كوني تروج له الولايات المتحدة وحكومات الدمى في العالم[3].

---

(1) انظر تيري إيغلتون, نظرية الأدب, ترجمة ثائر ديب, منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية, عام 1995م، ص 225-227.

(2) انظر أحمد زايد، تناقضات الحداثة مرجع سابق، ص 23-27.

(3) انظر سيد علي فارس، أنثربولوجيا ما بعد الحداثة، ص564-567.

4- العلمانية المعاصرة يوتوبيا متعالية:

العلمانية المعاصرة أزالت بقوة الاتها كل الحدود والحواجز والتمايزات وألغت جميع معايير الحكم. وقد انتصرت للفردية. وعممت ذلك دون السؤال هل الجميع يريد ذلك؟ وهل الآخر غير الغربي يريد إنكار هويته الثقافية؟ وهل نظرتها للقيم والاختلافات هي النظرة الصائبة كما يراها الآخرون؟, فالعلمانية المعاصرة في الحقيقة يوتوبيا متعالية وتتحاكم إلى عالم مثالي يتم تصويره بأنه عالم يخلو من التمايزات والاختلافات والمقارنة والتصنيفات, وهذا غير ممكن لأنه لا يمكن أن يتلاشى ويختفي الشعور بالتمايز الثقافي بين الناس , وإن الإقرار بمفاهيم الثقافة والتميز يليه بالضرورة وجود تعميمات وتنميط ومقارنة[1].

فانطلاقها من فرضية قوامها وجود خيار مفتوح وبلا حدود في عالم تكون فيه كل الأشياء متماثلة ومختلفة بنفس الدرجة, والحقيقة أن الغياب المفترض المزعوم للتمايزات والاختلافات يوجد فقط في العالم أحادي البعد في الفلسفة الشكلية المجردة التي تفضل وتعطي الأولوية للفئات اللغوية والتجريد الفكري[2].

5- لم تأت بجديد بل بدلت شيئا مكان شيء من خلال قاموسها

فلعل رواجها يعود إلى فعاليتها في كشف أنواع القمع وإماطة القناع عن خفايا أبنية القوى ودوافعها المتحيزة[3]، وكذلك لانتقاداتها العنيفة للتشويه والتضليل العلمي, وعلى مستوى آخر يرجع نجاحها إلى دعمها للنزعة الفردية الغربية وذلك بتفضيل الذات والخبرة في التصورات، ويتجلى تفضيل أنصار ما بعد الحداثة للخبرة التي يتم فيها استخدام وتوظيف أساليب بلاغية خبراتية أو حوارية تصورية تدعم وتعزز ميل الباحثين الغربيين إلى التفكير في الواقع في إطار مصطلحات

---

(1) انظر السابق، ص567.

(2) انظر سيد علي فارس, أنثربولوجيا ما بعد الحداثة، ص559.

(3) انظر البازعي، دليل الناقد، ص227.

الخبرة الفردية[1].

هذا جعلها تدعي الحياد. ولو سلمنا بذلك فوقوفها على الحياد المطلق جعلها نوعا من التحيز, فالحياد المطلق موقف منحاز لجهة حتى وإن ادعى غير ذلك إذ إن الحياد في بعض الأوقات يكون موقفا.

وهي تبدل بين أماكن أطراف القضية دون الإيتان بجديد, فقد حاربت المركز باسم الهامش فأصبح الهامش مركزا[2]، فهي تبدل مراكز أو تعطي قيمة قديمة لمفهوم جديد يتسم بنفس سمات المفهوم القديم كما حصل عندما حرك الهامش مكان المركز وأماتت المؤلف لأجل القارئ أو القراءة[3].

ودريدا -على سبيل المثال- جعل المؤلف علامة مرتحلة وقضى على صلاحياته حيث قال بأهمية الكتابة, وجعل المؤلف علامة من علامات الميتافيزيقيا الكلاسيكية فالمؤلف عنده يكتب بلغة لا يستطيع التحكم بها كما لا يستطيع الخلاص منها ولذا بدلا من أهمية القارئ قال بأهمية القراءة[4].

وكذلك عندما قوض مسلمات الميتافيزيقيا الغربية لم يأت ببديل لأن البديل كما يراه دريدا سيتسم بسمات الميتافيزيقيا لا محالة, ولأجل ذلك اكتفى بالممارسة، وهو كما رأينا يقوم منهجه على الممارسات التأويلية للنصوص المقدسة اليهودية, فهو يقوض الميتافيزيقيا الغربية بطلاسم ما ورائية لاهوتيه مألوفة، وهو منهج لا يقوم إلا في البيئة السجالية كأمريكا[5].

---

(1) انظر سيد علي فارس, أنثربولوجيا ما بعد الحداثة، ص559.

(2) انظر البازعي، دليل الناقد، ص227.

(3) انظر البازعي، دليل الناقد، ص245.

(4) انظر البازعي، دليل الناقد, ص245.

(5) انظر السابق، ص111.

المبحث الثاني: نقد مبحث المعرفة

1- نسبية الحقيقة:

العلمانية المعاصرة تعبير عن الإذعان الكامل لأزمة المعنى وعملية تطبيع اللامعيارية التي يواجهها الإنسان الحديث، فهي تنطلق من القول بنسبية الحقيقة وهي نسبية تطرح إمكانية الوصول إلى معان كثيرة كلها متساوية في الشرعية. وهي تنكر من ثم فكرة الحقيقة الكلية، فالكل بطبيعته، مادياً كان أم روحياً متجاوز للأجزاء، ومن ثم يشير إلى ما وراء الأجزاء وما وراء المادة. فوجود الكل المتجاوز للأجزاء يعني أن الأجزاء خاضعة للكل، وهي خاضعة له حسب فكرة ما ومعنى ما، لوجوس ثابت متجاوز، مطلق، وفي نهاية الأمر ميتافيزيقا، أي الإله، وهنا لا يمكن الاستمرار في إنكار القصد والغاية والمعنى وهرمية الواقع[1].

إن القول بالنسبية المطلقة هو حقيقة مطلقة, وهي مقولة متناقضة فادعاؤها يجعلها إن صدقناها إما حقيقة مطلقة وهذا يردها، وإما التعامل معها بحسب قولها فتصبح نسبية مما يسقطها، والحكم بالنسبية يحمل في طياته الاعتراف بالحقيقة وأن هناك جانبًا ثابتًا في المعنى لأننا عندما نقول نسبي هذا يعني أن هناك حقيقة ثابتة تقابله للتفريق بينهما وإلا لم يكن لكلمة نسبي معنى ، فالحقيقة تفرض نفسها حتى عند نفيها.

والذي نراه أن من الحقائق ما هو نسبي ومنها ما هو مطلق وإلا لما تم الاتصال والتواصل بين الناس أصلا فكل إنسان يشعر بتميزه وتميز الآخرين عنه, وتميزهم عن بعضهم وكذلك يدرك تمايز الأشياء, ويسميها ويتعامل معها ويوظفها بحسب خصائصه وحاجاته, فلولا الحقيقة لما كان لهذا الشعور والتسمية والتعامل تواجد.

ويزعمون بأن ادعاءهم للنسبية قائم على أن الحقيقة تنعكس عن واقع متغير وذاتية راصدة,

---

(1) انظر المسيري، الموسوعة، 1/ 57.

فالنتيجة لهذا التمازج لابد أن يكون نسبيا، وهذا الكلام تسطيح للواقع وهو يخالف طبيعته, فالعالَم مركب ثري، مليء بالمسافات والثغرات والثنائيات الفضفاضة والأسرار (التي لا يُسبَر لها غور). هذا العالَم يحوي داخله ما هو معروف ومحسوس وما هو مجهول وغير محسوس، وما هو حلم وما هو غيب (والغيب هنا هو غير المادي الذي لا يُقاس ولا يمكن إدخاله بقضه وقضيضه في شبكة السببية الصلبة) وهو ليس بسطح أملس يمكن رده إلى مبدأ واحد كامن فيه[1].

ودعوى نسبية الحقيقة قد ردها علماؤنا السابقون, يقول ابن حزم ~ : "ويقال - وبالله التوفيق- لمن قال هي حق عند من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل : إن الشيء لا يكون باعتقاد من اعتقد أنه حق، كما أنه لا يبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل، وإنما يكون الشيء حقاً بكونه موجوداً ثابتاً، سواء اعتُقد أنه حق أو اعتُقِد أنه باطل. ولو كان غير هذا لكان معدوماً موجوداً في حال واحد في ذاته، وهذا عين المحال.

وإذا أقروا بأن الأشياء حق عند من هي عنده حق، فمن جملة تلك الأشياء التي تُعتَقد أنها حق عند من يعتقد أن الأشياء حق بطلانُ قولِ من قال إن الحقائق باطلة، وهم قد أقروا أن الأشياء حق عند من هي عنده حق. وبطلان قولهم من جملة تلك الأشياء، فقد أقروا بأن بطلان قولهم حق !! مع أن هذه الأقوال لا سبيل إلى أن يعتقدها ذو عقل البتة، إذ حسُّه يشهد بخلافها. وإنما يمكن أن يلجأ إليها بعض المُتَنَطِّعين على سبيل الشغب. وبالله تعالى التوفيق"[2].

ويقول ابن تيمية : " حكي عن بعض السفسطائية أنه جعل جميع العقائد هي المؤثرة في الاعتقادات، ولم يجعل للأشياء حقائق ثابتة في نفسها يوافقها الاعتقاد تارة ويخالفها أخرى، بل جعل الحق في كل شيء ما اعتقده المعتقد، وجعل الحقائق تابعة للعقائد. وهذا القول على إطلاقه وعمومه لا يقوله عاقل سليم العقل"[3].

وقال أيضاً : " هذا المذهب أوله سفسطة وآخره زندقة؛ يعني: أن السفسطة جعل الحقائق تتبع العقائد كما قدمناه... وأما كون آخره زندقة فلأنه يرفع الأمر والنهي والإيجاب والتحريم والوعيد في هذه الأحكام، ويبقى الإنسان إن شاء أن يوجب وإن شاء أن يحرم، وتستوي الاعتقادات والأفعال؛ وهذا كفر وزندقة "[4].

يقول المسيري:" وقد قالوا بالحقائق لا الحقيقة وقالوا بالقصة لا الرؤية فهم يفرقون بينهما, فالحقائق شيء والحقيقة شيء آخر والحق شيء ثالث. فالحقائق أشياء مادية صرفة تُوجَد في الواقع

---

(1) انظر المسيري، الموسوعة، 1/ 139.

(2) ابن حزم، الفِصل في الملل والأهواء والنِحل,1/44-45.

(3) ابن تيمية، الفتاوى, 19/ 135.

(4) السابق، 19/ 145.

على هيئة تفاصيل متناثرة منعزلة عن ماضيها التاريخي وسياقها الحاضر وعن الحقائق الأخرى، أما الحقيقة فهي لا توجد في الواقع وإنما يقوم العقل المبدع بتجريدها واستخلاصها من خلال عمليات عقلية تُجرَى على كم المعلومات والوقائع والحقائق المتناثرة فيقوم العقل بربط الوقائع والحقائق والتفاصيل ببعضها البعض الآخر ويراها في علاقتها بالحقائق المشابهة ومعارضتها للحقائق الأخرى كما يربطها بماضيها التاريخي وواقعها الاجتماعي ثم يربطها بحقائق وأنماط مماثلة حتى يصل إلى النموذج التفسيري الذي يُفسِّر أكبر قدر ممكن من الحقائق المتناثرة (أما الحق، فهو ينتمي إلى عالم المُثُل والإيمان وهو يشكِّل المنظور الأخلاقي [المطلق] الذي لا يجده الإنسان جاهزاً في الواقع المادي وإنما يُحاكم على أساسه كلاً من الحقائق المادية والحقيقة الفكرية العقلية

وقالوا بقصص (نظريات) صغرى مرتبطة بفضائها الزماني والمكاني المباشر على أحسن تقدير ، أي أنه قادر على إفراز مجموعة من الأقوال التي لا شرعية لها خارج نطاقها المادي المباشر الضيق المحسوس (فالعقل المادي يُدرك الواقع بطريقة حسِّية مباشرة). ومن ثم فهو عقل عاجز عن إنتاج القصص الكبرى أو النظريات الشاملة عاجز عن التوصل للحقيقة الكلية المجردة التي تقع خارج نطاق التجريب".[1].

وهنا أسئلة محرجة لهم في رفضهم للمرجعية والحقيقة والمعيارية:

كيف تأتَّى للعلمانية المعاصرة أن تدرك غياب المرجعية والمعيارية وهيمنة القوة وسيطرة الصيرورة دون الاستناد إلى مرجعية ما ومعيارية ما ومعرفة بعالم عادل فيه كليات ثابتة؟ وكيف يكتبون وهم يعرفون أنهم لن يصلوا إلى شيء؟ لم لا يحجمون عن الكتابة والتفكير وكتابة المجلدات الفلسفية المعقدة؟ أليس من الأجدى لهم أن يبقوا في عالم الصيرورة الأكيدة الحسية ويغرقوا في الملذات الدنيوية كما فعل الرومان في أواخر أيام الإمبراطورية، وكما يفعل الوثنيون العدميون عندما يشعرون بالعدمية تُطبق عليهم؟ .

---

(1) انظر المسيري الموسوعة، 1/ 100.

2- جبرية اللغة وصياغتها للواقع:

نظرت العلمانية المعاصرة للوجود على أنه نصا وحكمت على المجتمع بأنه يماثل اللغة من منطلق أن المجتمع والثقافة تنتج الذات التي تعبر عن ذلك باللغة, والحقيقة أن اللغة تتمظهر من خلال الذات- بزعمهم- فاللغة في الحقيقة- كما يقولون- هي التي تصوغ الواقع والثقافة، وهذا غير صحيح فالواقع له قوانينه التي تخالف اللغة فالواقع مكان السلوك والأعمال والممارسات الإنسانية[1].

ولو كانت اللغة هي القدر الذي يصوغ حياة الناس ولا يملكون اتجاهها أي قدرة بل هم مجبرون أمامها وقدرتهم مسلوبة فماذا بقي لله.

إن قولهم اللغة تتكلم من خلال الإنسان، هذا يثير سؤالا ما هي اللغة؟ هل هي كيان مادي منفصل ممكن الكشف عنه والإشارة إليه لنميز كلامها عن كلامه أو أن نتبين كلامها من خلاله؟، وكذلك الكتابة فهي ليست اللغة بل هي رسم لها وليست هناك كتابة معينة ممكن أن نطلق عليها بأنها هي اللغة أو تمثل جميع اللغة، وكذلك الكتابة لا تتحدث بل تصاغ من قبل كاتبها كالكلام تماما.

أم أن اللغة أمر معنوي؟ فحينئذ فكيف المعنوي يتحدث من خلال المادي؟ ولو قلنا بتحدثها من خلالهم لتساوى المتحدثون لأن المتحدث حقيقة هو اللغة فلا فرق بين كلام المتحدثين حتى كلام الله وكلام غيره ﷻ عما يصف المشركون.

وأما قولهم بأن اللغة لعبة تقوم على الإغراء والإغواء وأنها تدعو إلى الانغماس فيها حتى تذوب الذات في الموضوع، هذا ترده بدايه العقول فلا ذوبان ولا استغراق بل هو تفاعل يقوم على التمايز بينهما ولأجل ذلك يكون المحو والإثبات والإقرار والتصديق والتكذيب والإفصاح والغموض فلو كانت ذوبانا لما كان ذلك.

وأما دعوى أن اللغة لعبة فالحقيقة أن الانسان يتعامل مع اللغة :مفرداتها وتراكيبها, ويدرك اختلاف معانيها باختلاف تراكيبها وسياقاتها , وهذا يدل على وجود قواعد متعالية عن هذا التنوع

---

(1) انظر علي سيد فارس، أنثربولوجيا ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص560.

وتضبطه, ولأجل ذلك نستطيع من خلال معرفتنا المسبقة للغة وتراكيبها وسياقاتها, ومعرفة مقاصد المتكلم وعاداته, ومعرفة ما تشير إليه من معاني أن نحكم على اللعب والتلاعب.

3- رفضها للأنساق يقتضي التسوية بين المختلفات:

رفضها للأنساق والنظريات يجعلها تساوي بينها, كأن تساوي بين الإسلام والمسيحية والماركسية باعتبارها جميعا سرديات كبرى شاملة مع اختلافها بل تضادها وتصادمها، بل إنها أعلنت نهاية هذه السرديات - كما يقولون- قبل أن تكون قد انتهت في الحقيقة, وهو ما يعمل على تأييدها وإدامتها, وتقرر أن الكلية تعد حلما رديئا في اللحظة التاريخية الراهنة وهي ترتبط بالفاشية والستالينية والنازية, يقول تيري إيجلتون: "إن هذا الخيار المضلل الذي يقدمه ما بعد الحداثيين والمتمثل بأن نتصور أنه لا وجود إلا لواحد من احتمالين سردية كبرى وحيدة واحدة أو تعددية من السرديات الصغرى, أو بعبارة أخرى فإما أن يكون هناك أساس أو أصل واحد وحيد أو لا يكون هناك أي شيء مطلقا بيد أن هذا الموقف الذي يمكن أن ندعوه كل شيء أو لا شيء يتنامى مع ما تدعيه ما بعد الحداثة من نظرية مناهضة لمنطق الثنائيات فماذا لو كان هناك تعددية في السرديات الكبرى"[1].

مع هذا الرفض قام بعضهم من تشكيل نظرية شاملة كتلك التي يعادونها, وهي نظرية تحترم في ظاهرها الآراء والأصوات الأخرى, ولكن تحاول في باطنها إسكات الأصوات الأخرى, وقد أكد كثير من النقاد على ارتباط بعض مفكري العلمانية المعاصرة الرواد بالشمولية, ويتضح ذلك في تعاون مارتن هيدجر وبول دي مان مع النازية, فقد كان دي مان صحفيا نازيا وأصبح تفكيكيا ناجحا في نهاية المطاف, ويؤكد البعض على أن للفاشية وصمة على الموقف التفكيكي لمارتن هيدجر في الميتافيزيقا وبول دي مان في النقد الأدبي, وهو تأكيد صار سلاحا قويا في أيدي نقاد ما بعد الحداثة[2]. ويزخر موقف العلمانية المعاصرة من السرديات الكبرى بتناقضات كثيرة وهو موقف خطير خاصة عندما يتعلق الأمر بالإسلام والمسيحية باعتبارهما سرديتين كبيرتين- كما يقولون- حيث ينطوي هذا الموقف على رفض كل سلطة وحقيقة متعالية تقيد الإنسان حتى السلطة الإلهية, وهو ما يبرر تفكيك النصوص الدينية وتدميرها فالتفكيك يدمر كل الثوابت كذلك يفضي رفض السرديات الكبرى إلى إشاعة الفوضى في المجال الاجتماعي والثقافي والفكري والتحرر كلية من الأيدلوجيات واليوتوبيات وهو ما يحمل في طياته دعوة لتبني قيم الليبرالية والرأسمالية المعولمة

---

(1) انظر تيري ايجلتون، نظرية الأدب ، ص199-200بتصرف .

(2) انظر السابق, ص202.

الفاسدة [1].

فالعموميات والكليات قد تصدق دائماً - تنزلا- كقول الشيوعية وغيرها إن معظم البشر في كل الأزمنة وكل الأمكنة قد عاشوا حياة مشقة عقيمة إلى أبعد حد ولمصلحة قلة قليلة في العادة, وكقولنا إن العدل جميل والظلم قبيح, إن إضفاء الطابع السردي على مثل هذه الأطروحات ليساعد على نزع ألفتها الأمر الذي يستعيد شيئا من دهشتنا أو استغرابنا حيال ما أخذناه على أنه مسلمة أو بداهة والسرديات الكبرى لا تقتصر على أنها تشبه بعض الشيء نوعا من الشروط المتعالية, بل تتعدى ذلك إلى الاقتراب كثيرا من كونها الإطار لإدراكنا الحسي ذاته بحيث أن ننظر فيها مباشرة[2].

4- نتائج النسبية الثقافية والنسبية الأخلاقية:

من النتائج الفكرية والأخلاقية للنسبية الثقافية "الذاتية والعدمية" حيث تتوحد النسبية في كثير من تعاريفها مع العدمية؛ وذلك لأن النسبية تقرر عدم وجود أسس راسخة وثابتة للأحكام الجمالية والمعرفية أو الأخلاقية, ومن ثم يصبح هتلر أو شارون مثلا مجرد شخص ذي ميول غير تقليدية أو غير عادية ليس إلا, وقس على ذلك [3].

وقد تدعم هذا الشكل من النسبية الثقافية-القائلة بأن كل الثقافات متساوية- الصدق بفكرة أن رؤى العالم تتركب اجتماعيا. إن هذه الفكرة تضمر أن فهم الناس للعالم يعتمد تماما على خبرتهم في العيش في مجتمع معين, وأن الناس لا يمكنهم تكوين رؤية للعالم إلا من خلال الأفكار التي يتلقونها من الآخرين, وهذا يخلق بدوره انطباعا بأن كل الثقافات عبارة عن كيانات منفصلة فكل شخص يتقاسم ثقافته مع من يسكن عالمه الاجتماعي ولا يتقاسم شيئا مع من خارجه, ومثل هذه النتيجة تشكك في إمكانية عقد مقارنات عابرة للحدود الثقافية, وتجعل التواصل فيما بين الثقافات أيضاً عالي الإشكالية[4].

واقع الأمر أن هذه الرؤى تنبثق من النموذج الأخلاقي المعاصر الذي يرتبط بالنسبية الأخلاقية، وقد تضمنت النسبية الأخلاقية مبدأين رئيسين : الأول يقوم على التشكيك والارتياب في القيم الغربية والإشارة إلى المعايير الغربية خاصة المتصلة بأمور مثل الجنسية والعمل على معايير مشروطة تاريخيا ولا تضمن الارتقاء إلى مكانة المبادئ العامة, والمبدأ الثاني هو مبدأ التسامح الذي يقرر أن الناس في أي مكان من العالم ينبغي أن يكونوا أحرارا في أن يعيشوا حسبما

---

(1) انظر سيد علي فارس، أنثربولوجيا ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص561.

(2) تيري ايجلتون، نظرية الأدب ، ص203.

(3) سيد علي فارس، أنثربولوجيا ما بعد الحداثة، ص562.

(4) سيد علي فارس، أنثربولوجيا ما بعد الحداثة، ص562.

يختارون[1].

تؤكد العلمانية المعاصرة على التعددية ونسبية الثقافة وضرورة معاملة الثقافات كما لو كانت غير متناسبة أو غير متكافئة, الأمر الذي يستحيل معه وجود تفاهم متبادل أو مشترك كما يمتنع فيه أي حكم أخلاقي، فمبدأ النسبية الثقافية يقوم على احترام الاختلاف والتنوع, وأصبح الأساس للدفاع عن الحقوق الأساسية والأقليات والنساء والجماعات الوطنية والأقليات العرقية والمهمشين[2].

"والنسبية الثقافية تتصور أن للثقافات مشروعياتها الذاتية الكاملة, وأنها غير قابلة للقياس بأية وحدات مشتركة وما دامت للثقافات المختلفة مشروعياتها الذاتية الكاملة, وأنها غير قابلة للقياس بأية وحدات مشتركة, وما دامت للثقافات المختلفة مشروعياتها الذاتية الداخلية فإن من الغطرسة الإمبريالية المحضة أن تسعى ثقافتنا إلى إصدار أحكامها على أية ثقافة أخرى لكن الثقافات الأخرى ومن هذا القبيل لا تستطيع أيضاً أن تصدر أحكاما على ثقافتنا فالنتيجة المنطقية لعدم قدرتنا على أن نقول للآخرين أي شيء هي أنهم لا يستطيعون أيضاً أن يقولوا لنا أي شيء, وهكذا فإن المناهضة للمركزية السلالية أو الاعتداد بالثقافة تجعل ثقافتنا منيعة على أي نقد يوجهه الآخرون وهكذا يمكن بأمان أن نتجاهل جميع تلك الشكاوى المعادية للغرب مما يصدر عما يدعى بالعالم الثالث؛ وذلك لأنها تؤول سلوكنا بمصطلحات لا صلة لها بنا مطلقا"[3].

وهكذا تشكل النسبية الثقافة المتطرفة تبريرا لإخضاع الآخر واضطهاده وتركيعه؛ وذلك تذرعا أو استناداً إلى القول بأن ممارسات الغرب وفقا للرؤية النسبية تكون منيعة على النقد لأنها مشروطة بثقافته والمثال على ذلك سياسة الولايات المتحدة وبريطانيا حيال العراق وفلسطين, وتؤكد ما بعد الحداثة على النسبية بمعنى أنه لا توجد حقيقة عامة, وعلى ذلك يمكن للجماعات المستغلة القاهرة أن تصوغ ما تعتبره حقائق مشروعة وحقيقية[4].

وتشير العلمانية المعاصرة إلى أن القيم والأحكام شأن أي شيء آخر مشروطة بثقافتهم وتلك حتمية ثقافية في جوهرها والحق أن الاعتقاد بأن القيم مبنية بناء ومصطنعة اصطناعا ومتغيرة تاريخيا وقابلة للتنقيح في جوهرها هو اعتقاد لديه الكثير مما يزكيه ويسوغه, ويرى أنصار ما بعد

---

(1) مصطفى خلف، مرجع سابق، ص188.

(2) سيد علي فارس، أنثربولوجيا ما بعد الحداثة، ص565.

(3) تيري إيجلتون، نظرية الأدب ، ص 222 – 223 بتصرف.

(4) سيد علي فارس، أنثربولوجيا ما بعد الحداثة، ص567.

الحداثة أن القيم لم تعد كونية بل محلية ولم تعد مطلقة بل عارضة, وبمعنى آخر تعد تلك الرؤية تكرارا لفكر التنوير الذي يعاديه أنصار العلمانية المعاصرة؛ إذ تفترض شأن مادية التنوير وجود انقسام حاد بين القيمة والواقعة, حيث ترى أن العالم بحد ذاته بهيمي جدا وخامل وبلا معنى, والقيمة هي فرض يفرض عليه, وكما هو الحال عند كانط فإن ميدان القيمة شيء ومجال الطبيعة شيء آخر تماما والتصور الأرسطي بأن المجال الأخير يمكن أن يوجه الأول ويهديه هو بالنسبة لكانط مهين لكرامة الذات التي توجه ذاتها, وهو بالنسبة لما بعد الحداثة أسطورة موضوعية النزعة. إن القول بأن القيم مشروطة بثقافتهم وبأنها عرضية محلية مصطنعة يهدر الأساس القيمي للمجتمع الذي يوجه الأفراد, وقد يتيح ذلك للسياسات العنصرية وجماعات الشواذ والجريمة تبريرا لأفعالها وممارساتها على اعتبار أن لهم قيما خاصة تبرر أفعالها وممارساتها وفقا لمبدأ نسبية القيم[1].

إن الفكر المعاصر ذو طبيعة رومانسية ويؤكد على الذاتي والوجداني ويصنف بعضهم العلمانية المعاصرة لاحتفائها بالفردية والوجدانية ضمن تيار الحركات الرومانسية التي ترتبط في علاقة تبادلية ولكنها علاقة متوترة مع الحداثة العقلانية.

وحتى إن كانت الظروف الاجتماعية هي الدافع الأساسي وراء تفضيل تبني النموذج العلماني المعاصر, فإنه من الواضح أن هذه النموذج لا يقدم أي أساس أخلاقي بديل يمكن أن نشيد عليه معارضة معقولة وقوية لهيمنة القيم والنظم الغربية, وذلك إذا اتفقنا على أنها تستحق الإزاحة والاستبدال.

فالأهداف الطنانة التي تنادي بها- كالتسامح والتبادل والحرية والتعددية والإبداع والمساواة وتحفيز طاقات الذات- هي في الحقيقة الأهداف المعيارية الثابتة للمجتمع الليبرالي الغربي ذاته, ولا تمثل بدائل على الإطلاق, وكذلك هذه الأهداف ليست ذات محتوى أو مضمون حقيقي, وهي تضرب بجذورها في الإيمان برفض الكبت والقهر والكبح والسلطة بكل أشكالها وأنواعها, وينطوي ذلك على فرضية مؤداها الاختيار بين بدائل متعددة ومنح هذه الحرية غير المقيدة للآخرين, إن تفضيل وتأييد الاختيار الفردي بصورة متطرفة يفترض أن القوانين والعادات والضرورات الخاصة بالعالم هي في جوهرها المحض عوائق وعراقيل أمام الحرية يجب ازاحتها سواء كانت دينية أو اجتماعية...إلخ , وهذا يعني أن العلمانية المعاصرة تنادي بالحرية المطلقة وتمكين الذات- وهي رؤية ترتكز على لا منطقية واضحة؛ فالبشر في رأي العلمانية المعاصرة غير منطقيين- التي تجد نفسها محاصرة بالقيم الغربية فلا حرية في الاختيار أمامها على الحقيقة.

ولو أردنا أن نعرف حقيقة النسبية الاخلاقية للعلمانية المعاصرة لوجدناها تعبر عن تحرير الجسد وتحتفي بالرغبة, وقد كان ذلك إيذانا وتصريحا بظهور الثورة الجنسية في أوروبا والولايات المتحدة وظهور حركات السحاق والمثلية الجنسية, وكذلك ثقافة الروك وثقافة المخدرات. وقد اهتم التنظير العلماني المعاصر بالجنسية والاختلاف الجنسي حيث زعزع هذا التنظير وانتقد جوهرية المقولات الأساسية التي تتصل بالمرأة والجنس / النوع [2]. مما جعل العلمانية المعاصرة تهتم باللذات والشئون الجنسية وتؤكد عليها, وقد بدأ ذلك كما أعلن فيليب لاركن في الستينات من القرن العشرين. وقد كان ذلك في جانب منه بمثابة امتداد للسياسة الراديكالية باتجاه مناطق كانت قد أهملت في السابق على نحو يدعو إلى الرثاء, غير أن تراجع الطاقات الثورية شيئا فشيئا ترافق مع ضرب من الاهتمام بالجسد الذي راح يحتل مكان هذه الطاقات شيئاً فشيئاً وهكذا صار اللينيون السابقون لاكانيين -نسبة إلى جاك لاكان - وتحول الجميع من الاهتمام بالإنتاج إلى الاهتمام بالشذوذ

---

(1) تيري إيجلتون، نظرية الأدب ، ص 178-179.

(2) علي سيد فارس، أنثربولوجيا ما بعد الحداثة، ص568.

أما اشتراكية جيفارا فقد أفسحت المجال لما جاء به فوكو وفوندا من اهتمام بالجسد وعناية بالجسمانيات [1]. وكان من نتيجة ذلك الاعتراف السافر بالمثلية الجنسية والشذوذ باعتبارهما جزءا من الطبيعة الإنسانية؛ فمع مطلع الخمسينات وعبر منتصف السبعينات سادت فكرة في المجتمع الأمريكي مؤداها أن الجنسية المثلية هي ظاهرة ذات معنى جوهري متوافق وواحد عبر التواريخ بمعنى أن المثلية الجنسية تميز وتعبر عن هوية إنسانية عامة ومشتركة [2]. لقد كان الجسد إذن تعميقا حيويا للسياسات الراديكالية وإزاحة واستبدالا لها بالجملة في الوقت عينه؛ ففي الكلام عن الجسد ثمة نوع ساحر من المادية يعوض عن عثرات تقليدية معينة في المادية التي تعاني اليوم من مشكلة خطيرة, والجسد بوصفه ظاهرة موضوعية أو محلية على نحو راسخ وعنيد يتلاءم كثيرا مع الشكوك ما بعد الحداثية بالسرديات الكبرى وكذلك مع علاقة الحب التي تربط البراجماتية والملموس أو العياني والجسد يوفر صيغة من صيغ المعرفة أشد حميمية وجوانية قياسا بعقلانية التنوير المحتقرة والمزدراة في هذه الأيام, والجسد هو المعضلة بين الطبيعة والثقافة ومن اللافت بحق أن حقبة العلمانية المعاصرة قد اتسمت بإشاحة الوجه عن الطبيعة والالتفات الحاد إليها في الوقت ذاته, ومن التناقض الحاد هنا أن كل شيء أصبح ثقافيا, ومن جهة أخرى بات علينا أن نرمم طبيعة تأذت بمخلفات الحضارة, وهاتان الحالتان اللتان تبدوان متعاكستين في الظاهر هما في الحقيقة حالة واحدة, وإذا كان العقل لا يزال فكرة مثيرة بالنسبة للفلاسفة وعلماء النفس فإن نقاد الأدب لم يكفوا عن إبداء الاحتراس واليقظة حيال الفكر الطليق مفضلين أن تكون مفاهيمهم مجسدة ومكتسية باللحم[3].

فالعلمانية المعاصرة ترى أننا لسنا مخلوقات ثقافية أكثر منا مخلوقات طبيعية فنحن كائنات ثقافية بفضل طبيعتنا أي بفضل ضروب الأجساد التي نمتلكها ونوع العالم الذي تنتمي إليه هذه الأجساد؛ ولأننا جميعا نولد خدجا غير ناضجين وبلا قدرة على رعاية أنفسنا, فإن طبيعتنا تشتمل على هوة فاغرة لابد أن تهرع إليها الثقافة في الحال وإلا لكنا سرعان ما نموت. وهذه النقلة باتجاه الثقافة تعد سقوطا في الحضارة وليست سقوطا في البهيمية[4]. إذن يقع البشر بين مطرقة الثقافة وسندان الطبيعة بمعنى أنه لا يمكن اختزال البشر إلى الطبيعة والجسد فقط؛ لأن ذلك يعني انصياعا مطلقا لما يمليه الجسد وغرائزه, وهو ما يعود بنا إلى حالة البهيمية والحيوانية حيث تنتفي التقاليد والثقافة وقيود المعايير الأخلاقية, ويعني ذلك أيضاً تحرير الجسد من قناعه الثقافي.

---

(1) تيري أيجلتون، نظرية الأدب ، ص 133-134.

(2) انظر : دافيد لوبوتون " أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة محمد عرب صاصيلا, المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1993م, ص116.

(3) تيري أيجلتون، نظرية الأدب ، ص 134-135.

(4) نفس المرجع، ص 139-140.

الخاتمــة

الخاتمـــة

الحمدلله الذي بنعمته تتم الصالحات والشكر له على توفيقه في عرض هذا الموضوع بالصورة التي هو عليها، وأسأل الله ﷻ أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به الباحث والقارئ.

ثم بعد هذا العرض لأهم معالم الأسس الفلسفية للعلمانية المعاصرة يمكننا أن نلخص النتائج في النقاط التالية:

1- العلمانية المعاصرة قامت كردة فعل لسابقتها ولأجل ذلك قامت أولا بنقد الأسس الفلسفية للعلمانية في العصور الحديثة.

2- رأت العلمانية المعاصرة أن الأسس الفلسفي للأزمة الغربية أنها أقامت معرفة الوجود على الثنائية الأفلاطونية وأنها عندما جعلت الإنسان هو معيار كل شيء أسقطته في الصيرورة.

3- أن الواقع دائم التحرك ولأجل ذلك لا يمكن معرفته, ونظرت للذات أنها أسيرة للموضوعات وتحت تحكم السلطة الخارجية مما يجعل المعرفة المطلقة متعذرة .

4- لا معيارية للصواب والخطا في العلمانية المعاصرة.

5- التسوية بين الكائنات وبين المختلفات نتيجة للنظرة العلمانية للوجود.

6- إدعاء التسامح والتحرر اسقطته البحث عن الهيمنة على العالم .

هذه أبرز النتائج التي خرجت بها من خلال البحث

**** والحمدلله أولاً وأخيراً ****

الفهـــــارس

۞ فهرس المصادر والمراجع.

۞ فهرس الموضوعات.

فهرس المراجع

1- ابن تيمية, مجموع الفتاوى ، دار القاسم، 1997م.

2- ابن حزم الظاهري, الفصل في الملل والنحل, تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبدالرحمن عميرة, دار الجيل , بيروت, ط2, عام 1996م.

3- أحمد زايد، تناقضات الحداثة في مصر، القاهرة، عين شمس للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2005م.

4- أحمد عبدالحليم عطية, جيل دولوز , سياسات الرغبة, دار الفارابي بيروت, ط1 عام 2011.

5- أشرف حسين منصور، نقد هابرماس لتيار ما بعد الحداثة، قضايا فكرية، الكتاب التاسع عشر والعشرون " الفكر العربي بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة، إشراف : محمود أمين العالم، أكتوبر / 1999م.

6- أيان كريب، النظرية الاجتماعية، من بارسوتز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسن غلوم، عالم المعرفة، ع 224، 1999م.

7- أيمن بكري، أزمة التطبيق ووهم الحقيقة، أدب ونقد، نوفمبر، العدد:183، 2000م.

8- بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، مراجعة: جابر عصفور، أبو ظبي، منشورات المجمع الثقافي، 1995م.

9- توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة : شوقي جلال، عالم المعرفة، العدد 168، ديسمبر، 1992م.

10- تيري إيغلتون, نظرية الأدب, ترجمة ثائر ديب, منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية, عام 1995م.

11- جورج لارين، الايدولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ترجمة: فريال حسن خليفة، القاهرة، مكتبة مدبولي2002م.

12- جياني فاتيمو، نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوش، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1998م.

13- حمدي عبد الرحمن حسن، علم السياسة وأزمة ما بعد الحداثة: نحو بديل حضاري، الكلمة، العدد 22، شتاء/ 1999م.

14- دافيد لوبوتون " أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة محمد عرب صاصيلا, المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1993م

15- رونالد روبرتسون، العولمة والنظرية الاجتماعية والثقافة الكونية، ترجمة: أحمد محمود ونور أمين، المجلس الأعلى للثقافة، 1998م.

16- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، 2000م.
17- سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2000م.
18- سيد محمد علي فارس، أنثربولوجيا ما بعد الحداثة، دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير مقدمة لجامعة القاهرة فرع بني سويف، عام 2003م.
19- السيد نفادي، اتجاهات جديدة في فلسفة العلم، عالم الفكر، المجلد 25، العدد الثاني، أكتوبر، 1996م.
20- عاطف أحمد، الحداثة ما بعد الحداثة: بعض الخصائص والإشكاليات، قضايا فكرية، أكتوبر، 1999م.
21- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدّبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت، ع 232 الطبعة الأولى، 1998م.
22- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذج تفسيري جديد، دار الشروق، مصر، ط1، 1999م.
23- عطيات أبو السعود، نيتشه وما بعد الحداثة، مجلة فصول، العدد 63، شتاء/ وربيع 2004 نص 47.
24- **علاء اللامي، الحداثة وما بعد الحداثة من منظور تقدمي، العصور الجديدة، العدد السابع عشر، يناير، 2001،**
25- فريدريك جيمسون,التحول الثقافي، كتابات مختارة فيما بعد الحداثة، (1983-1998)، ترجمة : محمد الجندي، أكاديمية الفنون، 2000م.
26- محمد الجوهري، عودة علم الاجتماع إلى الفلسفة: دراسات في علم الاجتماع، مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور مصطفى الخشاب، القاهرة، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2003م.
27- محمد جديدي, الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي, الدار العربية للعلوم ناشرون, بيروت ط1 , 2008م.
28- محمد جمال باورت، في منطق ما بعد الحداثة، الكرمل، العدد 52، صيف / 1997م.
29- محمد يحيى فرج، التحولات الثقافية في الفكر المعاصر: من جيل الوجودية إلى جيل الاغتراب وما بعد الحداثة، حوليات كلية الآداب، جامعة عين شمس، المجلد 32، يناير/ مارس، 2004م.

30- مصطفى خلف عبد الجواد، قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع، مراجعة وتقديم: محمد الجوهري، القاهرة مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2002م.

31- **مواقع حوارات مع جاك دريدا ، ترجمة : فريد الزاهي, دار توبقال المغرب, ط1, عام 1992.**

32- نشوى صلاح الدين محرم، مفهوم القوة عند ميشيل فوكو، رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، 1997م.