جامعة سيدي محمد بن عبد الله

كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز- فاس

مركز دراسات الدكتوراه : الجماليات وعلوم الإنسان

تكوين الدكتوراه : آليات التفكير والديناميات النفسية والاجتماعية

تخصص : الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في موضوع:

مشروعية مفهوم التاريخ في الحداثة

بين التصور الثيولوجي والتصور التاريخاني

إعداد الطالبة :

نزهة بوعزة

ر.و.ط :2424754715

تحت إشراف الأستاذ :

الدكتور : عز العرب لحكيم بناني

السنة الجامعية : 2019-2020م

شكر

أتوجه بالشكر الخالص للأستاذ المشرف عز العرب لحكيم بناني على توجيهاته السديدة مع فائق تقديري واحترامي وامتناني اللا محدود له على تحمله عناء وجهد تتبع مراحل هذا البحث.

كما أتقدم بالشكر لكل من كان له الفضل من قريب أو من بعيد علينا، خلال مراحل انجاز هذا العمل.

مع أخلص عبارات التقدير والاحترام والاعتراف بالجميل للجميع.

Résumé en français

Notre thèse s'inscrit dans une perspective d'étude qui s'intéresse à la problématique contemporaine concernant la relecture critique de la modernité, ses concepts principaux, ses conditions historiques et sa légitimité ou son illégitimité. C'est un débat qui a commencé à la fin du vingtième siècle, par des penseurs comme Karl Lowith, Hans Blumenberg, Koselleck, Bultmann, Gogarten, Cullmann, Max Weber et J. Monod, qui ont abordé la question de la modernité à partir de trois principales dimensions (théologique, sociologique et philosophique).

Notre travail va essayer de présenter trois visions différentes à la question de la philosophie de l'histoire : Tout d'abord, la légitimation de la modernité implique automatique une légitimité de ses concepts (thèses H. Blumenberg). Ensuite, la philosophie de l'histoire peut être considérée comme sécularisation de la conception théologique chez les chrétiens et les juif (thèse K. Lowith). Enfin, chez les théologiens comme Gogarten, Cullmann et Bultmann, la modernité est une sécularisation théologique dans une vision naturelle. Ces visions doivent être se comprendre à partir du concept de la sécularisation, Qui désigne un processus historique et juridique de transfert de la propriété détenue par l'église vers les institutions publiques séculières, processus posant une distinction fondamentale entre la sphère religieuse et séculière.

Certains philosophes contemporains ont utilisé le concept de sécularisation afin de confirmer la logique de leur propre discipline philosophique (M. Weber, K. Lowith, K. Schmitt, Blumenberg, E. Voegelin, Bultmann, Cullmann, et Gogarten.). Donc, Le concept se présente comme un paradigme d'interprétation des évolutions religieuses des sociétés modernes. Et par conséquent, La question du sens de l'histoire est un leitmotiv de la pensée moderne, qui nous conduit inéluctablement à s'interroger sur le sens réel de cette rupture historique qui concerne l'époque entière.

Dans la première partie de notre thèse, on a essayé de mettre la lumière sur la notion de sécularisation dans les milieux sociologiques et théologiques, ainsi que la sécularisation dans sa réalité moderne.

La deuxième partie a été consacrée à l'illégitimité de la philosophie de l'histoire, en s'appuyant notamment sur la thèse de Karl lowith, selon qui, l'idée moderne du progrès est issue de l'eschatologie chrétienne. alors, nous pouvons admettre très généralement que toutes

les dimensions de la conscience historique des Temps modernes seraient le résultat de la sécularisation de l'idée chrétienne de l'histoire du salut, ou plus précisément, de la providence et de la finitude eschatologique.

Et la dernière partie présente les différentes thèses qui ont essayé de définir la particularité historique des temps modernes et leurs concepts. Blumenberg affirme que la légitimité des Temps modernes telle qu'il l'entend est elle-même une catégorie historique qui inclut la distinction entre la rationalité comme revendication – l'affirmation de soi – et son auto-habilitation, donc il affirme la dimension indépassable de l'historicité tout en s'opposant aux tentatives de conférer un sens global à cette condition d'historicité de l'existence.

A son tour, R. Koselleck a essayé de présenter la modernité selon une nouvelle perspective qui se base essentiellement sur deux notions principaux (champs d'expérience et l'horizon d'attente). Il précise un temps spécifique durant une histoire linéaire vers un horizon ouvert. Cependant, pour Jean Claude Monod, la philosophie de l'histoire ne peut pas être traiter à partir d'une simple classification, puisque cette question concerne le rapport de l'Homme avec l'histoire et sa représentation du monde.

Il est à signaler que nous pouvons constater que la philosophie de l'histoire a été déviée vers des espérances qui dépassent ses possibilités, ce qui a permet à certains philosophes de la considérer comme une sécularisation eschatologique. Mais, la modernité reste une manière de se libérer de la théologie, afin de prouver l'efficacité profane. L'échec des espérances de la modernité n'implique pas forcément l'échec de la modernité en sa totalité mais peut être une occasion pour trouver une nouvelle perspective qui dépasse la crise contemporaine et invente des temps nouveaux.

Enfin, pour que nos lecteurs puissent trouver dans cette modeste notice des ressources et des informations riches qui leur permettre d'approfondir leurs connaissances en matière du concept de la philosophie de l'histoire moderne entre légitimité et illégitimité.

Mots clés français :

- Modernité, l'historicité, Sécularisation, théologie chrétiens, philosophie de l'histoire, la rupture, auto-habilitation, l'affirmation de soi, la légitimité, illégitimité, la providence, la finitude eschatologique, progrès, l'histoire du salut, sécularisation eschatologique, champs d'expérience, horizon d'attente .

تقـــديم عـــام

بدأت بوادرالتحول في طريقة تناول بعض المفاهيم الحداثية في الفكر المعاصر بالغرب خلال القرن العشرين، مؤسسة بذلك لحظتها المعاصرة، ارتباطا بانهيار الأنساق الفلسفية الحداثية الكبرى، وذلك بناء على العودة الى الإطار المفاهيمي المشكل لهوية صيرورتها التاريخية منذ لحظاتها الأولى إلى حدود ما وصلت اليه، ما جعلها رؤية تقيم مسار الفاعلية البشرية التاريخية عبر بوابة توالي العصور، وآلية علاقتها فيما بينها، في أفق محاولة فهم وتفسير حاضرها ارتكازا على معطيات ماضيها التأسيسية.

انعكس هذا التحول في تناول المفاهيم المشكلة لعتبة زمنية معينة بالأساس على قراءة عصر بكامله، و نقصد هنا بالأخص، فترة الأزمنة الحديثة، بما هي الأزمنة التي تم التشديد - مطولا - على كونها البداية الأصيلة لمشوار التقدم البشري، أزمنة تخلت عما كان سائدا سابقا أو هكذا تم رفع الشعار، مُشكلة تفردها الذي شيد بشكل عقلاني علمي جديد أنماط تفكير تستحضرالعقلانية والحرية والفردانية والمسؤولية، وكذا الصيرورة التاريخية البشرية القابلة للتنبؤ، وبالتالي تحديد الأفق المستقبلي الأفضل للبشرية جمعاء، باعتباره الغاية النهائية لصيرورة هذا التقدم المنشود، فكان الوعي باللحظة الراهنة باعتبارها لحظة تقدمية ترسم معالم عتبة تاريخية مختلفة عما سبقها، وبحكم أنها حاضرية زمنية ايضا ترسم بعض لوينات مسار التدين الأوروبي.

انها البداية التي إرتبطت بالفيلسوف الفرنسي " رونييه ديكارت "R.Descartes، الذي وسم إسمه عصرا بكامله، إذ أصبح "أبا للفلسفة الحديثة"، مدشنا مرحلة قطعت مع ما سبقها، فقد قام بمحاولة هدم المعارف السابقة المشكوك فيها، وإحلال معارف أكثر بداهة ووضوحا مكانها، أسهمت في جعل الإنسان سيدا للكون بفضل التفكير العلمي، الفاتح لأفق المستقبل الإنساني الواعد، مادام أساس معماره المعرفي متمركزا على عملية "مسح الطاولة"، أو الهدم في إطار فرز آليات العمل الموثوق، في بداهته ووضوحه، وإعادة البناء فور الانتهاء من عملية الهدم المفترض، على أساس أنها نقلة وجيزة لتهييء سبل التشييد

المأمول، انطلاقا من منهج مضبوط يشيد أساسه المعرفي الخالص، هاته العملية خلقت فسحة لمراكمة أعمال فلاسفة لاحقين أمثال هوبز Thomas Hobbes، لوك John Locke، بركلي George Berkeley، كانط Kant، هيغل Hegel.... الذين عاشوا اللحظة الحاضرية للتاريخ بما هي راهنية زمنية قيد التحقق، أحسوا بإسهامهم المباشر في تشييدها على أسس عقلانية علمية، معالم تحمل بذور التقدم نحو ماهو أفضل للبشرية، لحظة تاريخية مميزة أتاحت لهم فرصة صنع تاريخ متقدم متطور عما كان عليه العالم من قبل، والافتخار بالحاضرية الحداثية بما هي راهنية تجاوزية تصنع عتبة منفتحة للأمام عل الدوام في التاريخ البشري.

فإذا كان همُ هؤلاء الحداثيين هو تحقيق شروط بلورة منظور متقدم يتجاوز العصور السالفة، فإن الفكر المعاصر قد غير بوصلة الرؤية نحو محاكمة هذه الأزمنة عبر قراءة مغايرة، وهو فهم ينطلق من الحاضر نحو الماضي، فهم يسلط الاهتمام حول تحققاتها المنجزة التي منحتها التميز التاريخي عن غيرها، أمام اللحظة المعاصرة التي تقف على تراجع أو لاتحقق تنبؤاتها الحداثية المعلنة، فانقلبت العصور الحداثية على نفسها من النقيض الى النقيض، كما كان الأمر عينه حين انقلبت على العصر الوسيط سالفا، وعلى إثر هذا الانقلاب انتقل الغرب من العصر الوسيط الى العصر الحديث، فتم تعويض الايمان بالعقل ، وأضحى العلم ضد الميتافيزيقا، والإنسان ضد الإله، والتاريخ ضد "العناية الإلهية".

لقد شكل العصرالحديث في جوهره موضوعا إشكاليا لكل من هوسرل Husserl، ماكس شيلر M.Schiller، برجسون Bergson، راسل Russel، شبنغلرSpengler، هابرماس Habermas، لوفيث K.Lowith ، شميث Schmitt، غوغارتن Gogarten، بلومنبرغ Blumenberg، هيدغر Heidegger، جاك مونو J.Monod، بولتمان R.Bultmann، كولمان O.Cullmann، وآخرين، وهو اهتمام ارتبط بتشابك وكذا تناهج معرفي بين عدة مجالات تراوحت بين المعارف السوسيولوجية، التاريخية، الفلسفية،الثيولوجية، التأويلية، السياسية، الأنثروبولوجية والاستعارية.

ففي هذه القراءة عملية إعادة قراءة الحداثة، لجأ بعض هؤلاء لوسيلة مفهومية وصفية منحتهم إمكانية إعادة مساءلة هذه الأزمنة، إذ في عملية الفهم هاته سيعاد تأويل مفاهيمها التأسيسية، التي تمنحها الشرعية التأصيلية إزاء سابقها، ومن بين المفاهيم المؤسسة لإطار شرعيتها المرتبطة بالجدة والأصالة، يبرز مفهوم " فلسفة التاريخ" بما هو منتج حداثي ألبس مدلولا تقدميا لوصف أفق الراهنية التاريخية الحداثية، على أساس أنها لحظة زمنية وعتبة تقدمية تنبؤية بمسار التاريخ البشري.

لقد استعان بعض المعاصرين بمفهوم "العلمنة" Sécularisation القادم من الحقل السوسيولوجي على لسان ماكس فيبر M.Weber ، كأداة إجرائية لتفسير آلية تقدم العصر الحديث، وقد حوله البعض الآخر من وسيلة إلى غاية تاريخية، أي صار مفهوما يحمل لواء ايديولوجيا ،راسما بذلك وعيا تمت من خلاله علمنة المفاهيم الدينية في صورة دنيوية، وبالتالي جعل مدلول هذا المفهوم "فلسفة التاريخ" مجرد ترجمة "أمينة" للقيم الثيولوجية المسيحية اليهودية، وعملية علمنة للمفاهيم الدينية عبر إنزالها من مسكنها المتعالي الى المجال الأرضي المحايث، وهو النقاش الذي ساد في الأوساط الثيولوجية مع كولمان،غوغارتن وبولتمان، مع خمسينيات القرن العشرين، جاعلين من عملية العلمنة هاته عملية مقبولة ومشروعة، ولا تمس حقيقة وجوهر التأصيل الحداثي في عمقه، بحكم أنها فقط تغيير في آليات تشكله وتمظهره، ما دامت تعمل على تفسير نمط قيامه، فالكائن البشري بانغماسه في تأدية عمله الدنيوي يصبح مجسدا للإرادة الإلهية ومستجيبا لندائها، فهي محاولة للتعايش ما بين المسيحية ومستجدات الفكر الحديث، قبل أن يتمحور النقاش ويصبح إشكالا فلسفيا بين كل من بلومنبرغ وكارل لوفيث وكارل شميث واريك فويجل وآخرين، مخترقا عدة حقول معرفية.

هذه الإشكالية المتعلقة بالآلية التاريخية البشرية في صورتها الغربية ونمط صيرورتها، أي علاقة الانسان بالعالم في مرحلة زمنية معينة، والتصور المقدم حول طبيعة هذه العلاقة وآليات مفهمتها نظريا، لازالت من القضايا الفلسفية التي فرضت نقاشات معرفية عديدة داخل الأوساط الفكرية المعاصرة، حول ماهيتها وتدبيرها

وإشكالاتها ونتائجها، هي بالضرورة إيمانا براهنية هاته العلاقة ونوعيتها في فترتنا الحالية، التي هي نتيجة لصيرورة علائقية تاريخية، لذلك كانت هناك دواعي رئيسية حركت الرغبة في تقصي هذا الموضوع والحفر في ثناياه.

دواعي اختيار البحث

لا يمكن لأي باحث مبتدئ أن لا ينجذب في اختياره لموضوع بحثه لمؤثرات ومحفزات سواء كانت ذاتية أو موضوعية، بحكم السيادة التي يشعر بها الباحث ازاء بحثه انطلاقا من العلاقة التي يبنيها معه خلال مراحل اشتغاله عليه، مادام أي باحث يتطلع لتسطير الحدود الدقيقة بين ما يطمح اليه معرفيا وبين الضوابط المنهجية وتقاليد البحث الأكاديمي، والتي لن تتحقق إلا بتوضيح الأبعاد الذاتية والموضوعية التي تحكمت في اختيار موضوع الدراسة.

الدوافع الموضوعية :

– **راهنيته المعاصرة:** يثيرالموضوع هوية الفعالية البشرية الحداثية ازاء طبيعة تواجده بالعالم ككل، هوية مصحوبة بفضول لا يستكين في شكل فهم واحد ثابت قادر على منح وجهة واحدة في التعاطي مع العالم، من جهة آليات فهمه وتأويله، وكذا وسائل تحرره من القيود الخارجية التي تكبل نشاطاته الأرضية، وهو هم تساؤلي رافق الكائن البشري مند ظهوره، لأنها إشكالات ترتبط بالوجود البشري، لا تقدم إجابات حتمية بقدر ما تنير مسلك أنماط فهمنا للعالم، أنماط فهم تتعرض للتهالك إزاء أزمات تنذر بانتهاء صلاحيتها وعلى أنقاضها يبرز تصورا آخر.

– **الصورة الأسطورية :** تمثل العصور الحداثية في ذهن المتلقي العربي حال يمكن توصيفها بالأسطورية، ناهيك عن محاولاته الدائمة بإسقاطها على الوعي العربي لتحقيق حداثة مماثلة تحرك دواليب الفكر العربي وتعمل بالتالي على تحقيق نقلة تقدمية منشودة، الأمر الذي يستدعي مواكبة واثارة تجليات هذه الأزمنة التي تمثل النموذج الارشادي في آلية تحقيق التقدم المجتمعي، الأزمنة التي لازلنا نأمل بتحقيقها وهي التي وصلت لنقيض

ما قامت عليه، اذن يندرج هذا البحث في إطار المواكبة التنويرية للحيثيات المثارة حول هذه الأزمنة وتجلياتها المابعدية.

-الدوافع الذاتية :

يمكن رصد البدايات الأولى لتطور العلاقة الذاتية مع مثيرات الموضوع المختار للدراسة مع بحث نيل الإجازة لموسم 2010حول التأويل المجازي والحرفي للنص الديني في إطار فهم بوادر الأزمنة الحديثة من خلال المذهب البروتستانتي في ممثليه مارثن لوثر، الأمر الذي دفعنا لتخصيص بحث الماستر لتقصي أطروحة راينهايت كوزيليك حول مفهوم التاريخ في الأزمنة الحديثة، وأكملنا البحث بسلك الدكتوراه حول مفهوم التاريخ وفق السجال الفلسفي بين أهم ممثليه: بولتمان، كولمان،غوغارتن، لوفيث، بلومنبرغ، كوزيليك، كلود مونو... وتطور الأمر مع سنتي الماستر التي 2011-2012 التي جعلت المشروع متضحا أكثر من خلال ما تلقفته من الدروس والمحاضرات التي كانت مرتبطا بهذه التيمة البحثية، وتزامنها مع ما عرفته الساحة الوطنية والدولية من تغيرات ومستجدات، أعادت الفكر الأصولي الديني للساحة العالمية بشكل قوي، والتي كان أبرزها صعود التيارات الدينية من جديد، حتى في الأوساط الغربية التي اعتقدت في قدرتها على تحجيمها في إطار الحيز الخاص بالأفراد، مما أثار من جديد مسألة التعاطي مع هذا المعطى الذي ادعت الحداثة تحجيمه وتراجعه، وأعاد التساؤل حول حقيقة الهوية الحداثية ومفاهيمها الأساسية وعلى رأسها فلسفة التاريخ.

دواعي اختيار العنوان

تعد بنية العنوان من أهم المسائل التي تؤسس إجرائية أي بحث في العلوم الانسانية، فبلاغته تختزل الدلالة العامة التي تحدد مجالات اشتغال البحث وتمثلاته، باعتباره وحدة متجانسة في المبنى والمعنى، وطبقا لذلك فعناصر العنوان التي تضمنها تضمن لنفسها مبرراتها المنهجية والمعرفية في اختيارها، ويتضح ذلك من خلال :

-**المشروعية:** عندما نطرح مفهوم المشروعية تطرح مسألة الأحقية الذاتية التأصيلية لإطار معين، مشروعية ترسم حدود خصوصيته، بناء على التشريع المعرفي في ادعاء صفة ما أو الاتصاف بها، مما يمنح صفة التفرد عن سواها، يتعلق الأمر هنا بفعالية الذات البشرية ومدى قدرته على إحداث التغير إزاء العالم، على الأخص خلال الأزمنة الحديثة، هل فعلا استطاعت بلورة مفهوم فلسفة التاريخ باعتباره مفهوما قادرا على صياغة المسار البشري، ومن تم امكانية التنبؤ بمآلاته المستقبلية انطلاقا من آنيته الحاضرة، الأمر الذي يمنحها الأحقية الشرعية في ادعاء جدتها التاريخية؟ وجواز القول بنسج مفهوم حداثي ينسلخ عما سواه مضمونيا وشكليا؟ .

- **مفهوم التاريخ في الحداثة:** المعبر عنه بالأخص بفلسفة التاريخ وهو وعي حداثي براهنية الحاضر بما هو حامل لتغيرات مرتبطة بالهنا والآن وبتفاؤل تنبؤي مستقبلي واعد لرسم ما بعد الهنا والآن، فهل تحققت تنبؤات فلسفة التاريخ الحداثية فيما بعد الهنا والآن؟ أم أن أزمات ما بعد الهنا والآن حولتها من النقيض الى النقيض، ومن تم سحبت منها الأحقية التأصيلية؟.

-**التصور الثيولوجي:** هو التصور المرتبط بما قدمته المسيحية اليهودية من إجابات حول الإنسان وعلاقته بالسماء، تصور أضفى معنى وغاية للوجود البشري في العالم، خطاطة ثيولوجية تقدم خارطة المسار البشري المحدد سلفا تبعا للعناية والإرادة الإلهية، مما أفرز عالمين، فكان هم المؤمن المسيحي تحقيق الخلاص الموعود وتحقيق الانتقال من الهنا نحو الهناك، فهل استلهمت الحداثة جوهر التصور الثيولوجي في بنائها لفلسفة التاريخ؟ هل تمثل فلسفة التاريخ الصورة المحافظة لعقيدة الخلاص والإيمان والألوهية؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون قراءة مغرضة تعمل على تجاوز الأزمة المعاصرة بخلق أزمة أسس تنسف كل البناء المنشود؟.

-**التصور التاريخاني** : التصور الحداثي المبني على آليات فهم التطور التاريخي انطلاقا من قوانين التعاقب ما يمنحه وجهة أو اتجاها، و قد اقترن بأسماء مثل: هيجل وكونت وماركس وميل وسبنسر....أنساق حاولت صياغة التاريخ انطلاقا من نقطتين

أساستين المعنى والغاية، مما يطرح مسألة المسار المنطلق من نقطة نحو غاية مرغوبة، وكأننا بمسار تصاعدي حتمي يسمح بامكانية التنبؤ المستقبلي.

فهل يمتلك التصور التاريخاني المرتبط بأنساق فلسفة التاريخ شرعيته الكافية لتفرده وأصالته إزاء التصور الثيولوجي؟

صعوبات البحث

لم يخل أي بحث أكاديمي من الصعوبات التي يواجهها الباحث أثناء جل مراحله، والتي تختلف بالضرورة من شخص لآخر ومن تيمة بحثية لاخرى، وبذلك فإن ذكر الصعوبات هنا ليس من باب التشكي والبحث عن المبررات، وإنما الغاية من ذلك جعل هذه الصعوبات لحظة مكاشفة مع الذات ودفعها للاستمرار في مشروع البحث والتقصي بلا توقف، ودفع العملية الى مساءلة التجربة البحثية في سياق ما تحقق وما كان يجب تحققه، بحثا عن الأفضل وطمعا في مغالبة سطوة الموضوع، وانطلاقا من هذه القناعة يمكن ابراز هذه التحديات والصعوبات في الاتي :

- تشابك الإشكال وما خلقه من تناهج مجموعة من المعارف وغزارة الشبكة المفاهيمية خلق صعوبة في الإلمام بجل المناظرات المطروحة في الساحة الغربية وكذا متناوليها.
- صعوبة تناول تساؤلات الفكر الحديث دون ملاحقة امتدادته في الأصول الفكرية الأولى وملابساتها التاريخية، مما طرح ثقلا معرفيا استوجب عملا مكوكيا ما بين النصوص الحديثة والمتون الوسيطية والمعاصرة، وكذا التصورات الثيولوجية المسيحية واليهودية وشبكتها المفاهيمية الخاصة، وهو الأمر الذي لا نستطيع ادعاء ضبطه والإحاطة به بشكل تام.
- تحديات الترجمة المرتبطة بالشبكة المفاهيمية الثيولوجية والفلسفية المتولدة من خصوصيات السياق الغربي، وبالأخص الخصوصية التي تحملها اللغة الألمانية،

وصعوبة إيجاد مفاهيم تعادلها وتحافظ على سياقها الهوياتي المنبثقة عنه والمعبرة عن تجلياتها.

أما بالنسبة **للمنهج**، فطبيعة الموضوع فرضت علينا الاشتغال بالمنهج الاستقرائي، حيث قدمنا مجموعة من القراءات العامة لبعض النماذج الفلسفية المعاصرة، ومن تم حاولنا الخروج في كل باب بخلاصة استنتاجية، لأنه يمكن من رصد الظاهرة / الإشكالية المطروحة عبر تتبع مرفلوجية تضاريسها ضمن إطارها الشمولي والعام، ويتيح أيضا إمكانية الغوص في القراءات الفلسفية التي اشتغلنا عليها بحثا عن الخيط الناظم بينها والمسؤول عن رسم حدود النسق الدلالي لمفهوم فلسفة التاريخ وما يثيره من إشكاليات معرفية، كما سمح هذا المنهج أيضا بقراءة جدلية سجالية تربط بين الأزمنة الحداثية في حاضريتها، وبين السياق التاريخي المؤطر لظهورها.

وبذلك تنبلج **الإشكالية** التي تأسس عليها هذا البحث في الإقرار بأن أمر التشكيك والمساءلة التي أخضع لها المفهوم الحداثي "فلسفة التاريخ" نابع من أزمة الحاضر الغربي، المشحون بآمال الوصول الى ماهو أفضل، وتجاوز بذلك عتبة الأزمنة الحديثة، لا أن يتعثر بعدها، ويفقد بوصلته المستقبلية، فالحاضر قد بني انطلاقا من آماله السابقة، لذلك استوجب أن نسائل هذا السابق ونعيد محاكمته وكذا فهمه، وما ساعد في انبعاث الإشكالية التاريخية مفهوم العلمنة الذي يمثل مشكلا حقيقيا، وعلى الأخص أمام فلسفة التاريخ، ما يبرر معرفيا تحوير امتدادات الموضوع ومحاصرة أفقه المعرفي عبر الأسئلة الآتية:

- على ماذا تعتمد أطروحة كارل لوفيث لنزع بساط المشروعية عن فلسفة التاريخ بما هي وعي ارتبط بالأزمة الحداثية؟

- ألا يعتبر الاعتراف بعلمنة الأنساق الحداثية اقرارا ضمنيا بمشروعيتها، ومن تم شرعنة فلسفة التاريخ؟

- ما أسس أطروحة هانس بلومنبرغ كرد دفاعي عن مشروعية الأزمنة الحديثة ومفاهيمها التأسيسية؟ أليس نزع الأصالة عن فلسفة التاريخ هو نزع لمشروعية عصر بكامله؟

– هل تمثل القراءة النقدية إزاء الأزمنة الحديثة ومفاهيمها التأسيسية هروبا استنجاديا لمواجهة أزمة الفكر المعاصر؟

– ألا يمكن الاعتراف أن الإرث الثيولوجي هو المنبع الأصلي للقيم الحداثية، وهي مسألة تفرضها ضرورة نمط الفضول البشري، وهو أمر لا يدينها بقدر ما يشرعن حداثتها التأصيلية في خلق الجدة انطلاقا من السابق؟

– رفض الأطروحة الحداثية والتشكيكية في مفاهيمها، وهو أمر شبيه بما حدث إزاء العصر الوسيط، ألا ينبؤ هذا الأفول بإمكانية انبثاق تصور مغاير في فهم العالم مما قد يحدد عصرا جديدا، لأن الأزمة المعاصرة تستوجب بالضرورة آلية استيعابية مغايرة؟

هذه الأسئلة –وأخرى– تبدو مشروعة، ارتباطا بالإشكال المطروح الذي حاولنا الاشتغال عليه، و الذي قسمناه إلى ثلاثة أبواب متضمنة لفصول جاءت كالآتي:

الباب الأول : النسق النظري لرؤية الحداثة وقضية المفاهيم

تم التطرق خلال هذا الباب إلى المفاهيم الفاعلة والمسؤولة عن رسم معالم الصورة الحداثية وكذا مفاهيمها، والدلالة العامة التي تتخذها معجميا وفلسفيا، وذلك لإبراز الرؤية المؤسسة للبحث المقدم، وهذا جعلنا نقف على خصوصية المعجم المفهومي، فهناك معجم مفاهيمي يشرعن الجدة الحداثية وأخرى تدينها بالإرث الثيولوجي اليهودي المسيحي (التاريخ، التقدم، الزمن، العناية الإلهية، العلمنة، التاريخانية، الإسكاتولوجيا...)، وذلك بالوقوف على مفاهيمه الأساسية التي تؤثث فضاء الأزمنة الحديثة، هي نقاشات ابستمولوجية غنية عملت على إعادة النظر في أسسها وكذا مراجعة ترتيب معانيها مستعينين بالمستجدات التي أفرزتها الظواهر الدينية. وذلك في ارتباط تام بالغاية البحثية الرامية لتخصيص القول حول اللوينات التأويلية للأزمنة ومفاهيمها والتي تمده بعناصر

تؤسس لشرعية أصالة مفاهيمية البنائية أو تسحبها عنه، أو تقيم توازيا بين الابقاء والسحب، فالهدف من وراء هذه الإطلالة المفاهيمية تقديم الواجهة الأمامية للنسق النظري الذي يؤطر الرؤية الحداثية، الأمر الذي دفعنا – خلال هذا الباب كذلك – للقول إن هاته الخصوصية التاريخية التي ارتبطت بالأزمنة الحديثة هي التي تجعله محط تشكيك ومساءلة، وهو الأمر الذي لاحت بوادره منذ اللحظة النيتشوية التي ساءلت المشاريع الحداثية المعلمنة واعتبرتها علمنة مزيفة لا ترتقي للعلمنة الحقيقية، اذ حتى وإن قتلت الإله فقد استمدت آليات عمله، ولم تستطع أن تبدع لنفسها خارج هذه التبعية، وقد ارتأينا أن نختتم الباب بالقراءة الثيولوجية عبر تقديم نماذج لكولمان وغوغارتن و بولتمان وهي نماذج قالت بالتوافقية المؤسسة لمشروعية تزاوج العلمنة والمسيحية، وإن كانت الأنساق الحداثية، حسب هذا الحقل، لم ترقى لتحقيق علمنة حقة تستجيب للمطالب المسيحية، لأنها في الغالب انزاحت نحو التصور الطبيعي مما عمل على تشويه علمنتها الثيولوجية المفترضة.

الباب الثاني: لا مشروعية الوعي التاريخي الحداثي

تعرض هذا الباب الى أولى عناصر عنوان البحث "لامشروعية" فلسفة التاريخ القائمة على نزع صفة أصالتها بناء على مفهوم العلمنة، لذلك اعتمدنا تفكيك مركبات العنوان، ابتذاء بالآلية التي سمحت بإضفاء شرعية أو لاشرعية فلسفة التاريخ، وبالتالي نزع المشروعية عن عصر بكامله في إطار استحضار القراءات التي حاولت الرجوع الى السياق التاريخي لانبثاقه، واقع تاريخي يكشف عن دلالة مفهوم يتراوح بين حداثة الكلمة وواقع التشكل الفعلي، فالمفهوم ارتبط ظهوره بالأزمنة الحديثة وبالأخص ببدايتها، أما واقع التشكل فيرمي لإثارة سياق تجلي المفهوم وما شاكله هذا الأمر من تجليات وخاصة الأثر السيكولوجي المرتبط بواقعه الانبثاقي الأول، مما جعل المفهوم يستبطن الإدانة منذ ظهوره، إذن، قد تكون آلية التشكيك في مفاهيم الحداثة مشكوك في محتواها هي ذاتها نظرا لما رافق سياقها التاريخي من لاشرعية حدوثها الناتج عن عملية (السلب، النزع غير القانوني....).

ثم قدمنا في الفصل الثاني المركب الثاني للعنوان والمتعلق بمفهوم التاريخ في ارتباط بالمركب الأول اللامشروعية، الأمر الذي يفضي بنا الى القراءة اللوفيثية التي قامت بمراجعة الأنساق الفلسفية بطريقة تراجعية في إطار نسج خيط ناظم قادر على سحب شرعية وحداثة فلسفة التاريخ واعتبار المفهوم مجرد امتداد لثيوديسا معلمنة للإرث المسيحي اليهودي، مستعينا بمعجم إنجيلي سيج به الأنساق الحداثية التي تناولها بالمسائلة والاستعراض، أما الفصل الثالث فقد تم تخصيصه لتقديم نماذج اعتبرها لوفيث أنساقا معلمنة لجوهر ثيولوجي ترمي للوصول الى نهاية أو غاية أفضل على غرار التوجه الديني وهي الأنساق الفلسفية التي شكلت أبرز أوجه الحداثة الغربية–على الأخص الأنساق الألمانية–(هيجل، بوركهارت، ماركس، برودن، وصولا الى أوغستين ومختتما بجواشيم).

الباب الثالث: مشروعية فلسفة التاريخ من مشروعية أزمنتها

جاء هذا الباب ليبرز السجالات التي أفضت إليها القراءة اللوفيثية المتوجسة لفلسفة التاريخ داخل أوساط الفكر الغربي المعاصر، مما أفرز مجالا فكريا غنيا لإعادة تأويل وترتيب المعنى من جديد، وقد حاول البحث تقديم ثلاث نماذج لهذه القراءات منها اللحظة البلومنبرغية المدافعة عن التصور المشرعن للأزمنة الحديثة ونتيجة ذلك مشروعية فلسفة التاريخ، أصالة الأزمنة الحديثة تكمن في شكل من الاستمرارية الإبداعية التي تجدد ذاتها عبر تقديم رؤى تستجيب لضرورة السياق التاريخي المضغوط بإلحاحية أسئلة تتوق لإجابات تلبي فضولها المعرفي، معززا بنماذج تقف على عتبتي العصر الوسيط والحداثة، قصد الوقوف على آلية الانتقال التاريخي استجابة للضرورة السياقية التي تطلبت تجدد الإجابات أمام اشكالات ظلت حاضرة مما ساهم في انهيار عصر وانبثاق آخر، وقد عمل بلومنبرغ على الوقوف على نماذج فلسفية معيدا إطار تأويلها في ما يخص حداثتها من عدمه (ديكارت، جيوردانو برونو، نيكولاس دي كوس، ...).

ولحظة كوزيليك R.Koselleck التي تمثل الجانب الأنثروبولوجي والمفهومي المرتبط بالتاريخ، فالتاريخ يبنى في إطار أفقين، أفق الإنتظار وحقل التجربة، التاريخ المفهومي والتاريخ الإجتماعي، فهناك مسافة بين بناء المفهوم في إطار العملية الوصفية لمفهوم معين وهي صفة اسمية لازمنية، والمفهوم في إطار التجربة الاجتماعية الوسيطية والحداثية، أي الصفة السياقية الزمنية، المتعلق بالشحنات الدلالية المواكبة لتصورات مجتمع ما في زمنية معينة من خلال النماذج التي اشتغل عليها كوزيليك لابراز التغيرات المضمونية التي أخضع لها المفهوم، وهي من زاوية معينة قد تأتي في إطار دعم الأطروحة البلومنبرغية، إذ لم يثر كوزيليك دور الجانب الاستعاري (المورفولوجيا) الذي أثاره بلومنبرغ، حيث المفهوم يحتفظ بالغلاف اللغوي لكن يتم ملؤه بمضمون مغاير يوافق أفق الانتظار السياقي(السياسي)، فيكتسب المفهوم هوية جديدة مخالفة لما كان عليه سابقا، وهنا تكمن حداثته، وعلى الأخص من العصر الوسيط الى الأزمنة الحديثة، من خلال أمثلة توضيحية (الموت، النصب التذكارية، الزواج)، فهذه المفاهيم صارت تخص المجال الأرضي المحايث بعدما كانت تنتمي للمجال المتعالي المفارق، ومن هنا علمنتها، علمنة خضعت لتغيرات سياقية معينة، فحتى إن أقر كوزيليك بعلمنة ثيولوجية لفلسفة التاريخ إلا أنه أكسب الأزمنة الحديثة خصوصية جعلتها ترسم لويناتها التغيرية في ثنايا الخط التاريخي ذاته.

ثم انتهينا باللحظة التي تخص كلود مونو، يمكن اعتبارها قراءة نقدية لمسار السجال المعاصر لأهم النقط المثار حول الجدال المرتبط بالإشكالات المتناولة لفلسفة التاريخ الحداثية بناء على منهج تفحصي دقيق حاول الإحاطة بالنقاشات الإبستمولوجية المعاصرة المشاركة في هذا النقاش الفكري، إذ حاول تقديم صورة توفيقية استشكالية بين أبرز القراءات المشكلة لهذا سجال، وقوفا على مرتكزاتها، وعلى الأخص كل من كارل لوفيث الذي مثل صورة استنجادية هاربة من الأزمة المعاصرة عبر خلق أزمة أسس أخرى موازية تزيد من تأزيم الوضع المعاصر وتفاقم عدميته وفقدانه للمعنى، وكذا قراءة هانس

بلومنبرغ التي هدفت إنارة العصر الحديث بآليات معاصرة باحثة عن منافذ تأصيلية تعيد وهج الحداثة من خلال تفكيك لغتها ومضامينها.

فيما احتضنت خاتمة البحث الخلاصات والاستنتاجات المتوصل اليها من خلال هذه المسيرة الفلسفية الموجزة حول هذا السجال المعاصر.

الباب الأول :

النسق النظري لرؤية الحداثة

و قضية المفاهيم

تقديم:

إن الإشكالية المتناولة من خلال هذا البحث تفرض ضرورة توضيحية حول أرضيتها الاستشكالية قبل أن تصير بؤرة السجالات المعاصرة، مما يفرض عملية تفكيكة لأهم عناصر عنوان الباب: "النسق النظري لرؤية الحداثة وقضية المفاهيم".

يتم هنا استحضار النسق النظري المؤسس للرؤية الحداثية عن ذاتها، رؤية ارتبطت بالأساس بمفهوم فلسفة التاريخ، بما هو المعبر عن نتائج هذه الأزمنة وكذا المؤسس لشرعيتها إزاء العصر الوسيط، رؤية تبلورت من خلال نحت مفاهيم خاصة تقيم حدود عتبة تاريخية مغايرة، لذلك وجب اتخاد خطوة ماورائية تنير المنظور الحداثي قبل اخضاعه للمحاكمة المعاصرة، فالأرضية الحداثية تتراوح بين غنى المفاهيم والتصورات المرتبطة بها، وكذا الآمال المتولدة عنها، أزمنة أفرزت قاموسها المفهومي الخاص الذي ارتبط بفرض تميزها والاستجابة لإلحاح تنويري نحو رسم حدود انفصالية عما سبقها، فما سبقها ارتبط بنمط حضور الإطلاقية الدينية بكل تجلياتها المقيدة للفعل البشري والمؤطرة للرؤية الوجودية مما جعل الأزمنة الحديثة تطمح هي بدورها للحصول على نمط من الاطلاقية يوازي الإطلاقية الدينية، لكنها ستكون في الاتجاه المعاكس اطلاقية تستجيب للفاعلية البشرية ضمن ممكناتها الواقعية، بل الذهاب بها نحو أبعد من ممكناته، بعيدا عن أي استنجاد خارجي، مما أفرز بلغة بلومنبرغ إطلاقية واقعية.

لذلك ارتأينا تناول ثلاث فصول خلال هذا الباب: وهو أمر راعينا فيه عملية التدرج من مستوى الدلالات الى مستوى الإشكاليات الناتجة عنه، ففي الفصل الأول حاولت تقديم مدخل مفهومي لأهم عناصر الرؤية الحداثية دون إهمال النسق المفاهيمي الثيولوجي المرتبط بهذه الرؤية وكذا المؤسس للأطروحة التشكيكية، بغاية إنارة البابين اللاحقين، مرورا بفصل ثاني وهو المركب الثاني لعنوان "الباب قضية المفاهيم"، من خلاله أثرنا السياق الانبثاقي لقضية المفاهيم، وهو الأمر الذي استوجب التطرق لماكس فيبر وما أثاره من مفاهيم في سياق بحته عن تفسير أنماط السلوك الحداثي، ولأن قضية المفاهيم أفرزت تلاث اشكالات ضمن تلاث حقول خصصت الفصل الثالث من الباب لأهم التصورات الثيولوجية فيما يتعلق بتعاطيها للقضية المفهومية المترجمة لنمط هذه الرؤية.

الفصل الأول: مفاهيم ارتبطت بالأزمنة الحديثة

تقديم :

يتطلع هذا الجزء الى محاولة نقل صورة الإستيعاب الحاصل للمفكرين الذين تناولوا فترة الحداثة بالعرض والتشخيص، وهو عرض يخص إستخدام مصطلحات تغلب عليها صفات الإعجاب والدهشة مما حققته هذه الأزمنة من تغير، وما أفرزته من تقدم للإنسانية بشكل عام، باعتبارها أزمنة تحمل صفة الحداثة والجدة، أزمنة رفعت من شأن الكائن البشري وحققت نقلة حضارية فارقة، إذ أن رصد تطور المفاهيم وقراءة دلالتها وأبعادها الاستشكالية يمكن من إبراز الاختلاف مع المراحل السابقة، التي غالبا ما تم نعتها في جل الكتابات (مع بعض الإستثناءات) بكونها فترة غابت فيها كل عناصر التقدم والتطور، وانحصرت سمتها في فعل الوصاية الكنسية على الكائن المؤمن المقيد بالتصورات الثيولوجية المسيحية، لذلك يتعمد هذا الفصل طرح التصور السائد في وصف الأزمنة الحديثة وما ارتبط بها من مفاهيم، كما جاءت في بعض الكتب، وهي تصف الحالة الإعجابية التي نالتها الأزمنة الحديثة، إذ " أن الحداثة سيتم تعريفها كحقبة يقودها سعي البشرية للتقدم المستمر"[1]، وهو الأمر الذي لم يكن سابقا.

هذا النقل المختصر للقراءة التي تغنت بالأزمنة الحديثة، بما هي البداية الأصلية التي لا تربطها أية صلة بما سبقها، ستمهد لنا الطريق للقراءات التي لازالت متداولة داخل الوسط الفكري المعاصر حول الحقبة التي أرجعت تأويل عدد من مفاهيمها في ضوء مستجدات جدالية و تأويلية ومفهومية في إطار تناهج وتداخل عدة معارف وعلوم. وهي التي سيتم تناولها في الباب الثاني والتالث من البحث.

[1] سيمون مالباس، **مابعد الحداثة،** ترجمة: د.باسل المسالمة، التنوير، ص 78.

1) مفهوم التاريخ: الأصول والامتداد

يصعب وضع تعريف دقيق لما تعنيه عبارة أو كلمة " تاريخ "، نظرا لكون المصطلح قد سلك مسارا خاصا به، رسم من خلاله معالمه عبر صيرورته التاريخية، فالمعروف أن الدلالة العامة للتاريخ تحيل على مجمل التغيرات المتعلقة بالأحداث والوقائع التي يمر بها المجتمع الإنساني بصفة عامة، إذ "نفترض أن التاريخ العام هو مجموع الأحوال التي عرفها الكون حتى اللحظة"[2]. وبالرجوع إلى معجم "لالاند" نجد أن كلمة "تاريخ " تحيل في أصلها اليوناني على دلالة: بحث، إستعلام، ومن تم معرفة و أخيرا استجماع كل ما يحسب على التاريخ"[3]، لكن اللفظ يأخذ معنى أدق عند أرسطو:"فهو يدل على مجرد ركام من الوثائق، مقابل عمل تفسيري أو تنسيق، وله معنى خاص هو الأكثر انتشارا وتداولا: معرفة مختلف الأحوال المتحققة بالتتالي في الماضي بواسطة أي موضوع معرفي"[4] .

فتاريخيا يرتبط أصل مفردة histoire و history في اشتقاقها الدلالي على علم، ليستقر معناها في ما بعد مع مدارس علوم القرن التاسع عشر الأوروبي، في سياق عام مترابط، لا ينفصل عن ما سجلته أوروبا من تراكمات في أعمال النهضة المتنوعة، منذ انطلاقها "فعندما نشطت الحركة الفكرية والسياسية، نشاطا عظيما في الدويلات الأيونية في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، كان تعبير istoria يقصد به البحث عن الأشياء الجديرة بالمعرفة، أي نوع المعرفة الذي كان يهم كل مواطن في دولة المدينة الواحدة، ألا وهي معرفة البلاد والعادات والمؤسسات السياسية المعاصرة أو الماضية"[5]، لكن مع مرور الوقت تم حصر المعنى بشكل أكثر تحديدا، لتصبح "istoria مقتصرة على معرفة

---

[2] عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ، الألفاظ والمذاهب، المفاهيم والأصول**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة2005،ص34.

[3] أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب: أحمد خليل، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت،2001، ص،561.

[4] نفس المرجع والصفحة .

[5] وجيه كوثراني، **تاريخ التأريخ، اتجاهات، مدارس، مناهج**، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ،الطبعة الأولى، 2012، ص، 28.

الأحداث التي رافقت نمو هذه الظواهر، ولذلك ولد تعبير التاريخ بمعناه الشائع، فأصل هذا التعبير أخذه الرومان بحرفيته historia، ليستمر معناه شاملا دلالات معرفة الأحداث وأسبابها لاسيما في استخدامات المؤرخين الرومان الكبار"[6].

لم يمتلك التاريخ مكانة تحمل أهمية في اليونان فقد صنف الترتيب الأرسطي التاريخ في مرتبة أقل من مكانة الشعر، فهو يرصد أحداث الواقع الكائنة، أما الشعر فيسائل شروط هذا الواقع، إذ أن"المؤرخ ميرودون يروي ما حدث، ولتوضيح ما يرونه نظما، فإنه سيبقى كما هو تاريخا، بينما لو تحولت الإلياذة إلى نثر، فلن تفقد طبيعتها الملحمية، فمراعاة الأوزان الشعرية أكثر فلسفة من التاريخ، لأنه يميل إلى التعبير عن الحقيقة الكلية، بينما يميل التاريخ إلى التعبير عن الحقيقة الخاصة"[7].

فالأصل الإغريقي للكلمة histoire هو Istor يعني الشاهد بمعنى البصير أو المبصر voyeur، بوصفه مصدرا للمعرفة، يقود إلى فكرة أن istor المبصر هو الذي يعرف ب istorein، وهو أيضا الباحث عن معرفة istorie، فهناك "ثلاثة أوجه لمعنى histoire ، أولا معنى التحقيق والبحث في الأعمال التي ينجزها البشر، وهو المعنى الذي سيتطور ليؤدي معنى علم التاريخ، وثانيا معنى غرض البحث وهو ما قام به البشر، ووفقا لذلك يكون التاريخ متابعة الأحداث أو سرد هذه المتابعة للأحداث (récit) أو الوجه الثالث، فالتاريخ histoire قد يكون السرد نفسه"[8].

فخضعت بذلك المفردة لمسار التغير تبعا للصيرورة التاريخية، مع بدايات النهضة الأوروبية، أي خلال القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر وإلى حدود القرن التاسع عشر، حيث اكتسبت الكلمة معنى أعم و أشمل، إنها تمثل" تلك الصيرورة التي تلحق الأبعاد الثقافية والإجتماعية والاقتصادية (..) للوجود البشري"[9]، وبذلك صارت تحيل على حقل

---

[6] وجيه كوثراني، **تاريخ التأريخ**، اتجاهات، مدارس، مناهج، مرجع سابق، ص28.

[7] أرسطو, **فن الشعر**، ترجمة وتقديم وتعليق: دكتور ابراهيم حمادة, الناشر مكتبة الأنجلو المصرية, ص 37/36 .

[8] وجيه كوتراني، **تاريخ التأريخ**، مرجع سابق، ص 28.

[9] الطيب بوعزة، ***« مافائدة التاريخ»*** ، مركز نهوض للداراسات والنشر ، www.nohoudh.com، تاريخ المشاهدة 18.04.2018.

واسع من المعارف الإنسانية المتشابكة والمتداخلة، بل تلخص "مجموع التحول في إطار الزمنية للمجتمعات البشرية تتابع الأحوال التي عبرها نمر للواقع"[10]. لقد صار المصطلح مشحونا بالدلالات والمعاني، ومن الكلمة ظهرت تعابير أخرى واشتقاقات اصطلاحية متعددة منها historiographie وتعني كتابة التاريخ وسرده récit، ويمكن تعريبها بالتأريخ. "ومن الاشتقاقات التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر historicisme وhistorité، والتي يمكن أن نترجمها بالتاريخية والتاريخانية، وتشير المفردة الى معرفة حركة التاريخ ووعي إنتظامها في مسار له مسبباته وحيثياته ومآله وغايته"[11]. في حين ما أضحت هذه المعرفة فلسفة أو مذهبا تاريخيا أشير إليها بالتاريخانوية.

لكن مع ذلك يصعب القول بتحديد شامل للمفهوم لا إشكال فيه، لأن لفظة "التاريخ" تحيل تارة على الماضي البشري ذاته، بما هو مجموع الوقائع المسجلة لماضي ما، وتارة أخرى على الجهد المبذول لمعرفة ذلك الماضي ورواية أخباره، أو العلم المعني بهذا الموضوع بصفة عامة، ويبدو أن الأغلبية ينتقل عفويا بين المعنيين دون تخصيص تمييز بينهما. ونعثر لصدى هذا اللبس ذاته في اللغات الأجنبية أيضا، ف histoire الفرنسية و history الإنجليزية و geschichte الألمانية، حيث يحضر المعنيين على السواء، إذ يراد بكل منهما أحيانا حوادث الماضي، وأحيانا أخرى أخبار هذه الحوادث أوالعلم الذي يحققها.

وقد قام بعض الباحثين الغربيين بمحاولات شتى للتمييز بينهما، فأطلق بعض الفرنسيين مثلا Histoire (ب H كبرى) على الماضي و histoire (ب h صغرى) على العلم، واحتفظ بعض الألمان ب Geschichte للمعنى الأول، و Histoire للمعنى الثاني، واضطر هيغل إلى أن يعود إلى اللاتينية ليميز بين resgestae و historia rerumgestarum، ولا يزال هذا اللبس قائما، ولعله ناشئ عن شعور أصيل في الإنسان بالعلاقة الترابطية بين معرفة الماضي والماضي نفسه.

---

[10] Noella Baroquin, Anne Baudart, Jean Dugué, Jacqueline Laffitte, François Ribes, Joel Wilfer, **Dictionnaire de philosophie**, Armant colin, 3 édition, p.163.

[11] وجيه كوتراني، **تاريخ التأريخ**، مرجع سابق, ص29.

أما في العربية فإن" إستخدام لفظة التاريخ للتعبير عن حوادث الماضي أمر حديث الشيوع، وقد جاءنا، فيما يبدو، من اللغات الأجنبية والفكر الغربي الحديث، وشاع في الآونة الأخيرة مع تنبه شعورنا بالماضي وتجدد إهتمامنا به."[12]

الملاحظ من خلال هاته الجولة المقتضبة في التعاريف التي حاولت من خلالها تحديد معنى كلمة "التاريخ"، أن هناك تناولا شاملا يتغيا تفسير الكلمة في شموليتها للأنشطة البشرية المرتبطة بفاعل الزمن، ف"نبحث عن مفهوم التاريخ عند قدماء العرب فنجد الدهر، عند قدماء الإغريق فنجد القدر، عند قدماء الرومان فنجد الدهر..."[13]، حيث تم وضع العديد من التعاريف، كما حاول البعض طرح تساؤلات عن بداية شيوع المفهوم في إطار محاولة تطلعت لضبط أصلها من حيث مدلولاتها اللغوية والزمنية، لكن تبقى المفردة في عموميتها ذات إيحاء يتعلق بماضي الإنسانية ككل "وفي تعميمها الأكثر شيوعا صارت كلمة تاريخ تعني ماضي الانسانية (قارن في هذا المقام الكلمة الألمانية الدالة على لفظ تاريخ وهي: Geschichte المشتقة من الفعل Geschehen ومعناه "يحدث"، فكلمة التاريخ في اللغة الألمانية معناها ذلك الشئ الذي يحدث)"[14]. فما يحدث يحيل على مكون أساس في التاريخ وهو الحدث باعتباره عنصر يسمح ببناء صيرورة التاريخ البشري ككل، هذه الصيرورة المكونة من عناصر تشكل مفهوم الزمن في أبعاده الثلاث، وتعبر عنه في تمفصلاته المتشابكة ما بين الحاضر و الماضي والمستقبل، الأمر الذي يحيل على مفردة الزمن، فما الزمن؟.

1-1 مفهوم الزمن

عند مساءلة مفهوم التاريخ من حيث معناه، تجد نفسك مقحما داخل مكون من مكوناته الأساسية : "الزمن"، فما مدلول هذا اللفظ فلسفيا؟

---

[12] قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ، مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ**، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى 1974، ص13-14 .

[13] عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص.395.

[14] لويس جوتشليك، **كيف نفهم التاريخ، مدخل الى تطبيق المنهج التاريخي**، ترجمة: عائدة سليمان عارف وأحمد مصطفى أبو حاكمة، دار الكاتب العربي ومؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، بيروت1966 ، ص.55.

وُجدت محاولات عديدة من طرف الفلاسفة اليونانيين لتعريف طبيعة مفهوم الزمن، إذ حاول أفلاطون الربط بين الزمن والحركة في إطار تعريفه للزمن، نظرا للالتباس المفهومي الأمر الذي دفعه الى اعتبار الحركة والزمن أمرا واحدا، في حين إنتقده تلميذه أرسطو ولم ير في الزمن ما يعادل هذه المفردة، على أنها حركة أو على ارتباطها بها إلى حد تطابقها معها، بل اعتبر ـ أرسطو ـ أن الزمن هو مقدار الحركة، فالمفهوم يتضمن لبسا تعريفيا مادام أن الزمن مفردة متضمنة للعناصر الثلاث التي تشكلها: الماضي/ الحاضر/ المستقبل وهي عناصر متداخلة فيما بينها يصعب الفصل أو التحديد الدقيق لكل واحد منهما، وهو الأمر الذي يفضي الى التساؤل: مادام أن الزمن نفسه يعادل هذه العناصر، فكيف السبيل لتعريفه؟

الزمن خلاصة ثلاث مكونات وهي الماضي، العنصر الذي لم يعد موجودا فقد مضى في الترتيب الزمني، والحاضر الذي لم يثبث حضوره بعد، فهو يمضي في كل لحظة دونما توقف قد يمنح امكانية ضبطه وتحديده، كأننا نقف بنهر يجري باستمرار وجريانه لا يسمح بقياس حركته، أما المستقبل فهو في طور التشكل ولم يحن بعد، فأمر تشابك هذه العناصر يفسر ذهاب أفلاطون للربط بين الزمن والحركة، فصحيح أنهما مرتبطان بشكل ما، ولكن ليس بالمعنى الذي يفيد مطابقة الزمن للتاريخ، بل"إنه (الزمن) يعبر عن تتالي الحركة وتعاقبها بحسب ما قبلها وما بعدها غير أنه على كل حال ليس هو إياها ومن هنا فقد عرف أرسطو الزمان بأنه مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر، فالزمان إذا ليس عين الحركة وإنما هو الجانب المعدود من الحركة"[15]. إنه يجري على منوال واحد بشكل مطرد معيدا سيرورته على المنوال نفسه.

أما الحركة فمنها السريع و البطئ، كما أنها أنماط، لذلك قام أرسطو بالتدقيق في تحديد معناه، على أساس أن"الزمن هو عدد الحركة حسب السابق واللاحق، وهو متصل لأنه ينتمي إلى المتصل"- ويضيف – " ومن الواضح أن الزمان ليس الحركة، وأنه ليس بمستقل عن الحركة "[16].

---

[15] هاشم يحي الملاح، **المفصل في فلسفة التاريخ، دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية**، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الثانية، ص، 27 .

[16] جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، ص.232.

لذلك كانت عملية إدراك الزمن مسألة يصعب تحديدها، إذ كيف يستطيع الزمن أن يوجد إذا كان الماضي لم يعد حاضرا، فقد مضى وانقضى، وإذا كان المستقبل لم يوجد بعد، إذ هو حاضر كأفق إنتظار لما هو آت، وإذا كان الحاضر غير موجود دائما على حسب تعبير سان أوغسطين، فما هو حاضر يصير ماضيا بعد أن كان مستقبلا، هذا الأخير الذي حار في تعريف الزمن الذي حصر وجوده في العقل البشري الممتد بين الذاكرة (الماضي)، والادراك (الحاضر)، التوقع (المستقبل)، لذلك حسب أوغستين هناك: " ثلاث أزمنة: حاضر الأشياء الماضية، وحاضر الأشياء الحاضرة، وحاضر الأشياء المستقبلية، وتوجد مثل هذه الأزمنة المختلفة في العقل، لا في أي مكان يمكن لي أن أراه، فحاضر الأشياء الماضية هو الذاكرة، وحاضر الأشياء الحاضرة هو الإدراك المباشر وحاضر الأشياء المستقبلية هو إمكانية التوقع والتنبأ.

إذن، إذا تحدثنا بهذه الألفاظ فأستطيع أن أرى ثلاثة أزمنة أقر بأنها توجد (....) إنني أعرف تماما أن خطابي عن الزمن موجود في الزمن، لذلك أعرف أن الزمن يوجد، وأنه يقاس، لكنني لا أعرف ما هو الزمان؟ ولا كيف يقاس ؟ (.....) إنني في حالة يرثى لها، لأنني لا أعرف ما أعرفه (...) يبدو لي إذن أن الزمن هو مجرد إنتشار وتمدد (distentio)، وإن لم أعرف بالضبط انتشار ماذا؟ ولعلي أتساءل عما إذا كان إنتشار العقل نفسه وتمدده."[17]. إن قراءة سان أوغستين تبين الحيرة التي واجهت المفكرين في تحديد هذا المفهوم بما هو مفهوم يتسم بعسر التحديد، وتداخل مكوناته الأساسية المنفلتة عن الضبط، لقد تغير مفهوم الزمن تغيرا كبيرا ارتباطا بتطور علم الفيزياء وظهور نظرية النسبية، ففي هذا الصدد يقول ستيفن هوكنغ: " كأن أرسطو ونيوتن يؤمنان بالزمن المطلق، أي أنه بوسع المرء أن يقيس الزمن بين حادثتين بوضوح، وأن هذا الزمن هو واحد، مهما اختلف الشخص الذي يقيسه، بشرط أن يستخدم ساعة دقيقة للقياس، كأن الزمن منفصل عن

[17] سان أوجستين ،« ***اعترافات*** »، ترجمة: سعيد الغانمي ، *مجلة نزوى*، العدد31، يوليوز 2002 ، ص 27.31 .

الفضاء إنفصالا كليا ومستقل عنه، وهو ما يمكن أن يقبله الكثير من الناس بوصفه رأيا منطقيا، على أنه كان لزاما علينا أن نغير أفكارنا عن الفضاء و الزمان"[18].

بعد إكتشاف علاقة الأرض بالفضاء وحركة الأجرام السماوية، لم يعد هناك إنفصال عن الفضاء وإستقلال عن الكوكب الأرضي، فقد صار مع إكتشاف النظرية النسبية للزمن وضع نهاية لزمن المطلق بمفهومه التقليدي الوسيطي، الزمن مفهوما نسبيا يرتبط بالمكان والشخص (الزمكان)، إذ "يبدو أن لكل واحد قياسه الخاص به للزمن إعتمادا على الساعة التي يحملها معه، ولا ينبغي أن يتفق هذا الحساب مع الساعات المماثلة التي يحملها غيره من الراصدين"[19]. إن مشكلة التأمل في إشكال تعريف الزمن تتعمق مع صيغة جيل دولوز، فيحق لنا التساؤل معه: " كيف يمكن أن يتكون الماضي في الزمن؟ وكيف يمكن للحاضر أن يمضي؟

لن يكون في وسع اللحظة الحاضرة أن تمضي، بتاتا، "إذا لم تكن قد استحالت ماضيا في الوقت نفسه الذي تكون فيه حاضرا ومستقبلا أيضا (...) إذا لم يمض الحاضر بذاته، لو كان ينبغي إنتظار حاضر جديد كي يصبح هذا ماضيا، لن يتكون الماضي بوجه عام إطلاقا في الزمن، ولن يمضي هذا الحاضر، ليس في وسعنا الإنتظار، يجب أن تكون اللحظة حاضرا و ماضيا، حاضرا ومستقبلا في الوقت ذاته كي تمضي (....) يجب أن يتعايش الحاضر مع ذاته كماض و مستقبل"[20]، لقد فقد مفهوم الزمن مدلوله الإطلاقي وصار مع النظريات المعاصرة يخضع لمبدإ النسبية عكس ما كان سابقا، لقد صار مرتبطا بمفهوم الزمكان حيث يدخل الملاحظ على خط تحديد الزمن، فلكل زمانه وزمننا مرتبط بموقعنا المكاني وموقعنا المكاني مرتبط بحركية الفضاء بشكله الكلي، باعتباره البعد الفيزيائي الرابع للمكان، هي شبكة تعقيدية من العلاقات المرتبطة بالأبعاد الزمكانية التي تجعل من الزمن فاعل تأثير صعب الفهم والاستيعاب، ولكن ما يهمنا هنا، التعريف بالزمن من

---

[18] استيفن هوكنغ، **موجز تاريخ الزمن**، ترجمة: باسل محمد الحديفي، بغداد، 1990، ص. 4.

[19] نفسه.

[20] جيل دولوز، **نيتشه والفلسفة**، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،2001، ص. 65.

المنظور الثيولوجي لعله يوضح آليات الانتقال ما بين التصور الثيولوجي وعلى الأخص المسيحي والتصور الحداثي القائم على ادعاء تجاوز هذا التصور.

1-2 الزمن الأوغستيني

إذا قارنا الزمن كما تم تعريفه إنطلاقا من نظرية النسبية، وبين الزمن في المفهوم المسيحي، وأدرجنا على سبيل المثال سان أوغستين، بوصفه ممثلا لتصور الثيولوجي الذي يقول" أنا أعرف الزمن طالما لم يسألني عنه أحد، لكني أكف عن معرفته إذا شئت أن أشرحه لمن يسألني عنه"[21]، فإن هذا اللبس التعريفي للمفهوم كان حاضرا أيضا عند أوغستين، لبس لم يمنعه من التسليم بفرضية وجوده، رغم عراقيل تعريفه، لذلك حاول تقديم تعريفا للزمن من خلال مكوناته الثلاث: "من الشائع الحديث عن أزمنة ثلاثة هي الماضي، الحاضر، المستقبل، الماضي هو ما لم يعد موجودا، والمستقبل هو ما ليس بعد، أما الحاضر فبسبب سرعته المدوخة يصعب التقاطه"[22].

لقد أرجع أوغستين ولادة الزمن إلى مفهوم الأبدية، فما الزمن إلا شكل من أشكالها وانعكاس لها، لذلك فهو يسري عليه الصيرورة على خلافها، بحكم أنها (الأبدية) تبقى ثابتة لا تتغير، هي دائما على حال واحدة، فهي مسار أزلي، أما الزمن فهو على خلافها قابل للتغير والتبدل، إذ يصير غدا بعد أن كان أمسا و أمسا بعد أن كان حاضرا وهكذا، في حين تظل هي دائما حاضرة هنا والآن على وتيرة واحدة ونمط واحد، كما كانت وكما ستكون دائما. ولقياس الزمن يجب قياسه عبر الفكر:"فنحن نقيس الزمن في فكرنا لأن الفكر بحركة واحدة وبعمل واحد ينتظر المستقبل ويثبت إنتباهه على الحاضر ويتذكر الماضي"[23]، وهو الأمر الذي يحول الزمن إلى أمر ذاتي مرتبط بكل إنسان على حدة، لأنه مرتبط بفكرنا، لكن رغم ذلك أضفى أوغستين صفة الواقعية على الزمن، فالزمن هو شرط قيام الأبدية ومن خلال أزلية الأبدية يتقرر المصير البشري، إنه الطريق نحو الأبدية، إذن

---

[21] علي زيغور، **أوغسطينوس، مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية**، دار إقرأ ، الطبعة الأولى ، بيروت، 1983، ص 178.179.

[22] نفسه، ص. 179 .

[23] نفسه، ص .18 .

لا يمثل عامل الزمن اطارا سجنيا للبشر بل انه يمثل الوسيلة الفاعلة لبلوغ وتحقيق السعادة، - كما يضيف - أنه ذو معنى واقعي له معنى أخرويا بواسطته يؤمن المرور إلى الأبدية، فالحياة الزمنية دار ابتداء تعد للأبدية والمصائب ليست سوى للمسيحي غير امتحان وتأذيب[24]، هذه العملية التقسيمية لعالمين مملكة الرب ومملكة الانسان يحوز أحدهما أهمية بالغة في مقابل تبخيس العالم الآخر مملكة الانسان، فما الوجود الأرضي سوى ممر تمهيدي لبلوغ العالم الأبدي الموعود، بناءا على دعوة تبشيرية مسيحية بتتويج نهائي بعد إتمام المرور من هنا الى هناك، مرور يخضع لمبدأ الزمن البشري المحتم بالتغير والتبدل، اذن "المؤلفين الذين كتبوا في الموضوع، من أوغسطين الى ياسبرس، كانوا يقدمون أعمالهم كتأملات حول الأحداث والوقائع، أي أنها، رغم خصوصية منطقها وأسلوبها، تنتمي الى التاريخ وليس الى الفلسفة بمعناها التقني"[25]

هذه القراءة سيكون لها أثر فاعل في القراءات المعاصرة التي استعانت بها في إعادة قراءة الأنساق الفلسفية الحداثية عاملة على ربطها بخيط رفيع يصل محتوى هذه الأزمنة بتوجهات الفكر الأوغستيني، وخصوصا في عملية نزع بساط الشرعية الحداثية عن مفهوم فلسفة التاريخ، ولإتمام مكونات أرضية السجال قيد الدرس نتساءل عن ما فلسفة التاريخ؟.

1-3 فلسفة التاريخ

عادة ما يرتبط الوعي بالتاريخ بما هو محاولة لقراءة الروابط العلائقية التي تربط الأحداث في إطار فهم الحركة التاريخية ككل شمولي، تمنح إمكانية التكهن بمسارها، اذ: "انتعشت الفلسفة بشكل واضح في العصور الحديثة، خاصة ابتداء من القرن الثامن عشر، بعد اكتشاف فلسفة التاريخ والوعي بالتاريخ، إبتداء من فيكو وكوندرسيه وفولتير وروسو، حيث ارتبطت الفلسفة بالتاريخ، وحين أصبح التاريخ موضوع الفلسفة المفضل، وحين تحدد

[24] د.عامر عبد زيد، « **التأويل اللاهوتي للتاريخ عند أوغسطين** »، **فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم**، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، ناشرون، ص97.

[25] عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص175.

الفكر الفلسفي طبقا لفكر المرحلة التاريخية التي يمر بها، تحولت العناية الإلهية إلى قانون التقدم"[26].

وقد استخدم – فعليا- لفظ "فلسفة التاريخ" لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني خلال القرن الثامن عشر الميلادي من طرف الفيلسوف الفرنسي فولتير، وهو يعني إمكانية معرفة الروابط والعلاقة التي توجد بين الأحداث والوقائع المتفرقة ظاهريا والمستبطنة لقانون سيرورتها باطنيا، معرفة هدفها فهم وإبراز المؤثرات التي تتحكم في سير الحركة التاريخية بشكل كلي، ما يعني التعمق في دراسة الأسباب والقوانين الثابتة التي تتخطى الزمن والمكان، إذ"تستند فلسفة التاريخ إلى فكرة وجود قوانين تتحكم في مصير الحركة التاريخية، وهذه القوانين يجب اكتشافها والتعامل معها، ومن هذا المنظور يصبح التفسير التاريخي للحوادث اجتهادا بشريا يحتمل الخطأ والصواب لأنه يدخل ضمن ميدان الدراسات النظرية"[27].

تدافع فلسفة التاريخ عن علمية التاريخ وتشير إلى أن هناك ضرورة وجود منطق يربط بين الوقائع، فالوقائع التاريخية لا تسير صدفة، وإنما تكون موجهة وفق اتجاه أوغاية معينة قابلة للتنبؤ بشكل مسبق، ولذلك أوضح فولتير" أن هدف فلسفة التاريخ هو إكتشاف الحكمة، أو المعنى الذي تتحرك به أحداث التاريخ من أجل تحقيقه، لأنه وجد أن ما يكتبه المؤرخون لا يحقق هذا الغرض"[28]، لهذا سعى إلى تطبيق الفلسفة على التاريخ، والتي تتخذ نمطين:

- دراسة المناهج والطرق المستخدمة للتحقق من الوقائع التاريخية (الفلسفة النقدية للتاريخ).
- تقديم منظور حول مسار التاريخ بشكل كلي، أي محاولة التعرف على القوانين المتحكمة في سير الأحداث وبناءا على ذلك التكهن بوجهة المسار (الفلسفة التأملية للتاريخ).

---

[26] محمد بهاوي، **المعرفة التاريخية، نصوص فلسفية مختارة ومترجمة**، افريقيا الشرق ، 2013، الدار البيضاء ،ص. 107 – 108.

[27] خالد طحطح، **الكتابة التاريخية**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، 2012، ص.51..

[28] هاشم يحي الملاح، **المفصل في فلسفة التاريخ**، مرجع سابق، ص.5.

إن فلسفة التاريخ هي نوع من المحاولات المعرفية المرتبطة بالأزمنة الحديثة، التي تحاول فهم السير العام لصيرورة التاريخية،"لقد ارتبطت الفلسفة بالتاريخ، ليس فقط من حيث هو تاريخ الفلسفة، أي رصد تاريخ الفكر البشري وتقلباته، بل من حيث هو فلسفة التاريخ، أي التفكير في تطور التاريخ وحركته ومحاولة البحث عن قانون يحكم هذا التطور ويصف هذه الحركة"[29]، أي إيجاد قانون عام يحكم سير التاريخ الإنساني، في إطار فهم سير التاريخ ككل، وذلك لإثبات أن للتاريخ وحدة، ويمثل خطة كلية بالرغم من الإنحرافات الظاهرة فإنها في الواقع تتبنى مسار خط واحد، وإذا إستطعنا فهم الخطة الخفية أمكننا إلقاء الضوء على تفاصيل سير الوقائع كما هي في حقيقتها الغائية، "وقد ادعى هؤلاء الكتاب أنهم يستخدمون بصيرتهم في تفهم باطن التاريخ، وأن التاريخ الذي يكتبونه أكثر عمقا وقيمة من التاريخ الذي يكتبه المؤرخون العاملون"[30] .

إذن، ففلسفة التاريخ محاولة لفهم القانون الذي يحكم مسار تقدم البشرية، وهي الفلسفة التي تزامنت تاريخيا مع الحركة الأنوارية، تحديدا بداية القرن الثامن عشر عقب ظهور مفاهيم من قبيل فلسفة التاريخ و التقدم، وأصبحت الفلسفة هي المعبرة عن هذا التقدم،"وقد ظهر ذلك بوضوح في حركة التنوير في ألمانيا عند ليسنج Lessing وهردر Herder وكانط Kant، وقد ازدهرت عملية الاشتغال هاته بصورة أوضح مع هيجل، فهو الذي فلسف التاريخ و أرخ الفلسفة، وجعل للفكر مسارا في التاريخ، وجعل التاريخ تحققا للفكرة فوحد بين الفلسفة والتاريخ"[31].

فأمكن القول إن التاريخ في معناه العام هو الرصد الكمي لتاريخ الأفكار البشرية بلاتدخل من طرف المؤرخ، فالحياد شرط أساسي في عمل المؤرخ، وهناك النوع الثاني الذي دمج الفلسفة بالتاريخ وحاول من خلال هذا النمط المعرفي أن يكشف قانون المسار التاريخي ويقرأ ما وراء الأفكار لمعرفة دلالاتها، إذ أن:"التاريخ دون شك يبحث عن الأسباب التي كانت وراء تتابعها ويجتهد في جعلها مترابطة متسلسلة، يعني أنه يبحث عن

---

[29] محمد بهاوي, **المعرفة التاريخية**، مرجع سابق، ص.105.

[30] وولش.و.ه، **مدخل لفلسفة التاريخ**، ترجمة: أحمد حمدي محمود، القاهرة 1962، ص.12.

[31] محمد بهاوي، **المعرفة التاريخية**، مرجع سابق، ص.109 .

أن يصل الى تفسير يرضي عنه العقل"[32]، أي التفكير في تطور التاريخ وحركته، ومحاولة البحث عن قانون يفسر هذا التطور، فالمؤرخون" زعموا بأن في مقدورهم التنبؤ بالمستقبل و أنهم إنصرفوا إلى البحث عن جوهر التاريخ خارج نطاق التاريخ نفسه، وبذلك إنصرفوا عن أعمال الإنسان للبحث عن الخطة التي رسمتها المقادير لتوجيه أحداث التاريخ"[33] .

وهذا التوجه يسير بالطبع نحو مستقبل أفضل بناء على مفهوم التقدم، فما معنى ذلك؟.

2) مفهوم التقدم :

نجد في معجم لالاند أن مفردة التقدم "تحيل في التصور العام إلى السير قدما، حركة في اتجاه محدد"[34]، و بمعنى أكثر تحديدا "تقدم إلى ما لانهاية لمسيرة الفكر الذي ينتقل مع توافر بعض الشروط بالضرورة من كل حد إلى حد جديد"، كثيرا ما نستخدم هذه اللفظة ونتداولها بيننا وغالبا ما تحيل في لغتنا التداولية على"نوع من الضرورة التاريخية أوالكونية وأحيانا يجعلونه قوة حقيقية تؤثر في الأفراد (....) ومآلية جماعية تتجلى من خلال تحولات المجتمعات، إلا أن الصعوبة تكمن في إعطاء مضمون واضح لهذه الصيغة بكلام آخر، تكمن في تحديد إتجاه هذه الحركة ومعناها"[35].

ففكرة التقدم، كما هو متداول في أغلب الكتابات، إقترنت بالأزمنة الحديثة، حين استوعب الإنسان حاضر المرحلة وإختلافها عما سبقها، وهو وعي باللحظة بما هي راهنية لحظية زمنية مغايرة فكريا، لقد أدرك "ما يمكن أن ينجز عندما وضعت فكرة التقدم حدا للإيمان بالدائرة المغلقة أو الرضى بالواقع"[36] كما هو، وهو إدراك جعل الإنسان يرى في تاريخه عملية متواصلة بشكل تصاعدي في إطار علاقة سببية تؤدي الى نتيجة قابلة لتوقع، هذه النظرة تمدنا بوجهة تلخيصية تربط مفهوم التقدم بمفهوم التطور الذي يحيل على

---

[32] جوزيف هورس، **قيمة التاريخ**، ترجمة: نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت،1974، ص.109.

[33] عطيات محمد أبو السعود، **فلسفة التاريخ عند جامبا تيستا فيكو**، التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 2010 ، ص. 22.

[34] أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مرجع سابق، ص.1054 .

[35] نفسه.

[36] ج.ب.بيري، **فكرة التقدم، بحث في نشأتها وتطورها**، ترجمة: عارف حديقة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1988، ص.11.

التطور العضوي كما شرحته الداروينية، فتم تشبيه التطور العضوي الفيزيولوجي بالبنية التي تحاول تفسير مسار التاريخ البشري، يكون خلالها "التعاقب كله حتى اللحظة الحاضرة ليس على الأرجح أكثر من بداية لتطور اجتماعي ونفسي، تقصي غايته عن إبصارنا آلاف لا تحصى من الأعوام القادمة، وليست فترات الماضي إلا بعض العربات الأمامية وربما العربات الأقل إدهاشا، في قافلة الموكب الذي لا نهاية له"[37]، لكن من الشائع أن فكرة التقدم لا تمتلك السند العلمي، لكنها بالمقابل مارست تأثيرا كبيرا على مجرى التاريخ، فالحداثة والتقدم والتطور السلمي، أمر مرتبط بشكل وثيق[38].

فإذا رجعنا قليلا لتاريخ تحول الأفكار بالغرب الأوروبي، نجد أن هناك نموذجا تضمنه هذا التاريخ يبرز مع مركزية دور الكنيسة في سير الحياة العامة، التي لطالما حاكمت كل فكرة لم تناسب تأويلها، وفهمها للكون والإنسان الذي صبغته بصبغة التقديس، لقد استطاعت أن تغطي مجالا واسعا من الحقائق والإمكانيات المعروفة التي لا تقبل بالتنحي بشكل كلي من ساحة الفعل الإنساني. لذلك فإن فكرة التقدم تحيل بالضرورة على أن الكائن الإنساني ينتج خطى تقدمية ضمن صيرورة زمنية متواصلة، زمنية تتحرك وسوف تظل تتحرك باستمرار ولا تكف عن التحرك، وهنا بدأ التساؤل نحو أي اتجاه بالضبط ستكون هذه الحركة؟.

"إن التاريخاني مقتنع أن التاريخ خاضع لقوانين قارة تسير به في اتجاه مرسوم نحو غاية محققة. فالغاية هي المثل الاعلى والمعيار الأصل."[39] نحو الإتجاه المرغوب فيه قصد تحقيق السعادة البشرية التي هي في الغالب الغاية أو الحصيلة المأمولة لهذا التطور المنشود بالنسبة لمعظم الناس، لكن هل بإمكاننا أن نتأكد من أن هاته الصيرورة التاريخية التي أنتجها الكائن البشري تتحرك في الإتجاه الصحيح أو المرغوب فيه من طرف الإنسان، أي تحقيق السعادة بنهاية المطاف كمطلب إنساني نهائي؟

---

[37] ج.ب.بيري، **فكرة التقدم، بحث في نشأتها وتطورها**، مرجع سابق، ص.11.

[38] Michèle Riot-Sarcey, **« Christophe Charle, Discordance des temps: une bréve histoire de la modernité, le temps des ideés »**, paris, Armand colin, 2011, p.193.

[39] عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص.374.

إن فكرة التقدم الإنساني هي نظرية تتضمن توليفيا لمكونين أساسيين لمفهوم الزمن: المكون الأول هو الماضي أي ما كان كائنا ولم يعد، لكننا نعيش على ذكراه وتاريخ سرده، والمكون الثاني هو المستقبل ويتعلق بما سيأتي، أي ما ننتظره وهو معطى بوصفه موضوعا للتنبؤ، لكننا نعيش في إطار انتظار قدومه، وهذان العنصران هما شرطا إمكانية التقدم: ما كنا عليه في الماضي وما سنصير عليه في المستقبل، فكم من الزمن يكفي الإنسان ليحقق مستقبلا أكثر تطورا مما كان عليه في الماضي بحيث يكتسب التقدم قيمة وإشعاعا أفضل مما كان؟، ف "ربما قد نصاب بالإندهاش حين يقال لنا: إن فكرة التقدم التي تبدو الآن سهلة الفهم هي فكرة حديثة النشأة نسبيا"[40]، فإن رجعنا إلى تاريخ الأفكار أكيد أننا سنجد إشارات أو تلميحات محتشمة تثير فكرة قد تفيد مفهوم التقدم البشري (بيكون مثلا) لكنها تظل مع ذلك ملاحظات هنا وهناك مبعثرة بدون توجيه أو قصد يعنى بالمفهوم ذاته، لأن مفهوم التقدم إرتبط ظهوره تاريخيا بظروف القرن السادس عشر، أي ارتبط بالسياق التاريخي لحقبة معينة، أما قبل هذا الوقت، فإن المناخ الفكري الإغريقي، ربما لم يكن مواتيا لظهورها. وهو الأمر الذي يحفز روح التساؤل هنا: لماذا لم يستطع الإغريق بلورة فكرة التقدم من قبل؟

لقد آمن الإغريق بفكرة أدوار العالم المعروفة على نطاق واسع "فلا شئ جديد تحت الشمس"، بحسب رأي بعض أتباع فيتاغورس، فكل دور من هذه الأدوار يعيد نفسه في مجرى أحداث الدور السابق، فهي إذن عملية تكرارية لا تضيف أي جديد أو تغيير، لاتكرر سوى التكرار نفسه، لكن تجدر الإشارة أن آخر دورة ستكون بالضرورة مختلفة من حيث العدد عن الأولى، لكنها تحافظ على تطابقها مع هذه الدورة من ناحية آخرى وليس هناك إمكان للإنسان أن يعرف رقم الدورة التي يعيش فيها، "وبما أنه لا يبدو أن نهاية قد حددت للعملية، فإن مجرى التاريخ جراء ذلك سيحوي على حالات لانهائية من الاحداث والوقائع المكررة. هي نظرة دائرية دورية تعيد نفسها على نمط التكرار الرتيب، تكرار لانهاية له، فالإغريق لم يعرفوا فكرة التقدم بالمعنى المتداول حاليا، نظرا لارتيابهم من فكرة التغيير وإيمانهم بالثبات والتكرار، مما أفضى لرؤية أو تصور حول العالم مناقضة تماما لمفهوم

[40] ج.ب.بيري، **فكرة التقدم، بحث في نشأتها وتطورها**، مرجع سابق، ص 27.

التطور التقدمي، "ولعل الفلاسفة الأبيقوريين قد خطوا بالفعل خطوة هامة في إتجاه مذهب التقدم، (..) واعترفوا أن الحضارة قد خلفتها سلسلة من التحسينات المتوالية التي أنجزها جهد الإنسان وحده ولكنهم توقفوا هنا فجأة، لأن أعينهم كانت متوجهة نحو قدر الفرد هنا و الآن ودراستهم لتاريخ الإنسانية كانت خاضعة على نحو صارم لإهتمامهم الشخصي"[41].

أما عقيدة العصر الوسيط فقد كانت تحت هيمنة الخطاب الديني المسيحي، وما أنتجته أدبيات الكنيسة المسيحية،"فبحسب النظرية المسيحية التي أنشأها الآباء ولاسيما القديس أوغسطين فإن حركة التاريخ برمتها ترمي الى ضمان السعادة لقسم صغير من الجنس البشري في عالم آخر، وهي لا تفترض أي تطور أبعد من ذلك للتاريخ الإنساني على الأرض"[42]، إذن مجرى صيرورة التاريخ الإنساني هو تحقق الخلاص المسيحي الموعود، ففي نظام العهد المسيحي يتطلع لقدوم الفترة الأخيرة من التاريخ بما هي تتويج لانتظار طال أمده، انتظار يخص المخلصيين دون غيرهم.

فالتاريخ وفق النظرة المسيحية يسير نحو نهايته السعيدة، عودة المخلص، الذي سيخلص الإنسانية من بؤسها، وينقلها للعالم الذي تتحقق فيه السعادة المنشودة، فطالما كانت العناية الإلهية سائدة بشكل يمنع إمكانية وعي فكري مغاير عنها، لم يكن بوسع مذهب التقدم أن يظهر للعيان وعقيدة العناية الإلهية بصورتها الكنسية قد سيطرت على الفكر في العصور الوسطى وشكلت عائقا أمام ظهور المفهوم للحواجز الترهيبية التي مارستها الكنيسة آنذاك، إذ لا يمكن تسليم قيادة العالم نحو وجهة تقدمية خارج إرادة وعناية الرب.

اللاهوت المسيحي حاول قراءة السياق العام للحوادث وإضفاء المعنى عليها، عبر بناء تركيب توليفي لمكوناتها ابتداء من الماضى ووصولا للمستقبل، في إتجاه غاية، ف"الفهم لا يتم إلا في إطار تلك العملية المتواصلة التي تمكن البشرية من تعميق وعيها بنفسها، لأن المعنى الذي يجب إراكه هو في الحقيقة حاضر مسبقا"،[43]وهي خطوة تطبيقية لنظرية العناية الإلهية كما حملها التصور المسيحي، حيث كل شئ مخطط له وموجه من الوحي

---

[41] ب.بيري، **فكرة التقدم، بحث في نشأتها وتطورها**، ص 47.

[42] نفسه، ص48.

[43] عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص.356.

الإلهي مسبقا، لقد كان هناك أمل لتحقيق السعادة الآخروية، حيث السعادة في عالم آخر سيعوض الكائن البئيس والمتشائم عن بؤسه، فالنسخة الانجيلية والمسيحية لزمن ولتاريخ ليست دائرية، وإنما خطية، إنها طريق تسير نحو الاكتمال"[44].

خلال الفترة الممتدة من القرن الرابع عشر إلى حدود القرن السابع عشر، سيشرع الناس في تهييء الطريق للثورة العلمية في القرن السابع عشر، فأول عمل أدخلته التطورات التي عرفتها الفترة هو إعادة الإعتبار للإنسان وتمكينه من حق إرشاد نفسه بمعزل عن الوصاية الكنسية التي أثقلت فكره لعقود، لقد كانت "أطروحة جيوردانو برونو" التي كفر عنها بالموت حرقا، لجرأتها آنذاك، تمثل شكلا من أشكال التحرر من قيود الوسط الكنسي المسيج بأسلاك الوصاية الأبوية الأرضية والسماوية، ذلك أن تأكيد ذاتية الانسان في مقابل نزع وصاية الكنيسة، قدم حلا لتحرير الفعل البشري من السلطة الخارجية المتعالية عنه، فكان الهدف بالأساس هو العمل على توجيه الانتباه للطبيعة، قصد استنطاقها واكتشافها والتحكم فيها لصالح مستقبل أفضل، فالتقدم يعتبر منذ الآن فصاعدا وسيلة توازي القانون التاريخي بشكل لا جدال فيه، إنها تملك في الحقيقة مفتاح المستقبل الإنساني[45].

لقد ساعد الجو العام المواكب لتطور الفكر، خلال مراحل عصر النهضة الأوربي، على استشكال العديد من المفاهيم، وتنشيط النقاش النظري حولها بنوع من التملص من أثر مركزية النظر التأملي المسيج بمفهوم العناية الإلهية، ففي "هذه الفترة الأخيرة من عصر النهضة، التي تشمل الربع الأول من القرن السابع عشر، باعتبارها التربة التي يمكن أن تنبت فيها فكرة التقدم، و تاريخيا لنشأتها يبدأ على وجه التحديد بعمل رجلين ينتميان الى هذا العصر، هما بودان (...)، وبيكون (..)، كلاهما كان عنده إستيعاب عام لأهمية زمنهما

[44] Bernard Ibal***«Reconsiderons l'idée de progrés»*** , Revue projet, 2015/6, n^{0}349, p.72.
[45] Michèle Riot-Sarcey, ***« Christophe Charle, Discordance des temps: une bréve histoire de la modernité, le temps des ideés »***, op,cit., p.195.

أكثر من أي معاصر لهما، ومع أن أحدا منهما لم يكتشف نظرية التقدم فقد أسهم كلاهما في الفكر الذي أسهم في ظهورهما اللاحق"[46].

فالمؤرخ الفرنسي بودان Bodin من خلال نشره " مقدمة للدراسات التاريخية"، حاول تبرير رفض تقسيم مسيرة التاريخ إلى أربع فترات تتوافق مع ممالك بابل وفارس و مقدونيا وروما، والتي ستستمر آخرها إلى حين قدوم الخلاص، وإقترح تقسيما إلى ثلاث مراحل، تتميز المرحلة الأولى بهيمنة الدين، في حين يغلب على الثانية الذكاء العملي، أما فيما يخص المرحلة الثالثة فهي تتسم بالحرب والإختراع، ورغم ذلك لم يستطع بودان بلورة نظرية بشكل نسقي يتضمن فكرة التقدم التي يمكن أن تصاغ في تصور لمسار محدد حضرت في ثنايا دراسته ازدواجية ما بين القدرية ولاقدرية، فالعالم يسير وفق خطة سماوية لكنها خطة تعتمد الذكاء العلمي البشري.

لقد تم اعطاء الأولوية للعالم المعيش وفق شروطه الأرضية المحايثة على حساب العالم الأخروي المتعالي، وإخضاع المعرفة للشروط الكائن البشري بعيدا عن توجيهات السلطة الدينية والكنسية. فالعقبة الأصعب التي واجهت القدماء في صياغة نظرية حول مفهوم التقدم تمثلت في الإعاقة التي يحدثها ذاك الإعجاب الذي ناله الإغريق عبر العصور وهوس تكرار ما أنتجوه، لقد "امتلك هذا الفهم الجديد للعلاقة بين البشر والطبيعة اثارا جذرية على فهم الإنسان الذاتي لموضعه في الزمان، فتم تعريف الزمان في العصور القديمة من خلال الوجود والرحيل من كل الأشياء استنادا الى نظام الطبيعة"[47]، ما جعل المفكرين سجناء دائرة هوس اغريقي مغلق، لأن فكرة الإخلاص الشديد لأفكار أرسطو جعل الناس تبحث عن الحقيقة في كتاباته بدلا من التوجه بالبحث عنها صوب العالم الخارجي، ومع الإكتشافات العلمية وحركة الإصلاح الديني، أصبحت هناك حركة مواتية لبلورة نظرية التقدم، بما هي فكرة تنطوي على هدف وغاية يحددان في المستقبل، إذ ليس هناك نظام

[46] ج.ب.بيري، **فكرة التقدم، بحث في نشأتها وتطورها**، مرجع سابق، ص59.

[47] مايكل ألين جيلسي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، ترجمة: فيصل بن أحمد الفرهود، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى 2019، ص.359.

ينظم تقدمنا فكل علم يتطور يعد بتطور عدد من العلوم السابقة، ف" في طريق التغيير نفسه تذوب وتمتزج في بعضها لتنتج شيئا جديدا"[48].

لقد كان فونتيل أول من صاغ فكرة التقدم كنسق كامل، وما ساعده على تحقيق ذلك مواكبته للإنجازات المحققة خلال القرن التاسع عشر، فكانت لإنجازات الفيزياء دورا مهما في تحويل تصورات الناس نحو القانون المتحكم في تحقيق التقدم، جو حداثي مشحون بالأمل التقدمي، إنه التطور في كل حالاته، العلاقة مع الزمن هي بشكل جذري مختلفة، اليقين في تطور تقدمي للتقنية وكذا للأشياء معها، كتيجة طبيعية تحقق تحسن القدر الإنساني"[49].

إن الثورة التي أحدثها تبلور مفهوم التقدم كان لها الأثر الكبير في إحداث تحول في دراسة التاريخ:"فإذا كان للتقدم أن يكون أكثر من حلم للمتفائل وجب تبيان أن مصير الإنسان على الأرض لم يكن فصلا من المصادفات التي كان يمكن أن تفضي إلى أي مكان، أو إلى لا مكان بل خاضعا لقوانين يمكن إستكشافها، حددت إتجاهه العام، وسوف تضمن وصوله إلى المكان المرغوب فيه"[50]. كما كانت هناك موجة تتجه لإزالة الغايات النهائية، أي الغاية المحددة قبلا من طرف قوى خارجية عن الفعل البشري، إذ أصبح هناك هوس بمحاربة أي دور للعناية الإلهية في الفعل البشري، وتخليصه من الثقل الذي يحمله الحضور الثيولوجي المعيق للفعل البشري.

مع عصر الأنوار أصبح الايمان بقدرة العقل الإنساني، إذ عقل الإنسان هو المبدأ الوحيد الذي يرجع له فضل التقدم الحضاري، فجوهر الكائن الإنساني تطوير إمكاناته عبر مراكمة تجربة الأجيال المنصرمة، لأن الإنسان الحديث، "فعالية تفكيره تضاعفت مرات عدة عبر التعلم، وعبر إحتواء تجربة الأجيال السابقة ضمن تجربته، فأضحت عملية نقل الميزات المكتسبة (التي لا يقبل بها علماء البيولوجيا) هي أساس التقدم الإجتماعي، وبذلك

---

[48] مالكوم برادير، **الحداثة**: ترجمة: مؤيد حسن فوزي، مركز الإنماء الحضاري، دار المحبة، ص85.

[49] Christophe Charle, ***« Discordance des temps: une bréve histoire de la modernité, le temps des ideés »***, op,cit., p.195.

[50] ج.ب.بيري ، **فكرة التقدم، بحث في نشأتها وتطورها**، مرجع سابق، ص.147.

فإن التاريخ يتقدم عبر نقل المهارات المكتسبة من جيل إلى آخر"[51]، فمفهوم التقدم الذي ارتبط بالأزمنة الحديثة سيشيد على أساسه أنساقا فلسفية انبهرت بالحاضر الحداثي الحامل لرياح التغيير، هذا التغيير الذي صيغ في نظريات تاريخية تتغيا التحكم في مسار هذا التقدم الذي يبدو انه يسير وفق خطة خفية نحو أفاقه الأفضل، ومن بين أبرز أنساق فلسفة التاريخ الألمانية، فما هي فرادتها الفلسفية والتاريخية؟

2-1 نظرية التقدم في الوعي الألماني

يقارن الوعي الألماني بالأنساق الفلسفية لكل من كانط و هيجل وماركس، لكن قبلهما هناك بالتأكيد من حاول سن أساس لمفهوم التقدم، ليبنتز و هيردر، حيث واكبا فترة ازدهار فكرة التقدم، وإلى جانب ليبنتز نجد هيردر أيضا الذي نشر سنة 1774 كتابه بعنوان "فلسفة التاريخ من أجل تهذيب البشر"، مؤكدا أن هناك تقدما يتحقق وفق كل شعب، فما ينجزه الإنسان مشروط بالزمن والمناخ و الظروف. بعد عشر سنوات، سينشر عملا جديدا بعنوان أفكار فلسفة التاريخ الإنساني" الذي حاول من خلاله كتابة تاريخ عام للحضارة البشرية، انطلاقا من محدد أن الإله صمم العالم، ولكنه لا يتدخل أبدا في عملياته، سواء في الكون المادي أو في التاريخ الإنساني، والتاريخ الإنساني نفسه أي الحضارة إنما هو ظاهرة طبيعية خالصة والأحداث في ذلك التاريخ متسلسلة على نحو صارم، و استمراريتها لا تنقطع، وما وقع في أي وقت لم يكن له أن يقع إلا آنذاك، ولا شئ آخر كان يمكن أن يقع"[52]، وهناك إشكالية يثيرها هيردر ارتبطت بإقراره استبعاد حرية الإرادة الإنسانية في تسيير المجال الأرضي، فهذا الكائن غير قادر على توجيه مصيره بنفسه، بما أن أعماله تقررها طبيعة شروطه الحياتية الخارجة عن نطاق سيطرته والخاضعة للمنطق الطبيعي، لكنه قادر على فعل البناء والهدم، إحداث فعل تطوري والقدرة على تعديل كل الأشياء التي تخرج من يديه وعلى هذه الشاكلة يحدث تغيرا في وجوده وكذا يغير العالم معه[53]، لأن

[51] محمد بهاوي، **المعرفة التاريخية**، مرجع سابق ،ص.48.

[52] المرجع نفسه،، ص.223.

[53]Johann Gottfried Herder, **Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité**, traduction : Edgar Quinet, Introduction, notes et dossier: Marc Crépon, presse pocket 1991, p.46.

زهرة الإنسانية، "التي ما تزال أسيرة بذرتها، ستنفتح ذات يوم عن الصورة الحقة للإنسان الشبيه بالإله ولا يستطيع إنسان من الأرض أن يتخيل عظمة تلك المحاولة وجلالها"[54]. لقد إعتقد هيردر أن الحياة هي بمثابة تنشئة للإنسانية وأن الخير والعدل يتطور تطورا مطردا، و بهذا يكون مفهوم التقدم المقدم من طرف هيردر مفهوم يغيب عنه الإطار المتحكم في سيرورته والمنظم لسريانه، وهو الأمر الذي سيحضر في الأنساق اللاحقة.

وساهم كانط بمقالته القصيرة التي تناولت البحث بخصوص أن ما يسري على الطبيعة يسري على الإنسان فما هو سوى مكون من مكوناتها ومعبرا عن خططها، معتبرا:" إن الأعمال الإنسانية خلافا لأية نظرية للإرادة الحرة، تهيمن عليها تماما القوانين العامة للطبيعة شأن أية ظواهر طبيعية أخرى"[55]، فإذا تفحصنا الأحداث بشكل منفرد، ستبدو لنا بلا معنى، لكن عملية ارتباطها وفق قانون ما، تكشف عن معنى في ثناياها الذي يعبر عن هذا الكل، هناك خطة خفية، خيط ناظم يوجه الأحداث نحو غاية ما، إذ لا يمكن تفسير تعاقب الأحداث في غنى عن الهدف المتجهة إليه، وإلا فقدنا المعنى الغائي لأفعالنا وهو أمر غير مقبول.

إن التحقيق التام للطبيعة الإنسانية يتحقق في ظل تواجد اطار مجتمعي يتصف بالمدنية والعدالة، وتبعا لهذا فإن الغاية السياسية التي سعى إلى تحقيقها كانط هي إتحاد بين الدول، تقترن فيه أقصى حرية ممكنة بتعيين يسيج حدود هذه الحرية، وهي وجهة مبنية وفق نظريته الأخلاقية، فالتقدم بالأساس هو تقدم في طريق اصطفاء لمعطى أخلاقي وإجتماعي، وتعتبر وجهة النظر الكانطية تأملا للواقع المطلوب أو المأمول وقوعه، المنطلق من افتراض ذاتي مثالي راغب في إمكانية تحققه خارجيا بشكل موضوعي.

لقد إعتبر كانط التقدم ممكنا، مشيرا إلى إزدياد الحرية المدنية والدينية وهما شرط الحس الأخلاقي كما هو مأمول، ف"كل الاستعدادات لكائن ما قد هيئت على نحو من شأنه

---

[54] محمد بهاوي، **المعرفة التاريخية**، مرجع سابق ص.224.

[55] المرجع نفسه، ص.225 .

أن تتحقق كاملة ذات يوم وفقا للغرض المنشود"[56]، أما فيخته فقد رأى تقدم الكون يسير وفق تحقيق كامل للحرية، وهو هدف صعب المنال، فالحرية تتحقق على الدوام والعالم يغدو، وهو يرتقي في هذا الاتجاه مملكة للعقل، وتحقيق هذه الغاية يستلزم مرحلتين،"المرحلة المبكرة حيث يتصرف الناس بالغريزة في غياب العقل، والمرحلة المتأخرة حيث يتصرف الناس وفق إدراكهم العقلي ويسعون إلى تحقيقه بشكل كامل، ولبلوغ هذا الإدراك العقلي لابد أن يكونوا قد تحرروا تماما من الغريزة وبالتالي تجاوزوا المرحلة السابقة، وتعني عملية التحرر هاته فترة موالية، وعلى هذا النحو يستخلص فيخته خمس فترات تاريخية، اثنان منها يكون العقل فيهما أعمى واثنتان يكون فيهما حرا وواحدة متوسطة يشق فيها طريقه نحو الوعي"[57]. وهكذا يعرض فيخته التطور التاريخي كتقدم ضروري نحو هدف، أصبح مفهوم التقدم مع فيخته مبدأ علم الأخلاق، حيث التقدم الأرضي الناتج عن القوى البشرية هي أساس تقدمه على خلاف الورع المسيحي، ومن ثم أضاف "فيخته" الدور الإجتماعي للعالم، والمهمة الموكولة لهذا الكون الكامنة في اكتشاف الحقائق التي هي شرط التقدم الأخلاقي.

فلسفة هيجل التاريخية جسدت أوج تطور التصورات التي ترسم المنظور التاريخي الحديث، لقد تصور الغاية النهائية للعالم على أنها وعي الروح لحريتها الخاصة، الروح التي تحول سلبية الزمن الطبيعي المحدود بتكرار لامتناهي للآن Jetzt عبر تطويره بشكل تقدمي حيث الحاضرGegenwart يستقبل في الماضي ليشكل الحاضر في كليته[58]

لقد طابق هيجل بين التاريخ والتاريخ السياسي، فالكل يخدم تطور الدولة وينسب في نفس الوقت الفن والدين والفلسفة وإبداعات الإنسان الإجتماعي إلى مرحلة عليا ومختلفة من مراحل الكشف الذاتي للروح، والمرحلة الأخيرة هي مرحلة تتضمن الدين وهو الطور حيث يتجلى المطلق، وقد قارن هيجل بين المرحلة الأولى: الطفولة، والمرحلة الثانية: الشباب،

---

[56]ايمانويل كانط، **نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي**، نصوص مختارة من كتابات الفلاسفة والمؤرخين في التاريخ، ترجمة عن الألمانية: عبد الرحمان بدوي، ص. 157.

[57] محمد بهاوي، **المعرفة التاريخية**، مرجع سابق، ص. 228.

[58] Christophe Bouton, ***« Temps et esprit chez Hegel et Louis Lavelle(essai de chronodicée) »***, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* , 2001/1 Tome 85, p.83.

والثالثة: الشيخوخة، وهي المرحلة التي تضم التاريخ الحديث لأوروبا والتي عين لها هيجل العالم الألماني، فالعالم الألماني يمثل المرحلة الأخيرة لظهور روح العالم الحديث، فيها يحقق المطلق حريته التامة في التاريخ، ومن هنا يتجلى الاختلاف بين فيخته و هيجل في أن " كلاهما رأى التطور الإنساني في تحقيق الحرية في حين لا ينتهي التطور عند فيخته لأن الهدف لا يبلغ ، فإن التطور عند هيجل قد اكتمل والهدف ليس فقط يمكن بلوغه بل قد بلغ الآن، نشير إلى ملاحظة هنا أن التاريخ عند هيجل وصل إلى نقطة نهايته، ليس هناك طريق مفتوح لمزيد من التقدم فقد كانت هناك سلسلة من الأحداث تخدم التقدم، لكن هذا النقد موصل إلى نهايته أنجز عمله والدولة الملكية البروسية هي آخر كلمة في التاريخ"[59]، حاولت هذه التصورات ايجاد القانون المتحكم في السيرورة التاريخية بقصد تتبع مساره نحو غائته الخفية، فكيف كان السبيل لذلك؟

2-2 البحث عن قانون للتقدم

يتحكم قانون التقدم في الصيرورة الحركية للتاريخ، قانون قادر على تفسير آلية مسير هذه الحركة بناء على آليات عقلية تكشف كيفية الإنتقال من مرحلة الى أخرى، فحينها يؤسس "كونت" رؤيته المركزية على دراسته لتاريخ استغلال العقل البشري – إن صح التوصيف- مقدما حيثيات ذلك من خلاله قوله: "عند قيامي بمثل هذه الدراسة للتطور الكلي للعقل البشري في مجالات نشاطه المختلفة منذ بزوغه الأول الأكثر بساطة إلى أيامنا هذه، إكتشفت قانونا أساسيا يخضع له هذا التطور، وهو قانون يبدو من الممكن توطيده بشكل قوي، إما بناء على حجج عقلية تمدنا بها معرفة تنظيمنا، وإما بناء على التحقيقات التاريخية الناتجة عن فحص دقيق للماضي"[60]. لقد أولى أوغست كونت عناية هامة لفكرة التقدم، ويعتقد أنه إستنبط تأملاته حول فكرة التقدم من مخططه المنسق للمعرفة الإنسانية ككل، وتحليله المحكم للتاريخ، وعلم إجتماعه الجديد القائم على أسس وضعية، وبذلك مثل حجرة مساهماتية فاعلة في علم التاريخ. فالتطور الإنساني يمر عبر الحالات الثلاث: اللاهوتية، الميتافيزيقية، الوضعية أو العلمية، "ففي أثناء المرحلة الأولى يبتكر العقل، وفي الثانية يسمو

[59] محمد بهاوي، **المعرفة التاريخية**، مرجع سابق، ص.235.

[60] المرجع نفسه، ص. 53.

الى مرتبة التجريد، وفي الثالثة يخضع نفسه للحقائق التي لا تقبل النقاش، وما هذا التحديد إلا دعوة من "كونت" لترتيب آليات اشتغال العقل لتحقيق ما يصبو اليه، الذي هو ترحيل الدراسة الخاصة بالظواهر الاجتماعية، ورفع مقامها من المرحلة الثانية (مرحلة التجريد) الى المرحلة الثالثة (مرحلة الوضعانية)."[61]

ومرجعية كونت في ذلك مرتبط بمبرر أن حركة التاريخ ترجع بالأساس إلى الغريزة الإنسانية، التي تدفع الإنسان إلى تحسين وضعه باستمرار، وإذا ما أردنا تقييم المراحل الثلاث وفق تحقيب زمني، نجد هذا التطور منقسما إلى ثلاث فترات كبرى: اللاهوتية التي إنتهت، والميتافيزيقية التي تشرف على الإنتهاء ثم المرحلة الثالثة للبدء وهي المرحلة الوضعية وهي المرحلة التي حاول كونت التمهيد لها. فمع القرن الرابع عشر، بدأ ما حدده "كونت" ببداية المرحلة الميتافيزيقية، وهي مرحلة فوضى، وفي الخامس عشر كانت الحركة تلقائية، أما القرن السادس عشر فقد تقدمت بتوجيه من الروح الفلسفي الذي كان سلبيا، وفي القرن الثامن عشر شارك جميع المفكرين في تطوير الحركة السلبية وأعطاها روسو الحافز العملي، إذن أدى المذهب النقدي وظيفته التاريخية، لذلك على الإنسان أن يدشن المرحلة الوضعية، وهي مرحلة قادرة على حمله الى عتبة تاريخية متقدمة.

فالمعطيات التاريخية حسب "كونت" قابلة للتنبؤ إن اعتمدت على التفسير العلمي: نظريته في التقدم تختلف عن نظريات القرن الثامن عشر التي تأملت في تطور غير محدود، وأنكر كونت بوضوح فكرة التقدم غير المحدود هاته وقال إن المعطيات لا تسوغ إلا إستقراء التقدم المستمر الذي هو أمر مختلف، لقد كانت "فلسفة مهووسة باكتشاف القوانين سواء أكانت القوانين التي تتحكم بالظواهر الطبيعية والفيزيائية، التي تتحكم بتصرفات البشر وعقليتهم "[62]. حاول كونت تحديد قواعد إستقصاء معايير فكرة التقدم، كاشفا عن قانون التقدم الإنساني الكامن وراء الأحداث، لقد كان كونت "يعتقد أن البشرية

---

[61] محمد بهاوي، **المعرفة التاريخية**، مرجع سابق، ص. 265 .

[62] هشام صالح، **« أوغست كونت ،الفلسفة الوضعية ومفهوم التقدم »**، الأوان من أجل ثقافة علمانية عقلانية، www.alawan.org، زمن المشاهدة:12.1.2018.

كلها سائرة لامحالة باتجاه المرحلة الوضعية أو العلمية المحضة."[63] اذن، يقر مضمون قانون التقدم حسب كونت أن كل فرع من فروع معارفنا يمر عبر تعاقب حالات نظرية مختلفة الحالة اللاهوتية أو الوهمية، والحالة الميتافيزيقية أو التجريدية، والحالة العلمية أو الوضعية، ومنها يصير التاريخ قابلا لتنبؤ مادام أنه منتوج انساني[64].

إن الحضارة التي ربما جاز لنا أن نعتبر ولادتها نقطة الانطلاق لفرضيتنا حول مفهوم التقدم، لم تكن اختراعا، "وإنما عملية تطور بطيئة إلى درجة غير محدودة، كانت تشهد قفزات باهرة بين الحين و الآخر (....)، ولم يحدث أن إنسانا عاقلا آمن في يوم من الأيام بنوع من التقدم يسير في خط مستقيم غير متقطع، من غير أن يتعرض لارتدادات عده، ليست بالضرورة مدمرة لهذا الإيمان"[65]، غالبا ما لا يتم التمييز بين التقدم والتطور في التناول العام، إذ في يحيل أحدهما على الآخر دون تمييز فما أساس هذا الإلتباس؟.

2-3 مفهوم التقدم في ظل نظرية التطور

غالبا ما يقع إلتباس مفاهيمي بين لفظتين وهما التقدم والتطور، فما دلالة المفهومين؟

تعد قضية تفكيك دلالة مفهومي التقدم والتطور غير منفلتة من التشويش الحاصل نتيجة ذلك، نظرا لما طرحه مفكرو عصر النهضة وعصر الأنوار في الصدد ذاته، فتطور الدلالة والتعمق في تحديد افقها المعرفي أخذ تميزا ملحوظا مع عصر الأنوار، حيث طغت الرغبة في تبرير مكان الإنسان في عالم الطبيعة، واعتبار قوانين التاريخ مساوية لقوانين الطبيعة من جهة، والإيمان بالتقدم من جهة أخرى[66]، لكن إلى حدود الثورة الفرنسية كان المفهوم لازال يكتنفه بعض الالتباس، كما أنه لم يحض بإهتمام الفلاسفة ولا المؤرخين، وفي المرحلة الثانية اكتسب قدرا كافيا من الإهتمام، حيث بدأ المهتمون يبحثون عن قانون

---

[63] هشام صالح، »أوغست كونت ،الفلسفة الوضعية ومفهوم التقدم « ، الأوان من أجل ثقافة علمانية عقلانية، www.alawan.org ، زمن المشاهدة:12.1.2018.

[64] Myriam Revault d'Allonnes, **le developpement durable: quels enjeux philosophiques ?,** *victoires éditions*, 2012/1,n^{0}1, p.32.

[65] محمد بهاوي، **المعرفة التاريخية**، مرجع سابق، ص.48 .

[66] ادوارد هاليت كار، **ماهو التاريخ؟**، ترجمة: ماهر كيالي وبيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1976، ص. 110.

يثبت علمية فكرة التقدم، وخلال القرن التاسع عشر أسس علم الاجتماع وذاع صيت مفهوم التطور الذي بزغ في العلوم الطبيعية و الميتافيزيقية على السواء.

فقد تزامنت فكرة التقدم مع ظهور مفهوم التطور البيولوجي، إذ كان ما جاء به داروين سنة 1859 من خلال كتابه "أصل الأنواع" الذي تناول مفهوم التطور على المستوى الطبيعي، وكذا القانون المتحكم في صيرورته، خصوصا فرضيته العلمية القائمة على نظرية التطور، فكان له دور مهم في الوصول بفكرة التقدم إلى المرحلة الثالثة، فلم يكن لطروحات داروين صداها الاستشكالي البسيط في الأوساط العلمية باختلاف مشاربها سواء منها التجريبية أو النظرية، اذ "جاءت الداروينية لتزيل، فيما بدا، كل الاحراجات حينما إعتبرت أن التطور والتقدم متساويان، وتبين في النهاية أن الطبيعة تقدمية على غرار التاريخ"[67]. فمنطلق النظرية يقوم على أن هناك مسلمة بيولوجية، تقضي بأن الجنس البشري يتجه نحو تحسن مطرد، ما جعل هذه الفكرة تدعم الأساس العلمي لفكرة التقدم.

اعتبر داروين أن نظرية التطور ناتجة عن مؤثرات ظروف الحياة التي تعطي تأثيراتها من خلال "طريقتين إما بطريقة مباشرة على كل النظام أو أجزاء معينة منه فقط، أو بطريقة غير مباشرة على النظام التكاثري (التوالدي)... طبيعة الكائن وطبيعة الظروف"[68]، وهناك من أضاف لفكرة التقدم وطور ذلك الحوار بين نظرية التطور ونظرية التقدم، إنه "سبنسر" الذي أكد عدم ثبات الطبيعة الإنسانية، ذلك أن مبدأ التغير هو قانون الأشياء كلها.

كانت لدى "سبنسر" ثقة كاملة في قابلية الإنسان على التطور، والوصول إلى الكمال المنشود ما دام أن التقدم يمثل له ضرورة طبيعية، إنه جزء من الطبيعة الإنسانية، يخضع لها هذا الأخير لتطوير قدراته وملكاته البشرية فالهدف النهائي المراد الوصول إليه رآه "سبنسر" في تحصيل قدر كاف من السعادة لذلك سعى إلى "إثبات إمكانية اكتشاف قوانين التغير التي تحكم كل الظواهر غير العضوية والبيولوجية والنفسية والاجتماعية على

---

[67] ادوارد هاليت كار، **ماهو التاريخ؟**، ص110.

[68] شارلز داروين ، **أصل الأنواع**، ترجمة: مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004، ص65.

السواء، وفي ضوء هذه الفرضية يتم إثبات التقدم الفعلي للانسانية كحقيقة ضرورية تكمل التطور الكوني العام وتحكمها المبادئ ذاتها، وإذا تبين أن التقدم يتضمن سعادة متزايدة يثبت نظرية التقدم"[69]، التقدم وفق غاية تحكم في سيرورة الأحداث وتمنحها معقوليتها ألا تتوائم مع الخطة الإلهية المتضمنة في التصورات الإنجيلية واليهودية؟.

3) نظرية العناية الالهية

تحيل الدلالة المباشرة لمفهوم العناية الإلهية، الى وجود تخطيط إلهي للوجود الإنساني، وهو تخطيط يوجه الكائن البشري الى الوجهة المرغوب فيها إلهيا، والمحروسة بلطفه المتجاوز للفهم الإنساني، الذي يظل قاصرا أمام كماله اللامتناهي، فالعالم بمثابة مسرحية ألفها الإله، وهي مسرحية يمثلها الإنسان، يتكلف البشر بتمثيل دور فعال على أرضها لكنهم لا يقومون في الحقيقة، إلا بما هيأته الإرادة الإلهية مسبقا، أي أن وقائع التاريخ تخضع للمشيئة الإلهية وهي رغبة حددت الغاية من الوجود الإنساني سلفا، هذه المشيئة الإلهية هي من شكل الوجود بشموليته وفي أدق تفاصيله الكلية والجزئية، وستسخر مخلوقاته كل حسب الدور الموكل له لخدمة مشيئتها المقدسة.

إنها نظرية تستبعد بالأساس فكرة الصدفة لمحتوى الأحداث التاريخية المرتبطة بالشأن الكوني، فكل شئ يخضع للمخطط الإلهي المسبق الراعي لكل تفاصيل مخلوقاته، مما يجعلها تستبعد أن يكون الوجود خاضعا للعبث أو اللانظام، بل كل ما يوجد وكل ما يحدث يسير و سيسير، وفق مخطط إلهي منظم محكم ومسبق وخير، مادام أن "الإيمان بالعناية الإلهية في التاريخ يقتضي إيمانا بالله ومن ثم ليست مجرد نظرية، ولكنها ترقى إلى مستوى الإعتقاد، إذ لا بد من تداخل من الإله الحكيم ليخطط للإنسان العاجز عن فعل الخير لنفسه"[70]. فالتدخل الإلهي اذن له صبغة إيجابية، ترعى بالأساس الوجود البشري المخلوق من طرفها، فهي الأدرى بالخير أكثر من الكائن المتناهي نفسه، عناية تتكفل بتوجيه وإرشاد الإنسان لما يصلح له وما وينفعه، أفضل مما قد يفعل هو بنفسه.

---

[69] شارلز داروين ، **أصل الأنواع**، مرجع سابق، ص 309 .

[70] أحمد محمد صبحي، **فلسفة التاريخ**، دار النهضة العربية، بيروت، 1994، ص 166.

لذلك يحضر التدخل الإلهي في الوجود الإنساني بمثابة إنقاد للكائن الإنساني من مطبات قد تؤدي به الى الفوضى و الدمار، كما يسمح له باضفاء معنى على وجوده وإن كان معنى متعالي، "إذ لولا هذا التدخل الإلهي لأصبح التاريخ كومة مضطربة من عصور متراكمة في عبث أو مأساة رهيبة دون بداية معقولة أو نهاية معقولة "[71]، لقد سادت فكرة العناية الإلهية معظم الحضارات الإنسانية، بالأخص المجتمعات التي ساد فيها حضور أساسي للدين.

3-1 العناية الإلهية في التصور الديني اليهودي

اتخذت العناية الإلهية معنى خاصا عند اليهود (بنو اسرائيل)، اذ جعلت الإنسان هذا يحتل مكانة متميزة وفريدة في هذا التصور، يمنحه إياها إنتماؤه الديني دون غيره من البشر، فحتى عبارة العالم بالنسبة لهم ما هو إلا مظهر من مظاهر القدرة الإلهية، أما الإنسان فهو تجلي لعنايته المتواصلة والمستمرة، غير المنقطعة والراعية لشعب الله المختار.

كما أن هذه العناية الإلهية ليست متاحة لجميع بني البشر، بل هي مقتصرة فقط على بني اسرائيل لأنهم شعب الله المختار، إصطفاهم الله دون باقي الكائنات، وأنعم عليهم عنايته الإلهية دون غيرهم، وخصهم بحمايته التي حمتهم من بطش فرعون وزمرته، فهم الطائفة التي إصطفاها واختارها الله، لتنال شرف عنايته الإلهية ولطف رعايته الدائمة، لذلك هي موجهة "للشعب اليهودي" دون غيره، وليست موجهة للإنسانية كافة، حينها أصبحت "العناية الإلهية مقصورة على شعب الله المختار، فأحداث التاريخ لا تتكرر ولا تتعاقب ولكنها تتخذ مسارا مستقيما لتستكمل غرض يهوه كما وعدهم، العودة الى أرض الميعاد"[72].

فعقيدة الألوهية في التصور اليهودي تربط بين وجود الله والتاريخ، فالله حاضر يوجه حركة التاريخ بعنايته الإلهية، هو من يقوده ويرعاه ليصل نحو نهايته المرسومة بشكل مسبق، فالله هو خالق الزمان والمكان والإنسان وكل ما يدور في فلكهما، "وهو لم يفعل ذلك

---

[71] أحمد محمد صبحي، **فلسفة التاريخ**، مرجع سابق، ص 167.

[72] المرجع نفسه.

ويترك الإنسان يكافح لوحده في تدبير معاشه وتوجيه شؤونه .. بل إنه يراقب ما يجري ويوجه شؤون الحياة توجيها مباشرا أو غير مباشر .. أما توجيهه المباشر فيتضح من خلال أوامره التي يصدرها لبني الإنسان والتي ابتدأت بأوامره لآدم ومعاقبته له حينما إرتكب خطيئة المعصية، ومن ثم فقد إستمر هذا التوجيه بعد هبوطه من الجنة إلى الأرض"[73] .

فالإله قد أرسل أنبياءه ليرشدوا بني اسرائيل، قصد تنظيم حياتهم وضبط شؤونهم وفق الإرادة الإلهية الراعية لهذا الوجود، وحرصا من عنايته ألا يفقدوا بوصلة التوجه المرسوم سلفا، كان لابد من اختيار نبي من بينهم يقوم بدور التذكير بالعناية الإلهية لخير الشعب المختار دون غيره من الشعوب.

لقد ركزت أغلب الكتابات الدينية اليهودية قبل الأسر البابلي بالأساس على العالم الدنيوي الأرضي، ولا تثير فكرة العالم المابعدي، لكن أثر تخلي الله عن بني إسرائيل لعصيانهم أوامره وعبادتهم العجل والأوثان الكنعانية، جعلهم يرجعون الأحداث التي حصلت لهم إلى عقاب إلهي جراء عصيانهم وضلالهم عن الطريق القويم الذي أرشدهم اليه نبي الله المرسل الموجه للعناية الإلهية، وممثل وصايا العناية الإلهية فوق الأرض، عقاب حل بهم في العالم السفلي الأرضي، فكانت النتيجة أن عوقبوا بالتفرقة والشتات في العراق، هذه التفرقة التي اعتبرت عقابا إلاهيا والتي أبعدتهم عن أرض الميعاد، أتاحت لهم الإلتقاء بمعتقدات أخرى حيث "تعرفوا فيه على بعض المعتقدات ذات الأصول الزرادشتية كعقيدة الإيمان بانتصار الخير على الشر في آخر الزمان وظهور ملك مثالي يحكم العالم، وعقيدة البعث بعد الموت، حيث يجري حساب الناس على أعمالهم في الدنيا، ومكافأة الصالحين بدخول الجنة، ومعاقبة الطالحين بدخول الجحيم "[74]. وهي معتقدات لم تكن في العقيدة اليهودية الأولى مثل (إنتصار الخير على الشر، ظهور المخلص، البعث بعد الحياة، يوم الحساب، وجود الجنة، مجازاة الخيرين بالدخول للجنة، معاقبة الأشرار بدخولهم النار...)، معتقدات أدخلت على الديانة اليهودية فيما بعد التقائها بهذه الثقافات، لذلك تولد عن هذا التلاقح والتدامج مع ثقافات أخرى، أن ظهرت عقيدة المخلص لدى اليهود، وهي بمثابة تجديد العهد

[73] هاشم يحي الملاح، **المفصل في فلسفة التاريخ**، مرجع سابق، ص76.
[74] نفس الصفحة..

والعناية الإلهية لشعب الله المختار، خلاص ستصير معه"أورلشيم مدينة لا مثيل لها بين المدائن يقيم فيها الرب على جبل صهيون، ويتجمع فيها المشردون من بني إسرائيل"[75]، وبها جدد الشعب اليهودي عقده مع العناية الإلهية من جديد وأعادوا الأمل بالعودة لأرض الميعاد الموعودة.

يظهر اذن، أن امتزاج العقيدة اليهودية بالعقائد الزرادشتية، قد خلق تغييرا وتجديدا في فهم التاريخ من منظور اليهود، لقد أصبح مفهوم المستقبل موضوع بحث ممتد لما سيقع فيما بعد، بعد أن كان محصورا في الراهنية والحاضرية، لذلك فقد أخد المستقبل منذ ذاك الحين يحتل مكانا أفسح كما أنه قد أصبح بعدئذ من الواجب البحث عن المعنى الرئيسي للتاريخ، لا في التجربة الحاضرة، ولكن في الحدث المرتقب لإقامة مملكة المسيح المخلص لليهود على الأرض. ورغم انتظارهم للمسيح المخلص فإنهم رفضوا الإيمان بعيسى ابن مريم. فكيف تصور المسيحيون مفهوم العناية الإلهية؟ وهل اختلفوا عن التصور اليهودي أم أضافوا إليه؟.

3-2 العناية الإلهية في العقيدة المسيحية

يتألف الكتاب المقدس للمسيحيين من التوراة والأناجيل الأربعة، انجيل متى ومرقس ولوقا ويوحنا فضلا عن أعمال الرسل، اذن هناك ربط بين العهد القديم الخاص بالطائفة اليهودية والعهد الجديد الخاص بالمسيحية، فعيسى ما جاء حسب قوله سوى ليكمل ما كان قد بدأ سابقا، إن عقيدة المسيحية للتاريخ ترتبط في فهم هذه الأخيرة لخطيئة آدم والتجسد والفداء والسعي لإقامة ملكوت الرب على الأرض، فالخطيئة ستستمر إلى حين قدوم عيسى المخلص والمفدى لخطيئة البشر الأولى وهي غضب الرب على آدم وحواء لخطيئتهما فحكم على نسلهما بالعذاب الأبدي "ثم أحب الله العالم وندم على حكمه فضحى بإبنه الوحيد كفارة عن البشر وأن السيد المسيح قد حمل وزر خطيئة العالم في جسده على خشبة الصليب

[75] هاشم يحي الملاح، **المفصل في فلسفة التاريخ**، مرجع سابق، ص79

وجعل نفسه فدية عن علم ورؤية وإختيار في سبيل خلاص الذين يؤمنون به من الخطيئة، وأن الأب قد بذل إبنه الوحيد لتكون للذي يؤمن به الحياة الأبدية"[76].

فالأرض هي ملكوت الرب الذي يحكم فيها بواسطة مسيحه و ابنه، فهي مملكة لا تكتفي بالصبغة المادية بل أيضا الروحية، ما دامت هي مملكة أرضية وسماوية معا، يقول عيسى: "وأنا أقول لك أيضا أنت بطرس على هذه الصخرة ابني، كنيستي، وأبواب الجحيم لن تقوى عليها وأعطيك مفاتيح ملكوت السماوات فكل ما يربطه على الأرض مربوطا في السماوات"[77]، هذه المرة لم تكن الدعوة محصورة على قوم اليهود دون غيرهم، كما كان الأمر من قبل بل إنتقلت من التوجه القومي الضيق إلى التوجه الإنساني بوجه عام.

لقد كان الناس يتساءلون عن زمن قدوم المسيح، وهو ما واكب" نهاية التاريخ "عندهم ونزول ملكوت الرب على الأرض حيث الحساب والعقاب، و سيبعث الأموات من قبورهم من جديد، ويتولى آنذاك المسيح بمعاونة الملائكة محاسبتهم على أعمالهم السابقة حسب معيار الجزاء والعقاب، بمعيار النار للنفوس الشريرة والجنة للنفوس الخيرة. لذلك أخذت الكنيسة مهمة التبشير بتعاليم المسيح، وإقامة ملكوت الله في الأرض طوال غيبة المسيح عن هذه الأرض، إلى حين قدوم المخلص، فلله جل الإرادة ووفقها يسير الكون: " إن لله إرادة تطول كل شئ وهي كعلمه مستقلة عن المكان والزمان وغير مرتبطة بحوادث وهي واحدة، وإرادة الله لا سبب لها، إنه يفعل ما يريد، إرادة الله سبب كل شئ ولا سبب لها، أن تبحث عن سبب لها هو البحث عن شئ غير موجود، وهكذا فإن إرادة الله وقوته متساويتان، وهو ما نراه في مشكلة الخلق"[78]. فالزمن في تصور رجال الدين في العصر الوسيط تاريخ ذو معنى تحكمه معقولية وغائية، إنها معقولية خطية خطها الرب بشكل مسبق.

---

[76] هاشم يحي الملاح، **المفصل في فلسفة التاريخ**، مرجع سابق، ص 90.

[77] نفسه، ص.90 .

[78] علي زيعور، **أوغسطينوس**، مرجع سابق، ص 202.

3-3 مملكة الرب على الأرض

كانت الظروف السياسية مهيأة ومساعدة للتوطيد والتبشير بالمسيحية إثر انتشار هذه الأخيرة، باعتبارها أضعفت من ديانة الدولة الرومانية و آلهتها، فاتخذ" أوغسطين زاوية لاهوتية لبناء تصور مسيحي يؤسس لمدينة الرب على الأرض، مثبتا لاعتقاده الراسخ بأن الشر الذي يستوطن العالم سببا مباشرا لمعصية آدم"[79]. تتواجد في الإنسان نزعتان: حب الذات حد الإستهانة بالخالق، وحب الرب إلى حدود نسيان الذات، ونفس التقسيم يسري بدوره على المجتمع، فهو مقسم لمدينتين: المدينة الأرضية أو مدينة الشيطان، ثم مدينة الرب السماوية، الرب من يقرر مستقبل التاريخ، فالرب أبدي وهو خالق الزمان، ومع ذلك فإن الرب في مفهوم التاريخ البشري، هو تجسد لمفهوم العناية الربانية الدائمة، بما أن شؤون التاريخ الأرضي شأن إلهي يتولاه بعنايته الخاصة، وليس هناك إمكان في الإعتقاد أن الرب ترك الأرض البشرية بدون عنايته، لأنه يرتب الأشياء فوق هذا الكوكب حسب الغاية التي تنشدها عنايته، لذلك ليس هناك صدفة أو عبث، فالكل يسير وفق الإرادة والعناية السماوية، وحتى إن كانت هناك مظاهر للآلام، وإرتكاب للمعاصي الناتجة عن إتباع الشيطان الذي خلقه الرب ليسبب لنا الوساوس، فإننا نستطيع الإفادة منها بالنهاية لتعزيز إيماننا بالعناية الإلهية، فكل هذه الأمور مقدرة عند الرب ومعلومة لديه، و تحضى بعنايته: "وإذا كان الله يعرضنا للبؤس فهو إما لإظهار كمالها و إما لتصحيح نقائصنا، وفي مقابل ما تحملنا من آلام الزمن فإنه يدخر لنا ثوابا أبديا."[80]

انطلاقا من هذا يرفض أوغسطين القول بدورية وتعاقب الأحداث في التاريخ، لأن الأحداث التاريخية في نظره تسير وفق إتجاه خطي مستقيم، يبتدئ من خلق آدم وهي عملية خلق تعتبر بمثابة بداية التاريخ وحتى يوم القيامة، حيث نهاية التاريخ ... النهاية التي يأتي فيها ملكوت المسيح كخلاص موعود حضي به اليهود و المسيحيون في حين غابت هذه العناية عن باقي الحضارات التي إستمرت تعيش في المدينة الأرضية المحرومة من

---

[79] محمد صبحي، **في فلسفة التاريخ**، مرجع سابق، ص 169.

[80] ويد جيري، **المذاهب الكبرى من كونفوشيوس إلى توينبي**، ترجمة: ذوقان قرقوط ، بيروت 1979، ص150.

الرعاية والعناية الإلهية. فالمدينتان وجدتا في أول الزمان مع بعضهما وهما متناقضتان، لكنه تناقض لا ينفي تداخلهما في هذا العالم، في البداية كان بنو اسرائيل هم ممثلو المدينة الأولى (المدينة السماوية) وباقي الشعوب ممثلوا المدينة الثانية فيما بعد.

وبقدوم" المسيح انتهى هذا التمايز بينهما، وعادتا للاختلاط كما كانتا في البدء إلى حدود مجئ ابراهيم"[81]، ومن ثم تمت الوحدة بين الجانب الروحي ممثلا في الكنيسة، والجانب السياسي ممثلا في الدولة، وعلى الدولة أن تخضع للكنيسة، هكذا أراد سان أوغسطين أن تكون الدولة الدينية بل أن تسيطر على الدولة من أجل تحقيق السعادتين، سعادة الدنيا وسعادة الآخرة حيث تشرف الكنيسة على الدولة حتى توجهها الى الحياة الآخرة وتمكن الدولة الكنيسة من تحقيق أغراضها.

ف"إذا كنا نؤمن بقدرة الله في الطبيعة فأولى أن نؤمن بعنايته و أحكام تدبيره في تاريخ الإنسان"[82]، هذا المنطق في رؤية "بوسيه" جعل التاريخ يتخذ من بدايته الى نهايته نسقا خاضعا للارادة الإلهية الراعية للمخلوقات، فمنذ بداية الكون وتجليها يتضح من خلال تحول أوضاع الحضارات والممالك بين الازدهار والاندحار، كلها متغيرات مرسومة وفقا لعلاقتها بالمخطط الإلهي الناظم لوجودها والمسير لنواميسها، والانسان ما عليه الا الخضوع لسلطة سابقة أقيمت، وهو في ظلها ما ينفذ إلا الغاية الربانية[83].

ففي كتابه "مقال في التاريخ العالمي" رصد بوسيه الوقائع التي رآها جديرة بالتسجيل والذكرى، وهي الوقائع التي ابتدأت قبل الميلاد، زمن هبوط آدم وحواء على الأرض مرورا بطوفان نوح، دعوة إبراهيم، نزول وحي موسى ثم ظهور المسيح، ولم يشر سوى لحدثين بعد نزول عيسى: إعتناق الإمبراطور قسطنطين للمسيحية وتتويج البابا شارلمان إمبراطورا على روما، أي الأحداث التي لها علاقة بالمسيحية وإقصاء باقي الأحداث من السجل التاريخي كما أنه لا يشمل فقط اليهود و المسيحيين "فالله الذي عبده في جميع

---

[81] علي زيعور، **أوغسطينوس**، مرجع سابق،ص 226.

[82] محمد صبحي، **في فلسفة التاريخ**، مرجع سابق، ص172.

[83] ويد جبري، **المذاهب الكبرى**، مرجع سابق، ص154.

العصور العبرانيون والمسيحيون لا علاقة له البتة بالكائنات الإلهية الناقصة والفاسدة التي عبدها سائر العالم"[84].

إذن، على غرار أوغسطين النهاية التي يسجلها التاريخ، هي نهاية يظهر فيها عيسى المسيح مخلصا للبشرية، ليمنح جميع المؤمنين الخلاص من خطيئة آدم وليمهد السبيل لقيام ملكوته على الأرض، وبذلك يكون التاريخ قد صار مسخرا للاهوت المسيحي اليهودي. إن فكرة العناية الإلهية كما تم تقديمها من طرف أوغسطين وبوسيه، هي قراءة لاهوتية لمنظور تاريخ انطلقت بالأساس من ثوابت العقيدة المسيحية واليهودية، وظلت حبيسة هذا المنظور الديني التي تمثل تجلي مدينة الرب في نهاية التاريخ، مدينة تضم المجموعة المصطفاة من اليهود والمسيحيين، تاركة مدينة الشيطان التي تجمع المغضوب عليهم والضالين من باقي الحضارات، ومن الضالين المسيحيين واليهود فاتحين الباب لانتصار "مدينة الله" ممثلة الخير وهلاك الشر وفنائه ممثلا بمدينة الشيطان"[85]، هذا التصور سيعاد ادماجه ضمن القراءات المعاصرة لأسس الأزمنة الحديثة ومفاهيمها التأصيلية، باعتبار أنه يمثل أساس فلسفة التاريخ التي عملت على استلهام مساره وغاياته، فهل كان التصور الديني ضحية مسار تقدمي فعلي أم أنه ساهم في تحقق انسحابه؟.

[84] ويد جبري، **المذاهب الكبرى**، مرجع سابق، ص 154 -155.

[85] هاري إلمر بارنز، **تاريخ الكتابة التاريخية**، ترجمة: محمد عبد الرحمان برج، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص67.

خلاصة

إن المفاهيم التي تم تناولها خلال هذا الفصل، وإن كانت بشكل مقتضب، فإنها تؤسس لمنطوق خطاطة محتوى البحث ككل، وهي محاولة تقريبية تتشكل بنيتها من أهم عناصر البحث المفهومية وكذا ممثليها لفترة زمنية امتدت لثلاث قرون، وذلك في إطار مراعاة التأسيس النظري لأدوات السجال الفكري الذي خصص له قسمان: الثاني والثالث، ببداية الأمر تم تقديم التصور المتعارف عليه قبل ظهور هذا السجال، أي زمنية المفاهيم الحداثية في حاضريتها التاريخية، في اشارة ايضا لأهم الأعلام التي شكلت هوية هذا العصر، سواءا داخل الحقل الثيولوجي أو الفلسفي، هذه الرؤية المقدمة هي المنظور الذي ظل حقبة من الزمن يفهم على أنه الصيغة التي تعبر عن مسار بشري استطاع تحقيق نقلة تاريخية انطلاقا من تقدمات دعمها الاكتشافات العلمية والحركات الإصلاحية، وهي حقبة نحتت مفاهيمها الخاصة من قبيل التقدم، الثورة، فلسفة التاريخ، التطور، في مقابل التخلي عن شبكة مفاهيمية مقابلة من قبيل العناية الإلهية، مملكة الرب، الخلاص السماوي، الخطيئة، الإرادة الالهية، القدر، تقابلات تبرز الأرضية الفكرية التي تنتضم عليها أسس السجال الفكري المعاصر.

فالمقدم في هذا الجزء محاولة ابراز التصور الحداثي من داخل بنياته الفكرية وكذا القراءات التي حاولت تبين فرادة عصر ازاء نسيج تاريخي سابق، أنساق فلسفية تستجيب لطموح حداثي حاول إقامة محايثة مفاهيمية لواقعه التاريخي، مترجما عملية تعلمن لطبيعة ادراك العالم وأفق هذه الطموحات البعدية.

أرضية تشكل أساس السجال الفلسفي المؤسس للأطروحة المقترحة، فما الآلية المفهومية التي عملت على تحقيق النقلة الحداثية المفترضة؟ و ما سياق انبثاقها التاريخي؟ وما المضمون المفهومي للعلمنة بما هي مشروع لأنساق حداثية في راهنيتها التاريخية؟

الفصل الثاني: مفهوم العلمنة وفلسفة التاريخ

مقدمة: أفرز مفهوم "العلمنة" في واقع الفكر الغربي إشكالا تاريخيا وعلى الأخص بالنسبة لفلسفة التاريخ، بحيث أنه أعاد السؤال المركزي: هل واقع الحداثة ومفاهيمها تأصيل ذاتي أم تبعية؟

ليس الغرض من التساؤل تحقيق مقصد الجواب في حد ذاته فقط، وإنما الاشارة الى أن القضية ترتبط بالتساؤلات الإشكالية التي أعيد طرحها بشأن أزمنة نالت شهادة الإعتراف عدة مرات شهدت بأصالتها كثرة الكتابات التي تغنت بجدتها، وهي دعوة للتشكيك أيضا في مفاهيمها الأساسية المكونة لهويتها التاريخية، ومنها: فلسفة التاريخ، التقدم، البداية المطلقة، الإرادة البشرية، هذا المفهوم (العلمنة) إرتبط بداية بماكس فيبر في كتابه: "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" للتعبير عما حصل من تغيير في أنماط السلوك التي طالت الإنسان الحديث، فما حصل للعالم الغربي هو نوع من "نزع الطابع السحري عن العالم" التخلي عن التفسيرات الخارجة عن نطاق العقل والمنطق التفسيري، والإدعان لقوانين الطبيعة الناتجة عن تطور الجانب العلمي.

مفهوم العلمنة يعبر عن هذا التحول الذي طال فهم العالم، لكن هذا الأمر لا يعني ترادف المعنى بين "نزع الطابع السحري عن العالم" ومفهوم "العلمنة"، بل إن العلمنة هي تلك العملية التي ثم بها تحويل روح القيم الدينية الخاصة بالطائفة البروتستانتية، وجعلها روح النظام الإقتصادي الرأسمالي الغربي، لقد تمت علمنة القيم الدينية، كما ثم فهمها آنذاك إثر الحركات الإصلاحية لبعض الطوائف المسيحية وليست كل القيم الدنيوية تستجيب للنظام العقلاني الإقتصادي، لذلك فماكس فيبر لم يعن بها غياب الجانب الديني بشكل تام، أو عملية تعويض بشكل كامل، بل فقط عملية نقل القيم كما تمت في الطائفة البروتستانتية، إلى قيم عقلانية دنيوية تركز على مفهوم الكسب والعمل بروح مستمدة من الإطار الديني الإصلاحي البروتستانتي، فما السياق المتولد عنه العدة المفهومية الحداثية؟.

1)العلمنة: المفهوم والدلالة و السياق.

إرتبط السياق التاريخي الذي هيأ البناء المعرفي لمفهوم "العلمنة " بأحداث القرن الثامن عشر، اذ كانت "العلمنة يتم تعريفها بشكل عام بما هي صيرورة التحول أو الإنتقال من الميدان الديني الى الميدان الدنيوي"[86]، وفي معناه الحقوقي تحيل على معنى "السلب" و"النزع" المرتبط بالإمتيازات التي كانت تمتلكها الكنيسة، ومدلول السلب يستحضر غياب الحق في الأخذ بشكل يستجيب لمنطق القانون، وهو الأمر الذي يكشف عن تشابك المفاهيم والمشاريع المعرفية التي إرتبط ظهورها بالأزمنة الحديثة، فالأنساق الفكرية الحديثة تمثل حضورا متفاوتا لمجهودات حاولت تحقيق علمنة تبعد المفاهيم الدينية وتستحضر الوجود البشري بمنأى عن سلطة السماء، أو على الأقل تحد من تداخل السلطة السماوية في الشؤون الأرضية، وهو أمر نتج بالضرورة عن آلية عقلنة للفعل البشري، ف "العقل أوجب العلمنة، العقل تطلب العلمنة، هكذا كان عنوان العمل الذي ظهر خلال 1798، وهو عمل أثار نقاشا فلسفيا وسياسيا بالمانيا"[87]، فلإثبات القدرة العقلية البشرية يجب إستبعاد تبعيتها المتعلقة بالحضور السماوي المقيد لحركتها، إذن العلاقة بين العلمنة والحداثة هي علاقة تحيل أحدهما على الآخر، وتضع كلاهما مقابلا للآخر، فما معنى العلمنة؟

المفهوم في الأصل مشتق من اللفظ اللاتيني، وهو يدل على "حياة دنيوية" ويحيل في الكتاب المقدس المسيحي على الزمن الممتد من نشأة العالم إلى نهايته[88]، و بالنسبة للكلمة "علمن" المستعملة لمواجهة الحضور الديني، والتي أخذت معنى العلمنة حاليا هي نسبيا حديثة العهد،

---

[86] Michael Foessel, Jean Francois Kervégan et Myriam Revault D'Allonnes, **Modernité et sécularisation**, **Hans Bmlumenberg; Karl Lowith, Carl Schmitt, Leo Strauss**, CNRS Editions, 2007, p.59.

[87] H.Blumenberg **, la légitimté des temps modernes** , traduit de l'allemand : Marc Sognol Jean Luois Schlegel et Denistrierweiler, Edition, Gallimard 1999, p. 28.

[88] حاتم أمزيل، **العلمانية في الفلسفة المعاصرة**، مختبر الدراسات الرشدية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الاداب والعلوم الانسانية، ظهر المهراز –فاس،2017، ص10.

اذ نجد أول إستعمال للكلمة خلال 1859 عند جون ستيوارات ميل تجنب أن يعارض الدين بشيء لاديني أو لامسيحي، لذلك اختار كلمة تنتمي أيضا للمعجم المسيحي[89] .

إذن، مفهوم العلمنة يحيل على مجرى زمني لصيرورة تاريخية تحولية، إرتبطت برصد كيفية إستقلال النشاط البشري عن التبعية للرقابة السماوية، وتوجيهها أو على الأقل الفصل بين المجالين السماوي والأرضي، أو هي محاولة الحد من حضور السلطة السماوية اللامتناهية في الأفعال البشرية، ف"المقاومة الحديثة من أجل الحرية أصبحت مقاومة للتحرر من سلطة الكنيسة، وهذا لا يعني بشكل كامل التحرر الشامل من كل السلط"[90]، ففي جميع الحالات يمكن القول أن "صيرورة العلمنة هي قبل كل شيء نسقية، فالكلمات التي تتعين عبرها العلمنة هي نفسها كلمات متعلمنة"[91]. ما يسمح بتفسير العلمنة على أنها صيرورة تاريخية وسياسية في أصلها، إتخدت نسقها مند الثورة الفرنسية وتشكلت بوصفها هوية تمثل عصر ..

لطالما تفنن الفعل الإنساني في إستحضار القوة اللامتناهية في نشاطاته المتناهية، وهو أمر انعكس بشكل واضح في أسس النظام الإكليروسي الكنسي الكاثوليكي، حيث إنقسم الإكليروس الى رجال دين خاضعين لنظام الكنيسة البعيد عن إيقاع الحياة الدنيوية، وعلمانيين يتقاسمون مع عامة الناس عيشهم في العالم الدنيوي المدنس بحضور ديني دنيوي يدمج بين العالمين دون أن يلغي أحدهما الآخر، وهو الإطار اللاهوتي الكنسي الذي ثم فيه إطلاق تسمية العلمنة على العملية التي جرت سنة 1803، أي عملية نقل حيازة ممتلكات الأديرة والكنائس لصالح الأمراء والدول، تحويل إستخدام الممتلكات من غايات تبشيرية كنسية دينية إرتبطت بالمجال السماوي الى خدمة المصالح الأرضية البشرية، "وهذا يعني أن الكلمة أشارت عند إستخدامها الأول الى حدث تاريخي، قبل أن تنتقل الى استعمال

---

[89] Rémi Brague, ***« La sécularisation est-elle moderne ? »,*** **Modernité et sécularisation; Karl Lowith, Carl Schmitt, Leo Strauss**, CNRS Editions, 2007, p.22.

[90] Bultmann , **Histoire et eschatologie**, traduction: Française par R.Brandt , foi vivante, paris, p.17

[91] Rémi Brague, ***« La sécularisation est-elle moderne ?»***, op.cit., p.22.

استعاري، والمقصود الواقعة التاريخية المتمثلة في سلب ممتلكات الكنيسة لتصبح تحت تصرف الأمة"[92] .

فقد جاءت العلمنة بإيمان جديد يضاهي الإيمان بالعناية الالهية، قوامه الثقة في قدرة الإنسان على السيطرة على نظام الطبيعة بفعل المعرفة العلمية التقنية الناتجة عن عقلنة العالم، فالعلم هو وسيلة لتحرير الإنسان من سطوة السماء. أما مفهوم "لائكي" فيشير لفئة بشرية من غير فئة الدين وفق تقسيم بين منتمين لنظام ديني وغير منتمين له، منغمسين في الحياة الدنيوية: حيث اعتبر"اللائكي هو من أخذ معنى خارج عن الكنيسة"[93]، في حين تحيل العلمنة على رجل الدين الذي تلقى تكوينا دينيا في إطار كنيسي، ثم انصرف بعد استكمال تكوينه الى العمل في إطار الحياة الأرضية، موجها لهم لتنظيم حياتهم الدنيوية حتى ينتقلوا الى الحياة الأخرى وقد حجزوا لهم مكانا في العالم الخالد، هي عملية إرشاد الناس الى الفوز بالداريين: الفانية المدنسة والخالدة المقدسة.

برزت الدولة الحديثة إذن، تبعا لهذا المفهوم، وقد ارتبط هذا التصور بمرحلة القرن التاسع عشر، حيث تعاظم وعي الأزمنة الحديثة بذاتها، بكونها عصرا حديثا بمهام جديدة ووضعية مغايرة، ف"أن تكون حداثيا هو أن تكون جديدا أن تكون حدثا غير مسبوق في الزمن، أن تكون بداية جديدة، مختلفا عن كل ما سبقك، أسلوبا جديدا من الوجود في العالم، لا أن تكون شكلا من الوجود بل شكلا من التحقق"[94]، وبالتالي يمكن اعتبار العلمنة نتيجة ملموسة لمنطق الصيرورة التاريخية، ومنه فلسفة التاريخ القائمة على امكانية استشراف مستقبل الإنسانية، بناءا على كشف أسرار صيرورة تاريخية ممتدة نحو غاية أفضل للبشرية، فكانت الإمكانية للتجسيد الفعلي لغاياتها الخاصة في التاريخ بعد اكتشاف غياب التصميم الخارجي عن الإرادة البشرية، وضعف التبريرات اللاهوتية أمام الإكتشافات العلمية الخاضعة للمنطق العقلي البشري، أي أن فلسفة التاريخ هي لحظة إدراك للحركة العميقة للأزمنة الحديثة باعتبارها حركة علمنة واعية بذاتها وبحركتها التغيرية من اهتمام بالمجال السماوي الى الإنكباب على المجال الأرضي.

---

[92] حاتم أمزيل, ***«في العقم التأويلي سجال العلمنة انموذجا »*** ، مومنون بلا حدود، 2018، ص.6.

[93] Rémi Brague, ***« La sécularisation est-elle moderne ? »,*** op,cit., p.22..

[94] مايكل ألين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص14.

1)روح الإقتصاد الحديث واقعة دينية

ترتبط هذه القراءة في متواليات مفهوم العلمنة بما تناوله ماركس فيبر من خلال كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، فالعنوان يوحي إلى وجود رابط بين روح النظام الإقتصادي العقلاني المتمثل في الرأسمالية، وجوهر الأخلاق البروتستانتية المتولدة من حركة الإصلاح الديني.

قام ماكس فيبر بمسح إقتصادي-سوسيولوجي قصد رصد التغيرات الإجتماعية والإقتصادية التي ساهمت في تغيير أنماط التفكير الغربي، والجدير بالذكر أن علم اجتماع حسب ماكس فيبر لا ينحصر في مجرد تحليل للفعل الاجتماعي، بل "يبدأ تحليل علم الاجتماع للوقائع دون شك بالمواقف الحقيقية التي يجد المشاركون أنفسهم فيها وبالفعل الاجتماعي وبفاعل المشاركين ويبحث سياقات الدوافع في كل حالة"[95]، فكانت أول ملاحظة سجلها ماكس هي أن أغلب الفئات المنتمية لطائفة البروتستانتية هم أصحاب حيازات رأسمالية: "وكذلك ممثلي الشرائح العليا المصنفة من اليد العاملة وفوق ذلك الملاك التقني والتجاري ذا الثقافة الرفيعة في المؤسسات الحديثة هم بأغلبية كبيرة من الطائفة البروتستانتية "[96]. فكيف تمت هذه العلاقة المفترضة؟

بالعودة إلى الظروف التاريخية، التي يمكن إعتبارها ظروفا كفيلة بتفسير كيف ساهمت الطائفة البروتستانتية دون غيرها من الطوائف المسيحية، في بلورة هذه الروح الإقتصادية، إذ ترجع ظروف تمتد الى الماضي البعيد وتجعل الانتماء الطائفي يظهر لا كسبب أول في نشوء الشروط الإقتصادية بل بالأحرى كنتيجة لها.

لقد حاول ماكس فيبر القيام بجينيالوجيا حفرية تراجعية للطبقات الإجتماعية المؤسسة للمجتمعات الأوروبية، وهي محاولة لتفسير طبيعة العلاقة بين روح الرأسمالية، حيث توصل الى أن "البروتستانتية ربطت بين الايمان بوصفه عقيدة الخلاص ونجاة الروح

---

[95] ماكس فيبر، **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع**، ترجمة: صلاح هلال، مراجعة وتقديم وتعليق محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى 2011، ص24.

[96] ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة: د.محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص16.

وتطهرها وبين النشاط الاقتصادي على الأرض. وفي هذا الإعتقاد وضعت أساس متين للنظام الرأسمالي الذي غير وجه العالم"[97]. لكن، لماذا ارتبط ظهور الروح الرأسمالية بالمناطق ذات الأصول البروتستانتية بالذات؟

إن خصوصية التأويل الفيبيري أنه يرتكز على أرضية مغايرة، "إذ يعتبر من بين القلائل أو الوحيد من بين كبار السوسيولوجين الذي خصص دروا رئيسيا للواقعة الدينية في التأسيس المرتبط حتى بالحضارة وجينيالوجيا العقلانية الغربية"[98]، غالبا ما يتم ربط الطائفة البروتستانتية بحركة الإصلاح الديني، وبالتالي إرجاع الفضل في بلورة الروح الرأسمالية لحركة مارتن لوثر الإصلاحية، لكن هنا يشير ماكس إلى أن هاته الحركة ليس لها الفضل في القول بأفضلية روح الرأسمالية ما دام أن حركة الإصلاح الديني لا يعني بالضبط تغييب سلطة الكنيسة بشكل نهائي، بل يعني بالأحرى إستبدال السلطة القديمة بأخرى أو بالأحرى إعادة توزيع الأدوار.

إذ في مقارنة بين الطائفتين الكاثوليكية والبروتستانتية، نجد شباب الأولى يعبرون عن ميل إلى المهارات العملية، في حين يبدو أصحاب الفئة البروتستانتية مشدودين نحو مصالح عليا، يضطلعون بالمهمات الإدارية العامة. ولا شك أن اختيار القطاع الوظيفي أمر تحدده الخصوصيات الذهنية الاجتماعية لهذه الفئة، وبذلك تثار هنا مسألة نمط التربية التي يرسخها المناخ الديني لدى الوسط العائلي المنتمي لهذه الطائفة.

تبعا لهذا، تميزت نتائج التصنيف الذي قام به ماكس لتلاميذ المدارس حيث اختلفت توجهاتهم العلمية بحسب انتمائهم الطائفي، إنتماء حدد نوعية الإتجاه الحياتي والوظيفي: ف "لقد أبدى البروتستانت(..)إستعدادا خاصا للعقلانية الإقتصادية سواء كانوا يشكلون شريحة مسيطرة أم شريحة مسيطر عليها، الأغلبية أم الأقلية، وهذا ما لم يكن ملحوظا عند الكاثوليك

[97] ماكس فيبر، **الأسس العقلانية والسوسيولوجية للموسيقى**، ترجمة: حسن صقر، مراجعة فضل الله العميري، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 2013، ص.20.

[98] Michael Lowyet, Heinzwisman, ***« Marx :la religion et la construction du social »***, Archives de Sciences Sociales des religions**,** juillet-esptembre 2004, édition électronique, www.journals.open/edition.org , vu le: 25.02.2017 .

في هذه أو تلك من الحالات"[99]. ما الذي تمتلكه من مميزات جعلت منتسبيها يحددون الإتجاه الإقتصادي للمجتمع ككل؟

يجب البحث عن مبدأ الاختلاف من المواقف إزاء العقلانية الاقتصادية التي أبدتها كل طائفة على حدة، وهي المواقف التي يمكن أن تفسر هيمنة الطائفة البروتستانتية للمجال الإقتصادي، ليس فقط من خلال الظروف الخارجية المؤقتة تاريخيا واجتماعيا، أي تأمل ماكس فيبر، بناءا على أنماط المفاهيم الأساسية، أي "العلاقة الاجتماعية التي تعتمد بدورها على أفعال المشاركين الاجتماعية التي لها معنى ويبنى على بعضها بعض أو بالأحرى تتكون منها"[100]، بمعنى الطبيعة الملازمة للمعتقدات الدينية نفسها، قصد تحديد العناصر الخاصة المشكلة لهذه الديانة التي جعلتها تأثر جزئيا أو كليا في هذا الإختلاف. فمثلا الكاثوليكي عادة يميل للهدوء، ولا يهتم كثيرا للكسب المحفوف بالمجازفة، بل يفضل أكثر الكسب المضمون، ولذلك حاول أن يرضى بالقليل الى حين تحقق الخلاص الموعود، الأمر الذي جعله يغفل عما يخص العالم الأرضي، على عكس البروتستانتي الذي اعتبر العمل وتغيير وجوده الأرضي مطلب عبادة أيضا يكافيء عليها مثلها مثل الصلوات، اذن، البروتستانتية "لم تقصر العبادة على الكنيسة بل أيضا في المشغل وفي الأرض وفي كل شيء يغير الواقع لصالح ارادة الرب، وهي بهذا غرست أخلاق المهنة ومبدأ التقشف الدنيوي"[101]، يدرج ماكس العديد من الأمثلة التي تقارن بين الطائفتين، بحثا منه عن تفسير تاريخي إجتماعي يوضح دواعي ارتباط هيمنة البروتستانت على الجانب العقلاني الراسم لطبيعة النمط الإقتصادي الرأسمالي الذي يعرفه العالم الغربي المعاصر. ما الذي تحيل عليه مفردة روح الرأسمالية بالنسبة لماكس فيبر؟

يحاول هنا ماكس فيبر اقامة عملية ربط بين الوقت وربح المال:" تذكر أن الوقت هو المال، أن الذي يستطيع تحصيل عشرة شلنات في اليوم من عمله ويختار أن يتنزه أو أن يبقى في غرفته مبددا نصف الوقت مع أن ملذاته وكسله لا تكلفه أكثر من ستة بنسات، عليه

---

[99] ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، مرجع سابق، ص.18 .

[100] ماكس فيبر، **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص24.

[101] ماكس فيبر، **الأسس العقلانية والسوسيولوجية للموسيقى**، مرجع سابق، ص.21.

أن يعرف أن كسله ليس الخسارة الوحيدة ذلك أن يكون قد أنفق فوق ذلك بل بالأحرى رمى خمسة شلنات آخرى"[102]. هذا المثال يبرز الفرق بين السلوك الناتج عن الكسل والرضى بالملذات والتي تنتج عنها الركود الإقتصادي، ويحيل بالتأكيد على مقابل هذا السلوك، وهي بالأساس موعظة، مفادها بأن واجب كل فرد هو زيادة رأسماله، وهنا يختصر عملية زيادة الرأسمال الناتج عن عمل الفرد كغاية في حد ذاته، بما هو نمط أخلاقي ضروري يجب أن يتسم به سلوك الفرد في حياته العملية. وأي خروج عن هذا السلوك هو خروج عن واجب أخلاقي: "ولا يعتبر انتهاك قواعد هذه الموعظة عملا أحمقا فحسب، بل ينبغي اعتباره نوعا من تجاهل الواجب وهنا يكمن جوهر المسألة ما جرى تلقينه وتعليمه عنا ليس ببساطة معنى المشاريع، فمثل هذه الوصية واسعة الانتشار إنه أخلاق"[103]. هذه تحديدا هي روح الرأسمالية، فهي بالأساس نمط أخلاقي ينبع من واجب مفروض كغاية في ذاته يحدد نمط سلوك الأفراد، وأي تجاهل للأمر سيعتبر إنتهاكا للواجب أخلاقي المنوط بهم.

وضمن هذا المعنى بالتحديد تم إستخدام روح الرأسمالية، لقد صارت نمط حياة مكتسية ثوب الواجب الأخلاقي، هي أخلاق تعمل وفق نداء فردي داخلي، فالعمل هو استجابة لنداء داخلي فقد خلق "مايسمى بأخلاق المهنة المعتمدة على نزعة صوفية تجتهد في جمع النقود واستثمارها في المشروعات التجارية والصناعية بروح مطمئنة، تعتبر النجاح في الدنيا دليلا على رضا من الله"[104]، وهذا ما يتطلبه النمط الرأسمالي وهي في الجوهر عملية ربطت النمط العقلاني الإقتصادي المتجسد في الرأسمالية، بالعوامل والبواعث الدينية، لقد ثم الإحتفاظ بعوامل دينية في أساس روح الرأسمالية الإقتصادية.

صار الأهم هو كسب المال بما هو غاية في ذاته، وهي قيمة متضمنة في ذاته، وبالتالي إذا كان المال غاية في ذاته فالكسب هو غاية انسانية صرفة يحددها الإنسان لنفسه بمحض الضرورة الأخلاقية، ولم يعد بالنسبة إليه مجرد لتلبية متطلباته الحياتية.

---

[102] ماكس فيبر،**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، مرجع سابق، ص.26.

[103] نفس الصفحة.

[104] د.جميل حمداوي، **جهود ماكس فيبر في مجال السوسيولوجيا**، الألوكة، الطبعة الأولى 2015، ص.23.

ما هو أساسي في النظام الرأسمالي الإقتصادي ليس هو الرأسمال، بل الأساسي هو روح الرأسمالية، بما هي محركه لتحقيق النجاح الإقتصادي، وبالتالي نموه في حلقات متواصلة تفتح بابا ينتج ذاته بذاته في إطار توليد رأسمال برأسمال، لأن: "القضية الأساسية على صعيد توسع الرأسمالية الحديثة ليست قضية مصدر الرأسمال بل نمو روح الرأسمالية، فحيث تتفتح وحيث تكون قادرة بذاتها على الفعل تخلق الرأسمالية لنفسها رأسمالها الخاص، وإحتياطها النقدي ووسائل عملها إلا أن العكس ليس صحيحا"[105].

إن الأفراد المتشبعين بروح الرأسمالية، هم عادة لامبالون بالطقوس الكنسية وما يخصها، بقدر إهتمامهم بالمجال الأرضي، إذ لم يعد الدين يغري هذه الطائفة كما كان الأمر من قبل، لأنه يجرهم إلى الأعمال البعيدة عن العالم الدنيوي، وهنا كانت البداية التي تتسم بطابع التفكير العقلاني، وتعتبر صفة العقلانية إحدى الخصائص الأساسية في الإقتصاد الرأسمالي الفردي، هذه العقلانية الاقتصادية هي جوهر الإقتصاد الغربي الحديث. لقد تم توظيف نمط عقلاني للعمل بما هو خدمة توفر للإنسانية ثرواتها المادية، فروح الرأسمالية هو جزء من تطور العقلانية، لكن مع إثبات أن للحركة البروتستانتية علاقة مع روح الرأسمالية، بإعتبارها الحضن الذي نمت فيه هذه العقلانية، فهذا لا يعني أن الحركة البروتستانتية هي المسؤولة الوحيدة عن ظهور هذه الروح، بل هي عامل مساعد في بناء هذه الروح دون أن يكون الأمر قد نتج عنها بشكل مباشر وواع.

نخلص إذن، إلى أن الروح الرأسمالية تنبع من روح الواجب الأخلاقي البروتستانتي، التي تنظم علاقة الإنسان بعمله، وتجعله يوجه إهتمامه من العالم الفوقي المتعالي نحو العالم المعيشي، فليس بالضرورة أن يخدم الرب في الكنيسة،" بل يمكن أن تكون خدمته في تأسيس المشاريع الاقتصادية الناجحة"[106]، وهي علاقة أساسية في بنية العقلانية الرأسمالية، كما أنها نظرة إرتبطت بنهاية القرون الوسطى وبنتائج الحركة الإصلاحية التي بدأت التقييم الإيجابي للعمل، والإعلاء من قيمته عكس ما كان معمولا به سابقا خلال الأزمنة الوسيطية من نظرة إحتقارية تقزيمية، إن الروح البروتستانتية تدعو الى الإستجابة للدعوة الداخلية

[105] ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، مرجع سابق، ص.37.

[106] ماكس فيبر، **الأسس العقلانية والسوسيولوجية للموسيقى**، مرجع سابق، ص. 21.

للفرد، التي ينتج عنها العمل بما هو واجب باطني، نابع عن رغبة داخلية، وهذا ما كان غائبا فيما قبل، إذ أن "الأجيال المسيحية الأولى في زمن الرسل في العهد الجديد ولاسيما عند القديس بولس، هي أجيال مشبعة بفكرة الإنتظار الأخروي، وتعتبر النشاط الوظيفي مسألة قليلة الأهمية وتتعامل معه بنوع من اللامبالاة"[107].

2 -1 نزع السحر عن العالم

فك سحر العالم هي التخلي عن السحر بما هو تقنية لتحقيق الخلاص وهي ظهرت أول مرة في كتاب: "الأخلاق البروتستانتية" لصاحبه ماكس فيبر، وقد استخدمها هذا الأخير للدلالة على إستبعاد السحر، الطقوس الدينية، الإحتفالات المعبرة عن العبادات، الطقوس اللاعقلانية، كتقنية وآلية للخلاص، وهي نتيجة آل إليها الوضع الذي كانت عليه المرحلة اليهودية، المرحلة التي حددها فيبر في بداية العصر اليهودي القديم وأشار الى نهايتها بظهور الحركات الدينية الإصلاحية إبان فترة الحداثة. "إن دلالة هذه العبارة قد ترددت أيضا في تاريخه الإقتصادي، حيث يلاحظ بأن المسيحية قد ورثت عن اليهودية معارضتها للسحر، وأنه خلافا لكل الفرق والطوائف الشرقية، فإننا لا نجد ديانة أخرى امتازت بهذه الصفة، إنه عنصر حاسم في ذهن المؤلف وذلك بقدر ما تسهم سيطرة السحر في قولبة التقنية والممارسات الإقتصادية بشكل خاص، بقدر ما تشكل حاجزا أمام علمنة هذه الممارسات و التقنيات"[108]. لكن، بالرجوع الى النصوص الفايبرية التى إمتدت ما بين 1913 و 1919، نجد أن العبارة "ازالة وهم العالم" أو "نزع السحر عن العالم"، قد اكتسبت معنى أكثر عمومية، فهي "تشير الى إحتقار ما هو ديني على التمثلات العامة التي يتبناها الناس عن عالم وجودهم، أما في أكثر النصوص شهرة وهو نص فيبر الذي ألقاه في محاضرة تناول فيها مهمة العالم ودعوته، فقد ظهرت عبارة إزالة وهم العالم كما لو كانت نتاج عملية التثاقف التي توافق تشكل الغرب الحديث"[109].

---

[107] ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، مرجع سابق، ص.54

[108] كاترين كوليو، تيلين، **ماكس فيبر والتاريخ**، ترجمة: جورج كثورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت, الطبعة الأولى 1994، ص. 79.

[109] كاترين كوليو، تيلين، **ماكس فيبر والتاريخ** ، مرجع سابق، ص. 80 .

إنه نوع من عقلنة التصور الذي يصدره الفكر عن العالم، بما هو عالم طبيعي يخضع لمنظومة قوانين، عالم تسيطر عليه القناعة بأن كل ما هو موجود في هذا العالم محكوم بقوانين قابلة للإحاطة علميا، ومن تم التنبؤ بنتائجها، لقد "بدأت حدة البحث عن مملكة الله بالإنحلال تدريجيا في الفضيلة المهنية الباهتة، وأخذ الجذر الديني يذوي مخليا الساحة للعلمنة الدنيوية النفعية"[110]. فعبارة "نزع السحر عن العالم" عنى بها فيبر حسب، غوشيه مارسيل في كتابه ' le désenchantement du monde' " العبارة عند ماكس فيبر محددة بشكل دقيق إنها إزالة السحر بما هو تقنية للخلاص"[111]. لم يعد هناك شئ خارج عن نطاق التفسير، إنه عالم بدون سحر، إذ لكل شيء منطق ينبعث عنه ويفسره بشكل عقلاني.

كل شئ صار قابلا للشرح العلمي المنطقي، وفق العقل البشري الحديث، ولم يعد تمة ذاك الافتتان بعالم غير قابل للفهم، مادام أن الإعجاب تبعد كل محاولة منطقية ممكنة للفهم، وتسمح بنسج حجاب التفسيرات اللاعلمية. هذا العالم الجديد ساهمت الحركة البروتستانتية في نسجه بنسب عالية، عبر التقليل الذي دعت إليه في ممارسة الطقوس القدائسية، وقللت من تأثيرها، وبالتالي جعلت إهتمام الانسان ينصب على ما حوله، عوض إطالة النظر الى السماء، "بهذا الشكل حولت البروتستانتية بدعوتها التخلي عن الورع الرهباني إهتمام المؤمن إلى إنجاز واجباته اتجاه العالم الأرضي"[112].

إذن، فقد انتقلت عملية التقديس حسب ماكس فيبر، من تقديس العالم العلوي المتعالي وتعويضه بتقديس العالم الدنيوي الأرضي، الذي اعتبر العمل هو السبيل الوحيد للخلاص الدنيوي عوض انتظار الخلاص الأخروي الخارج عن إرادة وقدرات الأفراد، والذي طال انتظار قدومه، الأمر الذي عزز هذا الإيمان بقدرات الكائن البشري، هو ظهور إمكانية معرفة قوانين الطبيعة وكذا إمكانية التحكم فيها، مما منح فرصة التكهن بسيطرة التقنية العلمية على كل شئ، يقول فيبر:"إن الإعتبار التجريبي للعالم وبشكله النهائي الموجه

---

[110] ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، مرجع سابق، ص. 145.

[111] Marcel Gauchet, **le désenchantement du monde**, **une histoire politique de la religion**, Gallimard 1985, p. 10.

[112] حاتم أمزيل, « ***العلمنة والدهرنة ومفاهيم اخرى....*** » ، مؤمنون بلا حدود 2018، ص.197.

رياضيا يطور مبدئيا رفض كل نمط من الإعتبارات التي تبحث عامة عن المعنى لمستقبل العلاقات ما بين البشر"[113]، فالمعنى السحري الذي كانت تتخذه التفسيرات اللاهوتية، فقد معناه وظروفه المواتية، خلاف ماكان عليه الأمر سابقا إذ "كان الكاهن ساحرا يصنع معجزة إستحالة القربان ويمسك بمفاتيح الجنة بين يديه"[114] دون غيره، فخلاص الأفراد يمر عبره وبفضله.

إن إزالة وهم العالم ليس نفيا للتداخل بين ما هو فوق طبيعي مع هذا العالم التحتي، بل إنه فرصة لبناء المعنى من جديد، وتوجيه دفة الوجود نحو إتجاه معاكس، وإن كان هذا العالم بالنسبة لماكس فيبر عالما خاليا من المعنى، لكن رغم توجهنا نحو هذا العالم التحتي، فإن الأخلاق المرتبطة بالمسلمات الدينية ظلت مع ذلك طريقا للخلاص إذ بقيت رغم ذلك معطى يمد العالم بإمكانية بناء المعنى أو إضفاء معنى على الوجود.

فبالرجوع إلى الحركات الإصلاحية الدينية نجد أن هذه الحركات ولدت في نفس المرحلة، بل لنقل، هي من مهد لولادة العالم الحديث الخالي من السحر و العجائبية، ذلك أن عقلنة سلوك الحياة الإجتماعية للإنسان الحديث، هو ما أدخله لدواليب العالم المحكوم بالنسق الإقتصادي، الذي تحركه قداسة الواجب الفردي المرتبط بالعمل، أو تبعا للتفسير الفيبري فإن إنتشار البروتستانتية جعلت الكل متساو أمام الرب بلا واسطة رهبانية، لقد ربطت "بين الإيمان بوصفه عقيدة الخلاص ونجاة الروح وتطهرها وبين النشاط الاقتصادي على الأرض. وفي هذا الاعتقاد وضعت أساسا متينا للنظام الرأسمالي الذي غير وجه العالم"[115].

فالإنسان حسب فيبر كائن مكد ومجد، وهي صفة إجبارية: "يريد الطهري أن يكون مجدا ونحن مرغمون على أن نكون كذلك"[116]، وهي خاصية إلزامية تماثل العبادة في ضرورتها، فالطهري يساهم بشكل جدي في تشييد عالم النسق الإقتصادية الحديث، ويشير

---

[113] كاترين كوليو، **ماكس فيبر والتاريخ**، مرجع سابق، ص. 81/80.

[114] ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، مرجع سابق، ص. 77 .

[115] ماكس فيبر، **الأسس العقلانية والسوسيولوجية للموسيقى**، مرجع سابق، ص.20.

[116] ماكس فيبر،**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، مرجع سابق ص.148.

مفهوم الطهرية هنا بالنسبة لماكس فيبر، إلى الطوائف الطهرية التي إستخدمت لغايات التربية المرتبطة بفوائد إحترام المرء لذاته الفردية الفعالة على الصعيد الإجتماعي، وهو أمر على النقيض مما تدعو إليه الكنيسة الكاثوليكية الخلاصية.

لقد وقع إذن، تحول كبير في فهم المفاهيم الدينية، منذ بدايات القرن الثامن عشر، إذ تم النظر للحركة التنويرية كمناسبة لسقوط التصورات الدينية أو لنقل، على الأقل إنحسارا شديدا لإستعمال العبارات الدينية في الوصايا وإنخفاض وقف الممتلكات على الأغراض الدينية، كما كان معمول به خلال العصور الوسطى، كل هذا كان من أجل إفراز نسق جديد من خلال الدين الطبيعي العقلي، "وهكذا نجد أن غاي و فوفتيل وتوماس كلهم أنتجوا أعمالا تقول إن التنوير شهد هبوطا مطلقا في المعتقد الديني أو تحولا جذريا في معناه وخلفيته ولم تكن هذه الرؤية جديدة للتنوير"[117]. لقد تم التقليل من الشأن الديني في الأمور الحياتية البشرية، بل رأوا في العصر برمته عصر تحرير العالم من الخرافة والسحر، وكان هذا يعني"إنهيار الطريقة التي نرى بها العالم وكأنه ملأ بالقوى السحرية والروحية وبالقوى التي تحكم كونا غامضا"[118].

كانت المهمة الكبرى لمفكري القرن الثامن عشر هي الإنتباه الى اللحظة الراهنة، كما هي كائنة ومعاشة، لحظة يسهمون في تشييدها، وهي قيد التشكل، الأمر الذي نتج عنه الإبتعاد عن التطلعات الدينية ليصير في النهاية الإنسان هو الهدف في حد ذاته، ف"عبر عدة قرون كان من المعتاد أن يشار إلى الطبيعة وإلى الكون باعتبارها براهين على قوة الله وكرمه خلقت الأرض، كما قيل، كعطية أوصى بها، لكي تكون مسكنا للإنسان الذي منح الحق في التحكم والتصرف في المخلوقات الأخرى بما يحقق مصلحته"[119].

هذه الرؤية لم تعد مقبولة، إذ لم يعد للدين ذاك الوضع المريح، وإنما صارت الطوائف الدينية تتبنى قالبا إيمانيا يحضى بقبول العقل الإنساني باعتباره معيار الحكم، تغيير في

---

[117] دورينداأورترام، **التنوير**، دار الفارابي، الطبعة الأولى، بيروت، 2008، ص.126.

[118] نفسه، ص. 125.

[119] دورينداأورترام، **التنوير**، مرجع سابق، ص 146.

القيم الدينية، من رؤية العالم يتحرك خارج الإرادة البشرية العالم الى منطق خضوعه للأسباب الطبيعية.

لقد دخل الإنسان في علاقة تحولية تتسم بنوع من الإختلاف إزاء صيرورته التاريخية، فالطوائف الإصلاحية الدينية ساهمت في بلورة هذا العالم الحديث الخالي من أي سحر"ذلك أن البروتستانتية قد أدت الى تشكيل بنى انتهت معارضتها شبه الميكانيكية بجعل الأخلاق التي تأتت عنها نافلة، وبحسب العبارة القوية التي وردت في الأخلاق البروتستانتية، يعتبر فيبر الإنسان إنسانا مكدا، مجدا على الدوام، ونحن مجبرون لنكون كذلك، وحين ينتج منطق الإختصار الرأسمالي من تلقاء ذاته السلوك الذي تلتمسه لتستطيع الإستمرار حينها يعتبر فك السحر عن العالم عملية منتهية "[120].

فالحركة الإصلاحية البروتستانتية ساهمت في تكوين العقلنة الرأسمالية، إن "الدين البروتستانتي باعتباره فعلا ايجابيا، هو المحرك الحقيقي للعقلانية والحداثة والاقتصاد الرأسمالي وقد أهلته لقيادة حداثة كونية وتقديم نظرة عقلانية لرؤية العالم"[121]، كما نعرفها حاليا لأن هذه الحركة الإصلاحية تخلت عن الإنتظار الأخروي لقدوم الخلاص، كما كان يدعو إليه النظام الكنسي الكاثوليكي، إذ كانت "الأجيال المسيحية الأولى في زمن الرسل من العهد الجديد ولاسيما عند القديس وليس، أجيالا مشجعة بفكرة الإنتظار الأخروي، وتعتبر النشاط الوظيفي أمرا قليل الأهمية، وتتعامل معه بنوع من اللامبالاة، أو حتى بطريقة هي في النهاية طريقة تقليدوية / سلفية، بما أن كل الأشياء تنتظر مجئ الرب، وبما أن كل فرد يبقى على وضعه واهتمامه الدنيويين حيث يوافيه نداء الرب ويعمل كما كان من قبل"[122].

حين حاول الإنسان إضفاء معنى على هذا الكون لجأ للأديان، فهي حاولت تقديم قراءات تصبغ الوجود الإنساني في هذا العالم بالمعنى، لكن الأمر تغير فالسيطرة "المتعاظمة لأفكار تتناول قابلية التوقع وما يمكن حسبانه بالتناسق مع المشروع العلمي القائم على الفهم وعلى السيطرة على العالم، إنما تتعاكس مع كل إيمان وكل بحث عن المعنى من جانب القناعات

---

[120] كاترين كوليو-تيلين، **ماكس فيبر والتاريخ**، مرجع سابق، ص81.

[121] د.جميل حدماوي، **جهود ماكس فيبر في مجال السوسيولوجيا**، مرجع سابق،ص 26.

[122]ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، مرجع سابق، ص. 5.

الخاصة والمرتبطة بما هو لاعقلاني، كذلك تعتبر كل النسق الرمزية سواء كانت ميثية دينية أو حتى عقلانية (كالمرتبطة بمفهوم الحق الطبيعي)، والتي أعطت سابقا ومازالت تعطي في أكثر من مكان توحيدا نسبيا لفهم العالم الطبيعي والإجتماعي داخل الثقافة الواحدة كل هذه قد صارت بعد الآن باطلة"[123]. تم نزع الإجماع الإجتماعي الذي منح القيم المثلى قيمتها، لقد أصبح للفرد الحق في اختيار ووضع القيم الخاصة به، وإنتاج السلوك الذي يوافقه بل وإضفاء معنى لكينونته، يقول فيبر:"إن كل الفرضيات المتعالية لعلم يتناول الثقافة، إنما تكمن في الواقعة التي تعتبرنا أناسا متمدنين نملك المقدرة والإرادة لأخذ موقف واع يتعلق بالعالم وبإعطائه معنى معينا"[124].

إن ما كان مطروحا كقيم إجتماعية تضفي المعنى على العالم، تم التخلي عنها، لقد تسلم الأفراد أولوية تقرير قيمة سلوكهم ومعنى لكينونتهم، وبالتالي أصبح"الكسب هو الغاية التي يحددها الإنسان لنفسه ولم يعد بالنسبة إليه وسيلة إشباع حاجاته المادية"[125]. هذا التحول هو ما نتج عنه لزاما فك السحر الذي كان يضفى على العالم، "إن المبادئ التي تقوم عليها دراسة علمية غير منحازة تتناول الذات الاجتماعية للبشر، هي التعبير في الإطار المميز لعلاقة الإنسان بالعالم والمعبر عنه بالمعرفة عن محو كل متعال ديني وعن كل بدائله الماورائية حتى ما لا يمكن معرفته منها، إذا، إن محو هذا التعالي وبشكل أكثر عمقا محو وحدة عالم الوجود البشري هو ما عناه ماكس فيبر بكل تحديد عند استخدامه لعبارات إزالة وهم العالم"[126]. تم إذن، إفراغ العالم من الأرواح ومن التأثيرات الميتافيزيقية، وهذا الإنسحاب عوضه الفهم العلمي للطبيعة على أسس علمية خاضعة لقوانين عامة تنظم الطبيعة، وقد استدعى فيبر هذا المفهوم لتحليل دور البروتستانتية في تأسيس صورة الأزمنة الحديثة، إذ أن النظرة التي كانت فيما قبل، نظرة كانت قد انتشرت قبل الديانات التوحيدية.

---

[123] كاترين كوليو ,تيلين، **ماكس فيبر والتاريخ**، مرجع سابق، ص. 82.

[124] نفسه ،ص.84 .

[125] ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، مرجع سابق، ص. 29.

[126] كاترين كوليو، **ماكس فيبر والتاريخ**، مرجع سابق، ص. 85.

ليس هناك جدوى اذن، حسب ماكس فيبر، من البحث عن معنى للعالم في أحضان البنى الإجتماعية، لأن المعنى متواجد فقط من خلال النشاط الدال للفرد البشري أي نمط علاقة الفرد بالعالم وهي علاقة لا تعتبر إلا مظهرا من مظاهرها.

كان هم التنوير زعزعة الإيمان بالأساطير وإستبدال السحر بالعلم، وعلى هذا الأساس أفرز عالما خاضعا لقوانين فيزيائية وكذلك لميكانيزمات سلوكية فيما يخص المجتمعات البشرية، وفق مفهومين، التحرر والإستقلالية اللتان أصبح الفرد الحديث يتمتع بهما وبفضلهما. "وقد أدى هذا الاختيار إلى نتيجة غير مباشرة، لكنها حاسمة تمثلت في نوع من القيد المفروض على السلطة حيث صار لزاما عليها أن تكون متناغمة مع البشر، بمعنى أن تكون سلطة طبيعية لا سلطة فوق طبيعية "[127]. لم يعد هناك مكان لطقوس، وإنما هناك العقل والتجربة، أو ما سمي بالعقلانية الإقتصادية، أي روح الإقتصاد الحديث الذي جعل عمليات الإنتاج خاضعة لمنطق العلم، وكلاهما في متناول كل إنسان، هذا الكائن الذي صار بإمكانه إضفاء معنى لوجوده الأرضي، بدل البحث عنها في السعي للخلاص، بالتالي التأثيرات الدينية المتمثلة في الحركة الإصلاحية البروتستانتية قد ساهمت في تكوين العقلنة وروح الرأسمالية الغربية، وإن كان تكوينا نوعيا، "وفي نشرها كميا عبر العالم ويكمن أيضا بالإضافة إلى ذلك من تعيين المظاهر الملموسة للحضارة الرأسمالية والتي نجمت عن التأثيرات الدينية."[128]

لكن مع ذلك، هذا لا يعني إزالة الشأن الديني من الحياة الإجتماعية بشكل تام، لأن الإزلة بشكل تام أمر مستحيل، بل لا يعني هذا اقصاء الكنيسة ودورها بشكل نهائي على مستوى الشؤون العامة للحياة، أو غياب الطقوس الدينية بشكل تام بل تغيرت وسائل السيطرة بأخرى مغايرة.

---

[127] تزفيتان تودورف، **روح الأنوار**، ترجمة: حافظ قويعة، دار محمد علي، الطبعة الأولى، تونس، 2007، ص.11.

[128] ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، مرجع سابق، ص. 58-59.

2-2 العمل خلاص دنيوي

حاول ماكس فيبر فهم أنماط السلوكات التي برزت في الحياة العامة والخاصة في الأزمنة الحديثة، لقد دافع عن الحداثة باعتبارها صورة علموية من العصر الوسيط، خصوصا في كتابه الأساس:"الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية"، فالرأسمالية نشأت إنطلاقا من الأخلاق البروتستانتية، وإن لم يكن الأمر بشكل مباشر، اذ يحصر ماكس فيبر الطبقة المثقفة والبورجوازية التي تسير العالم الرأسمالي بأغلبية إنتماء رجالها للطائفة البروتستانتية. فالعلمنة قد حدثت جراء الإنتقال من المجال الديني في مختلف المجالات إلى المجال الدنيوي البشري، فمثلا ثم تعويض الزكاة بالضريبة والمجتمع الديني بالمجتمع المدني، إذ صار المسيحي يتجنب أي مظاهر قد تربطه بما كان يمارس من قبل من ممارسات وطقوس عقائدية: "إن الطهري الأصيل يذهب إلى حد رفض كل أثر للاحتفالات الدينية على حافة القبر وهو كان يدفن أقرباءه بدون غناء ولا موسيقى، خشية أن يستشف منها أي معتقد خرافي وأي إثبات على تأثير الممارسات السحرية الأسرارية على صعيد الخلاص"[129].

هي إذن بالأساس أطروحة ماكس فيبر، حول الأصول المسيحية للعقلانية الإقتصادية الغربية المتمثلة في الرأسمالية، فهناك ترجمة لمفاهيم قديمة في صورة إقتصادية جديدة، فالرأسمالية وهي حركة إقتصادية يؤسسها العمل، أي العمل الموجه للعالم الأرضي المدنس بما هو أحد أنماط السلوك التي تحولت من البحث عن الخلاص الأخروي عبر الإنتظار الإسكاتولوجي أو عبر الطقوس الدينية، إلى جعل العمل سبيلا للخلاص الإنساني الحديث، إذ " استخدم مفهوم الدهرنة إذن من لدن فيبر، بغية فهم التقديس الذي اكتساه العمل الموجه للعالم الدنيوي، فكان أداة تأويلية تنطلق من التشابه الموجود بين تقديس العالم الفوقي وتقديس العالم السفلي الذي حل مكان الأول"[130].

إذ هناك تغير في سلوك المؤمن المسيحي المتحلي بالأخلاق الطهرية، الذي أصبح يبحث عن خلاصه بعيدا عن الإنتظار الأخروي، يبحث عنه في العالم المدنس من خلال

[129] ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، مرجع سابق، ص. 71.

[130] حاتم امزيل، ***«العلمنة والدهرنة ومفاهيم اخرى..*** » ، مقال سابق، ص.198 .

التفاني في العمل باعتباره السبيل الوحيد، هذا التحول يعبر عن علمنة من عبادة انتظارية الى عبادة السلوك الإنتاجي المعبر عنه في العمل، مفهوم ساعد ماكس فيبر في فهم سلوك يصدر عن مؤمن باحث عن النجاح الدنيوي وتقديس هذا النجاح باعتباره علامة على المصير الأخروي.

قد نجد نقط تشابه بين مفهوم رفع السحر عن العالم ومفهوم العلمنة، ففيبر حاول فهم الظروف والملابسات التي أحاطت التحول الإقتصادي والإجتماعي بالأزمنة الحديثة، تحول على إثرها عالم تكسوه الطقوس السحرية لآباء الكنيسة إلى عالم رأسمالي تنظمه العقلانية الإقتصادية المعتمدة على مفهوم الكسب وهو تركيز على الجانب الوظيفي الانتاجي للكائن الإنساني القادر على حمل التغير، مما خلق بين المفهومين لبسا مفهوميا لدى العديد من الباحثين رغم ما بينهما من إختلاف في المعنى، وما زاد في تعزيز هذا اللبس هو أن المفهومين لم ينفصلا"عن قراءة فيبر للحداثة ولظهور عصر الأزمنة الحديثة، غير أن بين المفهومين بونا شاسعا"[131].

إذن، العلمنة هي مفهوم يحيل على تضاؤل للحركة الدينية في النشاط البشري، التي ظلت هي المسيطرة على الأجواء الغربية لمدة من الزمن،"وإن لم تقصي الدين نهائيا من حياة الناس، فإنها تحد من نفوذه وتضعف من تأثيره في قيم الناس وسلوكاتهم"[132]، تم تعويض هذا بمعالم عالم حديث تغلب عليه التقنية و العقلنة العلمية والإستقلالية والمساواة، وهي أسس النظام الإقتصادي الذي صار شأنا إنسانيا محضا، لكن هذا لا يعني تراجع الدين عن التأثير في الحياة العامة أو الخاصة للبشر: "لم يدع فيبر أن مقاربته السوسيولوجية للدين دعوة لإجلاء الدين من الفضاء الثقافي الغربي، بقدر ما كانت مقاربة تدخل في إطار الفهم الثقافي الغربي، لقد انحصر إهتمامه في مقاربة الواقعة الدينية بعيدا عن أحكام القيمة

[131] حاتم امزيل، »العلمنة والدهرنة ومفاهيم اخرى.. « ، مقال سابق، ص.198

[132] محمد الصغير جنجار، « ***علم اجتماع الاديان وباراديغم العلمنة*** » ، centre jacques-baque ، www.books.open/edition.org .تاريخ الاطلاع والزيارة: 22.07.2018.

الضيقة"[133]، في حين نجد أن مفهوم العلمنة تطور في أحضان سوسيولوجيا الدين، حيث صار يتضمن تراجعا للتأثيرات الدينية عن الأجواء الدنيوية العامة.

القراءة الفيبيرية لأنماط السلوك الحديث هيأت للساحة الفكرية المعاصرة أرضية لإثارة أكثر النقاشات حرارة حول إعادة قراءة الأزمنة الحديثة وما تولد عن هذه القراءة*.

3) فلسفة التاريخ علمنة واعية

الحداثة هي أزمنة لها طابعها المفاهيمي الخاص، الذي جعلها تشيد نسقا فكريا إتسم بخلق جدال فكري معاصر حول أصالة هذه الـأزمنة ومدى تبعيتها الثيولوجية، و قبل الخوض في هذا النقاش المعاصر وهو الذي خصصنا له القسم الثاني من البحث، لابد أن نلقي الضوء على مشروع الحداثة في سياقه التاريخي مثيرين بعض حيثياته، وهو الأمر الذي يستدعي التمييز بين الحداثة كمشروع معلن، والحداثة بماهي واقع تطمح لتحقق هذا المشروع على أرض الواقع، أي بين الراهن المتعلق بتأكيد الذات بما هي لحظة زمنية شعرت فيها الذات الإنسانية بوجودها الفريد، وواقع التمكين الذاتي المرتبط بالتحقق الفعلي المكتمل الأركان، لهذه الفرادة الوجودية، إذن هناك مسافة فاصلة بينهما، وهي المسافة الفاصلة بين فلسفة هيجل وفلسفة نيتشه، لأنه يعتبر أول عتبة تشكيكية في فعالية علمنة الأزمنة الحديثة، وربما

---

[133]- حاتم أمزيل، ***« العلمنة والدهرنة ومفاهيم اخرى »*** ، مقال سابق، ص. 198.

*- هذه القراءة أثارت بعض التصورات التي اعتبرتها قراءة تستبطن حضورا نيتشويا في قلب المتن الفيبيري من خلال الشكل والمحتوى أي عملية استلهام (جينيالوجيا وكذا إسناد دور مهم للقيم الأخلاقية في عملية التأسيس)، وهو ما أثاره فلايشمان Fleischman 1964 حيث افترض وجود خيط رابط ما بين السوسيولوجيا والفلسفة، الأمر الذي عمقه هينيس Hennis من خلال عمله **"اثر فريديريك نيتشه في أعمال ماكس فيبر "** les traces de Friedrich Nietzsche dans l'œuvre de Weber، 1987 وهو أمر عارضه شلوشترSchluchter ، إذ الوضع لا يتعلق بوجود ظل نيتشوي خفي داخل النسق الفيبيري، بل إن هذا الأخير نفسه يرى أن أعمال نيتشه تمثل حدثا تاريخيا روحيا مهما، لكنه لا يقدم أي أساس لعلم اجتماع تاريخي نظري، في خضم هذا السجال نجد تصريحات فيبر خلال 1920 التي يصرح فيها بدينه إزاء نيتشه نفسه، يمكن القول حسب هينيس Hennis أن جل المفكرين المعاصرين قد استلهموا أنساقهم من ماركس ونيتشه، وفيبر لا يخرج عن هذا المنطق، مما خلق تيارين يتبنون طريقة المقارنة بينهما مما يؤسس لشرعية هذا الطرح أو عملية افتراض أنه كذلك، ومنهم :

_Fleischman 1987, Turner 1982, Peukert 1986, Hennis1987, Schroeder1987, Tyrelle 1991, Stouth1992.

والإتجاه الرافض:

_Eden 1988, Antonio1995, Schluchter1996, Gexle2001.

Laurent Fleury, ***« Max Weber sur les traces de Nietzsche ? »,*** Revue Francaise de Sociologie, 2005/4, (vol.46), p 807.

عن قراءته نتجت قراءات نزعت عن هذه الازمنة مشروعيتها المفترضة، اذن هناك فلسفة تطمح لعلمنة الوجود البشري عبر إنزال السماء الى الأرض، مرورا بفيورباخ وماركس وفلسفة تعمل على تهميش هذا الصرح، لأنه لم يتحقق كواقع بل ظل مشروعا مضمرا في أنساق ثيولوجية بلباس حداثي مزيف، لذلك هناك تمييز من الناحية الدلالية بين الحداثة كإسم يحيل على مجموع مضموني، وكذا بصفتها التي ترمز للحداثة، إذن نتساءل عن علاقة ما بين الحاضر وعلاقة الإنسان الحديث بتأكيده على ذاته في خضم هذا الحاضر. فما معنى التأكيد الذاتي؟

هو عبارة عن برنامج وجودي يرتب الإنسان المتموضع في إطار وضع تاريخي، من خلال وجوده محاولا تصور واقعه، وكيف يمكنه فهم إمكاناته الخاصة.

يفهم اذن، المجهود الحداثي انطلاقا من محاولة إستيعاب معنى العالم الذي واجه أزمة مفهومية لا تقدم جوابا يستجيب للسياق التاريخي، السياق المتعلق بواقع يعيش نبضات تنذر بحدوث الجديد، وهو الأمر الذي يثير إشكالية الطبيعة السياقية لهذا المشروع، لذلك إرتأينا تقديم نماذج عن الأنساق الحداثية، وخصوصا تلك التي حملت شبهة ثيولوجية مسيحية يهودية انطلاقا من سياقها التاريخي، قبل الخوض في محاكمتها من خلال القراءات المعاصرة والتي خصصنا لها القسم الثاني والثالث.

1-3 مكر التاريخ

إن الأساس الإستعاري لمحتوى مفهوم العلمنة التأويلي، قد بدأ بشكل واضح مع النسق الهيجلي الذي دعا الى حيازة المضامين الدينية وتطبيقها على التاريخ الإنساني، وبعده سيكشف فيورباخ الأساس الأنثروبولوجي لمجموع التصورات الثيولوجية، وهي عملية عكسية بين الفيلسوفين، ثم اللحظة الماركسية القائمة على علمنة الأفكار والحياة الإنسانية، بعده سيتحدد مشروع نيتشه الفلسفي في ملاحقة أطياف الدين بين ثنايا الفكر الفلسفي الحداثي.

نتكلم هنا عن لحظة العلمنة الحداثية كمشروع مأمول التحقق، إرتبط بأنساق مفكرين حداثيين حاولوا إنزاله تطبيقيا مدفوعين بالحركية العلمية التي ساهمت في تعزيز إمكانية

تحققه، لكن بعد هذا سيتخذ مفهوم العلمنة دلالة علمية، إذ صار أداة فهم في نظرية ماكس فيبر، أما في نصوص الفلاسفة المعاصرين فقد تحول الى وسيلة إدانة لعصر بكامله حيث ألصقت بالمفهوم شحنة سلبية لا تعدو أن تكون نسخة لمحتوى ثيولوجي مستمدة من أصول يهودية مسيحية، مادام أنه لم يبدع لنفسه قيما خاصة به بعيدا عن إستلهامه التصور الديني، لذلك كانت الحداثة شبيهة بما جاء به التصور المسيحية، ففي"التصور الإنجيلي مواصفات التاريخ هي مواصفات خطية تصاعدية تنطلق من الخطيئة وتتجه نحو الصفح"[134]. بذلك تكون العلمنة نوعا من "مكر التاريخ"، أو مكر الدين في التاريخ: إذ "خروج الدين لم يكن سوى نتيجة لا إرادية لمنطق الدين نفسه، الذي صار بذلك بين استُخرج من دين"[135].

تحمل العلمنة الهيجلية دلالة مضمونية هدفها الأساس تحرير المجتمع الحديث، من خلال الإنفصال عن الماضي المسيحي ولكن، أيضا إستلهام قيمه في نفس الوقت، انفصام واتصال "وهكذا تكون لدينا سيرورة العالم التي تتضمن الانتقال من حالة التمرد والانفصال الى حالة التصال"[136]، لقد استخدم هيجل لفظ mondanisation/verweltlichung نظرا لخلو الدلالة من الشحنة الدينية والكهنوتية، وهو عملية تأكيد الإنفصال عن الموروث المسيحي، أيضا لخلفيته النفسية، أي ارتباط المفهوم بهزيمة الأمراء الذين تم تعويضهم بنقل ممتلكات الكنيسة عبر عملية السلب الحاملة للبس اللامشروعية القانونية، وهي "قراءة مريام بنينستوك في تقديمها لترجمة محاضرات فلسفة التاريخ حيث تنبه أن هيجل يستخدم عبارة weltlich werden /devenir temporel، أي أن يصير شيء ما زمانيا وترى أن المقصود هو العلمنة sécularisation،"[137] في إطار استكمال الطور التقدمي للفعل البشري المنطلق منذ عصور والهادف لتحقيق استكماله،"علمنة مفهوم العناية الإلهية

---

[134]Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme,la question théologico-politique chez Karl Lowith.Carl Schmitt.et Hans Blumenberg**, tome 1, paris ,2010, p.5.

[135] Jean Claude Monod, **la querelle de la sécularisation**, **théologie politique et philosophies de L'Histoire de Hegel à Blumenberg**, librairie philosophique j.vrin, sorbonne, 2002, p.34.

[136]جورج فلهلم فريديرش هيجل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، الأعمال الكاملة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الحكمة، القاهرة 2004، ص. 55.

[137]حاتم أمزيل، **العلمانية في الفلسفة المعاصرة**، مرجع سابق، ص.47.

الثيولوجي ونقله لكي يصبح عقلا يحكم العالم"[138]، من خلال تجلي المطلق، من أجل غاية حددها هيجل في تحرير التاريخ من إرتهان حريته بمشاريع متعالية: ف "ما يمثله التاريخ هو توالي النفوس الشريفة، معرض أبطال العقل المفكر الذين تغلغلوا بفضل هذا العقل في جوهر الأشياء والطبيعة والروح، في جوهر الله فاكتسبنا من جهدهم الكنز الأعظم، كنز المعرفة العقلانية، وما نحن عليه تاريخيا، الملكية التي تعود إلينا نحن في العالم الحاضر لم يحدث بلا علة، لم يخرج فقط من الشرط الراهن، وإنما هو إرث ومحصلة كدح جميع الأجيال السابقة من الجنس البشري"[139].

إن هدف التاريخ هي تحقيق الحرية الإنسانية بشكل تدريجي، لذلك إعتبر هيجل "أول من فهم على مستوى فلسفي صرف إستيعاب القطيعة الحديثة كتغير بصبغة معيارية"[140]. وفلسفة التاريخ في المشروع الهجيلي هي مجال لتحقيق المشروع الإلهي عبر وسائل بشرية عملية، إنها عملية إحلال العقل محل الإله، في إطار علاقة محايثة تعوض العلاقة المتعالية التي كانت سابقا، حيث الإنسان يقود التاريخ ويتحقق داخله في الآن نفسه،"إن التاريخ هو ملحمة الروح المطلق، وهو تاريخ عقلاني وخاضع لمبدأ التقدم، وكل ما وقع حتى ولو كان شرا محضا، وما سيقع عقلاني، لأنه ليس ثمة أمر بمحض الصدفة، فالتاريخ يتطور بإتجاه مجتمع كامل وشفاف سيكون نهاية التاريخ".[141]

إذن، هي علمنة ناتجة عن إدراك واع لمفكريها بمشروعهم المعلن مند البداية، ومنهم هيجل الذي حاول النظر للتاريخ من خارجه، راصدا مساره المتجه نحو غاية بما هي اختيار أنواري يسير في اتجاه تطوير روح العالم، نحو غاياته الثاوية داخله. ما يعني أننا صرنا أمام إله يتجلى في نهاية التاريخ، إله يحرك التاريخ من المستقبل وليس العكس بناءا على الفكر الذي "يخرج الذات من الذات، يقتلعها من وجودها الذاتي البسيط، إنه هو نفسه

---

[138] حاتم أمزيل، ***« العلمانية وحرية الضمير »***، مجلة يتفكرون, مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد السابع، 2015، ص.192.

[139] هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2002، ص27-30 .

[140] Michael Foessel, **Modernité et Sécularisation**, op.cit., p.10.

[141] هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، مرجع سابق، ص.27.

حالة اقتلاع"[142]، غاية نهائية تحرك التاريخ، إذ غاية التاريخ يخلقها الفكر وهو يتأمل ماضي الإنسانية ومستقبلها، لتترجمها الفاعلية الإنسانية الى واقع فعلي، وهنا تبرز أهمية الدعوة الهيجيلية لإستعادة ما سلب من الإنسان: "فما كان يعني هيغل إذن هو العثورعلى الطريق المنسي الذي قاد الروح البشرية الى هذا المنعطف في تاريخه، وتفسير هذه اللحظة بالصيرورة السابقة، فليس الروح ما هو، إلا بحركة وجوده وجودا كان قد صار، أي بتاريخه الخاص به."[143]

العلمنة الهيجيلية هي أن تحل فلسفة التاريخ محل الدور الذي كان منوطا بالمسيحية "لقد دعا هيجل في أول الأمر الى حيازة التاريخ الإنساني للمضامين الدينية، مثلما تمت حيازة ممتلكات الكنيسة"[144]، ولأن الخلاص المسيحي خلاصا فرديا، فقد أوجب أن يكون الخلاص بدلا عن ذلك جماعيا وإنسانيا، بناءا على ثورة روحية، أساسها إستعادة حرية الإنسان مع البروتستانتية، فكان هذا الأمر بمثابة فاتحة للأزمنة الحديثة وميزة لها "إن تحديد هيغل للتاريخ باعتباره للفكر ليس تحديدا خاطئا، لكنه ليس كذلك تحديدا صحيحا في جانب وخاطئ في جانب آخر، إنه صحيح صحة الميتافيزيقا التي استطاعت مع هيغل لأول مرة التعبير عن ماهيتها المطلقة في المنظومة الفلسفية"[145]. لقد سعى هيجل الى تحرير إنسان الحداثة من الدين الثيولوجي" فقد كان الميراث الأكثر وضوحا للتنوير هو معارضة نفوذ الكنيسة"[146]، منخرطا في المشروع الأنواري مستعينا بأداة فلسفة التاريخ، لتحقيق الخلاص بوسائل بشرية فوق الأرض داخل العالم وليس خارجه، وعلى هذا النّحو نُظر إلى فلسفة التاريخ على أنها تعبير عن لحظة وعي الأزمنة الحديثة بذاتها ولحظتها الحاضرية الراهنة المتحققة في "الزمن وأن الحقيقة قد أصبحت مسألة يقين عند الإنسان. وهذه الحقيقة الخالصة الخاصة باليقين هي (....) التجلي (....) في الشكل الحالي حيث تتأتى للوعي"[147]، علمنة

---

[142] Jean-Luc Nancy, **Hegel, l'inquiétude de negatif**, Hachette, p.59.

[143]جان هيبوليت، **هيغل**، ترجمة: جورج صدقني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق1971، ص.44.

[144] حاتم أمزيل،**« *العلمانية وحرية الضمير* »** ، مقال سابق، ص. 191.

[145]محمد بهاوي، **المعرفة التاريخية**، مرجع سابق، ص.125.

[146]غيرترود هيملفارب،**الطرق الى الحداثة، التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي**، ترجمة: د.محمود سيد احمد، عالم المعرفة، عدد 367، سبتمبر 2009، ص.191.

[147]جورج فيلهلم فريديريش هيجل، **محاضرات فلسفة الدين**، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص.144.

هيجل هي بالأساس علمنة تستدمج كل القوى والمجهودات البشرية المبذولة في إطار تحقق تجلي المطلق الذي يمثل قمة أو غاية نهائية ترسم أفقه التقدمي الأقصى.

3-2 تأنيس الإله

أعلن فيورباخ أن الفلسفة الهيجيلية هي آخر معاقل العقلانية الثيولوجية، فكل الديانات من طبيعة واحدة، وما هي سوى وهم أنشأه الوعي الطفولي للإنسانية، لذلك وجب أن تتحول العقائد الدينية من اللغة اللاهوتية المتعالية عن الوجود الأرضي الى واقع حي من وحي الوجود الانساني نفسه لا خارجه.

فمشروع فيورباخ يتعلق باستعادة ممتلكات الكائن البشري التي وضعها الإنسان في الكائن المتعالي (السماء) مقيدا بذلك حرية فعله الأرضي مانحا امتيازاته لقوى متعالية. ولتجاوز هذه الثنائية بين المملكتين يجب أن يغدو الإنسان إلها للإنسان، يتخلى بموجبها عن أي أمل في نجدة خارجية كيفما كانت، لأنها نجدة واهية ولا وجود لها بالواقع إلا في خيال الكائن البشري، وهو مشروع يستدعي توفر الإطار الملائم لذلك وهو: الدولة "كان يهدف الى إعادة الفلسفة من مملكة النفوس الميتة ومن تجريدات الميتافيزيقا الى مملكة النفوس الحية وأن يجعلها إنسانية تقوم على فهم إنساني وعلى لغة إنسانية"[148].

فالطابع الديني هو مرحلة الوعي البشري غير الناضج، هذا الطابع يلخص فكرة الإنسان عن ماهية الإنسان نفسه، والوعي بهذا هو السبيل لإخراج الإنسانية من طفولتها ومن وعيها المقلوب، الذي عمل الإنسان من خلاله على سلب ذاته ليخلق بالمقابل الإلهي، وعلى الإنسان بعد أن يعي هذا الأمر أن يعود الى ذاته، فالإله ليس سوى إبداع إنساني. وتقوم علمنة فيورباخ على تحويل السماء الى مملكة الأرض عبر التخلي عن المضمون الأخروي للدين، منتقلا من الثيولوجيا إلى الأنثروبولوجيا، منصبا الإنسان مكان الإله "وتبدأ منذ أول إبداعاته "تأملات حول الموت والخلود" والذي عرض فيه فكرة المرآة، وهي تعني عند

[148] أحمد عبد الحليم عطية، **ماهية الدين**، مرجع سابق، ص.90.

فيورباخ أن الله مرآة تنعكس فيها صفات النوع البشري"[149]. فمنذ أن وضع الإنسان ماهيته في كائن مغاير، صار يحتقر ذاته أمام الكائن اللامتناهي، وفي عملية نفي هذا الكائن يتبين أن الماهية الإلهية ما هي إلا ماهية إنسانية بالأساس "ومن هنا يقدم فويرباخ مهمته الأساسية وهي تأنيس الإله أي النظر الى المسيح (الإله المسيحي) نظرة إنسانية باعتباره ليس إلها - انسانا أو إلها فقط وإنما باعتباره إنسانا"[150]، فأساس التأملات الثيولوجية أساس بشري بامتياز فكل الصفات البشرية يتم عكسها في مرآة السماء "يبين فويرباخ أن الله ليس العالم إلا في الفكر، أن الفرق بين الله والعالم ليس سوى الفرق بين الروح والحواس، بين الفكر والرؤية المباشرة"[151]، ذاك هو المشروع الذي أعلنه فيورباخ لكل فلسفة تاريخ جديدة، فما خصوصيتها؟

تعد لحظة إدراك أن جوهر الدين هو إنساني، هي اللحظة التي تدرك فيها الفلسفة موضوعها الحقيقي، الإنسان، ومن هنا فإن مهمة الأزمنة الحديثة تحويل الثيولوجي الى أنثروبولوجي، بعدها تأتي الخطوة الثانية المتعلقة بتحرر الأخلاق من الدين، لا في أفق التغيير الجدري لمضمونها، ولكن ليدعم عمل التحرير يتجه بشكل مباشر الى موضوعه الحقيقي (الإنسان)، في أفق إعادة النظر في تراتبية الوجود، من خلال إنزال الإلهي من عليائه الى محايثة الإنساني، حركة علمنة تقودها الفلسفة لإسترجاع ما للإنسان من ممتلكات أودعها وهما وتأملا في السماء، فالمالك الأصلي الذي وضعها هناك بالعالم المتعالي هو الإنسان، لذلك وجب عليه استرجاعها، فالقضية الأساسية التي يؤكد عليها فويرباخ دوما في كتبه هي إنكار الخيال اللاهوتي في مقابل التأكيد على الجوهر الإنساني لكل التصورات الدينية ..

إذ من خلال كتابه "ماهية المسيحية"، يكشف فيورباخ، (في الجزء الأول) الماهية الحقيقية للدين (انثروبولوجيا)، عمل فيه على إثبات أن التعارض بين الإله والإنسان ليس

---

[149]أحمد عبد الحليم عطية ، ***« الجدل اللاهوتي بين هيجل ونيتشه، فيورباخ راهنا »*** ، مجلة الاستغراب ،ربيع 2016، ص. 8.

[150]أحمد عبد الحليم عطية، **ماهية الدين**، مرجع سابق، ص. 122.

[151] المرجع نفسه، ص.90.

سوى تناقض الإنسان مع ذاته، أي مع وجوده الخاص، بإنزال الإنسان من علياء الثيولوجيا (في الجزء الثاني من الكتاب).

خلاصته أننا ننظر للكائن الإلهي بصفاتنا، نتسلق جدلنا صعودا مما نأمله بأنفسها، فنضعه تيمنا في كائن متعال عنا يفوقنا قدرة، فكل الصفات الإلهية استمدت مما هو متعارف عليه بين الكائنات البشرية وثم إسقاطها على الكائن المتعالى، مثالنا الذي نسير على دربه ونرتجى أن ينير دربنا المظلم، علاقة مسير تنطلق من الأسفل الى الأعلى، يمشي الإنسان وعيناه تحلقان في السماء ورجلاه على الأرض، وهو الأمر الذي يعرقل عملية مشيه ويهدد بسقوطه الدائم، بعد أن ثم الصعود نحو الأعلى لإستعادة ما للإنسان، وجب إعادتها لمالكها الأصلي تحويل بوصلة التقديس من الإتجاه الصاعد نحو السماء وإنزالها للإنسان، فالأهمية التي يحتلها الإنسان في العناية الإلهية لدليل على كون تلك العناية موجهة من الإنسان وإليه، إنها تعبير عن حب الإنسان لذاته، "لأن الظواهر الدينية ليست سوى مخلفات ماض مظلم وبنية بدائية تقضي ضرورات التطور أو التقدم باضمحلالها التدريجي مع تقدم العلوم وشيوع الأنوار"[152].

لقد تم تجريد الحياة الإنسانية من قداستها لصالح قداسة تخص عالما واهيا، وبعد أن وصلت الإنسانية إلى مرحلة النضج، أمكنها كشف العالم الحقيقي وإبراز العالم الجدير بالتقديس، في إطار الدولة المتحررة من الدين ومن الصورة التي كرستها المسيحية في تقسيمها العالم، "ويرى فويرباخ أن كل الصفات والتعريفات الخاصة بالله والتي تجعل منه كائنا موضوعيا حقيقيا، ليست إلا صفات جردت من الطبيعة وتفترض مسبقا الطبيعة "[153]. ولكن، علمنة فيورباخ - حسب ماركس- لم تتخلص من المسيحية، لكنه بالمقابل عمل على توحيد الثنائية السماوية الأرضية في كائن واحد هو الإنسان، فالنقد الفيورباخي كان عليه حسب ماركس ألا يتوقف عند حدود كشف الماهية المزيفة للدين، بل وجب عليه تعميق التساؤل عن الأسباب التي تحرك واقعا ما لإنتاج وعي مغلوط، حاول ماركس الانتقال من نقل الكنوز

[152] ميرتشيا اليادة، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة وتقديم: د.سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت 2007، ص. 18

[153] أحمد عبد الحليم عطية، **ماهية الدين**، مرجع سابق، ص. 101.

إلى التخلص من هذا الوعي الصبياني نهائيا، فبدأ بتوجيه النقد أولا لفيورباخ لأنه حلل نمطا من الدين وليس العقيدة الدينية، من خلال الحفاظ على الدين عبر إعادة تأسيسه على عماد جديد، بعيدا عن محاولة التخلص منه، وهو نفس العمل الذي قام به فويرباخ إزاء الفلسفة الهيجيلة، ماركس شكك في جدوى علمنة فيورباخ فكان عليه أن يشيد علمنة حقيقية. تقوم على أساس القوى الإجتماعية الواقعية بما هي محرك التاريخ في صراعها الإقتصادي الطبيعي.

اذن، فعلمنة ماركس تقوم على تصفية الفضاء الثقافي من المسيحية باعتبارها الحجاب الذي وضعه الإنسان بين ذاته والعالم، علمنة جاءت بعد أن تمكن فيورباخ من رفع الحجاب عن أساس الثيولوجيا القائم في الأرض، وبين أن شروط صقل الجواهر التي رصعت بها السماء موجودة على الأرض، وجهها ماركس للعلاقات الإجتماعية.

3- 3 الإله لم يمت بعد

إهتم نيتشه بتحرير التاريخ من الحمولة السلبية التي تثقل كاهله، وتعرقل حركته نحو الإبداع البشري الخلاق، وهي الحمولة التي حملتها الأنساق الحداثية في طياتها معتقدة أنها تسير به على مسار التقدم، في حين أنها لا تعمل سوى على تزييف مضمونه، "البشرية لا تمثل تطورا نحو الافضل، أو نحو الاكثر قوة أو الارفع، بالطريقة التي تعتقد اليوم"[154]، وهو المسار الذي وقع فيه تحالف بين الفلسفة والتصور الثيولوجي الرامي لغائية نهائية وراء السيرورة التاريخية المعروفة نهايتها قبل الوصول إليها: "هناك إستعمال آخر للتاريخ إنه التقويض الدائم لهويتنا، ذلك أن هذه الهوية الوهنة بالرغم من كل شيء، التي نسعى للحفاظ عليها وإخفائها تحت قناع، ليست هي ذاتها إلا محاكاة ساخرة "[155] .

لذلك حاول نيتشه من خلال أطروحاته المقدمة في أغلب كتاباته، العمل على تحطيم الإدعاءات القائلة بمعقولية المسار التاريخي القابل للتنبؤ والتوقع، رافضا وجود أي منطق

---

[154] فريديريك نيتشه، **عدو المسيح**، ترجمة: ميخائيل ديب، دار الحوار، الطبعة الثانية، ص. 27.

[155] ميشل فوكو، **جينيالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 1988، ص.65-64.

داخلي تنتظم داخله حركة المسار التاريخي، هو إنتقاد موجه في حقيقة الأمر ضد كل قراءة تظل متعالية عن التاريخ وتنظر إليه من خارج مساره معتقدة بوجود غائية تحكمه. "لقد انتقد التاريخ اللاهوتي ضد الطريقة المسيحية، ودحض التاريخ الميتافيزيقي على الطريقة الهيغيلية، متهما الأول بإضفاء رؤية خالدة على الأحداث والأشياء، والترويج للعلة الغائية، والثاني بالنهل من ثقافة الأول، فما دام هيجل قد اعتقد بخضوع التاريخ لعقل كلي يوجهه ويحدد مساره سلفا فإنه أقحم بذلك التاريخ في وجهة النظر التي ترى في الأحداث أشكالا متعاقبة لمقصد أساسي"[156].

لحظة نيتشه هي لحظة وعي بمساءلة مشروع الأزمنة الحديثة، والوقوف على مفاهيمها، إطار إعلان عن مشروع يتبنى القطيعة النقدية مع المشروع الهيجيلي الذي امتد الى ماركس، باعتباره مسارا تآمرت فيه الفلسفة والقوى الإيمانية الثيولوجية المتخفية في إطار علمنة واهية تخفي زهدها الديني، حيث لم تتخلص من براثن التصور الثيولوجي المسيحي اليهودي، بل أثقلت كاهل الإنسان عوض أن تحرره. لقد دشن نيتشه"غارته العنيفة على كل الفلسفة المتوارثة ممهدا الطريق لبناء فهم جديد للفلسفة"[157].

إن الإيمان بفكرة التقدم، وإقحام عنصر الغائية وراء الحركة التاريخية، هو من المفاهيم الهيجيلية الأساسية، وهي قراءة تعج بالإيمان بالغائية المنتظرة وفق تقدم إتصالي تصاعدي يسير نحو خلاص البشرية على غرار الخلاص المسيحي الموعود، فالتاريخ "الجينيالوجي يفكك جذور الهوية، لأنه لا ينشغل برصد المحتد والأصل الذي نشأنا منه، أو ذلك النهاية التي يرسمها أهل الميتافيزيقا، اذ أن همه الأساس هو إظهار الإنفصالات التي تخترقنا، ما يجعله معاكسا للتاريخ الاثري وما يود تبيانه."[158]

إذن، هناك واقع العلمنة بما هو مشروع يضفي الشرعية التأصيلية على الأزمنة الحديثة ويحررها من براثن التبعية الثيولوجية، وهو مجموع الأنساق الحداثية الممتدة من ديكارت

---

[156]خالد طحطح، **عودة الحدث التاريخي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى2014** ، ص. 72.

[157]فرنر شنيدرس، **الفلسفة الألمانية في القرن العشرين**: ترجمة: محسن الدمرداش، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى 2005، ص.43.

[158]مشيل فوكو، **جينيالوجيا المعرفة**، مرجع سابق، ص.65.

الى حدود ماركس، وهناك وقفة التأمل النيتشوي المسائلة لهذه العلمنة باعتبارها لحظة محاكمة لهذا المشروع بل والتشكيك في مصداقية هذا المشروع المعلن، الذي لم يفلح بتحقيق علمنة حقيقية مكتفيا بتغير جلده الخارجي، والإحتفاظ بالأسس الداخلية الثيولوجية، موهما نفسه بأنه استطاع التحرر من القيود التبعية الدينية، إنها الدعوة لتخلص من كل"من يجري في عروقه الدماء اللاهوتية، فإنه يتخذ مسبقا موقفا ملتويا وغير مخلص تجاه الأشياء"[159]، وهنا يتبين أن نيتشه لا يرفض مفهوم العلمنة في حد ذاته، بقدر ما يحاكم أولئك الذين رفعوا شعار تطبيقه، ولم يستجيبوا لما نادوا به وعملوا على استغلال الفلسفة لأغراض إيمانية صرفة، أي يعيب عليهم عدم القيام بعلمنة جذرية حقيقية تزيح كل أشكال الوجود الثيولوجية الثاوية خلف أنساقهم الحداثية، إنه يرسم معالم علمنة حقيقية تتخلص فعليا من رواسب التبعية الثيولوجية ومفاهيمها المسيجية، علمنة قادرة على تحرير الكائن البشري من قيوده السماوية الوهمية في إطار أفق إبداعي متحرر، ويمكن أن يوضح الأمر عبر الصيغ اللغوية، فالصيغة الألمانية Neuzeit "تعبر بشكل أفضل من الصيغة الفرنسية « Modérnité »، هذا الوعي بالقطيعة بما هي الأطروحة المضادة التي ترمي العصر الوسيط لماض مظلم والايمان بأزمنة جديدة التي تنفصل عن كل التجارب السابقة"[160]، أي طرح علاقة الفلسفة مع ذاتها ومع شروطها التحررية بالذات، فهي تنحت هويتها عبر تسطير اختلافها بواسطة صياغة مفاهيمها الخاصة.

لقد عمل نيتشه من خلال مشروعه الفلسفي، على نقد العصر التاريخي الذي ينتمي إليه، وفي مقابل التاريخ الذي أصبح تحت قبضة الثيولوجيا يضع نيتشه مفهوم الحس التاريخي وهو العلم الذي لا يستند الى أي منطق ليكون بذلك الأداة المفضلة للجينيالوجيا، هو تاريخ لا مجال فيه للعناية الإلهية ولا للعلة الغائية، مادام أن "الجينيالوجيا النيتشوية تتوخى تفكيك الأقنعة الكرنفالية، وإذابة المساحيق التي تحجب التاريخ الفعلي، تستخف

[159]فريديريك نيتشه، **عدو المسيح**، مرجع سابق، ص. 36.

[160]Michael Foessel, **Modernité et sécularisation,** op.cit, p.8.

بالحفاوة التي يضفيها التصور الميتافيزيقي على الأصل، الذي يبالغ في إضفاء القداسة على الأشياء وصبغها بالكمال"[161]..

سيعمل نيتشه على تحديد مهام جديدة للفلسفة، وفق برنامج وضعه منذ سنة 1874 جوهره "الخصم الحقيقي للعلمنة، والمدمر لكل سعادة سطحية ومضللة ولكل من يعد البشرية بهذه السعادة سواء تجسدت في الدولة أوالثروة أو الجاه أو العلوم أو الكنائس"[162]، لذلك كان الكفاح ضد الكنيسة الكاثوليكية بالنسبة له فعلا أنواريا بامتياز، وكذلك الكفاح ضد الدولة لأنهما تقومان معا على التأليه والوعد بالجنة الأخروية بالنسبة للكنيسة، وبالجنة الدنيوية بالنسبة للمنتمين للدولة، هما إذا صورتان لجوهر واحد، فمهمة الفلسفة تكمن في فضح كل خطاب يحل محل الدين، وليس أن تلبس لبوس الدين هذه المهمة لا تنتهي بعملية طرد الدين من ساحة الفلسفة، بل هي حركة نقد لا نهائية لرصد كل تربص يهدد المشروع الحداثي. إذ لا يرى نيتشه في حركة العلمنة باستعارتها الحداثية السابقة سوى مسيحية مغلفة بصور حداثية واهية، فعمل على نقد أهم ما يميزها: العلم الحديث معتبرا إياه أنه "الملاذ الأخير لحجب الواقع عن الذات."[163] العلم حجب جديد للواقع، خلفه تثوي صور العقيدة القائمة على كشف عالم موجود خلف التناقضات، إنه الوعد الديني في ثنايا الأحكام المسبقة التي جاء بها العلم الحديث، يقول نيتشه:"لطالما فسرناه (العالم) بشكل خاطئ وكاذب لكننا فسرناه حسب رغبة وإرادة إحترامنا للأشياء المقدسة أي حسب حاجة ما"[164]..

ما يغيب عن الحداثة حسب نيتشه، هو وعيها الخاص بأزمنتها بما هي عليه، لكن غياب حس تاريخي للأزمنة الحديثة هو ما جعلها لا تكتسب هويتها الخاصة بها، فالحس التاريخي يقوم على السخرية من الواقع ويهدمه ثم يفتت الهوية ويقوضها، فليس هدف التاريخ الجينيالوجي استرجاع جذور الهوية، وإنما بالعكس القضاء عليها نهائيا، إذ أن التاريخ الحق هو الذي يستطيع التحرر من النموذج الثيولوجي ويعوضه بتاريخ نسبي، إنه "الحس

---

[161] خالد طحطح، **عودة الحدث التاريخي**، مرجع سابق ، ص. 73.

[162] حاتم امزيل، **العلمانية في الفلسفة المعاصرة**، مرجع سابق، ص120.

[163] المرجع نفسه.

[164] نفسه، ص121.

التاريخي الذي لا يستند إلى أي مطلق، وينفلت من قبضة الميتافيزيقا، يعود بنا الى الوراء، الى الأصل، مميطا اللثام عن الهوية الأولى، وفي هذه العودة يكشف لنا التاريخ الجينيالوجي كل ما حدث من تحول لماهية أو ظاهرة ما، كما يكشف الحيل كلها، وسائر أشكال التنكر التي شوهت تلك الماهية"[165].

لقد حاول نيتشه تأصيل مفهوم خاص عن العلمنة، دون أن يرفض المفهوم في حد ذاته، إذ قام في البداية بفضح علمنة شكلية في نصوص تقدم نفسها على أنها حداثية، ليقدم بدلا عنها علمنة تحيل على تصفية تامة لكل التركة السابقة، حتى يتمكن الإنسان من الدخول الى العالم متخلصا من أي إستنجاد خارجي، وليس فقط مجرد فقدان لتأثير الدين نفسه[166]. فالإكتفاء بسلب الإطار المسيحي دون محتواه هو علمنة صورية كاذبة لن تعمل سوى على تدجين الانسان في صورة جديدة، لذلك حاول فضح كل مسيحية مستترة خلف الأنساق الأخلاقية الحديثة، نادى باستعمال العقل بصورة واقعية نابعة عن إرادة لأن العقل هو أداة، إنه يستعمل عبر الإرادة التي هي سيدته، إنها الأكثر أصالة[167]. فكلما إنكشف الجوهر الديني للدولة انفضح بالمقابل الطابع المسيحي للمبادىء الحداثية التي أنتجت مجموعة من المذاهب، على سبيل المثال الإشتراكية، فليست الإشتراكية إلا يسوعية دنيوية، فحتى الثورة الفرنسية وليدة لاستمرار المسيحية في سعيها لتحقيق مملكة السماء على الأرض،"فهذه النهاية السامية هي من تشرع كل البحوث الانسانية "[168].

يكمن منطلق مهام الحداثة في إعادة الإعتبار القيمي للعالم، اذ يصبح على إنسان الحداثة التخلص من البنية العقائدية القائمة على المعنى والإتجاه نحو الخلاص، وهي بنية تقف بوجه إمكانية الإبداع البشري وتستعجل نهاية التاريخ، إن القوى المتحكمة في التاريخ، "لا تسعى نحو مرمى بعينه، ولا تخضع لعلاقات آلية، وإنما لمصادفات الصراع، فهي لا تتجلى

---

[165] خالد طحطح، **عودة الحدث التاريخي**، مرجع سابق، ص 74.

[166] Michael Foessel, **Modernité et sécularisation**, op.cit., p.7.

[167] Eric Blondel, **Nietzsche**; **Aurore; commentaire de textes**, paragraphe 119-préface, paragraphes 1à3, philopsis éditions numerique, www.philo/psis.fr , vu le 11.02.2015.

[168] Albert Dossa Ogougbe, **Religion et politique , la question théologico-politique chez Karl Lowith, Carl Schmitt, et Hans Blumenberg,** tome 2, ouverture philosophique, l'harmattan , mai 2014, p.52.

باعتبارها أشكالا متعاقبة لمقصد أساس، ولا باعتبارها نتيجة، وإنما على الدوام باعتبارها تفردات للأحداث"[169]، فالفيلسوف الحديث هو بأعين نيتشه "كاهن مسيحي"، قس لبس لباسا مغايرا لنفس المهمة الكنسية، القائمة على غرس تصورات الخطيئة والندم والإثم والشعور بالذنب، وإنتظار العناية أو العقاب في المخيال الأوروبي. ف"الحاضر فهم كزمن وسيط منزلق ما بين الماضي والمستقبل لأجل تشكيل فترة لتاريخ الخلاص"[170]، فعوض أن تحرر المسيحية الانسان قيدته، لذا وجب التخلص منها، إن البديل الممكن لدخول العالم هو تعويض الصورة التي رسختها المسيحية بصورة بديلة مغايرة تماما. لأن المهمة الموكلة للحداثة تعلم العيش في العالم في غياب الكائن المتعالي بشكل تام، يقول نيتشه: " يجب علينا أن نهزم ظله كذلك"[171]، يفرق نيتشه بين علمنة واهمة تدخل العالم بأسلحة موروثة قديمة ومهترئة ومع ذلك لازال التمسك بها يأخذ صورا جديدة، وعلمنة حقيقية مجردة من الإرث قائمة على تخليص الحداثة من بقايا العصور السالفة، و ينتقد كل أشكال العلمنة الواهمة التي استقدمها منظرو الفلسفة خاصة منهم هيجل، في مقابل الدفاع عن علمنة تعاش كتجربة وجودية بناء على حس تاريخي لهذه الأزمنة، علمنة من دون إله خفي وضد كل إيمان متستر.

تكمن إذن، خصوصية علمنة نيتشه بكونها تجربة وعي جديد بما هو نقد لنموذج علمنة متحقق ولو بشكل جزئي، علمنة مغايرة عن الوعي الأول المبني على العلمنة كمشروع مأمول التحقق، وأنها مجرد وعي ضمن إمكانات متعددة، هي مرحلة الوعي بالعلمنة بما هي تجربة معرفية وجودية، فنيتشه لا يرفض العلمنة بقدر ما يدعو لعلمنة واعية يقظة، تتبنى النقد المستمر لكل الأشكال المستلهمة للتصورات الدينية الجاهزة، إذ "يطرح نيتشه للمرة الأولى مسألة من يخلف (...) أي هذا التطرف في الوعي التاريخي الذي يمسك

---

[169] ميشال فوكو، **جينيالوجيا المعرفة**، مرجع سابق، ص 78.

[170] Oscar Cullmann, **le salut dans l'histoire**, traduit de l'allemand: par Marc Kohler Pasteur à l'eglise, Francois de bale, éditions fr la chaux et niestlé, neuchatel (suisse), 1966, p.169.

[171] حاتم امزيل، **العلمانية في الفلسفة المعاصرة**، مرجع سابق ،ص 133.

بانسان القرن التاسع عشر من خناقه ويمنعه من ولادة تاريخ جديد حقا، خلف يمنعه قبل كل شيء من امتلاك أسلوبه الخاص"[172].

خلاصة

خلق سياق الأزمة الغربية المرتبطة بالأحداث السياسية العالمية لبداية القرن العشرين رؤية تحققية إزاء مسارها التاريخي، فالعلمنة كما تم التشديد على تحققها في الأنساق الحداثية صارت تحمل في ثناياها مدلولا مغايرا انتقل بين عدة حقول من السوسيولوجيا الى الثيولوجيا ثم الى الفلسفة، فإذا كان الإشكال في تحقيق حداثة تنقل الانسانية الى عصر جديد بالنسبة لفلاسفة القرن التاسع عشر، فإن عملية التشكيك في نجاعة المشروع أعلنت بوادرها الأولى مع الفكر النيتشوي وهو أمر عمقه جيل ما بعد النيتشوية. إذ إنتقل الإشكال في القرن الموالي الى مساءلة المفهوم ذاته، مفهوم العلمنة التأويلي باعتباره تصورا ارتبط بماكس فيبر، وهو فهم تأويلي في مجال تاريخ الأفكار ونقد الثقافة، تسلمه كارل شميث ولوفيث ورفعاه لدرجة المقولة التأويلية، يقدم لوفيث تعريفا لفلسفة التاريخ :"مفهوم فلسفة التاريخ يحيل على التأويل النسقي لتاريخ العالم بحسب مبدأ موجه يسمح بربط الأحداث والنتائج التاريخية وبإحالتها إلى مهنى نهائي"[173]، لذلك فإن"تاريخ الفكر هو تاريخ الأنساق الفكرية، وهذه الأنساق نابعة من تاريخية الأزمنة وصيرورتها، وغالبا ما تجيب عن تساؤلات تثيرها الحقب التاريخية"[174].

ففي الحقيقة إن الأمر لم يقتصر على نقاشات فلسفية بل إن المفهوم قد أثير أيضا بشكل مسبق داخل الأوساط الثيولوجية (بولتمان، غوغارتن، كولمان)، التي عملت على تقديم نقد معاكس لما جاء به لوفيث، فالحداثيون قاموا بتوليفة التصور الثيولوجي في قلب فلسفة التاريخ، لكنها توليفة لم ترقى لمصاف العلمنة الحقيقة بمنظور ثيولوجي، لأنها علمنة

---

[172] جياتي فاتيمو، **نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة مابعد الحداثة 1987**، ترجمة: د.فاطمة الجيوشي، دراسات فكرية، دمشق 1998، ص184.

[173] حاتم أمزيل، **القراءة الفينومينولوجية للتاريخ لدى هانس يلومنبرغ**، أطروحة لنيل الدكتوراه، جامعة سيدي محمد ابن عبد الله ظهر المهراز, فاس، 2013، ص 102.

[174] رشيد العلمي الادريسي، « ***جدل العلمنة في الفكر الالماني الحديث*** » , مومنون بلا حدود، يناير,www.mominoun.com، تاريخ الزيارة: 2016/04/14.

ارتبطت بالتصورات الطبيعية والرومانسية أكثر من تحقيقها لعلمنة تستجيب لمنطوق يدمج إرادتي الرب والإبن في الحاضر قبل المستقبل عوض الغوص في ثنايا الانتظار الاسكاتولوجي الذي يجعل الحضور الإلهي أبعد من فعاليته الحاضرية. فهل كانت العلمنة الحداثية علمنة ثيولوجية حقة أم طالها التشويه المرابط بالتصور الطبيعي؟ ما طبيعة العلمنة القادرة على صياغة الانتظارات الاسكاتولوجية؟ بل ما العلمنة الثيولوجية المرجوة حسب ثيولوجي القرن العشرين؟.

الفصل الثالث: العلمنة في الحقل الثيولوجي

تقديم: قبل أن يثار النقاش الفلسفي حول مشروعية الأزمنة الحديثة بناءا على مفهوم العلمنة، أثير هذا النقاش بالأوساط الثيولوجية خلال خمسينات القرن العشرين، من طرف غوغارتن وبولتمان وكولمان، لكنه إحتفظ بضجته داخل الأوساط الثيولوجية، وقد إعتبر الثيولوجيون مفهوم "العلمنة " فعلا مشروعا أصيلا في عمق الحداثة المستمد عبر مسيرة مسيحية الأصول، وهي شكل متجدد في فهم الرسالة الإلهية نحو فتح فسح أكثر رحابة للإرادة البشرية التي لا تعارض العناية الإلهية، بقدر ما تأكدها وتعمل على تحقيق تواصل بين العالمين في إطار إتمام الرسالة السماوية التي ابتدأها الرب* وسيكملها الإنسان، فالعلمنة هي تلك التوليفة التي تستطيع الحفاظ على الحضور الإلهي فوق الأرض، وتضمن أيضا حضورا للإرادة البشرية، دون أن يكون بين الإرادتين أي تعارض أو نفي أحدهما للآخر بل على العكس كل منهما يحيل على الآخر في علاقة تواصلية وترابطية تبني علاقة الأب بالإبن، منتقدا العلمنة الثيولوجية الحداثية التي لم ترق لعلمنة حقيقية وإنما علمنة متأثرة بالتصور الطبيعي بامتياز، لذلك وجب إعادة بناء تصور جديد للعلمنة وفق المنظور الثيولوجي الحق، إذ يتوافق مثلا بولتمان مع كارل لوفيث بأن الأزمنة الحديثة علمنة لتصورات الثيولوجية، الأول يعتبرها مجرد علمنة ناقصة وجب إعادة توجيهها في مسارها الصحيح، والثاني يبخس من قيمتها التغييرية ويعتبرها مجرد نقل بسيط من حقل الى حقل.

إذن، لا وجود لتعارض- وإن بدا ظاهريا - بين الحداثة والمسيحية، بل هما متوافقان معا، فالمفهوم أصبغ باللباس الثيولوجي، العلمنة ذاتها التي تحاول الإنفلات عن الحجاب الديني أساسه ثيولوجي وتعبر عنه بكل تجلياته "في التاريخ بالتأكيد أن الرب يتجلى بطريقة

---

*ارتأيت ترجمة كلمة dieu الى الرب أو الإله، لخصوصية تعريفه في اللغة العربية، فالرب يشتق في اللغة العربية من الربوبية والربوبية بمعنى الألوهية للخلائق، فهي مفهوم الهي يتوقف على البشر ويقوم على شرط وجودهم، ولذلك قال الصوفية المسلمون لاحقا إن سر الربوبية هو توقفها على المربوب، فاذا انعدم المربوب صارت الربوبية مستحيلة، لفظ الرب مشترك بين الديانات الثلاث.

الله لايقال في العربية إلا للمعبود الأعلى ولايجوز بحال اطلاقه بالاشتراك بين الخالق والمخلوق اذ الجمع بينهما في العقلية العربية محال، وهكذا تفوق اللغة العربية بحسم بين ثلاثة معان محدودة (النبوة، الربوبية، الالوهية) ولاتجوز التمازج بينهما أو التداخل. فالنبوة على اطلاقها تكون للبشر الخيرين المختارين، والربوبية مشتركة بحسب اطلاقها معرفة في حق الخالق أو مضافة كصفة للمخلوق بينما الالوهية لله فقط.(بتصرف)

يوسف زيدان، **اللاهوت العربي، وأصول العنف الديني**، دار الشروق، الطبعة الرابعة2014 ، ص 91.92.

غير مباشرة"[175]. فهل استطاعت العلمنة الحداثية أن تحقق الانتظارات الثيولوجية، أم أنها كانت علمنة مشوهة أخذت صورة طبيعية أكثر منها ثيولوجية؟

1) العلمنة نتيجة مشروعة للمسيحية

ظهر النقاش الفلسفي حول ما يحمله مفهوم العلمنة من شحنة ثيولوجية*، من خلال كتاب بلومنبرغ "مشروعية الأزمنة الحديثة"، هذا الكتاب الذي نشر سنة 1966، من خلاله قرر بلومنبرغ أن يشارك في النقاش الدائر حول مفهوم العلمنة بما هو مفهوم ثيولوجي أزاح عن الأزمنة الحديثة مشروعيتها، وهو نقاش قد أثاره من قبل أيضا: فريدريك غوغارتن من خلال كتابه destin et espoir de l'epoque moderne الذي نشر في سنة 1953 لكنه لم يثر نفس الضجة والإهتمام كما تبلورت خلال السنة 1966، كتاب حمل عنوانا فرعيا العلمنة بما هي موضوع ثيولوجي la sécularisation comme théme de la théologie فمنذ عصر الأنوار، كانت هناك أزمة عميقة داخل التصور المسيحي الذي ظل الأساس الذي منه نشأ فكر العالم الغربي، هذه الأزمنة التي إرتكزت على إستقلالية الفرد إزاء الوجود السماوي المتعالي، إزاء الطبيعة، وإزاء التاريخ، إستقلالية تمنحه حرية الفعل فوق الأرض، لذلك كان إهتمام غوغارتن ينصب حول معرفة هل بالإمكان حل

---

[175] Oscar Cullmann **, Le salut dans l'histoire**, op.cit, p.52.

* في اللغات الأوروبية المعاصرة تستخدم كلمة ثيولوجيا التي انتقلت أيضا بلفظها الى لغتنا العربية المعاصرة، بمعناها الأصلي ذاته. فهي أصلا كلمة يونانية تتكون من مقطعين Theos (ثيو،ثيؤ) أي الإله، ولوجوس Logos أي المعرفة والعلم والدراسة. الكلمة ثيولوجيا مرتبطة على نحو كبير بالدين المسيحي، إلا أن الكلمة أقدم زمنا من المسيحية بكثير، وقد استخدمها كثيرون من فلاسفة اليونان القدامى، فنراها في محاورة (الجمهورية) لأفلاطون، عند كلامه عن شعراء اليونان، وتراها في كتاب ارسطو كمحرك عاطل للكون، أي محرك للاشياء بفعل الجذب من دون أن يتحرك هو، لكن الثابث تاريخيا أن أرسطو كان يقسم المعارف الانسانية الى ثلاثة أقسام كبرى: الرياضيات، الطبيعيات، الالهيات (الثيولوجيا)، وكان يسمي القسم الثالث:الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا.
المسيحيين الأوائل كانوا يكرهون كلمة ثيولوجيا لأنها ارتبطت في أذهانهم بالتراث الفلسفي (الوثني) وبمجمع الآلهة اليونانية (الوثنية) وقد كان هؤلاء الأوائل من المسيحين ينظرون عادة الى ما سبقهم تاريخيا، باستثناء اليهودية على أنه تراث وثني ينبغي لهم أن يطمسوه. لكن أوريجين كان أول من استعمل كلمة ثيولوجيا في المسيحية للاشارة الى (الالهيات) التي انصبت عنده على ما سوف يعرف لاحقا بلاهوت اللوجوس أو لاهوت الكلمة شاع استخدام كلمة ثيولوجيا (لاهوت) في التراث المسيحي وصارت اسما لمبحث ضخم يدرس طبيعة وصفات الثالوث: الإبن، الإبن، الروح القدس تم توسعوا في الأمر فصار اللاهوت (الثيولوجيا) عندهم يشير الى كل ما له علاقة بالعقيدة المسيحية والايمان المسيحي والطبيعة فهذه كلها:لاهوت.(بتصرف).
يوسف زيدان، **اللاهوت العربي، وأصول العنف الديني**، مرجع سابق، ص39/38.

التعارض الظاهر بين العالم الحديث والمسيحية؟ وهل هو فعلا مجرد تعارض ظاهري أم أن السؤال يستبطن تسليما مسبقا؟

أساس السؤال يوضح أن غوغارتن يسلم مسبقا بأن الأمر لا يعدو أن يكون تعارضا ظاهريا صوريا بين التصوريين، التصور الحداثي والتصور المسيحي، وأن الأمر بالجوهر هو في الحقيقة توافقي انسجامي، لذلك تكلف غوغارتن بحل هذا التعارض الظاهري وتأكيد توافقهما المضموني، مادام أن أساس استقلال الحداثة إرتبط بمفهوم" العلمنة"، وهو المفهوم الذي لا يتعارض مع التصور المسيحي بل منه تأتي مشروعيته. فكيف ذلك؟

إن مفهوم العلمنة يمثل تأويلا شاملا للصيرورة التاريخية، التي أنتجت هذا التحول العميق للإنسان الحديث، وحملته من مرحلة تاريخية إلى أخرى جديدة في علاقته بالعالم ولعلاقة الإنسان بالعالم ذاته منذ بداية وعيه إزاء وجود يقوم على تقابل بين عالمين وهما العالم الأرضي التحتي والعالم السماوي المتعالي،"ومن ثم فقد حددت العلمنة بكونها نتاج مسار تاريخي تنفصل بموجبه أعداد متزايدة من الأنشطة البشرية عن تأثير المؤسسات الدينية وعن سلطة المقدس"[176].

إذن، يتعلق الأمر بالنسبة لغوغارتن بعلاقة مفهوم العلمنة بالإيمان المسيحي اليهودي، وتسليط الضوء على هذه العلاقة المفترضة، ولفهم الأمر جليا يجب فحص هذه العلاقة، يستدعي غوغارتن، السؤال التالي: هل هناك فعلا علاقة بينهما أم أن الأمر مجرد تفسير صوري مجرد، لا يرقى فعليا لواقع هذه العلاقة أصلا؟ وهل ثم فرض مفهوم العلمنة على الإيمان المسيحي في قراءة خارجية تعسفية، لم تراعي في الأصل عمق الإيمان المسيحي ولا خصوصيته وكذا سياقه التاريخي؟ أو أنها لا ترقى بالأصل لتنال مشروعية تأويل المسار أو الصيرورة التاريخية للإيمان المسيحي نفسه؟.

أمام هذه الأسئلة إقترح الثيولوجي غوغارتن، قراءة تأويلية جدية، تراعي طبيعة علاقة الإيمان المسيحي ومفهوم العلمنة، وهو المنظور الذي حاول التوفيق بين القراءتين معا، دون التفريط في أي منهما، في إطار قراءة إيجابية تجمع التصويين وتوحدهما بغاية فهم

[176] محمد الصغير جنجار، ***« علم اجتماع الاديان وبارذيغم العلمنة »***، *مقال سابق.*

السيرورة البشرية الممتدة الى حدود الأزمنة الحديثة، وهي القراءة التي ربطت الإيمان المسيحي بالمفهوم الثيولوجي للعلمنة، والتي أضفت على مفهوم العلمنة طابعا ثيولوجيا يتلاءم والتصور المسيحي المنبثقة منه بالأساس، ف"بالنسبة لغوغارتن العالم ليس بنية مقفلة تغلف الإنسان، ولكنه (العالم) خلق إلاهي يسمح باستقلالية الإنسان"[177].

بالنسبة لغوغارتن يجب العودة الحقة للقراءة النيتشوية القائمة على القولة المشهورة: "لقد توفي الإله الميتافيزيقي"، وهي القراءة التي إستبعدت البعد المسيحي في صيغته الأولى لعدم قدرة هذا الأخير على تحمل وتقبل إمكانية إستقلال الكائن الإنساني إزاء العالم وإزاء الطبيعة و إزاء نفسه، لعدم قدرته على مسايرة الواقع الذي فرض التغير، لذلك عليه إعلان إفلاس مشروعه.

نجد أطروحة غوغارتن في كتابه: "destin et espoir du monde moderne" يقول: "العلمنة تنغرس في عمق الإيمان المسيحي، وهي نتيجة مشروعه له"[178]، لقد قدم أطروحته من خلال إبراز، أن هناك نوعا من الإختلاف والتمايز، أنتجه مفهوم العلمنة، إذ هناك نوعان من الصيرورة المعلمنة، النوع الأول يهدف للقول أن "العلمنة نتيجة ضرورية ومشروعة للإيمان المسيحي"[179]، أما النوع الثاني من هذه الصيرورة المعلمنة وهي على العكس من الأولى تستحضر العلمنة بما هي علمنة مشوهة أو مزيفة ولا علاقة لها بالعلمنة الحقيقية "العلمنة ليست شيئا غير علمنة مشوهة "[180]. هنا يجب معرفة، حسب غوغارتن، هل هذه الصورة المشوهة و المزيفة للعلمنة هي نتيجة للإيمان المسيحي نفسه؟

الإيمان المسيحي الذي لم يفلح في إتمام المهام الذي أوكلته إياها العلمنة، فمضمون الايمان المسيحي قائم على تعليل علاقة الإنسان أمام الرب، بما هو الأب الذي يمنح الفرد إمكانية علمنة العالم ويسلم مسؤوليته للإنسان دون باقي الكائنات، باعتباره خليفته على الأرض، إذن الوجود الأرضي من إختصاص البشر بالتفويض المعلن من العناية الإلهية،

[177] Jean-Marie Donegani, ***« La mondanisation du salut »,*** Recherches de Science Religieuse, 212/3(tome 100), p.348.

[178] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op .cit., p.32 .

[179] Ibidem.

[180] F.Gogarten, **Destin et espoir du monde moderne**, paris, 1970, p.11.

أي إمكانية لتحقيق الفعل البشري بناءا على تفويض إلهي موسع يسمح بتطوير الفعل الإنساني على الأرض بقدرات ووسائل بشرية، لذلك ف"إن تاريخ الخلاص هو مجموعة من الأحداث المتضمنة في تاريخ، وهكذا فإن تاريخ الخلاص يتواجد في إطار علاقة ايجابية مع التاريخ"[181]. فالتصور المسيحي يبرهن على أن الجانب الإيماني المسيحي، هو فضاء مهيأ من الرب، وأن مفهوم العلمنة مجال يبرهن فيه الإنسان على إتمام مهامه التي يقوم بها باستقلالية ومسؤولية إزاء العالم.

هي إذن، البنية الداخلية المؤسسة للإيمان المسيحي التي تفرض الجانب المعلمن، فالعلمنة ليست مفهوما دخيلا على التصور المسيحي، بل إنها الإبنة الشرعية لهذا التصور، وهي الإمكانية التي تمنح الإنسان القيام، بشكل مستقل ومسؤول، بعمله إزاء الكون بمباركة خالقه، وهي استقلالية ممنوحة من السماء، فحسب الإيمان المسيحي فالعالم خلق إلهي، وحول هذا المعنى تتمحور علاقة الإنسان بالعالم، وعلمنة العالم، فليست العلمنة هي إقصاء للدين، بل الدين من فرض نوعا من العلمنة المساعدة لتحقق الوجودي البشري.

إذا كان تأويل الأزمنة الحديثة بوصفها خروج المسيحية المتأصلة في مبرهنة العلمنة، وهنا يمكن أن يؤول خروج المسيحية وفق نمطين، إما باعتباره خروج من بلد، من إطار الى إطار، أوخروج من بيت الأباء، إذن إن كانت الأزمنة الحديثة وقيمها التأسيسية هي نتيجة خروج المسيحية بما هي الإبن من بيت أبويه، وجب بالتالي على المسيحية أن تعتبر هذا العالم لها[182]، فالرب اكتفي بخلق العالم، والإنسان سيخلفه على الأرض لإتمام عمله ضمن علاقة تواصلية تربط الرب بإبنه الإنسان، فالإيمان المسيحي يسمح بترك علاقة تواصلية ودية مع الرب، بما هي علاقة الأب والإنسان الإبن، اللذان يعملان معا من أجل إتمام مهمة السماء الأرض / الفعل الإلهي والفعل البشري، إذ ثم تسليم المهام الأرضية للإبن ليتكلف بأموره البشرية فوق الأرض، وهو الأمر الذي يتم تحت الرعاية الأبوية

[181] O.Collmann, **Le salut dans l'histoire**, op.cit., p.154.

[182] Jean-Marie Donegani, ***« La mondanisation du salut »***, op.cit., p.363.

السماوية، حيث"الايمان المسيحي الذي يشكل علمنة العالم يقتحم الكوسموس الأبدي ويسمح بحرية انسانية اتجاه العالم .."[183].

نخلص إذن، الى أن المسؤولية الملقاة على عاتق الإنسان إزاء العالم، هي مسؤولية فعلية، وليست مسيرة بل هي موكلة له من طرف الراعي السماوي ليتم عملية الخلق، وهو ما يؤكده كولمان من خلال قوله "عوض الحديث عن انسان مدعو بدون توقف لإتخاد قرار، أفضل أن أعرف وضعيته عبر هذه الصيغ الإنسان مدعو لاتخاد قرار، لأن الرب أدمجه ضمن المخطط الأبدي والعالمي"[184]. لذلك فمفهوم العلمنة ليس بالمفهوم الخارج عن الإيمان المسيحي، بل منه إنبثق وإليه يعود وجذوره موجودة في ثنايا الإيمان المسيحي نفسه، وهو مفهوم مدعوم إلهيا باعتباره الوسيلة التي سلمتها العناية الإلهية للإنسان ليبرز قواه الفعلية، فعملية العلمنة هي عملية مزدوجة بين المسؤولية الإلهية والبشرية اللتان تتوافقان في إطار علاقة أبوية خادمة لمصلحتهما معا، حيث منح الإنسان مسؤولية الفعل إزاء العالم الخارجي، لكنه ظل مع ذلك في إرتباط تواصلي إيماني روحاني مع الرب أو الأب وهو جوهر الإيمان المسيحي:"القدر التاريخي للأزمنة الحديثة يظل إذن مرتبطا باستقلال الإنسان وآماله، إن هذه الإستقلالية لا تتم بعيدا عن الرب"[185].

إن العلمنة الغوغارتية لا تعني تغييبا تاما للحضور الثيولوجي، بل على العكس هي علمنة توليفية تراعي المنظور الثيولوجي، وتعمل تحت لوائه ورضاه، بل وقد ولدت من رحمه فالانسان وإن كان قد تكلف واقعيا بأموره الدنيوية، فهو تكليف ليس مستقلا وإنما مسلم من طرف الراعي الإلهي الذي يمثل الطرف الآخر لهذه العلاقة التواصلية، التي لا تنقطع بتسليم المهمة للكائن البشري، بقدر ما تستمر عبر حركة إيمانية بين الأب وإبنه، حركة تواصلية راهنيتها تتواجد في الحاضر قبل المستقبل، وهو الأمر الذي يؤكده أيضا الثيولوجين المعاصريين أمثال Rahner وMetz، لأن "الإسكاتولوجيا تقول شيئا عن اليوم، وليس فقط عن الغد، حول دينامية الفضل الالهي منذ الآن في عملية الخلق

---

[183] Jean-Marie Donegani, ***« La mondanisation du salut »***, op.cit., p.363.

[184] O.Cullmann, **Le salut dans l'histoire**, op.cit., p. 266.

[185] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.33.

والتاريخ"[186]، فالفضل الإلهي متواجد في كل ثنايا الواقع بشكل دينامي يسمح باكتمال نهايته، مادام أن مستقبل الفعل الإنساني والوعد الإلهي يسيران الى جنب واحد.

إذن، على الكنيسة أن تبذل جهدا في تجديد نفسها وتعاونها الدائم مع العالم الخارجي طبعا في الحدود التي تضمن تواصلية ومراعاة لعلاقتها مع الرب" الأب"، فهي المسؤولية الموكلة لها إزاء الإنسان والعالم والرب بوصفها أداة ترابطية بين العالمين بعيدا عن آلية الإنغلاق على ذاتها، وسد آفاق العالم الدنيوي لأن تحقيق العالم الأرضي يرتبط بالأساس بتحقق العالم السماوي ولا مجال لنفي طرف وتغليب آخر. وهنا يكون مفهوم العلمنة قد أتاح من جديد التساؤل عن موقع الكنيسة والإيمان المسيحي ضمن عالمنا المجتمعي الحديث؟.

ما يجب استخلاصه من غوغارتن أن مفهوم العلمنة ليس بعيدا جدا عن الإيمان المسيحي، بل على العكس هو يبعث منه ويتممه ويضفي عليه مشروعيته ووجوده الفعلي، هذا التأويل الثيولوجي لمفهوم العلمنة، لا يقدم سوى تأكيدا للقراءة التي أتي بها كل من ماكس فيبر من خلال مفهوم "رفع السحر عن العالم" وبولتمان "démythologisation" "نزع الميثولوجيا عن العالم"، في النهاية يشير غوغارتن إلى خلاصته المتعلقة بعدم وجود أي تناقض، سواء كان ظاهريا أوخارجيا بين العلمنة، بما هي حاملة للواء العقل الحداثي، والإيمان المسيحي، إذ كل واحد منهما يجسد الآخر، ويحيل عليه، فهما بالنهاية وجهان لعملة واحدة، ولا يمكن الفصل بينهما أو نفي أحدهما على حساب الآخر.

تجدر الإشارة هنا إلى أن غوغارتن لم يخلق ذاك الخلاف والنقاش الفكري الذي ظهر خلال 1966، لأنه سبق هذا النقاش بفترة، كما أنه يمثل امتدادا للأطروحة القائلة بمشروعية المسيحية للأزمنة الحديثة أو" لفهم نمط التحول الذي عرفته الأزمنة الحديثة وجب المرور عبر المسيحية"[187]، لم تمثل الأزمنة الحديثة في نظر الثيولوجي غوغارتن أي قطيعة مع التصور المسيحي أو أنها شكلت بديلا لها، بل إنها نتيجة مشروعة لهذا الإيمان وانعكاس أرضي للفعل الإسكاتولوجي، وبذلك صارت هناك نوعا من الإسكاتولوجيا

[186] Jean-Marie Donegani, ***« La mondanisation du salut »*** ,op.cit., p.350.
[187] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.33.

الوجودية التي انتقلت من إطارها التأملي الذي كان قبل الأزمنة الحديثة المرتبط بالكنيسة الوسيطية، فالانتظار الموعود لا يوجد في المستقبل، بل إنه حاضر في ثنايا لحظات الحاضر نفسه، من خلال حضوره في الحياة الفردية، فعبر القرارات الفردية تتجلى الأحداث الإسكاتولوجية في زمن الأفراد المنخرطين في العمل الدنيوي، لأن انخراط الفرد هو تحقق يمنح إمكانية تجلى الإنتظار الإسكاتولوجي وهو الأمر الذي لا يتم خارجه.

2)بولتمان: علمنة الإسكاتولوجيا *

لقد نشأ الإشكال الإسكاتولوجي عن تأخر قدوم نهاية العالم المنتظرة، كما هي في التصور المسيحي، وهو التأخير الناتج عن إنتظار مجئ المخلص، الشئ الذي دفع القائمين على المسيحية إلى البحث عن سبيل لإنتظار هذا القدوم الموعود للمخلص، دون إهمال العالم الدنيوي الأرضي على أمل قدوم المخلص، لذلك توجهوا لتدبير شؤون العالم وأسسوا كنائس لإستقبال المخلص وللتذكير بوصاياه في إنتظار الخلاص الإسكاتولوجي الموعود، فكان الوسيط بين العالمين "يلعبه البابا الذي يمارس بشكل ايجابي في اتجاه معاكس، اتجاه ينطلق من الانسان نحو الرب"[188]. لقد قام بولتمان بتقديم تصور عن علمنة ثيولوجيا التاريخ، كما ثم بلورتها في عصرالأنوار، ف eschatologie أخروية، هي"عقيدة متعلقة بالغايات الأخيرة للعالم وللبشرية يستعملها علماء اللاهوت بنحو خاص للإشارة

* الاسكاتولوجيا كانت بالبداية ترتبط بالمسألة الإيمانية المجسدة للخلاص النهائي الموعود، خلاص سيزيل معاناة البشرية ويسرع خلاصها، بعدها صار حديثا ثيولوجيا حول طبيعة النهايات الأخيرة المنتظرة، ثم انتقل خلال الأزمنة الحديثة الى موضوع يتساءل عن طبيعة الخلاص، أي موضوعا للحديث عن خروج الروح بعد الموت وخروج الانسانية والكوسموس بعد قدوم المسيح، لكن التجديد الانجيلي للاسكاتولوجيا الذي أتى بعد نهاية القرن العشرين قد سمح بتعويض الحقل الدلالي، وبذلك صارت الاسكاتولوجيا تميل وتتأمل انطلاقا من المستقبل ليس المستقبل في ذاته وإنما المستقبل الآتي من الرب للقائنا، هذا المستقبل حيث الرب هو النهاية البشرية ونهاية العالم ككل، هذا المستقبل الذي هيأ الحاضر بشكل مسبق. ومن وجهة نظر ثيولوجية الحدث الاسكاتولوجي بامتياز هو عيسى بذاته (بتصرف)

Cuy Jobin, ***« Espérance et Utopie »,*** **Introduction à l'ethique; penser, croire, agir**, sous la direction de Jean Daniel Causse et Denis Muller avec la colloboration de Dimitri Andronicos, Labor et Fides2009, p.305 et 311.

[188] Ernest Marie La Perronsaz, **bible histoire et statut de l'homme**, Editions paris, méditerranée 2001, p.89.

لمسألة نهاية العالم - اليوم الأخير- يوم القيامة، والحالة الأخيرة التي يتعين على هذا اليوم استهلالها"[189] .

فالمنطق الكانطي مثلا يرى أننا ننطلق من تقدم لتقدم، حيث يصير العقل هو المسيطر في النهاية، هي خطوات تدريجية نحو أفق أفضل: "يظهر أن الطبيعة لم تعمل على أن تكون حياة الإنسان حياة سهلة، بل هي على العكس من ذلك، تعمل على أن تضطره للارتقاء بفضل مجهوداته الى أعلى المراتب التي تجعله جديرا بالحياة السعيدة بناءا على سلوكه"[190]. بولتمان يقدم كانط باعتباره مساهما في علمنة المعارف الإيمانية المسيحية وربطها بالتاريخ، حيث يقدمها لنا كانط وفق هذا التقديم، كأنها حقائق فلسفية اتخذت صبغة اليقين. في قراءته هذه يصف تأويلات كانط التاريخية بأنها قراءة تقود التاريخ لمجرى يسير وفق صيرورة ثيولوجية، وهي ضرورة تكمن في النزعة الإنسانية لتربية الجنس البشري لكي يصبح تدريجيا أعقل.

التاريخ إذن، سلم تصاعدي تقدمي نحو العقلانية والأخلاق، نحو ما هو مأمول ومستحب. هذان الأخيران يهدفان معا لتحقيق السعادة الإنسانية، بالنهاية، فهي سعادة ليست بالطبع خارجة عن مجرى التاريخ، وهي شبيهة برسالة بشرى السعادة المسيحية، لكنها سعادة متجذرة في المجتمع الأخلاقي نفسه، ولا تخرج عن إطاره. إذن جوهر الدعوة هو جوهر ثيولوجي يتوافق فيها الأساس والغاية، يخلص بولتمان إلى أن"المفهوم الذي قدمه كانط للتاريخ نراه في علمنة أخلاقية للثيولوجية المسيحية وإسكاتولوجيتها"[191].

ينضاف إلى ما قال به كانط، ما رأى به هيغل في أمر الصيرورة التاريخية التي في نظره تحمل في طياتها ضرورة منطقية تدفع نحو تحقق المطلق، بما هو تاريخ الخلاص، الذي هيمن على التاريخ العالمي، بحكم أن هيغل يحتفظ بالمفهوم المسيحي لمجموع التاريخ الكوني مقابل تخليه عن فكرة العناية الإلهية، لأنه منضبط لتصورالعقلانية الفلسفية.

---

[189] **موسوعة لالاند الفلسفية**، مرجع سابق، ص361

[190] ايمانويل كانط، **فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموسياسية**، دراسة وتعريب: زهير المدنيني، مكتبة علاء الدين، تونس2012، ص22.

[191] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p. 34.

إن المخطط الإلهي لمجموع التاريخ، ليس في الحقيقة سوى تحقق المطلق. إنه عملية الروح المطلق التي تتجلى عبر صيرورتها التاريخية، وفق القانون الجدلي الهيغيلي الموحد لكل التناقضات الظاهرة، حيث يتواجد المستقبل الإسكاتولوجي، ليس باعتباره نهاية التاريخ، لكن بما هو مجرى التاريخ نفسه، حيث الروح المطلقة التي لا تجد كمالها إلا إذا تحققت في الفكر الفلسفي، عبر هذه العلمنة الإسكاتولوجية، التي أنتجتها المثالية الألمانية -من خلال كانط وهيغل- تطرح مادية ماركس التي تعتبر فاكهة التحول الجدل الهيغيلي للتاريخ، فهي بالنسبة اليه القوى الانتاجية البشرية، لأنها ترتبط بفعل محايث، بالحياة الإقتصادية التي تمثل القوة المحركة للتاريخ، وليس بالروح المطلق كما كان الأمر عند هيجل.

اذن، لقد تم بذلك إنزال التاريخ من مستواه المتعالي، إلى مستواه الواقعي المتعلق بالواقع الإقتصادي، فالشروط الإقتصادية والإجتماعية تشكل الأساس لمجمل الظاهرة التاريخية بناءا على صراع الطبقات، الذي يمثل محرك التاريخ الذي تترأسه الطبقة البروليتارية:"الطبقة التي بإستطاعتها أن تقود الإنسانية نحو مملكة الحرية والسعادة لمجتمع بلا طبقات إجتماعية وبلا إله"[192]، حيث إنه وضمن المفهوم المسيحي لصيرورة التاريخية المنطلق من إشكالية الصراع بين الشر والخير، يؤسس ماركس الخيوط الناسجة للتاريخ، أي الخلاص في إطار منظور المادية الجدلية الماركسية: إنها مهمة المادية الجدلية لماركس والمثالية التي مارست مهمة إسكاتولوجيا الحداثة، هي في نظر بولتمان علمنة للمسيحية لكن بصورتها الطبيعية. لذلك يعيد بولتمان قراءة الأنساق الفلسفية الحداثية وفق تأويله التوافقي باحتا عن ما يؤكد أطروحته المبنية على ما يسمى التأويل الوجودي المؤسس على مفهوم الوجود المعطى مع الوجود ذاته، بما هو مؤسس الموجود، لذلك يكتب بولتمان:"تأويل عبر صيغ الوجودية الميثولوجية المزدوجة للانجيل الجديد"[193].

[192]Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.34.

[193] Qaniel Vidal, « ***Rudolf Bultmann, Nouveau Testament et Mythologie , Avec un texte inédit de Paul Ricoeur »,*** Genéve, Labor et Fides, coll. « logos », 2013, p.192.

3)بولتمان: التاريخ والتاريخانية

يشير بولتمان الى الاهتمام الذي يحضى به التاريخ في الفكر المعاصر من خلال كتابه "التاريخ والاسكاتولوجيا"، نظرا لما يثيره المفهوم من إشكالات معرفية، ففي انجلترا يغطي هذا الموضوع مجموع مؤلفات أمثال أرنولد توينبي، وكارل لوفيث، والفرنسي مارو، وفي ألمانيا هناك جيرارد كروكر الذي أثارت مقولته: " اليوم التاريخ هو أكبر مشاكلنا"، مزيدا من التساؤلات حول المفهوم، وفي العقود الأخيرة أخدت تاريخانية الإنسان أهمية كبيرة، فالتاريخانية تعني بالأساس أن الإنسان نتاج للسيرورة التاريخية، ف"بالنسبة للانسان الحديث مفهوم مثولوجيا العالم وتمثلات الاسكاتولوجيا، المخلص والخلاص ثم تجاوزهما ولم تعد لهم صلاحية"[194].

إذ حياة الفرد هي مسألة مرتبطة بالأحداث التاريخية، ومن هنا يمكن رصد طريقة تفكير وفعل الإنسان، فهو لا يستطيع أن يختار نقطة إنطلاقه، ولكن بإمكانه تحديد هدف في حياته، يتمنى أن يحققها، ويختار الطرق الممكنة للحصول عليها، وفق قدراته وكذا شروط بيئته، وهنا تثار مسألة الحتميات الخارجية التي تكون في غالب الأحيان أقوى منه، مما يؤكد أن الفعل الإنساني ليس الوحيد الذي يبني التاريخ، وإنما أيضا القدر الحياتي، فالإنسان وعى ليس فقد بتبعيته، ولكن أيضا بلا قدرته وعجزه أمام حتميات تتجازوزه، لقد أصبح الإنسان واعيا بتعلق مصيره بالسياق التاريخي.

وقد اكتسب هذا الإنطباع اليوم، حسب بولتمان، مسحة خاصة، فالقوى المتحكمة بما هي قدر إنساني ليست فقط قوى خارجية، ولكن أيضا آليات تعارض الإرادة الإنسانية ومخططاتها:"فالإنسان أصبح يعلم أن درس التاريخ يتسم بالفرق الموجود بين الغاية ومسألة الإكتمال، وهو بإمكانه أن يضع هدفا عبر إرادته، لكن نتائج فعله لا تتلاءم غالبا مع إنتظاراته"[195]، وواقع الحال يبين أن التاريخ ونتائج أفعالنا، وإن كانت إرادية، فهي تتجاوز الأشياء التي تسيطر على الإرادة البشرية، فليس المصير الأرضي شأن بشري فقط

[194] R.Bultmann**, Jesus, mythologie et démythologisation**, préface de Paul Ricoeur, aux éditions du Seuil, Paris, 1968, p.191.

[195] R.Bultmann, **Histoire et eschatologie**, op.cit, p.11.

بل هناك حتميات تجعل نتائج قراراتنا تخالف النوايا التي ارتبطت بها، اذن هناك ترابط إرادتين سماوية وبشرية، وهو الأمر الذي يربط بأزمة الإنسان الغربي بأزمة ليست ناتجة عن الفعل البشري لوحده وإنما لوجود حتميات آخرى خارجة عن نطاق تحكماته، لأن" الحدث التاريخي يرجع لأبعاد كونية، وفي ظل هذا شرط وضع الحدث تحديدا"[196].

وتتجسد هاته الظاهرة اليوم، بالأخص في المجال التقني، فنتائج المكتسبات التقنية هي في طور تهديد مكتشفيها أنفسهم، في طور الإنقلاب، خلافا لرغباتهم، أشياء تم إبتكارها بغرض تحسين شروط الحياة، صارت تهدد، عبر نتائجها الوجود الإنساني بكليته، فما نطمح في حسناته يأتي بنتائج عكس ما ننتظره، وقد تكون نتائج مدمرة للجنس البشري. إذن، هل يحمل وجودنا الشخصي دلالة حقيقية خارج هذا الحتمية التاريخية؟

يجيب بولتمان:" فكل حياة الفرد، هي صراع لأجل الحصول على حياة حقيقية، مجهود لأجل الوصول الى الواقع، من أجل ألا يعيش عبثا"[197]، وهذا السؤال يطرح أيضا عندما نحاول تصفح الماضي: فالتاريخ هو تتابع للأفعال النقدية، التي تمنح ولادة للحاضر الجديد، والتي ترمي بالمقابل في الماضي[198]، لكن هذا التعريف يوجه التاريخ بما هو تغيير دائم، بوصفه أيضا "ريتم" أو نمط مشكل مما هو آت ومما هو ماض، ككرة ثلج لا تتدحرج إلا بفضل التراكم، الذي يسبب سهولة إنزلاقها على منحدر جليدي، فكل إنحدار يشكل طبقة جديدة تؤكد تواجدها. فهل تاريخية الإنسان تدين بالفضل لهذا التغيير؟ وهل تسمح له أن يكون فردا واعيا بهذا التغيير رغم عدم قدرته على تغييره؟

قدماء الإغريق رأوا أن العالم كتتابع للأحداث، تأتي، وتختفي، وهنا لم يكن القصد التاريخ، بقدر الاهتمام بوصف سيرورة الطبيعة الخاضعة لقوانين العقل" لوغوس"، وهذا المفهوم للعالم ثم إدماجه في الثيولوجيا الغنوصية، فنظام العالم مربوط بقوانين تابثة، غير متغيرة، والإنسان عليه أن يفهم جوهر العالم وجوهره الخاص، لتمييز الاختلاف ومن تم

---

[196] Qaniel Vidal, « ***Rudolf Bultmann, Nouveau Testament et Mythologie, Avec un texte inédit de Paul Ricoeur »,*** op,cit, p.192.

[197] R.Bultmann, **Histoire et eschatologie**, op.cit., p .13.

[198] Ibidem.

تحقيق حريته، فهو لا يتحرر من هذا العالم إلا عبر الموت، عندما تترك أناه الجسدية حرية جوهره الروحي ليرتقي للفناء السماوي، هذا الحل يعطي الإنطباع، أن الإنسان عليه أن يعتبر هذا العالم عدما وخواءا، وهو الأمر الذي يسقطه في العدمية الجذرية، إذن الجواب الغنوصي هو أكبر خطأ: "يجب عليه أن يحاكم هذا العالم حيث يعيش وإعتباره عدما خالصا، مما يسقطه في العدمية الراديكالية، باستثناء إن كان محقا بأنه ينتمي الى ماهية الإنسان الموهوب بالإرادة والذي يعيش بين أشباهه بمسؤولية، فإن الجواب الغنوصي ليس بالخطا الكبير"[199]، إذ نرى هذا في الأنثروبولوجيا الغنوصية، فبحسبها الإنسان ليس مُشكلا فقط من جسد وروح، ولكن الأنا الحقيقية محبوسة داخل الروح والجسد. يتبع بولتمان الأطروحة الغنوصية عاملا على تبيان لاجدواها في التعاطي مع العالم، فكل الحياة الطبيعية والفيزيائية تتعلق بالنسبة للغنوصية بالجسد والروح، إنطلاقا من واقع هذا الحال، فالأنا لم تعد تحمل أي محتوى إيجابي، لذلك لا يمكن أن توصف إلا بالإطار السلبي. بالتأكيد الغنوصية تحلم بأن هناك بعد الموت يتواجد تماثل الأنا، الوجود المستقبلي، وتبرهن في العمق أن الإنسان مطارد بالسؤال عن ماهية ذاته الحقيقية.

يجب أن نتساءل إذن، -حسب بولتمان- فيما إذا كانت المسيحية قادرة على إعطاءنا جوابا عن ذلك، فإنسان العهد القديم لم يعرف شيئا عن نظام الطبيعة، لقد كان يعتقد في إله خالق للعالم، والذي أوكله له، دون غيره، ليعيش فيه ويعمل به. بالنسبة لهذا الإنسان الإله هو السيد على التاريخ، إنه يقود الصيرورة التاريخية نحو هدف يتماشي مع هدفه، هذا الإنسان يعتقد إذن، أن هناك نظاما لكل ما يجري ضمن قوانين غير واضحة عقليا، حياة الإنسان ضعيفة، لكن بالمقابل كلمات الرب صادقة ووفية، ويمكن للإنسان أن يعتمد عليها، الرب هو السلطة القاهرة والإنسان عليه الطاعة، وفي هذه العلاقة القائمة على الطاعة حيث يوجد الأمان الحقيقي للإنسان، يقول بولتمان: "الرب في السماء يعتني بكل البشر، وكل البشر يجب أن تتوجه نحوه في الصلاة"[200]، لقد جعل بولتمان من الحاضر واقعا يحمل مفتاح المفهوم الاسكاتولوجي فمن خلال نظرة أنثروبولوجية "الذات تنصهر في الزمن والتاريخ،

---

[199] R.Bultmann, **Histoire et eschatologie**, op.cit., p.15.

[200] R.Bulltmann, **Jesus**, op.cit., p.165.

تاريخ ليس نتيجة لقوى عمياء ولاشخصية"[201]، وإنما لقوى متعينة على الأرض إنها الكائنات البشرية.

لقد أحس الإنسان الوسيطي أنه محاط بالعناية الإلهية، التي تقود الطبيعة والتاريخ، يتعرف على السلطة الإلهية في ظل الكنيسة عبر الطاعة الممنوحة لممثليها، عبر هذه الطاعة يحقق وجوه الحقيقي:"لايمكن وصف كيف في خضم العصورهذا الإيمان في النظام الإلهي الذي يحمله الإنسان ويضمن سلامته، قد إهتز"[202]. يؤتى الأمر عبر صيرورة طويلة، حيث المراحل تقود النهضة وأيضا الإصلاح وعصر الأنوار والثورة الفرنسية، شيئا فشيئا، ففكرة الحرية تتغير، الحرية تقود الفرد نحو إمكانية تحقيق وجوده الواقعي، المتمثل في الإنصياع للنظام الأرضي، الكفاح الحديث لأجل الحرية بدأ يصبح كفاحا لأجل التحرر من سلطة الكنيسة، وهذا لا يعني التحرر الكامل من كل السلط، فلا الفلسفة التنويرية ولا المثالية أنكرت أن هناك قوانين أبدية، وفي إطاعتها يحقق الإنسان تحرره، بالواقع بالنسبة لبولتمان الصيرورة التاريخية تتعلق بقرارات الأفراد[203].

وفي واقع الأمر بالنسبة لفلسفة الأنوار، ما هو أساسي في مفهومها حول الفضيلة، كان هو طاعة قوانينها، وأما بالنسبة للمثالية فمفهوم الإستقلالية لا تعني أن الفرد يمكن أن يختار بشكل إعتباطي قوانين أفعاله، بل إنه يخضع للتأثير الحتمي للعلوم الطبيعية، أما في النزعة الرومانسية فقد إستطاع مفهوم التاريخ إكتساب دلالة جديدة، من خلال بيكون هوبز ولوك وهيوم، هذه العلوم التي تطورت في القرن التامن عشر، وبفضلها صار الإنسان نفسه موضوع العلوم الطبيعية، حيث سؤال أناه الواقعية إرتبط بالعالم الواقعي، وإختفت صورة وجوده الروحي التي كانت حاضرة فيما قبل، إنه من البديهي أن تتحدد حياة الإنسان عبر قوانين لكنها قوانين طبيعية، وليس هناك قوانين خارج هذا المعطى، فالإنسان ككائن طبيعي وبيولوجي أخذ مكانه في الأنثربولوجيا فأصبحت حياته محددة بالطقس والجغرافيا وكذا الشروط الإقتصادية.

---

[201] Cuy Jobin, ***« Espérance et Utopie »,*** op.cit., p.310,311.
[202] R.Bultmann, **histoire et eschatologie**, op.cit., p.16.
[203] Cuy Jobin, ***« Espérance et Utopie »,*** op.cit., p.311.

كنتيجة لذلك تغير مفهوم التاريخ، فما يصلح للجماعة يسري أيضا على الفرد، والعكس صحيح، يساير بولتمان حفرياته حول مفهوم التاريخ منذ مونتيسكيو (1689-1755)، حيث اختزل التاريخ الى تاريخ طبيعي، أوغست كونت(1798-1857) إعتقد بإمكانية الترقي لمستوى العلوم عبر تحويله لسوسيولوجيا، وكارل ماركس من خلال كتابه الرأسمال (1867) إبتكر المادية الجدلية، محولا بذلك الفكرة الهيجيلية، فكرة الروح الموضوعية التي تتطور في التاريخ، الى تاريخ سوسيوإقتصادي. لقد أدرك كل من بيكون ولوك بهذا الأمر مسبقا، أي أن كل المعارف تتعلق بالتجربة، ففي الواقع إذا كانت التجربة تتغير في خضم الزمن فالمعارف هي إذن ابنة الزمن، فما الذي يعنيه هذا؟

لم تعتقد النزعة المثالية بوجود عقل إنساني قادر على الحفاظ على الحقائق المطلقة واللازمنية، فكل حقيقة لا يمكن أن تحمل سوى قيمة نسبية، ولكن أيضا البحث عن الحقيقة يفقد كل دلالته و يفقد الإيمان في العقل، وهنا التاريخ يحدد توجه العقل، وهي المحاولة الهيجيلية التي سعت للجمع بين التوجهين، فالروح هي من تحدد التاريخ، ولكن في نفس الوقت تخضع له. يسجل بولتمان هنا أن المدرسة التاريخية هي فاكهة الرومانسية فخلال القرن الثامن عشر عصر الأنوار، إعتبرت الطبيعة البشرية كجوهر، كشيء دائم وتابث حاضر في كل التغيرات التاريخية والنشاطات البشرية:"إن الطبيعة البشرية صممت كجوهر، بإعتبارها شيئا تابثا ودائما، كحجرة تابثة، حاضرة في خضم كل التغيرات التاريخية والأنشطة الإنسانية"[204]، إن التاريخ لا يعيد نفسه أبدا، ولكن الطبيعة البشرية تظل نفسها بشكل أبدي. هيوم سبق له أن حطم هذا المفهوم المتعلق بالطبيعة البشرية، عبر تعويض مفهوم "الجوهر العقلي" بمفهوم "الصيرورة العقلية"، لكنه لم ير نتائج هذا التمييز بالنسبة للتاريخ: "إنه هيردر هو أول من ربط المفهوم بوحدة الطبيعة البشرية"[205]، لقد ميز بين أنواع من البشر، إذ اعتقد أن الإختلافات النوعية للأفراد كانت تابثة عبر الطبيعة لأنهم نتاج لها، وبالتالي يكون قد فهم التاريخ الإنساني على غرار التاريخ الطبيعي، وهذه الفكرة من جملة الأفكار التي ستطورها النزعة الرومانسية، وهي حركة تفهم فردية الفرد

[204] R.Bultmann, **Histoire et eschatologie**, op.cit., p.19.

[205] Ibid., p.20.

مثلها مثل الشعوب مقارنة بحياة النباتات، فالصيرورة التاريخية ليست سوى صيرورة تطور طبيعي.

نكتشف مع بولتمان أننا لم نعد نؤمن بنظام أبدي يوجه حياة البشر بشكل سلبي، أو بحقيقة مطلقة، فالكل يتعلق بالصيرورة التاريخية التي هي نفسها ليست سوى صيرورة طبيعية تخضع لقوانين إقتصادية وليست روحية، فالتاريخ تحول الى سوسيولوجيا، وكنتيجة لذلك الإنسان لم يعد كائنا مستقلا، بفضل الشروط التاريخية التي أنتجته، فتاريخانيته لا تتعلق بواقع أنه يحول التاريخ بما هو فرد أو بما هو فاعل للتجارب، بل الإنسان ليس سوى فعل تاريخ، ليس كائنا فاعلا ولكن كائنا مفعولا به، ليس سوى صيرورة بلا وجود حقيقي، وبالتالي تكون النتيجة صورة لعدمية خالصة، وهو ما وصلت اليه الأنساق الحداثية في النهاية، تلك هي خلاصة بولتمان، لذلك فإن"التفكير الثيولوجي حول الإسكاتولوجيا لا يمكن أن يتم إلا بالمناداة على الأنثروبولوجيا الفلسفية حيث الأبعاد التاريخية والوجودية تشكل المركزية"[206].

5)العلمنة الأنوارية طبعنة فلسفة التاريخ

لمزيد من التنقيب المفضي لإيضاح فحوى أنساق الأزمنة الحديثة وما وصلت اليه، خصوصا فيما يتعلق بمفهوم التاريخ وما ارتبط به من قضايا "مشكلة أصله ومعناه، بل والأكثر من ذلك مشكل معنى الحياة الإنسانية التي تدخل في التاريخ"[207]، درس بولتمان مؤلفات أهم فلاسفة التاريخ، عاملا على استخراج أهم نقطه، حيث برز اعتقاد فلاسفة الأنوار في مثالية لامحدودة للإنسان، و كذا في قدرة هذا الإنسان على تحديد كل دروس التاريخ حتى وإن قاد هذا التاريخ لنتائج غير متوقعة، إعتقدوا أيضا، بأن مكر العقل "يعمل وفق معنى التقدم الإنساني، مستنيرا بالعلوم حتى يتمكن من معرفة المستقبل الآتي، وما هو آت هو الطريق التي يقود الى السعادة، فالتاريخ يحمل فعلا معنى، فحتى ماركس سلم

[206] Cuy Jabin, ***« Espérance et Utopie »,*** op,cit., p. 310.

[207] R.Bultmann, **Foi et compréhension, eschatologie et démythologisation**, traduit sous la direction: D'André Malet par a.et S.Pfrimmer, S.Bovet et A.Malet,éditions du seuil, paris, p.345.

مع فلاسفة الأنوار ومع هيجل بالتأكيد على أن العقل يحكم التاريخ، اذن لا يتعلق الأمر حسب كولمان"بفلسفة التاريخ وانما بالتنبؤ التاريخي"[208]، وهو أمر كان هيجل واعيا به فحواه أن التاريخ كان متجها بدون أخد بعين الإعتبار"الإيمان في العقل"، ففي نظره العقل هو من يقود العالم برغم من لاعقلانية الإنسان،" فهو لا يعتقد في طيبة وإمكانية الكمال الإنساني، ولكن يعتقد في العقل الذي يقود التاريخ على الرغم من اللاعقلانية الإنسانية"[209].

يبدو إذن، أن الإيمان بالتقدم ظل حاضرا طيلة القرن التاسع عشر، وأن تطور العلوم كان أمرا تبريريا وتأكيدا لهذا الإيمان، ولكن بشكل معاكس أيضا، ظهرت بذور شكية خصوصا مع بوركهارت، هذا المفكر الذي أكد أنه من غير الممكن أن نوجه فلسفة التاريخ بإعتبارها تجمعا شموليا، إعترض أيضا على المذهب الهيجلي للعقل أو ما أسماه المجهود الغني لهيجل لأجل توقع خطة مسار العالم، لقد إعتقد هيجل أن كل حدث يملك جانب روحيا بارزا لا يفنى، لكن بوركهارت إعتقد أن التاريخ هو أيضا معرض للتغير وفي إتجاه غير مستقيم، جوهر التاريخ هو التغير، إذ ليس هناك تابث، والتابث الوحيد هو الإنسان، لذلك ف" نقطة إنطلاقنا والمركز الوحيد الدائم، والوحيد القابل لأن يصير مقبولا عندنا هو الإنسان، الذي يعاني، المناضل، الفاعل، كما هو سيكون ويظل دوما"[210].

لقد تخلى بوركهارت عن فكرة أن تاريخ العالم له شكل واحد، فالتاريخ لا يمثل فقط التغيرات ولكن أيضا بعض الإختلالات، التي ترتبط فيما بينها عبر مبدأ عقلي ناظم، فإذا كان هناك تكرار لتطور تابث و ظواهر نوعية فلأن الإنسان هو دوما وفي أي مكان هو نفسه، وسخر بوركهارت، من فلاسفة عصر الأنوار، الذين يؤكدون أن الإنسان بالضرورة خير ولا يحتاج فقط سوى للتنوير لكي يصبح الخير أمرا سياديا، لقد هاجم بوركهارت الإيمان المتفائل في التقدم عبر عملية نقد عبارة " الحظ الجيد والسيء في التاريخ"[211]، إذ عندما نتساءل حول الأحداث التاريخية لمعرفة: هل تقود لسعادة أم أننا نسقط في الذاتية

[208] O.Cullmann, **Le salut dans l'Histoire**, op.cit., p.94.
[209] R.Bultmann, **Histoire et eschatologie**, op.cit., p.100.
[210] ibid, p. 101.
[211] Ibid, p.102.

الأكثر إطلاقية؟، يجيبنا "إنه كبرياؤنا العميق والتافه، هو ما يجعلنا نعتقد أن عصرا معينا كان سعيدا، لأنه يشبه بمعنى ما طبيعتنا الخاصة، إنه هو ما يجعلنا نحب العصور والأفعال الماضية التي تؤسس حياتنا الحاضرة ومستقبلنا (.....) كأن العالم والتاريخ لا يوجد إلا من أجلنا"[212]، ففي التاريخ علينا التخلي عن سؤال الخير أو الشر والحظ، ومرحلة النضج تستدعي أن يتجه الإنسان الذكي نحو مطلب المعرفة.

لكن، هذه المعرفة التي خولت للإنسان تحقيق التقدم هي من حولته بفضل عقله للتحكم في الطبيعة، لقد صار بالمقابل الضحية لكوارث التاريخ، حلمه أن يصبح حرا هو حلم تم تدميره بفضل التاريخ نفسه، اذ أن الإنسان تعرض لصدمة، فحتى فكرة الإنسانية ليست سوى إيديولوجية، إنها ليست سوى عبارة لوضع تاريخي وإجتماعي محدد، "تزعزعت هذه النظرة للتاريخ التقدمي بشكل كبير من خلال الأحداث الجائحة للنصف الاول من القرن العشرين والحرب العالمية والكساد العظيم وصعود الشمولية والهولوكوست.ما الخطأ هنا؟ إن الحداثة التي بدت على اعتاب تأمين الامان العالمي وتحرير البشر من كل اشكال الطغيان وصنع ازدهار بشري غير مسبوق، انتهت في الحقيقة الى بربرية لم تعهد في التجربة البشرية السابقة."[213].

يدرج بولتمان مثال الهيستوغرافيا* التي صارت تهتم كثيرا بمعرفة العلاقات الناتجة عن الأحداث، يبدو أنها أخدت على عاتقها إكتشاف القوانين وعلاقاتها، لقد تم أخد فكرة التطور لكن، فقط عبر توجيه عصور قصيرة وليس التاريخ في كليته. إنها ترتبط بإحباطات المفكرين الذين حاولوا إيجاد معنى للتاريخ، وكنتيجة لذلك تركوا الإيمان في التقدم.

فمثلا فيكو مفهومه للتاريخ يركز على إستبعاد الفكرة المتعلقة بالإستهلاك الإسكاتولوجي للتاريخ، ولذلك عمل بولتمان على فحص ما جاء به فيكو، حاول هذا الأخير إضفاء طابع تاريخي على مفهوم الطبيعة، لكن في نفس الوقت عمل على حياد مفهوم التاريخ، إعتقد أن

---

[212] R.Bultmann, Histoire et eschatologie, op.cit., p.102.

[213] مايكل ألين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص.362.

* التاريخية أو الهستوغرافيا نموذج خصه راينهايت كوزيليك بالبحث من خلال مؤلفه "تجربة التاريخ" والذي خصصنا له الفصل الثاني ضمن الباب الثالث.

هناك إستعدادا لأشكال معينة للحياة والتقدم لدى كل البشر وكل الشعوب، إحساس مشترك بين الكائنات البشرية:"في خضم التاريخ، فإن الخلافات تظهر نتيجة اختلافات الشروط الطبيعية، لكن الصفات الجوهرية تبقى دوما نفسها عند كل الأعمار"[214]. فمن فيكو الى شبنغلر وتوينبي مرورا بهيردر تطورت صيرورة قائمة على طبعنة التاريخ أي بوصفه موضوعا لطبيعة، مما منحه امكانية السؤال عن حدوده.[215]

يدرج بولتمان نماذج حداثية اعتمدت المنهج الطبيعي في بناء معمارها التاريخي، فيكو كان مهتما بالمراحل البدائية للتاريخ، هنا يحضر التطور الطبيعي والثقافي بشكل أكثر جلاء، فمفهومه حول التاريخ يتواجد في فكر جوهان هيردر " أفكار في فلسفة التاريخ الإنساني" " ideen zur philosophie der geschichte der menschleit 1784_1791) "، فهل اختصر هيردرفعلا التاريخ البشري إلى تاريخ طبيعي على غرار فيكو؟

يجيب بولتمان بنوع من الحفر النقدي، لقد فهم الطبيعة والتاريخ إنطلاقا من مفهوم التطور، وطور تاريخه الإنساني عبر وصف الكوسموس والجيولوجي، تطور يكتمل عبر تجلي حياة الكائنات حيث الكائن الأسمى هو الإنسان، هو بحق خلاصة التطور الطبيعي، هيردر إنشغل بالعلاقات المتواجدة ما بين القردة والإنسان وشرح من ثم الإختلافات بين الحيوان والإنسان عبر التأسيس للأنتروبوجيا الفيزيولوجية:"عندما نشاهد الإنسان يقول نرى كل ما يشكل انطلاقا من مكانته الراهنة، إنه إنطلاقا منها يصير كل التاريخ قابل للتفسير لاشيء مفهوم بشكل مغاير"[216]..

إن الإنسان يتميز بطبيعة باطنية تؤسس عالم تأملي، يتطور عبر مراحل إلى أن يصل الى الإنسانية كأقصى مراحل تطوره، وبهذا يكون هيردر قد قدم الصفات الخاصة بالإنسانية بشكل نوعي، يمكننا أن نعتقد أنه حاول تمييز طبيعة الروح، ولكن طرحه لم يكن واضحا

---

[214] R.Bultmann, **Histoire et eschatologie**, op.cit., p.106.

[215] H.Blumenberg, ***« Histoire et eschatologie une recension d'un ouvrage de Bultmann »***, Archives de Philosophie 2004/2, (Tome67), p.299.300.

[216] R.Bultmann, **Histoire et eschatologie**, op.cit., p.107.

بشكل كامل في هاته النقطة "يبحث بولتمان هنا عن الرابط ما بين صورة التاريخ وصورة الإنسان"[217]. لقد فهم التاريخ الإنساني بطريقة طبيعية بشكل كلي، إن قوانين التطور الثقافي هي قوانين الطبيعة، وهو الأمر الذي سمح له بالقول بأن كل التاريخ الإنساني هو تاريخ طبيعي، إنه تاريخ القوة الإنسانية، تاريخ أفعاله، حيثيات وجوده، كل ما سمح له بالحدوث والتحقق في الفضاء الوجودي والزماني.

وبالتالي فإن الإسكاتولوجيا تلعب دورا معلمنا في تفكير هيردر، عندما يتكلم عن مطلب الإنسانية ويعتبرها نسقا للقوة العقلية الروحية التأملية، وهو ما يؤكده بولتمان:"يمكننا القول أن الإسكاتولوجيا تلعب دورا ضامنا في فكر هيردر عندما يتكلم عن النظام الإنساني الروحي، ليس صحيحا، فنحن عندما نعارض معتقداته نكون بذلك نؤكدها"[218]، كل عصر في ذاته يحمل إكتماله، ليس من الممكن أن نحاكم الماضي ولا أزمنته، ولا أن نحاكم التاريخ ككل باعتباره مسار تقدمي كما تمناه فلاسفة الأنوار، ف "معنى التاريخ يسكن في كل مرة في الحاضر، والحاضر يُستوعب انطلاقا من الإيمان المسيحي بوصفه حاضرا اسكاتولوجيا يُحقق معنى التاريخ"[219].

يعيد هيردر الإعتبار للعصور الوسطي الألمانية بدون إغفال دورها في تطوير باقي الأمم، بطبيعة الحال ينتقد الكنيسة الكاثوليكية الوسيطية، إذ لم يخفي إعجابه بالتقدير التي لازالت تحضى به بعض المؤسسات التراتبية، لكنها تظل مؤسسات تحتفظ بالقيمة التاريخية لزمن معين، وبالتالي فهي " لا تملك قيمة تابثة صالحة لكل زمان لأنه عندما تنضج الفاكهة، فالوعاء يتكسر"[220]. إذن، هيردر يتخلى عن مفهوم التقدم، فكل عصر يملك خصوصيته وقانونه الخاص، إنه يقود فلسفته نحو نسبية تاريخية.

---

[217] H.Blumenberg, ***« Histoire et eschatologie une recension d'un ouvrage de Bultmann»,*** op.cit, p.300.

[218] R.Bultmann, **Histoire et eschatologie,** op.cit., p.108.

[219] H.Blumenberg, ***« Histoire et eschatologie une recension d'un ouvrage de Bultmann»,*** op.cit, p.300.

[220] R.Bultmann, **Histoire et eschatologie**, op.cit., p.110.

فحسب بولتمان - هستوغرافيا القرن الثامن عشر، كانت في العمق متأثرة بالنزعة الرومانسية،"بالتأكيد إنها تحررت من عبادة التجربة والنزعة الجمالية، لكنها فهمت على أنها صيرورة تاريخية عبر مساواتها بالصيرورة الطبيعية"[221]، إن فهم التاريخ هو فهم طبيعي بشكل جذري، ففي عمل أوسولد شبنغلر "انحطاط الغرب" نجد العنوان المديل للعنوان الرئيسي، يوضح هذا الأمر حسب بولتمان، بالنسبة له التاريخ يتشكل من دوائر بمعنى سلسلة من الحضارات المفردة المغلقة حول ذاتها ولكل واحدة صفاتها الخاصة.

ليس هناك إستمرارية في التاريخ سوى تتابع عصر يلي عصر في إطار علاقة تتابع تظل فيها كل حضارة مستقلة عن الأخرى، ف" الحضارات تشبه النباتات التي تنمو تزدهر وتنضج، ثم تذبل"[222]. خارج هذا الإطار ليس من الممكن معرفة ما الذي تعنيه حياة الطبيعة، الحياة نفسها التي تسري على التاريخ.

يبدو أن توينبي يمكن دراسته الى جانب شبنغلر لأنه هو أيضا ينخرط في الإتجاه الذي يقود نحو فيكو والى شبنغلر مرورا بهيردر، لكنه على النقيض من تشاؤمية شبنغلر، يرى "أن خلاص الحضارة الغربية يكمن في المزيد من الحريات الشخصية ومن العدالة الاجتماعية"[223]، في واقع الأمر يؤكد توينبي أن التاريخ لا يتشكل عبر وحدة متماسكة وعمل على تقسم التاريخ إلى مجموع تواريخ مفردة، تلك المتعلقة بالمجتمع، فوحدها المجتمعات البدائية هي التي تتطور لتصير حضارات مهمة، وحدها في واقع الأمر تؤسس لتجارب التاريخ،"فهناك حضارات استمرت وأخرى اختفت لأن تاريخها انتهى، تتبقى خمس حضارت كبرى المسيحية الغربية والمسيحية الشرقية، والإسلام والهندوسية وحضارة الشرق الأقصى"[224]. لقد اجتهد توينبي في إكتشاف قوانين التاريخ عبر مقارنة بين التجارب الإنسانية لحضارات مختلفة، فما يبحث عنه حسب بولتمان هو كيف نستطيع شرح تطور وتدهور الحضارات الإنسانية بنماذجها المختلفة. فما وجده أن مفهوم الحضارة هو شكلي

---

[221] R.Bultmann, **Histoire et eschatologie**, op.cit, p.112.

[222] Ibid, p.113.

[223]ارنولد توينبي، **مختصر دراسة للتاريخ**، الجزء الأول، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مراجعة: محمد شفيق غربال، تقديم عبادة كحيلة، المركز القومي للترجمة، سلسلة ميراث للترجمة، القاهرة، 2011، ص15.

[224] R.Bultmann, **Histoire et eschatologie**, op.cit., p.114.

لدى توينبي، فبالنسبة له كل مجتمع له حضارته الخاصة وبما أنها فريدة، فلا يمكننا الحديث عن وحدة الروح ولا عن فهم التاريخ كتاريخ للروح، حيث التقدم يصير بالنهاية عملية تسامي روحي، إذ "الارتقاء لا يتم بغزو للخارج ولا بتقدم تكنولوجي مادي في الداخل، إنما هو يتم وفق عملية يدعوها بالتسامي، وهي عملية روحانية أكثر منها مادية، تستهدف اطلاق طاقات المجتمع من عقالها، اللأمر الذي لا يتأتى الا على يد ما يدعوه بالقلة (أو الصفوة) المبدعة"[225].

ميزة توينبي تبعا لبولتمان اكتشافه لقانون السؤال والجواب، فكل مجتمع يتموضع في بدايته وإبان صيرورته التاريخية، وميزته الثانية أن الديانات ليست تعبيرات حضارية بسيطة - كما أعلن ذلك شبنغلر – بل إنها تحتل مكانا خاصا في إجابته على الأخص فيما يتعلق بالمسيحية، إنها أبرز حدث في التاريخ البشري. يبحث بولتمان عن سبل تأقلم الأنساق التاريخية مع تصوره للاسكاتولوجيا الوجودية، لذلك يتساءل كيف للاسكاتولوجيا أن تنسجم في إطار مجموع المفاهيم الأساسية لتوينبي حول التاريخ؟

فأصحاب هذه الأنساق -حسب بولتمان- كانت تعي أنها تقوم بمحاولة بلورة اسكاتولوجيا التاريخ، إذ توينبي نفسه يبحث عن هذا الإنسجام رغم أنه يعتقد بأن النوع المجتمعي الثالث لازال بإمكانه أن يظهر، سيظهر اذن كمجتمع فريد عالمي خالد /دائم، يتخد شكل الكنيسة العالمية "يتطلع الى قيام تنظيم دولي أو دولة عالمية تستند الى الإيمان، وينفي فيها التعصب القومي والنزوع الى الحرب، وتقود هذه الدولة حكومة عالمية توجه شئون العالم لمصلحة الجميع دون ما تميز وأن من واجب الانسان الغربي أن يتيح لغيره من إخوانه في الإنسانية مشاركة رخائه المادي وبذا تصبح الحضارة الغربية مدينة العالم"[226]، إنه من الواضح أن توينبي يصف بهذا الشكل المتعلق بأمل اسكاتولوجي، يخص القدماء عبر التأكيد أن مملكة الرب لا يمكن أن تتحقق بهذه الطريقة على الأرض، إذ لتحقيق الضرورة الاسكاتولوجية حسب بولتمان وجب الإعتماد على الأنثروبولوجيا الفلسفية، إذ "لايمكن

[225] ارنولد توينبي، **مختصر دراسة للتاريخ**، مرجع سابق، ص.13.
[226] نفسه، ص.15.

التفكير الثيولوجي حول الإسكاتولوجيا إن لم يتم بدون المناداة على الأنثروبولوجيا الفلسفية"[227].

الأنساق الفلسفية التي عمل على حفر محتواها بولتمان بناء على فكرة أنها لم تقم بعلمنة حقيقية، هو نقد معاكس لما جاء به لوفيث، إذ هي أنساق حاولت استحضار التصور الإسكاتولوجي داخل الفعل الإنساني، لكن ترجمته في تصورات طبيعية لا ترقى للعلمنة الاسكاتولوجية، كما تصورها بولتمان، التي تعتمد بناءا على التصور الإنجيلي حول الإنسان المتوافق مع تأويل الرب حيث الكائن البشري هو أولا إرادة[228]، وإنما ارتبطت بالأساس بالفلسفات الرومانسية لتفسيرها أنماط تطور التاريخ وفق المبدأ الطبيعي، في حين أن علمنة بولتمان ترتبط بالإنخراط في العالم وفق سيرورة الإنتظار الخلاصي المجسد في الحاضر انطلاقا بما يسمى الإسكاتولوجيا الوجودية، وبالتالي ف"الإسكاتولوجيا الخاضعة لنظام وجودي تصبح إذن حدثا في الحياة الفردية "[229]، هي نوع من الخليط المتجانس الذي يفقد فيه العنصران المشاركان صفاتهما ويتوحدا في إطار هدف واحد الذي سيتم وفق الاستجابة لنداء العمل في هذا العالم الراهن، وهي دعوة صريحة لتثمين الحاضر، بما هو عامل لقدوم المستقبل عبر طرق إبداعية تؤطرها حدود القدرات البشرية الفردية والجماعية خدمة للحدث الأكبر، وهو المتعلق بما سياتي لأن عملية التهيء المسبق لأرضية المستقبل تبدأ من العمل في راهنيته الحاضرية، فالرب يفرض سجاده المستقبلي ارتباطا بلحظة الحاضر، فمنح قيمة وجودية للحاضر وتثمين الأعمال البشرية المنكبة على تحسين وجوده هي حتمية استعدادية تستجيب لنداء الرب، لأن بولتمان يرى أن صفة الجدة مقارنة مع القديم تكمن في اعتبارات ثيولوجية لتاريخ الذي ظهر بفضل فكر التقدم(....) بوصفه علمنة لثيولوجيا التاريخ.[230]

---

[227] Cuy Jobin, ***« Espérance et Utopie »,*** op.cit., p.309.

[228] H.Blumenberg, ***« Histoire et eschatologie une recension d'un ouvrage de Bultmann»,*** op.cit., p.300.

[229] Cuy Jobin, ***« Espérance et Utopie »,*** op.cit., p.311.

[230] H.Blumenberg, ***« Histoire et eschatologie une recension d'un ouvrage de Bultmann»,*** op.cit., p.300.

تم فهم التاريخ من منظور بولتمان من طرف الإغريق بصيغة فهم طبيعي، وهنا يشير بلومنبرغ الى أن مفهوم الطبيعة الذي وضعه بولتمان قد استلهمه من التمثلات الأساسية التي تقوم عليها العلوم الطبيعية الحديثة، فإذا كان الفرق ما بين الطبيعة والتاريخ أمرا غريبا عند القدماء، فإن هذا يعني ليس فقط أنهم فهموا التاريخ انطلاقا من الطبيعة وإنما أيضا أن طبيعة التاريخ نفسه كانت بخطوط تاريخية. إن اللحظة النهائية لتاريخ في التأويل المسيحي والمابعد مسيحي لتاريخ الذي يقوده بولتمان نحو علمنة لفكرة التقدم لا يأتي بشكل أصلي من الجينيالوجيا الانجيلية، ولكن مسكنه الحقيقي هو كوسمولوجية الابيقورية. بولتمان يتغافل أنه ايضا يخلق -حسب بلومنبرغ- نوعا من تاريخانية التاريخ عبر جعله صيرورة لطبعنة الطبيعة[231]، وهما معا يتم تناولهما باعتبارهما واجهة لصيرورة أساسية للتاريخ الروحي.

خلاصة

حاولت خلال هذا الجزء القيام تقديم الجانبين السوسولوجوي و الثيولوجي في مسألة تعاطيه لمفهوم العلمنة الحداثية والتاريخ، بما هو مفهوم ارتبط بالأزمنة الحديثة وكيف تم النظر إليه من داخل النسق الحداثي ككل وكذا من خارجه في إطار رؤية تحاول استيعابه من جديد، فهناك لحظتان لحظة المنظور الحداثي لمفهوم فلسفة التاريخ المتميز بوعيه بلحظته الحاضرية، القائمة على التجاوز والإختلاف إزاء ما سبقها من أزمنة، وهي لحظة تخص الكتابات المنخرطة بحماسة التغيير التاريخي الذي يحمل لواءه الكائن البشري الحداثي الرافع لواء العقلانية العلمية، و اللحظة البعدية المطلة على الحدث من خارجه وهي اللحظة التي دشنتها تشكيكية نيتشه إزاء أعمال فلاسفة الحداثة، عبر إعادة قراءة هذه العتبة التاريخية التي رسمت لنفسها امتيازا تاريخيا، فالقراءتان معا إستعانتا بمفهوم "العلمنة"، حيث حاولت المشاريع الحداثية القيام بعملية التحرر ولو بشكل تدريجي من ثنائية: السماء والأرض، والإنكباب على الأمور الأرضية بمساعدة المعارف العلمية عبر عملية العلمنة، لكن مع ذلك "ما يجب التنبيه اليه هو أن فصل الدين عن الدولة لايعني كما يفهم الكثير من

[231] H.Blumenberg, « **Histoire et eschatologie une recension d'un ouvrage de Bultmann**», op.cit

الدوائر الثقافية غير الغربية محاربة الدين، بل فقط تحجيمه الى حدوده الطبيعي كحق فردي شخص وليس كشرط لتنظيم العلاقات الاجتماعية والحياة معا"[232].

مفهوم العلمنة آلية إستعان بها مفكرون معاصرون لإبطال مشروعية الجدة والأصالة الممنوحة للأزمنة الحديثة وأسسها المفاهيمية، في حين أثار آخرون الإشكالية التعريفية الفضفاضة واللامحددة التي يعاني منها المفهوم نفسه، مما منح فرصا لإستغلاله دلاليا لإبطال مشروعية أصالة مفاهيم الحداثة ذاتها.

فالعلمنة – في بداية الأمر- كانت هي عملية أعلنت النية لتشييد أنساق الأزمنة الحديثة قصد تجاوز الأزمة التي اعترضت العصور الوسطي، وبما هي راهنية حاضرية لأنساق فكرية، وعت بالصيرورة التاريخية الحداثية في راهنيتها، ووقفت على أعتابها الانتقالية، وهي الممتدة من مشاريع ديكارت الى حدود هيجل، حيث ظل نيتشه نقطة الفصل من خلال وقوفه على هذه المشاريع ومساءلتها عن أصالة لحظتها التاريخية، ومدى فعالية خطوتها التاريخية، وقد يعتبر أول مؤشري اللحظات الفكرية المشككة في فعلية وواقعية العلمنة الحداثية المعلمنة من طرف مفكرين سابقين عليه والممهدة للحظة المعاصرة.

فمركزية المقصد المعرفي الذي توخت أفكار هذا الجزء ترتبط برصد الكيفية التي تحولت العلمنة لصبغة علمية، اذ حاولت استيعاب آليات التحول التي عرفها المجتمع الرأسمالي المعاصر، بناءا على عودة ورائية لنصوص فلسفية تسعى لفهم الحاضر انطلاقا مما بنته المحطات التاريخية السابقة من مفاهيم ورؤية للعالم، وإحصائيات سوسيولوجية ترصد بنيات التغير المجتمعية مند حركة الإصلاح البروتستناتي، إلى حدود الإنخراط في الأزمنة الحديثة وهو ما ثم تناوله في هذا القسم.

تناول حاول رسم معالم الفكر المعاصر الذي استدمج المفهوم الفيبيري "العلمنة" في إعادة محاكمة مفاهيم الحداثة، وعلى الأخص المنظور الثيولوجي، الذي استطاع إدماج

---

[232] يورغن هابرماس، جوزف راتسنغر، **جدلية العلمنة العقل والدين**، تعريب وتقديم: حميد لشهب ،جداول، الطبعة الأولى 2013، لبنان، ص.23.

المفهوم بما هو توليد من رحم التصور الثيولوجي المسيحي، وهو ما سيتم تناوله في القسم الثاني.

فكيف برر التصور الثيولوجي إتصالية فلسفة التاريخ، بما هو مفهوم حداثي مبطن بالتصور الاسكاتولوجي المسيحي اليهودي؟

الباب الثاني

الوعي التاريخي الحداثي

وقضية "المشروعية"

مقدمة : من بين أبرز المحاولات الرامية لرسم خط الإستمرارية ما بين العصر الثيولوجي اليهودي المسيحي والأزمنة الحديثة تتمركز محاولة كارل لوفيث أو بشكل أكثر دقة يحضر مفهوم العلمنة، ضمن أطوار عملية إعادة قراءة الفكر الفلسفي الحداثي الغربي، وهو العمل الذي طوره بشكل ملفت في عمله الأساس من خلال كتابه " التاريخ والخلاص"، معتمدا على تعرية أساس فلسفة التاريخ الحداثية، نازعا بذلك عن عصر بكامله، التأصيل الذاتي ورابطا إياه بالمشوار الخلاصي المسيحي اليهودي في إطار تسلسل زمني متصل الحلقات يخدم غاية نهائية، وهو عمل إستطاع من خلاله تقديم عرض مستفيض لتاريخ الأفكار الغربية، متناولا إياها بشكل تراجعي، من الحاضر الى الماضي، وقد حاول أن يدافع في ثنايا بحثه هذا عن فكرة مفادها أن "فلسفة التاريخ" التي تم تشكيلها كما هو معلوم في الأزمنة الأنوارية بما هي وعي تاريخي إرتبطت بهذه الأزمنة وانبثقت عنها إعتبرها كارل لوفيث مجرد صورة معلمنة للثيولوجيا اليهودية المسيحية لتاريخ الخلاص الإسكاتولوجي، وهو ما يشير إليه عنوان عمله " التاريخ والخلاص".

إذن، - حسب كارل لوفيث- إذا أردنا التحدث عن قطيعة حتمية في علاقة الإنسان الغربي بالتاريخ فإن الأمر لا يدخل في إطار القطيعة بين التصور الوسطوي والأزمنة الحديثة، كما هو معروف لدى أغلب المفكرين، ولايتمثل أيضا في إعلان فولتير لفلسفة التاريخ المستبعدة لتصور ثيولوجي للتاريخ التقليدي من أجل بناء فلسفة التاريخ من منظور حداثي يتخلى عن التصور الديني المعرقل لتطوره، بل إن الأمر عكس ذلك بكل تأكيد، إذ أننا نجد القطيعة الأصلية عند القدماء، وعلى الأخص لدى الإغريق، هم الحداثيين الحقيقين على عكس مفكري الأزمنة الحديثة الذين لايعدو أن يكونوا ثيولوجين بلباس حداثي مزيف.

وهنا نكون قد دخلنا في إطار مسلكين مختلفين بخصوص التعاطي مع مفهوم التاريخ عبر المسار التاريخي، فمن جهة هناك مفهوم التاريخ الدائري الإغريقي المخالف للتصور اليهودي المسيحي، ومن جهة ثانية فهم التاريخ المسيحي العبري، و هما مسلكان يرسمان

الوجهان المميزان لتاريخ البشرية ويلخصانه في مرحلتين: المرحلة الإغريقية، والمرحلة المسيحية الممتدة إلى حدود الأزمنة الحديثة.

هذا التصور الأخير يصبح - حسب لوفيث - الأكثر إمكانا في مسألة التعاطي مع الحداثة في إطار علاقتها بما سبقها، لأن التاريخ الحداثي يعني بالدرجة الأولى تاريخ الخلاص الإسكاتولوجي الموعود الذي بشرت به المسيحية في بداياتها الأولى، بالنهاية التاريخ -حسب كارل لوفيث- ما هو سوى دراما لإسكاتولوجيا الصفح والفداء المسيحي، في إطار إنتظار غاية نهائية لمعنى واحد تحملها الأحداث التاريخية في صيرورتها التقدمية المفترضة، وهو ما يمثل صورة الخلاص المسيحي، فالفرق الذي يمكن تسجيله بين التصور الإغريقي الدائري، والفهم اليهودي للتاريخ هو ما يمثل القطيعة في مسار التاريخ الغربي لنمطين مختلفين في رؤية العالم، وما عدا ذلك لا يخرج عن إطار الاستمرارية المغلفة بعلمنة المفاهيم الدينية للتصور المسيحي اليهودي، التي تم إسقاطها على العالم الدنيوي لإيهام الكائن البشري بانفكاك قيوده السماوية. فكيف استطاع كارل لوفيث البرهنة على وجود استمرارية بين التصور الثيولوجي للتاريخ وفلسفة التاريخ الحديثة المعلمنة؟

يدين العصر الحديث بوجوده للتصور اليهودي المسيحي، فهو متعلق بكل ما هو إلهي، و هذا ما جعل كارل لوفيث يستدعي فولتير الذي يقدمه باعتباره من أهم ثيولوجي"فلسفة التاريخ"من خلال عمله: "فلسفة التاريخ" 1765، فقد ارتبط الفكر الفلسفي الخاص بفولتير، في جوهره، حسب لوفيث، بتاريخ احتفظ بإيمان مبطن في مستقبل يسير وفق مسيرة بشرية، تتجه نحو الأفضل، هو مستقبل حاول أن يتخلص من الثقل الإسكاتولوجي للثيولوجيا المسيحية اليهودية، ليبلغ مبتغاه بالنهاية المبطنة التي يتوارى خلفها الجهر بعملية النقد، والرفض لكل التصورات الثيولوجية ومن تم إدعاء التخلص منها وتجاوزها، لكن رغم النقد الظاهر ضد الإعتقاد المسيحي المعلن من طرف عدة مفكرين أنواريين، إلا أن هناك حسب كارل لوفيث إستمرارية جوهرية ترتبط مضمونيا، بأعمال الثيولوجيين الأوائل، وهي مسيرة تواصلية تمثل الخيط الناظم لفكرهم على مستوى الشكل والمضمون، فبالتأكيد أن فلاسفة الأنوار وضعوا الإيمان في نهاية متعالية، في علاقة مع

التاريخ بغاية التخلص من التبعية الإسكاتولوجية، لكن التوجه نحو المستقبل بما هو نهاية قادمة تمثل تتويجا للحاضر والماضي هي في الحقيقة إسكاتولوجيا خلاصية مسيحية محضة. اذن، كيف للإيمان بمستقبل باعتباره دلالة على التصور الثيولوجي، أن يصبح فكرا محايثا في عمق التصور الحداثي؟

رسم لوفيث خطا يخص البعد الثيولوجي للتاريخ المسيحي التقليدي والحداثي، دون نفي أن هناك سيرورة تاريخية جد معقدة، فالتصور التقليدي تم ربطه بالأب وهو التصور المسيحي المتعلق بالدعوة الدينية، أما التصور الثاني فارتبط بالإبن، أي بمجهودات الإنسان للتحرر في الأزمنة الحديثة من وصاية الأب، فأصل تاريخ ثيولوجيا الثالوث جاءت، حسب لوفيث، من عند جواشيم الذي عرض عصرا ثالثا ما قبل إسكاتولوجي، زمن أكثر اكتمالا يخص الكنيسة على الأرض المرتبطة بالروح، لقد سمى هذه المرحلة زمن الروح في انتظار أن يصير الأمر محايثا.

فبالنسبة لجواشيم (Joachim) هذه النظرة الجريئة، لا تكمن في علاقات حتمية بالإسكاتولوجيا، ولا نتعرف في نصوصه على أي محاولة لتاريخانية الإسكاتولوجيا، أو إعلان تحقق أرضي لمملكة الرب، ومع ذلك فإن نصوصه سيتم تأويلها في إطار هذا المعنى، فإذا تتبعنا تاريخ صيرورة تأويل النصوص الجواشيمية، نجد أن النهاية الإسكاتولوجية تأخذ منعطفا محايثا، لأن البنية التاريخية الثالوثية لخلاص جواشيم أستعيدت من طرف رجال الدين الفلاسفة الذين أعلنوا مملكة الرب على الأرض. لكن، لوفيث يحمل جواشيم مسؤولية الدوغمات الحداثية لأنه يعتبرها نتاجا لتصوراته، ومن خلاله يبرهن على إستمرارية بين الأزمنة الحديثة والتصور الثيولوجي عبر تأثر مجموعة من الفلاسفة الحداثين بجواشيم أمثال كونت، كوندرسيه Condorcet، وكدا المثالية الألمانية، وهو الأمر الذي يعاكس المنظور البلومنبرغي، الذي رسم التطور الممتد من تصورات جواشيم الثيولوجية إلى حدود كارل ماركس، معتبرا جواشيم جراء ذلك من أقوى منتقدي التصورات الدينية، لكن لوفيث لم يتوان عن تسجيله في التقليد التنبؤي اليهودي القديم، فالأساس الحقيقي للمادية الماركسية الخاصة بفلسفة التاريخ والتي يسطرها لوفيث بنوع من السخرية هي

خلاصية يهودية لإحقاق عدالة أرضية على غرار العدالة الإلهية الموعودة، وقد إعتمد لوفيث على وثيقة " البيان الشيوعي" بإعتبارها وثيقة تنبؤية بامتياز وقد خصص لها قسما مهما من إعادة القراءة، بغية إثبات التبعية الثيولوجية للفلسفة الماركسية، فعوض أن تكون وثيقة للتحليل التجريبي الموضوعي كما هو معلن من ماركس، كانت تمثل من خلال كلمات وصيغ من قبيل: صراع الطبقات، استغلال، أحكام أخلاقية وليست نتائج لملاحظة محايدة ونزيهة للصيرورة التاريخية، وبالتالي استدرجها لوفيث بوصفها حجة تدين ماركس المتورع دينيا.

يخلص لوفيث، بعد أن يتم رحلته الماورائية التراجعية لأعمال فلاسفة بصموا فترات من التاريخ الأوروبي بالقول أن الخط الاستمراري قد بدأ مع جواشيم وتخلل أعمال العديد من الفلاسفة الحداثيون، الى أن وصل الى النسق الماركسي، أو ما أسماه تاريخ الخلاص في لغة اقتصادية سياسية بما هي انعكاس معلمن لتأويل يهودي مسيحي لتاريخ بمثابة خلاص يتوج من خلال النهاية الموعودة التي تتواجد في المستقبل، حيث مملكة الرب بدون رب. فعلى ماذا اعتمد لوفيث لنسف مشروعية فلسفة التاريخ؟

الفصل الأول : فلسفة التاريخ بين النية المعلنة وواقع التحقق

مقدمة : فلسفة التاريخ مفهوم فولتير الحداثي الرامي لإحداث انسلاخ كلي عن التصورات الثيولوجيا، أو هكذا كان المطلب، باعتبارها قوى تحد وتكبل القيود التقدمية للكائن الحداثي، هو طموح شيد في مجموعة من الأنساق الفلسفية الحداثية المنطلقة من القدرات البشرية، والمتجهة صوب مجرى هذا المسار الحامل لإشارات مستقبل أفضل، الأمر الذي منح الكائن البشري غاية وجودية يعمل وفقها في هذا العالم باعتباره جنته الوحيدة، إنه المستقبل الواعد في حاضره، هو تصور عبر عنه على أنه مشروع علمنة لصيرورة تاريخية تسمح بتحويل المفاهيم الحجاجية المعارف الثيولوجية الى معارف تفيد وجوده وتحسن أفقه المستقبلي، لكن هذا المحتوى المعبر عن مفهوم العلمنة لم يكن حاضرا مند البدأ عندما استعمل المفهوم لترجمة عملية نزع ممتلكات الكنيسة ومنحها للأمراء، بل اكتسبها المفهوم فيما بعد، إذ حتى المفهوم المعبر عن العملية خضع هو بنفسه لنمط من الصيرورة التاريخية التي اكتسبته تلوينات استعارية أربكت شحنته الدلالية ووسعت قلق التأويلات المعاصرة، وذلك بسبب ضبابية واللاتحديد اللذان صار يعاني منه المفهوم، فهو يمثل أداة المشروعية ولامشروعية في الآن نفسه.

هذه العملية التي كانت تعتبر خلال الأزمنة الحديثة قفزة نوعية تمكنها من الإبتعاد عن الماضي الثيولوجي، صارت أداة إدانة عززتها الأزمات التي صادفها الفكر الغربي، فالنسق التقدمي الذي كان يأمل الوصول الى أعلى القمة، يواجه أزمة حاضره المختلف عما وعد به سابقا، أزمة بعثرت رؤيته للعالم وأفقدته المعنى والأمل، فالأمل المستقبلي صار شعورا تشاؤميا غدته الأنظمة الشمولية والكليانية، لكنها أزمة فتحت ووسعت أفق التساؤل: فهل كان مفهوم العلمنة معبرا عن الصيرورة التي عبرها حاولت الحداثة الإنسحاب من الرقعة الوسيطية؟ أم أنها مجرد شحنة مفهومية ابتكرتها الأنساق الحداثية لتأكيد استقلاليتها ازاء ما سبقها؟.

1) المشروع الحداثي بين الصيغة النظرية وواقع التحقق

إن وصف الحداثة أو الحديث عنها باعتبارها "مشروع"، لا يتأتى إلا بقبول بإمكانية وجود فاصل ما بين مطلبين أساسيين، أولهما: النية المعلنة بما هي رغبة في تحقيق شيء معين لم يتحقق بعد، وثانيهما: واقع التحقق المتعلق بهذه النية على أرض الواقع بحكم أنه تحقق لها، فيتم لها بذلك الانتقال من حالة المعلن الى حالة المتحقق. أي الترحال بين الحداثة كمشروع يأمل التغير والتقدم، وبين الحداثة كواقع متحقق يترجم فعلا واقع تحققاته على الأرض، وهو الأمر الذي أشار إليه بلومنبرغ عندما ميز بين حركة التأصيل الذاتي للحداثة، وبين التمكين الذاتي الخاص بمعرفة التحقق الواقعي لمصيرها الإكتمالي البعدي، بين القطيعة والجدة المعلنة.

لذلك فإن أمر مقارنة الحداثة بالأزمنة الحديثة هو تعبير بشكل جلي عن إرادتها في الإنسلاخ عن الماضي، وعن رغبة معلنة في تأسيس هوية خاصة بها تميزها، أيضا علاقتها التي أقيمت ما بين المكتسب ما أسماه كوزيليك حقل التجربة وبين أفق الإنتظار الذي لم تكتسبه بعد في انتظار أن تكتسبه في حقل تجاربها، بمعنى مختلف الترتيبات الممكنة التي عَبر عنها الإنسان الحديث، فإنها تبنى إنطلاقا من القطيعة المعلنة ما بين القديم والجديد، "هذا التمييز له أهمية كبيرة، إذا ما أردنا تحليلا فلسفيا عميقا للعلاقة ما بين الحداثة والعلمنة،"[233] بالإضافة للاتحديد الدلالي الذي يعاني منه هذا المفهوم العلمنة، حيث يحضر الإستعمال المتعدد من أداة وصفية الى أداة تشكيكية أو أداة شرعنة أو لاشرعنة، وهي نفس المفارقة التي تشكل القراءات المختلفة بشدة للأزمنة الحديثة، فالتمايز الدلالي لمفهوم العلمنة يفرز بالضررورة إختلافا في الخطاب حول الأزمنة الحديثة نفسها، كما ينتج الكثير من الإرتباك الذي يسبق فكرة أن الحداثة لم تكن يوما، بالواقع سوى علمنة بسيطة لمحتوى ثيولوجي جاهز، وهنا وجب بالضرورة وجوب "تحديد استعمال الذي نستخدمه للعلمنة، إنه يتعلق قبل كل شيء بالتأويل الذي يأخذ موضوع المرور من المسيحية الى الحداثة ممرا

[233] Michael Foesse**, Introduction**, **Modernité et sécularisation,** op.cit., p.19.

لتحقيق استقلال الفكر اتجاه الوحي الإنجيلي في إطار تأكيد استقلالية العقل"[234]. فهذا الإستقلال الذاتي الذي واجه تشكيكا بناءا على أنه لم يحدث فعلا واقع قطيعة بين التصوريين، وإنما كان مجرد موروثا للأزمنة السابقة عليها، ما دام أن التقدم نفسه لم يكن سوى ترجمة أمينة للإنتظار الإسكاتولوجي الخلاصي، وبالتالي فالمفاهيم السياسية الحديثة نفسها لم تكن سوى مفاهيم ثيولوجية معلمنة، وهو الأمر الذي يسري على المفاهيم الحداثية الباقية ومنها: فلسفة التاريخ، لأن الإحراج الاستشكالي المرتبط بمفهوم العلمنة يصير واضحا عندما يتعلق الأمر بفلسفة التاريخ...

يؤكد ريمي براغ (Rémi Brague)، على علاقة الحداثة بالعلمنة، فحتى إذا كان الإسم حداثيا فإن الصيغة ليست كذلك، مؤكدا على شروط إمكانية فترة وسيطية أخرى أو أكثر دقة علمنة مسيحية، فالكنيسة تمثل لحظة معلمنة تنافس على السلطة الزمنية الأرضية، ف"تهاوي أهمية الدين واللاهوت في العصور الحديثة كان متميزا بعملية العلمنة. تشير العلمنة في الوهلة الأولى الى تصور عالم علماني أو غير ديني الى جانب العالم المعلوم بواسطة الدين"[235].

لذلك استوجب الأمر الإشتغال على الدلالة المفهومية التي قد تنير السجال وتوضح نقاط تشابكه، وهو أمر اشتغل علية على الأخص بلومنبرغ، فإذا كان الخروج خارج التصور الخاص بالعالم المسيحي لا يكفي لبناء مفهوم دنيوي للعالم، فيجب إذن تحليل الشروط السياقية التي رافقت ظهور مفهوم العالم اللا ثيولوجي أو على افتراض أنه كذلك.

ارتباطا بذلك، هناك كانط باعتباره قام بتقديم "النموذج الكوسموسياسي عوض نموذج العناية الإلهية الكلاسيكية، و هذا الأمر سمح بمقاربة من نوع جديد"[236]، أي هناك إمكانية لتقديم تصورات مغايرة، وفي اختلافها جدتها، لذلك فإن العلمنة الكانطية ساهمت ببزوغ الأزمنة الحديثة، فالأمر لا يرسم فقط تحولا للدلالة بشكل سطحي، لكن أيضا يفرض

---

[234] Carole Widmaier***, « Leo Strauss et le probleme de la sécularisation, Modernité et sécularisation »***, op,cit., p.81.82.

[235] مايكل ألين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص 349.

[236] Michael Foessel**, Modernité et sécularisation,** op.cit., p.20.

شروطا قبلية تقدم إمكانية تشكيل مفهوم جديد للعالم عما كان سابقا، هذا المفهوم الأخير أصبح هو نفسه مفهوما معياريا، فمنذ أن صار سؤال الرب موضع تشويق في مقاربة الظاهرة الإنسانية، وهو المعنى الذي صارت فلسفة كانط فلسفة تعلمن، وليست علمنة،" إن هذا التمييز ما بين التعلمن والعلمنة ينطلق حسب مريام ريفولت d'Allonnes Myriam من إمكانية نشر قراءتين مختلفتين حول الحداثة، سواء انطلقنا نحو صيغ الأصل والاستنتاج (وهنا سنفكر بمنطق تحويل المحتوى)، أو نظرنا للأمر كموقف أو كمتاح أكثر منه كمرحلة "[237].

إن الأخذ بجدية المسافة الراسمة لحدود الإطار النظري ما بين المشروع الحديث وحقل تحققه المرتبط بزمنيته الحاضرية وكذا ما ترتب عنه ما بعد الأزمنة الحديثة، يحد المشروع ما بين التأصيل الذاتي الحداثي والتمكين الذاتي، و"ما بين الوعي وحصول الوعي، ما بين النية الواضحة والخلق، هناك تفاوت"[238]، أو لاتساو بين منطلقين، الأمر الذي يبين أن الحداثة ليست إلا مرحلة تجربة زمنية، هي تفكير يذيب في صيغة راهنية الحاضر وشروطه، إنها بالنهاية خلاصة موقف إزاء حاضر زمني يعاش بوعي، الأمر الذي يؤدي الى مفارقة، فمفهوم العلمنة يعمل على تذويب الحداثة كمحتوى جوهري، ويجتهد في وضع التشديد على التفرد ما بين العلاقة الرابطة ما بين الحاضر و تصور الحاضر عن ذاته. فالتاريخ ليس له مبادىء عامة، فالتاريخ في ذاته ولذاته سلسلة أحداث، و"سلسلة هنا لا تعني فقط عدد أو كمية، إنها تشير أيضا للعلاقة المتبادلة وترابطاتها"[239]، لذلك إذا كان فوكو (Foucault) يعيد قراءة ما الأنوار؟ و يرى بأن كانط فيلسوفا حديثا، فإن هذا الأمر راجع قبل كل شيء لتساؤله حول خصوصية راهنية الحاضر، حول الموقف من الحداثة من الحداثيين أنفسهم، حيث سن نهجا يسائل طريقة وجودنا في الزمن، كتجربة لنا مع الحاضر، إلى حدود النقطة التي يستوعب فيها مركزية الأزمة التي تصف الحداثة

[237] Michael Foessel**, Introduction**, **Modernité et sécularisation,** op.cit., p.20.

[238] Raymond Aron, **Introduction à la philosophie de l'histoire**, Nouvelle édition revue et annotée par Sylvie Mesure, Gallimard, p.109.

[239] R. koselleck, **l'expérience de L'Histoire** ,traduit de l'allemand: par Alexandre Escadier avec la collaboration de Diane Meur; Marie Claire; et Fochen Hoock, Gallimard 1997, p.18.

بأنها غير مكتملة ومقسمة[240]، فالحداثة قدمت مفهوم **"العلمنة"** بما هو مفهومي حداثي يعبر عن نمطها الخاص في إضفاء مشروعيتها المتعلقة بقدرتها على تحقيق نتائجها أكثر منه التأكد من أصولها، ولا يجوز بالمنطق الحداثي فصل المفهومين عن بعضهما، إذ أحدهما يحمل الوظيفة المفهومية الوصفية والآخر الصبغة التأويلية لمضمون هذه الصفة المفهومية.

2) فلسفة التاريخ و العلمنة

"تعرف العلمنة بصفة عامة، كصيرورة تحويلية أو عملية نقل الجانب الديني للجانب الدنيوي**"**[241]، ففي المعنى القضائي الأول، فإن المفهوم يرسم معنى السلب والنزع دون وجه حق، الأمر عائد لسلب فوائد الكنسية التي كانت تتمتع به من قبل بإسم الرب لصالح الأمراء، أي نقلها من مجالها الإلهي التي كانت تمثله الكنيسة إلى المجال الأرضي. العلمنة هي إذن صيرورة تاريخية وسياسية في أصلها الأول، إذ وضعت قيد الدراسة لأول مرة في ويستفالي (Westphalie)، لقد نسقت منذ البداية إبان الثورة الفرنسية 1989، وهنا كانت المسافة الجدلية التي تدل على أنها تتخذ منذ البداية شكل نسقية أسلوبية بديهية تعبر عن حاضريتها الزمنية في سياقها الشمولي، وهو الأمر الذي نجده عندما تلج العلمنة لصنف المفهوم الذي يصف معنى محددا للتاريخ والسياسة، وهذا ما يشجع على استعمال هذا المصطلح، لوصف العملية وكذا التعبير عنها، يتعلق الأمر إذن بالتاريخ أولا، ثم بالمعنى الذي يسمح لها بولوج صنف المفرد الجمع كما أشار الى ذلك كوزيليك، ويرسم مستقبل شعب أو إنسانية باعتبارها تعبيرا عن كل شمولي، إذ " يتعلق الأمر بالضبط بالمفرد الجمع الذي يميز مجموع التاريخ بما هو جوهر لكل ما يحدث في العالم**"**[242].

هذا الأمر يجعل التساؤل مرتكزا حول معرفة ما إذا كان الأمر متعلقا بموضوع التقدم باعتباره مفهوما أعيد استثماره انطلاقا من مضامين أعمال الإسكاتولوجيا المسيحية؟ ثم هل الفكرة التي مفادها أن هناك معنى كلي، يمكن أن تتحقق بتجربة جماعية شمولية، هي بالأساس ابتكار حداثي؟

---

[240] Michael Foessel, **Introduction**, **Modernité et sécularisation**, op.cit., p.20.

[241]ibid, p.59.

[242] R. koselleck, **l'expérience de L'Histoire,** op.cit., p.16.17.

عندما نتحدث عن التاريخ والغاية أي عملية الربط، من الى، ربط يحدد نهاية المسار التاريخي، فإننا نتكلم عن الحاضر المتجه نحو المستقبل، باعتبار هذا الأخير مطلب غائي مرغوب فيه، فنهاية التاريخ موضوع خاص ومزدوج، يحمل القابلية لقيادة التاريخ وكذا الخروج من نطاقه، مادام أن الخروج خارج التاريخ مرغوب من جهة ومشكوك فيه من جهة ثانية.

إن الحاضر يفقد قوته انطلاقا من تجليات أزمة الحاضر بما هو نقطة وصل للمستقبل، مما يفقد التقليد (الماضي) سلطته الإقتراحية التي تسطيع تقديم تصورات جديدة قادرة على تحقيق تجاوز لهذه الأزمة، إزدواجية بين حاضر خيب الانتظار الحداثي المرسوم سابقا مما جعل هذا التخطيط ذاته موضع تشكيك، فالحداثة التي حسمت جدتها وانطلقت لترسم أفقها المستقبلي، صار أساسها الحامل للجدة كما هو مفترض، موضع مساءلة تشكيكية، فالأمر صار شبيها بعملية قطع شجرة ووضع علامة مكانها، ثم حملها كل يوم[243].

إن إشكالية العلمنة لا تتعلق فقط بفلسفة التاريخ، أو بالمفاهيم المؤسسة للأزمنة الحديثة بل تتعدى أيضا للمجال السياسي، فإذا كان "ستراوش حاضرا بالنقاش حول موضوع مشروعية الأزمنة الحديثة، فإنه لا يرفض الإنخراط بموضوع الحداثة السياسية المعلمنة، لأن هذه الأخيرة تخفي أقنعة القطيعة الأساسية مع أنها معلنة بشكل كامل مع ماكيافلي Machiavel"[244]، إنها عملية إخفاء وليست عملية تحول أو نقل متعالي، وهي القراءة المعتادة المرتبطة بعلمنة تفترض نقل القديم الى الجديد[245]، والأكثر من ذلك أن فكرة العلمنة تجعل مسألة التأصيل الحداثي مسألة نسبية، لأنها قائمة على تصنيف قبلي وبعدي، تصنيف يهمل فردانية الفكر الكلاسيكي وتمنع، نتيجة ذلك، كل ردود الأفعال المعاكسة وتلصق بها صفة التقليد والتبعية، إذن الإعتراف بالقطيعة هو الذي يعيد إمكانية الإعتراف بتأصيل للتاريخ، أو على الأقل إمكانية تواجد فكر للتاريخ، لا ينصهر في إطار التاريخانية.

---

[243] Jean Greisch, ***« Bulletin philosophie et christianisme »,*** Recherches de science Religieuses 2011/3, tome99, p.30.

[244] Michael Foessel, **Modernité et sécularisation**, op.cit., p. 60.

[245] Paul Vladier, ***« Permanence du théologico-politique politique et religion, de nouvelle donnes »***, Recherches de science Religieuse, 2006/4, (Tome), p.561.

هذه الإشارة الأخيرة، ترسم بنفس الوقت الصيرورة التي عبرها المفهوم الجديد أخد مكانا وأحدث بذلك فراغا بالمقابل، وهو فراغ وجب ملؤه، إذ ضرورة الفضول المعرفي يستوجب ايجاد أجوبة تسد الفراغ، بسبب ضعف الأجوبة القديمة وتهالكها، وهو الأمر الذي أوضحه بشكل غني هانس بلومنبرغ، وبسبب سلسلة التشوهات والتعويضات الواقعة أثناء القيام بهذا الإستبدال المفهومي، بين محاولة الملىء وما أنتج عنه من إحداث الفراغ، وهو أمر ناتج عن عوز في بعض الإجابات، لذلك فإن هذا الإنتقال يبرر إستعمال مصطلح التعبير المجازي لأجل وصف وظيفة المفاهيم المستلهمة في الحداثة من العصر الوسيطي أو غيره، فهكذا يتم تغيير الكلمات لأجل تعويض الأفكار، فالانسان يبحث بشكل دائم عما يعبر عن فضوله المعرفي في قوالب تعبيرية تستجيب لهذا المطلب، فهكذا يُفهم باعتباره "كائن المعنى"[246]، وهذا لا يشير إلى واقع غير ملموس، ولكن يساهم بالمقابل بالتمكين الذاتي للأزمنة الحديثة، وبالتالي لمفاهيمها الأساسية التي حاول لوفيث نزع مشروعية مفهومها فلسفة التاريخ لإتمام عملية النزع عن عصر بكامله، من هنا يعارض بلومنبرغ كل المفاهيم الجوهرية للتاريخ التي تعارض كل جدة باعتبارها مجرد تغيير لجوهر مضموني، على عكس كارل لوفيث الذي "حاول حسب جون فرنسوا Jean-Francois Kervégan أن يعيد صفة التقدم لأصولها المزعومة الأولى الإسكاتولوجية المسيحية غير عابئ أو مهتم لخصوصية المفهوم الحديث لتاريخ وفي ميله الطبيعي لرفضه التعالي"[247]، فما يعاب عليه هو تغاضيه عن خصوصية المفهوم المرتبط براهنيته الزمنية، وكذا بواقع شمولية مشروع فكري كامل يفهم في كليته المضمونية والسياقية الزمنية، ولا يمكن نزعه من الإطار المعلن لمحاكمة تحققه من عدمه، انطلاقا من واقع بعدي يسائل نتائج معلنة في سياقها التاريخي، فالصفات المكتسبة صفات ارتبطت بسياق زمني معين، لأن" العلمنة ليست معطى ناجزا يتم صوغه في أتم أشكاله وأكمل صوره بعمليات تسطيح لا تستوفي قوانين الصيرورة التاريخية"[248]، وهو ما يحيل عليه السجل التاريخي، إذ لا يتم طوي صفحة من التاريخ

---

[246] Jean Greisch, ***« de l'éclosion du christianisme à la déclosion de la raison, Jean Luc Nancy et la déconstruction du christianisme »,*** recherches de science Religieuses, 2014/4, tome 104, p.543.

[247] Michael Foessel, **Modernité et sécularisation**, op.cit., p. 60.

[248] الحاج أوحمنة دواق، ***«في مفهوم العلمانية ومعانيها وخصائصها»*** ، مقال سابق.

بأريحية سلبية دون إثارة انتقادات في المقابل تحتج على هذا التغيير وكذا تشكك فيه، وفي أغلب الأحيان تميل الإنتقادات بين كفتين، كما هو الأمر في موضوعنا، وهو أمر مقبول استدعته نتائج الأزمة المعاصرة، المطالبة بإعادة بناء المعنى، إن كان لهذا العالم معنى ما، نحن أمام إلحاحية ايجاد منظور تأويلي مغاير يبطل المنظور السابق.

3) حداثة المفهوم وواقع التشكل

العلاقة بين العلمنة والحداثة*، "هي علاقة إرتباط وإتصال، فكل واحد منهما يحيل على الآخر، بل يمكننا تعريف أحدهما عن طريق معرفة الآخر"[249]، بمعنى المبرهنة التي تثار على أنها أساس البرهنة على لامشروعية فلسفة التاريخ، وبالتالي المشروع الحداثي هو قراءة ارتبطت بسياق معاصر، جعل من المفهوم المؤسس للمعمار الحداثي، هو نفسه مفهوم مساءلة وأداة التشكيك في المساءلة ذاتها، وهو أمر ارتبط "بكارل شميث باعتباره أول من أثارها مابين الحربين"[250].

فرغم أن كلمة علمنة، هي حديثة العهد بالمقارنة مع كلمة الحداثة، وهو الأمر الذي قدمه ريمي براغ، من خلال النقط التي وضحها من خلال قوله: "أريد توضيح أن مساعي العلمنة والحداثة ليست بالكامل مساعي مشروعة، لذلك فإن أطروحتي منذ البداية هي كالآتي:

*"تعود جذور الكلمة "حداثي" الى الكلمة اللاتينية modus والتي تعني مقياس، كمقياس للزمان، ومع التفريع اللاتيني المتأخر modernus تفرعت عنه كل الأشكال الأخيرة. استعمل كاسيودوروس هذا المصطلح في القرن السادس ليفرق بين زمنه، وزمن الروم المتقدم وبين الكتاب الكنسيين، فيما استعمل مصطلح modernitas في القرن الثاني عشر للتفريق بين الأزمنة المعاصرة من الماضية."
"لم يستمعل في المعنى المعاصر للتفريق بين فترة تاريخية معينة حتى القرن السادس عشر. ظهر المصطلح الانجليزي للحداثة والذي يشير الى الأزمنة الحديثة أول ما ظهر عام 1585، أما مصطلح "حداثة" فلم يستعمل حتى عام 1627. كان مفهوم الحداثة كعصر تاريخي يفهم من ذلك الحين وحتى الآن كمقابل للعصور القديمة."
مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص15.14.

[249] Rémie Brague, ***« La sécularisation est elle moderne ? »,*** **Modernité et sécularisation**, op,cit., p. 21.

[250] Tristan Stone, ***« Maintenir l'histoire en mouvement Carl Schmitt, penseur de l'historité moderne ans vingtiéme »***, Revue d'histoire, 2013/N117, p.132.

1) مفهوم العلمنة حديث بالأساس.

2) إنه مع الحداثة صار الواقع المرسوم قادرا، على نشر نتائجه الملموسة، إني لا أقوم هنا إلا بالتذكير ببديهيات منتشرة بشكل كبير"[251]، ما يحيل على أن هناك مسألة التفريق الدلالي، وهوعمل قام به أيضا هانس بلومنبرغ، فاستعمال كلمة معلمن بمعنى إتخاد إتجاه مضاد للدين (معنى القطيعة)، وهو المعنى الذي صار اليوم متداولا، وهو اتجاه لا يفترض ضعف التصور الديني، ولكن (...) حذفه من التاريخ،[252] هو في الواقع معنى جديد نسبيا، ولا يرتبط بالسيرورة التاريخية للمفهوم في حد ذاته، لذلك كانت هناك ضرورة لرجوع للتاريخ الدلالي للكلمة في راهنيته الحداثية، فميل استيورات (Stuart Mill 1859)، يشير للمفهوم،"سيكون من الخطأ، يكتب، محاولة البحث في المذهب المسيحي عن هذه القاعدة الكاملة التي عليها يسير، قاعدة كانت لكاتبها نية تتعلق بجزاء أو بفرض، لكنها لا تزود إلا بطريقة جزئية، سيكون خطرا – يتابع - تشكيل روح على غرار النوع الديني (..)عبر نكران العلمنة"[253].

تصور حاول استبعاد معارضة الدين بشيء لاديني أو معارضة المسيحية بما هو غير مسيحي، استجابة لتحدي سياقي، لذلك سيختار كلمة تنتمي هي أيضا للمعجم المسيحي ولا تتخد معنى إلا داخل النسق المسيحي نفسه، "لأنها ترسم حالة الحياة المسيحية وتعارض بذلك الحالة النظامية المعتادة، وهو الأمر الذي كان خلال التاريخ المصيري ل 1859، حيث نتواجد بعصر مجيد يوافق ظهور" أصل الأنواع " لداروين، l'origine des espèces"[254]، منذ ذاك صار مصطلح seculier، أحد تلك الكلمات التي تعبر عن الوعي الحداثي، المرتبط بوعي الأزمنة الحديثة بذاتها التنويرية المحتفي بذاتية واستقلالية الإنسان

[251] Rémie Brague, ***« La sécularisation est elle moderne ? »,*** **Modernité et sécularisation**, op,cit., p. 21.

[252] Paul Vladier, ***« permanence du théologicopolitique politique et religion, de nouvelle donnes »,*** op.cit., p. 560.

[253] Rémie Brague, ***« La sécularisation est elle moderne ? »,*** **Modernité et sécularisation**, op.cit., p.22.

[254] Rémie Brague, ***« La sécularisation est elle moderne ? »,*** p. 21.

الحديث إزاء إطلاقية الثيولوجية الوسيطية، وهنا تحيل هذه الأزمنة على اكتفاء ذاتي، وفي اكتفائها بذاتها تبرئة لما وراءها وتأصيل لحداثتها، إذ سيكتسب آنذاك ما وراءها تأصيلا ناتجا عن تبرئة سابقيه، ومنه العصر الوسيط، مما يحدث انفصالا فارقيا بين العصريين بما هو إحدى الشروط التاريخية لإكتساب المشروعية الذاتية لعصر ما.

فمفهوم العلمنة تولد من رحم المسيحية لكنه انسلخ عنها فيما بعد، فهو في الأصل مفهوم ديني ولاديني، انسلخ عن المسيحية وانقلب عنها، إنه يتجذر بشكل عميق في القانوني الكنسي، لكن المفهوم، "صار الأداة الأكثر استعمالا في تأويل التاريخ الغربي وعلى الأخص في تأويل الأزمنة الحديثة"[255]، هذا التطور الدلالي له تطور آخر مواز إنه مصطلح "اللائكية" التي أخذت تمضي بخطى ثابتة خارج أسوار الكنيسة، والتي تجد جذورها أيضا بداخل الكنيسة نفسها، فمن داخلها تولدت، لتعلن مواجهتها خارج الكنيسة نفسها، إنها من أصل الشعار المتعلق بالبابا الذي لا يملك مهمة كنسية داخل الكنيسة، وانما خارجها من خلال إرشاد الناس للأمور الدنيوية، هذا الأمر جعل ريمي براغ يتساءل، إذا كان للمفهوم أصل مسيحي، ألا يحمل الأمر في طياته صفات صحته وبالتالي مشروعيته المفهومية؟

يجيب بالقول: "أقول أن صيرورة العلمنة هي أولا لغوية، فالكلمات التي تتعين عبرها العلمنة، هي نفسها كلمات معلمنة"[256]، إننا نعالج المفهوم بذاته لأن الواقع الدلالي اللغوي المحتوي لمضامين العلمنة هو بذاته معلمن بشكل ما، لكن بالواقع إن سلمنا بنوع من الواقع الصيروري لمفهوم العلمنة سيقود الأمر"الى التفكير في أن هذه الصيرورة تتبع وتبعت تقدمات ما، أنها سايرت منطق التطور، وربما عرفت أيضا بعض المراحل أو الأطوار"[257]، وهو الأمر الذي يمنح إمكانية إضفاء شرعية على محتواها المفاهيمي الذي

---

[255]Jean Claud Monod, **« la sécularisation et ses limites: entre théologie politique et positivisme juridique », Modernité et sécularisation...** ,op.cit., p.155.

[256] Rémie Brague, ***« La sécularisation est elle moderne ? »,*** **Modernité et sécularisation**, op,cit., p.22.

[257] Jean Claude Monod, «**la *sécularisation et ses limites: entre théologie politique et positivisme juridique »,* modernité et sécularisation**, op,cit., p.155.

استخدمت في إطاره لإثبات لاشرعيتها التقدمية، وهو ما أكده أيضا بلومنبرغ "فالعلمنة هي نفسها أحد أهداف البناء"[258].

فهل يستقيم أن تتخذ العلمنة بوصفها آلية لنزع مشروعية زمنية لعصر ما بناءا على نسف مفاهيمه البنائية، بدريعة أنه لا يمثل صيرورة تغيرية حاملة لجدة معينة تمنحه أحقية ادعاء أصالته التأسيسية، وهي الإطار المفهومي لمبرهنة خضعت لتغيرات أكسبتها لوينات استعارية مغايرة عما تم نحتها في بداية الأمر، إذ "الفكرة القائلة بأن التحديث (من الحداثة) يصنع العلمنة كانت نتاجا لمفكري أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين"[259] الذي كان يستجيب لسياق تاريخي معين؟ ألن تكون مبرهنة العلمنة الموكل لها نزع المشروعية عن موضوع قيد التشكيك هي أيضا جزء منه في الأصل؟.

4) علمنة فلسفة التاريخ واقعة سيكولوجية

ارتبط استعمال كلمة العلمنة بالمعنى التاريخي، بمحاولة تجسيد ظاهرة ملموسة، تتلخص في ضبط واقع حالة الحداثة ذاتها، اذ يمكن القول بأن " أمر ظهور مفهوم العلمنة تاريخيا (تعلق) بمصادرة ممتلكات الكنيسة التي تديرها السلطة الزمنية"[260]، وهي تمثل بذلك الأحداث التي ترسم المعنى الأول للمصطلح sécularisation، وما نتج عنه من متواليات نتائجه على المستوى الفكري الى حدود اليوم، في إطار رسم لوينات وتجليات التبعية واللامشروعية، التي ألصقت بالأزمنة الحديثة عبر إستغلال مفهوم العلمنة الذي يتميز باللاتحديد المضموني. ظهرت إشكالية العلمنة في عدة أمثلة: المثال الأول بألمانيا خلال الإصلاح اللوثري، أو بإنجلترا خلال حكم هنري الثامن، و بعض الحالات المتقطعة هنا وهناك، لكن ذروة هذه الحركة مثلتها الثورة الفرنسية 1789، حيث تنازلت الكنيسة عن الاستفادة من الممتلكات الممنوحة لها سابقا ووضعتها في متناول الوطن، وبالضبط في ثاني من نونبر 1789 نزعت من إدارة رجال الدين خلال السابع عشر من مارس 1790،

---

[258] Jean Greisch, ***« de l'éclosion du christianisme à la déclosion de la raison, Jean Luc Nancy et la deconstruction du christianisme »,*** op,cit., p.545.

[259] مايكل ألين جيلبسي، **الجدور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص.349.

[260] Rémie Brague, ***« La sécularisation est elle moderne ? »,*** **modernité et sécularisation,** op,cit., p.23.

وبذلك إستطاعت هذه العملية القائمة على تفويت ممتلكات الكنسية للشعب من تصفية الدين العمومي la dette publique .

صاحب استعمال هذه التسمية في الوسط الأوربي سمعة سيئة منذ بداية ظهوره، مما جعل العديد من الفلاسفة يتجنبون استعمالها، على رأسهم هيجل واستبدلت ب verweltlichung، حيث كانت عملية العلمنة بألمانيا خلال بداية القرن التاسع عشر قد تحققت 1803، فالأمراء قاموا بالسماح لأنفسهم بضم ممتلكات الكنيسة الموجودة على أراضيهم للتعويض عن خسارتهم، وهو ضم تغاضى عن الجانب المشروعي القضائي لهذه العملية، فلا أحد إستطاع الدفاع عن مشروعية هذا النوع من العمليات، لأن الأمر يتعلق أساسا بعملية نهب صريح بين سلطتين الأمراء والكنيسة، و هو أمر يقوي بتسجيل معلمن لهذه العملية. لقد كانت منهوبة ومسلوبة بلا تعويض يضفي عليها صفتها القانونية، وبالتالي تكتسب مشروعيتها القانونية، يشير "ريمي براغ R.Brague بأنه يجازف بوضع موضع شك عملية بخصوص الحق بامتلاك هذه الممتلكات"[261]، و مساءلة الدولة باعتبارها الضامن الرئيسي لحفظ هذا الحق، من أي خرق أو انتهاك، لكنها عملت على العكس من ذلك تماما، إذ دعمت الأمر وأضفت عليه الشرعية المنشودة متفادية المساءلة القانونية عن مدى مشروعيتها، متحججة بالظرفية الحداثية لسياق شرعنة المفهوم. فتمت عملية بناء حجج بعيدا عن الحق القانوني الحقيقي لإضفاء هذه المشروعية المفقودة على عملية نقل الممتلكات وسلبها من ممتلكيها الأوائل، لذلك تم الإلتجاء لإثارة الضرورة التاريخية الظرفية من أجل بناء دولة حديثة، إذ لإتمام الأمر والمضي قدما وجب بالمقابل التغاضي عن مسألة المساءلة القضائية لمشروعية عملية السلب تلك، وبناء على أساسها دولة حديثة تستجيب لمفاهيم مثل التقدم و الأنوار لتبرير عملية العلمنة هذه، وبذلك يتم إضفاء المشروعية عليها قانونيا وتاريخيا، من خلال استغلال ضرفية عصر بكامله.

يؤكد ريمي براغ، أن الأمر إن دخل في لعبة السيكولوجيا العمق، فإنه غير مستثنى أن هذا الحرمان من العدالة بقي منذ ذاك مضمرا في الوعي الأوروبي، ولم يغادره، ومنها

[261] Rémie Brague, ***« La sécularisation est elle moderne? »,*** **Modernité et sécularisation**, op,cit., p.23-24.

كانت تلك السمعة السيئة الملتصقة بمفهوم العلمنة الذى رافق العديد من مفكري الحداثة، الأمر الذي تم تغطيته من خلال بناء دولة حديثة تحقق المشروعية القضائية المفقودة في عملية العلمنة نفسها.

لقد عكس هذا الواقع العام مركزية رؤية المصالح، على أساس أنها عملية مفهومة من طرف الكنيسة نفسها التي طالتها عملية السلب، وهكذا نكون هنا قد دخلنا باللعبة السيكولوجية المرتبطة بالمؤسسيين أنفسهم، ويظل مع ذلك ذاك الدين المرتبط بعدالة الملكية باق بالوعي الأوروبي، وعي رافقه الإحساس بالذنب لغياب شرعنة العملية التي تولد عنها المفهوم، الأمر شبيه بالخطيئة الأصلية، لأن ضرورة فبركة التبرير لعملية السلب تظل حاضرة، سواء في جذوره أو فيما يخص مصداقية فلاسفة التاريخ الذين يستمرون في إشعال نوع من الحساسية التقدمية، وهي من بين المساطر التي تسمح بالتحرر من الذنب الذي مورس تجاه الضحايا، إنها الطريقة الأسهل للمضي قدما بهذا الذنب إلى حدود إتهامهم من جديد، "بالنهاية إنها إجراءات الهروب من الذنب التي فتح Réne Girard* أعيننا عليها"[262].

فحقيقة حقد الكثير من المعاصريين تجاه الكنيسة، لم يكن فقط نتيجة للاعدالة المرتبطة بهذه الواقعة، أو لنقل اللاعدالة المرتبطة بسياق بلورة المفهوم ذاته، التي ارتكبت من طرفها أو تحت غطائها، ولكن هذا الحقد ناتج أيضا عن الفعل المتعلق باللاعدالة التي يوجهها

* ريني جيرار René Girard أوضح من خلال مجموعة من مؤلفاته: أن حقيقة الشعور بالذنب الناتج عن الخطيئة الأصلية في الانجيل تختلف عن بعض الأساطير والرويات التي ربطت بين الإحساس بالذنب الناتج عن الخطيئة الأصلية و ما جاء به الإنجيل، وأن الأمر في هذه الرويات كانت على خلاف حقيقة ما جاء في الانجيل، ففي العهد القديم أُرسل ملاك الى النبي ابراهيم يخبره بعدم قتل ابنه اسماعيل، ثم في العهد الجديد نفس الإله طلب من ابراهيم أن يقوم بما أمره ألا يقوم به سابقا في العهد القديم، أي التضحية بابنه، إذن ليس الناس من يضحوا بعضهم ببعض لأجل آلهتهم، وإنما الإله الواحد هو من يضحي بذاته من أجل الانسان. من خلال هذه العملية العكسية، فإن الإنجيل يبرهن عن لافائدة التضحية، على خلاف التصورات الدينية اليهودية والمسيحية اللذان يعتبران كل من عيسى واسماعيل بريئين يبرهنان رغم براءتهما عن قوة ايمانهما بالاله، اذن حسب جيرار ريني المسيحية وضعت حدا نهائيا لشعور بالخطيئة الأصلية ودعت بالمقابل الى نشر الحب و تعلم المسامحة والتخلي عن الشعور بالذنب، إذ لا وجود له، هذه الأطروحة تناولها من خلال كتبه :
Le Bouc émissaire (1982), (réflexions sur le christianisme), *Je vois Satan tomber comme l'éclair, la route antique des hommes pervers (1985, commentaire du livre de Job) (بتصرف)* .
Guillaume Sire, « **RENÉ Girard (1923-2015), n'achevez pas René Girard »**, *Hermès, La Revue*, C.N.R.S. Editions, 2016/2 n°75, p.194.

[262] Rémie Brague, ***« La sécularisation est elle moderne ? »,*** **Modernité et sécularisation**, op,cit., p.24 .

السابقون تجاهها، فعل السلب أو النزع اللامشروع الذي على أساسه نحت المفهوم ظل حاضرا في ثناياه رغم خضوعه لهذا المسار التاريخي، والتي عبره اكتسب المزيد من التغيرات، وبعبارة أخرى يمكن أن تكون الحركة الفكرية لمفهوم العلمنة - بالمعنى الخاص - هي الفعل البعيد المدى أو القريب لأحداث تاريخية ملموسة لا يمكن أن يتم تقزيمها في علاقة بسيطة تترجم من خلال القول أن: باء هي علمنة لألف، فقول مثل هذا يفرض أن باء وألف فوق التاريخ وخارج مداره، خصوصا من الناحية المضمونية، في حين أن الصيرورة التي تمت تحت إسم هذا المفهوم (العلمنة)، وتشديده الدلالي منذ حدث الفترة الثورية، إلى حدود مسألة المفهوم، لا يعبر سوى عن فعل ضروري لمنطق فرضه سياق تاريخي معين، إذ وجب تحرر التأويلات المعاصرة من الشعور بالذنب إزاء ظروف تشكله التاريخي، والتي كان من نتائجها حمل لواء التشكيك في مشروعيته التأصيلية.

5)العلمنة بوصفها عصرا

تحيل مفردة العصر في ثناياها الدلالية عل محايثة مدة زمنية معينة تخصها دون غيرها، وتجعلها تشرعن وجودها الممتد في الزمن، من .. الى، وربط مفهوم الحداثة بدلالة العصر هو إحالة المفهوم الى سياقه الزمني الذي يخصه دون غيره، أي موضعة المفهوم وفق سياقه الشامل، مما يسمح بمنحه قدرا من المعنى المرتبط بأسسه الانبتاقية، إنها عملية إعادة تشكيل بعض الخطوات باتجاه بناء عصر « siecle »، وهو الأمر الذي يستدعي التساؤل عن ما هو العصر؟

الحداثة سمحت أيضا "خلال القرن التاسع عشر لتفكير فيها بما هي عصر، عصر يتمسك بأصله الراديكالي"[263]. إن العصر هو قبل كل شئ من بين الأسماء التي يمكن أن نمنحها للعالم، بوصفه ترادفا دلاليا، وهنا يكون إعتبار العالم بوصفه عصر هو حدث يندرج ضمن إطار كوسمولوجي، باعتباره شأن محدد في إطار الزمن الدنيوي الخاضع لمبدإ التغير لأنه محدود في الزمن، ف"أن تكون حداثيا في استعمال اللغة اليومية هو أن تكون مواكبا

[263] Christophe Charle, ***« Discordance des temps: une bréve histoire de la modernité, le temps des ideés »,*** op,cit., p.194.

لعصرك ومعاصرا له"[264]. إذ العصر هو ما تبقى من العالم الوثني بعد الثورة المسيحية، وهو أمر إبتدأ أولا عند الديانة اليهودية، لأن العالم الإغريقي الروماني يعتقد أنه يعيش بكون أبدي أزلي لا انقطاع فيه، ولا أفق لانتهاءه، بمسار دائري لانهاية أو سقف زمني يحده، أما المسيحية فأورتث نهاية العالم، وبالتالي حددت نهاية المسار الدنيوي، وهي المسألة التي ينظر إليه كما لو أنه متضمن داخل مفهوم العصر بشكل ضروري و مؤقت في نفس الوقت، بالنسبة لتاريخ ملموس فإن المسيحية لها تلك الخصوصية أن تكون شيئا مضافا إلى لحظة سياسية متواجدة بشكل قبلي، فمثلا الإمبراطورية الرومانية لم تعلمن شيئا، بل بالعكس تأسست على ما هو ديني، بإطار منافسة محاربة الإمبراطور[265].

تمثل كلمة عصر séculaire" saeculum وهي صفة مشتقة من اللاتينية بمعنى العصر أو الجيل"[266]، لكنه قد " يعني قبل كل شيء المدة القصوى لحياة انسانية "[267] يمتلك المفهوم أيضا أهمية لوصف العالم نستطيع من خلالها أن نفكر أنه يسجل بالنهاية كما هو باعتباره شيئا فريدا عبر الصيغة التي تنتمي إلى سجل الرصد التاريخي فباللاتينية يعني بشكل أصيل " جيل "Génération، بالمعنى الذي يشار الآن إليه بكائن بمئة عام، مئة عام إذن تمثل في مجموع حياة انسان عادي وتمثل بذلك جيلا،[268] مع أن مفهوم الجيل في الإنجيل كانت ترادف مدة تتراوح في أفق أربعين عاما، وهي تمثل السنوات الأربعين التي قضاها الشعب اليهودي في صحراء سيناء.[269]

هي مئة عام تمثل ما يقارب مدة قصوى لسجل ذاكرة تجارب بشرية معاشة، هي حقيقة أنثروبولوجية عميقة، تؤرخ لتجربة وجودية تشمل صفات معينة توحدها وتفردها بنفس الوقت، إنها طبيعة تتعلق بالذكريات التي ننقلها معنا، بما هي أقدم سرد لما سمعناه من أجدادنا

---

[264] مايكل الين جيلسي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص14.

[265] Rémie Brague, ***« La sécularisation est elle moderne ? »,*** **Modernité et sécularisation**, op,cit., p.26.

[266] الحاج أوحمنة دواق، ***«في مفهوم العلمانية ومبانيها وخصائصها »***، مؤمنون بلا حدود للدراسات والابحاث، www.mominoun.com ، تاريخ الزيارة والاطلاع: 20.03.2015.

[267] Rémie Brague, ***« De temps en temps »,*** Transversalités, N^{0}114, 2010/2, p.198.

[268] Ibidem.

[269] Ibid, p.199.

والذي نظل نحفظه طيلة حياتنا، مئة عام تحيل أيضا في المجال القانوني باعتبارها الحد الأقصى لعقد ما أو ما يسمى tempus memoratum أي صلاحية عقد مبرم بين طرفين في حدوده الزمنية القصوى التي تعادل عمر حياة بشرية، في إطار حدها الأقصى الممكن، لذلك يتم تسييج حد العصر في تسعة وتسعين سنة، على أن لا يتم تجاوزها، (..) مثال القانون الفرنسي المتعلق بامكانية الإستفادة من مجال عمومي، وعلى الأخص في المجال الزراعي لمدة لا تتجاوز المئة عام [270]. إذن، هو معنى يغيب غالبا في إطار النقاش حول مشروعية الحداثة، لأن التعريف الأقرب للحداثة هو ارتباطها بعصرها .

تثار أيضا - في ذات السياق - المسألة اللغوية، فالعلاقة ما بين seculier et seculaire هي صيغ تتمايز فيما بينها دلاليا، لكن في بعض اللغات تحافظ الكلمة على نفس المعنى، أي تعبر عن نفس الشيء، كما هو واقع الأمر بالنسبة للانجليزية، وهنا تحضر إشكالية الترجمة التي قد تفقد البنية الاستعارية الثاوية خلف الكلمات أو عملية نقل المعنى من حقل لآخر، فوراء تاريخ الكلمات وجب الانتباه لرهان التاريخي المترجم لها، أي السياق التاريخي المعبر عنها بكل تشابكات ظروفه التي تولد في خضمها، لأنه ترجمة لحقبة عاصرت ذاتها وهي قيد التشكل، وهو أمر أكده بلومنبرغ: وحدها الأزمنة الحديثة فهمت بوصفها عصرا، وخلقت على غرارها العصور الأخرى[271] ، فمفهوم العلمنة يشكل مفهوما، قائم على عملية تشبيه مع العقيدة الكاثوليكية (القائمة على أن المخلص سيحكم العالم بعد نهاية التاريخ بمئة عام)، وهنا نقطة التمايز بين مضمون العلمنة الثيولوجي، ومفهوم العلمنة بمضمون حداثي، لأن عقيدة المخلص هي القائمة على الاعتقاد أنه يعمل لأجل مئة سنة، سقف زمني محدد، أما العلمنة على العكس من ذلك تتفاعل في إطار سقف مفتوح، كما لو أنه لا يوجد أي شيء في أفق الجيلين بشكل يجعل الأفق القادم منفتح على كل الإحتمالات والتكهنات الممكنة، إن علاقتنا المعتادة اتجاه مفهومي الماضي والمستقبل قد تشكلت على الأقل خلال 1790 من طرف إدموند بورك من خلال كتابه Réflesions sur la Revolution francaise في إطار

---

[270] Rémie Brague, ***« De temps en temps »,*** op,cit., p.200.

[271] Myriam Revolt D'Allones, « ***Sommes nous vraiment « déthéologisés » ?, Carl Schmitt, Hans Blumenberg et sécularisation des temps modernes »,*** Les Etudes philosophiques, 2004/1, (n068), p.32.

انتقاده لسياسة فرنسا إبان بداية الثورة الفرنسية، وهي نفس الواقعة التي اعتبرها بعد نصف قرن طوكفيل حدث مشروع، وعمقها في كتابه الديموقراطية في أمريكا، اذن نفي الأصل ورفض المستقبل أو إهمال البعدين الزمنين يشكلان نمطا متسقا[272]، لذلك فحص صادق لمجتمعنا المعلمن ولآماله في الحصول على مستقبل يمكن أن يمنح بعض المصداقية لتجانس هذه الكلمات، وبالتالي الخروج بنوع من المشروعية إزاء الأزمنة الحديثة، لأن المفهوم الدنيوي للأزمنة الحديثة يعبرعن قناعة، بأن المستقبل قد بدأ فعلا، فهو يعبر عن العصر الذي يعيش من خلال دور المستقبل، المتسم بالانفتاح على الجديد القادم[273]، إذ قد يكون التشكيك المرفق في أصالة الأزمنة الحديثة ناتج بالأساس عن افتراض مضمر في مبرهنة العلمنة ذاتها القائم على أن "الإله غير موجود وأن الدين مجرد صناعة بشرية. تعتمد الفكرة القائلة بأن الحداثة تصنع العلمنة على المفهوم القائل بأن الحداثة تصنع التنوير، وأن التنوير يكشف عن الحقيقة، وبأن الحقيقة هي عدم وجود إله أو على الأقل بعدم وجود إله مؤثر على سير الحياة البشرية"[274] ..

---

[272] Rémi Bragues, ***« De temps en temps »,*** op,cit, p.198.

[273] Nicolas Duvoux, ***« les grammaires de la modernité notice bibliographiques autour de trois débats essentiels »,*** Philosophie 2005/2, (n^0 25), p.137.

[274] مايكل ألين جيلسي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص350.351.

خلاصة :

يفترض الحديث عن المشروع الحداثي وكذا المفاهيم الأساسية التي تشكل معماره الفكري بشكل تلقائي إثارة مركبين دلاليين، وهما مركب مفهوم الحداثة ككل بما هو مشروع نظري لعصر يرمي علمنة أسسه المفاهيمية في إطار رغبة تجاوز ما كان سابقا، وكذا تسطير الاختلاف الجوهري حوله، ومركب ثان يتعلق بأمر تحقق هذا المشروع المعلن بشكل فعلي، ما يخلص بنا الى اعتبار أن هناك رغبة علنية للإنسلاخ عن ما كان سائدا من قبل، سواء بحيثياته الخارجية أو الداخلية، أي هيمنة الرغبة في تأسيس هوية خاصة بأزمنة ترسم فرادتها وتميزها عما سبقها ومساءلة المشروع إزاء تحققاته من عدمه.

و من الضروري لفت الانتباه أن المركب الثاني ناتج عن المركب الأول الذي هو واقع تحقيق هذه الرغبة بشكلها الشمولي أو الجزئي، لذا وجب استيعاب الأمر قبل تناول المشروع الحداثي بالتشكيك تحت مقصلة مفهوم العلمنة، الذي بدوره يعاني من شتات المعنى الناتج عن اللاتحديد اللغوي المرتبط بسياقه التاريخي، فالمفهوم رغم أن أصله مسيحي إلا أنه صار يحاكم أي مس مسيحي يلاحقه، ولضبابيته المفهومية أتاح فرصة استعماله في اتجاهين مضادين اتجاه اعتبره أداة تمويهية إزاء واقع لم يحمل الجديد، واتجاه اعتبر المفهوم في حد ذاته، بارتباط ظهوره بالأزمنة الحديثة، مجهود حداثي لتفكير بطرق مختلفة أوجد لها عدة مفاهيمية تناسبها ومنها مفهوم العلمنة .

ومن هنا تواجهت فرضيتان في الربع الأخير من القرن العشرين: "أحدهما ترى في العلمنة سيرورة محتمة، هي شرط الحداثة ونتيجة لها في آن، والاخرى تسجل أو تحي عودة الديني"[275]، وهكذا تفتقت الإشكالات المفهومية التي تتناول عصر بكامله بالقراءة والمساءلة، إذ المفاهيم التي نسائل عبرها هذا العصر هي ذاتها معلمنة، مفاهيم معلمنة تحاول أن تفهم ما جرى خلال عصر، بما هو زمنية هذا العالم الدنيوي، أي البعد العالمي للوجود البشري، وهي زمنية مشحونة بالذاكرة البشرية الممتدة من جيل عاش تجربة الحاضر المحمل بانتظارات مستقبلية، إنه مشروع الحداثة بوصفها تجربة معاشة تختلط فيها الرغبة والتحقق

[275] أوليفييه روا، **الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة**، ترجمة: صالح الاشمر، دار الساقي، الطبعة الأولى 2012، ص20.

وتغيب الحدود الفاصلة بينهما،"مادام أن المساءلة الفلسفية تأتي دوما متأخرة أي بعد لحظة تمثل طويلة نسبيا، أي بعد أن يتشكل الواقع الموضوع قيد المساءلة وبعد أن يأخذ كل أبعاده ومداراته"[276]، تجربة ترسم انهيار العصر الوسيط ومحاولة القطع مع تصوراته المتعالية على غرار سيرورة تكون المفهوم الذي سلب ممتلكات الكنيسة ومنحها للأمراء جاعلا ما كان يخص أسوار المتعال أمرا عموميا، بطريقة تمنح الكائن البشري امكانية الفعل الحرالمتحرر من أي قيود.

مما يطرح إشكالات ليست فقط تتعلق بالتساؤل حول هل فعلا ثم سحب الوجود الديني من الساحة الدنيوية البشرية؟ بل يتعلق بسؤال هل فعلا نحن حداثيون؟ و هل فعلا تم الفصل أو القطع مع التصورات المسيحية اليهودية للعالم؟ أم أن الحداثة بمفاهيمها الأساسية مجرد ترجمة أمينة للمحتوى الثيولوجي؟

[276] محمد الشيكر، **هايدغر وسؤال الحداثة**، افريقيا الشرق، الدار البيضاء 2006، ص10.

الفصل الثاني: فلسفة التاريخ علمنة ثيولوجية

مقدمة: عندما نتناول كرورنولوجية تاريخ الفلسفة بالبحث، فإننا غالبا ما ننخرط بدرجات ادراك متفاوتة ضمن مساحة فلسفة التاريخ، أو بالتحديد تحضر بشدة علاقة التاريخ والتصور الثيولوجي أو الثيولوجيا والتاريخ، وهذا الأمر ناتج عن تأويل التاريخ من منظور ثيولوجي متعلق بالأساس بتحقيق الخلاص المنتظر الذي يخلص البشرية من الخطيئة والمعاناة، نحو تحقيق السعادة الموعودة في آخر المطاف والتي لأجلها حددت غاية إستمرار البشرية المؤقتة على الأرض، مما يطرح إشكالية إستمرارية المسار الذي بدأه القدماء والمحدثون، فلا فرق بينهما جوهريا حسب كارل لوفيث، لأن المضمون نفسه لازال قائما وإن كان مغلفا بستار حداثي، مما يدفع الى التساؤل حول جدوى وآفاق هذا النقاش الفكري المعاصر الذي تتداخل فيه عدة معارف من بينها:

كيف تم ربط التصور الثيولوجي اليهودي المسيحي بفلسفة التاريخ؟ ألا يجعل هذا من الأزمنة الحديثة، مجرد إستمرار أمين لمحتوى النهج الثيولوجي المسيحي الإسكاتولوجي؟ أم أنها لا تعدو أن تكون مجرد تصورات مسبقة، تخفي منظورات فلسفية تتعلق بالأساس بأصحابها ثم إسقاطها على عصر بكامله؟

هذا ما يسعى هذا الفصل تسليط الضوء عليه انطلاقا من التركيز على القراءات التي أعادت محاكمة فلسفة التاريخ، وربطه بالإرث اليهودي المسيحي الإسكاتولوجي، وهو تصور استعان بمفهوم العلمنة التي اعتبرها مجرد أداة ايديولوجية لتغليف حقيقة المضمون الحداثي، ويعود للشبكة المفاهيمية المتفرعة عن هذا المفهوم العائد الى "أواخر القرن 19، بداية القرن العشرين على يد الاباء المؤسسين للفكر السوسيولوجي الحديث، لكن جذورها الفكرية تعود الى عصر الأنوار (القرن 18م) "[277]، ليبرز أن أكثر النقاشات المعاصرة التي استأثرت باهتمام الدارسين، النقاش البلومنيرغي وكارل لوفيثي المنصب حول الإستمرارية التاريخية، وهو النقاش الذي أعاد من جديد سؤال العلاقة بين فلسفة التاريخ

[277] محمد الصغير جنجار، ***«علم اجتماع الاديان وبارراديغم العلمنة »*** ، مقال سابق .

والثيولوجيا للساحة الفكرية المعاصرة، فكارل لوفيث يتناول السؤال عبر تيمة أكثر خصوصية، وهي المرتبطة بمعرفة علاقة فلسفة التاريخ، بما هي وعي حداثي بالثيولوجيا القديمة التي تبلورت مع التصور اليهودي المسيحي، وهو المنظور المنتمي إلى التيار القائل باستمرارية بين العصريين أي الأزمنة الحديثة والما قبل الحديثة، أما التصور المعاكس، فهو التصور البلومنيرغي، الذي دافع عن التأصيل الذاتي للأزمنة الحديثة ومفاهيمها في علاقتها بالفكر الثيولوجي السابق عنها.

فمقصد هذا الفصل يتعلق بالوضع في الحسبان اختلاف المواقف لكل من كارل لوفيث وهانس بلومنبرغ، ارتباطا بالمنظور الذي يمثله هانس بلومنبرغ الذي كانت سطوة تصوره سائدة على الساحة الفكرية. فما الذي يجعل الأنساق الحداثية لفلسفة التاريخ تسهل مأمورية كارل لوفيث الرامية لنزع المشروعية عنها؟

1) كارل لوفيث: فلسفة التاريخ عناية إلهية مسيحية

أحدث لوفيت بكتابه "التاريخ والخلاص" histoire et salut أو الإفتراضات اللاهوتية المسبقة لفلسفة التاريخ، أفقا لنقاش في الفكر المعاصر حول القراءة الممكنة للأزمنة الحديثة، فالتشكيك في أصالة فلسفة التاريخ هو تشكيك في أصالة الأزمنة الحديثة، وهو الأمر الذي لا يمكن فهمه بعيدا عن أطروحته الأساس حول فلسفة التاريخ، فكتاب التاريخ والخلاص، يعتبر فاكهة لوفيث التي أثمرها بالولايات المتحدة الأمريكية، حيث ظهر الكتاب سنة 1949 meaning and history، وترجم إلى الألمانية خلال سنة 1953weltgeschichte und heilgeschehe. "مضمون الكتاب الأساسي هو الدفاع عن فكرة أن فلسفة التاريخ الحديثة، هي ترجمة لتاريخ الثيولوجيا القديمة" [278]، فكرته أن الفلسفة الحديثة للتاريخ تجد جذورها في الإعتقاد الإنجيلي المسيحي، وفي الخطيئة والصفح، وهو التصور الذي سيأخذ شكله النهائي مع العلمنة في شكلها الإسكاتولوجي، فإذا كانت المفاهيم التي أسست حداثة الأزمنة الحديثة مجرد ترجمة أمينة لتصور الثيولوجي، إذن

[278] Albert Dossa Ogougbe, **Modernite et christianisme**, op.cit., p.59.

فالأزمنة ذاتها ليست سوى إعادة للحضور الديني في قالب حداثي، وبالتالي فالحداثة هي نتاج العلمنة المسيحية، إنها الإبنة الشرعية للمسيحية.

تشكل اذن، فلسفة التاريخ بالنسبة لكارل لوفيت، التأويل النسقي لتاريخ العالم وفق مسار موجه نحو غاية، يسمح بربط الوقائع بالنتائج، وبإحالتها على معنى نهائي وربطه بالتصورات التاريخية السابقة، ويقدم لوفيث تعريفا لفلسفة التاريخ بالقول أن مفهوم فلسفة التاريخ يحيل على التأويل النسقي لتاريخ العالم،"بحسب مبدأ موجه يسمح بربط الأحداث والنتائج التاريخية وبإحالتها إلى معنى نهائي"[279]. ففلسفة التاريخ تمر من الأفق الإسكاتولوجي، إذ" كل فلسفات التاريخ تصبح بالكامل متعلقة بالثيولوجيا، بمعنى بالتأويل الثيولوجي للتاريخ بما هو تاريخ الخلاص"[280]، هنا تغدو كل فلسفة للتاريخ مرتبطة كليا باللاهوت المسيحي، لكن ثمة مشكلة هنا، تتعلق بوضع فلسفة التاريخ، إذ كيف يمكن أن تكون علما أمام صعوبة التبرير العلمي لعقيدة الخلاص؟

لقد أدت صعوبة التبرير العلمي إلى إزاحة المقاربة القبل تاريخية والثيولوجية للتاريخ، وإلى تبني المقاربة كما بلورها فلاسفة القرن الثامن عشر، ففلسفة التاريخ السابقة على عصر الأنوار، لا تقدم نظرية علمية للتاريخ، وإنما تقوم بترجمة أمينة للتصور الثيولوجي للتاريخ الذي يسير وفق وجهة الخلاص الإسكاتولوجي، إذ مع القديس أوغستين، وإلى حدود بوسييه Bossuet، لم يكن التاريخ سوى درسا دوغمائيا، يستند على محتوى يرتبط بالأساس بالتأويل الثيولوجي، ومع ذلك فإن المنحى المعاكس الذي حاولت الإيديولوجيا الأنوارية أن تقدمه للتاريخ ليس سوى منحا ظاهريا يحتفظ بالمحتوى الثيولوجي، لأن فلسفة التاريخ كما حاول أن يقدمها كتاب لوفيت: "التاريخ والخلاص"، لم تغادر منذ القرن الثامن عشر أرضية التصور الإنجيلي، من خلال فكرة الخلاص، وذلك بالرغم من صياغتها لنموذج غائي ذي طبيعة دنيوية، لكن مضمونها ظل يستمد أسسه من العالم المتعالي، وهي محاولة تظهر المراحل المختلفة التي عبرها حاول لوفيث إعادة تشكيل واقع المستقبل بأعين

[279] حاتم أمزيل، **القراءة الفينومينولوجية للتاريخ لدى هانس يلومنبرغ**، مرجع سابق، ص42.

[280] Karl Lowith, **Histoire et salut,** op.cit., p.21.

حداثية، "الأمر الذي قاده الى نوع من خطوة ورائية من بوركهارت الى هيجل، من سان أوغستين الى بوسييه، ومن جواشيم الى أوروس مرورا بماركس"[281].

وكل قراءة لمختلف التأويلات الفلسفية التي أعطيت للتاريخ، لم تكن حسب لوفيث بعيدة عن هذه الفرضية، الشئ الذي جعله يعكس قراءة مختلف هذه التأويلات المتعلقة بتشييد وعي التاريخ الذي إعتقد أنه وعي حداثي قطع مع الموروث الثيولوجي. إن الخطاطة العامة لكتاب "التاريخ والخلاص"، تنطلق من النهاية وتحاول تتبع مختلف التأويلات عبر العودة إلى بداية تشكل معنى التاريخ، "فالتاريخ أشبه بكتاب يقرأ من آخر صفحة يتدبر على وقع ما هو مشاع في عالمنا وفق ما هو معاش في راهننا، ليولى النظر بعد ذلك، إرتدادا لجهة فكر المتقدمين"[282]، هي قراءة تراجعية للتاريخ، فبدأ لوفيث من حيث ينتهي المؤرخ، فدواعي هذه القراءة حسب لوفيث أملتها مبررات ديداكتيكية وأخرى منهجية وموضوعية:

1) ديداكتيكيا: يبدو الفهم الحديث للتاريخ فهما مألوفا قائما على الإعتقاد في فكرة التقدم بدلا من الإعتقاد في العناية الإلهية مما يسهل إمكانية فهم الفكرة السابقة عن التاريخ، وعن فكرة العناية الإلهية من خلال تحليل للإفتراضات اللاهوتية المسبقة للعقيدة الدنيوية التقدمية.
2) أما المبررات الموضوعية: فتكمن في طبيعة الوعي التاريخي ذاته، باعتباره وعيا يحكمه الحاضر قبل الماضي، ما دام التاريخ هو حركة إلى الأمام تترك وراءها كل الإفتراضات التاريخية المسبقة للتطورات الأخيرة.

ثم إن عملية التراجع المنهجي المنطلق من التأويلات الحديثة إلى التأويلات الدينية تسمح بشكل أساسي بالتحرر من الفكر التاريخي الحديث، ومن ترسانته المفاهيمية.

إن تأويل التاريخ إذن، هو محاولة للقبض على معنى الحركة والفعل داخل التاريخ، حيث تتبدى التجربة البشرية كتجربة قابلة لأن تفهم عبر لغة ثيولوجية تحمل في طياتها

---

[281] Philippe Capelle, ***« trois Foyers de questions, histoire et providence »,*** Idée et Idéalisme, coordinatrice Kim Song Ong-Van-Ung, vrin 2006, p.220.

[282] يوسف أشلحي,***« الحداثة بين التنوير الذاتي والتجذير الثيولوجي "كارل لوفيث"ومناحي التصير الثيولوجي في فلسفة التاريخ »*** ،مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد مزدوج 160-161، مركز الانماء القومي، ص57.

تجربة المعاناة والخطيئة، وتجربة البحث عن الخلاص والصفح،"ففي التصور الإنجيلي مواصفات التاريخ هي مواصفات خطية تصاعدية تنطلق من الخطيئة وتتجه نحو الصفح"[283]، خطيئة الإنسان مقابل صفح الرب، هي من تؤسس فلسفة التاريخ، إذ خارج الخطيئة والصفح النهائي ليس لتاريخ الخلاص معنى، في حين كان أساس بناء فلسفة التاريخ هو التخلص من الإيمان المسيحي، ولتأكيد هذه القراءة، ينطلق لوفيث من فولتير الذي رأى في المستقبل أفقا لهدف محدد وهو أساس الفهم الحديث الذي لم يقدم سوى هذه الخطة الثيولوجية للتاريخ عبر تحويلها لنظرية دنيوية للتقدم.

هناك بالنهاية توجه خطي في التاريخ، وهي خطة يشترك فيها التصور الحديث والتصور المسيحي، ويتفقان عليها مضمونيا، فكلا التصورين يشتركان في رصد خطية مستقيمة تتجه نحو هدف نهائي، صحيح أن الغرب، حسب لوفيث، سينتج جوابين مختلفين تاريخيا، وهما أسطورة بروميثوس وعقيدة الصلب المسيحي، لكنه لم يستطع تجاوزهما بالرغم من توهم العصور الحديثة في إمكانية تاريخ قائم على التقدم في اتجاه التحرر من الشر والمعاناة، "فالفرق البسيط بين القراءتين هو تعويض العناية الإلهية بالعقل الإنساني، ونقطة القطيعة بين القراءتين الهرمينوطيقيتين، أن الأمر لم يعد يتعلق بالعناية الإلهية وإنما بالعقل البشري"[284].

إذن، إثر هذا الإستبدال تولدت فلسفة التاريخ كما عرفتها الأزمنة الحديثة، ففولتير بوصفه حاملا للواء الريادة في فلسفة التاريخ، قد أعلن نية التخلص من كل آثار الثيولوجيا المسيحية، وعارض ظاهريا التأويل الإنجيلي الذي قدمه بوسيه، الذي يرى أن التاريخ تقوده العناية الإلهية، وكان هدف فولتير الأساسي غاية يجتمع حولها باقي الحداثيين لتشييد العقل والإرادة البشرية، باعتبارهما المرجعان الوحيدان لتحقيق السعادة الإنسانية، مثل "فلسفة التاريخ المنطلقة من أوغستين إلى بوسيه لا تقدم في الحقيقة نظرية علمية لتاريخ واقعي، لكن تعليما دوغمائيا حول التاريخ الذي يقوم على الوحي والإيمان"[285] .

---

[283] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.59.

[284] ibid, p.60.

[285] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.22.

يترتب عن هذا أن الفلسفة والثيولوجيا يمتلكان القدرة حسب كارل لوفيث على طرح الأسئلة التي نعجز عن الإجابة عنها تجريبيا، بما فيها الأسئلة التي تخص البدايات والنهايات، هذه هي الوضعية التي يوجد عليها سؤال معنى التاريخ، اذ يقول إن:"التأمل التاريخي هو هيرمنوطيقا نسقية للتاريخ العالمي للأنوار، حيث المبدأ أن الأحداث والنتائج يحيلان على معنى نهائي"[286]، ولتحقيق هذا المنظور يجب المناداة على المفهوم الإغريقي والمسيحي للتاريخ كمصدرين للعقلانية الحديثة للتاريخ، في حين أن الفلسفة اليونانية لم تكن معنية بهذا السؤال - حسب لوفيث - لذلك لم تبلور نظريا فكرتها عن المعنى النهائي للتاريخ، وبذلك تكون الإغريق أكثر حداثة من الحداثتتين أنفسهم الإغريق كانوا أكثر حداثة، لم يكن لديهم إدعاء لإستيعاب معنى نهائي لتاريخ العالم.

لقد كانوا مفتونين بالنظام والجمال والقوانين الكونية للصيرورة والفناء باعتبارها قوانين تسمح بفهم الأشياء وكذا التاريخ، لذلك كل شئ يتكرر، وبهذا فقد المستقبل شحنته الدلالية، فليس هناك إختلاف بين الماضي والحاضر والمستقبل، لأن المفهوم الدائري لمجرى الأحداث لا يفتح أفقا، فالمناخ الفكري الإغريقي، لم يكن يسمح بتأسيس وعي خاص بالتاريخ، إذ أن النظرة الخاصة بالعالم الطبيعي، لا تنفصل عن فكرة العود الأبدي، وعن سؤال اللوغوس والكوسموس، فبالنسبة للإغريق هناك تشابه بين حركة الكون والحركة التاريخية، لأن التاريخ ليس حلقة منفصلة عن النظام الطبيعي بل هو جزء منه، فالأهم بالنسبة للإغريق هو الماضي، ولم يشغلهم المستقبل، بل في الواقع لم يشغلهم التاريخ ككل، إذن غياب المستقبل و الثيولوجيا لدى الإغريق هو ما يفسر عدم ظهور أي فلسفة تاريخ.

هنا تصبح كل فلسفة للتاريخ لدى الإغريق فاقدة لمشروعيتها، "فالتاريخ السياسي هو شأن لرجال الدولة وللمؤرخ السياسي، لأن الأمر تعلق لديهم بسؤال اللوغوس والكوسموس، وليس بسيد التاريخ"[287]، أما لدى اليهود والمسيحين، فإن التاريخ لا ينفصل عن فكرة الخلاص، حيث التاريخ يأخذ معناه عبر نهايته، وخارج هذه النهاية لا وجود للتاريخ، وبذلك فإن تساؤل فلسفة التاريخ حول معنى حركة التاريخ تجسد مصدرها في الإعتقاد الغائي،

[286] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.60.

[287] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.25.

وبالتالي النهاية هي الغاية الأساسية للمعتقد المسيحي لأنها تضمن الهوية[288]. سوف نجد هاته الرؤية المشبعة بالروح الثيولوجية، ثاوية خلف كل ممارسة تخص الإنسان باعتبارها إمتدادا لإرادة ربانية، وهو بذلك يقلب كليا المعنى الدلالي الإغريقي لكلمة تاريخ، بما هو معنى يحيل على أحداث الحاضر أو الماضي. فالميثولوجيا والأنساب لدى الإغريق والرومان كانت تستحضر الذي مضى، باعتباره أصلا ثابتا، في حين أن اليهودية والمسيحية تجعل من الماضي وعدا بالمستقبل، بل إن تأويل الماضي يتخذ بُعد نبوءة منفتحة على المستقبل، أما بالنسبة للإغريق، فقد كان الأمر معاكسا، إذ ظل الفلاسفة مقتنعين أنه مهما يحدث في المستقبل، فإن الإيقاع "سيتم وفق نفس اللوغوس، وبنفس الطبيعة التي تمت بها الأحداث في الماضي و الحاضر"[289]، ستتم بالتأكيد في المستقبل، لذلك لم يشغلهم هم إكتشاف المستقبل.

إن النظرة المسيحية للتاريخ، هي بكل تأكيد نظرة تحيل على صيرورة طويلة من عملية التشكل، نظرة لم يستطع الفكر الأنواري القطع معها، بقدر ما سيعيد صياغة حدودها، بل إن لوفيت سيذهب أبعد من ذلك، ويؤكد على أن التاريخ المعاصر مع فلاسفة التاريخ أمثال طوكفيل، توينبي، وشبنغلر لم يكونوا بمعزل عن هذه النظرة، ولم يستطيعوا التحرر من براثنها، وهو الأمر الذي أثاره لوفيث منذ الصفحات الأولى، لأن مسيحية التاريخ، تستند على عدة أزواج مفاهيمية ترتد جميعا إلى مفهوم أصلي هو زمان الرب، ف"في الواقع لوفيث لا يكتفي بالتسطير بل إنه يقوم أيضا بالتشديد في بعض المرات كما الأمر بالنسبة لماركس: على أي أساس فلسفة التاريخ الحديثة (لنقل: كوندرسييه، هيجل، ماركس، كونت) ترتبط بالإسكاتولوجيا المسيحية في نسختها الأوغستينية"[290] .

ومما يطبع هذا الزمان، باعتباره الزمان الحقيقي، أنه زمان خطي، وهو ما يسمح بالكشف عن معقوليته، فاعله هو الرب وممثله هو الكنيسة، بوصفها مؤسسة قائمة بادية للعيان، رغم أنها لا تخضع للأثر المدمر للزمان، خلافا للحكومات والدول التي يجري عليها

[288] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p .61.

[289] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.27.

[290] Jean Francois Kervégan**, « Les ambiguités d'un théoréme La sécularisation, de Schmitt à Lowith et retour», Modernite et secularisation**, op.cit., p.112.

التغير الذي يطال كل المخلوقات، لذا كانت تواريخها غير شاملة لتباين اتجاهاتها داخل دورة التطور الخاصة بكل منها، ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن دورات الأزمنة الأرضية، دورات يحكمها العود الأبدي كما هو شأن الزمان الإغريقي، بل هي دورات يحددها منطق خطي الإتجاه، لذلك ظل الإعتقاد أن لحظة الخلاص قادمة للتحرر من المعاناة والخطيئة، وقد أوشكت على البلوغ، خلاصة القول الإنسان الحديث تصور فلسفة التاريخ عبر علمنة المبادىء الثيولوجية ضمن معنى التقدم نحو اكتمال ما.

تلك إذن الفرضية الأساس، التي يقوم عليها التصور الثيولوجي للتاريخ، وهي فرضية سنجدها ثاوية خلف فلسفات التقدم الأنوارية، تم تعويض الأمل بانتظار إكتمال مملكة الرب عبر فكرة التقدم. لذلك صارت فكرة التقدم لائكية للعناية الإلهية والخلاص عبر وسائل إنسانية صرفة[291]. إن هذا التحول نحو علمنة التاريخ سيقود نحو وعي جديد، إذ سيغدو السؤال الأساسي سؤالا حول المعقولية التي تسمح بتفسير الأحداث، غير أن التطورالنظري للتاريخ كوعي بالتجربة الإنسانية، سيقود إلى التساؤل عن شكل هذه إستمرارية التاريخ.

وهنا يحضر الوعي الحاد بالمستقبل، والذي يجب البحث في أصوله داخل النزعة التنبؤية اليهودية والنزعة الغائية المسيحية، كنزعتين ساهمتا في جعل التاريخ مسكونا بهوس المستقبل باعتباره زمن الحقيقة، وهما أساسان حددا بالتأكيد دلالة المفهوم الحديث للتاريخ، إذ حين نأمل يظل المنظور المستقبلي حاضر بشكل مختلف، لأن المعرفة المطلقة تؤسس الوهم، وهو أمر غير متوافق بشكل مسبق مع الأهمية التي يمنحها هيجل نفسه للمستقبل.[292]

لذلك فإن "فكرة التقدم يمكن أن تصير بطريقة عامة، الفكرة الموجهة للفهم الحديث للتاريخ، لأن كل الجهود الحديثة للحصول على تقدمات جديدة تتجذر في التقدم الوحيد الذي عرفته المسيحية، ذاك المفهوم الذي يقود الى مملكة الرب حيث الوعي الحديث يحقق تحرره"[293]. إن مفهوم التاريخ كما تم بلورته في الأزمة الحديثة، تم تدجينه في مزرعة

---

[291] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p. 61.

[292] R.Vancourt, « **Philosophie de l'avenir et Religion de l'homme selon Feuerbach(à suivre) »**, *Nouvelle Revue théologique*, N96/2019, P.167.

[293] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.116.

الثيولوجيا المسيحية اليهودية، ذلك أن الوعي التاريخي محتوم بنزعة غائية حاضرة منذ القديس أوغستين إلى هيغل ومن جواشيم إلى شيلينغ، الكل إستحضرها وإستغلها في قراءته التاريخية. يترتب عن هذا أن للتاريخ غاية، وهي غاية تمكننا من إمتلاك خطاطة لنسق متصل لفكرة التقدم، كما يسمح أيضا بتجاوز خشية الإنسان من كل قدرية تحول الزمانية إلى عامل يسحق الوجود الإنساني، فهذا الحصر الغائي لمجرى التاريخ هو ما سمح للتاريخ بأن يصبح كونيا، غير أن كونيته هاته لا تكمن في الإيمان في إله قادر، بل أيضا في كونه يمنح وحدة للتاريخ البشري، وبهذا يصبح التاريخ موجها نحو التحقق الميتاتاريخي للخلق، والتجسد والصلب، باعتبارها مكونات أساسية للعقيدة المسيحية. إذ "يقع في قلب هذا المفهوم الحديث للتقدم. المفهوم القائل بأنه وعلى الرغم من أن البشر بمعنى ما هم طبيعيون، إلا أنهم الى جانب ذلك وبمعنى ما موجودات متعالية تستطيع أن تتسيد لعالم الطبيعي وتبدله"[294].

ينتهي لوفيث إلى الإقرار بأن: "الإنسان الحديث صاغ فلسفة التاريخ عبر علمنة المبادئ الثيولوجية، في إرتباط بمعنى مفهوم التقدم الذي يقود نحو الإكتمال"[295]، وذلك عبر عملية تعميم إمتدت لتشمل عددا كبيرا من المعارف الإختبارية وهو ما يضع موضع التساؤل وحدة التاريخ الإنساني والتقدم ذاته، فكل من" كوندرسييه هيجل ماركس وكونت يرتبط بالاسكاتولوجيا المسيحية في نسختها الأوغيستينية"[296].

ثمة إذن تصورين للتاريخ يلخصان التاريخ البشري، وهما التصور القديم الهيليني (اليوناني _الروماني)، والتصور المسيحي، وهما تصوران يحيلان على زمنين مختلفين الزمن الدائري والزمن الخطي المحكوم بوجهة غائية (دينية)، كما أنهما يشكلان أساسا لكل التأويلات الحديثة للتاريخ سواء عند بوركهارت أو ماركس أو هيجل.

---

[294] مايكل ألين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص 360.

[295] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.14.

[296] Jean Frncois Kervégan, ***« Les ambiguités d'un théoréme La sécularisation, de Schmitt à Lowith et retour »,*** **Modernité et sécularisation**, op,cit., p.112.

1-1 فلسفة التاريخ نسخة خلاصية*

يحيل العنوان، على الكتاب العمدة لكارل لوفيت، المذيل بعنوان ثانوي: "التصورات المسبقة لفلسفة التاريخ"، الذي قدمه بعد عشر سنوات من كتابه "من هيجل الى نيتشه"، لوفيث يشير الى الدور الرئيسي الذي لعبه الطموح الهيجيلي لإرجاع التمام التاريخي وتمام الروح انطلاقا من اعتبارات ثيولوجية أو انطلاقا من زاوية نظر لنهاية التاريخ"[297]، وهو الأمر الذي لم يستثن منه نيتشه اذ رغم النقد النيتشوي للأنساق الحداثية، إلا أنه ظل يبحث عن آلية تحقق التجاوز لما هو أفضل. لقد تزامنت فترة كتاب "من نيتشه الى هيجل"*، سياسيا، مع انضمام اليابان إلى الحرب العالمية الثانية، إذن نتكلم عن فترة الحرب العالمية الثانية، وما أنتجته من تأثير على الفكر الغربي تحت عنوان تاريخ العالم ومجيء الخلاص، والأكيد أنه الكتاب الأساس للوفيت، المؤلف الذي مارس تأثيرا خصوصا على الفلسفة السياسية، لأنه من المراجع الأساسية بعد كل من مراجع ماكس فيبر وكارل شميت*، كان هذا طبعا قبل نشر كتاب هانس بلومنبرغ "مشروعية الأزمنة الحديثة"، وهو الموضوع

*إن سؤال الخلاص سؤال مركزي عند العديد من الديانات لكن، طبيعته المعرفية تتعلق بالأساس بالجانب الأنثروبولوجي الذي يدعمه، فمفردة الخلاص تحمل بعدين: أحدهما بعد سلبي يتعلق بمفهوم التحرر من ثقل شيء ما، والآخر معنى إيجابي يحيل على حالة إكتمال وتحقق التحرر وفق منظور جزائي، حسب البعد الأول حصول حالة تحرر من الشر، سواءا كان من طبيعة مادية أو روحية، أما المعنى الثاني فيرتبطبالحصول على شيء خَير، أي حالة اكتمال الكائن البشري، وفي الغالب تعطى باعتبارها حالة نهائية اكتمل فيها الأمر، أي الوصول لرتبة الحياة الابدية أو الخالدة.

[297] Daniel Tanguay, « ***de la fin de l'histoire à l'ére du présentisme quelques réflexions sur le Zeitgeist contemporain inspirées de F.Fukuyama,A.Kojiéve et K.Lowith »,*** **Modernité et sécularisation**, op.cit., p.7..

*أول كتاب كبير ظهر خلال 1939 حامل لعنوان "من هيجل الى نيتشه"، حاول لوفيث اظهار أن الإرث الهيجيلي هو بالضرورة إرث يحمل في طياته تناقضاته التي تنفيه، فالخطاطة التأويلية التي قام بها لوفيث في ثنايا هذا الكتاب المنطلقة من هيجل الى نيتشه هو انحراف تقدمي نحو الالحاد انطلاقا من الفلسفة المسيحية، فالأساس ديني مسيحي، وهو الأمر الموجه لنيتشه فرغم تشديداته النقدية الموجهة للأنساق الحداثية ظل نيتشه مع ذلك مرتبط بهذا النسق، لأنها انتقادات تحمل نية البحث عن امكانية تجاوز العدمية المرتبطة بفترته الزمنية نحو هدف تحسني.

*كارل شميث صاحب كتاب اللاهوت السياسي الذي جاء في جزئين ،الجزء الأول عام 1922، ربما يكون أول من استعمل المفردة وربط بين السياسة واللاهوت، والعنوان مشتق من الفصل الثالث لكتابه، من خلاله يؤكد أن مفاهيم النظرية الحديثة للدولة هي مفاهيم لاهوتية معلمنة عبر إدراج نمادج فلسفية من التاريخ الحديث، كتب الجزء الثاني من الكتاب سنة 1969 ونشره بداية عام 1970 أي بعد نصف قرن من إصداره الجزء الأول المديل بعنوان فرعي "أسطورة إنهاء كل لاهوت سياسي"، مفندا شميث مقولة إنهاء اللاهوت السياسي التي أوردها إيريك بيترسون في كتابه "التوحيد باعتباره مشكلة سياسية " 1935..(بتصرف)

كارل شميث، **اللاهوت السياسي**، ترجمة: رانية الساحلي وياسر الصاروط، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسة، بيروت الطبعة الأولى 2018، ص14.15.

الذي يعتبر اليوم بؤرة النقاشات الفكرية، والذي نتج إرتباطا بمفهوم العلمنة، وما أفرزه المفهوم من إشكالات في قراءة الفكر الحداثي الغربي.

قد يربط الكتاب في أغلب الأحيان، بمصير صاحبه الشخصي الشاب اليهودي كارل لوفيث، الهارب من ألمانيا النازية*، الشاب المقرب من هايدغر، فتحت إشراف هذا الأخير سيهيئ رسالة habilitation schrift، وهي شهادة حضرها بعد الدكتوراه (التأهيل الجامعي)، استقر بالولايات المتحدة الأمريكية، وهنا بالضبط سيظهر الكتاب سنة 1949، تحت عنوان meaning in history، الذي سيترجم إلى الألمانية بفضل kannokesting، وهي الترجمة التي راجعها وأتمها "كارل لوفيت " بنفسه وظهرت خلال سنة 1953.

يتمحور موضوع الكتاب باختصار حول التاريخ المقدس لليهود والمسيحية، فهو من حدد التوجه الخاص لمفهوم حداثة التاريخ، فحسب كارل لوفيث،"هذا الإنتشار الإسكاتولوجي يؤسس الاختلاف الكبير ما بين التاريخ المقدس والتاريخ التطبيقي للمؤرخين الإغريق، بما هو سرد للأحداث الماضية والحاضرة"[298]، فمحتوى الكتاب الأساس يندرج إذن ضمن فلسفة التاريخ أو الوعي التاريخي الذي ارتبط ظهوره أساسا بعصر الأنوار، فالمفهوم نحته فولتير في البداية، أما كندرسيه، فمنح هذا المشروع أولى تحققاته النسقية، الأمر الذي عرف أوج تحققه خلال القرن التاسع عشر مع هيجل و ماركس، لكن أيضا مع أوغست كونت وبرودن أخد مكانه بامتياز، لكنه بالأصل حسب لوفيث يمثل تتمة للتوجه الثيولوجي، بالأخص بفضل أوغستين وصار على طريقه تلميذه أوروس، وظل المفهوم حيا مع بوسيه خلال القرن السابع عشر، وبالتالي فإن هذه الأطروحة المرتبطة بالعناية الإلهية المسيحية حول الحداثة تلقي الضوء على سؤال صلاحية الحداثة نفسها.

* لوفيث هرب من النازية خلال 1934 بفضل منحة من مؤسسة Rockfeller التي منحته سنتين الى روما، بعدها سيغادر اوروبا نحو اليابان خلال (1936-1941) ، ثم بالنهاية نحو أمريكا البلد الذي يمنح للمفكرين فساحة الكتابة الى حين وفاته 1973.

[298] Albert Dossa Ogougbe**, Modernité et christianisme**, op.cit., p.63.

يتعلق الأمر إذن، بنقاش حول فلسفة التاريخ، وعلاقتها بالأزمنة الحديثة، بنية كارل لوفيث المسبقة إثبات أن معانيها العامة وشكلها العلمي التي إتخذته مع ماركس، تنطلق بالأساس من ثيولوجيا التاريخ المسيحي وتنتهي إليه، وهو الأمر الذي يؤكده في بعض الحالات بتشديد أكبر خصوصا لدى فولتير، يشير إلى أن مصير فلسفة التاريخ لن يظل صامدا بعد نهاية القرن التاسع عشر، إلا في صورة شكلية فقط، وهو الأمر الذي نلمسه بشكل جيد في أعمال جاكوب بوركهارت وتلميذه فريديريك نيتشه.

ستنهار فلسفة التاريخ مع القرن العشرين تبعا لإنهيار الأصنام الكبرى التاريخية المنحوتة في القرن السابق (التاسع عشر)، لقد "تهتكت فكرة الإيمان في المشروع الحداثي وفي فكرة التقدمية بسبب الأحداث التي حصلت في النصف الأول من القرن العشرين."[299]

وهو أمر نتج حسب كارل لوفيث بالأساس عن ظاهرة العلمنة، إن مصطلح sécularisation عند لوفيت أو verweltlichung وlittéralement « mondanisation »، هو المفهوم الذي مارس حضورا قويا ضمن طيات كتاب لوفيت "التاريخ والخلاص"، وهو مفهوم يعود في الحقيقة لماكس فيبر، الذي إستخدمه في قراءته للمجتمع الرأسمالي الغربي، وهو المفهوم الذي سيدخله العديد من الفلاسفة المعاصرين في بحوثهم وتحليلاتهم.

باختصار، فالعمل اللوفيتي محاولة خاصة لإقتحام الحقل الخاص بالتاريخ وفق مبرهنة العلمنة*sécularisation، وهو ما قام به كارل شميت في كتابه théologie politique، الأمر نفسه الذي سيقوم به كارل لوفيت في طيات هذا الكتاب، ليخرج باستنتاج مفاده أن فلسفة التاريخ تتلخص في كونها التأويل النسقي لتاريخ العالم، إنطلاقا من مبدأ موجه، يسمح بنسج علاقة بين الأحداث والنتائج، و توجيهها نحو معنى على غرار

---

[299] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص20.

*مبرهنة العلمنة ظلت حاضرة بقوة في كل المتن اللوفيثي تقريبا، واتخذت صبغة دوغمائية، ترتبط بأن المفهوم يحيل على أن ألف هي ترجمة بالضرورة لباء، استخدمها باعتبارها الية تبرهن عن اتصالية الأزمنة الحديثة بالعصر التصور الثيولوجي المسيحي اليهودي، إنها تحمل صبغة صورية تعمل على النسخ والترجمة لمحتوى جاهز بصورة ملتوية، الأمر الذي يؤكده حضور عناصر من قبيل (خطية التاريخ، الغاية، النهاية الخلاصية المتفائلة) في الأنساق الفلسفية الحداثية، دون أن تحمل في عمقها مجهودا قادرا فعلا على تغيير العتبة التاريخية أو تقدم تصورا مغايرا يجعلها تكسب مشروعيتها بما هي فاعلية بشرية تقدمية.

النسق الثيولوجي المسيحي، لذلك ف"إن سؤال حول نهاية التاريخ هو أساسي بالنسبة للوفيث، لأن اتساق مشروع فلسفة التاريخ يدور حول إمكانية مثل هاته النهاية"[300].

اذن، هذا السؤال حول نهاية التاريخ هو مسألة أساسية بالنسبة للوفيث، لأن نسقية مشروع فلسفة التاريخ تدور حول إمكانية مثل هذه النهاية[301]، وهنا ستصير فلسفة التاريخ متعلقة بالتأويل الثيولوجي لتاريخ الخلاص، وفق مصيرغائي يتضمن اللعنة والهلاك من جهة، والخلاص وإفتداء المسيح في نهاية المطاف، بالتالي كل الوقائع الحاضرة القادمة لا تفهم إلا داخل هذا الإطار الغائي، لقد تم إسقاط تاريخ الخلاص المسيحي ضمن تاريخ العالم، ورفع هذا الأخير إلى مستوى الخلاص اللاهوتي المسيحي.

ويمكن القول أن الفكر الذي يتموضع في سياق الحداثة، لم يتمكن من التحرر من المفاهيم الدينية المسيحية، فالعالم الحديث هو مسيحي ولا مسيحي في نفس الوقت، لأنه نتيجة لسيرورة معلمنة قديمة لعصور عديدة. قراءة لوفيت لبوركهارت التي تظهر أنها لا تختلف من الأساس عن قراءة كارل شميت، غير أن هذا الأخير ركز على المجال السياسي، في حين أشاد لوفيث ببوركهارت واستهل به كتابه، لأنه لم يدع القدرة الحاسمة للإنسان على التخلص من تقاليده الدينية السابقة، بل على العكس دعم القول بالاستمرار على طريقها، وهذه النقطة جعلت لوفيث يعتبر بوركهارت أكبر حداثي، وهي القراءة التي ستواجه انتقادا شديدا من طرف هانس بلومنبرغ في كتابه "مشروعية الأزمنة الحديثة"، الكتاب الذي ظهر بعد كتاب كل من كارل لوفيث وكارل شميت.

فالأزمنة الحديثة تمت علمنتها وفق النموذج الإسكاتولوجي للايمان، عبر تعويض الأمل والإنتظار الإسكاتولوجي المسيحي الخاص بإتمام مملكة الرب بفضل فكرة التقدم "وهكذا فوهم وجود معنى خفي في التاريخ، لا يعمق وجوده فقط، بل يُرغم على أن يكون

---

[300] Daniel Tanguay, ***« de la fin de l'histoire à l'éredu présentisme quelque réflexions sur le Zeitgeist contemporain inspirées de F.fukuyama, A.Kojiéve et K.Lowith »***, **Modernité et sécularisation**, op,cit., p.72.

[301] ibid, p.72.

حداثيا"[302]، لذلك فإن إنسان الحداثة تمكن من بلورة فلسفة التاريخ بفضل علمنة مبادئه الثيولوجية، فمفهوم التقدم الحداثي، هو مدلول لمعنى لا محدود في سباق مفتوح نحو السعادة الكبرى، نحو استقلالية أكبر، نحو نهاية مرجوة.

2-1) فلسفة التاريخ إسكاتولوجيا معلمنة

إن لوفيث لم يقم فقط، باستحضار مفهوم العلمنة وتوليفه لشرح آلية الفكر الحداثي كما أشار لذلك هانس بلومنبرغ، وإلا سيكون تقصيرا مجحفا في حق لوفيث ولعمله، بل عمله كان قراءة تراجعية لأهم أعمال الفكر الغربي، عمل على فحصها واستنطاق نصوصها، وخرج باستنتاجات تؤكد أطروحته، وهو الأمر الذي يدل على دراية كارل لوفيث بكل الأنساق الفلسفية التي تناولها بالبحث، ليفصل القول الخاص بنهاية المطاف حول فلسفة التاريخ وعلاقتها بالثيولوجيا، إنه يدافع طيلة الكتاب عن الفكرة القائلة: أن الفلسفة الحديثة للتاريخ هي تقليد لثيوجيا التاريخ القديمة، فمهما ظهر من مقاومة من طرف الفلاسفة، فإن الأمر حتمي لأنهم لم يتخلصوا من أبرز سماتها،"إن الفلسفة الحديثة للتاريخ تأخذ جذورها من الإعتقاد الإنجيلي بالفداء، ويأخذ نهايته مع العلمنة لنموذجه الإسكاتولوجي."[303] إن ما يفصل فلسفة التاريخ التي تمت مع هيجل حسب لوفيت، عن ثيولوجيا التاريخ هو طرح إشكالية محايثة المعنى في قلب التاريخ إلى إشكالية المفارقة المتاحة عند أوغستين وهيجل، عبر موضوع مملكة أرض /سماء، وهو الأمر الذي يشير إليه كارل لوفيت في فصل مختصر حول تاريخ العالم، بما هو تيوديسا أو مكر العقل عند هيجل، و ما هو في حقيقة الأمر سوى المفهوم العقلي لتقديم العناية الإلهية، فاقتصاد الروح الهيجيلي، يتماشى بشكل تام مع تراتبية الفن / الدين / الفلسفة، لأنها محاولة لتحقيق مملكة الرب في تاريخ العالم، والأكثر أهمية هو محاولة تحويل الثيولوجيا إلى فلسفة، مما ينتج عنه قطيعة جذرية مع المنظور الذي كان عند أوغستين أو أوراس، وأيضا"عند بوسييه الذي أكمل طورا حتميا

[302] Philippe Capelle, « ***trois Foyes de questions ;Histoire et providence*** », Idée et Idéalisme, ibid, p.220.
[303] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.22.

عبر ترجمة زاوية نظر العناية الإلهية، لأجل رسم توجه ممالك الأرض عوض تتمة القضاء على الدلالات الثيولوجية لتاريخ لصالح حدث واحد مرتبط بشكل مباشر بالخلاص البشري"[304]، فالمصير التاريخي لمملكة الإنسان civitas terrena يرجع لقدوم المسيح، لقدوم الأشياء المتأخرة، لأن ما يهم في التاريخ هو ما يرتبط بالمستقبل الإسكاتولوجي. فالقيمة الأهم تمنح لمملكة الرب في مقابل مملكة الإبن الأقل أهمية، فحسب أوغستين "مملكة الرب غير قابلة للمقارنة أو القياس مع مملكة الإنسان"[305]، أما بالنسبة للمسيحيين، فليس هناك أهمية سوى لمستقبل قادم، وهو حدث تصحيحي لما سبق، ينطلق من الأسوأ نحو الأفضل. لكن من زاوية ثيولوجية ليس هناك بالفعل تاريخ يخص هذا العالم، باعتبار أن التاريخ يراد به إتمام معقلن باتجاه معنى محدد، إن التاريخ المرغوب فيه، هو تاريخ الخلاص وهو ليس تاريخ العالم، لكن مع ذلك يظل مصير كل من الثيولوجيا وفلسفة التاريخ مصيرا مشتركا، وبهذه الوجهة يصبح أوغستين في مواجهة هيجل، وثيولوجيا التاريخ هي الأكثر راديكالية التي تعمل على نفي كل فلسفة التاريخ.

توصل لوفيت، إلى أن الأزمنة الحديثة، وإن كانت قد تخلصت ظاهريا من الإيمان المسيحي اليهودي، فإنها بالجوهر ظلت تستمد أسسها من مسلماته، يظهر هنا بعد آخر هو مفهوم العلمنة "لوفيث حاول أن يبين كم أن فكرة علمنة معنى التاريخ تتعمق وتتقوى عبر وهم يأتي من التقليد المسيحي نفسه"[306]، ففلسفة التاريخ هي النسخة المقبولة عبر الوعي الذاتي اللائكي للحداثة الثيولوجية لتاريخ الآباء، هذا الأمر يتجلى لدى الذين يبحثون عن تجاوز الحداثة التي تتشكل ضمن هذا التضامن القدري ما بين الثيولوجيا وفلسفة التاريخ، وربما بين الثيولوجيا والفلسفة ككل، فالكل يدور وفق مصلحة المفكر الذي يعمل على تقييم كل القيم، وهنا يستحضر لوفيث، نموذج نيتشه قلب القيم، ونموذج هايدغر الذي دعا إلى تجاوز الميتافيزيقا والعودة إلى الإغريق، فالدرس المستفاد من نيتشه، حسب كارل لوفيث

[304] Stephane Dirschauer, **mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg**, thése en vue de l'obtention du grade de philosophiae doctor en philosophie et à l'iuniversité de paris sorbonne, université de montreal, juillet 2005, p.37.

[305] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.12.

[306] Philippe Capelle, « **trois Foyers de Questions,Histoire et providence** », *Idée et Idéalisme*, ibid, p.218.

أن ما "يميز فلسفة التاريخ الحديثة (..)عن ثيولوجيا التاريخ هو استبدال اشكالية محايثة المعنى في قلب التاريخ الى اشكالية ترنسندنتالية كما هي موضحة عند أوغستين"[307].

استنتج لوفيث من قراءته كتاب نيتشه " le dernier chrétien "، " الدور الرئيسي الذي لعبه الطموح الهيجيلي في إدراك اكتمال تاريخ العالم والروح انطلاقا من اعتبارات ثيولوجية أو انطلاقا من زاوية نظر نهاية التاريخ"[308]، فحتى نيتشه كان مسكونا بضرورة تحقيق التجاوز المرتبط بأزمة عصره وهو تقليد هيجيلي، "ففكرة التجاوز الدين المسيحي في ومن خلال الأزمنة الحديثة أصبحت منذ هيجل إحدى أهم العناصر التفكير في التاريخ الغربي"[309] - يؤكد لوفيث- لا مجال حتى وإن أردنا ذلك، أن نقطع الصلة مع المسيحية اليهودية في تفكيرنا، إذ يظل الإعتقاد المسيحي هو القطعة الأساسية في بناء التاريخ، فحتى عندما نسمع عبارة نهاية التاريخ، نظل حاضرين في التاريخ ومرتبطين بتجلياته الثيولوجية، لأن إنسانية الإنسان لن تكون مفكرا فيها إلا ضمن أفق ليس فقط زمنيا ولكن أيضا تاريخانيا، يظل ربما هناك مخرج آخر، هو تجاوز هذا الوضع بالفكر وتجاوز تاريخ الإنسانية (بالكينونة بما هي نمط وجود أساسي للإنسانية) الذي طورته الفلسفة الغربية، الأمر الذي يقود إلى أبعد من نيتشه، إلى هايدغر معاصر لوفيث، ولأنه كان قريبا من الفترة التي ستعرف إفتراق التاريخ عن السياسة، لذلك فإن"التفكير في البؤس، يلخص في أعينه غموض ومفارقة زمننا، ويلخص أيضا التفكير الذي لأجله لم يعد العالم لا أبديا ولا إلاهيا وهو الأمر الذي كان عند القدماء، ولا زائلا ولا مخلوقا كما كان الأمر عند المسيحين، حيث لم يعد مدنسا وإنما مجرد عالم دنيوي"[310]، حيث اللوغوس التاريخي العقلاني والمسيحي باء بالفشل، فقد دعا مجموعة من الفلاسفة وعلى رأسهم هايدغر*، العودة الى الأصل

---

[307] Jean Francois Kervegan, ***« Les ambiguités d'un théoréme La sécularisation, de Schmitt à Lowith et retour »,*** **Modernité et sécularisation**, op,cit., p.112.

[308] Daniel Tanguay, ***« de la fin de l'histoire à l'éredu présentisme quelque réflexions sur le Zeitgeist contemporain inspirées de F.fukuyama,A.Kojiéve et K.Lowith »,*** op,cit., p.72.

[309] Philippe Capelle, « **trois Foyers de Questions, Histoire et providence** », op,cit., p.218.

[310] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., P.15.

*"على أعقاب الحرب العالمية الأولى قام مفكرون من أمثال سبينجلر (انحدار الغرب)، وهوسرل (أزمة العلوم الغربية)، وهايدجر بتقديم صورة أكثر سوداوية لقدر التاريخ والانسانية الغربية. رأى هايدغر بأن الانسانية الغربية في انحطاط مستمر منذ زمن ما قبل سقراط، بل إن الغربيين قد تغولوا في أعماق لم يقدروا معها على ادراك انحطاطهم" مايكل ألين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص 364.

الإغريقي، الصعود إلى فكر أكثر تأصيلا من العقل التاريخي لتجاوز أزمة الفكر الغربي، اذن يؤكد كارل لوفيث أن كل من العقلانية والمسيحية باؤوا بالفشل، لأن هذه الحركة لا يمكن أن تتم إلا إنطلاقا من الوعي الذي هو بالكامل صبغ منذ مئتي عام بالعقلانية والمسيحية والتاريخ .

سجل أيضا لوفيت اعتراضه منذ سنة 1933، في خطابه إلى ستراوس، حيث يراسله بالقول: "إنكم تأخدون لأجل المطلق تاريخا ليس هو تاريخنا، وتعوضون المسيحية المطلقة (العقلانية التاريخية) بالعصور القديمة المطلقة"[311]، فهايدغر يعود إلى الإغريق باعتبارهم أكثر أصالة، نظرا لبؤس الواقع الفكري الغربي، حيث يتم تعويض المسيحية المطلقة بما هي، العقلانية التاريخية، بالعصر الأكثر قدما هو الفكر ما قبل سقراط وأفلاطون، إذن مثله مثل باقي أفراد التيار النقدي الجذري، يفكر هايدغرعلى هامش تقليد يضع أسس الفكر داخل هذا التقليد ذاته،"هايدغر مثله مثل نيتشه يظل بشكل قوي ثيولوجيا في نمط تفكيره، وفي أطروحته لكي يتجاوز الأفق التاريخي بمعنى ثيولوجيا الفلسفة الغربية"[312] .

هنا يتساءل كارل لوفيت: ما السبيل للخروج من هذا التقليد؟ وهل بالإمكان فعلا الخروج من هذا الأفق الثيولوجي؟ هل بمقدرتنا التفكير ليس فقط بعد نهاية التاريخ، ولكن أيضا خارج إطار التاريخانية و التاريخ نفسه؟.

يتردد لوفيث بين حلين إثنين إستدعى فيها بوركهارت، فما يهم لوفيث عند كاتب "اعتبارات حول تاريخ العالم"، ليس تحفظه ولا حتى النزعة الشكية إتجاه كبار السرديين، بل تلك النبرة التي تحمل إستقلالية مفاجئة تجاه الذين أرادوا تحرير فلسفة التاريخ، فما جدب لوفيث عند بوركهارت، هو تخلي هذا الأخير عن فلسفة التاريخ عن طريق تعويض الإخفاق بفقدان المعنى، وهي بالطبع تأكيد على طابع الإستمرارية التي بدأت قبل الحداثة، وليس إنقطاعا نحو الجدة كما فهمه الحداثيين، "هذا التخلي، يمكن أن يكون ما أسماه بول ريكور في كتابه

[311] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., P. 15.
[312] ibid, P.16.

الذاكرة، التاريخ، النسيان، بوصفه اشارة هرمينوطيقية لشرط التاريخي"[313]. هذا الأمر بالنسبة للوفيث، محاولة جلية لإبراز أن الجهد البوركهارتي للتمسك بالقديم، هو جهد أنيق لتحويل السؤال نحو صلاحية ما تم تحويله عبر إعلاء من قيمة الإيمان بالتقدم، وبالمعنى التاريخي في حد ذاته، هو ليس في واقع الأمر سوى رفع لقيمة الأصول المسيحية، لكن هذا الأمر لا يكفي لتكذيب التوافق مع العالم التي تحققها بصورة مثالية المسيحية الحديثة تحت راية البروتستانتية الليبرالية للأزمنة الحديثة.

يمكن أن يوجد في نهاية المطاف، في أعين كارل لوفيث مخرج آخر للأزمة المتعلقة بالوعي التاريخي، إنها تتموقع ضمن سؤال النزعة الإعلائية الغربية التي تجمع العقلية القديمة والحديثة، كما تشترك بالإيمان بالتاريخ بما هو يصب في نهر تقليد واحد، هذا الأمر هو ما أراد بوركهارت الإحتفاظ به.

إثارة هذا التمركز للذات الغربية، إستمدها لوفيث من إقامته باليابان، هناك تعرف على الشرق وتقاليده وطرق تفكيره، وسلسلة كتابات لوفيث تشهد على الأهمية التي مثلثها بالنسبة له، و منها استمد طرحه للوضع المنظوري الذي بالغت أوروبا في وضعه على أنه أساس تحديد اللغة الطبيعية للفكر لإرتباطها بالفكر الغربي فقط، وإغفال باقي الشعوب فالفرق المجرد ما بين الشرق والغرب" يتعلق بمجمل الفهم الملموس لرب، وكذا للعالم وللإنسان"[314]، فما حمله على إكتشاف الشرق هو بالتأكيد تجارب عقليات أخرى، والتي تعتبر الثيولوجيا، الفلسفة، العلوم الحديثة، تجارب ثقافية بسيطة لكن أساسية للاتمركز، الأمر الذي سمح له بانتقاد مفهوم التقدم الممارس من طرف أوروبا الحديثة، وهي نظرة عمياء تمجد الأنوار والإنسان تطال كل المجالات بفضل كولونيالية العالم، بالتأكيد يمكننا تقدير ما مارسته الكولونيالية الغربية عبر التتويج التاريخي للعقلانية دون سواها، وهو الأمر الذي سيثيره ليفي ستراوس أيضا فيما بعد في كتابه "العرق والتاريخ"، يقول شتراوس

[313] Jean Greisch, « ***eschatologie et sécularisation chez Karl lowith »,*** Idée et Idealisme, op,cit., p.215.

[314] Karl lowith, ***« Remarques sur la différence entre Orient et Occident »,*** Le Philosophie 2014/1, n41, p.193.

بفصل معنون بمكانة الحضارة الغربية:"حقا إن ثمة بعض العقول التي لديها ميل مزعج لحصر امتياز الجهد والذكاء والخيال للإكتشافات الحديثة، في حين أن تلك التي أنجزتها الإنسانية في الحقبة البربرية ليست سوى من فعل الصدفة، وليس لها بالإجمال إلا قيمة قليلة، يبدو لنا هذا الضلال خطيرا جدا ومنتشرا كثيرا وهو قادر بقوة على منع الأخذ بنظرة دقيقة للعلاقة بين الثقافات، وهذا ما نعتقد أنه لا غنى عن تبديده بشكل كامل"[315] .

يقوم لوفيث بمساءلة هذا التقليد الغربي لإتهامه بكل عناصره، والحل الذي يتبناه لوفيث أنه يجب الإنفلات من الطغيان التي تمارسه فكرة التمام، حيث تكمن فكرة فلسفة التاريخ ذاتها المستلهمة من السرد الإنجيلي للخلق، الذي يجعل من عالم الرب الخلق الأوحد، ومن الانسان صورته الوحيدة (الرب)[316]، لكن هذا الإستنتاج الذي عبره نتج معنى التاريخ يجب أن ينفلت بلا جدال من سحر الإكتمال للميتافيزيقا كما للديانات الغربية، وأن يمنح فقط لفلسفة التاريخ.

كما يستحضر لوفيث جملة هيجل الشهيرة أن"تاريخ العالم يسير من الشرق إلى الغرب"، لأن أوروبا هي ببساطة نهاية تاريخ العالم، من زاوية نظر كارل لوفيث جمله مثل هذه تبين بوضوح حدود فلسفة التاريخ العمياء بمركزية الغرب*، إنها ترسم مصير الكائن الإنساني على حدود التاريخ القديم والحديث للغرب، كما لو أن الكائن العالمي ينتمي للغرب فقط دون الآخرين الذين تم إقصاؤهم من التاريخ، هو بالتالي حصر التاريخ في الشعوب الغربية دون غيرها، وقد يعتبرها البعض قراءة مغرضة لكتاب استهل وهو أمر ليس ناجما عن الصدفة بفصل حول جاكوب بوركهارت أستاذ نيتشه -المؤرخ المحافظ- ولكن الغنوصي أيضا، لكنها قراءة عالمة حول ما يستهدفه[317].

---

[315] كلود ليفي شتراوس، **العرق والتاريخ**، ترجمة: سليم حداد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة 2008/1429م، ص. 43.

[316] Karl lowith, ***« Remarques sur la différence entre Orient et Occident »,*** op,cit, p.193.

*هذا المقال لكارل لوفيث يوضح الفرق بين الشرق والغرب. المقال الذي ظهر خلال سنة 1960 في الأعمال الكاملة لكارل لوفيث (in Sämtliche Schriften 2, Stuttgart, J.B. Metzler, 1983, p. 571-601)

[317] Jean Francois Kervégan**, « Les ambiguités d'un théoréme La sécularisation, de Schmitt à Lowith et retour », Modernite de secularisation** , op,cit., p116.

فهل فعلا كان النسق الحداثي توليفة ثيولوجية معلمنة؟ وإن كان الأمر كذلك فما أسس قوامة هذه الفرضية؟ أم أنها سحبت لساحة الثيولوجية بشكل تعسفي؟

1-3) فلسفة التاريخ مسيرة معلمنة

عزز إلتقاء الفلسفة بالتاريخ وتحوله إلى فلسفة التاريخ، منذ مئتي عام في اللغة المتداولة النمط الفكري الحداثي، حيث ساد الاعتقاد بإمكانية قراءة المسار التاريخي، لقد كان فولتير هو أول من تكلم عن التاريخ، بعبارة أخرى جاء بفلسفة التاريخ التي تعارض كل بناء ثيولوجي للتاريخ. ففي كتاب "محاولات حول الأخلاق" و"روح الأمم" لفولتير لم تعد الإرادة الإلهية هي المحرك الرئيسي للأمم، ولكن الإرادة الإنسانية وتطلعاتها العقلانية، لقد تم فصل الدين عن الأمور الإنسانية وإبعاد العناية الإلهية عن مسيرة التقدم البشري، إن مصطلح فلسفة التاريخ لازال يستعمل، لكن بالمقابل محتواه أصبح شكليا ويفتقد للتدقيق، فعندما "نشر فولتير كتابه "محاولات حول الأخلاق وروح الأمم" 1756 وكان صوب عينيه كتاب بوسييه "خطاب حول التاريخ العالمي" الذي كتب سنة 1981، لمواجهة هذا الأخير والتأسيس لثيولوجيا التاريخ المكتوبة وفق النمط الأوغستيني لفلسفة دنيوية لتاريخ"[318]. بالتالي تصبح كل فلسفات التاريخ، متعلقة بشكل كامل بالمحتوى الثيولوجي المسيحي، لكن في هذه الحالة، يتساءل لوفيث هل يمكن القول أن فلسفة التاريخ لن تكون علما؟.

من هنا يبرز، حسب كارل لوفيث، هذا الخطأ التبريري العلمي للتاريخ الذي يقود الفلاسفة الحداثيين وحتى الثيولوجيين، لوضع المرحلة ما قبل العلمية والثيولوجية للتاريخ موضع تناول في مقابل النظرة الدنيوية للتاريخ الفولتيري، فمثلا فلسفة التاريخ من أوغستين إلى بوسيه، لم تقدم نظرية علمية للتاريخ، ولكن قدمت في المقابل فقط توجهات دوغمائية حول التاريخ الذي تأسس حول الإيمان المسيحي، رغم أن لوفيث يؤكد أنه مشروع في عمقه

[318] Karl lowith, ***« Remarques sur la différence entre Orient et Occident »,*** op,cit, p.197.

لامنطقي، مما أفضى به الى الموت عندما انطفات تصوراته المسبقة، فإن حجة لوفيث لا تتمثل في السخرية من المقاصد المفرطة لفلسفة التاريخ.[319]

نستخلص بأن أربعة عشر قرنا من التفكير الغربي لم تقدم إهتماما بفلسفة التاريخ أصلا، وأن التفكير التاريخي يدين لهذا الإسم بكل الفضل للثيولوجيا المسيحية بالأساس، فهذا المفهوم الذي ظهر فقط في بداية القرن الثامن عشر وجوده الكامل يدين به لثيولوجيا المسيحية، وفي مقابل الرؤية الحداثية للوعي التاريخي، بما هو مشروع إرتبط بالأزمنة الحديثة في انفلاتها عن تبعات العصور الوسيطية، سيعمل لوفيث في هذه الدراسة على إظهار أن الفلسفة الحديثة للتاريخ تأخذ جذورها من الاعتقاد الإنجيلي، وهو الأمر الذي ينتهي بعلمنة نمطه الإسكاتولوجي، وهي محاولة "لتبيان أن الخطة الهيستوغرافية التي أتت بها فلسفة التاريخ من إسكاتولوجيا الخلاص لا تحل مشكل فكرنا التاريخي"[320] .

1-4) التاريخ من الحاضر نحو الماضي

إن نظام التتابع المعاكس الذي يقدمه كارل لوفيث في هذه الدراسة، هي طريقة تبرهن بشكل جيد الشكل المنهجي والموضوعي الذي سيتناول في إطاره لوفيث هذه الدراسة:

فإذا كان القارئ الحديث يرفض كل الخطط المنظمة ذات النوع الثيولوجي أو الميتافيزيقي (مثل بوركهارت)، فإن المظهر الثيولوجي يكمن في أول جيل ظن بإمكانية حدوث التقدم الذي تم تعويضه بالإيمان بالعناية الإلهية. لهذا من الأفضل حسب لوفيث " البدء بما هو مألوف ومتفق عليه بالنسبة للعالم الحديث، ليتم فيما بعد المرور نحو فكر الأجيال القديمة السابقة لفكرنا الحالي"[321]، لأنه من السهل فهم الفكر القائم على الإيمان بالعناية الإلهية عبر تحليل نقدي للتصورات الثيولوجية التقدمية، إن تناول مفهوم التاريخ وتأويلاته التاريخية،

[319] Stephane Dirschauer, **mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg**, op,cit., p.38.
[320] Jean Greisch, « **eschatologie et sécularisation chez Karl Lowith** », *Idée et Idéalisme*, op,cit., p.210.
[321] K. Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.22.

يجب أن يتطور بالضرورة بطريقة تطورية، ما دام أن التاريخ يسير نحو الأمام تاركا وراءه التصورات التاريخية للتقدمات الحديثة ...

هذا العكس المنظوري التاريخي، هو منظور دائع الإستعمال قبل أن يستعمله كارل لوفيث في دراسته هاته، لكنها قراءة تعكس نقدا مبطنا تنطلق مما اعتقد أنه يمثل أوج الحضارة الغربية، كأننا نمرر وثيقة على شاكلة "فيلم بطريقة عكسية، حيث نشاهد تحلل بطيء يندثر بشكل تدريجي، طريقة للعرض هذه هي بلا شك تحمل قيمة هزلية عند لوفيث، عندما نفكر في نقده للفكرة الحديثة لاكتمال تاريخي يتم في المستقبل"[322].

وهناك أيضا العنصر الأساس الذي بدونه لن يكون هناك تاريخ، هو عنصر الشر والمعاناة. اذن فتأويل التاريخ، هو بالأساس، محاولة لفهم معنى الفعل البشري وبرهنته في التاريخ، "أما تجربة المعاناة الناتجة عن فعل التاريخ، فإن العالم الغربي قد وجد لها إجابتيتن مختلفتين أسطورة بروميتوس و الإيمان بالتضحية"[323]، الحلين المقترحين من طرف الغرب لم يستطيعا، حسب لوفيث أن يؤسسا الوهم الحديث، حيث الحلم بتاريخ سيكون أكثر تطورا نحو التقدم، وهو الأمر الذي يحل مشاكل الشر والمعاناة من أجل القضاء عليها بشكل تدريجي، وهو أمر يمكن اعتباره امتياز تمتلكه الثيولوجيا والفلسفة، كما أنه ليس هناك إستفهام حول معنى التاريخ إذا كان هذا الأخير متجليا مسبقا في الأحداث التاريخية نفسها أم لا، من ناحية أخرى التاريخ لا يبرهن عن نفسه سوى تحت تأثير معنى للتاريخ، إذ آنذاك بإمكانه أن يبرهن عن المعنى.

لكن هذا المعنى يتحدد فقط تحت مظلة الإنتظار الإسكاتولوجي، حتى بالنسبة للوقائع التي يتم استجوابها بشكل إجمالي حول المعنى، هي تاريخيا عملية مشروطة بالفكر اليهودي والمسيحي، الذي قدم ولادة لمثل هذه الأسئلة، فمساءلة المعنى النهائي للتاريخ بشكل جذري، هي مسألة تتجاوز كل معرفة ممكنة، وهنا يدخلنا هذا الأمر في الفراغ، حيث يحضر فقط الأمل والإيمان والإنتظار بإمكانية الملأ لخلق التجاوز.

---

[322] Stéphane Dirschauer, **mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg**, op,cit., p.36.

[323] K. Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.24.

اذن، لوفيث لا يرى مخرجا من هذه الأنساق الفلسفية التي حولها في كتابه لتنبؤات تاريخية، لكن الأمر الواضح هو أن الأمر الوحيد القادر على تحقيق الإنفلات من قبضة العلمنة القاتلة يتعلق باستعادة العلاقة مع الحدود المستقلة للكوسموس،[324] هنا تكمن امكانية التحرر الوحيدة، لأن الإغريق لم يتعلقوا بمذاهب معينة، وإنما على حقيقة فينومنولوجية، فما الفرادة التي يمتلكها الإغريق في مقابل الحداثيين؟.

2) الإغريق أكثر حداثة من الحداثيين

يعتبر الإغريق في أعين لوفيث أكثر حداثة من الحداثيين أنفسهم، فهم على خلاف الحداثيين، لم يهتموا بامتلاك إستيعاب للمعنى التاريخي، لقد انشغلوا بالإنبهار بالكون، بالنظام والجمال الظاهر للعالم والقانون الكوني المتناهي الدقة والنظام في أعينهم، بالنسبة للرؤية الإغريقية للعالم، كل شئ يدور في شكل أبدي يعود على نفسه (وهو التفسير الدائري)، فلا "لا جديد تحت الشمس"، مادام أن السيرورة التاريخية تعود إلى نقطة الإنطلاق الأولى. تحتوي هاته الرؤية، على فهم طبيعي للعالم، كما هو دون البحث عن معنى خفي يفسر نمط الحركة الكونية، وهو تفسير يجمع بنفس الوقت بين معرفة التغييرات الزمنية وانتظام الفترات، لذلك في أعين "لوفيث تاريخ العالم بدأ مع الإغريق، الذين يعتبرون الطبيعة قائمة بذاتها وتتأسس على ذاتها"[325].

وهي رؤية اختزالية لطبيعية العالم، إذ لم تكن هناك فكرة مفادها أن حدثا بعينه قادر على اختصار دلالة التاريخ بكامله، هذه الفكرة لم يكن لها وجود، لأن الإغريق افترضوا منطق لوغوس الكون، الذي ينظم السيرورة الكونية، وليس رب التاريخ الراعي بعنايته الإلهية الفعل البشري، ويسرد لوفيث مثال ألكسندر الكبير Alexandre le Grand، الذي لم يترك أي كتابات في التاريخ، واتجه عوض ذلك إلى الشعر، مادام أن التاريخ، لا يتناول سوى أحداث مفردة معزولة لا تحمل معنى، وهي أحداث ناتجة عن الصدفة، في حين أن الفلسفة والشعر يتناولان الأشياء التابثة، على خلاف الأمر بالنسبة للتاريخ الذي يخضع

---

[324] Stephane Dirschauer**, Mythe et Modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg**, op.cit., p.46.

[325] Guillaume Fagniez, ***« la contribution de karl lowith à l'anthropologie »,*** Alter ,Revue de phénoménologie, 2015, p.108.

لمنطق التغير، "فحتى المدرس الكسندر الكبير، لم يخصص أي كتاب للتاريخ، لقد توجه إلى الشعر، لأن التاريخ لا يتناول سوى الأحداث في فرادتها وهي أحداث ناتجة عن الصدفة، في حين أن الفلسفة والشعر تتناول من جهتها الأشياء التابثة"[326]. أما بالنسبة للمفكرين الإغريق، فلسفة التاريخ، كانت كلمة بدون معنى، لذلك لم يتم تداولها فالتاريخ بالنهاية هو تاريخ سياسي بطولي، وهو من شأن إنسان الدولة والمؤرخيين السياسيين، أما بالنسبة لليهود والمسيحيين، فالتاريخ هو قبل كل شئ يفهم على أنه تاريخ الخلاص المسيحي.

ما يلاحظ أن كارل لوفيث، قسم الرجوع لمفهوم التاريخ إلى المرحلة الأولى، وهي المرحلة الإغريقية، حيث لم يكن هناك سوى التاريخ السياسي، ولا وجود لمفهوم فلسفة التاريخ، ثم المرحلة الثانية، ارتبطت بظهور الأديان، فالأديان هي من تقدم التاريخ على أنه تاريخ الخلاص، إذن التاريخ من اختصاص الأنبياء وأرباب الكنائس، من هذه المرحلة سيستخرج المرحلة الثالثة والتي ستسيطر على منحى التفكير التاريخي إلى يومنا هذا، إذن الإغريق هم أكثر حداثة من غيرهم، هذا الأخير "الذي استطاع نحت فرادته التاريخية في إطار علاقتنا بما يدور حولنا"[327].

ففي المراحل الأولى للمسيحية، التاريخ السياسي نفسه تجذرت فيه الأسس الثيولوجية ما دام أن قدر الشعوب يعتبر مهمة إلهية، فخلال العهد الأول للعهد المسيحي عانى التاريخ السياسي نفسه من التأثيرات القاتلة لأسسه المستمدة من التصور الثيولوجي. وهذا الأمر ارتبط بمفهوم الغاية* التي كانت تمثل أسس كل التصورات الحداثية لذلك يؤكد لوفيث:" أنه ليس من الصدفة إن وجدت بمعاجمنا مصطلح (معنى) (sinn)، والنهاية zweck، والهدف

---

[326] K. Lowith, **Histoire et salut,** op.cit., p.25.

[327] Stephane Dirschauer**, Mythe et Modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg**, op.cit., p.31.

*اعتبر كارل لوفيث تضمين أنساق فلسفات التاريخ لغاية نهائية من أهم مبررات والحجج الداعمة للقول بعلمنة التصور الانجيلي في بناء هذه الأنساق، فالقول أن غاية التاريخ " يكتشف الانسان أنه الغاية والوسيلة وذلك الكشف هو مضمون الحرية. يبدو هذا التعريف وكأنه عبارة علمانية لمقولة ثيولوجية. الاعتراض منطقي واضح: كيف نعرف الغاية قبل حدوثها؟ كيف نتحقق أن للتاريخ غاية ونحن لانزال تائهين في دروبه؟. يتضح بمجرد طرح السؤال أن تفرع التاريخانية الى تجسيدية (الغاية محققة في كل لحظة) وتطورية (الغاية تتحقق بالتدرج) نابع من تناقض ذاتي لمفهوم الغاية. إن الغارق وسط المحيط لا يمكن أن يتحقق أن له ساحلا، وكذا الإنسان داخل التاريخ، لا يمكن أن يقطع أن له غاية وقوانين توحده وتسيره"

عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص 378.

ziel، وهي عادة معاني غير قابلة للتغير"[328]، فالمعنى الموجه نحو النهاية، هو من يحدد المعنى، فكل الأشياء التي خلقت من الرب أو الإنسان ترى معناها عبر تحديد لأي غرض وجدت، en Vue de quoi، أو بعبارة أخرى، هناك دوما غرض، فمثلا الطاولة ينظر إليها على أنها كذلك، أي الغرض الذي صنعت له لأجل أن تكون طاولة، معنى أبعد مما هي عليه ماديا وواقعيا،"فالأحداث التاريخية تأخذ معناها من توجهها نحو المستقبل (..) هذه الفكرة لا يمكن أن تأتي إلا من النموذج المسيحي"[329]. فهي أيضا لا تبني إلا بالنظر إلى النهاية التي ترمي لها، نهاية بعيدة عن الوقائع الحياتية factuels، "لأن التاريخ هو مسار لحركة في الزمان، لذلك فهذه النهاية يجب أن تكون هدفا قادما منتظرا"[330].

فكل الأحداث اذن، يتم قراءتها انطلاقا من الغاية المستقبلية التي تحملها بداخلها، هي عملية إمتلاء بالمعنى، فحتى الأحداث يتم إستيعابها ضمن الحدث الكلي الذي يحدد الطبيعة الإسكاتولوجية، هذا الربط بين المعنى والنهاية لا يستثني أبدا الدلالة النسبية للأحداث، لذلك فإن طبيعة النهاية والوسائل الممكنة لبلوغها تختلف، لكن السؤال يظل قائما كما هو، إذ "تم تصور اكتشاف التاريخ كأمر موجه من قبل اليد الخفية أو دهاء العقل أو من خلال الضرورة الدياليكية. الحقيقة أن هذه الحركة قد تم تصورها كحركة ضرورية أو مقدرة سلفا هو دلالة على الافتراضات اللاهوتية الكامنة التي تتضمن داخل مثل هذه الرؤية للتغير"[331].

تدخل المسافة الزمنية لنهاية محددة في إطار المستقبل الإسكاتولوجي، فالمستقبل لا يوجد بالنسبة لنا إلا على شكل انتظار وأمل، فالمعنى الوحيد هو مسكن المستقبل الذي تنتظره، أي المعنى الذي يخص مجمل التاريخ البشري، إذ لا نعرف شيئا عن المستقبل إلا وفق نمط الأمل، وهو" أمل نجده لدى الأنبياء اليهود حيث نجد هذا الأمل بشكل أكثر وضوحا، وعلى العكس لم يكن موجودا عند الفلاسفة الإغريق، وهنا تجدر الإشارة إلى معاصرة إسرائيل

---

[328] K. Lowith, **Histoire et salut,** op.cit., p.25.

[329] Stephane Dirschauer, **Mythe et Modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg,** op.cit., p.36.

[330] K. Lowith, **Histoire et salut,** op.cit., p.26.

[331] مايكل ألين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص363.

وهيروديت بشكل تقريبي(بشكل تقريبي)، توضح المسافة التي تفصل الحكمة الإغريقية عن الديانة اليهودية "وهكذا جاء التاريخ بعكس ماجاء في التوراة"[332] ..

عرف المفهوم الإنجيلي المسيحي للتاريخ تحولا اتجاه تلبس مضامين المستقبل بشكل يخالف المعنى الإغريقي، الذي يحمل على الأحداث سواءا كانت حاضرة أو ماضية في الميثولوجيا والجينيالوجيا الإغريقية، الماضي يستحضر بما هو الأصل التابث، لذلك فإن "المذهب الانجيلي للخلق يأتي بشكل يعاكس بشكل جذري مثل هذه الرؤية، إنه يخضع العالم ليس فقط للخالق ولكنلمخلوق قُدم على صورة هذا الأخير"[333]، في حين يستحضر المفهوم المسيحي للتاريخ، بما هو وعد بالمستقبل، فيصير الماضي استعدادا مثقلا بالمعنى الخلاصي.

لقد كان الإغريق مقتنعين بأنه مهما حصل في المستقبل، فإن هذا سيجري وفق نفس المنطق، فالأفعال الإنسانية لا تمر مع الزمن وأن الأعمال الإبداعية لا يختفي مجدها، لم يتعلق الأمر بالمعنى التي تحمله الأحداث، إذ لم يخطر ببال الإغريق"الإستفسار حول معنى الحدث الإنساني (...) عبر البحث عن وظيفته من خلال تاريخ عالمي"[334]، ولم تكن هناك نية وراء سرد الوقائع، ولكن في السرد نفسه يسكن المعنى، الخطاطة الزمنية للسرد لدى الاغريق، ليست صيرورة حيث المعنى يحمله تاريخ العالم باتجاه هدف مستقبلي، لكن على العكس من ذلك المفهوم الإغريقي للزمن هو حركة دائرية، فالتاريخ هو تاريخ لرصد محاربة سياسية التي تمثل جزءا من الطبيعة، فما يصل من الماضي يتكرر بدون توقف في المستقبل بطريقة أقل أو أكثر تشابها، فالمستقبل لن يحمل لنا شيئا جديدا، لأن النشوء والفناء، هو طبيعة كل الأشياء وبالتالي لن يحمل التاريخ على هذه الشاكلة أي تغير، لأن"العالم في الفكر المابعد سقراطي وحتى عند أفلاطون هو كوسموس مستقل عن المتعلقات الإنسانية التي على العكس عليها أن تتاقلم وفق هذا النظام الكوسموسي"[335]. فوحده بوليب Polybe، حسب لوفيث، اقترب من مفهومنا للتاريخ، باستحضاره لكل

---

[332] جوزف خورس، **قيمة التاريخ**، مرجع سابق، ص26.

[333] Guillaume Fagniez, ***« la contribution de Karl Lowith à l'anthropologie »,*** op,cit., p.108.

[334] Stephane Dirschauer, **Mythe et Modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg**, op.cit., p.31.

[335] Guillaume Fagniez, ***« la contribution de Karl Lowith à l'anthropologie »,*** op,cit., p.108.

الأحداث كما لو كانت تقود كلها نحو هدف، هيمنة الإمبراطورية الرومانية، فبالنسبة له، التاريخ يتطور وفق حركة دائرية سياسية، فالقانون الأسمى المتحكم في التاريخ السياسي هو المرور من ممر الى آخر، وهنا يمكننا إستخلاص التعاليم الأخلاقية إنطلاقا من التجارب التاريخية.

في حين يؤمن القدماء في كتاب الانجيل بأن الرب وحده بإمكانه إظهار المستقبل عبر الوساطة المتمثلة في أنبيائه، بالتأكيد المستقبل هو مقرر مسبق من طرف الإرادة الإلهية لكن، من أجل هذا بالضبط، لا يمكننا إستخلاص الماضي كنتيجة طبيعية، فالمستقبل يبقى قابلا للتنبؤ، عبر الإرادة الشخصية للرب، إذ ليس هناك إنسان باستطاعته التنبؤ بالمستقبل إلا في حالة منحه الرب هذه القدرة وإلا فهو عاجز عن امتلاكها.

وبما أن عملية إتمام القدر اليهودي والمسيحي يتواجد في المستقبل الإسكاتولوجي، حيث ليس هناك قانون طبيعي للتاريخ يتنبؤ بشكل مسبق بالمخرج النهائي، لأن الإحساس بالمستقبل يتحول بشكل لا يقيني أمام ما ليس متوقعا، وهو الأمر الذي يؤكد حسب لوفيث ما جاء به بوركهارت، الذي يفصلنا بشكل عميق عن تصور العالم القديم المتعلق بالاعتقاد الذي لدينا في إمكانية التنبؤ بالمستقبل، لذلك فهو السبب الوحيد الذي من أجله يكون المستقبل بالنسبة لنا قابلا الإستيعاب، حيث غياب التصوارات الدينية المسبقة، الأمر الذي يحول المستقبل شفافا بالنسبة للقدماء، فالعالم القديم يعتقد بتشابه أغلبية الثقافات الوثنية، حيث الأحداث المستقبلية يمكن أن تصير مكشوفة، لكن باستثناء بعض الفلاسفة، ليس هناك أحد من القدماء لم يضع موضع شك الحقيقة الإلهية، الأحلام والإشارات القابلة للتكهن،"هذا الإيمان بالتنبؤات لم يفقد بريقه إلا لحظة حطمته الكنيسة، لكن الكنيسة نفسها تؤمن بالقضاء والقدر، في حين أن الإنسان الحديث لم يعد يؤمن بأي مرشد مهما كان سواء كان قدرا، أو عناية إلهية"[336].

[336] Stéphane Dirschauer, **mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg,** op.cit., P.37.
[336] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., P.32.

فالإنسان الحديث يتمسك بالمستقبل، معتقدا أنه يتحكم في مساره، وهنا ليس صدفة أن تذهب تنبؤات بوركهارت حول المستقبل الأوروبي عكس هذه الأطروحة، فهو لم يتكهن يوما بمعرفة سلطة المستقبل، استشكالات طرحها أيضا كل من: طوكفيل وتوينبي الذين حاولا توقع كل التصورات المستقبلية الممكنة، فما الذي سهل عليهم المأمورية التنبؤية؟

يستحضر مثال طوكفيل*، فهذا الأخير بالنسبة للوفيث يقدم الديمقراطية بصفتها قدرا حاسما، وهو أمر يوازي مفهوم العناية الإلهية وهذا ما يؤكد الأرضية الدينية لطوكفيل، رغم تحفظه الظاهر، لأن"سكان الكوسموس لايعرفون هذا تساؤل الحداثي المقلق، الذي يترجم جملة طوكفيل الشهيرة في مقدمة عمله حول الديموقراطية في أمريكا: الى أين نحن سير؟"[337].

وهو الأمر الذي لا نجده عند المؤرخين الإغريق الذين درسوا وسردوا التواريخ التي تدور حول الأحداث السياسية الكبرى دون البحث عن معنى ثاوي خلف هذه الأحداث، إننا نجده بالمقابل عند آباء الكنيسة الذين طوروا التاريخ المواكب للأحداث السياسية الكبرى، إنطلاقا من تنبؤات اليهود وإسكاتولوجيا المسيحية لثيولوجيا التاريخ التي اتجهت نحو الإتمام الميتاتاريخي للخلق، إذن" النظرية الإغريقية تتأسس على تأمل العالم عينيا، والعالم اليهودي والمسيحي والمابعد مسيحي يعيش في الانتظار والأمل"[338]، فالإنسان الحديث نسج فلسفة

*إن طبيعة تفكير طوكفيل من خلال عمله الأساس يمكن أن يساعد في فهم لما استحضره كارل لوفيث لتعزيز أطروحته، ففي كتابه "الديموقراطية في أمريكا " يؤكد طوكفيل أن الحضارة الانجلوامريكية هي حضارة أفرزتها بنية مفهومية متكونة من مفهومين متميزين بشكل أساسي، أحدهما قد يكون خرج من الآخر بشكل بنائي سلس أوربما استطاعا بشكل ملفت تحقيق تدامج بينهما في قالب مميز، وهما "روح الدين " l'esprit de religion" و "روح الحرية " l'esprit de libérté، وقد تحسر طوكفيل أن هذه التوليفة بين المفهومين لم تنشأ في فرنسا حيث المفهومان يحضران بشكل تعاكسي لا يمنح امكانية توليفتهما، طوكفيل لاحظ أن في الولايات الأمريكية المعطى الديني لا يختلط أبدا بشكل مباشر مع حكومة المجتمع ، بل يتعايش مع البنية ككل، ففي نظره الهدف الطبيعي للروح هو توضيح السلطة السياسية والسلطة الروحية، وهو الأمر الذي يلخصه طوكفيل بقوله "انسجام الأرض مع السماء " (بتصرف).
Yves Ledure, ***sécularisation et statut du religieux,*** Mémoires de l'Academie Nationale de Metz, 2012, p.227.

[337] Stéphane Dirschauer, **mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg,** op.cit., P.35.

[338] ibid, P.37.

التاريخ عبر علمنة مبادئه الثيولوجية المتضمن في معنى التقدم، وعبر تطبيق عدد كبير من المعارف التجريبية، الشئ الذي وضع سؤال وحدة تاريخ العالم بموازاة مفهوم التقدم.

يبدو إذن أن المفهومين: الحركة الدائرية والتوجه الإسكاتولوجي للقدماء والمسيحين، قد أنهكا كل الإمكانات الأساسية لفهم التاريخ، المحاولات الأكثر جدة لتأويل التاريخ ليست في حقيقة الأمر سوى انعكاسات لهذين المبدأين.

3) التاريخ بين النمط الدائري والتصور المسيحي

هذا التوحيد مهمة تكلف بها شبنغلر، فالثقافات التاريخية بالنسبة اليه تسير وفق ضرورة طبيعية شبيهة بدائرة حيوية معروفة مسبقا، تنطلق دوريا من الإيمان إلى الازدهار ثم الى الانحطاط،"التاريخ ليس له هدف أو معنى ما دام ليس مسيرا من طرف الإرادة الإلهية ولا من الإرادة البشرية"[339]، لكن عندما حاول شبنغلر تقديم مفهومه بشكل أكثر دقة ل « destin »، افتتح الأمر بالمفهوم الدوري للتاريخ، فصيغة الزمن التاريخي تدور حول روح فاوست Faust *، وهنا يقترح شبنغلر على غرار نيتشه: علينا أن نحب القدر لإتمامه بكل إرادة، بعيدا عن قبول، برباطة جأش كلاسيكية، قدر حتمي، لا يحل شبنغلر المفارقة بين القدر الطبيعي، والحتمية التاريخية، "فعوض أن يبحث داخل التاريخ، عن السيرورة الطبيعية والتاريخية، أنهى كتابه بالجملة التالية: "تاريخ العالم هو محكمة العالم، محكمة بدون قاض، وللإشارة هي جملة شيلر Schiller، وقد أخذها من هيجل، لكن جذورها ترجع في نشرات النبوءة العائدة للإنجيل القديم فهي ذات أصول مسيحية بالأساس"[340]، فما يمثل بالنسبة لبوليب، حالة نظرية تتعلق بالأحداث الماضية أو المستقبلية،

---

[339] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., P..33.

*شخصية أسطورية صاغها العديد من الكتاب في روايات وملاحم شعرية وأبرز الكتابات كانت مع الشاعر كريستوفر مارلو 1593-1564 ،والأديب الالماني فلفانغ غوته 1749-1832، وهي شخصية مستوحاة من التراث الألماني، كتب عنها جيسون كولافيتو في فرانكفورت سنة 1587م ومعه أخذت شكلها الأدبي، فاوست شاب فقير حاصل على الدكتوراه في اللاهوت، لكنه وجه اهتمامه الى العلوم والكيمياء، ثم انتهى بكتب السحر واستحضار الأرواح، فقدم على استحضار روح ميفستوفيليس (أحد الشياطين السبعة) ووقع معه عقدا بدمه بموجبه يتم تلبية طموح فاوست العلمي مقابل أن يهبه روحه بعد أربعة وعشرين عاما، حقق فاوست انجازات معرفية وعلمية وأتى بعدها الشيطان يأخذ روحه .....استلهم العديد من الكتاب شخصية فاوست لأنها تحيل على عدة تيمات تخص الإنسان الحديث ..

[340] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., P.34.

أصبحت لدى شبنغلر أمرا أخلاقيا، فروح " فاوست"، لا يمكن أن تؤول القدر إلا في إطار المنظور الإسكاتولوجي، لكنه حاول أن يبرهن أن ما يحصل داخل التاريخ، هو وفق روتين ينتهي بمخطط الصيرورة والإعتقاد ثم الإنحلال، لكنه كان مجبرا على التخلص من هذه الصيرورة الطبيعية لمعنى وحيد، "انحطاط الغرب هو أيضا حافز توينبي لذلك حينما يحاول أن يتنبأ بالتاريخ، يقوم بذلك بطريقة أقل إطلاقية مقارنة مع شبنغلر"[341]. وما يدفع حالة التمدن لدى توينبي نحو الإنحطاط هو البنية الداخلية المهيأة أصلا للإنحطاط، التاريخ يظهر كعلاقة تبادلية بين التحدي والجواب، لكنه قبل كل شئ هو تاريخ أديان، ويشدد لوفيث بالقول أننا إذا اتبعنا خطاطة توينبي، الذي ربط إنهيار الحضارات بظهور الديانات، علينا آنذاك إنتظار دين جديد، لكن في الحقيقة لا نجد شيئا كهذا الحياد العلمي. وبما أن توينبي لا يمكن أن يتجه سوى للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، فعوض أن يترك الإمكان منفتحا على ديانة وكنيسة جديدة، وعوض أن ينطلق من اليقين الإيماني للبرهنة على الحقيقة المسيحية أو البرهنة بمساعدة معايير تاريخية، إنخرط عوض ذلك، في الإكتشافات العلمية، فكيف لنا أن نحل بواقعة علمية دلالة تاريخية بل وحتى دينية؟

المسيحية لازالت دائما فكرة متجددة، ليست فقط قادرة على إحياء الحضارة الغربية، ولكنها ستصبح أيضا دينا عالميا، يشدد لوفيث، إنه بالتأكيد الإيمان المسيحي لتوينبي التي جعلته يؤكد أن المسيحية لازالت وستظل فكرة جديدة، لتصير هي نفسها الديانة العالمية. فتوينبي كمؤرخ، يبدو حسب لوفيث أنه تحت تأثير فكر طبيعي معلمن، فقد تبني السجل المسيحي لأجل القيام بتحليل تاريخي، حيث قدم فكرا يربط التاريخ الكلي بصيرورة التوحيد الجزئي، وتخلى في المقابل على المفهوم التقليدي المسيحي، الأمر الذي دفعه إلى التخلي عن التفسير المسيحي لكلية الزمن، وتقديم نظام يفصل ما قبل وما بعد عيسى. لذلك فمنظوره الإسكاتولوجي حاضر بشكل مسبق عبر مبادئه الموجهة، التي قدمها في بداية كتابه، فوراء الحياد الواضح للمشروع العلمي الذي يهتم بإيجاد صفات عالمية قابلة للتطبيق (الإيمان / الانحطاط، التحدي/ الجواب، الانسحاب/ العودة، اتخاذ مسافة / التحول)، فإن الأهم بالنسبة لتوينبي، توجهه صوب المنظور المستقبلي لمجتمعنا الحالي.

[341] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., P.34.35.

هذه الصورة التي تحاول توحيد المفهوم الكلاسيكي للنمط الدائري والإسكاتولوجيا المسيحية، تفترض أن دور(العالم)، تحريك العربة (الدين)، حيث السائق (الرب) يحول القوى الطبيعية الدائرية لأجل قيادتها نحو هدف فوق طبيعي،"هذه العربة التي تمثل الدين، تسير على عجلات قد ترفعها نحو السماء أو تنزلها للأرض: إذا كان الدين هو العربة، نقول أن العجلات التي بفضلها ترتفع العربة للسماء توافق السقوط الدوري للحضارات على الأرض"[342].

يعبر لوفيث عن الإشكال بشكل مغاير بمماثلة "روح فوست"*، لصاحبها غوته التي يستدعيها توينبي، ذلك لأنها تطبع النمط الأساسي لفراغ الحياة، هي استحضار لعناية الرب، حيث الوعي التاريخي يحد عبر الحافز الإسكاتولوجي، وهذا الأمر امتد إلى حدود كارل ماركس ومن أوغستين إلى هيجل ومن جواشيم إلى شيلنغ. إذ لا يكتفي الإسكاتولوجي بوضع مصطلح سيرورة التاريخ، بل إنه يسير وفق هدف، لأن الفكر الإسكاتولوجي له قوة التحكم في زمنية الزمن ذاته، زمن يبتلع خالقيه، إذا لم يكن محددا بطريقة حاملة للمعنى، فالبوصلة الإسكاتولوجية تقدم الإشارة نحو مملكة الرب، إنه فقط داخل هذا التحديد الإسكاتولوجي للتقدم التاريخي، يمكن للتاريخ أن يصبح عالميا، فعالمية التاريخ لا تبقى فقط في الإيمان برب واحد قادر، ولكنه قادر أيضا أن يضفي على هذا التقدم وحدة للتاريخ الإنساني، فالإنسانية لا توجد في أي حاضر، إنها مثال للمستقبل، باعتباره الأفق الضروري للمفهوم الإسكاتولوجي لتاريخ عالمي.

---

[342]Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.39.

*"عشرات الكتاب عكفوا دائما على الاهتمام بشخصية فاوست، من مارلو الى فاليري، لكن غوته يبقى الأهم،...،فاوست كتبها غوته على مدى ستين سنة، مايعني أن هذا الأخير ظل يعيش في قلب عمله وشخصيته في حيرة وتبدل طيلة هذه المدة، لأن أزمة فاوست، كانت هي في عمقها أزمة غوته، وبالتالي أزمة الإنسان الذي يرى العصور الحديثة تطل عليه مطالبة اياه بالكثير " بتصرف.

ابراهيم العريس، ***« فاوست غوته يؤرخ ولادة انسان العصور الحديثة*** » ،مجلة الحياة، www.alhayat.com، تاريخ المشاهدة 11.07.2018.

3) التخلي عن فلسفة التاريخ*

لم يسع بوركهارت، في أعين لوفيث، إلى إعادة بناء بشكل فلسفي- تاريخ العالم ولا غرس معرفة خاصة بالتاريخ، لقد أراد تشييد معرفة تخص تاريخا للحكمة، فمحاضراته حول التاريخ، يجب أن تكون مقدمة لتدريس عملية استيعاب الفترات التاريخية، فبالنسبة لبوركهارت، التاريخ لم يكن علما يحمل وقائع محايدة، لكن يمكن إعتباره تقريرا للوقائع المرتبطة بعصر ما بشرط أن تكون الواقعة تحمل تميزا، يجب على كل جيل بجهد متجدد إيقاظ، ذكريات ماضية بهدف عدم فقدان جوهر حياته التاريخية الخاصة، تأويل على هذه الشاكلة يعني إختيار و إنتقاء.

فمنذ بداية كتابه « considération sur l'histoire du monde »، يعلن بوركهارت أنه ليس بمقدوره ولا نية له، في التأسيس لفلسفة التاريخ، فمهمته أقل تواضعا من ذلك"إنه يرغب بكل ببساطة في ربط مجموعة من الملاحظات التاريخية بمسار فكرغير مكتمل"[343] ، لقد رفض كل المحاولات التي تسعى لبناء نسق مترابط، أو كل نية تحاول أن تستخرج فكرة حاملة لمعنى معين حول تاريخ العالم، ما دام أن فلسفة التاريخ عنده هي إسم بلا معنى، لأن الهيستوغرافيا، هي عملية تنسيق الملاحظات، وهي المهمة التي سعى الى تحقيقها، في حين أن الفلسفة تخضع لمبدأ منظم كما استبعد أيضا ثيولوجيا التاريخ.

إنه يشير الى أهم شخصيات تاريخ الفكر الغربي، هيجل وأوغستين، وهم أهم كتاب قدموا محاولات نسقية مارست تأثيرها في الفكر الغربي، وهما محاولتان كانتا تهدفان لوضع تفسير نسقي للتاريخ انطلاقا من مبدإ الرب (أوغستين)، أو الروح المطلق (هيجل)،

* العنوان يحيل على فحوى تأويل المشروع البوركهارتي القائم على رفضه لمنطق فلسفة التاريخ، "إذ أراد بوكهارت أن يتحرر من عبء الجزئيات المتكررة، الأحداث الدائمة التحول والتبدل، بالنفاذ الى ثقافة العصر، الى الذهنية العمومية التي تتحكم في أفكار وأعمال الأفراد والجماعات، وأطلق على مبحثه هذا اسم التاريخ الثقافي، معارضا به التاريخ السياسي أو الحدثي تحت تأثير اجتماعيات عصره. يعلق كروتشه على هذا العمل قائلا: "برفضه التاريخ كسلسلة أعمال متجددة، وبتصوره التاريخ كتكرار لنماذج قارة، فإن بوركهارت قد قضى عليه نهائيا، إذ التاريخ تاريخ لأنه لا يتكرر ولا يعود، ولأن كل عمل فيه فريد لا مثيل له". ما هدف اليه بوركهارت هو ما نسميه اليوم بالأنثروبولوجيا الثقافية. درس مجتمع عهد النهضة من كل جوانبه، واضعا نصب عينيه الذهنية المحركة وهذه الدراسة تشبه الى حد كبير ما سيقوم به في هذا القرن كروبر وبنذيكت."
عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص54.

[343] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.44.

وهو نسق يحقق مراميه في التاريخ نفسه، بمعارضة ثيوديسا الهيجيلية للتاريخ، إستمر بوركهارت، في التفكير أن عقلية التاريخ لا يمكن الوصول إليها بمعرفتنا، لأننا غير مؤهلين لذلك، الفلسفة مثلها مثل الثيولوجيا التاريخ، تهتم بالبدايات الأولى والأهداف النهائية، والمؤرخون لا يستطعون أن ينشغلوا بالبعض والبعض الآخر، فما هو متاح هو الإنشغال بالمركز الدائم للتاريخ، النتيجة الحتمية التي قادت بوركهارت للتخلي عن البحث عن معنى وراء الأحداث التاريخية كما رفض الانشغال بالأهداف النهائية، بالاضافة الى تخليه عن البحث في معنى للتاريخ.

هذا الأمر لا يعني خروج بوركهارت بشكل تام عن خط فلسفة التاريخ المستلهمة من التصور الثيولوجي، بل يؤكد لوفيث أن"فكر بوركهارت نفسه يظل محصورا وفق الخطاطة الهيجيلية للتاريخ المحددة بشكل واع بالعالم القديم والمسيحي."[344]

1-3 التاريخ استمرارية واعية

مفهوم الاستمرارية شكل المبدأ الوحيد الذي بإمكاننا أن نتعرف عليه من خلال كتابه "اعتبارات حول تاريخ العالم"، والذي ينظم كل الملاحظات التي قدمها بوركهارت، وبذلك يكون قد أقدم على تحدي التأويل النسقي للتاريخ عبر الفلسفة والثيولوجيا، كل دلالة التاريخ تتكأ، حسب بوركهارت، على الإستمرارية، إنها الصفة العالمية لكل الإختبارات التاريخية، فهناك بداية قبل مجئ الحداثة، وما الحداثة سوى إستمرارية لما كان مسبقا، وإن كانت هناك أزمة جذرية تكسر إستمرارية تاريخنا آنذاك ستكون نهاية التاريخ.

فالإستمرارية هي أكثر من شكل إستمراري بسيط، وأقل من تطور تصاعدي تراكمي، لأن الإستمرارية لا تتأسس على إفتراض مرضي حسبه "كل دروس التاريخ موكول لها بالنهاية قيادة ضعفنا الراهن الذي سيكون بلا هدف ولا تمام"[345]، الإستمرارية هي جهد واع للإحتفاظ وتجديد النتاج التاريخي وليس مجرد قبول للتقاليد كما هي، بل إن الإستمرارية التاريخية الواعية هي تحرر في عمق العملية الإستمرارية نفسها، لذلك فقط

[344] Karl Lowith, **De Hegel à Nietzsche**, traduit de L'allemand: Rémi Laurellard, Gallimard, 1967, p.54.
[345] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.45.

الشعوب البدائية من تتخلى عن هذا الإمتياز، إن الإستمرارية التاريخية، هي الدليل الوحيد على أننا نملك دلالة للصيرورة التاريخية، لهذا وجب علينا أن نبقي هذه الإستمرارية حية فينا نعيد إحياءها ونتحرر منها في نفس الوقت.

يفهم بوركهارت الفترة ما بين 1815 / 1848، بما هي استراحة في مسار عصر الثورات، التي لم تكتمل بعد، والتي بدأت بالثورة الفرنسية، ووجب أن تتابع إلى حدود الثورات البولشفية، الفاشية والوطنية الإشتراكية، بل إنه يدافع عن مهمة الوعي التاريخي في مقابل الحركة الجذرية لسنوات 1840، يعتقد أن الديموقراطية تقود إلى توسط طموح لاستبداد جديد، إنه يعتقد أن الإشتراكية الإقتصادية تولد ماكينة لدولة متعاظمة، وهنا يشير بلومنبرغ أن "بوركهارت كان بإمكانه القول أنه بكل الطرق ملم بالظاهرة، وأن الأرقام لا تهم كثيرا، لكنه رغم ذلك يمنح النتائج وظيفة خطابية بشكل لاجدال فيه"[346]، وبذلك يكون قد وجد صفة لإختبار أحداث الحاضر، لأن ما تم إنتاجه مسبقا صار يخضع لآلية النهوض والإنهيار، مما خلق تحولا في طريقة الاستيعاب لمجرى التاريخ من منحى تفاؤلي تقدمي إلى تشاؤمية تراجعية، متخماً بدروس الحاضر، هرب بوركهارت* إلى إيطاليا، إنه تحول جدري في التفكير، يقول بوركهارت:"نعم أريد أن أهرب منكم جميعا أنتم أيها الراديكاليون، الشيوعيون الصناعيون، إنسان الثقافة العليا، فلاسفة، صوفيون، متعصبو الدولة والمثاليون، أنتم جميعا لا تعرفون بعد، أي إستبداد سيمارس على الروح تحت غطاء أن الثقافة هي حليف سري للرأسمالية ويجب إبادتها"[347]، الاستمرارية التاريخية هي الدين الوحيد المعترف به، وهنا يحتفظ بعنصر التأويل الغائي، ففي التاريخ مقياس الكفة بين السعادة والتعاسة، ليس مرتبطا بمخطط العناية الإلهية، ولكن متعلق بتقلب النجاح والنكسات، فعوض الديموقراطية الليبرالية، صارت دولة كليانية قلبت أوروبا إلى نمط

---

[346] Hans Blumenberg, **« Concepts en histoires »,** traduit de l'allemand par: Marc Buhot de Launay, *Archives de Philosophie* , Centre Sèvres, 2016/1 Tome 79, p.151.

*حوالي 1846 علل بوركهارت هربه الشهير في « le bon sud indolent » عبر التأكيد أن الجنوب مات من الناحية التاريخية، إذ هروب بوركهارت كان إثر أزمة سياسية، لذلك فالسفر الى ايطاليا ليس في جوهره هروبا في التاريخ، ولكنه بالأحرى هروبا خارج التاريخ.

Rheinhardt Koselleck, **expérience de l'histoire**, op,cit., p.71.

[347] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit ., p.471.

حكم يتميز بالوحشية المطلقة، لكن هناك مجال للخروج من المحنة، فالناس لم تعد تؤمن بالمبادئ وإنما، على الأرجح، كانت تؤمن بالمخلص المحرر. في هذا السياق التاريخي، فإن التركيز الموضوع من طرف بوركهارت على مفهوم الإستمرارية التاريخية، هو أمر مفهوم بالنسبة للوفيث، لأنه الأمر الوحيد الذي ينفلت من نقده المذمر لمفهوم الطموح، بما هو صفة للحكم التاريخي، مادام أن بوركهارت يرى أن عصره مدانا بصفة اللاأمل[348]..

في بداية مؤتمره "السعادة والشقاء في تاريخ العالم"، يشرح بوركهارت بالطريقة التالية الأحكام التي هي بالأساس أحكامنا: "إنه لمن حسن الحظ أن الإغريق انتصروا على الفرس، وأنه من حسن الحظ أيضا أن انتصرت روما على قرطاج، في المقابل إنه لمن سوء الحظ أن أثينا انهزمت أمام إسبارطة، وأن سيزار قتل قبل أن يتمكن من منح الإمبراطورية العالمية للروم شكلا مناسبا"[349]، إنه لمن حسن الحظ أن أوروبا تدافع ضد الإسلام، إنه لمن سوء الحظ أن الأباطرة الألمان خسروا معركة ضد أرباب الكنيسة ... والأمثلة كثيرة.

لكن باللحظة النهائية، اعتبر بوركهارت أن رأيا مثل هذا، يلغي ذاته بذاته، اذ أننا كلما اقتربنا من الحاضر، كلما كانت أحكامنا متباينة، مما يفند ما سبق فإذا كان بوركهارت، حسب لوفيث حيا اليوم "وطلبنا منه أن يمدنا بحكم على الأحداث الحاضرة، سيقول ربما بما أنه أوروبي أن هزيمة الألمان الوطنية الإشتراكية، كان خطأ وأنه تمنى أن يكون التوسع الروسي حتميا وليس أمرا مرغوبا فيه"[350]، باعتبار الأحداث المرغوب فيها تحدث نتيجة ما لا يوجد، تحدث بما هي فعل تاريخي وحسب.

إنه من الواضح بناء على اعتبارات من هذا النوع، أنه لا يمكننا بناء لا فلسفة ولا ثيولوجيا ولا تاريخ، فالخيط الرفيع لاستمرارية بسيطة بلا بداية ولا نهاية لا يمكنها أن تبني نسقا متكاملا، ومع ذلك بين كل الطرق الحديثة الخاصة بالتاريخ نجد طريقة بوركهارت القادرة على أن تحمل امكانية تاريخية، لأنه فهم الوقائع الكلاسيكية أكثر من الموقف المسيحي، بدون الالتزام بأحد الموقفين، ولتحقيق الأمان الاجتماعي أشهر إعلاءه للشغف

[348] Karl Lowith, **De Hegel à Nietzsche,** op.cit., p.362.
[349] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.49.
[350] Ibidem.

القديم إنه يعرف مع ذلك أن روح القدماء ليست مثل روحنا، وأن ثمانية عشر قرنا تفرقنا عن المسيحية البدائية، حيث الإيمان المسيحي، والأمل المسيحي أصبحا في تفكير بوركهارت أعداء المعرفة الحقة.

2-3 بوركهارت: مسيحية الأصول

في عصر يبدو لنا كأنه عصر أمان وحرية، عصر إعتبره بوركهارت عصر منزوعا من مكانه / مغتربا، خلال 1870 أرسل لصديق تحذيره التالي « mets tes affaires en ordre ». وهو الأمر الحكيم الذي وجب القيام به في أوروبا في تلك المرحلة، هذا ما يؤكده لوفيث، لأن المجال غير تابث وهو مفتوح أكثر فأكثر للتحول غير المتوقع، من هنا كان ذكاء بوركهارت، حيث خلفاء المسيح يقفون في وجه الفضائل المجتمعية التي تغزو أرواح الناس، وبالتالي العيش في قلب العالم دون أن تنتمي لهذا العالم. فبالنسبة لبوركهارت، الكنيسة لن تكون قادرة على الإحتفاظ بتكيفها مع العالم، لأنها لن تكون الوحيدة الممثلة لمنطق المؤسسة الروحية، يقول بوركهارت:"نحن على العكس من ذلك، نحن الذين نعترف دوما أو نؤمن دوما أن دراسة العلوم وحرية الخلق الروحي، كشئ ينطلق من ذاته، ننسى بسهولة كبيرة إلى أي درجة أننا ندين للكنيسة بدوراتها المظلمة، إننا ندين لها بعادة المعرفة الفوق دنيوية، معرفة لا تخدم أي نهاية تطبيقية"[351] ..

إن أمر تأمين المستقبل الأوروبي، يكفل فقط للذين يتميزون بالصفات الصارمة، من يمتلكون شجاعة التخلي ومواجهة التقدم الصناعي. لقد كان بوركهارت مقتنعا أن ما يحمل طابع الجدة لا يمكن أن ينشأ إلا إذا اعترضنا على قوى الغنى والأعمال، فكل المصالح الروحية، بإمكانها بفضل التغيرات العامة لشروط الحياة، أن تصير وسيلة للتنظيرات الحربية، وهنا بالتحديد التهديد الذي يأمل بوركهارت أن يقف عنده،"ففي القرن العشرين

[351] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit.,.p. 51.

هناك قوة القرار المليئة بالنضارة، والمخصصة للنفوس العظيمة (...) الذين يعملون لأجل نهاية ترف وإسراف مادي"[352].

لقد إعتقد بوركهارت أن الدين وحده قادرعلى إنقاد الروح الإنسانية من تدنيس لازالت تعاني منه، إذ لابد من وجود دافع متعال يغطي كل الضجة التي تدور حول السلطة والمال، لوفيث استفاض في منح بوركهارت صفة التشكيك، الحذر والعودة[353] نحو النموذج التاريخي الذي كان هو المسيحية الأولى، حيث تحضر زاوية نظره للمسيحية الحقة، بما هي بالأساس الزهد، أما انتظاراته فتتواجد في عالم آخر، لذلك فأوربا في فجوة داخل هذا العالم، لكن المسيحية هي نسبيا دين المعاناة والتخلي، لكن بفضل أشكالها الزهدية التي صارت حرية روحية ومجدا للحياة، فإن المسيحية الحديثة، لأجل أن تبقى صالحة، تعيش على تسوية مع العالم الذي اشمئز منه بوركهارت. إن خلاص الأرواح في عالم مستقبلي، هو أمر مختلف عن طبيعة الأرواح الإنسانية بالعالم الحديث، إنها أرواح الأعمال التطبيقية، لأن المنطق الأخلاقي بهذه الفترة إنفصل عن أسسه الدينية التي تكمن في الإيمان الفوق دنيوي.

إن الروح الحديثة، تتوق أكثر فأكثر إلى حل لأكبر لغز للحياة، والذي يجب أن يكون حلا مستقلا عن الروح المسيحية، وكمثال لذلك الإنفصال بين الأخلاق الزمنية والدين وهو ما أنتج مصطلح الإحسان الحديث، الذي ينطلق من التصورات المسبقة التي تتسم بالتفاؤل، في حين أن المسيحية تعلم الحب بلا شروط، حب ما هو آت، لهذا علينا أن نعمل الخير كأنه أمر جاء ليمنح مساعدة للإنسان، لذلك فإن الحياة في هذا العالم تحمل أهمية فوق كل الإعتبارات الممكنة لكن، مسيحية الأصول تعارض معالم هذا العالم، الذي ثم الإشارة إليه سابقا، لأنها تطرح تفسيرات أكثر علوا عن أي تفسير إنجيلي حديث، فهذا العالم الحديث رغم تدينه، لا يرغب أن يتخلى عن منافع التمدن الحديث، ف"هؤلاء الناس الحداثيون الذين يصعب عليهم التخلي عن امتيازات العالم الحديث، وقيم التمدن والتقدم، يصعب في حقيقة الأمر الاعتقاد أو تمثل على الأقل كيف باستطاعتهم أن يعتقدوا في الأشياء الروحية، إلى هؤلاء الناس الذين يؤمنون بالدرجة الأولى بقيم حضارة التقدم، إنه من الصعب الإعتقاد

[352] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.52.

[353] Marc Antoine beauséjour, **La volonté humaine et l'eternité du monde**, op,cit., p.128.

أو حتى تمثل بشكل بسيط، شغف الناس والعصور السابقة كيف كانوا حقيقة يتمسكون بالأشياء غير المرئية"[354]، لذلك ترغب مسيحية الأزمنة الحديثة في نسيان أنها مسيحية القمة، تنسى حضورها في ثنايا هذه الأزمنة، لأن تفاؤل القرن التاسع عشر سيختفي في عصر حيث البروتستانتية التحررية بكل تفاؤلاتها، كانت قد ازدهرت في القارة،"بوركهارت يحدد تفاؤل القرن التاسع عشر بالخزي وتنبأ من ناحية أخرى باختفائه، لقد كان يتمسك بقوة لا تقهر بإيمان حقيقي في مواجهة قوى العالم"[355]، فخلال القرن العشرين، سيختفي هذا التفاؤل، وإنخرط على إثر ذلك الكائن البشري في محنة حقيقية، وهنا أشاد لوفيث ببوركهارت، الذي لم يطرح حلا خاصا.

فما يقدمه التصور الحداثي، يراه بوركهارت أنها تُناقض ذاتها بذاتها، لأن جوهر الحياة الحديثة قائم على معنى الربح وقوة الأعمال في مقابل إنكار الذات وتحقيرها، التي تقوم عليها المسيحية، هما أمران لا يتوافقان، كل من الحياة الحديثة ومسيحية الأصول لإختلافهما في الجوهر والتوجه، وبالتالي استحالة صياغتهما في تصور واحد، إذ تقديم بسيط لتمييز يوضح مكانة بوركهارت في التركيبة اللوفيثية، "ما بين العناية الإلهية والتقدم: العناية الإلهية الثيولوجية تبين بعدين غير قابلين لرفض، ذاك المتعلق بالتاريخ الواقعي الإنساني وتلك المتعلقة بالحدث الملغز بالخلاص الإلهي، في المقابل التقدم يشير الى الجديد الخلاصي في الحقل الوحيد للاستمرارية التدريجية "[356].

فرادة بوركهارات كانت بالنسبة للوفيث هي قدرته على اللاتحديد المفهومي لتاريخ وتركه باب الأفق التاريخي متصلا منذ بدايته لنهايته، فلم تهدف أبحاث بوركهارت، إلى بناء فلسفة خاصة بتاريخ العالم، بقدر ما اتجهت نحو تأسيس المعرفة التاريخية كحكمة بشرية تتأتى عبر البناء المستمر، لذلك فإن دروسه حول التاريخ، يمكنها أن تشكل مقدمة لدراسة التاريخ، لأن التاريخ لم يكن يوما علما ينصب على وقائع محايدة، بل هو مجرد جرد لوقائع تعتبر مهمة لحقبة ما من طرف حقبة أخرى، بهذا المعنى، فكل جيل مطالب

[354] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., P.54..

[355] Ibid, p.55.

[356] Philippe Capelle Dumont, ***« L'innovation théologique »,*** Revue de Métaphysique et de Morale 2014/3(n°83), p.385..

عبر مجهود خاص، بتمثل وتأويل ذكريات ماضيه الخاص، وذلك درءا لكل نسيان وإستعادة للحياة التاريخية الخاصة بكل جيل، إذ علينا الإهتمام بماضينا وفق عملية انتقاء للأحداث و إخضاعها للتأويل لمعرفة الأحداث التاريخية من غيرها، وينبهنا بوركهارت منذ بداية كتابه" اعتبارات حول تاريخ العالم"، أن عمله لا يهدف إلى إنشاء فلسفة التاريخ، بقدر ما يهدف إلى لم عدد من الملاحظات التاريخية، رافضا كل محاولة لبناء نسق يمكنه إدعاء أفكار حول تاريخ العالم، ففلسفة التاريخ هي بدون معنى، يسجل لوفيث قوله" فإذا كانت وضعيتنا هي بشكل جذري مختلفة عن القدماء، عن الإغريق وأيضا عن التنبؤات اليهودية، فإن ما فقده التاريخ بالنسبة لنا هو اليقين في معناه(...) بلا شك إنها النقطة التي تقرب لوفيث من بوركهارت تلك المتعلقة بضرورة التصدي(....)لاستحالة ولا امكانية تخطي التنبؤ بالمستقبل"[357]، كما أنه يرفض ثيولوجيا التاريخ، وهو ما يترتب عنه رفض مزدوج: رفض للتصور الهيغلي والتصور الأوغستيني، باعتبارهما المحاولتان الأكثر تسجيلا في تاريخ الفلسفة، إذ لم تكونا سوى محاولتين للشرح التاريخ إنطلاقا من مبدأ الروح المطلق للعالم الذي يحقق مراميه في التاريخ، إن رفض الثيولوجيا الطبيعية (ثيوديسا) لدى هيجل يصدر عن إقرار بإستحالة إدراك العقل الإنساني لعقلانية التاريخ، لأن الانسان لم يستأنس بغايات الحكمة الخالدة، لأننا قاصرون أمامها، أما التأويل الديني للقديس أوغستين، فيؤكد أنه لا يهمنا، إذن التأويلان معا يتجاوزان ممكنات المعرفة الإنسانية. ومع ذلك توجد إستمرارية داخل تيار التاريخ، تشكل لدى بوركهارت المبدأ الوحيد الذي بإمكاننا معرفته، والذي تنتظم حوله ملاحظات كتابه، إن المعنى الكلي للتاريخ يستند على الإستمرارية، وهي معيار كوني لكل التأويلات التاريخية الخاصة، هي بكل تأكيد نهاية للتاريخ، والإستمرارية لا تستند على إفتراض لوجود غاية، إنها بكل تأكيد "جهد واع من أجل الحفاظ وتجديد إرث الإنسان، كصاحب روح وفهم إكتملا منذ زمان، إنها تبدع الإرث الانساني وتحررنا منه"[358]، إذ يجب أن نعي هذه الاستمرارية التاريخية لأنها تمثل التتبع الدائم للإرث التاريخي، والوعي بهذه الديمومة التي تحدد وجودنا البشري.

---

[357] Jean Greisch, « ***eschatologie et sécularisation chez Karl Lowith*** », op,cit., p.217.
[358] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.45.

إن هذا الفهم للتاريخ، الذي قدمه بوركهارت، قد نسف بشكل سريع ما جاءت به الثورة الفرنسية على افتراض أنها أسست لتاريخ جديد، فمفهوم الإستمرارية التاريخية تمثل الفعل المعاكس للعناصر المميزة لهذا التاريخ الذي افترض أن الثورة الفرنسية قد هيأت له بساط تقدمه، وبالتالي كل التغيرات الحاصلة لم تكن سوى طريقا للإستعباد بصورة جديدة. فالتأويل الذي بلوره بوركهارت، يجسد طبيعة الوعي التاريخي، ذات نزعة تشاؤمية، أو بتعبير آخر الصيغة الجديدة لتشاؤمية التطبيقية[359]، فما يقع داخل أوروبا، يشبه إلى حد ما، ما عاشه العالم خلال القرنين الثالث والرابع الميلادي، حينما انهار النظام محدثا بذلك تحولات جذرية، وأمام الإنتقال من نزعة تفاؤلية تقدمية إلى نزعة تشاؤمية تقشفية ستهيمن على المناخ العام للإنسان الأوروبي التي ستمتد إلى القرن العشرين ميلادي، داخل هذا السياق المحموم بالتحولات الجذرية، يمكننا فهم تأكيد بوركهارت، على الإستمرارية التاريخية باعتبارها معيارا للأحكام التاريخية.

يؤكد لوفيث أن الوعي والإستمرارية التاريخية شكلا لديه الديانة النهائية، فوحدها الوقائع والأحداث، تؤكد وضع الإستمرارية الخاص بالتقليد الغربي في عملية الحفاظ على المكتسبات الغربية، ما يؤكد أن شكل هذه الاعتبارات البوركهارتية، لا تسمح بتأسيس فلسفة للتاريخ أو حتى ثيولوجيا للتاريخ، ذلك أن فكرة الإستمرارية بدون بداية ونهاية، لا تجعل إمكانية بناء النسق ممكنة، ومع ذلك فإن مقاربة بوركهارت، تقف عند تخوم طبيعة التاريخ، مقاربة تجعله على عتبتين: الأولى عتبة الحداثة بالنظر لاستيعابه للموقف الكلاسيكي والمسيحي، وعتبة الثانية تجعله يحتفي بعظمة الماضي، إن التخلي الفلسفي"عن فلسفة التاريخ تلك المتعلقة بلوفيث وليس فقط ببوركهارت هي في أولى مهامها التخلي عن فلسفة التاريخ الهيجيلية، التخلي عن "مكر العقل" الذي لم يكن سوى نسخة معلمنة للعناية الالهية"[360]

[359] Hans Blumenberg, **« Concepts en histoires »**, op,cit., p.151.
[360] Jean Greisch, « **eschatologie et sécularisation chez Karl Lowith** », *op,cit.,* p.210.

الفصل الثالث: الوعي التاريخي الحداثي المعلمن

المقدمة: عمل لوفيث على تعزيز بنائه النقدي الماورائي قصد فرز الشبكة المفاهيمية الحداثية الثيولوجية، المعبر عنها في عملنة مشوهة تخفي ظل الحضور الديني الذي لم يغادر قلعة الأزمنة الحديثة، مسترشدا بمجموعة من الأنساق الفلسفية الحداثية، وعلى الأخص تلك التي مارست تأثيرا واضحا في الفكر الغربي، باحثا في ثناياها عن خيط ناظم يدعم أطروحته، وهي قراءة حملت أداة مبرهنة العلمنة في العملية الحفرية وفق الإستعمال الشائع الذي يحصرها في مجرد نقل محتوى ديني الى مجال دنيوي يخص العالم، وهي قراءة تحمل في عمقها نية مسبقة تتيح إمكانية نزع الشرعية التاريخية المفترضة لفلسفة التاريخ، وكأن مبرهنة العلمنة في التصور اللوفيثي تحيل على فراغ لا تضفي أي معنى أو تحمله إزاء ما تصفه، وبناءا على ذلك يمكن إعادة تأطيرها في قوالب ثيولوجية مسيحية بمفاهيم حداثية، مستعينا بمفاهيم ذات قاموس يهودي مسيحي على سبيل المثال: خلاص تقدمي، اسكاتولوجيا، قس المطلق، خلاصية مادية، مملكة الرب، المخلص،انجيلية، دنيوي، فوق دنيوي، الشعب المختار، الخطيئة، الافتداء، الصفح، مقدس...، انطلاقا من استجابتها المضمونية والشكلية لثلاثة عناصر هي الغاية- النهاية- نسقية المسار التاريخي وفق خيط ناظم ينطلق من نقطة ويتجه نحو نهايته المتوقعة، مما يسمح له بتقديم خطاطة نسقية تدمج بين التصور الثيولوجي المسيحي اليهودي والتصور الحداثي، وبالتالي أمكانية الخروج بنتيجة الإستنساخ المصوغ عبر مبرهنة العلمنة، أقَلبست الأنساق الفلسفية رداءا ثيولوجيا في ثنايا استنطاق حداثتها من عدمها، فكأنك تتلو إنجيلا حداثيا يقدم وصاياه التنبؤية المستقبلية لتحقيق الخلاص البشري الموعود.

فما الذي ساعد كارل لوفيث على إبرام الصفقة الإنجيلية الحداثية لمجموع الأنساق المستقاة لتأكيد ذلك؟

1) التحرر من خطيئة الاستغلال* محرك التاريخ الماركسي

إذا كان بوركهارت، يعبر في محاضراته المتأخرة عن أوروبا العجوز، فإن ماركس نشر كتابه"الرأسمال"، حيث التاريخ بأكمله ملخص على شكل صيرورة إجتماعية اقتصادية، وهي ما سيتوج بثورة عالمية ستعمل على إعادة ترميم العالم، وهو تمثل للحركات الثورية لسنوات الأربعينيات، فهو لم يرغب في تأخير دمار المجتمع الرأسمالي البورجوازي، لقد أراد عوض ذلك، منح فرصة إستكمال التمام النهائي لصيرورة كاملة للتاريخ، وهنا يؤكد كارل لوفيث أن كاتب "الرأسمال" و"نقد الإقتصاد السياسي"، قد قطع مع وعيه الفلسفي وإنتهى بالإهتمام بالتحليل الإقتصادي، ففلسفة التاريخ لم تظهر بعد في كتاباته كما ظهرت بشكل واضح التحليل الإقتصادي، لقد حاول ماركس تحويل كل المشاكل المتعلقة بالعلوم الرئيسية لمشكل للتاريخ،"فالدلالة الرئيسية للمعنى في التاريخ ستظهر بشكل مسبق في أطروحته الفلسفية، حول الفلسفة الطبيعية لكل من أبيقور وديمقريطس 1841، الفكرة السائدة لهذا التحليل للمادية القديمة هو سؤال عام حول الأهمية التاريخية للفلسفات اللاحقة"[361]. يشير لوفيث لعملية المقارنة التي قام بها ماركس بين عدة مدارس على مر التاريخ، بغرض مبيت مسبقا، هو إتباث المسار التقدمي لإستكمال مشروع مسبق،"ماركس يقارن بين المدارس الأبيقورية والرواقية والشكية ليتبعهم بأفلاطون وأرسطو، يقارنهم بالمدرسة ما بعد الهيجيلية، بل وقبل الكل بفيورباخ، سترنر وباور، بغرض عرض الدلالة التاريخية لهذا التتابع، كأنه نتيجة ضرورية لعملية إتمام سابق لفلسفة عامة وتأملية بشكل خالص"[362]. فعندما يكون المبدأ تأمليا كالفلسفة التقليدية، حيث يتناول الأشياء بما هي كلية، تكون إمكانية إحراز تقدم ما في ظل هذه الفلسفة التأملية، أمرا غير ممكنا، لذلك يتوجب أن نحاول شيئا جديدا، وأول شئ نقوم به لتحقيق ذلك هو القطع مع التقليد الفلسفي السابق، إنها آلية الضرورة التاريخية.

* على غرار مسار التحرر من الخطيئة الأصلية في التصور الانجيلي المسيحي التي يرنو المؤمن المسيحي تحققها في نهاية المسار الدنيوي بناءا على الوعد الإلهي، اعتبر كارل لوفيث أن ماركس استلهم مضمون الخطيئة الأصلية المسيحية وأسقطها بتجلياتها على الوضع السوسيواقتصادي الذي تعاني منه الطبقة البروليتارية تحت حكم البورجوازية ، فتحقيق تحرر المجتمع والوصول الى نهاية المسار التاريخي المنشود يتعلق بالأساس بالتحرر من خطيئة الاستغلال هاته.

[361] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.58.

[362] Ibid, p.59.

وفي إطار امتحان جدوى القطيعة الحداثية المفترضة يتساءل لوفيث: هل هناك دوما ضرورة لبداية جديدة؟ لما تواجه التصورات القديمة بالمساءلة والرفض؟ لماذا يستحضر الفلاسفة الجدد عملية الرجوع للقدماء في خضم عملية إعادة البناء الفلسفي؟ وهل تخلق أزمات الحاضر ضرورة النبش في خزائن الماضي بحثا عن اليات التجاوز الممكنة؟

في مثل هذا العصر، عصر الأزمة*، اذ نحن اليوم بشكل خاص مبصومين بنتائج الأنساق الكبرى، ففي الغرب أزمة معنى التاريخ صارا أمرا يحمل الكثير من الحساسية منذ نهاية الحرب العالمية الأولى،[363] يتعلق الأمر بإشكالية مفهوم الذاتية التي يتخذها الوعي الفلسفي إزاء العصر الذي عرف مثل هذه الكوارث، ف"هذا العصر شقي تعيس، لأن الآلهة القدماء ماتوا، والإله الجديد لا زال غير مرئيا وغير يقيني مثله مثل شفق قادر على التحول إلى ظلمة خالصة، أو على التحول الى ضوء خالص"،[364] فماركس مثله مثل هيجل، كان يضع ثقته في الفلسفة المستقبلية وهي بالأساس الفلسفة التي تتوج بتوحيد العقل والواقع: فما هو واقعي عقلي وما هو عقلي واقعي، لكن إن كان العقل تحقق في كل ميادين الواقع، فإن الفلسفة أصبحت نظرية قابلة للتحقق، فمع هيجل العالم أصبح حدثا حقيقيا، مملكة الروح، وصار بالإمكان أن تصير الفلسفة دنيوية بفضل ماركس لأنه إستطاع تحويلها لإقتصاد اجتماعي سياسي، هنا سيستدعي لوفيث عبارة كيركجارد، "اللحظة الحاسمة التي تفصل كل تاريخ المعنى، لكنه لا يفصله أبدا إلى ماقبل وثني وما بعد مسيحي، وهو ما ليس أقل راديكالية في تاريخ قبلي وتاريخ مستقبلي بعدي"[365].

إنه توجه لوفيثي يرسم مسار فكر غربي يدعم القول أن الماركسية تذكر المسيحين براهنية التي يحملها فحوى إعلان مملكة الرب والتي أرادت أن تحقق على الأقل من خلال برنامج ثوري وايطوبيا تهتم بتحويل الوضع القائم وتعمل أيضا على حذفه على أعلى قدر ممكن،

* الأمر الذي تناول كارل لوفيث من خلال كتابه "حياتي بألمانيا قبل وبعد 1933" Ma vie en Allemangne avant et après 1933 ، كتبه خلال 1940 وهو عبارة عن سيرة ذاتية تلخص شهادة مثقف ألماني عانى من تجليات ارتبطت بأزمة قيمية للعصره.

[363] Emmanuel Durant, **« Note sur la théologie de L'histoire »** , *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2014/2 tome 98, p.354.

[364] Karl Lowith, **Histoire et salut**,op.cit., p.59.

[365] Ibidem.

بطريقة لاعادلة وظالمة بشكل كلي.[366] فديكتاتورية البروليتارية، كما يسميها كارل لوفيث تقود الأمر الى أبعد من تضاد بسيط بين ما قبل وما بعد تاريخي، تقود إلى الحرية، فتحرر طبقة يحرر بالمقابل المجتمع ككل، ف"محل المجتمع البرجوازي القديم، بطبقاته وتناحراته الطبقية، يحل تجمع تشاركي، يكون فيه التطور والتقدم الحر لكل فرد شرطا للتطور والتقدم الحر للجميع"[367]، لأن المجتمع الرأسمالي الحالي هو الشكل الوحيد المعادي لصيرورة الإنتاج الإجتماعي، فالمجتمع البورجوازي الرأسمالي أتم مرحلة ما قبل التاريخ للمجتمع الإنساني وهو يحمل أسباب انحلاله. هذا الرسم المبكر لمجتمع قادم وآخر في طور الانحلال، وصفه ماركس كأنه مملكة الرب على الأرض، فهل ماركس لم يع-يتساءل لوفيث- بشكل واضح التصورات الإنسانية، الأخلاقية، الدينية التي تحتوي تفسيره؟

إن الأمل الماركسي بخلق عالم جديد بفضل عملية إعادة خلق الإنسان، هي جوهر هذا العالم المستقبلي، القائم على أساس عمليةقوت مأساوي للرأسمالية لتُنجِبَ بالمقابل النظام البروليتاري، لذلك فالبروليتاري حسب لوفيث، هو أداة ماركس لتجسيد الإنتظار الإسكاتولوجي،"لقد رأى ماركس في البروليتارية الآداة التي تسمح لتاريخ العالم بأكمله للحصول على هدف إسكاتولوجي لكل التاريخ، بفضل ثورة عالمية"[368].

فالطبقة التي تمثل الشعب هي الوحيدة الموكل إليها تحريك عجلة المادية التاريخية، نظرا لإقصاء هاته الطبقة من امتيازات الطبقة المسيطرة، هذا الإقصاء جعلها تتحول إلى وسيلة لتحريك عجلة التاريخ، البروليتاريا هي الشعب المختار لسبب محدد أنها استثنت من إمتيازات المجتمع المسيطر، لأن التاريخ يفرض وجود حدث يملك القدرة على خلق التغيير، فهذه الطبقة المستبعدة هي الطبقة الوحيدة التي تخفي داخلها إمكانية أن تصبح معيارية نموذجية، فوحدها الطبقة البروليتارية، حسب ماركس، تحمل هذه المهمة العالمية، وهو دور قائم على التضحية بالأساس، لأن فرديتها هي ما جعلها تشكل الحدث المحرك للتاريخ المادي الماركسي، كما أنها تشكل نهايته، فالبروليتاريا حسب ماركس يمكنها أن تنهي تاريخ

[366] Hermann Lubbe, **« La théologie politique comme théologie d'une religion repolirisée »,** traduit de l'allemand par Céline Jouin, Les études phiosphiques, 2014/4(n0111), p.489.

[367] ماكس-انجاز، **البيان الشيوعي**، روافد للنشر والتوزيع، ص 56.

[368] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p 61.

صراع الطبقات، في طبقة مسيطرة عبر إحداث ثورة[369]. تظهر البروليتاريا على أنها مجتمع لا يوجد في حقيقة الأمر بداخل المجتمع البورجوازي، وإنما تتواجد خارج هذا المجتمع، الذي يملك زمام سلطة المجتمع ككل، لهذا فهي الطبقة المهمشة التي تملك إمكانية تغيير الوضع التاريخي، إن"البروليتاريا هي الطبقة التي تقع داخل، لكن بشكل خارج عن المجتمع الموجود، ولهذا السبب فإنها تعبر عن إمكانية لمجتمع مطلق بلا طبقات"[370]. إنها مفتاح المشاكل الاجتماعية الرأسمالية، هي خلاص الطبقة المحرومة من المشاركة في السلطة، ولا يمكنها التحرر من سلاسل الرأسمالية دون التحرر في نفس الوقت من المجتمع بأكمله، في كتابه"الإيديولوجية الألمانية" يعرف ماركس أيضا الدلالة العالمية لكلمة البروليتاريا:"وحدها بروليتاريا الحاضر المستبعدة بشكل كامل من كل الأنشطة المستقلة، وحدها بلا حدود، مما يفرض عليها ملكية شاملة لكل القوى الإنتاجية"[371].

فالبروليتاري شخص مأجور، هذا المأجور هو وحده من يمثل القوة الثورية التاريخية القادرة، حسب ماركس، على تخليص المجتمع بكليته من بؤسه المجتمعي "وبقدر ما تنمو البورجوازية أي راس المال، تنمو أيضا البروليتاريا، أي طبقة العمال العصريين، الذين لا يعيشيون إلا إذا وجدوا عملا، ولا يجدون عملا إلا إذا كان عملهم ينمي رأس المال. وهؤلاء العمال المكرهون على بيع أنفسهم قطعة قطعة، هو سلعة كأي صنف تجاري آخر، ولذا هم معرضون لكل صروف المزاحمة، ولكل تقلبات السوق"[372]، إذن البروليتاريا تعكس نمط الإقتصاد الحديث بما هو مصير إنساني على سبيل أن أهميته الخاصة تتوافق والمنفعة العامة، ضدا على المنفعة الخاصة للملكية الخاصة أو الرأسمال، "إذن البروليتاريا لها مهمة تاريخية ودور اساسي في صيرورة التقدم البشري"[373].

---

[369] Ryohei Kaguera, **Walter Benjamin et la sécularisation**, Thése soutenue publiquement en vue de l'otention du grade academique de docteur en Philosophie, Université de Strasbourg, 2012, p.64.

[370] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p. 61.

[371] Ibidem.

[372] ماكس،انجلز، **البيان الشيوعي**، مرجع سابق، ص29.

[373] Karl Lowith, **de Hegel à Nietzsche**, op.cit., p.378.

فحسب لوفيث، من هذا المنطلق الإسكاتولوجي التي تكفلت بتطبيقه البروليتارية، أمكن لماركس أن يهيء هذه الطبقة لتكون هي قلب التاريخ العالمي، لتكون بالنهاية الفلسفة الماركسية، هي العقل المدبر لتفاصيله، من خلال هذا المنظور إستطاع ماركس أن يظهر أن البروليتاريا هي قلب التاريخ المستقبلي وفلسفة ماركس هي رأسه، لذلك كان "الإعتراف بتاريخ انساني في تحديده النهائي للتاريخ هي أساس المطالبة الخلاصية الماركسية"[374].

في البيان الشيوعي*، هذه الوثيقة العلمية التي تصدر رسالة إسكاتولوجية، تتبدأ بعبارة: تاريخ كل المجتمع إلى حدود يومنا، إنه تاريخ صراع الطبقات، هذه المعركة المفتوحة تتجاوز كل التاريخ الماضي، وتنتهي إما عبر تحول ثوري للمجتمع، أو عبر إختفاء أجزاء من المجتمع البورجوازي، هذا الأخير الذي تخلص من المجتمع الفيودالي القديم، لم يقم باستبعاد كامل لصراع الطبقات، لقد خلق فقط طبقات جديدة، ومن هنا شروط مغايرة لتحول تختفي على إثره الطبقة البورجوازية، ومع ذلك فإن هذا العصر البورجوازي الرأسمالي، ليس حسب ماركس عصرا كباقي العصور، لأنه تميز بأنه بسط صراع الطبقات نتيجة فصله بنيات المجتمع، وتقسيمه لخندقين متعاديين: البورجوازية والبروليتارية.

لقد شهد هذا العصر تطور الصناعة، وتقوية البورجوازية، حيث خلقت قوة إنتاجية ضخمة، لكن الطبقة البورجوازية الصناعية الحديثة، قضت على العلاقات الإنسانية، إذ "لم تبق أي رابطة أخرى بين الإنسان والإنسان سوى المصلحة الخالصة، حيث الدفع نقدا، حولت العلاقة الى علاقة استغلال خالية من المشاعر"[375]، علاقة مشغل بعماله، مقابل أجر، وبلا أدنى مشاعر إنسانية، تاريخ الصناعة والتجارة أصبح أكثر من قبل، تاريخ تمرد القوى الإنتاجية الحديثة ضد الصلات الاقتصادية والاجتماعية للإنتاج، ف"السلعة لا تحدد بشكل

---

[374] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op,cit., p.68.

*البيان الشيوعي هو أهم مرجع استخدمه كارل لوفيث في قراءته لكارل ماكس الى جانب المؤلفاته الأخرى، أسماها الوثيقة التنبؤية بمعناه الثيولوجي، معتمدا على تقصي تفاصيله المرتبطة بالأساس بالطبقة البروليتاريا وما أولاها كارل ماركس وانجلز من اهمية، وتقريبا لا يخرج خلال قراءته النقدين من النسق الماركسي المتضمن في هذه الوثيقة، المتناول لطرفي الصراع الاجتماعي في ثلاث نقط برجوازيون وبروليتاريون، بروليتاريون وشيوعيون، ثم أخيرا الأدب الاشتراكي الشيوعي .

[375] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.64.

موضوعي لا عبر قانون العرض ولا الطلب، ولكن بالأحرى بناءا على جودة العمل (....) المطلوب من أجل الانتاج ".[376]

الأمر الذي طور أيضا وباء الإفراط بالإنتاج، لأن العلاقات البنيوية البورجوازية أصبحت أكثر ضيقا من أن تستطيع التحكم في غنى الإنتاج بنفسها: فالسنوات التي بفضلها البورجوازية تغلبت على الفيودالية، انقلبت عليها الآن، في أولى صفوف هذه الأسلحة القاتلة تتواجد الطبقة العاملة، فعندما ستنتظم الطبقة العاملة وفق وعيها الطبقي والسياسي، ستغير بالكامل درس التاريخ، لأن الحقيقة المحمولة على عاتق الخلاص لاتسمح بتبني طريقة مشروطة بشكل أحادي، بل هي مطلقة في إطار أنها تخص الحياة البشرية في كليتها[377]. إشارة أولى لهذا الحكم الأخير للتاريخ الذي يهدد المجتمع الحالي (البورجوازية)، يهم أن الجزء الصغير للطبقة المسيطرة سينفصل عن هذه الأخيرة وسينظم (كما فعل ماركس نفسه) للطبقة الثورية، "الى حد أن قسما صغيرا من الطبقة السائدة ينسلخ عنها وينضم الى الطبقة الثورية، الى الطبقة التي تحمل بين يديها المستقبل، ومثلما انتقل في الماضي قسم من النبلاء الى البرجوازية ينتقل الآن قسم من البرجوازية الى البروليتاريا، لاسيما هذا القسم من الايديلوجيين البرجوازيين الذين ارتفعوا الى مستوى الفهم النظري لمجمل الحركة التاريخية"[378]، وكنتيجة شبيهة بما حصل من قبل، حين مر جزء من الأرستقراطيين الى الطبقة البورجوازية المسيطرة آنذاك، سيمر الآن جزء من البورجوازية إلى البروليتارية وتحديدا: جزء من الإيديولوجية البورجوازية إلى البروليتاريا، وبما هي الطبقة الوحيدة القادرة على القيام بمهمة عالمية، فالبروليتاريا تنقد العالم الإنساني من براثن بؤسه، واجبها في مختلف البلدان الحفاظ على المصالح المشتركة لمجموع البروليتاريا بمعنى الطموح المشترك للطبقات العاملة.

من خلال معنى هذه الصيرورة البروليتارية المنظمة، لن تكون طبقة مسيطرة كما كان الأمر عند الطبقة البورجوازية، بل على العكس من ذلك ستلغي سيطرتها بنفسها لطبقتها

---

[376] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op.cit., p.71.

[377] Hermann Lubbe, **« La théologie politique comme théologie d'une religion repolirisée »,** op,cit., p.491.

[378] ماكس-انجلز، **البيان الشيوعي**، مرجع سابق، ص 34.

هي، أي أن للطبقة تَحكم وتُحكم، ففي نهاية المطاف سيتم تعويضها بمملكة الحرية، نصل فيه إلى مملكة الرب بدون رب، الهدف النهائي للخلاصة التاريخية الماركسية، يؤكد لوفيث:"البروليتاريا هي مفتاح كل مشاكل المجتمع الكائن، إنها الطبقة التي تحرره (المجتمع) وعن واقع تحرره تحرر ذاتها نفسها"[379].

فمفهوم الاكتشاف الثوري، من خلال وثيقة البيان الشيوعي، يحضر بشكل ضعيف في خريطة تاريخ العالم كما تم رسمه في أطروحته المادية. فحسبها كل خلال كل عصور التاريخ، النمط الإقتصادي للإنتاج والتبادل، وأيضا البنية المجتمعية هما من يلخصان ويشكلان الأساس الذي عليه سيبنى التاريخ سواء السياسي أو الفكري، هذا الأساس هو متضمن في أول جملة للبيان الشيوعي، الذي يسحب كل التاريخ نحو صراع الطبقات.

إن التأويل المادي الماركسي، ثم تلخيصه في الجملة الشهيرة: إنه ليس وعي الإنسان هو من يحدد وجوده، ولكن على العكس من ذلك وجوده الإجتماعي هو ما يحدد وعيه، "فالقيمة لا ترجع إلا للسياق التاريخي للانتاج"[380]، ففي فترات الثورة، عرف المسار الإقتصادي تحولا جذريا، ومنه كل البنيات الفوقية، حيث تعددت أشكال الوعي القضائي، السياسي، الديني، الفلسفي، وإن بأشكال متفاوتة، الأمر الذي لخصه كارل لوفيث في أن التاريخ لا يتوافق مع تأملاته الإيديولوجية هذه وهو ما يتشابك في مادية ماركس، إن التاريخ السري بوثيقة البيان الشيوعي ليس ماديا واعيا، وليس هو ما فكر به ماركس نفسه لهذا الموضوع، ولكن بالأحرى إنها الروح التنبؤية هي ما يمثل هذا التاريخ المتضمن سرا في قلب التاريخ المعلن،" فوثيقة البيان الشيوعي، هي بالدرجة الأولى، وثيقة تنبؤية لحكم، هي نداء للفعل، ولكن ليست بالتأكيد تحليلا علميا صرفا، مؤسسا على معطيات تجريبية".[381] لأن واقع المجتمعات يكشف أشكالا مختلفة للصراعات ما بين الأقلية الحاكمة والأغلبية المحكومة، لكنه لا يبرر حسب لوفيث، تأويله بمصطلح الاستغلال، ويبرهن على أن الاستغلال قياسا لفكرة العدالة هو إنكار مطلق للحق، إذن مصطلح الاستغلال، يحيل على فكرة اللاعدالة،

[379] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit.,p.362.
[380] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op,cit., p.71.
[381] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit.., p.68.

فحسب لوفيث أن التقديم الذي يقدمه ماركس لتاريخ العالم، ليس شيئا غير الشر الجذري، إنها الخطيئة الأصلية لعصرنا الأول. بالتالي فإن الطبقة المستغلة (البورجوازية)، لا يمكن أن يكون لها سوى وعي خاطئ لنمطها الخاص بالحياة، بعكس البروليتاريا، الطبقة الحرة من خطيئة الاستغلال، وهو الأمر الذي يحدث ثقبا في وهم الرأسمالية، وبنفس الوقت بحقيقتها الخاصة، إذن دلالة مفهوم الاستغلال، هي أكثر من واقعة اقتصادية، ف"استغلال الإنسان من طرف الإنسان هي دنيوة ماركسية انجيلية للخطيئة الأصلية التي تنتشر على حد سواء: في الفكر، الإيمان وأيضا في الإيديولوجيا والتاريخ العالمي"[382].

فإذا رجعنا إلى اليونان، نجد أن العبودية كانت واقعة من بين وقائع أخرى طبيعية، لقد كانت منذ البداية معطى مقبولا، نابعا من طبيعة كوسمولوجية، أما بالنسبة لماركس فكانت واقعة اجتماعية، وجب تحقيقها عبر حب ما سيأتي، لقد وجد المفهوم إثر صعود مجتمع مدني بورجوازي، حيث صارت العلاقة بين الحاكم والمحكوم، تحيل على صيغة الإستغلال، ماركس حينما دعم قوله بأنه لم يكن متأثرا بأي حكم مسبق أو قيم أخلاقية، لخص مع ذلك تجميع الأشكال المختلفة للصراعات الاجتماعية تحت شكل استفزازي مُستغِل ومُستغَل.

لقد طرح تناقضا في المعنى حول ذاته نفسها، فالتصورات المسبقة المؤسسة لوثيقة البيان الشيوعي، لا تمثل تضادا بين الطبقة البورجوازية والبروليتارية، طبقات متعارضة، ولكن التعارض يأتي في واقع الأمر من أزمة عالم الراسمالية المتنبأة بنهايتها من طرف ماركس، فليست المفاهيم البورجوازية والبروليتارية، ولا المفهوم العام للتاريخ، بما هو صراع دائم وحاد بين حقليين متعاديين، ولا بالتحديد التوقع في ذروته الدرامية، يمكن أن يبني على مخطط تجريبي خالص، يضيف لوفيث لتأكيد أطروحته حول الماركسية:"إنه فقط من زاوية نظر الوعي الإيديولوجي لماركس، فإن التاريخ بالكامل هو تاريخ صراع الطبقات"[383]، هذا الأمر يوضح، أن من وراء المفاهيم الماركسية تتموقع خلاصية

[382] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op.cit., p.69.
[383] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p 68.

اسكاتولوجية تتوعد بالنهاية العادلة (على غرار الخلاص المسيحي)، وهي خلاصية تتجدر بشكل لا واع في الوجود الخاص لماركس.

لقد كان ماركس، حسب لوفيث يهوديا يدين بدين الإنجيل القديم، يدين بالضبط بالخلاصية والنبوءة اليهودية القديمة. إذ ليس من باب التعارض، أن الحقليين المتعاديين، يجيبان على الإيمان في صراع نهائي للمسيح، وعدو المسيح لعصر وحيد للتاريخ، وإذا كانت مهمة البروليتاريا، تماثل مهمة الشعب المختار في تاريخ العالم، فإن دور الفداء العالمي للطبقة المظلومة، يوافق جدلية دينية للصليب وليوم القيامة، ف"ماركس مقتنع أن المجتمعات تفسر انطلاقا من أشكال الظلم"[384]، لذلك وجب التحول الخاص من مملكة الضرورة الى مملكة الحرية، التحول من العصر القديم إلى العصر الجديد، اذن الصيرورة بأكملها للتاريخ كما تم عرضها في البيان الشيوعي، تعكس الخطة العامة للتأويل اليهودي المسيحي للتاريخ لما سيأتي بشكل تنبؤي للخلاص الموجه نحو نهاية ممتلئة بالمعنى الإسكاتولوجي. إذ أن المادية التاريخية هي تاريخ مقدس مصوغ في لغة اقتصادية سياسية، لكنه يقدم على أنه إكتشاف علمي، ففي الواقع المذهب الماركسي يعكس الصفة السوسيودينية، إذ مذهب الخلاص المشيد في نسقه يختلف عن ذاك المتعلق بالعلم[385]، هذه المادية التاريخية محشوة من الأول الى الآخر بجملة من الإيمان الإسكاتولوجي، لكن رغم ذلك يلح لوفيث على أنه ليس بالإمكان أن نبرهن علميا على وجهة نظر مخالفة تبين أن ما قام به ماركس، لا يعدو أن يكون صورة مصغرة للخلاصية البروليتارية.

إن وثيقة البيان الشيوعي، تسلط الضوء على صعوبة مبدأ مفهوم المادية كما هو، هذه الصعوبة لاحظها ماركس بشكل جيد لكنه عجز على حلها، وإنطلاقا من ستاره الديني، يتساءل لوفيث: كيف يمكن أن تكون الخلاصية القديمة قادرة على تجديد نفسها؟

جواب ماركس لم يكن جوابا مقنعا بالنسبة للوفيث، فهو يؤكد ببساطة أن الحضارة الإغريقية، على الرغم من صفاتها البدائية للتصورات المادية المسبقة، فإنها تمارس سحرا أبديا، لأننا نظل طواعية مرتبطين بها، فهي تقدم نفسها على أنها مرحلة الجمال الطفولي

[384] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op.cit., p.68.
[385] Ibidem.

البشري، الذي يمثل بالنسبة لكثير من المفكرين شغفا وحبا لهذه المرحلة يجعلهم يرغبون بالإلتصاق بها أطول مدة ممكنة. ويضيف لوفيث: نتساءل كيف للتراجيديا الإغريقية، والتنبؤية اليهودية أن يدينوا بإغرائهم الدائم لصفاتهم الطفولية؟

يجيب كارل لوفيث:" الجواب المناسب لسؤال أسيء طرحه من طرف ماركس، يمكن أن يكون كالتالي، ليس بإمكان عامل واحد، على سبيل المثال الشروط الإقتصادية، أن يشترط التاريخ بكليته"[386]، وتأويل مجموع صيرورته التاريخية، إذ يتطلب الأمر مبدأ البناء والتأسيس الذي لا يتموقع ولا يرجع أبدا عن حيادية الوقائع.

1-1 ماركس الملحد الديني

لقد حاولت الأنساق الحداثية تجسيد "الآمال والتنظيرات الدينية على أرض الواقع حيث أن هذه "الأمال الدينية أخدت شكلا ملموسا ضمن فعل محايث"[387]، لكن مع ذلك، يؤكد لوفيث أن ماركس لا يبدي أي إهتمام، ولا فهما مشابها لمشاكل الوعي الديني، على النقيض تماما من الصفات الدينية ومتطلباتها، مادام أن "البروليتارية الإشتراكية مطالبة أن تتوج في النهاية، لكنه تاج بلا صليب، أن تتوج بالسعادة الأرضية"[388]، حتى أنه لا يثور في وجه الإله، إنه يمثل الملحد العلمي الذي اعتبر فعل إنتقاد الدين أمر تم تجاوزه، وما عليه إلا البناء، وهي طريقة شبيهة بنسقه المتعلق بالتمام التاريخي للمسيحية، بالتوافق مع فيورباخ وأيضا مع كيركرجارد، ماركس يسطر عدم التوافق المطلق لكل أشكال الفعل الأرضي مع المذاهب الأساسية للإنجيل، لكن - حسب لوفيث - المسيحية بالنسبة لماركس دين الرأسمالية، البنية الفوقية الإيديولوجية التي تبرهن أن المشاكل الواقعية لم يتم حلها بعد بواسطة تحول العلاقات الاقتصادية، وأن الشرط الأول لقيام مملكة الإنسان على هذه الأرض، هي عملية استئصال نهائي للوعي الديني، بما هي أولى شروط مملكة الإنسان

[386] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.71.

[387] Alexandre Escudier, **« Temporalisation et modernité politique: penser avec Koselleck »,** *Annales, Histoire, Sciences Sociales,* Editions de L'EHESS, 2009/6, p.26.27.

[388] Karl Lowith, **Histoire et salut**,op.cit., p.72.

فوق هذا العالم، ماركس ضمن استبعاد الوعي الديني، لذلك هي عملية سلب تضع الإنسان إزاء إمكانية خلق التاريخ.

إن العمل الدي قام به ماركس، في محاولة هدم الوعي الديني، هو عمل كان منجزا قبلا، فأمر نقد الدين عند الألمان أمر إنتهى، ما دام نقد الدين هو شرط تمهيدي لكل نقد ممكن، فبعد اكتشاف فيورباخ، للإله الذي لم يكن سوى تصور للإنسان المتناهي في قلب اللامتناهي، وأن جوهر الثيولوجيا هي الأنثروبولوجيا، فإن المهمة تتطلب مند الآن أن تبنى الحقيقة المتعلقة بهذا العالم، وهي المهمة التي حاول ماركس إكمالها على خلفية هذا البناء المهيأ من طرف هيجل وفيورباخ،"عند ماركس خروج الدين أعلن سنة 1843 على نمط محضر أكثر منه برنامج لنقد الدين الذي هو منذ فيورباخ مهمة في أساسها مكتملة "[389]. وبالارتباط بمرجعية الفكرة المسيحية لمملكة الرب، وعلاقة هذه المملكة بتاريخ العالم، انجلز يؤمن هو أيضا بتجلي التاريخ وأن التاريخ هو بالواقع بالنسبة له "الواحد والكل " « l'un et le tout »، فهو يوليه أهمية أكبر مما أولاها هيجل له، لذلك رفض فكرة تاريخ منفصل للمملكة الرب، لأن هذا الأمر سيخفض من قيمة أي تجلٍّ حقيقي تاريخي، فإذا كانت هناك مملكة للرب فإن ثمانية عشر قرنا على ولادة المسيح، ستكون تأخيرا عبثيا، يقول انجلز، "إننا نطالب بمحتوى التاريخ، لكننا لا نرى في التاريخ تجلي للإله، لكنه تاريخ للإنسان والإنسان فقط" [390]، مما هيأ الظروف المناسبة لماركس لإستبدال الإستلاب الذاتي الإنساني في شكله الروحي (الديني) بإستلاب مادي اقتصادي (الماركسية المادية).

عندما اختفى العنصر المقدس للاستلاب الذاتي l'auto –aliénation الإنساني، وجب نزع عنصره الدنيوي، لم يعد أبدا استلابا ذاتيا إنسانيا في شكله الروحي للخطيئة، لكن صار في شكل الإستغلال المادي وبالضبط "في مصطلح الإستغلال أي في الفكرة القائلة بأن الفقر هو نتيجة للاستغلال من خلال طبقة حاكمة تمتلك وسائل العنف"[391]. وبالتالي فالنقد الذي

---

[389] Philippe Buttgen, ***« la sécularisation de la folie: marxisme et protestantisme vers 1848 »,*** **Modernité et sécularisation**, op,cit., p.136.

[390] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.74.

[391] حنة ارندنت، **في الثورة** ، ترجمة: عطا عبد الوهاب، مراجعة رامز يورسلان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2008، ص.85.

كان موجها للسماء، تحول إلى نقد للأرض، ونقد للثيولوجيا عبر نقد الإقتصاد والسياسة، مما سمح بالمرور إلى انتقاد العلاقات الإنسانية المادية، لم يترك ماركس ببساطة من ورائه نقد الدين بل على العكس من ذلك، يشير لوفيث، بل عمل على نقله الى مستوى جديد. مما استوجب التساؤل اللوفيثي التالي: لمَ قام هذا العالم بتطوير وعي غير ملائم له؟

جواب ماركس حسب لوفيث أن مهمة المادية التاريخية، تقوم على تحليل التناقضات والبؤس الداخلي للعالم الواقعي الذي يمنح إمكانية دين ممكن،"إذ لا يكفي أن نتبنى مع فيورباخ، أن الدين هو خلق إنساني، يجب بالأحرى تحديد هذا التأكيد عبر معرفة أخرى، معرفة أن الدين هو وعي ذات هذا الإنسان الذي لم يجد نفسه بعد عبر وضع نهاية لإستلابه الذاتي، ولم يجد بعد علامة إرشاده للمحتوى الدنيوي"[392].

إن عملية إلغاء هذا الوهم الديني عبر النقد المادي، ليس إلا رؤية سلبية لتفسير إيجابي لما يمكن أن نطلق عليه السعادة الواقعية، ماركس في حقيقة الأمر مقتنع أن عملية إنقراض تام لدين تسبق هذه الإرادة الخاصة بالوصول إلى السعادة الأرضية التي ترسم الشكل الدنيوي للخلاص المسيحي، فالنقد الحقيقي المادي للدين يوجد في التفسير الإيجابي لخلق الأوضاع التي تقمع الدين في منبعه، فوحده النقد التطبيقي لمجتمع موجود، يمكنه أن يأخذ مشعل النقد الديني، وكنتيجة لهذا التحول للنقد التقليدي للدين، الذي تحول إلى نقد مادي، وهنا يحضر معنى الإلحاد، الذي لا يمثل بالنسبة لماركس مشكلا ثيولوجيا، بمعنى ليس صراعا نقوم به ضد الآلهة، ولكنه صراع ضد الأصنام الأرضية المصطنعة أيضا، لكن المعبود الأكثر أهمية بالنسبة للعالم الرأسمالي هو صنم البضائع العائد من إنعكاس وسائل الإنتاج المفيدة في الأشياء الموضوعية، التي انتقلت من الإستعمال الملموس الى التبادل المجرد، مادام أن"البورجوازية حيث ظفرت بالسلطة دمرت كل العلاقات الاقطاعية من كل لون، التي كانت تربط الانسان بسادته الطبيعيين ولم يبق على أية رابطة بين الإنسان والإنسان سوى رابطة المصلحة البحتة والإلزام القاسي بالدفع نقدا"[393]، بسبب هذا الانقلاب، المنطلق من رؤية أن الإنسان بما هو منتج للسلعة أصبح هو نفسه منتجا ضمن

---

[392] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.75.

[393] ماكس- انجلز، **البيان الشيوعي**، روافد للنشر والتوزيع، ص22.

انتاجه الخاص كما في الدين، لذلك فإن شكل السلعة لكل منتوج هو الصنم الجديد الذي وجب إنتقاده، ووجب تحويله "بصيغة أخرى لايوجد سلطة معيارية بشكل قبلي التي ستكون قاعدة لقرارات الإنسان بما هو مقررها، إن القيمة هي دائما مرتبطة ومحايثة لوضعية سوسيوسياسية محددة "[394].

إذن العالم الحديث، حسب لوفيث لم يكن حداثيا إلا بالوهم، بل لقد أصبح خرافيا بواقع اختراعاته الخاصة، لهذا لا يكفي أن يحمل فيورباخ الثيولوجيا والدين إلى جوهر الإنسان المزعوم، يجب بالمقابل أن ننتبه إلى الارتفاع المفاجئ للأصنام، والخرافات الجديدة وجعلها غير ممكنة بفضل النقد، هذا النقد الذي يجب أن يبقى يقظا باستمرار، فماركس وانجلز، إعتقدا أن المادية التاريخية، كانت حالة إكتمال للفلسفة الهيجيلية وتتمة لها، وأن الحركة العمالية كانت الإرث الخاص للفلسفة الكلاسيكية الألمانية، وهذه الإدانة اللوفيثية لماركس وانجلز، ليست خالية من المعنى، لأن الفلسفة المادية كما رسمها ماركس، ليست في العمق تفكيرا شبيها بالنفي للمثالية الهيجيلية، "ولكن أيضا لتحققه المادي المبدأ الأكثر عمومية بالنسبة لماركس، هو نفسه الذي كان عند هيجل، وحدة العقل والواقع، الجوهر العالمي والوجود الخاص" [395]، لكن مع ذلك قد يعترض البعض على أطروحة لوفيث، بالقول بميزة اللاشخصنة التي تميز الفلسفة الماركسية والهيجيلية إذ هي سمة تمثل في الواقع قطيعة جذرية مع التقاليد المسيحية التي تجعل الشخص في قلب تعاليمها[396] .

1-2 التاريخ المادي: خلاصية ماركسية

"في المجتمع الإشتراكي المكتمل، فإن كل فرد يحقق جوهره الإنساني الخاص به، بما هو وجود عالمي اجتماعي سياسي"[397]، فماركس بإمكانه أن يقول أن لومه لهيجل، لا يتعلق بتأكيده على ثيولوجية واقع العقل، ولكن لأنه أهمل واقع تحققه التطبيقي، فعوض أن ينتقد المخطط النظري لكل الواقع الموجود، باسم العقل، يعلن هيجل أن التاريخ الديني

[394] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.71.
[395] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.77.
[396] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.69.
[397] ibid, p.77.

والسياسي، كان هو ذاته عقلانيا، من زاوية نظر نقدية وثورية، وهي ما تمثله نظرة ماركس إزاء المشروع الهيجيلي. إفتراض مثل هذا، حسب لوفيث هي وقاحة ماركسية، فما انتقده ماركس، وعابه على هيجل طبقه وبشكل أكثر أمانة من هيجل نفسه، وهو الأمر الذي وضحه لوفيث بما يتعلق حسبه بالتقدم النظري الذي أتمه ماركس في الإيديولوجيا الألمانية: لا يتعلق بالتخلي عن مبدإ الاستيلاب للإنسان ذاته، ولكن في الغالب لأنه جعل الأمر ملموسا[398] .

بالطريقة نفسها نجد أن الماركسية متفقة مبدئيا مع الفلسفة الهيجيلية للتاريخ، الذي هو خلاصة مجموع التصورات المسبقة للمقاربة المادية، لكنه ليس كذلك أثناء الممارسة، وتأكيدا على هذا يؤول انجلز، بطريقة تاريخية الأطروحة الهيجيلية القائمة على عقلانية كل ما هو واقعي، في ثنايا التاريخ كل ما كان تاريخيا واقعيا أصبح أيضا لا واقعيا، بمعنى فقد تبرير وجوده وعقلانيته النسبية، ولكن حتى مع هذا، هيجل سيكون قد أعلى من التفكير الغير التاريخي، بواقع أنه لم يكن واقعيا مادام ينطلق من الإنسان، إذ لا يتعلق السؤال بالنسبة إليه بالعالم التاريخي الذي يتواجد فيه الإنسان، وإنما يتعلق الأمر بكل مجالات الواقع، لقد فهم الفلسفة على أنها مصممة على أساس نهج تاريخي، إنها بالأحرى حسب لوفيث مشوهة بطريقة مثالية، مادام يجهل بطريقة إيديولوجية، القوى التي تسعى لتحقيق التقدم التاريخي المنشود.

هذا الاختلاف بين موقع المادية والمثالية ثابت، حيث لا يتموقع في مبادئهما ولكن في تطبيقاتهما، لأن المنبع التاريخي للمثالية الهيجيلية هو التقاليد المسيحية، وعلى خطى المثاليين الألمان تأسست فلسفته الروحية، على مفهوم إغريقي مسيحي للعقل، وهو الذي نقله هيجل لروح ميتافيزيقية، وغرسه بداخل الصيرورة التاريخية، مادام أنه يحدد تاريخ العالم

[398] Jacques Texier, ***« Note de Lecture sur « Max Weber und Karl Marx » de Karl Lowith (1932) »,*** Presses Universitaires de France , Actuel Marx, 1992/1 n°11, p.117.

وتاريخ الروح، وهي صيرورة ممتدةمن تَخلي بوركهارت التي وجد معنا وراء التاريخ، الى خلاصية ماركس، ثم الى علمنة هيجل[399].

الخلاصية الماركسية اذن، تتعالى عن الواقع الكائن بطريقة جذرية إذ ظل ماركس حسب لوفيث لصيقا بالدين المسيحي مستلهما أسسه، لأنه يحتفظ بالرغم من ماديته المعلنة بالشدة الإسكاتولوجية، وكنتيجة لذلك يضيف لوفيث، هذه الشدة الإسكاتولوجية، هي الحافز الديني الأول لخطته حول التاريخ، فماركس كان على العكس من هيجل، حيث اعتبر الإيمان مجرد نمط للعقل القائم على التطور الفكري الذي يوافق العالم كما هو، فبالمقارنة بينهما يجد لوفيث أن فلسفة هيجل كانت أكثر واقعية، بينما كانت أعمال بوركهارت تجسد تعبيرا عن حكمة متأخرة لأوروبا الهرمة. كانت أعمال ماركس بمثابة استعادة تطورية لأوروبا التي باتت تحت وقع التحولات الثورية، إنها بالأساس تعبير عن سياق اقتصادي واجتماعي يتجه نحو ثورة عالمية، لم يكن ماركس سوى ناطقا، باسم ثورة جذرية، ولم يعمل على تأخير فوضى المجتمع الرأسمالي البورجوازي، بل على العكس من ذلك كان يدفع في اتجاه إنجاز نهائي لصيرورة التاريخ، عبر تحقق مجتمع بلا طبقات، يمثل نهاية التاريخ لأنه بالنسبة له صراع الطبقات لا ينفصل عن التاريخ[400].

لقد لخص ماركس إذن، التاريخ بكامله في صيرورة سوسيو- إقتصادية، لأنه لم يرغب في تأخير دمار المجتمع الرأسمالي البورجوازي وأراد على العكس من ذلك منح فرصة الإتمام النهائي للصيرورة الكاملة للتاريخ، إن مؤلف كتابي"نقد الاقتصاد السياسي" و"الرأسمال"، كان قد قطع مع وعيه الفلسفي السابق، ليضطلع بالتحليل الاقتصادي العلمي، مساهما بذلك في تشريح عميق للمجتمع الرأسمالي، على قاعدة مادية لم تكن بعيدة عن رؤية تاريخية، فصحيح أن كتابات ماركس السابقة على كتابي "الرأسمال" و"البيان الشيوعي"، لا ترقى إلى مستوى فلسفة التاريخ، على الرغم من طابعها التاريخي خلافا للكتابين السابقين، حيث يغدو البناء المفاهيمي للمقولات الماركسية مؤطرا برؤية تاريخية

[399] Stephane Dirschauer, **mythe et modernité dan l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg,** op,cit., p36.37.

[400] Ryohei Kaguera, **Walter Benjamin et la sécularisation,** Philosophie, Université de Strasbourg, 2012, P.63.

شاملة، ساهمت في الانتقال بالإشكالات العلمية الخاصة به إلى إشكالات تخص التاريخ، وهنا يكون"تأويل لوفيث يتحدد وفق النصوص التي يعتمدها والتي وفقها ماركس يعلن عن الانسانية الواقعية"[401]. ولعل أبرز هذه الإشكالات كانت حاضرة لدى ماركس، منذ أطروحته لنيل الدكتوراه حول الفلسفة الطبيعية لدى أبيقور و ديمقريطس 1841، فقد أراد إبراز الأهمية التاريخية لهذه الفلسفة، من خلالها سيتبلور لدى ماركس المفهوم المركزي في فلسفة التاريخ، وهو مفهوم الحتمية التاريخية، والذي يسمح بعملية التجاوز في اتجاه وضع بداية جديدة، هي حل للتناقضات التي تشكل عنوانا لأزمة عصرنا، وهي أزمة إنسان لم يعد قادرا على إدراك ذاته، لذلك حول الإشكال الذاتي إلى واقع موضوعي.

ما دام أن التاريخ يحركه منطق الصراع والتناقض، وأداته هي طبقة البروليتاريا، محرك التاريخ، لقد "رأى ماركس في البروليتاريا الآلية التي ستسمح لتاريخ العالم بتحقيق هدفه الإسكاتولوجي، لكل التاريخ بفضل ثورة عالمية"[402] التاريخ الماركسي، ينظر إليه من زاوية مادية تتجاوز الإطار الهيغلي، كما أن التاريخ لم يعد لدى ماركس، مجالا لتحقق العقل الموضوعي، بل إنه مجال للممارسة التي تسمح بالتجاوز الموضوعي لكل أشكال التناقض التي يفرزها التطور الموضوعي للواقع، والتي تشكل الرأسمالية الشكل النهائي له، ضمن هذا التحليل يبرز الوجود الواقعي للإنسان باعتباره محكوما بلحظتين أساسيتين:

هما ما قبل التاريخ وفي مجرى التاريخ، وهو وجود تحكمه كذلك غائية تجعل من عملية الإنتقال، حتمية تاريخية، تستجيب لغاية ثاوية خلف الوجود الإنساني، كوجود إجتماعي وإقتصادي، وهو نمط التاريخ الموجه نحو غاية ارتبط عند ماركس بالبيان الشيوعي خلال نهاية 1847[403]. وجود يخلق داخل المجتمع الرأسمالي، وضعية تؤشر على مدى إستفحال التناقضات، إنها موجودة كوضعية الإستلاب التي تعيشها

---

[401] Jaques Texier, ***« Note de Lecture sur Max Weber und Karl Marx da Karl Lowith 1932*** », op,cit., p.115.116

[402] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.61.

[403] Stefano Petrucciani, ***« Comment et pourquoi lire Marx aujourd'hui.Les difficultés de la théorie et les antinomies de la modernité »,*** actual Marx, 2011/2n^{0}50, p.125.

البروليتاريا وهي وضعية ستدفع بالعامل ليكون نموذج الشعب المختار الذي سيغير التاريخ عبر ثورة عالمية. إن هذا التطور يدفع لوفيث إلى التساؤل، حول ما إذا كان ماركس يمتلك وعيا واضحا بالإفتراضات الإنسانية، والأخلاقية، والدينية المسبقة التي توجه تصوره الذي يروم إلى خلق عالم جديد عبر إعادة خلق الإنسان؟

هنا يبدو ماركس-حسب لوفيث- جاهلا بشروط النهضة وأسير لدوغمائية الإنسان الجديد، الإنسان الشيوعي الذي سيحقق الجماعة باعتبارها الكائن الإجتماعي لكوسمومدنية حديثة، وفي قلب هذا التجاوز لمرحلة ما قبل التاريخ إلى مرحلة التاريخ، توجد البروليتاريا بإعتبارها فاعلة لهذا التحول، أي طبقة إجتماعية تتولد إثر فعل الصراع المجتمعي، هذا الصراع الطبقي المفتوح على إمكانية ثورة مجتمع وإختفاء مختل لطبقة حاكمة لتحل محلها طبقة محكومة، تجاوز مجتمع قائم على "حر وعبد، نبيل وعامي، بارون وقن، معلم وصانع، ظالمون ومظلومون، في تعارض دائم، خاضوا حربا متواصلة تارة معلنة وطورا مستترة، حربا كانت تنتهي في كل مرة إما بتحول ثوري للمجتمع كله، وإما بهلاك كلتا الطبقتين المتصارعتين"[404]، وهناك أيضا المجتمع الرأسمالي الذي يمثل الشكل الأكثر تعقيدا للتناقضات الموجودة بين قوى وعلاقات الإنتاج، لذلك فكل تحليلات ماركس، ستتوجه نحو الكشف عن وضعية البروليتاريا، وعن مهامها التاريخية، كما تتوجه نحو الكشف عن طبيعة المجتمع الرأسمالي، وعن شكل تناقضاته لداخلية، بما هي بنية مأزومة بسبب التناقض الأساسي الكامن بين عملية الإنتاج ووضعية أدوات الإنتاج،"إن هذا الواقع لم ينفِ حصول صراع الطبقات، ولكنه خلق طبقات جديدة بكل بساطة بل وشروط جديدة"[405]. ويشدد كارل لوفيث بالقول أنه مع ذلك، يعتبره ماركس عصرا يختلف بكل مقاييسه عن باقي العصور، عصرا تميز بالتطور الصناعي والأسلحة الحديثة، فالبورجوازية لم تترك أي روابط بين الإنسان والإنسان، سوى المصلحة الخالصة "والبرجوازية حيث ظفرت بالسلطة دمرت كل العلاقات الاقطاعية من كل لون، التي كانت تربط الانسان بسادته الطبيعيين، ولم تبق على أية رابطة بين الانسان والانسان سوى

[404] ماركس،انجلز، **البيان الشيوعي**، مرجع سابق، ص 19.

[405] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.63.

رابطة المصلحة البحثة، والإلزام القاسي بالدفع نقدا"[406]، وإن تمكنت من الحكم السياسي، ستغير التاريخ بل كل التاريخ.

إن صيرورة المجتمع الرأسمالي، هي بكل تأكيد صيرورة لا تنفصل عن مجرى التاريخ، فتقدم التاريخ هو تقدم للمجتمعات وأساس هذا التقدم كما بلورته نظرية التشكيلات الإجتماعية يكمن في عملية الإنتاج المادي كعملية إنتاج إجتماعي لشروط الإنسان، إن البنية التحتية، هي التي تحدد في النهاية البنية الفوقية أو أن التاريخ المادي- تاريخ إنتاج القيم المادية والحاجيات- هو الذي يحدد التاريخ السياسي والفكري لمرحلة ما، هكذا إذن تكون مسيرة الإنتاج المادي والتاريخ في عمقه ليس سوى انتقالا من صيرورة إنتاج الى أخرى مشكلا بذلك تجاوزا للتناقضات السابقة، من خلال هذه الصيرورة سيتم حذف المعطى الديني بمجرد تحقيق اكتفاء الحاجيات البشرية المنشودة لمجتمع بلا طبقات، مجتمع موكل له فتح التاريخ الحقيقي[407].

إن هذه الخطاطة التي يبلورها كارل ماركس، تضع في صلب كل تفسير نظري علمي للواقع الإنساني الشروط الإقتصادية، كمحدد حاسم وتستند على إدعاء منهجي في إمكانية الحياد على مستوى تناول الوقائع التاريخية، وذلك من أجل بناء التاريخ في كليته، لكن مثل هذه الخطاطة وهذا الإدعاء لا يستقيم داخل مجال التاريخ، إذ أن إختزال حركة التاريخ في تفسير أحادي وذو أساس إيديولوجي، يقود إلى تصور إختزالي للتاريخ باعتباره تاريخا للصراع بين الأقلية والأغلبية ويؤدي كذلك إلى نسف كل حياد معرفي. ففي نظره الطبقة البروليتارية هي الطبقة الوحيدة القادرة على فعل التقدم، اذ موكول لها مهمة عالمية، انطلاقا من العمل كالية تحررية، "فعبر العمل الإنسان يتحرر، وعبر العمل يصير الإنسان سيدا على الطبيعة، وعبر العمل يبرهن على أنه متفوق على الطبيعة"[408]، هذا التصور رغم ماديته المعلنة، فإنه ليس بعيدا عن الإفتراضات المسبقة التي بلورتها ثيولوجيا التاريخ، باعتبارها تاريخ صراع، يتجه نحو تحقيق غاية تضفي على التاريخ

[406] ماركس ، انجلز، **البيان الشيوعي**، مرجع سابق، ص. 22.

[407] Paul Valadier, **« permanence du théologico_politique; politique religion, de nouvelles donnes »,** *Recherches de Science Religieuse*, Centre Sévres, 2006/4 Tome 94, P.553.

[408] Karl Lowith, **de Hegel à Nietzsche**, op.cit., p.343.

معنى، وتمنحه وجهة معقولة، صحيح أنها وجهة مادية، ولا تتحقق إلا على الأرض، لكنها وجهة مع ذلك محكومة بشكل مبطن بفكرة الخلاص المسيحية، وبالنزعة التنبؤية اليهودية، فالمادية التاريخية الماركسية، هي تاريخ مقدس تشكل في لغة اقتصادية سياسية. مما يمكن القول أن الفلسفة الماركسية، لا تمثل نموذجا لفلسفة مادية نافية للمثالية الهيغلية، بل أيضا الإنجاز المادي لها، فحسب قول لوفيث "إنها تتفق مبدئيا مع الفلسفة الهيغيلية للتاريخ"[409]، إذ بالرغم من النقد العنيف للدين، ولكل أشكال الفكر الديني (خاصة المسيحية)، فإن النزعة الغائية ذات الأساس الديني، تظل ثاوية داخل التصور المادي للتاريخ، فرغم ماديتها المعلنة، يظل الضغط الإسكاتولوجي هو المحرك لخطاطة التاريخ، لكن رغم النقد الفيبري لنسق الماركسي إلا أنه لم يساويه مع النسق الهيجيلي كما فعل لوفيث، اذ يظل هناك نقاط تميزه عنه "فإن ما يميز ماركس عن هيجل ليس هو اذن فقط مبدأ تفسير التاريخ (الاقتصاد يعوض الفكرة) ولكن بالخصوص بنية الشمولية التاريخية الى الشمولية التعبيرية (....) استبدل ماركس كلا ببنائيا معقدا حيث يكون لجميع العناصر المختلفة استقلالية حقيقية"[410]، لكن رغم كل هذه الانتقادات الموجهة للنسق الماركسي والمشككة في بنائه عاملة على هدم أصالته يظل هذا النسق بالنسبة لأرون ريمون Raymond Aron نسقا مميزا يوضح عبقرية ماركس"معترفا أن الماركسية بما هي نمط تأويلي، هي من النظريات الناذرة التي مارست تأثيرا واسعا وعميقا على الحضارة الغربية"[411].

الأطروحة اللوفيثية لماركس يعلن من خلالها صراحة أن النظرية النقدية الخاصة بماركس لا تحيل تماما على ماركس لا الناضج ولا الشاب، انها نتاج ماركسية اقتصادية مسيحية، لا تمت لعناصر التحليل النظرية العقلانية الحداثية، كما قدمها ماكس فيبر، هذا

---

[409] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.77.

[410] فيليب راينو، **ماكس فيبر، مفارقات العقل الحديث**، ترجمة وتقديم: محمد جديدي، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى،2009، ص.38.

[411] Mademoselle Lan Li, **Raymond Aron de la philosophie critique de l'histoire à l'anlyse politique**, op.cit., p.249.

يعني بالنسبة للوفيث أن "الرأسمالية في معنى ما ترادف أبحاث ماركس وفيبر فما يهمها معا القدر الإنساني للعالم المعاصر، وما يقربهما هو المنظور النقدي اتجاه المجتمع."[412]

2- هيجل قس الروح المطلقة

في مقدمة كتابه "محاضرات حول فلسفة تاريخ العالم "1830، يصف هيجل عالم التاريخ البشري، فالمنابع الأكثر نشاطا لكل الأفعال ولكل البراهين التاريخية يبدو أنها تدخل في إطار المصالح البشرية وإرضاء المتمنيات الأنانية بدون مراعاة للقانون والحق والأخلاق.

هذا العالم الذي يصفه هيجل نعرفه جميعا، إننا نعرف هذا المنظر الشامل للخطايا والمعاناة، بعد تقديم التاريخ لما هو تحول دائم أو موت وحياة تولد على الدوام، وهنا يكمن الفكر الغربي، إنه يقدم حياة الطبيعة، حياة شبيهة بطائر الفينكس الأسطوري، الذي يستعد بشكل أبدي لمحرقة الجثث خاصته ويحترق على هذه الخطوة، بطريقة أن من رماده ستخرج حياة جديدة، لكن هيجل يرى أن هذه الصورة لا تناسب العالم الغربي إذ يقول: "بالنسبة لنا نحن، التاريخ هو تاريخ الروح، رغم أن الروح، هي أيضا تستهلك ذاتها، لا تجد مع ذلك نفس الشكل، على العكس من ذلك هناك تحسن، تتغير، كما يبدو"[413]، التاريخ الروحي، يتقدم درجات تصاعدية نحو الكمال، لكن هذا المفهوم "الغربي للتاريخ الذي له من التصورات المسبقة توجه لا رجعة فيه نحو هدف يجب الوصول إليه، هدف ليس فقط غربيا بل عالمي، يعتبر إنجيليا (..) وفقه يوجه التاريخ نحو نهاية وحيدة"[414].

حسب هيجل، الفكر الوحيد الذي وجب على الفيلسوف أن يحمله معه أثناء فحص التاريخ، هو فكر بسيط للعقل، وأن العقل يحكم العالم، إذن حسب هيجل صيرورة التاريخ تفهم حسب نموذج تحقق مستقبل مملكة الرب وبذلك تكون فلسفة التاريخ شبيهة بنوع من الثيوديسا، تناول الإيمان المسيحي الذي يتفق مع تأكيده الخاص الذي حسبه العقل يحكم العالم، وهنا يصبح الإيمان المشترك بالعناية الإلهية غير مناسب من الناحية الفلسفية، إذ لا

---

[412] Jacques Texier, ***« Note DE Lecture sur « Max Weber und Karl Marx » de Karl Lowith »*** op,cit., p.113.

[413] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.77.

[414] ibid, p.84.

تستطيع أن تفسر هذه الأحداث، إذن يجب على الفلسفة أن تقوم بمهمة الدين المسيحي، وتبرهن أن الإله يفرض توجهاته في تاريخ العالم، بغرض أن يتناسب بالمخطط العالمي، وصوت الاله، يلجأ هيجل، حسب لوفيث، إلى فكرة مكر العقل ruse de la raison ،ف"هيجل بعد كانط تكلم عن مكر العقل في التاريخ لأجل ضمان استمرار البشرية "[415] .

وهذا الأمر لم ينتج عن الصدفة، بل يعود بالأساس إلى جوهر التاريخ نفسه، فالنتيجة الوحيدة للأفعال التاريخية المهمة دائما مختلفة في مقابل ما نوى الإنسان، إنهم داخل إطار نهاية عالمية تتجاوزهم، فالأفراد والشعوب لا يعرفون ما يحاولون فعله، إنهم مجرد آلات ووسائل في يد الإله الذي يطيعونه، هم "لا يعرفون ما يفعلون ولا يستطعون معرفة شئ، بدون معرفة أكمل بنهاية عالمية للتاريخ الغربي، إنهم يتصرفون بطريقة تاريخية، لقد كانوا مدفوعين بقوة "مكر العقل"* « ruse de la raison »، وهو المفهوم العقلي لرسم العناية الإلهية"[416]، فمخطط روح العالم تتجاوز التخطيط الإنساني، و يلقي هيجل نظرة على العالم، يلقيها بعين العقل، هذه الرؤية للعالم المملوءة بالمعنى هي كالتالي، تاريخ العالم يأخذ انطلاقته من الشرق ويكتمل في الغرب، ضمن هذه الحركة من الشرق الى الغرب، فإن الروح تصل إلى الفعالية والوعي بالحرية، لذلك فإن "النسخة الغائية للتاريخ الآتية من المسيحية ترتبط بهيجل، الذي اعتبرها حدثا خلاصيا في مستوى التاريخ العالمي"[417]،

---

[415] Yves Ledure, ***secularisation et statut de religieux***, op.cit., p.235.

*مكر العقل في التاريخ، قد يوضح السجال ما بين شليرماخر وهيجل خلال القرن التاسع عشر هذا الأمر، فهيجل عارض توجه شليرماخرschleiermacher، لأنه بنظره قد قزم بشكل كبيرالجانب الديني في المعطى المتعلق بالشعور والاحساس Gefuhl، في حين أن كاتب فينومنولوجيا الروح اعتبر روح الرب، بما هو مطلق، لن تكون سوى عقلا vernunft، و يقيم هيجل تمييزا أساسيا بين مفهومين، مفهوم العقلVernunft ومفهوم الفهم Verstand، وهي نقطة شكلت أهمية في بناء نسقيته الفكرية، خصوصا في مرحلة الشباب، فتأمل هذا التمايز بين المفهومين يمنح فهما جديدا للعقل ويقود الى نوع من القطيعة مع الكانطية والثيولوجيا العقلانية للأنوار لأجل تبني تأويل مثالي لدين. ص 34 /33 فالفهم هو قوة الحصر والمعارضة، و المفهوم هنا يعتمد على تحويل وتثبيت المطلق في إطار مفهوم مضاد، وبالتالي يصير نهائيا ومحددا بشكل يعاكس جوهره اللانهائي، فكلما كان تشييد الفهم قويا ولامعا، كلما كانت الحياة مضطربة، واضطرت العقل لأن يقوم بمحو هذا التناقض فيما بين الوعي وحضور هذا الكلي ...
إذ العقل هو الملكة القادرة على إلغاء التناقض الذي يعاني منه الفهم، وتوحيد الانشقاق والانقسام ما بين الوعي والكلي، وهو مجال تجلي المطلق، وكذا قوته السلبية باعتباره موضع التطور، في اطار علاقته بالمطلق ككل، إنه يقضي على الانتاجات التابثة وحدود الفهم ويمنح الاتساق الوحيد الممكن أن يمنح له(المطلق).

Benoit Garceau, « ***les travaux de Hegel et l'interprétation de la religion*** », philosophiques p.31.32.

[416] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.82.

[417] Philippe Capelle Dumont, ***« L'innovation théologique »,*** op.cit., p.385.

وعلى خلاف ذلك مثل الشرق الذي يمثل الطفولة التاريخية، الإغريق والرومان كانوا يمثلون سن المراهقة والرشد، الشعوب الألمانية المسيحية كانت تمثل مرحلة الشيخوخة وأما الحدود الداخلية للعالم الكلاسيكي، إنها متعلقة بمصير داخلي يتحقق بآلية التنبؤ، والإيحاءات بغرض تبرير القرارات النهائية، فالمسيحية تحرر الإنسان من كل السلط الخارجية، عبر إنشاء علاقة خاصة بين الإنسان والمطلق، فبدخول عنصر المسيحية الأرض أصبحت عملا لروح، مع المسيح الزمن اكتمل، وعالم التاريخ هو مبدأ مكتمل، لأنه وحده الرب المسيحي، هو بحق روح وإنسان في نفس الوقت، وهذا المبدأ هو الرحى التي يدور حولها التاريخ "إن الحق هو الكل، ولكن الكل ليس إلا الماهية في تحققها واكتمالها عن طريق نموها. فالمطلق يجب القول عنه إنه في جوهره نتيجة، أي هو ما لا يصير ما هو إياه حقيقة، إلا في الختام"[418]، انطلاقا من هنا توجه كل التاريخ المثقل بالمعنى.

تاريخ العالم- بالنسبة لهيجل-هو إذن بشكل جوهري قبل وبعد مسيحي، إنه فقط عبر تصور مسبق، الدين المسيحي هو الدين القادر على إعادة البناء النسقي للتاريخ من الصين إلى الثورة الفرنسية، إنه آخر فيلسوف منح الإعجاز للمعنى التاريخي، و يؤول هيجل الدين المسيحي بطريقة تأملية وينقل العناية الإلهية إلى مفهوم "مكر العقل" إن مهمة التاريخ، هي فقط أن الدين يظهر كمعقل إنساني، بما هي تحقق وعلمنة للروح المسيحية، "تاريخ العالم هو الثيوديسا الحقة، إنه التحقق الإلهي في المستقبل العالمي، إعتقد هيجل أنه ظل وفيا لروح المسيحية، وشرح مملكة الرب على الأرض، عبر علمنة الإيمان المسيحي، أو كما يحلو له أن يعتقد، بجعل الروح فعالة، ولأنه حول الصيرورة التاريخية للإنتظار المسيحي لتمام النهائي، إعتبر أن تاريخ العالم يحقق ذاته بذاته تاريخ العالم هو محكمة العالم"[419].

العالم في نهاية كل تاريخه يحتوي على حكم، وهو حكم ديني في نسخته الدنيوية، هيجل حسب لوفيث لم يكن واعيا بعمق الغموض المكتنف لمحاولته الكبيرة لتحويل الثيولوجيا إلى فلسفة وتحقيق مملكة الرب في تاريخ العالم، لم يشعر بصعوبة إستيعاب فكرة الحرية، حيث التحقق هو النهاية الوحيدة للتاريخ، وإرادة الرب بما هو راهب المطلق،

[418] جورج فيلهلم فريديريش، **علم ظهور العقل**، مرجع سابق، ص.23 .

[419] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.86.

موكل من طرف الرب أن يكون فيلسوفا، يعتقد أنه يعرف إرادته ومحتوى مخططه الإلهي، لأنه حاول تجاوز النسق الكانطي، لأن"التفكير الفلسفي مبدأ تأملي لا يتجاوز مستوى تحويل العقل Vernunf الى فهم Verstand "[420].

يمكن حسب لوفيث، التأكيد على أن عرض حدود رؤية هيجل حول التاريخ وتسطير غرائبية بعض تطبيقاته كمثال المملكة البروسية و البروتستانتية الحرة، العالم الهيجيلي كان هو أوروبا العجوز، أما أميركا وروسيا لم يخصص لها إلا صفحات قليلة بنظرة عميقة وملفتة للنظر، دون الإشارة لأهميتها بالهامش، بالإضافة لم يتوقع، أن واقع العلوم التطبيقية التقنية، كان لها أثر هو توحيد العالم التاريخي. لكن الإستحالة الداخلية لمبدئه، هي أكثر حتمية من حدوده الخارجية لزاوية نظره لمعرفة أن الدين المسيحي يتحقق في تاريخ العالم، كما لو أن الإيمان المسيحي لا يمكنه أبدا أن يصير واقعا، ويمكث مع ذلك إيمان في شئ ما غير مرئي، إنها مفاجأة مختلطة، تاريخ الخلاص، تم قدفه في مخطط تاريخ العالم، وهذا الأخير يرتفع إلى صف تاريخ الخلاص، مسيحية هيجيل قامت بتحويل الإرادة الربانية لروح هذا العالم، وأرواح الشعوب، مسيحية هيجيلية مارست تاثيرا بعديا، وهو الأمر الذي يؤكده:"إن فكرة تجاوز Aufhebung الدين المسيحي في ومن خلال الأزمنة الحديثة أصبحت منذ هيجل من بين أهم عناصر التفكير حول التاريخ الغربي".[421]

1-2 فلسفة التاريخ الهيجيلية كائن ثيوديسي

فلسفة هيغل، حسب كارل لوفيث، "تمثل تصورا إنجيليا بشكل خاص، فحسب هذا التصور، فإن التاريخ سيتوجه نحو نهاية واحدة ووحيدة تحت رعاية إلهية، أو بعبارة هيغل عبر الروح أو العقل"[422]، بما هو كائن مطلق قوي فما قدمه هيغل حسب لوفيث لا يعدو أن يكون تيوديسا لتاريخ العالم، كأنها إرادة تحقيق مملكة الرب على الأرض، لكن

[420] Benoit Garceau, « ***les travaux de jeunesse de Hegel et l'interprétation de sa philosophie de la religion »***, op,cit., p.31 .
[421] Philippe Capelle Dumont, ***« L'innovation théologique »***, op,cit., p.385.
[422] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.82.

لوفيث يشير أن الثيولوجيا الحقيقية، لا يمكن أن تحقق على الأرض المدنسة، ففلسفة التاريخ والغائية يتقاسمان نفس القدر والنصيب.

إن فلسفة التاريخ الحديثة استطاعت بالفعل التخلص من الإيمان المسيحي، وإعتبارهذا التخلص، بما هو الحدث الرئيسي ذو الدلالة المطلقة، لكنه تعلق في المقابل بمسلماتها، بمعنى التعلق بماضيها بما هو تحضير لما سيأتي، والمستقبل بما هو إكتمال لما هو جيد، إن تاريخ الخلاص تم اختصاره لغائية لا شخصية، الهادف لرسم تطور فيه كل مرحلة تمثل إكتمال لتهيئ التاريخي، ف"هيجل لم يفهم أبدا أن مفهومه حول المسيحية بما هي سلب ولكن، فهمها باعتبارها تعليلا للقيمة الروحية للدين المطلق"[423].

إذ بين فلسفة التاريخ الماركسي و الهيجلي، يوجد تقاطع ملفت للنظر، لا يمكن إغفاله، صحيح أن بين التصور المادي للتاريخ والتصور المثالي للتاريخ، تمة تأويلات للصيرورة لا تلتقي، لكن المبدأ المؤسس لهذه الصيرورة هو واحد لدى ماركس وهيغل على حد سواء، إنه وحده العقل والواقع، من يمثل وحدة الماهية الكونية والوجود الفردي، فالماركسية تتفق من حيث المبدأ مع الفلسفة الهيجلية للتاريخ، حين تؤكد على المقاربة المادية دون أن تلتزم بتطبيقها كما هو الأمر في التصور الماركسي.

إذن، الأطروحة الهيجلية التي تقر بأن كل ما هو عقلي فهو واقعي، وكل ما هو واقعي فهو عقلي، ستسمح بإخضاع كل ما هو موجود وكل ما ينتمي إلى الواقع إلى التاريخ وإلى فهم قائم على نزعة تاريخانية بما في ذلك الفلسفة، لأن السقوط في تأويل مثالي للمبدأ الهيغلي، مرده حسب -كارل لوفيث- إلى أصول المثالية الهيغلية، باعتبارها أصولا إغريقية مسيحية شكلت الخلفية لكل الفلسفات المثالية الألمانية، إن فلسفة الروح تستند على المفهوم الإغريقي المسيحي للوغوس والذي نقله هيغل وجعل منه روحا ميتافيزيقية يتحد داخلها تاريخ العالم بتاريخ الروح. لكن كيف يتحدد التاريخ بوصفه صيرورة وحركة؟

بالنسبة لهيغل، المنابع الأكثر نشاطا لكل تحول تاريخي لا تنفصل عن المصالح الإنسانية، فالتاريخ البشري باعتباره تاريخا للعالم، هو مزيج من الخطيئة والمعاناة، إن ما

[423] Karl Lowith, **de Hegel à Nietzsche**, op.cit., p.35.

يمكن رصده إذن داخل تجربة التاريخ، ليس سوى الطبيعة بإعتبارها نقيضا للثقافة والحرية، لكنها تجربة تستهلك ذاتها من أجل تجاوز وضعها نحو الأفضل، إن العقل / الروح حسب هيغل، يستهلك ذاته وينبعث من رماده ليعيد بناء ذاته وفق صيرورة تتقدم بإستمرار في اتجاه درجات أكثر تشبعا، في اتجاه المطلق "فتاريخ الفلسفة وتاريخ العالم ميحكم عليهمان هما الاثنان بالمطلق بما هو روح العالم."[424] فالتاريخ حسب هيغل، يعرض أمامنا تحولات كثيرة هي تجليات للروح، وقد تقدمت نحو الأكمل، تاريخ يتم وفق خطة لا تقبل التراجع، وذلك تبعا لإرادة الروح أو العقل باعتباره قدرة مطلقة.

تطور التاريخ اذن، من أشكاله الأولى إلى اللحظة الهيجيلية، هو تطور للوعي البشري، تطور لا يخضع لمنطق عرضية الأحداث، وإنما تجسيد لتقدم الروح نحو اللحظة المطلقة التي تغدو فيها الروح والعالم حقيقة واحدة. لقد ساد" فهم الصيرورة التاريخية على أنها نمط من تحقق مستقبل مملكة الرب، وفلسفة التاريخ بما هي كائن ثيوديسي"[425]، الحصيلة أن تاريخ العالم هو بالأساس لدى هيغل ما قبل وما بعد المسيحية، وإفتراض أن المسيحية هي الديانة الحقيقية سيتيح له التأسيس النسقي للتاريخ بدءا من الصين القديمة إلى الثورة الفرنسية، لقد نسج هيغل فلسفة تعبر عن وعي تركيبي، يجمع بين روح الثورة الفرنسية، وعودة للمسيحية بإعتبارها لحظة من لحظات صيرورة الروح، كما أن فلسفته في التاريخ تشكل تأويلا مغايرا لتعاقب الحقب وللديانة المسيحية بعيدا عن إعتبارها لحظة جمود.

إن فلسفة التاريخ الهيجيلية تنطوي إذن، على نظرة إيجابية لمسيرة البشرية كمسيرة صيرورة تحسنية نحو خلاص الروح، في إتجاه تحقيق حرية العالم، وهو بذلك يظل وفيا للروح المسيحية ولفلسفة التاريخ المسيحية كما هي متحققة مع القديس أوغستين، صحيح أن التأويل الهيجلي للتاريخ لم يكن ممكنا إلا عبر علمنة مملكة الرب، لكنه مع ذلك لم يغادر حدود الخطاطة الثيولوجية الموعودة بالتبشير الخلاصي لتسييير حركة التاريخ العالمي، بذلك لم يمتلك هيجل حسب لوفيث وعيا بالخلط العميق الذي يشوب محاولته لترجمته الثيولوجيا إلى فلسفة، وهكدا أمكن "للوفيث القول عن هيجل أنه آخر فيلسوف

[424] Karl Lowith, **de Hegel à Nietzsche**, op.cit., p.49.
[425] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.82.

التاريخ لأنه بنفس الوقت آخر ثيولوجي فلسفي"[426]، إن هيجل كان يحمل مند البداية نية تحقيق تجاوز Aufhebung الدين المسيحي عبر عملية محو الشكل التقديمي لهذا الدين والاحتفاظ بالمقابل بمحتواه، إنه تبعا لمنطق هذه القراءة التطبيقية جعل منه لوفيث آخر الثيولوجيين الكبار، يقول:"هيجل أتم التاريخ في معناه الأكثر اكتمالا لكل ما مضى، وكل ما فكر فيه الى حدود الآن، فالكل يجتمع في وحدة، ولكن أيضا يكتمل هذا التاريخ في إطار معنى لنهاية تتوافق و تاريخ الروح الذي ينتهي باستيعاب ذاته نفسها."[427]

3) كارل لوفيث: مفهوم التقدم الحداثي

الأطروحة الهيجيلية الأساس،"هي مشروع إتفاق بين كل فلسفات التاريخ الأنوارية فهيجل اختلف مع سلفه ومع خلفه أيضا، فيما يتعلق بإدماج التأكيد الثيولوجي لإتمام الزمن بواسطة المسيح في الايمان بالتقدم الأنوارية، في فلسفته التاريخية التقدم ليس ثوريا"[428]، بل يحاول أن ينجز مبدءا صالحا لكل دروس التاريخ، والذي هو بذاته مكتمل مسبقا، على العكس من ذلك بالنسبة للعقلانيين النموذجيين للقرن السابع والثامن عشر، مفهوم التقدم يتخد معنى تطوريا لامحدود نحو عقلانية أكثر، نحو الحرية والسعادة، لأن الزمن لم يكتمل بعد. إن الإعتقاد في التقدم تم تعويضه دائما بالإيمان بالعناية الإلهية، في إطار معرفة تنبؤية،"**إن** سؤال التقدم قبل كل شئ في المجال العلوم والفنون، شكل قبلا النقاش حول الفاصل بين القديم والحديث، هذه الحداثة التي هدمت عصرا إمتد بأوروبا بفضل رجال أمثال فيكوVico ، فونتيل Fontenelle ، سويفت Swift ، ليسنغ" Lessing "[429]، إن تميز كل من الحداثيين والقدماء يرتبط قبل كل شئ بالسمو الذي يمنح للحداثيين على القدماء، ولكنه لم يمس بعد سؤال معرفة هل الحداثيين استطاعوا أن يذهبوا أبعد من المسيحية أم أنهم ظلوا لصيقين بمسلماتها الأساسية؟

---

[426] Stephane Dirschauer, **mythe et modernité dan l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg,** op.cit., p.36.
[427] Karl Lowith, **DE Hegel à Nietzsche,** op.cit, p.50.
[428]Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.89.
[429]Ibidem.

تدفع هذه الأسئلة في اتجاه الكشف عن امتدادات هذا الجدل الحتمي، حول إيجابيات وسلبيات القدماء، اذ يظهر أن المشكل الرئيسي كان يتعلق بالإختلاف بين القدماء الوثنيين والمسيحية، أي ما بين العقل والوحي، وعندما أصبحت فكرة التقدم هي دين الإنسان الثقافي، آنذاك فهمت الحداثة ذاتها كحدث معارض لكل من القدماء الكلاسيكين والمسيحية، فعل تقدمي بالمقارنة مع من سبقها تاريخيا. "فعند كوندرسيه وكونت وبرودن، سؤال معرفة هل الحداثيين تجاوزوا فعلا القدماء لم يأخذ أبدا بجدية، بالنسبة لهم المشكل هو بالأساس يتعلق بمعرفة هل المذاهب الرئيسية والنسق الإجتماعي للكنيسة المسيحية، يمكن أن تعوض و تطوى صفحتها"[430]، في نفس الوقت كانوا واعين بالتقدم الحداثي للثورات، لم يكن نتيجة مباشرة للمعارف الجديدة، ولكن يمر عبر وساطة المسيحية، هذه الأخيرة في الواقع تتجاوز الميكانيزم الكلاسيكي، عبر ترجمتها لأول مرة في التاريخ الغربي فكرة التقدم، الذي يصادف ما يؤسس الانجيل الجديد بالمقارنة مع القديم، هيجل "علمنة الإيمان المسيحي الى عناية إلهية، لقد حول دوغما مسيحية الخلاص الى ثيوديسا دنيوية، عبر فعل محايثة الروح الإلهية في العالم، وجعل من الدولة إلاه أرضي والتاريخ نفسه شيء من قبيل الإلهي"[431].

ومن واقع هذه التبعية الأصلية لفكرة التقدم إزاء المسيحية، فإن فكرة الحداثة حول التقدم هي فكرة مزدوجة، إنها مسيحية في أصلها وعدوة للمسيحية، لذلك فان فكرة التقدم "بالنسبة للوفيث ماهي سوى فكرة حج لا يكل نحو هدف نهائي فوق أرضي"[432]، في حين نقطة إنطلاق الدين الحديث للتقدم، هي الإنتظار الإسكاتولوجي لإتمام المستقبل على ضوئه ستعيش الإنسانية اللاحقة في حالة من الطبيعة الفاسدة، لا نجد عند الكتاب القدامى الكلاسيكين مثل هذا اليأس، ولا مثل هذه الثقة. وبصفة عامة فمن " فولتير، وروسو إلى ماركس وسورل Sorel، التاريخ سواء كان تقدميا، أو يرسم تاريخ التدهور هو نتاج متأخر دائما ممتلئ بقوة بالمذاهب الإنجيلية للخلاص والنهاية "[433]، على خلاف التفكير

---

[430] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.90.

[431] Karl Lowith, **de Hegel à Nietzsche**, op.cit., p.264.

[432] Philippe Capelle, «***trois Foyes de questions; histoire et providence*** », op,cit., p.221.

[433] Karl Lowith, **histoire et salut**, op.cit., p.90.

الكلاسيكي للتاريخ الذي لم تكن له فكرة شبيهة بهذا التأويل الإسكاتولوجي للأحداث ضمن منظور لحكم وافتداء نهائي.

1-3 برودن Proudhon ثيولوجي التقدم

يدرج لوفيث نموذجا حداثيا آخر وهو برودن الذي استطاع –حسب لوفيث- استيعاب فحوى عدو المسيحية، "التي لا يجب البحث عنها في نسخة العالم الإغريقي ولكن من خلال إيمانه بعودة المسيح الذي سيمنحه أسلحة المعركة ضد مذهب العناية الإلهية "[434]، ومن هنا إستيعاب المسيحية بما هي الدين الحديث للتقدم، برودن هو ثيولوجي التقدم، لقد فهم أن أمر قبول القدر الوثني وأيضا قبول العناية الإلهية المسيحية وخضوع أحد للآخر هو أمر بالأساس لا توافقي مع الإعتقاد بالتقدم، المفهوم الذي يتسم بالثورية، فهذه الثورة الكبرى، ضد القدر الوثني عوضت القدر اللاشخصي بالعناية الإلهية الشخصية، إن مهمة الثورة الحديثة هي حسب برودن، لا قدرية العناية الإلهية، إذ وجب على العدالة الإنسانية مند الآن، أن تأخد بيدها قيادة كل المسائل الإنسانية، فالإنسان سيعوض الرب والإيمان بالعناية الإلهية يعوض بالتقدم المبني على العقل الإنساني، و بالتأكيد يبدو من المستحيل، أن يتم تقزيم الفعل الرباني في عمل إنساني صرف، لأن كل الفهم التقليدي للتاريخ يتعلق بالتمييز بين الإرادة والإرادة الإنسانية، ما بين المخطط الخفي والمجهودات المكشوفة، ما بين ضرورة تسير نحو الأمام وما بين حرية الإختيار الشخصي. ففي "ثيولوجيا التاريخ المخطط الخفي الذي ينفد، وفق ضرورة إلهية ضمن قرارت وعواطف الإنسان، كان يحمل إلى الرب، كما هو الأمر في الفلسفة الكانطية للتاريخ التي تحمل مخططا خفيا للطبيعة"[435]، سيقوي برودن نقل هذه المعارضة، بصيغة سوسيولوجية وسيعمل على تفكيكها، إنه يميز الإنسان بما هو كائن إجتماعي، وبفضل تفكير عقلي لمجتمع مقتاد من مرسوم سامي، يظهر أنه فوق إنساني، يدفع نحو هدف غير معروف، لكنه يمثل العودة إلى الملجأ الديني، هي بالأساس عودة من أجل ضمان القرارات التاريخية، حيث التبرير الفلسفي للتاريخ يمر عبر مصير العناية الإلهية التي تحدد مسبقا كل الأفعال الإنسانية.

---

[434] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.79.
[435] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.91.

فالعناية الإلهية لن تكون شيئا آخر، غير الغريزة الاجتماعية، أو العقل العالمي للإنسان بما هو كائن اجتماعي،"إله التاريخ هو الخالق الخالص للإنسان وللإلحاد، يتخذ معنى الإنسانية، بما هي القاعدة الأساسية المغطاة بكل التيوديسا، فالإلحاد الإنساني هو المرحلة الوحيدة للتحرر الروحي، والأخلاقي للإنسان، وهي في نفس الوقت، في خدمة التأكيد والتبرير لكل الدوغمائيات التي تم تدميرها عبر التحليل العقلي"[436].

إذن، فالتاريخ ليس مقتادا من طرف العناية الإلهية، لكنه يسير إلى الأمام تحت ضغط الأزمات الثورية التي تنتج رؤيا جديدة حول ما معنى العدالة. عيسى أحدث أول أزمة عبر إعلانه عن تساوي كل البشر أمام الرب. الإصلاح وديكارت مثلا الأزمة الثانية المتعلقة بالتساوي أمام الوعي والعقل، الأزمة الثالثة بدأت مع الثورة الفرنسية، وهي التي أوصلتنا إلى التساوي أمام القانون، و الثورة القادمة ستكون إقتصادية وإجتماعية. لقد حقق إذن، التساوي النهائي، عبر المساواة بين الإنسان والإنسانية، لإتمام هذه الخطوة الأخيرة يجب على الإنسان أن يأخد الأبدية، بما هي معركة بين الإنسان والرب وإقتياده إلى مخرجه،" لأن الرب أو المطلق هو الحاجز الأساس للتقدم الإنساني والمنبع الأساسي لكل نزعة اقتصادية من نوع إقتصادي سياسي وديني، ثم إن فولتير، وكوندرسيه Condorcet كانا مقاوميين ولكن ربوبيين"[437]، يؤكد برودن، أنه إذا كان هناك أحد، قبلنا وقبل ما قبلنا إستحق جهنم وجب عليه أن يسميه الرب، إذ الفضيلة الحقة التي عبرها نقهر الحياة الأبدية هي المعركة ضد الدين وضد الإله نفسه. الرب المسيحي يسرق من الإنسان قوته الإبداعية وقوته التنبؤية، فعوض القول مع فولتير إذا لم يوجد الرب فيجب أن نخلقه، فإن برودن، يؤكد أن الإنسان سيصير سيد الخلق بشكل تقدمي ليتساوى مع الرب، بالنهاية "كان الهدف الضمني الذي يكمن في كل أعمالهم هو إدراك عالم عقلاني علماني بشكل كامل، كجنة أرضية"[438] ...

---

[436] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.92.

[437] Ibidem.

[438] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص.360.

لم يخلق الانسان فحسب صورة الإله إنه الرب من شُكل إنطلاقا من قوة الإنسان التبصرية، وعندما نزع عنه طابع العناية الإلهية، فسيكف عن أن يكون إنسانا، والإنسان بدوره يجب عليه أن يتخلى عن كل نياته المتعلقة بالعناية الإلهية، فالرب الأبدي والإنسان المتناهي، هم متنافسان قررا، في معركة قاسية بينهما، المراهنة على السيطرة على الكون بفضل التنبؤ العقلي، لذلك حث برودن على خلق ديانة جديدة، هذه المرة ستكون الالحاد، الذي سيؤسس على ديانة المنطق، دين العقل.[439]

الرب لا ينخرط في هذه المعركة الثانوية، في ما يتعلق بالتحكم بالقدر الانساني، بل بالعكس أثقل بها كاهل الانسان كعمل، لأن"الرب هو شبح وعينا وكل الصفات الخاصة بالعناية الإلهية، مثل أب، ملك، قاض، ليسوا شيئا أكثر من كاريكاتور الإنسانية"[440]، يتعارض مع الحضارة السيادية، ويفنذ عبر كوارث التاريخ، إن الرب هو منافس الإنسان، لهذا فإنه من الخطإ، مع فيورباخ، الإنتقال من الثيولوجيا إلى الأنثروبلوجيا، وتأليه الإنسانية، يجب قبل ذلك البرهنة على أن الإنسانية حسب جوهرها ليست إلهية، وأن الرب في حالة وجد هو عدو الإنسان قبل كل شيء، إنها امتياز الإنسان، في إمتلاك عقل نهائي وموهوب بقوة التنبؤ، حيث القداسة الكاملة تناقض التقدم نحو الإكتمال الكامل.

برودن يصنف ضمن قلائل الكتاب القرن التاسع عشر، الذين يتقنون العبرية ويعلق على الإنجيل، فلغته وخياله يدور حول روحه الثيولوجية التي لا يمكن إنكارها أمر استغله حسب لوفيث، وذلك لتبرير تناوله غير المعتاد للمشاكل الاقتصادية، إذ لم يكن في حقيقة الأمر مخطئا بالكامل عندما قال:"إذن لنا الأمر منذ الآن في تعليم الثيولوجيا، لأننا نحن فقط نكمل التقاليد الكنسية، نحن فقط نملك معنى الكتاب و معنى المجالس، والآباء"[441].

إن ما يميز الوضع الحديث، أن شعلة الإسكاتولوجيا كانت خلال القرن التاسع عشر محتفظ بها ليس من طرف الثيولوجين، وإنما من طرف الملحديين أيضا أمثال برودن،

---

[439] Jean Louis Lacascade, ***« Bévue de Proudhon et/ou traquenard de Marx »,*** Genéses 2002/1(n46), p.147.

[440] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.93.

[441] ibid, p.94.95.

ماركس ونيتشه، هناك أشياء يمكنها أن تبرر المقارنة التي قدمها برودن بينه هو نفسه وبين المسيحين الأوائل، هم أيضا متهمون بالإلحاد من طرف الوثنين، لأنهم هدموا الإعتقاد القديم الذي كان للوثنيين اتجاه الآلهة، كانت الحداثة اذن، "نتاجا لعلمنة الأفكار السامية المسيحية، وبأنها كنتيجة لم تكن منفصلة عن العصور الوسطى."[442].

برودن كان أكثر عمقا من ماركس، حسب لوفيث، الذي كان اعتقد في أن الإنسانية لا تطرح سوى المشاكل التي بإمكانها أن تحلها، فقد صرح بنهاية المطاف أن التناقض بين الإله والإنسان، لا حل له، لأننا لم نتمكن يوما من الكف عن الصراع مع الإله، ومن هنا يشير لوفيث لعمق فهمه ومعاناته الصادقة عندما يلاحظ دمار الغرب المسيحي.

3-2- الوضعية الكونطية علمنة ثيولوجية

"العمل الوحيد الذي بالإمكان أن يقارن مع فلسفة التاريخ الخاصة بهيجل، هو كتاب كونت"محاضرات في الفلسفة الوضعية"، 1798_1857"[443]، وهو العمل الذي يدخل في إطار فلسفة التاريخ، لكنه يحمل طريقة تاريخية لتفلسف بشكل مخصب وغني بالمعنى التاريخي في منهجه وفي تفاصيله، وموضوعه المعالج، فكل شئ مثل ما قام به هيجل، كان كونت مقتنعا أن أي ظاهرة، لا يمكن أن تعالج فلسفيا بدون أن تتناول بطريقة تاريخية، بفضل توجه زمني لوظيفتها وتبريرها النسبي ضمن الدروس الكاملة للأحداث.

إنه فقط خلال القرن التاسع عشر، أصبحت زاوية النظر التاريخية تمثل صورة غالبة على التصورات الفكرية المقدمة آنذاك، لكن في حقيقة الأمر حسب لوفيث، فإن جذورها ترجع إلى المفهوم المسيحي للعالم، كخلق تم بلورته بنية مبيتة تتعلق بإتمام النهاية، إنه فقط في مثل ثنايا هذا المخطط الزمني، أن كل الأحداث، يجب عليها أن تسند الى هدف، بدون هذا الإستمرار التاريخي لن تحصل الأحداث على أي معنى، لأن"هذه الخطاطة التاريخية، تمنح إمكانية الثيوديسا الفلسفية التاريخية، التي تجعل كل عصر مرحلة ضرورية وخلاصية لصيرورة مستمرة منطلقة من البداية نحو النهاية "[444] .

---

[442] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص.23.

[443] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.97.

[444] Ibid., p.98.

الكل يتم عبر توفيق العالم مع الإله في التاريخ، تلك كانت النية المشتركة بين كونت وهيجل، فهما معا حولا المشهد لمسرحية مبنية على قلب لنسق الفكر والأحداث وفق زاوية نظر ترصد تطورا مستمرا، ومفهوم التطور هنا يعبر عن الثيولوجيا التي تدخل ضمن المفهوم المسيحي لتاريخ الخلاص، لذلك "تقود تحاليله الى فصل بين السلط الزمنية والروحية بما هي أمان الإنسان ضدا على الإله المبعد أو المستثنى والمعوض"[445].

إن التطور التاريخي للإنسانية ليس عالميا إنه على العكس من ذلك نقطة إنطلاقه هي الوحدوية المحددة في الجنس الأبيض الذي يعيش في الغرب المسيحي، إذن وحدها الحضارة الغربية بنيتها التبشيرية المسيحية، تحمل القدرة الدينامية التقدمية والعالمية، فإذا كان هيجل يؤسس أفضلية الغرب بدين مطلق الذي هو المسيحية، فإن كونت يقدم طريقة وضعية عبر التخصص الفيزيائي البيولوجي للجنس الغربي، الموكل له القيام بمهمة تاريخية، فوحده من يمتلك إمكانية تحقيق الحضارة العالمية،"إن تفكير كل من هيجل، وكونت، هو تفكير مابعد ثوري"[446]، تولد جراء الثورة الفرنسية، و في نفس الوقت، إنه يجهد نفسه بإدخال عنصر الإستقرار، مرة ثانية، داخل دينامية ثورية لتقدم الزمن الحديث.

تتميز الفلسفة الوضعية عن الفلسفة الثيولوجية والميتافيزيقية، فيما يتعلق بنسبية كل المفاهيم التي كانت سابقا تصلح للمطلق، فالأول إعتمد المطلق والثاني إنساق مع النسبي، إذن الثيولوجيا والميتافيزيقا للتاريخ، مطلقتين في مفاهيمهما وتعسفيتين من الناحية التطبيقية، ف" على الرغم من رفضه لمبدأ المطالبة بالإطلاقية، فإن أعراض النسقية التي قدمها كونت لتاريخنا الروحي، والأخلاقي والإجتماعي، والسياسي، يتأسس في حقيقة الأمر على ما ثم رفضه "[447]. إذ من أجل إستبدال النسبية العلمية بالإطلاقية الثيولوجية، كان عليه أن يجعل من النسبية نفسها مبدءا مطلقا، يربط كل الظواهر بقانون متعال يجر التطور التقدمي، من هنا يبرهن لوفيث أن الفلسفة الوضعية هي طريقة للتأويل الثيولوجي لتاريخ، بما هو مستقبل للخلاص، إن "النزعة التقدمية هي علمنة للعناية الإلهية والحداثة لن تكون

[445] Albert Dossa Ogougbe**, « Modernité et christianisme »,** op.cit., p.80.
[446]Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.98.
[447] ibid, p.99.

ممكنة اذا لم تكن هناك بشكل أولي مسيحية"[448]، فالتصميم العام لمحاضرات الفلسفة الوضعية 1842/1830، يصلح لعرض الخطوة الأساسية للتطور الإنساني، وهو فحص في كليته، يقدم تصورا لتقدم الروح الإنسانية، كما ستصير في درجة نضجها النهائي، بعد أن تمر من مجموع الاستمرارية التاريخية، في المرحلة العلمية التي هي مرحلة الحضارة الغربية، كونت عوض عمدا مفهوم الكمال بمفهوم التقدم، لأنه وجب عليه إستبعاد، بمعيار جودة المفاهيم العلمية الوضعية، كل حكم يحمل قيمة أخلاقية.

استنتج كونت القانون الأساسي الكبير، فحسبه كل فروع حضارتنا تمر بتتابع عبر ثلاث مراحل مختلفة، المرحلة الثيولوجية (مرحلة الطفولة)، (مرحلة الشباب)، ثم المرحلة الوضعية (عصر الرشد)، إن الأمر حسب لوفيث، شبيه بالعصر المسيحي التي فهم على أنه المرحلة الأخيرة، التي توازي المرحلة العلمية، هي أيضا عصر نهائي يكمل عملية الانتقال الخاصة بالتقدم التاريخي للإنسانية.

في هذا التطور التقدمي، فإن النسق المفهومي الثيولوجي، هو نقطة الإنطلاق الخاصة بالميتافيزيقا، أما النسق العلمي فيمثل المرحلة النهائية في المرحلة الأولى، الروح الإنسانية، هي في مجرى البحث عن الطبيعة الحقة لكل الأشياء، لأسبابه الأولى والنهائية، باختصار البحث عن المعرفة المطلقة، ففي "المرحلة المتافيزيقية، هذه القوى الفوق طبيعية، تم تعويضها عبر جواهر ذوات مجردة، فالأسئلة التي تطرحها الميتافيزيقا لازالت أسئلة ثيولوجية"[449]، وحده نوع الجواب هو من يمثل الميتافيزيقا بشكل مسبق، اذ في المرحلة الوضعية، الروح استوعبت استحالة تشكيل مفاهيم مطلقة.

الفلسفة الجديدة لكونت فلسفة تفرض بشكل فوري تقدما، "لتخمين خاضع لمبدأ الكمال التدريجي المبني على الملاحظة، في ظل إستحالة واقع محدد، متجلي بشكل كامل ليس قابلا للمعرفة اذا لم يتم تحويله عبر الوحي الذي يشترط بالموضوع الواقع علينا وعبر الجهة المردودة على الموضوع، إنه فقط داخل هذه العلاقة المتبادلة بإمكاننا بطريقة عامة، أن نعرف شيئا ما"[450].

---

[448] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op,cit., p.81.
[449] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.101.
[450] Ibid, p.101.

إن الفلسفة الوضعية، هي دراسة خاصة بالعمومية العلمية التي تنشغل بالأسئلة حيث الحل بأيدينا مسبقا، في حين أن الإنسان البدائي لا يهتم إلا بالأسئلة غير القابلة للحل، مثل أسئلة المطلق، الأصل، النهاية، وجوهر الأشياء، ومع ذلك يشدد كونت، كما يوضح لوفيث، على تبرير الضرورة التاريخية لطريقة التفكير الثيولوجية، فالروح نضجت وتلاحظ الوقائع من أجل تأسيس نظرية، وفي نفس الوقت، النظرية هي دائما تصور مسبق لأجل توضيح الطريق التيبفضلها بإمكان الوقائع أن تُكتشف، لكن هذه "الإرادة الحرة بما هي كذلك التي هي بذاتها هدف لتحقق، هي الصفة الإلهية الحقة"[451].

هذا التحرك الحر في كل الاتجاهات، في دائرة النظرية والوقائع، ستكون صعبة بالنسبة للروح الغير مزروعة داخل المخطط العلمي، كان عليه حسب لوفيث، عوض ذلك أن يبدأ بالتحقق بطريقة أكثر بساطة، فالإنسان لو لم يبدأ بالمبالغة بقدراته المعرفية ودلالته الخاصة في الكون،"لما كان بإمكانه أبدا أن يتعلم ويفعل ما فعل، من واقع قدرته على المعرفة والفعل"[452]، فالفلسفة الثيولوجية تمنح النبض الضروري لإتمام الروح الإنسانية، للقيام بالعمل الشاق الذي بدونه لا يمكنه أن يقوم بأي تقدم. فالهدف العام للتاريخ العالمي الخاص بكونت، هو مستقبل لتقدم، ممتد من المرحلة البدائية إلى المراحل الأكثر تطورا، المهمة النهائية، تتمثل في تطبيق نتائج العلوم الطبيعية والفيزياء أو السوسيولوجية باعتبارها مسألة إعادة تنظيم المجتمع، ففي أعين الوضعيين المستقبل مليء بالوعود المؤسس على الأمل المسيحي.[453]

المشكل إذن، يرتكز على إتمام العملية الفكرية التي بدأت مع بيكون وديكارت، وجاليلي، بإنجاز نسق الأفكار العامة لهذه الفلسفة الوضعية، ومن هنا ستنتهي بشكل جوهري، الأزمة الثورية التي أحدثت إضطراب للشعوب الحضارية، "فالنظام والتقدم يشكلان في الحضارة الحديثة، الشرطان الواجب تحققهما معا"[454]، وقد أشار لوفيث إلى صعوبة تحقق هذا المطلب، وعلى الخصوص فيما يتعلق بمسألة اجتماعهما لأنها الصعوبة

---

[451] Reinhart Koselleck, **Le régne de la critique**, traduit de l'allemand par : Hans Hildenbrand, les Editions de Minuit, paris1979, p.136.

[452] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.102.

[453] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op,cit., p.80.

[454] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.104.

الرئيسية، وهي أساس كل نسق سياسي، ليس هناك نظام حقيقي يمكن تحققه، إن لم يكن منسجما مع التقدم، فليس هناك إتمام لأي تقدم، إن لم يحاول بالنهاية أن يدعمه بالنظام، إذن النظام والتقدم يبدوان بشكل مباشر أنهما الجانبان الضروريان غير المنفصلان لنفس المبدأ.

يبشر كونت بالنظام التقدمي الجديد الذي لن يكون لا كاتوليكيا، ولا بروتستانتيا، ولكن سيكون وضعيا وطبيعيا كقوانين التاريخ الإجتماعي، في حين كان"التقدم عند كونت يأخذ وظيفة العناية الإلهية، العناية الإلهية التي تتكفل بتوقع عقلي وفقه تبعية مضمرة"[455]، أما بالنسبة للقدماء الكلاسيكيين، محاضرات التاريخ لا تظهر أبدا كتقدم لقد كانت على الأرجح تعاقبا دوريا للمراحل التي تتكرر، هذا التصور الكلاسيكي، كان يعوزه منظور التجربة لإدخال تصور يرصد تحولا موجها نحو هدف مستقبلي.

إنها المسيحية التي أمدت بأولى آليات الحدس الخاص بالتقدم الإنساني، بإعلان سيادة القانون الإنجيلي على القانون اليهودي، لقد اغتنمه الفكر التطوري للتاريخ، الذي يتقدم نحو إتمام النهاية المنشودة، لكن ظلت المسيحية عاجزة عن تحويل هذه الفكرة إلى نظرية علمية للتقدم الإجتماعي، لأن مثل هذه النظرية ستدخل في إطار تناقض بما يتعلق بالمرحلة النهائية لروح الإنسانية، في حين أن النظرية الأولى اكتفت بالتقدم العالمي الذي ثم كشفه بدعم من المسيحية.

3-3 النسق الكاثوليكي أكبر فتح للحكمة الإنسانية

يلاحظ حسب لوفيث أن كونت Comte بتفضيله للنسق الكاتوليكي، بما هو نظام إجتماعي لا يتعلق بواقع تلقيه تربية كاتوليكية، بل لأن العلاقة بين النسق الكاثوليكي، والنسق الوضعي تؤسس على الأهداف المشتركة، وعلى قدرات خلق نظام حقيقي إجتماعي، حتى وإن كان على أساس مختلف، بالإضافة إلى نقطة إشتراكهم في معارضة الفلسفة البروتستانتية، التي تعتبر عملية إصلاحية للمسيحية، ففي كل أعمال كونت نجد ليس فقط الملاحظات التي تعترف بالحكمة السياسية والإجتماعية، بل يأخذ العصور الوسطى،

[455] Stephane Dirschauer, **mythe et modernité dans l'anthropologie philosophiique de Hans Blumenberg**, op.cit., p.38.

على أنها عصور مكتملة ما علينا سوى إتمام عملية السير، وبذلك تكون الفلسفة الوضعية، هي الأولى التي أعادت الإعتبار للنسق الكاثوليكي الذي هو أكبر فتح للحكمة الإنسانية، يجب ترميم ما نظمته الكاتوليكية في عشرة قرون لتشكيل قمة النسق الأوروبي.

وأما حل مشكل قوة وانحطاط الكاثوليكية، تتجلى حسب كونت، في التمييز ما بين المذهب الكاثوليكي والنظام الكاثوليك، فالأولى متهمة بالانحطاط والثانية موعودة بالتقدم، والثانية هي التي تخص كونت، ما نال إعجاب كونت خصوصا في النسق الكاتوليكي، كان يخص عملية انفصال القوة الروحية والقوة الزمنية، فبفضلها أصبح بإمكان الأخلاق العالمية للبروتستانتية، مواكبة ميدان القوة السياسية، هذا الانفصال المجهول للوثنية الكلاسيكية أو الأخلاقية الدينية، كان يتغذى في حضن الدولة، التي تسمح بخلق سلطة روحية محترمة من طرف الخالق والمخلوق، وتسمح لنبلاء المسيحين بالاحتكام للقوانين المتصلبة للكنيسة في مقابل النبلاء الأكثر سلطة[456].

في ظل النظام الفيودالي، كمنظومة تراتبية تشكل ماهية الكنيسة وفق تسلسل الأدوار التي كانت مفتوحة لكل الطبقات الاجتماعية، تخدم الدور الأكثر أهمية ذاك الخاص بالبابا، فالنسق الكاثوليكي، كان أكثر ديموقراطية، وأكثر تطورا كما لم يكن أي مبدأ موروث من قبل، في استقلال عن القوة الزمنية، الهيئة الروحية للكنيسة، يمكنها أن تتوسع واقعيا بلا قيود الى أبعد من الحدود الوطنية، وتصبح هي الواسطة الأكثر قوة بين الأمم الأوروبية.

لا يجب تجاهل التقدم المحقق من طرف الكاتوليكية، التي تفرض بشكل عفوي على كل مؤمن واجبا يؤسس لنمط هذه التعليمات الدينية التي تدخل الفرد منذ أولى خطواته الطفولية في عملية تخليقية، وبعد أن يتم تهيئ توجهه الإجتماعي تتبعه في حياته النشيطة لأجل حمله، بدون تردد على التطبيق الصحيح للمبادئ الأساسية، هذه الإستقلالية الإجتماعية، هذه الحرية الروحية التي تُعزز عبر الإنضباط الكنسي، من أجل إيضاح أن النسق الكاتوليكي يهيئ مسبقا من قبل النظام الثيولوجي العناصر التأسيسية للنظام الوضعي، يصف كونت حسب لوفيث العبارات الأكثر أهمية للتقدم التي تمثل الكاتوليكية في مجال

[456] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.107.

الأخلاق الفردي المنزلي الإجتماعي أنموذجا له، ف"الحياة العائلية تتموقع في مرتبة عالية، لقد تطورت بدون أي طغيان عبر شعور بالواجب المؤسس على التبادل، لقد تقوت السلطة الأبوية، وتم إقصاء الإستبداد الأبوي الذي كان للقدماء، الوضعية الإجتماعية للمرأة أيضا تتحسن، مادام أن الكاثوليكية تلخص الأهم بالنسبة لحياة المرأة داخل الميدان المنزلي"[457] .

يمكن القول أن الكاثوليكية تربط كل الأزمنة، كل العلاقات، كل الطبقات الاجتماعية، وتخلق نوعا من النسق الدائم، فكل ما يمر في التاريخ منذ بشارة عيسى، إلى حدود اليوم شكل سلسلة متواصلة تربط بين المجتمع الحديث منذ لحظاته الأولى بالحضارة الغربية المسيحية، إذن ليس مفاجئا أن فكر التاريخ العالمي كما أسسه أوغستين، يجد أيضا جذوره في قلب الروح الكاثوليكية، التي تحفظ الإرث الإثيني وروما والمذهب المسيحي، بجعل تاريخ الكنيسة أساس التاريخ الإنساني، سنرى أن مجموع الحركات الفكرية للأزمنة الحديثة، تأتي من هذه الفترة التي لا تنسى من التاريخ الإنساني الذي تحب البروتستانتية أن تسميه العصور الوسطى المظلمة، التي أصبحت ثابتة ورجعية.

إن الفكرة الكبيرة للمسيحية حول التقدم الحاسم من الإنجيل القديم إلى العهد الجديد، تنتمي بشكل أقل إلى البروتستانتية منه الى الكاثوليكية، لأن الإصلاح بمرجعه اللاعقلي حول الفترة الخاصة بالكنيسة البدائية، منح منظورا لشعوب الحديثة، ولم يكن نسقا اجتماعيا ناضجا للمسيحية الكاثوليكية، فحسب" كونت الإصلاح لم يقم سوى بوضع ختمه على الوضع الإجتماعي الحداثي"[458]، لأن الوضع الثوري للعصر الحديث، ظهر عند الشعوب التي ظلت كاثوليكية، وأيضا عند الشعوب التي تحولت للبروتستانتية، فالزحزحة الثورية تتعلق بالأساس بالتحرر من السلطة الزمنية والإنخراط بالسلطة الروحية للوطن، هذا الأمر يتعلق بكل أوروبا الغربية، بكل السلط و كل الأفراد، البابا، القس، النبلاء، الملوك، وحتى قاع المجتمع، فحركة لوثر في كل عاصفته الكبيرة كانت ببساطة تحقق أول مرحلة

[457] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.109.
[458]ibid, p.110.

للإنحطاط، لذلك ف"اختصار البروتستانتية الكنيسة الى جمعية هو أمر مناسب مع تطور دين الانسانية "[459].

لقد اهتدى رجال الدين إلى الانخراط في العالم السياسي، وهو الأمر الذي كانوا يعارضونه فيما قبل، لكنهم أكدوا بذلك ضمانتهم الوحيدة على وجودهم الاجتماعي، كرد فعل على البروتستانتية، هذه الغريزة الرجعية للكاثوليكية الحديثة، تبدو بديهية على عكس جوهرها، إذ لم تأخذ منحاها التصاعدي، إلا عبر اختلال السلطة الروحية. فأصبحت البروتستانتية تمثل آلة التحرر الفكري العالمي التي ستتوج بالنضج عند ديكارت، هوبز، فولتير، وروسو، بعد النقد الذي عبره العقل الإنساني استطاع أن يخضع الأشياء الأكثر تقديسا، إذن من غير المقبول أن يتوقف أمام مبادئ أو مؤسسة اجتماعية كيفما كانت.

إن هذه الوضعية تمثل انعكاسا للانتظار الاسكاتولوجي، حيث دمر لوثر النظام الكنسي محققا بذلك أولى المراحل لانحطاط القوة الكاثوليكية، اقتحم كالفين Calvin خطوته الأولى نحو قيادة التحول الدوغمائي الجوهري، وأتم عمل لوثر، عبر تدمير التراتبية الكاثوليكية، ومعها النسق الإجتماعي، وأنهى بذلك عملية التدمير عبر محاربة وثائق الإيمان الكردينالي، الذي تميزت المسيحية بواسطته عن كل الأشكال التوحيدية، فالبروتستانتية قامت بآلية التحرر الفكري العالمي[460]. صحيح أن الثورة البروتستانتية، كانت ثورة لا مفر منها، لكنها رغم ذلك لم تستطع حسب لوفيث تحطيم القيم المستمرة لمبادئ الفصل بين السلطتين، فبالنسبة لكونت نظرية الإنفصال هذه تكمن في ثنايا الإرث الذي منحته إيانا المسيحية، لأنها تتيح إمكانية تدشين نظام اجتماعي وضعي، لقد تم الإحتفاظ بمبدأ انفصال السلط الزمنية والروحية باعتبارها أمرا مقدسا، وهذا الخطأ الكبير هو الذي وسم إحتقار الإنسان الحديث للاعقلانية الإنسان الوسطوي وولع البروتستانتية بالثيوقراطية العبرية، يتساءل لوفيث لكن لما يصرح كونت، بهذه الضرورة القائمة على منح الإستحقاق الدائم للنسق الكاثوليكي، بغرض تنصيب النظام الكاثوليكي بشكل إجتماعي؟

[459] Laurent Jaffro, ***« La divination du social »,*** **Modernité et sécularisation**, op,cit., p.152.
[460] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.111.

لقد قام بإنتقاد الميزات غير المحددة للإيمان الثيولوجي، في غياب التفكير في صلب هذه الصفات لإعتقاده الخاص بالتقدم والإنسانية، وهو تقليد يهودي مسيحي لتاريخ، الناتج عن القطيعة مع النمط الإغريقي[461] .

يخلص لوفيث إلى أن كونت كان على غرار كل أسلافه، إذ لم يلاحظ الي أي حد أن فكرته حول التقدم هي بحد ذاتها فكرة ثيولوجية، لم يفهم أن إنتظاره لتحول أساسي للوجود الإنساني، ليس سوى إنعكاسا للإنتظار الإسكاتولوجي لأرض وسماء جديدة، لم يعترف أيضا أن الطور الثالث ليس وضعيا إلا إذا ابتعد عن الصيرورة العامة للعلمنة التي تمثل محدد الطور الوضعي، في حين أن قانون التطور الوضعي يسير وفق التقليد الرامي لإعادة آلية عمل العناية الإلهية، لأن "قانون التطور التقدمي يقوم بوظيفة العناية الإلهية"[462] . لقد تحولت بذلك المملكة السرية للعناية الإلهية إلى علم غيب يهتم بتوقعات مبنية على العقل الإنساني، تماما كما تكتمل النبوءة بالتأويل الإنجيلي للتقدم التاريخي، فإيمانه الواثق بمستقبل مليء بالوعود، هو أمر غير مفهوم إذا لم نربطه بالإيمان المسيحي الذي يؤسس أفقا حتميا لفكرنا بعد عيسى، هي عملية لرؤية الحياة بتوجيه أخروي، ليس فقط بما يميز الإيمان المليء بالأمل، وإنما أيضا بما يغدي الإيمان في التاريخ بما هو كذلك، بعد الحجاج اللوفيثية، "الوضعية الكونتية (كونت) هي عملية تحول الثيولوجيا الى سوسيولوجيا التي تجعل من الحب شعور اجتماعي أساسي"[463].

إن صحوة التقدم Le pilgrim's progress ، ليست تقدما لانهائيا نحو مثال صعب المنال، لكنه إختيار نهائي أمام الرب، فالأمل المسيحي لقدوم مملكة الرب، مرتبط بالخوف من الخالق في حين" أن الأمل اللائكي لعالم أفضل، يحدد في إتجاه المستقبل بلا خوف من المستقبل"[464]، ضمن هذا الأفق المستمد مما تم تقديمه من طرف الإيمان اليهودي

[461] Jerome Blanchet-Gravel, **la dimension apocalyptique de l'écologisme Algore et la crise de l'environnement**, op, cit., p.29.
[462] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.115.
[463] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op.cit., p.81.
[464] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.116.

والمسيحي، ضدا على الرؤية القائمة على مستقبل بلا أمل، يقدم كونت وفق المنظور اللوفيثي فكرته الوضعية ومنها بالأساس إستمد الفكرة الموجهة للفهم الحديث للتاريخ .

إذن، كل الجهود الحديثة تهدف الى الوصول بلا توقف لتقدم جديد، إنه التقدم كما عرفه المسيحين، التقدم الذي يقود الى مملكة الرب، فالوعي الحديث حاول أن يتحرر لكنه، مع ذلك ظل متعلقا بالتصور المسيحي، لذلك بدا العصر كما لو أنه عصر ثورة دائمة، كفاح نهائي ما بين مبادئ المستقبل وذاك المتعلق بالماضي، وهو الأمر الذي لخصه أوغست كونط "ما يجعلنا في ثورة هو تقدم العلوم الوضعية يحطم بشكل تدريجي كل الأسس المتعلقة بمفهوم التوحيدي للعالم."[465] ما يؤكده لوفيث أن كونت كان واعيا بدينه اتجاه التقليد المسيحي، وكذا بالأصل الثيولوجي للتمييز الأساسي بين السلطتين الروحية والزمنية، إذ اعتقد أنه بإمكانه أن يعيد ما تم تأسيسه على أرض ثيولوجية بطريقة علمية على أسس عقلية صحية وذكاء اجتماعي.

إن الفلسفة الوضعية إعترفت بالحاجة التي تؤمن بالسلطة الروحية المستقلة، تماما عن السلطة الزمنية، وكنتيجة فإن السلطة الروحية العليا ستكون هي أساس كل النسق الإجتماعي، فكونت نفسه مثله مثل تابعيه، كان مقتنعا حسب لوفيث أنه قادر على إكتشاف الأساس العقلي التابث لتأسيس المستقبل الغربي الأوروبي، لكن إن سلمنا معه أن التنبؤ العقلي، يجب أن يكون هو المعيار الوحيد للوضعية الفلسفية، كما هو الأمر بالنسبة لعلوم الطبيعية إذن، سيكون كونت نفسه، يدحض فكرته بشكل جذري.

إن المعنى العام للتطور التاريخي يتميز بالإنحطاط العسكري، وبإختراق الحركة الصناعية، فالشركات العسكرية لنابليون شكلت استثناءا مشروطا بظرفية مميزة، الطور العلمي سيحطم حتما هذه الضرورة الناتجة عن قانون التطور والنسق العسكري توازيا مع

[465] Marc Angenot, « ***Religion et séculiéres,Totalitarisme, Fascisme: des concepts pour le 20éme siécle »,*** discours social, nouvelle série, volume 20bis(2004-version on revue et mise à jour en 2010), p.13.

الروح الثيولوجية والسلطة العسكرية، فعلاقتهما المتبادلة عرفت تحققها الأكثر إكتمالا في العصور القديمة، عندما كانت السلطتان تجتمعان في يد واحدة [466].

يخرج لوفيث باستنتاج مفاده، أن العصر قد أتى بالنهاية، حيث الحرب يجب أن تختفي بشكل كامل عند النخبة الإنسانية، اذ كونت لا يتنبأ، لا بارتفاع القوات الصناعية (ماركس)، ولا بالصناعة العسكرية (بوركهارت)، بل كان يعتقد أن الإحترام الدقيق لحياة الإنسان ينمو وفق التقدم الإجتماعي. ومن الصفات الاجتماعية التي لا مفر منها ظاهرة موت الفرد، التي لا تكبح بأي طريقة صيرورة التطور العام، ولن تبطئ أيضا وتيرة التقدم التي هي أساس شرطه، وبما هي شرطه فإن تقدمنا الاجتماعي، يتأسس بالأساس على الموت، لأن التقدم يقتضي باستمرار تجدد الأجيال، مثل هذه الملاحظات وأخرى، توضح أن كونت اللوفيثي مثله مثل باقي فلاسفة التاريخ، يلخص بصيغة جماعية وليست فردية كما يفكر دوما بخصوص دروس كاملة للتطور الإنساني التي يجب أن يكون بدون توقف عائدا للإنسانية وليس للإنسان، للجمع وليس للفرد، ف"الأفراد بشكل خاص يمكنهم أن يخطؤوا في حين أن الإرادة العامة لن تخطأ ابدا"[467] اذن، العالمية والإستمرارية التاريخية تم رسمها بشكل مفرط، مما أضر بالميزة الشخصية للحياة الإنسانية ذاتها، إذ "كان يهدف الى تأسيس ليس فقط سياسة جديدة وإنما دين جديد للبشرية، دين يحل محل اللاهوت المسيحي القديم"[468].

بنفس الطريقة يمكننا ملاحظة، حسب كونت، أن القوانين الأخلاقية تشكل حضورا متميزا عبر ملاحظة العمل الجماعي لا الفردي، لهذا يجب الربط على الدوام الأخلاق بالنظرية السياسية، بسبب هذا التبخيس للفرد، فإن الموت بالنسبة لكونت، ليس إلا ظاهرة إحصائية،ف"الموت بالنسبة له هو مساعد تاريخي لتقدم إجتماعي مستمر، وليس تعبير حقيقي يلغي كل التقدم"[469].

---

[466] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.118.

[467] Reinhart Koselleck, **Le régne de la critique**, op, cit., p.137.

[468] هشام صالح، « ***أوغست كونت:الفلسفة الوضعية ومفهوم التقدم*** »، مقال سابق.

[469] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.120.

لم يلاحظ كونت هذه المفارقة المرتبطة بالمرحلة الأولى للوضعية، نحن نهتم كما لم نفعل قبلا بمسألة حفاظنا على حياتنا الفردية، عبر كل الوسائل الممكنة، التي يمنحها لنا التقدم العلمي، وفي نفس الوقت نحن ندمرها بنفس آليات الإكتشافات العلمية، لأن كل تقدم لمملكة الإنسان في العالم، ينتج أشكال جديدة لتراجعه، فالآليات التي تحقق لنا التقدم هي أيضا تحمل أسباب تدهورنا بشكل مزدوج.

إن نمط التفكير ذات البعد الواحد لكونت، لا يستوفي المزالق التاريخية المطروحة، ولكنه يستوفي فقط واجهته الثقافية، ولهذا فإن كلمته الأخيرة حول الحالة الوضعية للمستقبل، هي حيلة تتمثل في عشق الذات الإنسانية التي تعوض الحب المسيحي للرب، وتمنح وحدة متناهية أكثر إكتمالا مقارنة مع النسق الوسيطي. وما دام قد استوعب الحب كشعور إجتماعي وجب أن يكمل النظام والتقدم المحدد كتطور لنظام إنبعاث الحب، وكل أشكال التقدم يجب أن تآزر الكائن الأكبر " الإنسانية "، هذا الكائن الإنساني، الذي يجب عليه أن يجعل من مفهوم الرب مفهوما زائدا، من أجل تسريع التشييد على الأرض لمملكة تتعلق بالرب، "نقل كونت الثيولوجيا إلى سوسيولوجيا، و الثيوقراطية إلى سوسيوقراطية، وعبادة الرب إلى عشق للإنسانية"[470].

إن الديانة الإنسانية، لا تزال تعيش في أول الزمان، حيث تتواجد الكنائس المسيحية باعتبار أنها ستحررالكائن البشري بشكل تقدمي وتطوري، ففي رسالة لسنة 1851 تنبأ كونت، بشكل عرضي، حتى قبل سنة 1860 أنه سرق من سيدتنا الإنجيلية أسس نسقه الوضعي باعتبارها الدين الحق، لقد إنتهى به المطاف بأن جعل الوضعية هي الدين النهائي، وهو النمط الفكري الذي نجده عند فيورباخ في كتابه "جوهر المسيحية "، بمعنى مسيحية ثم اختصارها للنزعة الإنسانية التي ظهرت في نفس السنة التي ظهر فيها النسق الكونتي، لقد كان بمثابة التقي الملحد، الذي يرمي الإله بما هو موضوع بعيد، لكنه في المقابل يحتفظ بصفاته الإنسانية التقليدية كقيم الحب والعدالة.

[470] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.121.

غالبية أفكار كونت تم استلهامها من أستاذه سان سيمون Saint-Simon، ومن كوندرسيه، ومن تورغو، وهيأ بذلك نسق كنسي، إذ " في خطاباتها الخارجية معلنة أنها حذفت الكنيسة لكنها خلقت في مكانها –كما صاغها سان سيمون- كنيسة- دولة يسيرها علماء- رهبان"[471]، لكنه يتفوق على سابقيه - حسب لوفيث - ليس بأصالته، ولكن بفضل صفات نسقه المكتمل لفلسفة التاريخ، مبدأه لنظام صيرورة التقدم، كان قد شكل قبلا عبر كوندرسيه وعبر قوانين الدول الثلاثة التي قدمها سان سيمون وتورغو، إنهم المفكرون الثلاث الذين أكملوا عملية التحول الحتمي لثيولوجيا التاريخ في فلسفة التاريخ كما تمت بدايتها مع فولتير، ف"أوغست كونت مؤسس الفلسفة الوضعية على أثر سان سيمون لم يكن يؤمن فقط بالتقدم وإنما كان يركز أيضا على أهمية الإستقرار والنظام، فالتقدم الذي يعني الإنتقال من حالة دنيا الى حالة عليا أو من حالة متأخرة الى حالة متقدمة، لاينبغي أن يعني الفوضى والإضطراب. كان كونط مهووسا بمعالجة مسألة الفوضى السياسية والاجتماعية الناتجة عن الثورة الفرنسية "[472].

هنا يحضر بالضبط الإيمان اللائكي المبالغ فيه في التقدم، "فعند رجال أمثال كوندرسيه وتورغو، وسان سيمون، وبرودن، الشغف بالعقلانية والعدالة الخالصة، التي عرفها القرن الثامن عشر، أشعل نوعا من الحماسة الدينية لدى هؤلاء"[473].

فكوندرسيه من بين من استلهم منهم كونت أفكاره حاول رسم تطور القدرات الإنسانية في الصيرورة التاريخية، لقد أراد عرض نظامه، وفي نفس الوقت تحولات هذا النظام، ما دام أن الهدف الطبيعي لهذا التقدم المنظم هو الكمال المعرفي، فإسهامنا البشري في الصيرورة الطبيعية للتقدم، هو إسهام يتمركز حول ضمان تسارعه مادام أن العقلانية والوقائع تدل أن الطبيعة لم تضع أي حدود أمام تقدمنا، فالكمال الإنساني حقا غير متناهي، ولن يكون أبدا في المقابل تراجعيا، "كونت شيد نسقه: ما يعترض عليه أنه حل محل النسبية

---

[471] Marc Angenot, **religions séculiéres, totalitarisme, fscisme: des concepts pour le 20 éme siécle**, op.cit., p.6.

[472] هشام صالح، ***أوغست كونت: الفلسفة الوضعية ومفهوم التقدم***» ، مقال سابق.

[473] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.123.

العلمية الاطلاقية الثيولوجية "[474]. لقد تم تحويل التنبوات العبثية لإنذار عقلي يسمح لنا بتبديل التوقع البشري بالعناية الإلهية، وإذا كان كونت فعلا، قد إرتكز على أساس وضعي، بمعنى إعتماد النهج العلمي الزاهد في التقديرات المبالغة بأهمية الإنسان في الكون، فلن يستطيع أن يحصل على قانون التقدم، ولن يكون مهتما بالأصل بالمظهر النهائي للمجتمع الإنساني. على العكس من ذلك، لقد كان قد مقتنعا حسب لوفيث، إلى درجة كبيرة بالنسق الثيولوجي الذي لم يكن في الأصل مجرد نسق، ولكن كان نداء توبة وبشارة جديدة لم يستطع أمامها كونت أن يتمسك بالطريقة الوضعية بما هي الحل والخلاص النهائي للبشر.

4) فلسفة التاريخ مسار غائي

يؤكد لوفيث أن فولتير عند كتابة محاولاته حول الأخلاق وروح الأمم، وحول الأحداث الأساسية للتاريخ، كان يدور في رأسه مقال حول التاريخ العالمي لبوسيه الذي مثل صياغة جديدة براهينية تخص ثيولوجيا التاريخ الأوغستينية، فعمله هو مشروع يمثل إستمرارا لعمل بوسيه، إنه تفنيد للمفهوم التقليدي للتاريخ، في إطار التبعية من حيث المبدأ والمحتوى، إذ أن"مصطلح فلسفة التاريخ عند فولتير نحت فقط لأجل تسجيل قطيعة مع الثيولوجين القدماء لتاريخ"[475]. لقد بدأ فولتير محاولاته انطلاقا من الصين، وهو الأمر الذي قام به أيضا هيجل، لقد كان مندهشا من عراقة التمدن الصيني، إذن يطرح لوفيث المشكل المتعلق بمعرفة "كيف للشعب المسيحي أن يكون متوافقا مع المعارف الجديدة للشرق البعيد؟ هل يجب على المهمة المسيحية أن تتبنى الدين الصيني؟"[476].

صعوبة خاصة تلح على بناء توازن ما بين الكرونولوجيا التاريخية للإنجيل وكرونولوجيا لا إنجيلية مؤسسة على علم الفلك المطورة بفضل الصين، هو أمر يذكر بالصعوبة التي اشتبك على إثرها آباء الكنيسة عندما أرادوا تسلم كرونولوجيا اليهود والرومان، إن التاريخ الصيني، حسبه، ليس فقط الأكثر قدما، ولكن أيضا الأكثر تحضرا

[474] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op,cit., p.80.
[475] Stephane Dirschauer**, Mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de H.Blumenberg,** op,cit., p.37.
[476] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.138.

من الأحداث التي حملها الإنجيل القديم، إنه يسطر تفوق التاريخ الصيني على تاريخ اليهود، الذي إعتبره أقل أهمية لكنه، في المقابل تاريخ أكثر غطرسة، فتقريبا كل أحداث الإنسانية عند الشعب اليهودي يلخصها فولتير، هي أحداث موضبة من الرعب. لقد توصل الى أن تاريخ الصين لا يحتفي بأي معجزة ولا نبوءة، بعد أن تناول التمدن الصيني، تناول الهندوس والفرس والعرب ثم الروم والتوسع المسيحي، في كل تحليلاته المبررة بعناية، يعبر فولتير بصراحة عما هو إنساني بناءا على الفصل بين التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي. فولتير لم يهتم بالتفرقة بين معرفة العقل والإيمان في الوحي، بل إنه يخضع السرد الإنجيلي للنقد التاريخي، طريقته كانت سهلة تجمع مجموع الوقائع الثقافية المعبرة ويتم تقييمها بالمقارنة مع العقل الإنساني العالمي. فالحضارة تعني بالنسبة له تحقيق التقدم المعرفي والذكاء والأخلاق والقوانين التجارية والصناعية، ما نجح فيه فولتير حسب لوفيث هو تقديمه للبورجوازية تبريرا تاريخيا لصعودها، في محاولات فولتير الإله لا يحكم في التاريخ أو حتى إن كان لازال يحكم فهو لا يتدخل في محكوميته، لكن المعنى والنهاية المرتبطتان بالتاريخ تلح على تطوير الإنسان بهدف أن يخفف من جهله في أفق أن يصبح أفضل، و"مفهوم التاريخ الفولتيري شبيه بما سيحس به رجل يحلم بأنه يعيش في باريس المتمدنة، والذي سيكتشف في إستيقاظه، أن باريس هي جزيرة صغيرة مظلمة في المحيط الهادىء"[477]، الأهمية المركزية للكائن البشري تبدو كوهم، الأمر الذي يرفع المصداقية عن التاريخ المسيحي للخلق .

لقد كتب فولتير "candide"، عام 1759، وهي قصة فلسفية، في ثناياها يضمر نقده الساخر المستلهم من المذهب المسيحي، وتيوديسا ليبنز التي تظهر تحت أسطر pangloss* فهذا الأخير يدعم أن كل ما هو في هذا العالم موضوع بغرض نهاية إنسانية محددة، توقا لنهاية أفضل من كل النهايات الممكنة[478]. فالخطيئة تدخل بالضرورة في

---

[477] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.140.

*شخصية في رواية كونديد تجسد دور أستاذ الفلسفة الذي سيتعرض لمرض جسدي سيشوه وجهه ثم سيشنق في منتصف الرواية، هو من رافق كونديد بتعاليمه المتشبعة بفلسفة ليبنز الملخصة في عبارات حواراته مع كونديد على أن كل ما يحصل للإنسان يحمل صورة خيرة، ومنه وجب حب قدرنا كيفما كان، شخصية تأثر بها كونديد في بدايته الأولى، لكنه سيغير نظرته للحياة بعد الرحلة التي سيقوم بها، خلالها سيكتشف الشر الطبيعي والشر الانساني.

[478] ibid, p.141.

خطاطة أفضل العوالم الممكنة، ففي النهاية يكتشف كونديد النهاية الطبيعية لوجوده، إنها الحضارة في معناها الأول، الإنسان عليه ببساطة أن يزرع حديقته* مثل آدم وحواء إنها الوسيلة لجعل الحياة محتملة، فالمجتمع الصغير يدخل في هذا التصميم الجدير بالثناء، وكل رجل أو إمراة ينمي مواهبه في منزله الخاص أو في بستانه الخاص، بما أن فولتير كتب محاولاته ضد بوسيه، "فإن حجتان تحركانه: الأولى أن التاريخ العالمي لبوسيه ليس عالميا، الثانية أن العناية الإلهية لا تظهر في ثنايا التاريخ"[479].

إنها تسوية واضحة للتاريخ الخلاصي مع التاريخ الدنيوي للعالم، الذي لا ينتج سوى عالمية مكتملة لأن محرك وحدة الوقائع الناتجة عن ملاحظات بوسيه، ليست سوى النظام الكرونولوجي والمبدإ الإفتراضي للتقدم. إنه رب الإنجيل الذي يوجه التاريخ، وما دام أن هذا الإعتقاد تم زرعه مند قرون فقد صعب على الإنسان التخلي عنه، فحتى وهو يتخلى عن العناية الإلهية، تجده يستحضر منظورات هذه المفاهيم، عبر علمنة الأمل المسيحي* للخلاص، فالإيمان بالعناية الإلهية صار إعتقادا في قدرات الإنسان لحصوله على السعادة الأرضية.

امتلك فولتير فطنة كبيرة فهو حسب لوفيث "سيكون من الكتاب الأوائل الذين انخرطوا في علمنة النمط الديني في شرح التاريخ"[480]، لقد كان يؤمن بتقدم مقسم لفترات عائدة الى

*تمثل الجملة التي ختم بها فولتير روايته "علينا أن نزرع حديقتنا"، تمجيدا للعمل باعتباره بوابة السعادة البشرية، وهي مسألة توضح أن الجنة تتواجد في الاهتمام بالعمل على الأرض، وليس كما اعتقد كونديد في بداية الرواية، وهي نتيجة وصل اليها بعد قيامه برحلة انطلقت من مدينة ويستفالي حيث كان يعيش في القصر انذاك، وارتبط اعتقاده في بداية أنه يعيش في ما يشبه الجنة، هناك سيقع في حب إبنة البارورن، لكنه سيتعرض لطرد اثر ضبطه من طرف البارون يقبل ابنته، وهي حالة تشبه بطرد آدام من الجنة، لينتقل في رحلة طويلة سيستفيض كارل لوفيث في تقصيها معتمدا آلية مفاهيمها لتبيان أحقية أطروحته، خلال هذه الرحلة سيشاهد ويعيش أنواعا من الشرور، فهناك الشر الطبيعي المتمثل في زلزال ليسبون والشر الآدمي المتمثل في الحروب ومرض بونكلاص وشنقه وموت رفيقه جاك اثناء الرحلة والشر المتعلق باستغلال النساء، ليعود بعد هذه الرحلة مقتنعا أن العمل هو من يقتل أي شر أو رذيلة أوملل وأنه هو باب تحقيق السعادة وهو تصور في الحقيقة مستلهم من التصور البروتستانتي كما أشار الى ذلك ماكس فيبر..

[479] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.143..

*الأمل: هي حركة ذاتية، بمعنى أكثر رحابة، تتعلق بالذات التي تتوقع تحقق الوعد الإلهي، وعد يتصل بشكل شرطي بالجوهر الاسكاتولوجي الثيولوجي، ففي السكولائية الكاثوليكية اعتبر الأمل فضيلة ثيولوجية، آنذاك ارتبط الأمل بإرادة الذات الفاعلة، ثم صار أملا بما هو وعد ملموس في الفعل الالهي من خلال تجليه في التاريخ، في انبعاث المسيح بما هو حدث كنسي يؤسس للفعل الغائي.

[480] Jerome Blanchet-Gravel, **la dimension apocalyptique de l'écologisme Algore et la crise de l'environnement**, maitrise en sciences des religions, sous la direction de louis painchaud, quebec, canada2016, p.30.

الوراء، إذن ليس من الصدفة، أن الإيمان بالتقدم لم يظهر في الأزمنة القديمة، داخل نظام دائري للكون، فوحده الفكر اليهودي المسيحي، من يسير نحو المستقبل، وكل التصورات الحداثية تؤكد على عالم مستقبلي، إذن فكرة التقدم تظهر وتختفي في نفس الوقت، مع تحرر المستقبل بما هو حاضنة لإفتراض جديد. لكن، التأمل المؤمن في مجد مستقبلي لا يطرح أن التاريخ يمتد الى اللانهائي سواء كان عبر القانون الطبيعي للتطور، أو عبر سلسلة مجهودات تابثة للإنسان، لأنه حصل على هدفه مسبقا مع المسيح[481] ، قبل انطلاقه نحو المستقبل، تقدم الدين هو مختلف عن تقدم الإيمان، فكل أنواع التقدمات التاريخية، هي بالضرورة تنطلق من محاكمة للتاريخ، ولأن التحولات المرتبطة بالدين التاريخي، الذي يحسب على العالم لا يتناسب على الأقل مع التحولات العامة للعالم، لكن كل الإصلاحات الدينية تحاول إعادة الرسالة الأصلية في شروط بيئية جديدة، فالدين الحديث للتقدم هو أيضا شئ آخر: إنه يؤمن بالإنسانية السائرة بإتجاه الكمال شيئا فشيئا، لأنه يؤمن بوحي وحيد لكمال مطلق.

فإيمان الحداثة الدينية في التقدم، لا تتعلق كما يقال، بما فقده البيت الروحي لتطبيقاته في العالم، ولكن فيما يستعمل فكرة التقدم التي هي مسيحية في تصوراتها المسبقة، وفي نتائجها، هي نتائج حركة دنيوية وثقة خالصة في الذات:" إن التصور اللاديني للتقدم يسكن مع ذلك في ثنايا التصور الديني المشتق من الإيمان المسيحي في هدف قادم، فحتى وهو يضع موضع الإسكاتولوجيا المحددة والفوق دنيوية إسكاتولوجيا لامحددة ومتضمنة في الدنيوي"[482].

[481] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.146.

[482] ibid, p.148.

5) أوغستين: إبطال الرؤية القديمة للعالم

إن التأويل المسيحي للتاريخ، يعكس نظرة موجهة نحو المستقبل، نظرة في إتجاه أفق زمني لهدف محدد، لذلك فإن كل المحاولات الحديثة، لأجل تقديم التاريخ كتقدم حامل لمعنى نحو إتمام أرضي، حتى وإن كان غير مكتمل، فإنه يتأسس على الخطاطة الثيولوجية لتاريخ الخلاص، إن مثل هذه الرؤية كانت لا تزال حية في زمن أوغستين "الأمر عينه كما كان عند أوغستين إدماج تصورات ثيولوجية قبلية في عملية قراءة الأحداث الدنيوي"[483]، تحت غطاء كلاسيكي للزمن وللعالم كحركة دائرية بلا هدف، سيقدم أوغستين نظرية ثيولوجية للتاريخ الإنساني يقودها الرب عوض النظرية الكلاسيكية الدائرية، فمن خلال الفصل الرابع من كتابه مملكة الرب يشير:"إننا نرى العالم، إننا نؤمن بالرب"[484]، فهذا المقطع ليس متناسقا مع أطروحة القدماء. هنا يتساءل لوفيث: لماذا الكوسمولوجيا الإغريقية، لا يمكن تفنيذها نظريا انطلاقا من زاوية نظر مسيحية على عكس هذه الأخيرة؟.

لأنه لا يمكن الانتقال من الإيمان الى الرؤية، بما هي الحكم عبر الأعين المجردة، أما الإيمان فهو في واقع الأمر أعمى، فالنظرية الإغريقية واقعيا، هي تأمل العالم بشكل مرئي، على خلاف الإيمان المسيحي، الذي يقتات على نوع من الإيمان المشروط بمكافأة الصفح في نهاية المطاف، ومن أهم شروط الحصول عليها الثقة اللامشروطة في أشياء غير مرئية وبالتالي غير مبرهنة واقعيا وتجريبيا. إذ لا يمكن أن نعرف، على مستوى المخطط الثيولوجي، ما نعتقده ما دام يفقد التحقق التطبيقي، وهو أمر لا تمنحه أي ثيولوجيا، فطبيعة الإله طبيعة ترنسندتالية لا محددة، حيث وجوده يتمظهر فقط من خلال إبداعه في الخلق، ولا يمكن التعرف عليه خارج هذا العالم، فالشاهد الوحيد للعالم المرئي هو الرب اللامرئي، الذي يتمظهر للإنسان عبر الوحي، إذ "يشير أوغستين إلى أن كل ما هو كبير ومنظم وجميل في الكون لا يعني شيئا (.....) مقارنة مع الصفة الإلهية مثل الكبير، الحكيم،

[483] Stephane Dirschauer, **mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg**, op.cit., p.37.
[484] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.201.

والجميل، رب أبدي خلق السماء والأرض من عدم"[485]، فالعالم الإنجيلي بالتأكيد مليء بالمعجزات والتناغم لأنه يعمل على تجلي الخالق من خلال الإنسان والعالم، وليس لأنه يتجلي في حد ذاته كجمال وقداسة، فالزمن تم خلقه بنفس الوقت مع العالم لأنه من المستحيل أن نتصور زمنا قبل عملية الخلق، وهو تصور يضفي صفات الحركية على الزمن، في حين أن الرب لازمني، الرب خلق الكون ليس في الزمن ولكن، بتزامن مع الزمن، فكان عالما زمنيا. يؤكد لوفيث أنه إن "كان هناك فلاسفة يدعمون أن العالم أبدي مثل حركة العود الأبدي، بمعنى ليس هناك بداية ولا نهاية فإنهم مخطؤون"[486]، فحسب التقليد الإنجيلي، العالم ليس فقط بداية، ولكن هذه البداية هي بشكل دقيق محددة في الزمن أقل من ستة آلاف سنة تدفقت منذ عملية الخلق، فحتى قدرنا الزمني في هذا العالم، لا يعني شيئا بالمقارنة مع المدة المتصورة في حضن الزمن الإلهي، فمهما كان امتداده الزمني الأرضي، فهو يظل قصيرا في مقابل الزمن الإلهي الذي لا يملك بداية ولا نهاية، كما أن الإسكاتولوجيا الأوغستينية ترتبط بفكرة الحساب، فهناك حساب فردي يخص الأفراد وحساب عام للكوسموس[487].

أوغستين يعلم أن الإنسان له بداية مستقلة باعتباره فردا، لأنه يعلم عبر أعين الإيمان، أن الإنسان ليس مجرد نتاج لعملية إنجاب لمخلوق بسيط، وإنما مخلوق فريد ومطلق، فالأولى في الخلق ليس الإنجاب أو هوية الكائن عبر الأجيال، وأن كل جيل معرض للتداعي والموت، و لكن واقعة أنهم قادرين على الإحياء من جديد بفضل الولادة الروحية السماوية. ففي الفاصل القصير الذي يؤسس الوجود الإنساني، هناك تتويج نهائي، وهي فكرة العودة، التي نجدها أيضا عند بعض الفلاسفة الذين يتكلمون هم أيضا عن إعادة الولادة، ولكن بالإشارة للمنطق الطبيعي لعصور تعيد نفسها، يؤكدون أن الدورات تعود بلا نهاية مثل سطوع الفجر بشكل يومي دائم أو تعاقب الصيف والشتاء على الدوام، وكمسألة الولادة

---

[485] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.202.

[486] Ibid, p.203.

[487] Guy Jobin, **« Espérance et Utopie »,** *Introduction à l'éthique, penser, croire, agir*, sous la direction de JeanèDaniel Causse et Denis Muller, avec la collaboration de Dimitri Andronicos, Labor et Fides, p.307.

والموت هي نظرية الأبدية التي تعود على نفسها، التي تتجلى بشكل طبيعي من أجل الروح الإغريقية، وفقه تنتظم التغيرات الزمنية الذي يعطي اليقين لقوة الافتخار بالكوسموس.

اذن، الحجة الحتمية في مقابل المفهوم الكلاسيكي للزمن هو "إذن النظام الأخلاقي، الوثنية هي بلا أمل، لأن الأمل والإيمان يوجه جوهريا نحو مستقبل، ولن يحصل بشكل حقيقي على مستقبل، إذا كان الزمن الماضي والمستقبلي، لا يحتوي سوى على جمل توازي من الداخل العودة الدائرية بلا هدف ولا نهاية"[488] .

لكن لا يمكن الحصول- على أساس الدوران الدائم للدورات المحددة - سوى على تعاقب أعمى بين الشقاء والسعادة، بمعنى ما بين السعادة المزيفة والتعاسة الواقعية، هي عملية تكرارية بلا نهاية، الإيمان المسيحي يعد بسعادة أبدية لمن اصطفاهم الرب، في حين أن المذهب الآثم لدوران العصور بلا فائدة يعمل على قطع الأمل، إذ سيكون الحل الحقيقي الذي يحول نظرية العود الأبدي منغلقة على نفسها وبالتالي العدوة اللذوذ للإيمان المسيحي الذي يأمل في إيمان وحيد آت من المنقد المخلص، فقراءة سان أوغستين تسمح أيضا ببروز نظام مسيحي لتاريخانية، مركز حول الآمال غير المحصل عليها[489].

أما الحجة الأخرى لأوغستين فقد تجلت في أن صفة الجدة المتعلقة ببعض الأحداث، لن تكون متناسقة مع النظام الطبيعي، ولها أهمية ثانوية، لأنها لا تفهم الطبيعة كتجسد مادي، ولكن تفهم كنظام للعناية الالهية، فالإلهي له قوة خلق الأشياء التي يتلقاها المخلوق على الدوام، بالنسبة للروح المسيحية، التي خلقت الشقاء والسعادة هي تجارب جديدة، فالأولى لها أصل من الخطيئة (الشقاء)، والثانية (السعادة)، هي طموح صادر عن الأولى،"يرفض أوغستين النظرية الكلاسيكية للعود الدائري، فهو ليس سوى حجة مضللة يستخدمها العاق

[488] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.204.

[489] Déborah Blocker et Elie Haddat, **« le présent comme inquiétude : temporalités , écritures du temps et actions historiographiques »,** *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Berlin 2006/3, n^{0}53-3, p.164.

ليتخلص من إيماننا البسيط: فالمسيح مات مرة لأجل خطايانا، وبعث من بين الموتى مرة أخرى، إنه لا يموت"[490] .

إنه ليس من باب الصدفة، أن تكون الأبدية تعود على نفسها، وهي مسألة تحمل على تباث الأحداث الكسمولوجية والطبيعية التي تحدد عبر الحجة الفوق طبيعية حسبها عودة المسيح وقيامته، هما معا حدثان لدلالة عالمية، القوة تبعث الموتى للحياة الخالدة هي دليل على قوة القدرة الإلهية، وبلا حدود أكثر أهمية من أبدية العالم، كما قدمها فلاسفة الإغريق، معجزة القيامة تكتمل من جديد وتتجاوز معجزة الخلق، مما يقودنا الى هدف في المستقبل، إن الفكر الحديث حسب كارل لوفيث، يتغذى دوما على هذين الرمزين: الصليب والدائرة، والتاريخ الفكري للإنسانية الغربية، هو محاولة دائمة لأجل تحقيق توافق بين القدماء والمسيحية.

هذه المحاولة، لا يمكن أن تنجح، حتى عبر تسوية ما بين شيئين لا يجتمعان، فعدم التوافق، هو مبرر أن الرؤية الكلاسيكية للعالم، تدور نحو المرئي، في حين أن الرؤية العالم المسيحي تستبعد الرؤية وتستدعي الإيمان، إذ انها سؤال متعلق بالأمل والإيمان في اللامرئي.

5-1- ثيولوجيا التاريخ الأوغستيني

يشدد لوفيث على أن مملكة الرب، الخاصة بأوغستين، هي نموذج لمفهوم مسيحي للتاريخ، إذ "نجد النسخة المسيحية لتاريخ في صفائها الأصلي عند أوغستين"[491]، إنها ليست فلسفة للتاريخ، ولكنها تأويل دوغمائي لدور المسيحية في مستقبل العالم، مقدما عرضا تفصيليا عن حقيقة التعليم المسيحي عبر تطبيق التاريخ المقدس والدنيوي، لكن تاريخ العالم في حد ذاته لا يمثل بالنسبة له أي أهمية، لذلك مملكة الرب ليست مثالا قد يتحقق عبر التاريخ، والكنيسة ليست في وجودها الأرضي سوى تمثلا لمملكة الرب الفوق

[490] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.206.

[491] Stephane Dirschaeur, **Mythe et modernité dans l'anthroplologie de H.Blumenberg**, op.cit., p.37.

تاريخية، فبالنسبة لأوغستين مهمة الكنيسة لا تطور حقيقة المسيحية عبر العصور المتتابعة لتاريخ العالم، ولكن إعلان الحقيقة التي تجلت مرة واحدة وللأبد.

اتخذ مفهوم الكنيسة تصورا ارتبط بالتحولات التاريخية، إذ هو جسد صوفي للمسيح، وفي التطبيق الكنسي، هو كمعهد، كما أنها تدير المقدسات وأكثر من ذلك إنها، ومن خلال الرؤية الحديثة، جزء من التاريخ الثقافي، وهي بالنهاية نتيجة للتحولات التاريخية، "بالنسبة لأوغستين: إنه من البديهي، في إطار هذه العلمنة soeculum أن كل شيء خاضع للتغير"[492]، في خضم هذا التاريخ الذي لا يملك دلالة مباشرة للإيمان، فإنه مهما حدث بين الحاضر والنهاية يفهم كغاية، فما حققه أوغستين في مملكة الرب، ليس شمول الثيولوجيا لتاريخ، ولكن تضمين الإيمان في مجتمع أصلي في قلب المذهب الكنسي الرسمي، لقد كان يدافع عن هذه الأخيرة في مواجهة الإنتظارات الملحة للمسيحين اليهود والوثنيين الذين كانوا يملكون بحق معنى للتاريخ. اهتم بالبداية والنهاية، في إطار تاريخ يأخذ معنى كليا، في عمق هذا التاريخ هناك قدوم عيسى / الحدث الإسكاتولوجي، كحدث تاريخي إستثنائي.

هاتان المملكتان، ليستا متماثلتين، ولكنهما متعارضتين، تعارضان بالأساس الوجود البشري، إن تاريخ مملكة الرب، لا تتعلق بمملكة الأرض حسب المسيحية الأوغستينية، فالتقدم ليس شيئا آخر، غير زحف حثيث نحو نهايته: في الروح المسيحية لأوغسنين، التقدم ليس شيئا آخر سوى حج دؤوب نحو هدف نهائي فوق أرضي ...

وبذلك تحتفظ الكنيسة بعلاقتها مع الأحداث الأرضية، بقدر خدمتها للأغراض النهائية الفوق أرضية، فمملكة الأرض يتم إنتاجها بشكل طبيعي، أما مملكة الرب، فتتم وفق ولادة فوق طبيعية، فالأولى تسير وفق نظام زمني فان، أما الثانية فزمنها زمن خالد، واحدة محددة بالحب الإلهي المتفاني مع ذاته، أما الثانية فمؤسسة على أنانيته إلى حد إزدراء الرب، يقول لوفيث:"أطفال النور يرون في وجودهم الأرضي، وسيلة إرضاء الرب، أما أطفال الظلام فيرون ربهم، كوسيلة للحصول على السعادة في العالم، وهكذا التاريخ

[492] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.208.

الحقيقي، هو معركة مستمرة ما بين الإيمان وغيابه"[493]، إن مستقبل الخلاص، ليس واقعة تجريبية، ولكنها سلسلة أفعال إيمانية، بمعنى تاريخ الخطيئة والموت، التي تصل إلى نهاية محددة هي إكتمال التاريخ والخلاص.

لقد حاول أوغستين تقديم التبرير للإلهي في التاريخ،"فالتاريخ بذلك يصبح خاضعا للإله، إله ليس كما هو الأمر عند هيجل، إله في التاريخ، ولكنه إله لا يفعل في التاريخ كما نريد ذلك، بل عنايته الإلهية، تترصد بشكل مسبق مقاصد الإنسان وترى أبعد منها فأوغستين يستعمل مبدءا ميتافيزيقيا لتاريخ، وهي مهمة تختلف عن تلك المرتبطة بفلسفة التاريخ التي لا تطور فهما لتاريخ الا انطلاقا منه هو بالذات"[494]، بالنسبة لأوغستين، إنه فقط القدر اليهودي الذي يبرهن على معناه ويخضعه للحكم الإلهي، هذا لا يعني أن حكمتنا الخاصة، تسمح لنا بأن نحكم باستحقاق المملكات الأرضية التي يمنحها الرب للأرواح التقية والورعة كما للعاقين أيضا، فالتاريخ هو عبارة عن بيداغوجيا مؤلفة من طرف الرب، وتعلم بشكل أساسي عبر المعاناة، ف"مملكة العالم مكرسة للحروب، بسبب رغبته في السلطة"[495]. على هذا الأساس الثيولوجي، يميز أوغستين بين ستة عصور، والتي توافق الأيام الستة المرتبطة بالخلق الإلهي للكون، إلى جانب هذا التقسيم لستة عصور التي ركبت من تشابه الست مراحل الخاصة بالحياة الإنسانية (الأولى الطفولة، الثانية المراهقة، الشباب، سن الرشد، ثم الشيخوخة)، هناك أيضا تقسيم آخر إلى ثلاث عصور حسب معايير تقدم الروح، أولا مواجهة القانون (طفولة)، ثم الخضوع طوعا للقانون (سن الرشد)، ثم الخضوع للعفو (الشيخوخة ... أو ما أسماه هيجل شيخوخة الروح).

مقابل هذا المفهوم الديني بامتياز، يصرح كارل لوفيث أن التاريخ الأوغستيني لم يُولِ أية أهمية لتاريخ العالم، فموضوعه الرئيس، كان هو التاريخ الإسكاتولوجي للإيمان، فالأمر الأساس بالنسبة لأوغستين يتعلق ب" تطوير، في إطار ميتافيزيقا التاريخ، فهما لكل ما

---

[493] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.211.

[494] Benoit-André Mathot, **la question de l'apologéque dans la pensée théologique de paul tillich, d'une opologétique de l'attaque à une apologétique de la réponse**, thése en cotutelle doctorat en théologie, université laval, québec, canada et faculaté libre de théologie protestante, France 2013, p.136.

[495] Ibid, p.135.

يوجد ماوراء الأحداث الخارجية (معرفة) الخاصة بمعركة الإله والشيطان"[496]، لذلك كان همه التركيز على الصيرورة التاريخية الخفية، صيرورة فوق أرضية مرئية بالنسبة لمن يرى بأعين الإيمان، إذ "درس التاريخ في شموليته، لا يصبح تقدميا حاملا للمعنى ومفهوما، إلا عبر إنتظار إنتصار مملكة الرب على مملكة الإنسان المخطئ، غلبة تتجاوز الزمن التاريخي نفسه لأن انشغالنا بمفهوم التقدم، والأزمات ونظام العالم، لم يشاركنا به أوغستين"[497].

فمن زاوية نظر مسيحية، لم يكن هناك سوى تقدم واحد، وهو التقدم نحو الرؤية ما بين الإيمان والعقوق، ما بين المسيح وعدو المسيح، فليس هناك سوى نظام العالم الإلهي للخلق، في حين تاريخ الإمبراطورية، يفقد قيمته ضمن تعددية بلا نهاية لرغبات بلا قيمة فالفلاسفة الحداثيون وحتى الثيولوجيون، ينتقدون غالبا أوغستين من خلال نقد خطته حول تاريخ العالم، في حين أن الحلقة الأضعف بأعماله، حسب لوفيث، هي أنه لا يثير بجدية، مشكل الصيرورة التاريخية، فأوغستين، لم يحاول أن يبني علاقة ما بين السبب الأصلي، بما هو المخطط الإلهي، والأسباب الثانوية المنفعلة عن هذه الصيرورة، لكن بالضبط غياب هذه العلاقة هي من تمثل إيجابية المقاربة المسيحية الأوغستينية.

ما بدا لكارل لوفيث، كملاحظة أساسية في أعمال أوغستين، هو قلة الفهم والتقدير الموجه نحو تاريخ العالم، عالم مرتبط بالرجوع المستمر إمتنانا غير مشروط تُجاه الرب، الذي في قداسته يمنح الخطط البشرية والعقبات وكيفية تجاوزها.

يشير لوفيث إلى أن الإسكاتولوجيا المعلمنة في فلسفة التاريخ، تجد أصولها في إسكاتولوجيا جواشيم، Joachim de flore (1131-1202) الذي يعتبر أحد منظري فلسفة التاريخ الأوائل، وهو التنظير الذي إكتمل بناؤه مع هيغل، جواشيم هو من منح الإمكانية لمجموع الثمتلات المتوفرة في التأويل الخاص بالحداثة السياسية للأزمنة الحديثة والمعاصرة، فنقطة

[496] Benoit-André Mathot, **la question de l'apologéque dans la pensée théologique de paul tillich, d'une opologétique de l'attaque à une apologétique de la réponse,** op,cit., p.136.
[497] Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.214.

"الانطلاقة المحددة التي تقود في خط مستقيم نحو الغنوصية السياسية الحديثة توجد في فكر.....جواشيم فلور"[498].

فقد استدعى لوفيث في الجزء السابع من كتابه"التاريخ والخلاص"جواشيم فلور، ثيولوجي القرن الثاني عشر، لإبراز أن سؤال الحداثة التاريخانية تتواجد جذورها العميقة وأولى تمظهراتها النظرية، في التاريخانية الثيولوجية لجواشيم، "لوفيت في كتابه التاريخ والخلاص، إستعان بهذه الشخصية الثيولوجية لأجل البرهنة، على أن سؤال الحداثة التاريخانية، تجد جذورها العميقة وأولى نظرياتها في التاريخانية الثيولوجية لجواشيم فلور"[499]، فبالنسبة لجواشيم الحقيقة المسيحية، هي حقيقة محايثة للزمن وتتمظهر كتجل للحقيقة، هذا الدمج للحقيقة المجردة داخل الزمن جاء نتيجة علمنة البنية الثالوتية المسيحية، زمن الإبن المسيح والكنيسة، هذا التشابك الفوق طبيعي للتاريخ يأتي من واقع معلمن للبنية الثالوثية، زمن الآباء المتسم بالقانون المنطلق من آدم الى المسيح، زمن الإبن والكنيسة الخاضع للإيمان والتواضع سيكتمل بعودة المسيح، فمهما "نفت الحداثة مرجعيتها الدينية تظل تقدم دعوة لتجديد الفكر الديني"[500].

خلاصة

ارتبط تعريف التاريخ المقدس اليهودي والمسيحي، بالأساس، بتوجهه الإسكاتولوجي، هذا التوجه هو ما حكم طبيعة المفاهيم الحديثة للتاريخ، فحسب كارل لوفيت، التوجه الإسكاتولوجي، يؤسس في الواقع الاختلاف الكبير بين التاريخ المقدس، والتاريخ الذي مارسه المؤرخون الإغريق بما هو سرد للأحداث الماضية أو الحاضرة.

في منظور التاريخ المقدس، المؤمن مطالب بتحريك وجوده نحو السماوات الجديدة، بمعنى نحو العالم المستقبلي حيث وجود المؤمن يمكن أن يجد دلالة وجوده، فحسب لوفيث

---

[498] Marc Angenot, « **Gnose et millénarisme: deux concepts pour le 20émé siécle », suivi de modernité et sécularisation**, op,cit., p.79.

[499] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.64.

[500] عبد الغني بارة، **اشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي**، مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2005، ص.19.

على هذه الخلفية الإسكاتولوجية، تجري إمكانية صياغة نظرية خاصة بفلسفة حديثة للتاريخ، و لفكرة التقدم كما صاغها الحداثيون.

فالإطار التاريخي، يتغدى على التقليد الكلاسيكي والتقليد الإنجيلي المسيحي، الذي يفتح نظرته نحو المستقبل الإسكاتولوجي، فالواقع الحداثي متواجد فقط داخل هذه الدائرة، التي تخص الإطار التاريخي المقدس داخلها حاول جل فلاسفة التاريخ أمثال كوندرسيه، تورغو، هيغل، كونت، ماركس، صياغة مفهوم عن التاريخ بمفهومه الحديث في أفق السقف الإسكاتولوجي، يؤكد لوفيث أن أطروحة الأصل المسيحي- الإسكاتولوجي للوعي التاريخي الحديث تطرح هنا وتطالب بصيغ المستحيل أو (لامفكر فيه) - فبدون مسيحية ستكون الفلسفة الحديثة للتاريخ مستحيلة ولا مفكر فيها[501] .

إنها أساس أطروحة لوفيث، تلك المتعلقة بالصلة التي تربط ما بين المسيحية وفلسفة التاريخ، كما تمت بلورتها في الأزمنة الحديثة، وهو منظور لوفيتي حاول من خلاله نسف أصالة الأزمنة الحديثة، من خلال نسف مفاهيمها الأساسية: فلسفة التاريخ، التقدم الإستقلالية، الحرية، ف" هذا الأصل الثيولوجي يفسر حاجة الحداثة القائمة على ترتيب الأحداث في إطار تاريخ عالمي، الذي لا يصير قابلا للقراءة في كليته، إلا عبر تحققه الاسكاتولوجي النهائي"[502].

إن المنظور اللوفيثي، لعملية التحول من واقع ثيولوجيا التاريخ اليهودي المسيحي، إلى فلسفات التاريخ المعلمن، تولدت في سياق خاص، وهو الأمر الذي يستحق الإثارة هنا، فعندما كتب لوفيث خلال 1940 كتابه " التاريخ والخلاص"، العديد من المحاولات كانت قد تمت في إطار تسطير إستمرارية ما بين الإرث اليهودي المسيحي والإيديولوجيات السياسية الحداثية، خصوصا عمل شميت schmitt خلال 1922 politische theologie، فخلال هذه الفترة، كان لوفيث يحمل نية مختلفة جدا عن تلك التي أعلنها شميت، في كتابه خلال عشرينيات القرن العشرين، يكتب لوفيث في حقيقة الأمر بجودة

[501] Karl Lowith, **Histoire et salut,** op.cit., p.63.

[502] Stephane Dirschauer, **Mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg**, op.cit., p.36.

مفكر يهودي الذي اضطر أن ينفى خارج أوروبا، خلال تلك الفترة، أوروبا التي كانت بطور الإنهيار آنداك إثر توالي الأنظمة الشمولية والكليانية، لقد كان يبحث عن الأسباب، التي جعلت الإرث الفلسفي والسياسي الغربي، وعلى الأخص الحداثي، يقود إلى حركات كليانية و شمولية خلال القرن العشرين، بل و كيف قادت مفكرين كبارا لأن يدعموا هاته الحركات الإستبدادية أمثال هايدغر؟...

عندما طور لوفيث أطروحته حول مفهوم العلمنة، كان يحاول تسطير إستمرارية ما بين ثيولوجيا التاريخ اليهودي المسيحي، وفلسفات التاريخ التي أنتجتها الأزمنة الحديثة، باحثا عن غاية تسير وفقها الأنساق المقدمة كنماذج دحضية لأصالة الأزمنة الحديثة ومفاهيمها على مقياس التصور الديني القائم على غاية نهائية تتوج الوجود البشري فوق الأرض، فالصورة ستوضح بشكل أكثر عندما نعرف أن المرجعية الفلسفية للوفيث، تعود إلى المعرفة الإغريقية القديمة، وبالأخص للمثال الرواقي: " l'amor fati"*، حيث وجد لوفيث منابع مساعدة لإيجاد خيوط تثبث أن الاتجاه الأنثرومركزي، والتاريخاني، الذي منح الفكر الغربي خلال مئتي عام، وعيا بذاته على أنها تصنع أزمنة حديثة مغايرة تتجاوز بها العصور السابقة والتي تكسبه ميزة مغايرة عن باقي الشعوب، هي خيوط واهية، ولا تعدو أن تكون صورة مبطنة للتصور الثيولوجي، وبما أن الأمر يتعلق باشكاليات القراءة واليات التأويل، فإن الأمر لا ينكشف " بأطروحات الباحث وقراءته فقط بل لعلها تنكشف بشكل أكثر وضوحا من خلال تحليل قراءات أخرى"[503]، لأن الطرح اللوفيثي ومن يسير على خطاه يكسوه ضباب الأثر السياسي، مما أفرز تعاطيا مع المحتوى الفكري الغربي بنوع من السلوكات الكوسموسياسية، انفصلوا على إثرها "عما يجري في العالم، ليظلوا حبيسي فرضيات لا تسندها الوقائع المجتمعية"[504]، ففي النهاية حتى وإن أغرقت الأنساق الحداثية

*هي عبارة لاتينية تترجم غالبا ب "حب القدر" أو "حب المصير" "تم ربط المفهوم "حب القدر" مع ابيكتيتوس كما كان مرتبطا بكتابات ماركوس أوريليوس الذي لم يستخدم نفس الكلمة بصريح العبارة، فالرجل الرواقي هو الذي يقبل طوعا كل ما يأتي به القدر من أحداث، حتى المصائب والنكبات، معتقدا أنها من أساس النظام الكلي والقضاء الالهي، من هنا جاء المفهوم الرواقي المتمثل في حب القدر، وقد استعمله نيتشه في كتاباته..

[503]نصر حامد ابو زيد، **اشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة 1999، ص.8.

[504] محمد الصغير جنجار، ***« علم اجتماع الاديان وباراديغم العلمنة »***، مقال سابق.

نفسها في التصورات الثيولوجية تظل تقدم تصورا معينا في التعاطي وفهم العالم وهو التصور الذي منح امكانية نقده للخروج بتصور آخر مغاير.

كارل لوفيث قد انطلق من التشكيك في فلسفة التاريخ وسحب أصالتها مما نتج عنه لامشروعيتها الحداثية، فهذه الجينيالوجيا اللوفيثيية هي التاريخ الحق للعالم بل بنحو اكثر دقة جينيالوجيا تاريخ اختفاء العالم[505]، في حين بلومنبرغ انطلق من حيث ابتدأ كارل لوفيث يعمل على تأصيل الأزمنة ككل إذ مشروعيتها من أصالة مفاهيمها ..

فهل منح بلومنبرغ للحداثة ومفاهيمها صبغتها التأصيلية أمام السحب الجذري الدي قدمه كارل لوفيث؟ ألا تواجه أداة اللامشروعية غموضا مفهوميا يمنح لكل طرف حق ملئه بما يوافق تصوره؟.

[505] Guillaume Fagniez, ***« la contribution de Karl Lowith à l'anthropologie »,*** op,cit., p.106.

الباب الثالث :

مشروعية فلسفة التاريخ

من مشروعية أزمنتها

مقدمة : رغم التأثير الذي مارسته الأطروحة اللوفيثية على الساحة الفكرية ولازالت تمارسه فهناك ما يدعو للقول بوجود تأثير أكثر شدة وأكثر قبولا خلال القرن العشرين، وهو المتعلق بالتصور القائل بنوع من القطيعة المتلونة بتلوينات الاستمرارية لا بالاستمرارية الأمينة وإنما بالاستمرارية الإشكالية والمفاهيمية والقطيعة الإستنساخية.

فعودة بسيطة للعصر الحديث، ورؤية الصورة التي كونتها الفلسفة عن ذاتها سنجد أنها مارست جهودا محمودة رغم هذا االتشكيك الذي يلاحقها ويلاحق أسسها المفاهيمية، مما أفرز شعورا لدى الكائن البشري بالتميز في إبداع فكر مخالف عما سبقه، شعور بالحاضرية الزمنية بما هي راهنية لبناء أفق مستقبلي، يشيده الانسان بقدراته هنا والآن، وهو شعور حضر بشدة في الفلسفة التحليلية بانجلترا في بداية القرن الماضي وحتى الفينومنولوجيا الألمانية صارت على نفس المنهج المتعلق بالاعتقاد في بداية قادرة على الفصل بين نمطين من التفكير السابق واللاحق، والتياران معا يسعيان بالأساس للإنفصال عن الثيولوجيا والتحرر من قيودها، باعتبارها القيد الذي يكبل الفعل البشري على الأرض.

وهو الأمر الذي ينطبق على التفكير التاريخي الفلسفي الداعم لاستقلالية الفلسفة الحديثة عن الإرث الثيولوجي المسيحي اليهودي، ويعتبر النقد البلومنبيرغي أهم نقد نسقي واجه الأطروحة اللوفيثية القائلة بالإستمرارية المضمونية للتصورات الثيولوجية المبطنة داخل النظريات المعرفية الحداثية، وإن أخذت صورة معلمنة تخفي أصلها، وعلى الأخص الأنساق الألمانية، من خلال كتاب ضخم ضم حوالي سبع مئة صفحة تحت عنوان "مشروعية الأزمنة الحديثة " سنة 1966. من خلال عنوان الكتاب يتضح أنه ضد الفكرة القائلة بلامشروعية الأزمنة الحديثة، وعلى الأخص ضد مفهوم العلمنة حين يحيل على معنيين: الأول الذي يوضح أن رهان مفهوم التقدم الحداثي يقابل بالضرورة التراجع الكلي للفكر الديني، لأن القول بالقطيعة الكلية لا يسمح ببناء تاريخ أبدا، أما المعنى الثاني فيخص الاستعمال الذي استخدمه كل من كارل لوفيث وكارل شميث لمفهوم العلمنة بما هي مجرد عملية نقل للتمثلات أو التصورات من مجالها الديني الثيولوجي الى المجال الدنيوي أو المجال المعلمن.

هانس بلومنبرغ وهو (النصف يهودي) إذ أصوله اليهودية من جهة أمه (تذكير بذلك يدخل في إطار الجو السياسي الذي واكب فترة بلومنبرغ وكارل لوفيث، ناقش أطروحة دكتوراه تحت عنوان "أنطولوجيا السكولائية الوسيطية " وفي والتأهيل الجامعي (المسافة الأنطولوجية)، كان تكوينه فينومينولوجي على غرار هوسرل E.Husserl ، لذلك عمل بمختبر "فينومنولوجيا التاريخ"، وهو الأمر الذي يفسر فحوى كتابه " مشروعية الأزمنة الحديثة " حيث تناول الخطوط الفاصلة بين العصر الوسيط والأزمنة الحديثة عبر تفصيل القول في أهم مفكريها الواقفين على مشارف حدود العصرين مفصلا القول بتميزات حداثية لأنساق فلسفية وسيطية وحداثية، وهي القراءة التي قيل عنها أنها قراءة نسقية حداثية بوسائل ما بعد حداثية.

من خلال عنوان الكتاب قيد الدرس، حاول بلومنبرغ تشكيل صورة جديدة للأزمنة الحديثة، هذه المحاولة تزامنت مع سنوات الستين التي تميزت بظهور روح ومبادرات جديدة ومعاودة الثقة بحس تفاؤلي في القدرات البشرية المتعلقة بالإكتشافات العلمية وإمكانية تجاوز الأزمة التي عرفتها أوروبا آنذاك بعيدا عن الحس القدري الحتمي التابع لقدرات المتعالي.

إذن، في ظل هذه الأجواء وعلى أساس فلسفة النقد المتجهة نحو الأزمنة الحديثة حاول بلومنبرغ أخذ موقف الدفاع عن المشروع الحداثي ومفاهيمه الأساس ومنه فلسفة التاريخ، وعلى الأخص الوقوف عند القضايا التي تناولها لوفيث بالقراءة والنقد والتي عبرها إعتبر لوفيث أنساق مجموعة من الفلاسفة الحداثيين مجرد صورة مشوهة للإرث الثيولوجي المسيحي اليهودي المعلمن، لكن تناول البلومنبرغي تميز بخصوصية حيث تم إدخال التصور الدلالي اللغوي للمفاهيم الإستعارية التي إستند إليها التصور الثيولوجي لإبطال جدة وأصالة عصر بكامله من خلال التشكيك في أهم أسسه المفاهيمية، فلسفة التاريخ، كما إنصب على أنساق فلسفية شكلت حلقات ربط بين عصريين تموقعوا بين النهاية الخاصة للعصر الوسيط والبداية المتعلقة بالعصر الحديث قصد رسم الحدود التي رغم إستمرارها

إلا أنها كانت فعلا متمايزة وظيفيا من حيث المفاهيم والأجوبة المقدمة إزاء ازمة لاهوتية أتارثها كل من الإسمية والمدرسية.

بلومنبرغ حاول على العكس من ذلك تبيان أن الحداثة تتأسس على تصوراتها الخاصة المستقلة والمشكلة لمشروعيتها التأصيلية إلى درجة لا يمكن إتهامها بالإستمرارية والتبعية الثيولوجية، هناك حيث يرى لوفيث إستمرارية واضحة، فإن بلومنبرغ يراها استمرارية بوجه حداثي يحتفظ بالأسئلة العالقة ويقدم أجوبة مغايرة لهذه الأسئلة الموروثة، لذلك فوجود تشابه ما بين التصورات المسيحية الإسكاتولوجي والأزمنة الحديثة لا يعطي مبررا كافيا لنسف مشروعيتها بالأساس ومشروعية المفاهيم المؤسسة لها والقول بخلاصيتها الإسكاتولوجية لأنها لا تمثل تكرارية استنساخية بسيطة.

فعندما نعيد البحث في إشكالات فلسفة التاريخ نجد تشابها في محاولات الإجابة عن بعض الأسئلة التي طرحت في العصور الوسطى والتي تركت بلا أجوبة أو أن الأجوبة بقيت متأخرة عن ركب الأسئلة مما إستوجب إجابات أخرى تساير السبق الإشكالي الذي ظل مطروحا، وبشكل ملح، وخصوصا تلك المتعلقة بالمعنى sinn و الهدفziel ، إذن اللإستمرارية ليست في التصورات والجوهر وإنما في بقاء إشكالات فلسفية بدون أجوبة أو أن أجوبة تم تجاوزها ولم تعد صالحة، إذ لم تعد تفي بالغرض المطلوب، أي أن فرضية الإشكالات تستمر بالتواجد ولكن الأجوبة تتغير ويتم استبدالها لتهالكها مضمونيا و زمنيا، أي محاولة إعادة ملئ الفراغات المتروكة بأخرى تستجيب لضرورة العتبة التاريخية، ثم هناك إشكالية أخرى تتعلق بإعادة الإشتغال الوظيفي لبعض المفاهيم الوسطوية الأمر الذي لا يعني بالضرورة إستمرارية استنساخية بصورة مشوهة، بقدر ما هي استمرارية تجاوزية تحمل إبداعية في قدرات بشرية قادرة على منح معنى جديد للعالم وإن احتفظت بنفس المفاهيم الوسطوية.

فالفلاسفة الحداثيون حاولوا البحث عن إجابات لإشكالات صيغت في التصور الثيولوجي المسيحي، وظلت عالقة بلا جواب، لأن الأجوبة المقدمة في الأزمنة الحديثة هي ذات طبيعة مختلفة ترتبط بالسياق التاريخي لتلك الأزمنة وهو ما يضفي عليها الجدة وكذا

الإختلاف عما كان سابقا. فمن أين تستمد الإجابات الحداثية أصولها؟ وكيف شكلت الأجوبة الحداثية فرادتها عما سواها؟

لقد خصص بلومنبرغ قسما من كتابه "مشروعية الأزمنة الحديثة"، لتناول كيف أن تقدم العلوم الحديثة وعلاقتها بتغيير علاقة الإنسان بالواقع أفرزت الحاجة لإجابات مغايرة ومن هنا كان المنبع الأساس لتميز الأزمنة الحديثة، أمثال كوبرنيك N.Copernic، برونوG.Bruno، وجاليلي Galilée، فهذا التقدم التجريبي الملموس إستطاع إضاءة وتقوية إيمان أكثر في مفهوم التقدم وهي من بين الإجابات المقدمة من طرف الحداثيين للإشكال المتعلق بالمعنى والهدف من التاريخ، كما هناك أيضا وجهة نظر حداثية مهمة التي تقدم الشروط الخالصة لتطور المعارف الحديثة باعتبار أن الاكتشاف العلمي في الأزمنة الحديثة يتسم بقيمة خاصة جدا.

وهنا يكمنُ الإختلاف الأكثر دلالة بالمقارنة مع الثيولوجيا، حيث قدم أمثلة من تاريخ الفلسفة وعلى الأخص الذين تم إدانتهم مثل سان أوغستين ومسألة الفضول بما هي المنبع الأساسي للخطيئة في محاولة الكنيسة الوسطوية للدفاع ضد عودة الفلسفة القديمة، وهو الأمر عينه حسب بلومنبرغ ما يسري على فلسفة التاريخ والثيولوجيا، ففي الأزمنة الحديثة تم تثمين الفضول المعرفي بما هو فضيلة، وهنا تأسست مشروعية الأزمنة الحديثة المرتبطة بالقيمة المعطاة لمفاهيم تم تجاهلها أو إدانتها سابقا بتجديد وظيفي حداثي مغاير، حتى وإن كانت المفاهيم ذاتها، اذن حيث انتهى كارل لوفيث ابتدأ بلومنبرغ، الأول حاول قراءة فلسفة التاريخ حيث انتهت، أما الثاني فعاد الى أوج انهيار العصر الوسيط وولادة الأزمنة الحديثة.

فحسب هانس بلومنبرغ المشروعية الحداثية تأتي من إنتعاش بعض المفاهيم الوسطوية أو المسيحية التي تم إعادة توظيفها أو إستثمارها من جديد، فكيف تم استثمارها من جديد لتأسيس أصالة وجدة عصر بكامله؟

إن جواب بلومنبرغ هو أن الإنسانية إكتشفت أنها تعيش في عالم متعلق بالصدفة، حيث لا وجود لفهم متعالي يرتبط بالعناية الإلهية، إن هذا الإكتشاف أنتج بالنسبة للإنسانية طريق

جديدة لتموقع داخل العالم، وكذا لإدراك العالم من زاوية مختلفة، تاركا وراءه حقيقة مختلفة لمصيره، لقد بدأت الإنسانية إذن بإعطاء نفسها نظاما أو معنى للوجود نفسه الذي كان سابقا لكن، تم ملؤه بمحتوى مضموني مغاير عما كان، إذن التغيير طال الجانب الوظيفي وليس الحفاظ على المضمون الجوهري ذاته، إن المجهود الحداثي لأجل التحكم في العالم عبر وسيلة المعرفة والتكنولوجيا التي ظهرت في إطار شروطها هي في حقيقة الأمر محاولة مشروعة بشكل كامل لضمان وجوده في عالم منزوع السحر والقيود الثيولوجية، عالم قائم على نمط عقلي بشري في فهم دلالة العالم، فهم يمنح نتائج قابلة لتحقق ولتحقيق نقلات من عتبة تاريخية الى أخرى.

يعود هانس بلومنبرغ للتطور الثيولوجي الذي ظهر في العصر الوسيط مع الإسمية، وهنا عاين بلومنبرغ أن الثيولوجيا الإسمية* تمثل الشروط السلبية التي أنتجت العلاقة القائمة ما بين العالم والإنسان الحديث، ولذلك هي تمثل الأطروحة المناقضة للإرث الثيولوجي المسيحي، فهناك أسبقية لهذا الإرث في محاولة الإجابات عن نفس الإشكالات لكن، من منظور مختلف، إذ أهم حجة يقدمها هانس بلومنبرغ التي تثبث مشروعية الأزمنة الحديثة ومفاهيمها تتلخص بشكل أساسي في تجاوز الغنوصية [506].

فما النوعية الإختلافية التي منحها بلومنبرغ للأزمنة الحديثة ومفاهيمها لتتمتع بأصالتها، إزاء التصورات التي نزعت عنها وعن مفاهيمها المشروعية والأصالة؟

*قوضت الإسمية الرؤية التي طورتها المدرسية عن عالم مسيحي متناغم وكنتيجة لذلك أحدثت ثورة في المسيحية، ولكنها لم تكن هدامة بشكل ينفي الحضور الثيولوجي. لم تقدم الإسمية رؤية جديدة للاله فحسب بل قدمت أيضا رؤية جديدة لما يعني أن تكون انسانا والتي وضعت فيها تركيزا كبيرا على الإرادة البشرية. دمرت الإسمية الأساس الأنطولوجي للعلم في العصور الوسطى من خلال افتراض عالم عشوائي لموجودات فردية بشكل جوهري، فالعالم مجرد دلالة أعلى ترتيبا يساعد على فهم لايتطابق مع أي واقع، فالعالم الحديث نشأ عن الاسمية كاعادة نظر للمعنى في الانطولوجيا الاسمية ، لقد"واجه الأشخاص الثلاث الذين غادروا كاتدرائية نوتردام دي دوم في ذلك اليوم من عام 1326 وهم وليام الأوكهامي وفرانسيشكو بيترارك ومايستر ايكهارت، واجهوا هذا السؤال وراموا الاجابة عنه. شكلت إجاباتهم وإجابات من أعقبوهم العالم الحديث بطرق مختلفة ومتناقضة معيدة تعريف الطبيعة وعلاقة الانسان والإله والكون".
مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص61.

[506] Denis Trier Weiler, ***« à propos de Hans Blumenberg »***, Cahier philosophies, CNDP-CRDP, p.105.

الفصل الأول: مشروعية فلسفة التاريخ من مشروعية أزمنتها الحديثة

مقدمة :

المشروعية صفة تدل على حق ادعاء صفة معينة تضمن له مكانة اختلافية إزاء ما يقارن به، القدرة على اكتساب ميزة معينة تفرده عن غيره، وهنا ترتبط بصفة الجدة إزاء تصور موجود سلفا، صفة تخرجه من دائرة التبعية، التي تشكل تهديدا لسحب هذه المشروعية المفترضة وتلحقه بالتصور السابق الذي سبق أن فرض مشروعيته، وهنا ندخل بباب التدقيق اللغوي، هل صفة المشروعية يجب أن ترادف إحداث قطعية تمسح كل البقايا السابقة؟ هل هي عملية تحيل على تخليصها من التبعية الآداتية والمضمونية بشكل تام، وكأننا بمسار تاريخي قابل لتقطيع الى محطات؟

عندما نتكلم عن مشروعية مفهوم فلسفة التاريخ باعتباره مفهوما ارتبط تبلوره خلال الأزمنة الحديثة، فإننا نسائل جدته المفترضة والتي قد لا تعني بالضرورة اجتثات كلي لجذوره التاريخية، فحتى إن لم تكن الأنساق الفلسفية تمثل منظورا عقلانيا بشكل كامل في بدايتها، على حد تعبير بلومنبرغ، فإنها تظل مع ذلك تحمل صفة المشروعية المضمونية التي ترتبط بوظيفة مغايرة تمنحها هوية حداثية، هذه الهوية التي لا ترتبط بالضرورة بالقطعية التامة المنسلخة بشكل تام عن التصورات السابقة، تجعلها تدخل عارية لميدان جديد لم يتشكل بعد، إذ تشكله يرتبط بما سيضيفه التصور المالك لشرعية البناء، وهو أمر غير ممكن، ويستدعي لتحقيقه غياب المعارف السابقة بشكل كلي، كما يتطلب فرضية وجود واقع فارغ تماما، على أساسه نقيم بناءا جديدا بأدوات مغايرة، وهو الأمر غير المتاح والناتج عنه سلب إمكانية تشييد تاريخ إنساني، لكن الواقع التاريخي يقول -حسب بلومنبرغ- أننا نبقى في نفس الإطار ونستعمل نفس الآليات المتاحة لإيجاد تصورات أخرى من منظورات مغايرة، لذلك فالأنساق الكبرى التي تسجل حضورا تاريخيا مميزا عند تلاشيها تبقى رواسب لا تنمحى إلا على المدى البعيد وبشكل تدريجي تجاوزي، فالعلمنة ليست مجرد مفهوم إطار يتم ملؤه بدون حدوث تفاعل يفقده خصائص ويكسبها بالمقابل أخرى،

وإلا صار صفة تاريخية لاعادلة، بل إنه ناتج هو أيضا عن صيرورة تاريخية، وفي خضوعه لهذه الصيرورة يكتسب لويناته الخاصة به راسما عتبة تاريخية مغايرة. ألا يمكن القول أن كارل لوفيث استغل اللاتحديد المفهومي لمبرهنة العلمنة لسحب بساط الشرعية عن فلسفة التاريخ؟

1) العلمنة الوظيفية

كرست أهم الكتابات المهتمة بالموضوع نفسها لفك الشفرة الخاصة بمنهجية التطبيق التاريخي لمفهوم العلمنة، إذ أن"هذه المحاولة المتعلقة بإيجاد دلالة أكثر تحديدا للتعبير، أمر تم دوما إستعماله الى حدود اليوم"[507]، وهي محاولة حسب هانس بلومنبرغ قادت بعض المستعملين الى هذا المشروع، بل وسمحت لهم بالقول ما لم يستطيعوا استيعاب حيثياته الناتجة عنه، مما يطرح السؤال التالي: كيف تم فهم العلمنة وتعبئتها بالكفاءة اللازمة لفهم المحتوى التاريخي الحداثي لتصبح مبرهنة أداتية؟

أولا لنبدأ بالتحديد المفهومي"العلمنة"، ففكرة العلمنة في اللغة الألمانية تحيل على مفردتين: Säkularisierung et Verweltlichung وهي المفردة الحاضرة في ثنايا الكتاب بلومنبرغ، فـVerweltlichung ليس لها مرادف في اللغة الفرنسية ومن الصعب إيجاد مرادف لها لخصوصية اللغة الألمانية، وهو ما يفسر لم السجالات الألمانية المعاصرة حول العلمنة لم تؤثر بشكل كبير على الأوساط الفرنسية، لأن مفردة sécularisation ترادف باللائكية[508]، وهي مسألة لا تستوعب محتواها المفهومي الذي يعاكس مفهوم اللائكية.

إن العلمنة بما هي أداة تأويلية لا تمتلك صفة إضفاء الشرعية أو لا شرعية، لأنه مفهوم لا ينصف الحداثة، على حد تعبير بلومنبرغ، لذلك فإن تحليل هذا الأخير يرتكز على فكرة عدم القدرة على استيعاب ما يحيل عليه " welten" في صيغته التركيبة ككل المتعلقة

[507] H.Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit., p.73.

[508] Jean Greisch, ***« Umbesetzung versus Umsetzung, Les ambiguité du théoréme de la sécularisation d'après Hans Blumenberg »***, Archives de Philosophie, 2004/2(Tome 67), p.280.

بمفهوم Verweltlichung[509] ، ويحيل هنا Weltعلى العالم و الجذر Ver على فعل مشتق من اسم العالم، لذلك يركز بلومنبرع على استعمال مفردة مبرهنة العلمنة وليس العلمنة، فهي مجرد نوع من البرهنة الأداتية، ولا ترقى لامتلاك الشرعية لأن تصير أداة تأويلية للمسار التاريخي، وهي صيغة قد "استعارها بلومنبرغ عن أول ثيولوجي سياسي وهو كارل شميث"[510].

إن محاولة بلومنبرغ تشكيل أصالة الأزمنة الحديثة يجب أن تفهم انطلاقا من نقده لمبرهنة العلمنة في استعمالها الشائع المتعلق بحصر معناها في النقل الآلي ما بين الحقل الثيولوجي نحو الحقل الدي يخص العالم فتصير علمنة، "إن الافتراض المضمر في أطروحة العلمنة هو أن الاله غير موجود وأن الدين مجرد صناعة بشرية."[511] لكن هنا يسهم ثقل الحجة الميتودولوجية المرتبطة بالمفهوم التي تم تطويرها بشكل قوي ألا تكون قابلة لقلب الوضعية في العمل النظري المنشود، لأنها ستكون مرتبطة بعلاقة مشتركة مع التاريخ المثودولوجي لكل التخصصات التاريخية، حيث المنابع لم يتم تغييرها ومن تم إحتفاظها بغرض إتمام المنفعة النظرية ككل. فكثيرا ما نجد أن المفهوم الميثودولوجي يدخلنا للضبابية المفهومية، وهذا ما يتعلق أيضا بمبرهنة العلمنة التي لا تقدم معارف تابثة بقدر ما تقدم تصورات مؤقتة وإفتراضات قابلة للتغيير، وهو الأمر الذي يضعف الاستنتاجات الناتجة عنها، لأنها لاترقى لمصاف الحقائق، فالأمر يتعلق بعلم تحديد المصطلحات وتدقيقها وهو أمر يُغفل على الأغلب.

فكتاب بلومنبرغ موجه بالأساس لمعارضة الإستعمال التأويلي لمفهوم العلمنة، المحصور في نقل بسيط من مجال الى مجال، مما يجعله مجرد صفة تفسيرية وتأويلية تفرض علينا الفقد الجوهري، تصور يمنحه وظيفة هيرمينوطيقية مشروعة، ومن تم الخروج بنتائج تسحب مشروعية الأزمنة الحديثة انطلاقا من أسئلة مغلوطة منحت المشروعية للأداة التفسيرية لتسحب بالمقابل مشروعية عصر انبثاق المفهوم ذاته.

---

[509] Jean Greisch , ***« Umbesetzung versus Umsetzung, Les ambiguité du théoréme de la sécularisation d'après Hans Blumenberg »***, op,cit., p.282.

[510] Ibid, p.283.

[511] الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص.350.

وهذا الإستعمال الأخير يجعل من الأزمنة الحديثة ليس قطيعة وإنما استمرارية تواصلية، تستبطن عكس ماهي عليه فكر غارق في الرجعية على اعتبار جهله لجوهره الإطلاقي الثيولوجي، فهي علمنة مشوهة.

إن هذا الإقتراح لم يكن مصطنعا لأجل فرض إكتشاف جديد، لهذه الإدانة الموجهة إتجاه الحداثة ومفاهيمها وعلى الأخص مفهوم فلسفة التاريخ، بعدما اعتقد أنها سلمت من أي نقد، فالقابلية الإيديولوجية لصفة العلمنة لا تكمن في مكر العقل أو حتى في اللامعقول الذي سيتم إستتماره داخله، كما قدمه النسق اللوفيثي، بل في إمكانية تحريك ولو بشكل قليل التطبيقات وجعل أن التعبير عن الذنب أو الإثم الثقافي، قابل للنقاش ليصبح في النهاية مجرد مؤشر سياقي لا يرقى لمساءلة تخص الشرعية التاريخية لأزمنة كاملة، كما تم الأمر عند لوفيث، وليس أكثر من ذلك، باعتباره شكلا من أشكال التعبير عن صيرورة تاريخية سابقة. فالعلمنة لا يمكن أن تظهر بشكل معقول إلا بواقع أن التمثلات المفترضة المعلمنة يمكنها بشكل موسع أن تحمل هوية ما في خضم صيرورة تاريخية، لكن هذه الهوية ليس وفق الأطروحة المدافع عنها هنا هوية محتويات، ولكن هوية وظائف، فالمحتويات الغير متجانسة يمكن أن تفترض وظائفا وأدوارا متطابقة لبعض واضعي النسق التأويلي للعالم ولتأويل الإنسان لنفسه بالذات، أي أن مفهوم العلمنة يرتبط بالهوية الوظيفية لبعض المفاهيم والإشكالات السابقة عن الأزمنة الحديثة ولا يتعلق بآليات التطبيق الجوهري لهذا المفهوم باعتباره يحمل شبهة، إذ "هناك فعلا استمرارية، لكنها استمرارية إشكالات، وليست استمرارية حلول، استمرارية لأسئلة لم تجد أجوبة "[512].

هناك أمر لا مفر منه الثيولولوجيا المسيحية تحدد التاريخ الغربي بالأساس في معنى تقديم تصورات تتسم بالشمولية، وأفق تصورات أبعد من ممكنات الكائن البشري، لقد استطاعت منح وضعية جديدة في إطار التحديدات المنتظرة حول العالم وحول الإنسان الذي لا يمكن تجاهله ضمن الاقتصاد الثيولوجي إذ هو محركه الأساس، فبالنسبة لثيولوجيا ليس من الضروري إثارة أسئلة بلا أجوبة قصد حل كل ما يشمل العالم والتاريخ وأصل الإنسان،

[512] Sylvie Taussig, ***« Déclin et progrés chez Blumenberg »,*** Le Philosophoire, 2011/2, (n^{0}36), p.112.

حول توجهه بشكل عام، فكل الأسئلة قد تكفلت بالجواب عنها، ملجأ لا مفر منه، لذلك واجه "بلومنبرغ عبارة علمنة الاسكاتولجيا، لأجل التعبير عن هذه الفترة المرتبطة بإعادة التأقلم المذهبي، بفكرة علمنة عبر الإسكاتولوجيا"[513]، تحضر الإسكاتولوجيا هنا بما هي وسلية للعلمنة وليس العكس.

ولفهم هذه المقاربة يقدم بلومنبرغ قراءة مقارنة بين ديكارت وليبنز، فديكارت كانت لديه صفة راديكالية لمنهج شك في المعارف، وعبر إجابته قدم خطوة أولى لوضع تصور حول العالم، مما فرض ضرورة إيجاد اليقين الذي لم يتم إتمامه لا بفضله ولا بفضل شخص آخر، ولكن وجب التخلي عنه جراء اللاإتمام الذي كان يعاني منه، لذلك يبدي استعداده للقبول بفرضية الأسئلة المطروحة مسبقا التي تسمح لنا بفهم جيد لتاريخ الفكر الحداثي، إذ إن هناك خط تراجيدي في الواقع، لأن الخلاف يقود بالنهاية لقرينة شكلية متفاوتة الوضوح خلاصته أن الخطيئة الأصلية ستكون قد جاءت للعالم بشكل غير آمن أو بشكل خاطئ، وهو الأمر الذي تم تأويله كعلمنة لهذه الصيرورة التاريخية.

لكن الأمر لا يتعلق بعلمنة لمحتوى ثيولوجي صرفة كما ذهبت بعض القراءات، بقدر تعلقه بإعادة استثمار لمواضيع ذات مواقع أجوبة أصبحت شاغرة من المعنى المرتبط بالسياق التاريخي ذاته، حيث لا يمكن محو الأسئلة أو تجاهلها لأنها لازالت عالقة بلا أجوبة، إن "الحداثة في هذه الحالة لم تكن مجرد علمنة للمسيحية، ولكنها شيء حديث يمتلك شرعيته بطريقته الخاصة. لذلك فإن الظواهر التي كانت تبدو بأنها من عوامل الرؤية المسيحية للعالم التي تم علمنتها هي في حقيقتها إعادة احتلال لما هي الآن مواقف مسيحية خاوية، بمعنى أنها محاولة للإجابة على اسئلة مسيحية قديمة بأساليب معاصرة".[514]

إذن، هي إعادة استثمار لإجابات أخرى تعوض إجابات لم تعد تفي بالغرض لأسئلة لا زالت تطرح نفسها من جديد، الأمر بالنهاية حسب بلومنبرغ يتعلق بإعادة إستثمار للأسئلة التي لازالت تطرح نفسها،" تاريخ الفكر هو تاريخ الأنساق الفكرية وهذه الأنساق نابعة من

---

[513] Stéphane Dirschauer, **mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg**, op.cit., p.44.

[514] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص.24.

تاريخية الأزمنة وصيرورتها وغالبا ما تجيب عن تساؤلات تثيرها الحقب التاريخية. فلكل عصر تساؤلات وقضايا، وقد تتشابه فيما بينها أحيانا، أما الإجابات فيلزمها أن تتغير وتتجدد، حيث إن التطلعات والآمال تختلف من عصر الى آخر"[515] ، وليس مجرد عملية علمنة نفسها لمحتوى ثيولوجي بشكل سلبي.

لأن عملية شيخوخة النسق السؤالي بعيدا عن التغيرات التاريخية وتأثيرها على الإجابات الممكنة يمنح مقدمات جديدة، وهذه الظاهرة ليست خاصة فقط بالأصل الحداثي، فالمسيحية نفسها خضعت بمرحلتها البدائية لضغط مماثل لما جرى للحداثة[516]، وهي المتعلقة بمواجهة إشكالات تعتبر غريبة بالنسبة لها آنذاك، وهو الأمر عينه الذي حدث مع الأزمنة الحديثة، إذن لو تكلمنا عن علمنة سيكون النسق المسيحي هو أول من علمن عملية انتقاله إزاء ما سبقه، وهي علمنة سابقة عن علمنة الأزمنة الحديثة، ولا يكون المفهوم ارتبط فقط بالأزمنة الحديثة، وبالتالي سننزع أصالة التصور المسيحي، وهو ما يجعل بلومنبرغ يقول،"لنفترض أن هناك فكرة مفادها وجود قانون تابث للأسئلة الكبرى التي مرت عبر التاريخ، فإن الفضول البشري هو ما يحفز طموح التأويل للعالم ولنفسه (الإنسان)"[517].

الفضول المعرفي يفرض البحث الدائم عن أجوبة لإشكالات ما وهنا ترتبط الإشكالية التي تثيرها الأسئلة المطروحة بالسلم التاريخي لأطوار أو مبادئ التغير بدرجات متفاوتة، بين البطيء والسريع، من أجل الحصول على تفسيرات أكثر عمومية وشمولية لهذا السلم التاريخي، لذلك تظل المقاربة النظرية أقل كفاءة لأجل فهم العالم و فهم الإنسان لذاته وأقل تعبيرا مما قد يبدو عليه الأمر، وهو الأمر الحاضر بشكل واقعي عند العديد من الكتاب وبالأخص المدافعين عن نسق معين عندما يعتقدوا أنهم قدموا حجة على تقديم الجواب الكافي للإشكال المطروح، فمسألة الضرورة الكلية المرتبطة بالعقل الحداثي هي من يمكنها أن تجعل من الأزمنة الحديثة فعل علمنة وليست مسألة إدعاء الكلية والشمولية من طرف

[515] رشيد العلمي الادريسي، « **جدل العلمنة في الفكر الالماني الحديث**» ، مقال سابق.
[516] H.Blumenberg, La **Légitimité des temps modernes**, op.cit., p.75.
[517] Ibid, p.76.

العقل الحداثي، وبالتالي ألا تعتبر"علمنة المسيحية من طرف الحداثة تعبير عن تحققها المشروع؟"[518].

فالأسئلة لا تسبق دوما الأجوبة، لأن طبيعة الأجوبة المقدمة للتناقضات التي تظهر داخل النسق ذاته تترك إرثا تساؤليا إستوجب تقديم إجابات أخرى وهي ضرورة يتطلبها السياق السؤالي، إنه الحس الفضولي الإنساني الذي يمثل مرحلة حاسمة في المشروعية[519]، الحداثية، وهنا تكمن الجدة المحركة لسلم التاريخي، فالعلوم تقف تحت شرط التخلي عن الكلية، هناك حيث اعتقدت فلسفة التاريخ لمدة طويلة أنها مكلفة لاستيعاب واجب الكلية الشمولية عبر نقد غير كافي إزاء أسئلة خلفتها الفترة القديمة[520].

خلاصة بلومنبرغ مبرهنة العلمنة "استعمال ثيولوجي غير مباشر للصعوبات التي تظهر تاريخيا أثناء المحاولة الفلسفية لتأسيس بداية الأزمنة الحديثة"[521]، فعبر مبرهنة العلمنة هذه تتواجد الإختلالات الخاصة بمحاولة سلب هذه الاختلالات أو بقائها التي يمكن إعتبارها نوعا من المقاومة الضرورية المرافقة لسياق السلم التاريخي، فتحدي الأزمنة الحديثة وحداثتها يكمن في تجاوز هذه الإضطرابات والعثرات التي تخلقها إشكالات ظلت عالقة، إذ "لم تعلو أفكار الحداثة المؤثرة أو تمحو أفكار العصور المظلمة بل قامت بدفع بقايا العصور المظلمة بعد أن صيرها الصراع بين المدرسيين والإسمانيين الى أنقاض"[522]، الأمر ناتج عن محاولة تجاوز أزمة، وفي إمكانية هذا التجاوز تكمن صفة الجدة ولا يتعلق الأمر بعلمنة بسيطة لمحتوى سابق عنها، إذ لا يمكن الجمع بين ماهيتين في فكر واحد، إن المسيحية لها معاييرها للحقيقة والحداثة لها معايير مغايرة[523].

---

[518] Stéphane Dirschauer, **mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg**, op.cit., p.23.

[519] Elise Marron, ***« Aspects de la plurivocité controlée :portrait de Wittgenstein par Blumenberg »,*** Implications philosophiques**,** coordonné de Thibaud Zuppinger,mai 2013, p.24.

[520] Jean Claud Monod, ***« Métaphore et métamorphose: Blumenberg et Substantialisme historique »,*** Revue germanique internationale,histoire culterielle, 10/1998, p.226.

[521] H.Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit., p.86.

[522] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص25.

[523] رشيد العلمي الادريسي،« **جدل العلمنة في الفكر الالماني الحديث**» ، مقال سابق.

1-1) العلمنة مفهوم للعالم

يلح هانس بلومنبرغ من خلال كتابه "مشروعية الأزمنة الحديثة" على اللا تحديد الكبير الذي يتصف به مفهوم العلمنة[524]، فهذه الأخيرة مثقلة بالنتائج النظرية التي تتعلق بأصالة الأزمنة الحديثة لما سبقها أو على العكس تتعلق بإرث مخجل لماض ثيولوجي، كما إن استعمال مفهوم العلمنة لم يكن من الناحية الإبستمولوجية موقف حياد بعيدا عن أصل هذه الإدانة الأكسيولوجية للأطروحات التي يجب أن تبقى مقتصرة على تاريخ المفاهيم، بل على العكس من ذلك نجد نوعا من الدقة التي تخص عملية النقل من الحقل الثيولوجي الى الحقل الدنيوي المتعلق بما يخص هذا العالم وقصد جديد للمحايثة لا للحياد.

لقد صار مفهوم العلمنة مبهما عندما إتخذ مهمة تفقد كل الأسس التجريبية والنظرية المرتبطة بحشرها ضمن نقاش أصالة الحداثة ومفاهيمها من عدمها، إذ تعتمد "الفكرة القائلة بأن الحداثة تصنع العلمنة على المفهوم القائل بأن الحداثة تصنع التنوير، وأن التنوير يكشف عن الحقيقة، وبأن الحقيقة هي عدم وجود إله (أو على الأقل بعدم وجود إله مؤثر على سير الحياة البشرية)"[525]، ففي هذه الشروط يبدو أنه من الضروري تحديد هذا المفهوم ورسم نطاقه الدلالي والإستعاري من أجل ضمان على الأقل المهمة الوصفية المنوطة به، وتجاوز ما أسماه هانس بلومنبرغ إشكالية اللاتحديد بالمعنى الذي يسبح به مفهوم العلمنة، جوابا على كل من كارل شميث وكارل لوفيث، فالأول أعطى لمبرهنة العلمنة تعبيرها الأقوى، في حين الثاني منحها قيمة الدوغما، عبر التأكيد في كتابه "التاريخ والخلاص" على أن جل فلسفة التاريخ الحداثية من فولتير الى ماركس وما بعدهما ليست سوى علمنة لثيولوجيا المسيحية لتاريخ التقليد الأوغستيني[526] .

في حين يشير الى أن تعريف العلمنة بما هي عملية نقل للعالم بتعبير يخص المجال الثيولوجي، يبدو أنه غير منفصل عن عملية إعداد لمفهوم أصلي ينكب على العالم بشكل أساس، هذه المقاربة الجديدة تتيح إثارة هامش الحرية على عكس العوائق الثيولوجية التي

---

[524] Michael Foessel**, Modernité et sécularisation**, op.cit., p.29.

[525] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص.350.351.

[526] Jean-Francois Kervégan, ***« les ambiguités d'un théoréme; la sécularisation, de Schmitt à Lowith et retour »,*** **Modernité et sécularisation**, op,cit., p.107.

تقرر مسبقا جوهر العالم وتؤدي بالتالي إلى إعادة تقييم ما لهذا العالم. فإذا إعتبرنا أن الحداثة الفلسفية تتصف بإمتياز تاريخي للعالم المستوعب بمحايثتها، نكون هنا أيضا ضحايا نظرية العلمنة نفسها، وهو الأمر الذي أشار إليه هانس بلومنبرغ نفسه بوضع خط فاصل بين المحاولة التي ترسم إشارة تساوٍ ما بين حداثة النظريات وعلمنة التجارب، إذ يظل الحاضر أكبر من الانسان ذاته ويعبر على ما أكثر مما هو يعرف ذاته[527].

ارتبط مفهوم العلمنة رغم لاتحديد الدلالي الذي رافق استعماله نوع من التوافق بين المفكرين على استعمالين، الأول يترجم تراجع الدين وفقدانه لتأثيره الإجتماعي ورسم حدوده في المجال الخاص، وبالتالي تحقيق نوع من الاستقلالية في مختلف المجالات الحياة الإجتماعية، وهو ما أسماه ماكس فيبر نزع السحر عن العالم (...)[528]. وهناك معنى ثان يتعلق بتحويل خطاطات المحتويات والتصورات من المجال الديني أو الثيولوجي الى المجال الدنيوي، ففي هذا الإستعمال العلمنة هي نوع من الدنيوة mondanisation، وهذا التحول هو ما أشار اليه بلومنبرغ في صيغة مبرهنة العلمنة: باء هي علمنة لألف.[529]

إن مبرهنة العلمنة حسب بلومنبرغ تثبت بشكل كامل تلاؤمها مع الأشكال الأكثر راديكالية، فعملية علمنة مكتملة لا تعني بالضرورة أنها ترادف لامتياز التعلمن المفهومة كتشديد على محايثة العالم، هنا يذكرنا فوسيل بنوع من الثيولوجيا اللاحرة لغوغارتن، فبلومنبرغ يشير أنه يوجد إستعمال ثيولوجي لمفهوم العلمنة مكرر في إطار محاولات أن يصبح صفة جذرية للمسافة الدينية الأصلية بالمقارنة مع العالم[530]، هذا الإستعمال المرتبط بمفهوم (العلمنة Sécularisation) نادرا ما يتم ربطه بعملية إعادة تقييم المحايثة الخاصة بالدنيوة mondanisation التي تعتمد على شقاء العالم، من أجل الوصول لما ليس من هذا العالم، إنتظاره البديهي. فإذا كانت العلمنة لا تحيل سوى على تقييد النظرة لما حصل

[527] Jean Greisch, ***« Umbesetzung versus Umsetzung, Les ambiguité du théoréme de la sécularisation d'après Hans Blumenberg »***, op,cit., p.285.

[528] Myriam Revault D'Allones, ***« Sommes nous vraiment « déthéologisés » ?, Carl schmitt, H.Blumenberg et sécularisation des temps modernes »,*** Les Etudes philosophiques, 2004/4, (n068), p.29.

[529] Ibidem.

[530] Michael Foessel**, Modernité et sécularisation**, op.cit., p.30.

في العالم فإن خيبة الأمل المرتبطة بهذه القصدية الحصرية تخلق فضاء انتظار لتعالٍ غير مرتبط بمجريات الدنيوية ذاتها، يوجد أيضا إسكاتولوجيا العلمنة (وهو أمر مخالف لإسكاتولوجيا معلمنة) التي تضع بحسبانها التعقيد الحاصل بين إمتياز العالم وإعادة تقييم التعالي.

ينخرط بلومنبرغ في تقليد فينومينولوجي كان دائما مجاله الدراسي، فالمعروف أن خلال الأزمة أصر هوسرل على ظهور خاص للحداثة كعالم لا معلمن في مثالية الرياضيات بما هو الواقع المنجز عبر فيزياء جاليلي، في إطار البحث عن بداية ديكارتية جديدة تتجاوز أزمة العالم الغربي، الحداثة إذن تتصف بتجريد العالم المحدد بالطبيعة كنسق التساوي، من نفس المنظور نجد حنا أرنت * Hannah arendt المذكورة من طرف بلومنبرغ والتي جعلت من فقدان العالم والعملية الكسمولوجية للمتافيزيقا من الصفات الأساسية للحداثة [531]، لأنه بعد كل شئ في الحداثة هناك حضور للتقدم العلمي المعاد تشكيله بما يوافق حيثيات عصره المرتبطة بما يثير الإحساس بضرورة البرهنة على وجود العالم الخارجي وتحديده.

يبدو إذن، أنه بالإمكان الوصول إلى نتيجة مفادها أن الأزمنة الحديثة على الأقل ببعدها المتافيزيقي ستكون إستمرارية للمسيحية الإسكاتولوجية عبر الوسائل العقلية والعلمية. إذن، هناك إستمرارية تحمل تغييرا ولو على مستوى الوسائل الإنسانية، كيفما كان الأمر إرتباطا بهذه النقطة الأخيرة يبدو أن له صلة بإعادة إستثمار عملية التمييز الذي وضعه بلومنبرغ بين مفهومي العلمنة والتعلمن، فالمفهوم الأول يشير فقط لعملية صيرورة

*بالطبع إنها تحيل على أطروحة حنا ارندت الملخصة في أن العالم الإنساني الذي يسمو فوق الحياة البيولوجية للإنسان و كذا الأنشطة الشاقة التي يمارسها في إطار عالم مشترك لا يخصه وحده، حيث تتقاطع الحياة الانسانية مع الاستقلالية التكرارية الرتيبة للحيوان، ومن تم تقدم باعتبارها مسارا خطيا يجيز امكانية لصياغة شكل تاريخي خاص به: تاريخ يبدأ بولادة الإنسان في عالم موجود بشكل مسبق قبل ولادته، فظهوره باعتباره مولودا جديدا ينتج عنه احتمال تجدد مماثل.كما أن هذا العالم الإنساني يدين في وجوده لنشاطين: العمل بمعنى الانشطة الانتاجية l'homo Faber وكذا الأثر l'action (والخطاب الكاشف الذي يرافقه) (بتصرف).

. Stéphane Dirschauer, **mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg**, op.cit., p.44.

[531] Michael Foessel, ***« Le modèle de la sécularisation: quel concept de monde ? »*** ; **Modernité et sécularisation**, op.cit., p.30.

التي عبرها العالم حصل على صفات جديدة أي، العملية الوصفية الخارجية عن الفعل ذاته. أما المفهوم الثاني تعود لفكرة أن العالم بشكل حقيقي معلمن، أي أن عملية العلمنة تمت ومن تم امكانية مساءلتها عن فعل تحققها من عدمه.

فوسيل يشير Foessel أن هذا الإشكال قد تناوله أيضا هيدغر بكتابه " نيتشه" الذي يتناول الأصول المتافيزيقية للأزمنة الحديثة، "ببداية الأمر يبدو أن هيدغر يتبنى بشكل خالص وبسيط نموذج العلمنة بالنسبة لموضع الحداثة، يكتب هيدغر، أن تكون حرا معناه عوض اليقين بالخلاص (..) الإنسان يطرح يقينا آخر شبيها بذلك، بفضله ومن خلاله يصبح هو ذاته"[532]، وهنا يعتمد هايدغر على نيتشه الذي اعتبر العدمية هي لحظة تاريخية استهلالية لإنتاج أخرى، فعلى الرغم من أن "موت الإله سينتج منطقا (مرعبا من الإرهاب) إلا أنه اعتقد كذلك بأن الأفق في نهاية الأمر يبدو حرا لنا مجددا. إذا كان الإله ميتا ولاشيء يبدو حقا، إذن كل شيء مباح"[533].

إن خطاطة عملية نقل المعنى من المجال المتعالي إلى المجال الأنثروبولوجي يتطلب بشكل مسبق إيجاد عالم ليتعلمن فيه لم يكن معلمنا من قبل، فاليقين الكوجيطي لن يكون سوى الشكل المعلمن والذاتي ليقين الخلاص، "مادام أن حدوث علمنة، يوجب مسبقا أن يكون هناك عالم من خلاله يمكننا دنيوته mondaniser "[534]، الأمر الذي يثير إشكالا دلاليا بالحقل اللغوي الألماني الفرق بين مصطلحي، علمنة *ودنيوة* mondanisation، فإذا كنا نتكلم عن دنيوة فإنها تحيل على صيرورة تاريخية مفهومية موجهة، في حين أن العلمنة ترجع الى نوع من الحقل المفاهيمي والى حقل تجارب مركزة بشكل أساس على

---

[532] Michael Foessel, « ***Le modèle de la sécularisation: quel concept de monde*** ? »; **Modernité et sécularisation**, op.cit., p.31.

[533] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص26.

[534] Michael Foessel, « ***Le modèle de la sécularisation: quel concept de monde*** ? »; **Modernité et sécularisation**, op.cit., p.30.

*العلمنة sécularisation هي طريقة لترجمة نمط تعاطينا وتعاملنا مع العالم، بناءا على حقل تجارب متمركزة بشكل أساس على العالم دون غيره، حيث يحضر نوع من الاستقلال إزاء هذا العالم انطلاقا من وسائل بشرية تحقق هذا الاستقلال إزاء تصورات أو محددات مسبقة.

*الدنيوة mondanisation تحيل على نمط تأويلي وصفي لعملية ارتبطت بصيرورة تاريخية معينة, مما يمنح هذا المفهوم أسبقية وجودية على مفهوم العلمنة sécularisation ، لأنها عملية نقل ما هو مسيحي في عالم لامسيحي، عالم دنيوي.

العالم، يقول ميشيل فوسيل، "النقل كما قال هيدغر إن الدنيوة تسبق بشكل ضروري العلمنة، إذن لنعكس نظام الأسبقية من الإبستمولوجي الى الأنطولوجي والتذكير بالتفوق لمفهوم العالم، على أنه تأويل لنوع تاريخي"[535].

يبدو أيضا، أن أمر خروج سهل خارج النمط المسيحي المقدم لا يؤسس أساسا كافيا لأجل بناء مفهوم دنيوي للعالم، وهو أمر دقق فيه هيدغر فالدنيوة التي تنقل في العالم ما هو مسيحي تحتاج للعالم الذي هو بشكل مسبق ملقى به إنطلاقا من إدعاءات ليست مسيحية، إنه فقط داخل مثل هذا العالم يمكن للعلمنة أن تتطور وتستقر، ما يجعل الأمر متعلقا بما يجب أن يكون، أن يشرع أو يصنع بعالم خال من أي تصورات معينة، وقبل ظهور أي علمنة كيفما كانت، فهذا العالم يجب أن يفهم باستقلال عن كل توجيه مسيحي التي لن تكون سوى تحديدات مفترضة من المسيحية، وبالتالي يمكن القول أن الأزمنة الحديثة المسيحية فقدت شعارها الخاص بتكوين العالم، أو على الأقل تقديم فهم مغاير للعالم، في حين أن"تهاوي أهمية الدين واللاهوت في العصور الحديثة كان متميزا بعملية العلمنة. تشير العلمنة في الوهلة الأولى الى تصور عالم علماني أو غير ديني الى جانب العالم المعلوم بواسطة الدين"[536].

إذن، عملية إستغلال وجهة النظر المذهبية التي تفترض بكل الأسباب تفكيرا حول خصوصية الفينومنولوجية للعالم وعلاقته بالثيولوجيا، المتعلق بالبرهنة على أن الأزمنة الحديثة لا تعيش سوى على المحتوى المنحول، و الموروث، رغم وهم التأصيل الذاتي[537]، وهو أمر يبعدنا عن مشكل العلاقة ما بين العلمنة والحداثة التي تطرح بوصفها فكرة مسبقة لعالم متوجه إنطلاقا من شروط لا مسيحية، أي أن الفكرة تسعى لتقديم تصور لامسيحي قبل إحداث أو تحقق هذا التصور، وعملية الخلط بين هذه الأمرين هما من يمنحان فسحة تأويلية دوغمائية للقول باتصال ما تعلن الحداثة الرغبة في الإنفصال عنه.

---

[535] Michael Foessel, « ***Le modèle de la sécularisation: quel concept de monde*** ? », op,cit., p.31.

[536] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مصدر سابق، ص349.

[537] Jean-Claude Monod, **« Métaphores et métamorphoses: Blumenberg et le substantialisme historique»,** *op,cit.*, p.223.

إن أول محاولة في الفكر الحديث لتكوين صورة للعالم بقالب متشكل من مفهوم العلمنة نجدها عند ايمانويل كانط*، لكنها لم تكن دنيوة بل كانت علمنة، شرط أن يمنح لهذا المفهوم مهمة توزيع على العالم صفات معينة التي إلى حدود الآن كانت ترفض من قبل المنطق الثيولوجي، قصد تحقق مطلب التغيير المرتبط بامتياز العتبة التاريخية للأزمنة الحديثة، أي إضفاء صفات جديدة لم تكن من قبل أو أنها كانت، ولكنها كانت تواجه بالرفض من طرف التصور الثيولوجي لعدم توافقها مع تصوراته أو تمثل خطرا يهدد بإزاحته، وبالتالي انتقلت من جانب التهميش الى صف الواجهة، فما كان مرفوضا من طرف الثيولوجيا صار مقبولا ومعمولا به، هذا الرفض الكانطي لكل ما هو قبل ثيولوجي يمثل أسلوبا لاثيولوجيا لمجموع الإجراءات التي تجعل سؤال الإله ضمن إمتحان المشاكل الفلسفية هو ما يمكن أن يكون نوعا من العلمنة المترجمة للانكباب على تجارب العالم وهو خال من الاله أو أن الإله أخذ زاوية خفية غير مؤثرة في أحداث العالم، فكانط يعرف إلاهه وقد كان حاضرا في روح العالم المرغوب في تحققه، لأن المخاطرة بغياب مثل هذا الاعتبار سيجعل الانسان يتخبط في في مستنقع الخلق، وبالتالي تكون هنا نوع من الثيولوجيا اللغوية، أو ما أسماها بلومنبرغ "ثيولوجيا استعارية théologie métaphorique".[538]

* بمعنى أن فلسفة كانط لا تخرج عن إطار علمنة لنظام القديم، ثيولوجيا المتافيزيقا، لكنها مع ذلك تظل مستقلة عن هذا الأخير ومؤسسة بشكل خاص على أرضية للفهم المتعلق بالعلوم والتاريخ الحديث بشكل خاص، اذن هي علمنة وليست دنيوة، فمحاولة احياء الفلسفة الكانطية جاء كرد فعل ازاء تفكيك المنظومة الهيجيلية، "ومن هنا جاء التركيز على تفكيك النظمية الهيغلية وإحياء ثنائية كانط (القيمة نقيض الوجود، الحرية نقيض القانون، الخ) لاعجب إذا أن تتخطى الفلسفة المعاصرة هيغل الى كانط، بل الى ديكارت، محولة أظارها من المبحث الى الباحث، من الموضوع المدروس الى الذات الدارسة"

عبد اللعروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص.392.393. .

[538]Jean-Claude Monod, **« Métaphores et métamorphoses: Blumenberg et le substantialisme historique»,** *op,cit.,* p.224.

1-2) عمل كارل لوفيث حجب للتأصيل الحداثي.

يعد كتاب هانس بلومنبيرغ "مشروعية الأزمنة الحديثة " *في الواقع محاولة فكرية جادة للرد على أطروحات كل من كارل لوفيث و كارل سميث القائمة على نفي مشروعية الأزمنة الحداثية، وهو الأمر الذي أثاره وحمل لواءه فريديرك غوغارتن من خلال كتابه " destin et espoir" للأزمنة الحديثة الذي ظهر سنة 1953، أي قبل أن يخرج كتاب بلومنبرغ للوجود ويشارك في هذ النقاش، وهو كتاب مديل بعنوان صغير يلخص محتواه: "العلمنة كموضوع ثيولوجي"، فحسبه منذ الأنوار كانت هناك أزمة عميقة هي في قلب المسيحية التى تبقى بالأساس مسلمة بها في العالم الغربي، ذلك أن النقاشات المرتبطة ب 1960 التي سبقت مشروعية الأزمنة الحديثة (الذي ظهر خلال سنة 1966) والذي من خلاله بلومنبرغ انتهى بأخذ دورا حول العلمنة "كموضوع ثيولوجي حيث المتكلم الرسمي هو فريديرك غوغارتن Friedich Gogarten عبر عمله المتميز destin et espoir de l'epoque الذي ظهر سنة 1953 " [539].

فكارل لوفيت قام بإستغلال مفهوم العلمنة قصد حجب المشروعية التأصيلية للأزمنة الحديثة، وهو أمر حسب بلومنبرغ مجرد آلية جائرة ومغرضة لأجل تقزيم بشكل كبير المسافة ما بين العصر الوسيطي والعصر الحديث في إطار مجال المؤسسات والثقافة،

*بلومنبرغ ولد في لوبيك1920 Lubeck يهودي من جهة أمه تلقى تعليما كاثوليكيا و درس تبعا لذلك في جامعات كاثوليكية، لكن خلال سنة 1941 صدرت القوانين العنصرية النازية بالقبض على "النصف يهودي"HalbJude حسب التعريف النازي، مما اضطره الى توقيف دراسته الفلسفية. توجه أولا نحو الفلسفة السكولائية في بيتربون Peterborn ثم في فرانكفورت، بالتأكيد أن هذه المعيقات (حسب جون مونو) التي أحالت أمام دراسته أخرت بلومنبرغ دراسيا وأترث عليه في أعماله وهي حاضرة من خلال كتابه "مشروعية الأزمنة الحديثة"، تلك المرتبطة بقمع ومواجهة رغبة المعرفة، وهو الأمر المتناول في جزء من الكتاب، ذاك المرتبط بإدانة المسيحية للفضول النظري وبالمقابل إعادة تأهيل الحداثة، أو بشكل أكثر عمومية مصير التوجه النظري ـو سؤال أزمة النظري. في ما بين 1941 و 1943 أتم بلومنبرغ دراسته حول الفلسفة الوسيطية قبل أن يشتغل في قطاع الصناعة 1943، بعدها سيعتقل داخل مخيم إلا أنه سينجح في الهروب حيث سيجد مأوى لدى عائلة تكن عداءا لنظام الحكم في لوبيك، هناك سيعيش الى حين نهاية الحرب حيث سيتزوج ابنة هذه العائلة البروتستانتية. صار بامكانه الآن إتمام دراسته الفلسفية في جامعة هامبورغ Hambourg ، وهذه المرة على يد المساعد السابق لهوسرل حيث سيقوى تكوينه الفلسفي والفينومنولوجي، وخلال سنة 1947 سيناقش أطروحة الدكتوراه حول الأنطولوجيا الوسيطية وفي كيل1950 Kiel سينال دكتورا التأهيل الجامعي تحت عنوان أنطولوجيا المسافة، توفي 1996.(بتصرف)

Jean Claude Monod, ***« Mythe, Métaphore,Modernité: les mondes de Hans Blumenberg »,*** Archives de Philosophie, tome 67, 2004, p.207.

[539] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.31.

كارل لوفيث يبدو حسب بلومنبرغ كهيجيلي تعيس لم يفلح الانفلات من العود الأبدي النيتشوي[540]. إنها مجرد عملية تغطية لتأصيل الذاتي للحداثة بالإعتماد على تجسيد فكرة العلمنة قصد الوصول إلى النتيجة التي تلخص هذه الأزمنة في صورة تأويلية معلمنة للنسخة الإنجيلية الصرفة، مادام أن لوفيت لا يؤمن بالإمكانية البشرية لمقاومة العناية الإلهية أو حتى إمكانية الإبتعاد عنها، وبطريقة خاصة بلوفيث بغية تعزيز أطروحته أقحم بشروحاته عددا من الفلاسفة الحداثيين، كل من هيجل، برودن، كونت، كارل لماركس، نيتشه، هنا سيشير مقدم الكتاب jean –François kervegan أن الأساس الذي إنتقد به هانس بلومنبرغ لوفيت يقتصر على التاريخ وعلاقته بالخلاص بما هو عملية توليفية توفيقية لمنح صورة متعاونة لنظرية العلمنة، وهو عمل حسب مقدم الكتاب إختصارا وتقصيرا لما قام به كارل لوفيث، لأن قراءة متأنية تبين أن الأمر مختلف وإختصاره بهذا الشكل يختزل قيمة عمل كارل لوفيث ككل، لأن كارل لوفيث لم يثر حسب" مقدم الكتاب"، فقط ما يربط فلسفة التاريخ الحديثة بالثيولوجيا والإسكاتولوجيا المسيحية وهو أمر متفق عليه، بل ذهب أبعد من ذلك بكثير، فحتى عندما يقوم بتقديم شرح للمادية التاريخية مثلا، فهو يقدمه على أنه تاريخ مقدس مشكل في لغة اقتصادية سياسية مادية، وأن الإيمان الإشتراكي هو إسم مستعار للخلاصية اليهودية المسيحية، حيث ماركس الظاهر بصبغة الإشتراكية هو صاحب التأويل الثيولوجي وهو واع بما هو مقدم عليه.

إن مشروعية الأزمنة الحديثة بما هي عتبة تاريخية لا تأتي من واقع القطيعة نفسها إزاء ما سبقها، بل من واقع المطالبة بالعقل أن يكون قواما لتأكيد التأسيس الذاتي، يقول بلومنبرغ، فوحدها الأزمنة الحديثة فهمت كعصر وخلقت بنفسها عصور أخرى[541]، فحسب " *Eric Voegelin إن الحداثة تتجذر في عمق الإرادة الإنسانية الرامية لتحقيق الجنة

---

[540] Jean Greisch, ***« Umbesetzung versus Umsetzung, Les ambiguité du théoréme de la sécularisation d'après Hans Blu0menberg »***, op,cit, p.386..

[541] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.50.

*اريك فويجل Eric Voegelin ولد في كولن cologne 1901 من أسرة بروتستانتية وليس كاتوليكية كما نجد في بعض الكتابات، مات في تاندفورstanford في كاليفورنيا californie 1985، درس وتكون في جامعة فيينVienne نشر خلال 1933 مؤلفا فلسفيا عن نازية الدولة Rasse und staat وفي نفس السنة die rassenidee in der Geistesgeschichte وهو عمل صنفه كعدو للنازية وفي سنة 1936 نشر der autoritaire staat، هذا العمل ولد بالكامل انطلاقا من الظروف السياسية لسنوات 1930 وهي أعمال مبنية على قناعة لا تتغير سواءا تعلق الأمر بالتعصبات

على الأرض والهادفة لخلق إمكانية لولوج وسائل السعادة الأرضية"[542]، ولكن مع ذلك ظل الإشكال باقيا في نطاق الأزمنة الحديثة الطامحة لتحقيق قطيعة مع التقليد، وبين هذا التفاوت بين الطموح وواقع التاريخ الحداثي الذي لا يمكن أن ينطلق من نقطة الصفر، فإن الأزمنة الحديثة جاءت بالأساس إثر أزمة، لذلك فالحداثة هي مفهوم أزمة وليس مفهوما يحيل على بداية جذرية كما هو سائد، "لاتبرز الحداثة كمقابل أو في موقف متصل مع العصور المظلمة، ولكن من خلال أنقاضها كما يشير الى ذلك بلومنبرغ".[543].

فالتميز الحداثي إرتبط بالتأكيد الذاتي العقلاني الذي يحمل مشروعيته فهذا الأمر لا يؤسس للتمكين الذاتي ولا للتأصيل الذاتي، لأن مسألة التمكين الذاتي يتطلب إكتمال المشروع الحداثي إلى حدوده النهائية بشكل كلي، وهو الأمر غير المتحقق بعد، بل إن الأمر يرسم تميز عصر بكامله بما هو مشروع، وبذلك فالحداثة تتميز بصيرورة المشروعية القيد التشكل، ثم هناك مسألة تتعلق بالمسافة الفاصلة ما بين المشروع وتحققه، بين التأكيد الذاتي والتمكين الذاتي الأمر الذي يقود الى فكرة الموقف الحداثي ومسألة تحقق هذا الإستعداد المعلن بشكل كامل، في إطار أن "علاقة الحداثة بالعالم تفهم من خلال مفهوم تأكيد الذات"[544]. مما يجعل الأزمنة الحديثة لا تستمد مشروعيتها من فكرة البداية المطلقة أو أسطورة القطيعة الجذرية عن كل ما سبقها كما هو رائج، لأن هذا الأمر مجرد وهم يغدي غرور التغني بالحاضر بما هو راهنية مغايرة تسابق نحو التخلص من التبعية السابقة،

الإيديولوجيا الكبرى أو تلك المرتبطة باليمين واليسار أو البولشيفية والفاشية، فإن جوهرها واحد هي أنظمة سياسية ناتجة عن مرض عميق وممتد ارتبط بالأصل بالوعي الحداثي الذي سيشخصه فويجل لاحقا من خلال عمله Die neue wissenschaft der politik :eine Einfuhrung الذي نشر بالألمانية سنة 1951، في هذا العمل سيطور أولا مفهوم الغنوصية التي سيشتغل عليها من خلال عمله Wissenschaft,politik und Gnos خلال سنة 1959 ، حسبه النموذج الغنوصي للعالم صار مهيمنا في الغرب مند عصر الأنوار والأزمنة الحديثة، وهي ما أسماها أزمنة غنوصية، للاشارة أغلب كتبه باللغة الإنجليزية والألمانية، وقد ظل مجهولا في الأوساط الفرنسية، بما يقارب نصف قرن كتأخير على بداية الاهتمام بـأعماله، لقد وجه انتقاد كلي للأزمنة الحديثة واعتبر جل الأنظمة السياسية الشمولية أنظمة معلمنة دينيا أو أزمنة حداثية بجذور غنوصية (بتصرف) .

Marc Angenot, ***« Gnose et Millinarisme, deux concepts pour le 20 éme siécle »,*** op.cit., p.19.20.28.

[542] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.48.

[543] مايكل الين جيلسبي، **جذور الحداثة اللاهوتية**، مرجع سابق، ص.25.

[544] Marion Schumm***, « conscience humaine et réflexivité: Hans Blumenberg et la phénoménologie »,*** coordination Thibaud Zuppinger, implications philosophiques, 2013, p.47.

"فالأصل ليس فقط وهم الأصل، وهم الأصل هو أصل"[545]، لأن مفهوم البداية المطلقة مجرد أسطورة غطت على إمكانية قراءة أزمنة بكاملها، لذلك الحداثة ليست بداية مطلقة أو جذرية، كما أشار الى ذلك هانس بلومنبرغ، وإنما هي منبع لقلب النسق الرمزي للقابلية لفهم العالم من جديد من زوايا منظورية مختلفة، إنها القدرة على تجاوز الراهن باعتبار أن هذا الحاضر يعيش أزمة، ومنطوق الأزمة يفرض ضرورة التجاوز، وضرورة التجاوز تطرح منطق التحدي المرتبط بالتفكير بشكل مختلف لتجاوز الأزمة وإضفاء معنى للعالم يساهم في تجديد القدرات البشرية إزاء العالم ومن هنا سيصير العقل نتاج التطور الإدراكي للعقل البشري الخاضع للقابلة للخطأ المصحوب باتجاه مبصوم بامكانية تطوير الأوهام[546].

3-1) استثمار وظيفي لتاريخ جديد

يحاول بلومنبرغ إقامة حجة نقدية للعمل اللوفيثي المرتبط بعلمنة التاريخ الاسكاتولوجي، إذن يتعلق الأمر بطبيعة العلاقة ما بين ثلاث مفاهيم التاريخ والعلمنة والدين، من خلال مفهوم إعادة الاستثمار الوظيفي.

فإذا كان مصطلح العلمنة يدل على محتوى فكري إجتماعي ثقافي سياسي لعصر ما الذي لا يمكن أن يفهم إلا كنقل وتحويل لمحتوى سابق عنه، والأصل السابق هو الدين، يبدو إذن أن كل من يضع هذه الفرضية، أي تلك المتعلقة بمفهوم العلمنة وفلسفة التاريخ، سبق أن افترض أن المعنى الذي يقدمه هذا المفهوم أو يحاول وصفه هو التاريخ دون غيره، وبما أن التاريخ بالنسبة لهم هو تتابع عصور، مرحلة زمنية تشير لعمر العالم، أي محتوى منظوري تجاه العالم وتجاه مجموع الأحداث المسجلة، فإنه ضمن هذا المعنى النسبي المتضمن بالتاريخ الذي يقود إلى بحث يرتبط بالوقائع التي حدتث بجوف التاريخ نفسه، يتعلق الأمر إذن ببنية أو منطق صيرورة الأحداث التاريخية، يقترح تخطيط هذا التدفق التاريخي الإستماع لمعناه بما هو علمنة، بمقياس الذي يتجه نحو كل التاريخ، أو أن الكل ضمن حركة التاريخ وهو المجال المرتبط بفلسفة التاريخ، إن هذه الفرضية تفتح حقل بحث

[545] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.52.

[546] Thiboud Zuppinger, « ***la Description de l'homme de Hans Blumenberg*** », implications philosophiques, paru mai 2013, p.54.

تاريخي فلسفي خالص، وبالتالي عمل إيجابي يبرر بشكل كامل الموضع الفكري الفلسفي، رغم كل شئ فنظرية العمل هذه تحول العمل الفلسفي إلى عمل تاريخي بامتياز، باعتبار أن المؤرخين كالفلاسفة ينطلقون من نفس المعنى لكلمة تاريخ.

عندما يتحدث بلومنبرغ عن العلمنة فإنه لا يتكلم عن فرضية تخص كل التاريخ الذي نتكلم عنه، أي بشموليته، بل باعتباره ذاك الذي أعاد إحياء مرة أخرى هذا النقاش حول مفهوم العلمنة وإشكالها الدلالي، باتخاذه موقف دفاعي يشرعن الأزمنة الحديثة وآلياتها المفاهيمية، "لقد إستبدل بلومنبرغ الإشكالية المطروحة بإشكالية جديدة، وهي المتعلقة بالعتبة التاريخية الملخصة عبر أطروحة إعادة الإستثمار* الوظيفي"[547]، إنطلاقا من هذه الفرضية أعطى إمكانية الأخذ بعين الإعتبار المطالبات الحديثة للأصالة الذاتية وجدة التأسيس الذاتي حيث تحضر في نفس الوقت الإستمرارية واللاستمرارية، الإنفصال والإمتداد، أو لنقل بلغة هيجل التجاوز مع إبقاء، هي خلاصة حضور صفة التجاوز داخل سيرورة الاستمرارية. لقد إقترح تعويض الجوهر بالوظيفة، ففلاسفة التاريخ الحداثيين كان لهم بالفعل نفس وظيفة الثيولوجية المسيحية، لكن لم يكن لهم نفس الجوهر[548]، فإذا كنا نريد الإمساك بفكرة منطق التاريخ حتى لا يصير التاريخ بلا معنى، يجب أن نرسم استمرارية ليس بما هي استمرارية في الجوهر الكلي كما أقحمه كارل لوفيث، وإنما إستمرارية في المرجع الوظيفي والمفاهيمي للتصورات السابقة عن الأزمنة الحديثة. يمكن القول إذا كانت العلمنة تملك معنى ما، فليس الأمر بوصفه عملية نقل بسيط من المجال الثيولوجي الى المجال الدنيوي، حيث تصير التصورات الثيولوجية معلمنة، لكن أليست هذه التصورت ومفهوم العلمنة هي بالعمق متنافرة فيما بينها؟ فكيف تم خلق توافق بينهما؟

*مفهوم إعادة الاستثمار عند بلومنبرغ لا يعني إعادة استثمار بسيط لنفس المحتوى، بشكل آلي و دوغمائي، بل يعني إعادة استثمار ينطلق من إطار الاشكالات التي بقيت عالقة بلا أجوبة، هي أسئلة قد تكون موروثة من الماضي ظلت تلح على مطلب الجواب، لغياب جواب يفي إلحاحية غرضها الإشكالي الظرفي، هي محاولة لتقديم اجابات تتجاوز مطلب هذه الالحاحية، وهو أمر لا يمكن تجاهله أو نفيه. فمفهوم إعادة الاستثمار لا يشرح من أين يأتي الجواب بقدر ما يثير إمكانية هذا الجواب على تجاوز الجواب السابق وتحقيق العتبة الانتقالية التي تستجيب لضرورة التاريخية التي خلقتها أزمة سؤال بلا جواب.

[547] Michael Foessel, **Moderrnité et sécularisation**, op.cit., p.48.

[548] Jean-Claude Monod, **« Métaphores et métamorphoses: Blumenberg et le substantialisme historique»,** op.cit., p.225.

وجود التنافر يفرض إقامة نوع من إعادة إستثمار مواقع الإجابات التي تصبح شاغرة في نسق أسئلة ظلت عالقة وتشكل عقبة تاريخية، وحيث الأجوبة لا تقوم بوظيفتها كما كانت سابقا، أو أن الأسئلة تجاوزت نطاق الأجوبة، بحكم أن هناك تاريخ الأفكار حيث الإستمرارية ليست مضمونة بدوام محتوى جوهري، لكن عبر إعادة إستثمار أماكن صارت فارغة لأن الأجوبة تكشفت بأنها غير فعالة لسد ثغرات الفضول المعرفي ..

لا يعني هذا أن هناك خزانا خاصا بالأسئلة العالقة طيلة التاريخ البشري، يمكن العودة اليها كلما نضبت الإشكالات، إذ لو كان الأمر كذلك لقاد الى إستمرارية بالمحتوى الجوهري وليس بالمستوى الوظيفي، إن الفرضية البلومنبيرغية هي فرضية أسئلة في طور تجاوز الأجوبة التي لم تعد قادرة على مسايرة الفضول السؤالي الملح، لأن صفتها اللاتجاوزية إزاء الأجوبة يمثل إشكالية بالنسبة للعتبة التاريخية التي تطالب بإجابات توافق صيرورتها التاريخية التي لا تسمح بوقفات أو اضطرابات إلا في أفق إمكانية تجاوزها بأجوبة أخرى تعويضية تكون قادرة على سد هذا الخصاص المعرفي، لأن الأسئلة بالضبط لا تسبق بالضرورة الأجوبة، إذ بعض الأحيان يمكن أن توازي عتبة الأزمات.

إن إنشغال هانس بلومنبرغ يتعلق بدوام العالم الذي من خلاله باستطاعة الإنسان تجديد تجاربه المعرفية، هذه القدرة على إحداث التغيرات على المستوى التجريبي"التغير العميق في إدراك الذات والعالم التي حصلت أثناء خروج العصر الوسيط المتاخر أصبحت ملموسة خصوصا في صور الطبيعة"[549]، فإذا كانت هناك إستمرارية فهي ليست إستمرارية بالجوهر المضموني الثاوي بشكل خفي تحت أشكال مغايرة له، ولكنها إستمرارية التي تسمح بفهم واقع القطائع والإضطرابات المرتبطة بسياقات تاريخية، لأن الأزمات هي بالضبط هذه اللحظات حيث الإنسان تعترضه المشاكل التي لا يستطيع الإجابة عنها وتفرض عليه التفكير بشكل مخالف، فهنا تصير القوة التفسيرية التي تحملها الأجوبة غير فعالة أو معطلة بشكل ما تحت ضغط الأسئلة التي تتجاوزتها مؤشرة بقدوم شيء جديد مغاير يتجاوز قدرة الإجابات السابقة التي لم تعد تفي بالغرض، ،"إن محاولة التأصيل

[549] Marion Schumm, ***« conscience humaine et réflexivité: Hans Blumeneberg phénoménologie »,*** op,cit., p.46.

التأسيسي للعقل لا تفهم بلا أزمة التي عرفتها الإسمية في نهاية العصر الوسيط الذي أخد نهايته عندما لم يعد يوهم الإنسان في باطنه الروحي أن الخلق كان عناية الإلهية "[550].

إنه إنطلاقا من هذه النقطة سيتم إعادة تأويل الحداثة بما هي علمنة، بما هي ميزة أيضا للعلمنة، إنها عملية تتجاوز مسح الطاولة وإعادة ترتيبها من جديد، عملية منحت إمكانية المرور من ثيولوجيا التاريخ إلى فلسفة التاريخ، من الإسكاتولوجيا المسيحية إلى مذهب التقدم، من الثيولوجيا السياسية إلى فلسفة السياسية، من الزهد الكالفيني إلى الأخلاق الحداثية للعمل، وهكذا فيما يخص كل المفاهيم الحداثية، ففلسفة التاريخ لا يمكن أن تفهم بلا ثيولوجيا التاريخ، ولكنها أيضا لا تستنسخها.

لقد أسهمت الإطلاقية الثيولوجية لنهاية العصر الوسيط مثلا في طرح فرضية "الشيطان الماكر" الديكارتي وعلى أساسه شيد معماره المعرفي، حيث صار الرب لا يدين بأي دين إتجاه الإنسان تاركا له فساحة التأسيس الذاتي بناءا على قدراته هو، سحبت الإطلاقية الالهية من ساحة الفعل البشري، فالمخرج الأساسي للحداثة هو تأكيد الذات البشرية العاقلة والعارفة قصد مواجهة الأزمة الرئيسية التي هددت النسق المعرفي الوسيطي والعمل على تجاوزه، ولذلك فهي تمثل فكرة بداية الحداثة مع ديكارت، فالحداثة افتتحت كتجربة إبتكرت أجوبة جديدة لأسئلة لم تعد قابلة للحل في السابق، فمثلا راديكالية المطلق المتعالي سيتم قلبها عبر إكتشاف للمطلق المحايث المعبر عنه بالكوجيطو الديكارتي ومن تم إستبدال الجانب الوظيفي للمفهوم ثيولوجي ف"بالنسبة لبولمنبرغ العقل سيعيد تعريفه بوصفه مبتكر لإمكانات جديدة"[551]. فهذه العلاقة الرابطة بين الحداثة والعالم تشهد ليس فقط بتحول لمحتوى الوظيفي لآليات اشتغالها ومحاولاتها مواجهة أزماتها الإشكالية بطرق مختلفة، ولكن أيضا عملية إعادة الإستثمار الوظيفي لبعض المفاهيم الوسيطية التي اعتقد في لاجدواها المعرفي، الأمر الذي يقود الحداثة لاتخاد مسؤولية التأكيد الذاتي لأصالتها إزاء ما

[550] Michael Foessel, **Moderrnité et sécularisation**, op.cit., p.50.

[551] Elise Marron, « ***Aspects de la plurivocité controlée: portrait de Wittengenstein par Blumenberg***», op,cit., p.30.

سبقها، لذا يجب الإنتباه هنا حسب بلومنبرغ الى أن المشروع الحداثي قد تحقق في الواقع ونجح في مشروعه المتعلق بالتأصيل الذاتي[552].

1-4) فلسفة التاريخ ثيوديسيا *غير مباشرة

هل صارت فعلا فلسفة التاريخ فعلا ثيوديسا معلمنا؟

يجيب بلومنبرغ انطلاقا من ثلاثة نمادج فلسفية أثارت الموضوع بنوع من التمايز بينها: ماكس فيبر، أودو ماركر، ليو ستراوس، لذلك فعندما نسائل فرادة الأزمنة الحديثة، نتساءل عن مفهوم التقدم، فما التقدم؟

يتم تعريف التقدم ليس باعتباره مسارا للخير والأفضل، وإنما باعتباره نقصانا لشرور في هذا العالم، هذا الأمر يوضح حسب بلومنبرغ بجلاء الإختلاف بين التاريخ الحديث ومفهوم مسيحية التاريخ، ويوضح كيف تم نزع المشروعية عن الأزمنة الحديثة، فيؤكد هانس بلومنبرغ أنه أمر" ناتج عن التشويش المنوط بالدور الثيوديسي الذي يفتح بشكل كبير الشر المرتكب من طرف الإنسان، حسب التقديم المقدم من طرف أوغستين، فالأخطاء الإمبريقية للخلق ليست شيئا غير العقوبات الناتجة عن الشر المرتكب من طرف الإنسان"[553]، هذه الحرية الممنوحة للإنسان تحمل في طياتها بذور تجاوز للثنائية الغنوصية، فتحميل الشر للإنسان بعدما كان مرتبطا بالعالم، بإعتباره بعدا بشريا يكون بذلك أوغستين قد بنى فكرة حول التقدم المرتبط بمنح إمكانية للفعل الإنساني.

---

[552] Michael Foessel, **Moderrnité et sécularisation**, op.cit., p. 50.

*الثيوديسيا "يرجع اللفظ الى الأصل اليوناني ثيو : بمعنى إله ، وديكيا : بمعنى عدالة أو تبرير، وكان أول من استخدمه مصطلحا الفيلسوف الالماني غوتفريد ليبنز في كتابه "محاولات في الثيوديسيا "وعرفه كانط في مقاله تهافت كل المحاولات الفلسفية في شأن الثيوديسيا بمحاولات الدفاع عن حكمة الاله الصانع ضد التهم الموجهة اليه بمخالفة الغاية في العالم ، "

حسن اسعد حمدان، ***« ثيوديسيا الشر بين المدارس النقدية والعقلية ،كانط مقابل ليبنز والغزالي مقابل المعتزلة »*** ، مجلة المحطة،www.elmahatta.com.

[553] H .Blumenberg, **La légitimite des temps modernes**, op.cit., p.63.

إن فكرة التقدم تتطلب عملية القلب ما بين الشرور المادية والأخلاقية، "لأنها تؤسس على فرضية أن في عالم أفضل، الكل سيكون أحسن بشكل ما"[554]، فالموت ناتج عن الخطيئة وليس العكس أي أن الإنسان يخطأ لذلك يموت وليست الخطيئة من تحدث الموت.

يحيل بلومنبرغ إلى هانس جوناس " Hans Jonas* الذي قدم إمكانية فكرة التقدم بشكل يقابل مذهب بولينو أوغستيني paulino –augustinienne لصفح، بمعنى ما كتبه بول في "رسالته لأهل روما"، باعتبارها تسوية تمثل الصفح عند المقدرة"[555]، القدرة على الاتصاف بمقومات فعل الخير، عندما تسمح لك الفرصة المقامة على مبدإ اختيار حر، تنحاز الذات لتقديم الخير، بماهي الطريقة الأمثل لإظهار معنى مفهوم التقدم بما هو وعي الإنسان بحريته المصحوبة بالمسؤولة القادرة على تقليص الشر وتعويضه بالقيم الأخلاقية الخيرة.

ومع ذلك سيكون من الخطأ، يؤكد بلومنبرغ، إستنتاج أن فكرة التقدم يجب أن تكون منتمية للإيمان المسيحي اليهودي، لأن فقط الأوغستينية والأغلب أيضا مقاطعها المتجذرة في نهاية العصر الوسيط هي التي تمنح إمكانية لفكرة التقدم بهذا المعنى، فالعديد من الأعمال توضح مسألة التقدم المحرز في الأزمنة الحديثة، لذلك إن كنا نبحث عن الحداثة في فلسفة التاريخ، فإن بلومنبرغ يدعونا إلى العودة لأعمال أمثال ليسنغ Lessing وعلى الخصوص كتابه "تربية الجنس البشري"، فالأنوار لا تفهم ارتباطا بمسألة الظهور في التاريخ، ولكنها تكتسب عبر مجهود صادق نحو الحقيقة التي وحدها التربية للجنس البشري يمكن أن تمنحها بفضل تقدم بيداغوجي خالص، لذلك لم يشك بلومنبرغ في أن تقدم العقل خلال القرن الثامن عشر يعني بالأساس تقدم الأنوار[556].

---

[554] H .Blumenberg, **La légitimite des temps modernes**, op.cit., p.64.

*هانز جوناس (1903-1993) فيلسوف ألماني، وهو تلميذ مباشر لهوسرل وهايدغر وبولتمان، ويعد واحدا من أهم مؤرخي الغنوصية.

[555] Ibidem.

[556] Mariafranca Spallanazani, **« Entre la lumiére et l'ombre .Blumenberg interpréte de la philosophie des Lumiére »,** Revue de Métaphysique et de Morale, 2012/1(n073), p.87.

فليبنز مثلا حاول بأعماله أن يقحم فلسفة التاريخ، بواقع أنها تؤكد جودة العالم الواقعي بإعتباره أفضل العوالم الممكنة، وهذا الأمر يقود حسبه الى جمود حركي إزاء ابتكار عالم آخر أفضل مادام أن الأمر قد قضي وإعتبر عالمنا هو من أفضل العوالم الممكنة، ففي الواقع إنها صياغة بسيطة لمبدإ أساسي لتأسيس استقلالية الفلسفة: مبدأ العقل الكافي، إن الفكرة الحديثة لمفهوم التقدم قد ولدت بطريقة مستقلة وتدين للعقلانية الخالصة[557]، وهو ما يميزه عن أوغستين المتعلق بعملية الدمج لشرور العالم بنهايات الخلق، "لكن الرب من المفترض أن يكون مبرهنا من خلال خلقه، يمكنه أيضا خلق شرور جسدية أو فيزيائية في الحالات التي لا مفر منها للوصول الى الهدف الأفضل"[558]، فليس هناك أية علاقة بين هذه الشرور والفعل الإنساني، فليبنز يوازي الشر بالعالم ليس باعتباره طريقة أخلاقية، وإنما باعتباره يحمل دورا فعالا في العالم، خلاصة بلومنبرغ، "الفلسفة الأنوارية لا تماثل البثة لحكمة القدماء المحتقرة، إنها فلسفة عاشقة للإنسانية: الإنسان الحساس الذي حاول عقلنة وتقديم أمثلة للفضائل ولدروس الحقائق الأخلاقية لأجل نشر رأي واضح غني وعقلاني ويخص العالمية"[559].

لا تتعلق لحظة العلمنة في الواقع فقط في أن "العناية الإلهية فقدت سرها أمام العقل ولكن، أيضا المطالبة المطلقة بالقوانين المقدسة التي تم تعريتها بفعل تبرير وسائل مدانة بإسم صفات مبهمة لهدف جماعي"[560]، فالثيوديسا الخاصة بليبنز تتوقع أن مفهوم الحديث عن التاريخ يبرهن على عقلانية الهدف المطلق بمساعدة نمودج مقدس / إلهي، إذن "ثيوديسا ليبنز هي شيء آخر أكثر من عمل ثيولوجي، فحتى عملية العلمنة هي غير ممكنة بالنسبة لهذا العمل، وهذا لسبب بديهي وهو تبرير الرب بالنسبة لليبنز، فهو وسيلة لضمان المبدأ الأكثر جذرية للإستقلالية الفلسفية الممكن التفكير فيها، مبدأ العقل الكافي"[561].

---

[557]Jean Greisch, ***« Umbesetzung versus Umsetzung, Les ambiguité du théoréme de la sécularisation d'après Hans Blumenberg »***, op,cit, p.289.

[558]H .Blumenberg, **La légitimite des temps modernes**, op.cit., p.65.

[559] Mariafranca Spallanazani, **« Entre la lumiére et l'ombre .Blumenberg interpréte de la philosophie des Lumiére »,** op,cit., p.89.

[560] H .Blumenberg, **La légitimite des temps modernes**, op.cit., p.65.

[561] Ibidem.

إن التطبيق الوحيد الممكن لمبدأ العقل يكمن في واقع أن الإفتراضات التي حسبها أفضل العوالم الممكنة متحقق يمنح إمكانية إيجاد جواب لكل الأسئلة الممكنة، لذلك "فأودو ماركار * Odo Marquard بالنهاية حاول تطبيق الفهم المستلهم من فلسفة التاريخ الهيجلية كثيوديسا لتأويل فلسفة التاريخ بكامله، لقد حمل حلا لمشكل الثيوديسا عبر تجدير إستقلالية الإنسان (...) إلى الدرجة التي يمكنه فيها أن يحمل حجة جذرية لبراءته إزاء الإله"[562]. إن القبول بهذه الأطروحة، ألا يعني ذلك حسب بلومنبرغ: أن " فلسفة التاريخ " ماهي بالنهاية سوى ثيولوجيا معلمنة؟

يجيب إن "ماركار لا يستعمل هذا المفهوم التعلمن لكن بالنسبة له أيضا الحافز الثيوديسي هو جواب عن سؤال معرفة، هل هناك بالنسبة لنزعة المثالية عقل معقول ثيولوجيا ويستحق أن يجدر الإستقلالية"[563]، فصحيح أن حافز الفعالية الثيوديسية من هذا النوع ستكون مستوعبة بمساعدة لإكتشاف كانط مشكل إستقلالية العقلية البشرية، وتجاوزه من خلال الجدل الترنسندنتالي. لأن ماركار يؤول التناقض الكوسمولوجي بما هو عرض شكلي لإمكانية درامية، ف:"العالم يمكن أن يكون على عكس النهاية الإلهية وأيضا عكس الجهود الإنسانية للعقلانية"[564]، لأن واقع أن العقل ينتج من خلال عملية إتمام غريزته المعرفية ترنسندنتاليا وعمليا، يتجاوز أيضا الشيطان الماكر الخاص بديكارت، مادام أن هذا الفعل ليس سوى نتيجة مفترضة لكنها تكشف حقيقة الحركة المحايثة للعقل نفسه، وهي بنفس الوقت "حجة لإفراغ الإله من قداسته المطلقة التي كان يتمتع بها"[565]، فيمكن أن يكون بالنسبة لديكارت روحا مضللة، في حين بالنسبة لكانط الإنسان يتحمل بنفسه مسؤلية أخطائه النظرية لعدم إستعماله نقدا للعقل، هذا يمكن أن يظهر كشكل يسمح باقتحام الرب لمسؤولية مجازر التاريخ، "إذ لا يجب أن ننسى أن الشرور في العالم تم تعويضها مند

*أودو ماركار 1928-2015 فيلسوف ألماني أعماله الأولى تعلقت بالأخص حول فلسفة التاريخ وفلسفة الطبيعة في المثالية الألمانية، قدم انتقادا لفلسفة التاريخ ابتداءا من كانط الى حدود هيجل باعتبارها رد فعل إزاء الأزمة الثيوديسية في المجال المعرفي من خلال عمله .**Des difficultés avec la philosophie de l'histoire**

[562] H .Blumenberg, **La légitimite des temps modernes**, op.cit., p.65

[563] Ibidem.

[564] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op,cit., p33/34.

[565] H .Blumenberg, **La légitimite des temps modernes**, op.cit., p.65.

أوغستطين، فالشر بالعالم يظهر بشكل أقل وضوحا كأخطاء فيزيائية للطبيعة، أو التقنية أو كنتائج للأفعال البشرية على الطبيعة "[566]، بهذا الشكل فإن فلسفة التاريخ تملك بشكل مسبق وضعا معكوسا، حيث الإنسان يعاني بشكل أقل من أخطاء الخلق، لكنه يعاني بشكل أكبر من أشباهه البشر. هذا الأمر يخلق نسخة جديدة من الغنوصية كأنها ردة مرتد جديدة، "وبالتالي يرى بلومنبرغ الحداثة كانتصار ثان على الإشكال الذي ساهم في ولادة المسيحية وهي الغنوصية."[567] إذ حسب ماركار الفلسفة المثالية للتاريخ لن تكون ربما في محتواها ولا في شكلها الخارجي ثيولوجية معلمنة، ولكنها ستكون كذلك من خلال دورها ووظيفتها. مما يفضي ببلومنبرغ إلى التساؤل، هل علاقة تبعية ثيوديسا بماهي الحافز المركزي هي بالأصل علمنة غير مباشرة لفكرة الثيولوجيا؟

حسب بلومنبرغ الإستنتاج الرائج اليوم بخصوص فلسفة التاريخ المشكك في جوهرها إنطلاقا من الفكر الإسكاتولوجي المسيحي، يرجع بالعمق ليس لأن العلمنة تفترض بشكل كبير هوية جوهرية مع الثيولوجيا، ولكن لأنها لا تهتم بشكل كبير بالدور الإستتنائي لثيولوجيا، بالنسبة ماركار العلمنة يجب أن تفسر إرتباطا بدورها بفلسفة التاريخ، أن تفسر بطريقة وظيفية، كثيوديسيا غير مباشرة التي تتحدث عن الإنسان ولا تتوقف عن الحديث عنه حتى لا تزعج صورة الإله، الأمر شبيه بمن يتجنب الحديث عن مواضيع معينة لأنه يعرف أن كل كلمة قادرة على أن تعطي إشارة لا يجب أن تعطى وبالتالي من الأفضل تجنبها، وهو الأمر الذي قام به كانط تجنب استعمال الصفات الثيولوجية أو الاشارة لها.

إنها ليست الثيولوجيا هي من تمثل مرحلة التحول لأنتروبولوجيا لكن الأمر معاكس، فالحديث الفلسفي عن التاريخ والإنسان هو المرحلة النهائية المكتملة لثيولوجيا في صورتها الإنسانية الأكثر تميزا "التيوديسا"، ظاهرة العلمنة تتأسس إذن، على الإلحاد المنهجي الذي لن يكون شيئا غير شكل ثيوديسي ربما الأكثر غنى من الناحية المنظورية.

---

[566] H .Blumenberg, **La légitimite des temps modernes**, op.cit., p.67.

[567] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص24.

لكن، الإعتراض الذي يعلنه بلومنبرغ يتعلق"بالهوية المادية والوظيفية ما بين الثيولوجيا والثيوديسا عندما يظهران على شكل فلسفة التاريخ"[568]، إن مبدأ الإستقلالية بشكل دقيق تاريخيا لم يكن أبدا جذريا لأجل حمل ثقل المسؤولية الكاملة كمثل دوره الثيوديسي المفروض، ففلسفة التاريخ لا تبرر أبدا العالم بما هو خلق، لكن بما هو شيء يخلق أو شيء قابل للخلق، فماركار نفسه يعرف فلسفة التاريخ عبر صفاتها الأكثر تميزا، التاريخ العالمي الوحيد هو من يحمل نهاية واحدة هي حرية الجميع، لكن بالتحديد فإن الحرية هي الهدف والنهاية التي لا يمكنها أن تكون وسيلة إتمام ما يجب إتمامه هنا،" بلومنبرغ ينحرف عن ماركار لرفضه فرضية هوية ليست بنيوية وموضوعية ولكن، فرضية وظيفية ما بين الثيوديسا وفلسفة التاريخ "[569]. فإذا كانت فلسفة التاريخ في شكلها الثيوديسي يجب أن تكون خلاصا للصلاح الإلهي فيجب أن تكون عملية سلب لكل القوى، "فهذا الإكتشاف العائد لفولتير المكتسب ضد ليبنز هو على الأرجح إلحاد لكن ليس في المعنى المفارق لماركار، ولكن في المعنى التدميري"،[570] لأن عاهات كل القوى الإلهية هي من الإمكانات والضرورات التي يتطلبها تحرر الإنسان بنفسه في التاريخ.

فسؤال معرفة من يجب أن يؤيد مطلب الإثم أم المسؤولية تصبح بلا معنى أمام سؤال القوة، فحيث لا نعرف لا يمكننا الإمتناع عن الخطأ، فاللامعرفة هي أساس بناء المعرفة، على غرار الشكل الحديث المعطى من طرف ليبنز، فإن الثيوديسيا توجد بكامل وظيفتها الثيولوجية، إنها تشارك بالتأكيد في حركة الإحتجاج الأنوارية ضد الإله القوي وضد سطوته المطلقة، لكن هذا الأمر لا يحمل نفس المعنى والتأكيد، فحسب موضوع الثيوديسيا تم تعويض إله الرحمة والفضل بإله العدل والمساواة.

فحركة الأنوار لم تهتم "بشكل أولي بالثيوديسيا لأجل سؤال العدل، فمشكلتها هي الدقة التي يجب أن تحمل مرتبة القوة أكثر من مفهوم الصدق الديكارتي"[571]، إن مجرى العالم

---

[568] H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit., p.68.

[569] Jean Greisch, ***« Umbesetzung versus Umsetzung, Les ambiguité du théoréme de la sécularisation d'après Hans Blumenberg »***, op,cit, p.291.

[570] H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit., p.68-69.

[571] ibid., p.69.

خاضع لقانون مستقل وغير مضطرب بالمعجزات والخوارق كما كان من قبل، فبرهان اللاإمكان لبرهان وجود الإله لم يتشكل لدى كانط إلا إنطلاقا من لحظة واقع أن الظواهر الطبيعية تطيع قوانين لم تعد تتأسس على هذا الإفتراض، لأنها أصبحت مراقبة بما هو شرط ترنسندنتالي للإمكان الطبيعي، بمعنى النسق الحداثي يواكب شروط سياقه التاريخي ويعبر عنها. فهنا حسب بلومنبرغ يوجد الرابط الذي يبحث عنه ماركار ما بين الجدل الترنسندنتالي ومشكل الثيوديسا للأزمنة الحديثة، الثيوديسا الحديثة هي تقديم بشكل غير مباشر للمصلحة الإنسانية، "إذا كانت هذه النتيجة صحيحة، فإن فلسفة التاريخ نتيجة للثيوديسا لن تكون تمثيلا غير مباشر للمصلحة الثيولوجية، حيث لا يمكن أن تكون ثيولوجيا بوسائط أخرى."[572] فحتى وإن كانت الأطروحة المثالية للإستقلالية هي تبرير لإله معين الذي لن يكون بالتأكيد قد قدم أفضل العوالم الممكنة، لكنه سيكون قد شكك في إمكانية التعويض المتعلق بتحسين العالم الموجود، مادام أنه قد حسم بالأمر وكان هذا العالم الواقعي هو أفضل العوالم الممكنة، وبالتالي قزم القدرة الإبداعية البشرية على تقديم بديل أفضل وأغلق أفق إمكانية تغيير هذا العالم.

هذا التبرير بالواقع سيكون مجرد فرصة للتفكير من جديد في التاريخ عبر آلية خلق شكوك إزاء خالقه، وقد يكون هذا الإشتباه يقود أكثر الى الإلحاد المنهجي الإفتراضي مما قد يقود الإنسان إلى نمط اعتبار التاريخ كرمز "لإفراغ الإله وتعويضه بالإنسان باعتباره فائضا عن المعنى، لم يتبق شيئا من محتوى ولا جوهر ولا مواد، لكن فقط هوية عارية حيث النقاش الذاتي صار تحت أشكال مختلفة من التنكر"[573]، في حين أن الحداثة فشلت بشكل دقيق في فلسفة التاريخ وسلطت الضوء على سؤال عبر فلسفة التاريخ بما هي تحريض لخطر ملخص بشكل مسبق، خلاصته أن فلسفة التاريخ هي ضد الحداثة.

فأطروحة إعادة الاستثمار الوظيفي بما هو إنتاج لتجلي فكرة جوهرية من طرف العلمنة هو شرح معاند ولامشروع، فماركار، حسب بلومنبرغ، يبدو أنه يميل لصالح الأطروحة التي تقول أن الحداثة لن تنجح إلا إن إستطاعت أن تقطع مع التصورات السابقة بشكل كلي،

[572] H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit., p.69. .
[573] ibid, p.70.

وهنا يقترح بلومنبرغ إعادة الصيغة على الشكل التالي وبشكل حذر الحداثة لا يمكنها أن تنجح وحماية نفسها من التيار لاحداثي إلا إذا باشرت ببداية جذرية كما أعلن عن ذلك ديكارت، لكن هذا البرنامج لم يتم أبدا لأنه لم يكن سوى إجابة لتحد ظرفي سياقي قائم على ضرورة تجاوز إلحاحية أزمة مطروحة آنذاك، وقد تطلب الأمر السياقي أن تكون الإجابة مطلقة، لأن التحدي هو بدوره كان مطلقا، لذلك فالحداثة يجب أن تفشل لأن الفكرة التي تمثل الحداثة بما هي بداية توجد مسبقا في نسق الإستمرارية أي بعمق منطق التحدي نفسه، وبالتالي كانت فكرة البداية الجذرية فكرة لاحداثية بالأصل، وإنما جاءت كضرورة مرحلية فقط "فبعيدا عن القراءة الانتصارية للتأملات التي تجعل من ديكارت بطل الأزمنة الحديثة، يشير بلومنبرغ إنها من قبيل الأسطورة، تلك المتعلقة بالبداية الجذرية للعقل"[574]، فهذه المفارقة لا مفر منها إذا رأينا في النموذج التاريخي الوظيفي لمكر العقل يتأسس على صيرورة فلسفة التاريخ .

يعلن بلومنبرغ أنه يبحث عن جذر الصعوبة التي وجدها ماركار، وقد وجدها بأعمال هذا الأخير "ما بين 1958 حيث كتب أن هناك مفهومان يمثلان الميل نحو ثيولوجيا العقل، نظرية الحرية ونظرية السقوط والخطيئة الأصلية، لكن هذا الفصل ما بين الحرية والسقوط لم يكن ربما بشكل كامل، إذ أن هذا التبديل يمكن تعويضه بالإنتباه الموجه للحوافز الخاصة الثيولوجية لتحرر العقل"[575]، جملة أتت فيما بعد باعتبارها مقدمة تسمح باستنتاج إعادة تأويل لاحق للنموذج التاريخي الوظيفي الذي يعطي المعنى لفعل محتفظ به باعتباره لا حداثي،"فالتحرر ليس لا حرية ولا خطيئة، بل بالعكس إنها الثيولوجيا نفسها من تسببت فيه، فهو ناتج عنها، فهنا تم إبداع مكر العقل الذي سنجده بعد خمس عشر سنة لاحقا"[576]، إذ من الصعب عدم رؤية في محتوى فعل معين أي حرية أو خطيئة أصلية بشكل ينفي جذرها الأول، لأنها أنتجت من طرف الثيولوجيا ومنها إستمدت ليس فقط منطقها لكن أيضا عملت على تكريسه.

---

[574] Elise Marron, « ***Aspects de la plurivocité controlée: portrait de Wittgenstein par Blumenberg***», op,cit., p.27.

[575] H .Blumenberg, **La Légitimité des temps modernes**, op.cit., p.71.

[576] ibid, p.71-72.

فالتأكيد الذاتي للعقل يحتاج لتأكيد جديد فلا نجده إلا حيث يوجد القيد أي الثيولوجيا، التحدي لا يبرهن على أى شيء، فالحديث عن مشروعية الأزمنة الحديثة ليس مفهوما أو مستوعبا إلا في حالة وجد خصاما حوله أو تشكيكا بشأن حداثته حيث يغيب الاتفاق اذن، هناك ما يشكل صفة اللاإتفاق وهو بالضرورة يأتي مما هما مخالف إزاء أمر مقارن، لأن "العالم بما هو مبدأ العقل الكافي الخاص بليبنز لا يطيع إلا ما يسميه بلومنبرغ مبدأ العقل الغير كافي"[577].

ففي أفضل العوالم الممكنة لا يمكن حدوث أي تقدم ممكن، ما دام أن مفهوم الشر لا يعادل الصفة الأخلاقية، ولكن يعادل الشكل البنيوي التأسيسي، فعوض أن يمثل الجانب المحارب والمرفوض صار بالمقابل شيئا مقبولا ولا مفر منه، أو شيئا قد يحمل عكس ما يظهر، هذا الأمر يفسر لما هانس بلومنبرغ رفض جعل ثيوديسا ليبنز ثيولوجيا مسيحية معلمنة، لأنها في الواقع لا تعدو أن تكون تطبيق بسيط للمبدأ الأساسي للاستقلالية الفلسفية القائمة على مبدأ العقل الكافي.

1-5) تجاوز الأسئلة للأجوبة: عتبة السلم التاريخي

السلم التاريخي المعرفي يرتبط بمدى تجاوزنا لعقبات معرفية في تعاملنا مع أنفسنا ومع العالم، اذن نتكلم عن أساس طبيعة بناء أنساقنا المعرفية القائمة على البحث عن إجابات لإشكالات تعطل استيعاب نمط تعاملنا مع العالم، وهو أمر سبق لبلومنبرغ أن أوضحه من خلال المذهب الأوغستيني، فمحتوى هذا الأخير، ليس ضرورة نسقية في عمق تبرير عملية الخلق، لأن الجيل الأول جيل عفوي يتمسك فقط بواقع العلاقة ما بين مفهوم الحرية ومذهب الخطيئة الأصلية، فتم كان التمركز لإيجاد جواب لأسئلة كبرى، حيث يتواجد مطلب رسم الحدود المصحوبة بدقة التحديد، "تنشأ الحداثة جراء التصادم مع أسئلة تاريخية، لا يكمن العالم الحقيقي الذي قام برسم آلية تفكيرنا في نهاية الحداثة بل في

[577] Elise Marron, « ***Aspects de la plurivocité controlée: portrait de Wittgenstein par Blumenberg***», op,cit., p.27.

بدايتها"[578] اذن، على خلاف كارل لوفيث الذي قد فحص الأزمنة الحديثة انطلاقا من نقطة انهيارها، فإن بلومنبرغ عاد الى حدود بداية العتبة التاريخية الملامسة للعصر الوسيط.

فإذا لم تكن هذه الإجابات أكثر دقة ومواءمة مع ما هو مطروح كإشكال أو لتعرضها لتناقض نسقها مثلا، فإنها تترك ميراث الأسئلة لمن يستطيع الإجابة عنها بشكل كاف، والذي بطبيعة الحال يقدم جوابا جديدا لسؤال موروث لم تتم الإجابة عنه بشكل كاف، أو أن السؤال تجاوز قدرات الجواب المقدم سابقا مما يتطلب جوابا آخر يفي بالغرض، لكن هناك حالة أخرى "يتم فيها تدمير السؤال نفسه بطريقة نقدية"[579]، عندما يتم تناول أطراف النسق الخاص بتفسير العالم، وهو ما يتبث أن عملية الإجابات عن الأسئلة و إعادة تركيبها بشكل نقدي لا تخضع لعملية عقلية خالصة. إن التاريخ من يعلمنا ذلك، الأسطورة مثلا قبل قدوم الفلسفة استطاعت أن تسطر الإطار النسقي الذي يجب تناوله فيما بعد. "فالفلسفة بما هي رمز لصفة نظرية بدائية اتصفت بعيدا عن طورها الأول بالمجهود الرامي لإرجاع الحق لمعايير الكفاءة المقترحة والمؤجلة و المخفية للآمال التي لم تتوقف عن الظهور"[580]، ثم كما على المسيحية كان عليها مواجهة أسئلة أتت من العالم الهيليني (الكلاسيكي)، دون أن تكون قد هيأت أجوبة للأسئلة التي طرحتها الهيلينية* أو العدة المفاهيمية اللازمة والخاصة بالنقاشات الحديثة العهد التي تواكب ظهورها، وهنا تصير التفسيرات المسيحية للعالم هي علمنة بدائية أو أولية.

---

[578] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص.26.

[579] H .Blumenberg, La **Légitimité des temps modernes**, op.cit., p. 77.

[580] Ibidem.

*هناك توليفة بين المسيحية والفلسفة الوثنية في العالم الهلنستي في أواخر العصور القديمة. بدأ هذا في الاسكندرية في القرن الأول والثاني. وهنا دمجت نزعات مختلفة من الفكر المسيحي، المعتقدات الدينية الشرقية، الأفلاطونية المحدثة، وعدد من الرؤى الفلسفية القديمة بطرق مختلفة ومتعارضة في وقتها، لتعكس التكامل الروحي والفكري في ذلك الوقت. برزت وتمأسست عملية سير هذا الدمج من خلال تبني المسيحية كدين رسمي للامبراطورية الرومانية بقيادة قسطنطين. دابت النزعات المتضاربة المختلفة داخل عقيدة رسمية من خلال مجامع كنسية كان أولها مجمع نيقيا عام 323 (....) التوتر الحاصل داخل المسيحية بين الوحي الذي يشدد على كلية القدرة الإلهية، وعقيدة التجسد من جهة، والفلسفة التي تشدد على العقلانية ومفهوم الكون العقلاني من جهة اخرى، لم يتم حله بسهولة وظل مشكلة ممتدة للمسيحية خلال تاريخها الجديد. مما لاشك فيه بأن كثيرا من التطور المتعاقب على اللاهوت المسيحي حدث ضرورة من خلال هذا التنافر المتفاقم الدوري المستمر بين هذين العنصريين في المسيحية".
مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص.36.

إن الصيرورة الأساسية للصفات إزاء النسق الشكلي المسبق الإعداد الخاص بتفسير العالم هو تقليد للقيم الحقيقية للخلاص التي صارت قيمة مفسرة، هذه الصيرورة يجب أن تتبث بشكل لا رجعة فيه، إذا كان هذا الإعتراض صحيحا فإن عملية تقليص المسيحية لقيمها الخلاصية في الحركة الإصلاحية تتساوى بنفس الوقت مع محاولة الخضوع لضغط نفس الإشكال الذي كان نتيجة علمنتها منذ البداية للنموذج التفسيري للعالم، " ففي عملية الإنتظار الوشيك لقدوم الصفح، الخلاص يتوعد بأن يبقى بشكل غير محدد لكن الكل يخضع للتغير"[581]، والجيل الذي يطالب بمعرفة كيف سيكون هذا الخلاص يضيع قبل قدومه، فواقع أن عملية التحويل يمكن أن تصير قابلة لتساؤل تتأسس على واقع آخر وهو أن الواقع الموجود هو واقع لا يمكن تحمله.

إنه فقط "عبر وسيلة المطالبات المحددة للعالم الهيليني المبصوم بالثمتلات الفلسفية حيث اللايقين يتواجد في صياغة الهدف الخاص بالخلاص"[582]، في كل العهد الجديد يمكن أن يتم تجاوزه عبر عملية التعريفات الدقيقة، فإذا تحققنا الى أي درجة تقاليدنا كانت متأثرة بفكرة الخلود، سيكون بإمكاننا التركيز لتبين أن هذه الفكرة كانت غائبة عن الوثائق الإنجيلية اللاحقة، لكن مضمون نصوص الوحي في مجملها لم تهيء إلا بشكل قليل للأسئلة المطروحة حول الحياة الجديدة الموعودة.

ففكرة وجوب تحقيق شروط حالة السعادة تمتل بإعتبارها برنامج نسقي إجباري للكتاب المسيحين للقرون الأولى، فكل نسق يحتوي إشارات حول السعادة لكن الطريقة التي يمكن التكلم بها حول السعادة تتعلق بعدة مختلفة، لا يمكن أن تحتزل في وصف تكراري الى حدود أن ذاتية المفهوم تصير نفسها لحظة نسقية، "ففي الحقل الهيليني المسيحية ترى وظيفتها وهامش إجاباتها المنتظرة في تقديمها بشكل مسبق، كأننا بعالم فارغ يتم ملؤه"[583].

تظهر المسيحية لأول مرة باعتبارها نسقا لتأكيد الحاضر كشكل أخير للفلسفة، فالمسيحية تؤسس هذا المطلب الفردي عبر دوغمائية لغتها الميتافيزيقية القديمة حيث تؤكد على قدرتها

[581] H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit., p. 78.
[582] Ibidem.
[583] Ibidem.

على حل الألغاز العالقة بلا تفسير، فمؤسسو الدين قد أجابوا عن كل الأسئلة الخاصة بالفلاسفة القدماء، لأن المسيح لم يحمل فقط مطالب قادمة من عالم آخر وتنزيلها على هذا العالم، وإنما أتى أيضا بالمعارف الحقة والنهائية لهذا العالم، "إن الظاهرة الحديثة القائمة على إعادة إستثمار يتم تأويلها على أنها علمنة، لا ترتبط بخصوصية البنيات الفكرية لهذا العصر"[584]، وهنا لا يجب أن يفهم إعادة الاستثمار باعتبارها إعادة تدوير لمحتويات بشكل دوغمائي. إن ما يعاد استثماره هو الأسئلة والمشاكل الموروثة من الماضي، مشاكل لم يتم حلها بشكل ناجع وبطريقة كافية[585].

فمثلا الإستقبال المسيحي للقدماء وإعادة إنتعاشه حداثيا للأدوار التفسيرية للنسق المسيحي هي صيرورة تاريخية مماثلة بنيويا بشكل كبير بين الحداثة والمسيحية، فالحداثة وإن أعلنت إستقلالها إزاء ما سبقها فهي تظل مرتبطة بالإطار المرجعي المتعلق بمضمون إنفصالها، أي عملية تجاوز الأجوبة وإعادة الإستثمار بشكل جديد، وليس من ناحية الأسئلة المطروحة، فالإطار المرجعي واحد والتفسيرات مغايرة، إذ"برز السؤال التاريخي الذي ساهم في ولادة العصر الحديث من خلال أزمة لاهوتية/ميتافيزيقية داخل المسيحية عن طبيعة الإله وطبيعة الوجود كنتيجة لذلك.كانت هذه الأزمة حاضرة بتجل في الثورة الإسمانية على المدرسية"[586].

لقد صار الإنسان بإمكانه معرفة أمور مدهشة حول الرب، كما كتب هيجل الشاب حسب بلومنبرغ، حتى وإن اتخد شكل إلحاد أو محاولة لتجديد الكوسموس الوثني الذي لم يكن ممكنا إلا في حالة المليء من جديد، فنيتشه يستحضر عملية سلب وتغييب الثيولوجيا في عملية قتل الإله وهي ظاهرة بأولى مراحلها في تشييد تحدي لغوي صريح، لأن كل "الأسئلة المثارة من طرف نيتشه والمتعلقة بموت الإله هي مرتبطة بغياب أجوبة ثيولوجية "[587]، بالتأكيد لا يستتنى أن إستمرارية الأسئلة تأخد جذورها من المصلحة الأكثر

---

[584]H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit., p. 78.

[585] Jean Greisch, ***« Umbesetzung versus Umsetzung, Les ambiguité du théoréme de la sécularisation d'après Hans Blumenberg »***, op,cit., p.289.

[586]مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص27.

[587] H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit., p.80.

إنسانية وليس مجرد إستمرار بسيط للتقاليد من عصر لعصر آخر، لكن يبدو بشكل واضح الى أي درجة من الصعب تبيان أنه يتعلق بعمومية المصالح البشرية. إنه أمر تعليمي، لأجل بنية المشاكل المرتبطة بنظرية العلمنة وبمعايير تطبيقاتها.

فتأسيس مشروعية هي إمتلاك أفكار بما هي الآمال الأساسية لما هو جديد في التاريخ وهي كذلك تقنية للدفاع عن واقع موجود، "المسيحية البدائية أو الأولى لم تؤسس فقط مشروعيتها بإمتلاك حقيقة عبر الوحي، ولكنها أيضا طعنت في العالم القديم"[588]، بفضل مشروعية إمتلاك للتمثلات التي كانت تشاركها فيها أو ورثتها عنها، إن تبرير المشروعية لإمتلاك الحقيقة هو أمر مطلوب، فتأكيد الوحي الديني يغرس قدراته المتفردة، لأن الرب الذي يكشف شيء ما هو أمر يعرفه الإنسان مسبقا، أو بإمكانه معرفته، وهذه الإمكانية التنبؤية بالفعل الإلهي تضع ضوءا مضطربا حول ضرورة الوحي وحول قيمته الإستثنائية لأجل مريديه، لأجل هذا يجب أن تكون هناك علمنة قادرة على توقع ما مارسته الفلسفة القديمة ضد الإنجيل وهي العلمنة البعدية الخاصة بالمثالية الألمانية.

يؤكد بلومنبرغ "أن الأمر قد يكون نوعا من الأفلاطونية، فهناك عند أفلاطون علاقة التبعية الموجودة ما بين الصورة ونموذجها هو شيء يمكن أن يوضع بين قوسين أو يتم التغاضي عنه"[589]، في حين يجب أن تأخذ عملية التصوير باعتبارها لحظة تحتوي على زاوية نظر خاصة بالمحتوى، بما أن الظاهرة مثل إعادة الإنتاج، إذن الأزمنة الحديثة شبيهة بعملية التصوير حيث تحضر العملية نفسها أمام امكانية التعبير عن اختلاف الرؤى وزوايا النظر لعملية التصوير ذاتها، اذن العلمنة نمط من الإجابة من خلال زاوية منظورية مختلفة للاشكال عينه، "لأن لفظ العلمنة هو نفسه إحدى أهداف البناء"[590] الذي سنخضعه في النهاية للمساءلة انطلاقا من آلياته البنائية ..

إنها نفس الطريقة التي تفهم بها واقع إستنتاج الطبيعة التي يمكن أن تقود إلى مجال معطى، وبنفس الطريقة عملية إستثمار الأفكار ليس فقط فيما يخص المحتوى لحقيقة

---

[588] H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit., p.81.

[589] Ibid, p.82.

[590] Jean Greisch, ***« de l'éclosion du christianisme à la déclosion de la raison »,*** op,cit., p.545.

مطلقة، ولكن في نفس الوقت تطبيق ما يجب أن يقود لإعادة إنتاجه الى مادية تحوله في الطبيعة، كما يمكن أن نراه في أسطورة خالق الكون المادي، فالكتاب المسيحيون الأوائل إستطاعوا إستعادة الإطار البنائي للفلاسفة القدماء عبر عملية إعادة البناء للحقيقة في إطار أكثر تحديدا، نجد أيضا بقايا شبيهة بالأفلاطونية في مقاربة المحتوى في مصطلح العلمنة، حيث عملية إعادة البناء لا تقوم سوى بتقديم الصورة الأصلية، لأن التقديم نفسه يصير معلمنا عن طريق نسيان الأصل أو تجاهله مما يجعل الأصل فائض المعنى .

ذلك أن "العلاقة ما بين مفهوم الحقيقة وتمثل امتلاك الأفكار لم تتأسس فقط في العصر الحديث على قاعدة الصفة البورجوازية، لكنها تأسست تباعا وفق إكتشاف الإنسان للهوية الشكلية ولا إستمرارية المادية في فترات الإنكسارات التاريخية لتاريخنا"[591]، فواقع أن مشروعية إمتلاك أفكار قادرة على الإستنتاج انطلاقا من إبتكارها، أو خلقها الذاتي هي مسألة تنتمي لصيرورة هذا العصر، هذا الأمر مهم لأنه يجعل أمر تمثل مشروعية العلمنة مفارقة، لكن في نفس الوقت هذا يمنح ثقلا لمعيار مشروعية الإمتلاك. إن فكرة الإمتلاك أو الحيازة الفكرية عبر شيء ما كتحويل لمعنى بشكل واسع أصبح أمرا مشبوها وغير مشروع، المعرفة عن طريق تعليم بسيط أصبحت شكلا منحرفا لامتلاك الحقيقة، إذ كل موضوع عقلي يجب أن يستطيع إمتلاك عبر إتمامه الشخصي عمل المعارف، أي أن يكون العقل متفرد في بناء معارفه، ويتحكم هو نفسه في هذه المعارف.

ضدا على تطوعية التبرير للحقائق العقلانية عند ديكارت، يرفع ليبنز إعتراضا بسيطا، حسبه تحضر علاقة تبعية كل الحقائق إزاء الإرادة الإلهية، وهنا يوجد تناقض خفي فلا الموضوع بإمكانه الحصول على تحديداته عبر الضرورة الداخلية، ولا موضوع المعرفة يمكنه الحصول على حقائقه عبر الوعي بهذه الضرورة، فالحقيقة فقدت بريقها أمام حق الصفح الثيولوجي وهو نفس الأمر بالنسبة للتمثلات الخاصة بمسألة حيازة أفكار التي تحولت وأثناء تحولها فقدت أصلها أو تناسته لشدة اختلاطها بعناصر جديدة اكسبتها لوينات مغايرة عن أصلها، ويظهر هنا أن عملية التحول التي تؤثر على التصورات المسبقة للملكية

[591] H .Blumenberg, La **légitimité des temps modernes**, op.cit., p. 84.

الفكرية لا تحدد فقط نقد آليات التطبيق وفعالية الصفات التاريخية لمفهوم العلمنة، لكن بشكل أكثر جذرية إنها تهاجم بطريقة تدميرية إمكانية بناء مثل هذه الصيرورة للحيازة الفكرية.

إن الفهم التاريخي يدخل في التأويل الديني، وهو الأمر الذي يفهم باعتباره يمتلك إمتيازا لإمتلاك الحقيقة، فهي تحتل مرتبة ضرورية مرتبطة بمطالب الوحي بالبداية التي لا تتأسس ضمن التاريخ حيث تكون بداية بدون تصورات مسبقة محايثة، بداية خالصة لذلك فإن التفكير في التاريخ يفضي الى دوائر فارغة من التصورات المسبقة، ويفهم عندما لا يتعلق الأمر بحكم قيمة منغرسة في عملية الرثاء على فقدان الخيرات الفكرية.

كل الوعي الذاتي التاريخي الذي اعتقد موضعته داخل الدائرة التاريخية لأجل بداية جديدة مفترضة تؤسس الأزمنة الحديثة بما هي عصر مؤسس علميا وبشكل نهائي يجب أن يدخل في صراع مع هذه المطالب الخاصة بالجدة والنهاية، فهذه البداية لا تقدم فقط تكوين تاريخي جديد لكن تقدم تكوين تاريخي نهائي، إن صفة النهاية في عمق الفهم الذاتي المسيحي حاولت أن تؤكد عبر المعارضة والإحتجاج أمام كل فعل تأسيسي شبيه في التاريخ لخلق إمكانيتها في التفرد والمشروعية "إن المطالبة الفلسفية بالبداية المطلقة الخاصة بالأزمنة الحديثة ليست صحيحة، إلا إن ارتبطت بالمطالبة بالبداية المطلقة لنصف الآخر من التاريخ المرتبط بالأحداث المسيحية المؤسسة من نقطة الصفر"[592].

لنعتبر حسب بلومنبرغ من زاوية نظر تاريخية هذان البدايتان المسيحية والحداثية باعتبارهما عصران بدون تصورات مسبقة، فإن الأمر لا يتعلق بنفس المطالب، "لأن البداية المرتبطة بالأزمنة الحديثة مبرمجة عبر فلسفة الإخفاق، لأنها لم تكن بمستوى أن تضع حدا لتصوراتها السابقة الخاصة بها"[593]، هذه النتيجة لم يتم حملها من الخارج وإنما جاءت كنتيجة لهذه البداية، فهذه الصعوبات تكشف بالأحرى فهما قاصرا لحركة الأنوار لأجل المنظور التاريخي المحدد بفعل أساس مؤسس للمسيحية الثيولوجية.

---

[592] H .Blumenberg, La **légitimité des temps modernes**, op.cit., p.85.

[593] Ibid, p. 86.

بالمقابل يمكن إعتبار نظرية العلمنة بما هي إستعمال ثيولوجي مباشر للصعوبات التي ظهرت تاريخيا خلال المحاولة الفلسفية لتأسيس بداية للأزمنة الحديثة مقاومة أو محاولة الصمود إزاء حضور العناية الإلهية، إذ"عبر أطروحة العلمنة هاته، فإن الإضطرابات الخاصة بمحاولة سلب التصورات المسبقة تظهر كأنها نوع من مقاومة العناية الإلهية"[594]، لكن الحداثة تلجأ بشكل أقل مما يمنح لها لتصورات المسبقة المرتبطة بالعصر السابق عنها، بل هي على الأغلب تعارضها أو هذا هو التحدي الذي رفعته علنا.

6-1) الحداثة إعادة إستثمار مفهومي

يتساءل هانس بلومنبرغ "كيف تم تقديم مفهوم العلمنة باعتباره إمكانية لفهم الروابط بين تاريخ الأفكار"[595]؟ بل كيف صار المفهوم يحمل معقولية كافية لتفسير حقبة بكاملها، بل ويسحب عنها مشروعيتها؟.

من أجل الجواب عن هذا السؤال سيحاول تبيان كيف أن أساس وهم العلمنة يتواجد في البنية المتعلقة بإعادة إستتماره من أجل إبطال مشروعية حقبة الحداثة. إن الصفة التي تعوض هوية حقبة تاريخية ما ليست فقط تلك المتعلقة بآلية السؤال والجواب، وإنما هي في الحقيقة عملية تتعلق بإعادة إستثمار لنسق تعويضي معطى بشكل مسبق، أي مطالب بصنع عصر جديد بعد مرحلة تاريخية مثلتها مرحلة ما بعد مسيحية التي فهمت سابقا على أنها نهائية ولا يمكن تجاوزها، فاعتبر العصر الوسيط العصر الذي سيتم تعويضه عبر تحقق الطموحات البشرية، وبالنهاية يؤهل الى مرحلة قابلة للتجاوز أو التعطيل، فالعصر الوسيط يتوسط بين عصريين العصر القديم والعصر الحديث باعتباره عصر معطل بين العصريين .

لكن المطالبة الجديدة المرفوعة لتجاوز عصر بآخر ترتبط أيضا بالمستوى الأسلوبي الإستعاري. إنه بالأحرى عالم تعبيري لغوي بالأساس"لكن، حتى فقر اللغة الذي أسماه شيشرون Ciceron عوز الكلمات، نتكلم هنا عن لاتينية الفلسفة الإغريقية، يجب الحفاظ

[594] H .Blumenberg, La **légitimité des temps modernes**, op.cit., p.85.
[595] ibid, p.87.

عليه باعتباره ضرورة لإنهاك باقي التعابير المتحولة عبر عملية المصطلحات المعلمنة"[596]، يعلن هنا بلومنبرغ أنه بصدد اعتبار اللغة المستلهمة من الحقل المقدس على أنها من واقع له دلالة وقابل للتأويل، دلالة تتعلق بإعادة إستتمار للأدوار الأسلوبية في خضم الصيرورة لتغيرات العصر المشروط بالثبات اللساني بطرقه المختلفة، إذن إنها ليست فقط الأسئلة الكبرى العالقة بلا أجوبة ولكن أيضا المقولات الكبرى التي تفرض استعدادا تاريخيا. فلإعادة استثمار المفاهيم سيتم إعادة تعريفها من جديد وفق السياق التاريخي، إنها طقوس هذه الصيرورة التاريخية التي تبدو وكأنها فعل مدروس تقليديا فقد محتواه التمثلي الذي يحفزه، وكذا فهمه البعدي ليحقق اندماجه في توافقات أخرى مرتبطة بالمعنى، وبذلك يضمن لصفاته الغير قابلة للمجادلة بالاندماج وإعادة ترتيب الدلالة.

هكذا فإن العنصر القائم يأتي من الحقل المقدس راسما مكانا لا يمكن لمسه والذي يملك كل الحقل العائلي والتقديسي لأجل العلم، لكن نفس الظاهرة سبق أن تم وصفها بإعتبارها هجرة للصفات القادمة من لا وطن عند اختفاء موضوعها الأصلي ولبوسها لمحتوى آخر، حيث فقدت ماهية موطنها الأصلي وتصير بلا وطن، هذا الشكل اللغوي يحايد قبل كل شيء لحظة العلمنة نفسها، لأن المفهوم قد "استعمل بنية نزع المشروعية عن فلسفة التاريخ الحديث ومعها كل المشروع الحداثي"[597].

لذلك يظل السؤال قائما لمعرفة ما إذا كانت هذه الصفة مقتلعة بشكل تعسفي لتستوطن موضوع جديد؟ أو إن كانت هناك فعلا حاجة جديدة قد جلبتها إليها؟.

وهنا يحضر القصور الإستعاري لوصف هذه العملية الإستبدالية التي تقوم بها العلمنة، يقدم بلومنبرغ "جيوردانوا برونو، الذي أدخل في العالم صفة اللانهائي المؤسس على منطق مفهومه في الخلق الذي يفترض بالضرورة مساواة ما بين الخالق والمخلوق"[598] ، فإذا كانت العلمنة تستحق أن تعبر عن شيء ما، فإنه سيكون أن تصير عالم بصفة إلالهية، إنها

---

[596] H .Blumenberg, La **légitimité des temps modernes**, op.cit., p.88.

[597] Daniel Tanguay, ***« de la fin de l'histoire à l'ére du présentisme: quelques réflexions sur le Zeitgeist contemporain inspirées de F.Fukuyama, A.Kojiéve et K.Lowith »***, op,cit., p.73.

[598] H .Blumenberg, La **légitimité des temps modernes**, op.cit., p.88-89.

بلا شك من مقاصدها، فمهمتها الأساس ستكون متعلقة بتحقيق هذه الصيرورة المتعلقة بالتوحيد بين الصفة الإلهية اللامتناهية والصفة المخلوقة المتناهية، وعلى الثيولوجيا المسيحية أن تهييؤها الى أن تصير فعلا حتمية في عملية إعادة الإستتمار، أي علمنة الوجودين المتناهي واللامتناهي، فجيوردانو برونوا أراد تحويل إتجاه الصفة الأكثر قوة للتقليد المسيحي، لكنها لا تحصل إلا على نتيجة غير مقبولة لهذا الإستبدال في النسق الوسطوي آنذاك،"فمفهومه حول الدوران استلهمه من تناوب النهار والليل، فأراد أن يعارض المفهوم المسيحي القديم القائم على وحدة التجسد بفكرة تتابع الظلام والنور بشكل متكرر وهنا كانت نتيجة غير مقبولة للهوية الحداثية أن يوما جديد هو ايضا سيغدو غروبا بدوره"[599]. يتساءل هانس بلومنبرغ: هل هذا الأمر يمنح إمكانية القول أن العصر الحديث للعالم أخد هذه الصفة المرتبطة بالإله أي صفة لانهائي وأعاد توظيفها من جديد؟

في العصر الحديث العالم أخد هذه الصفة الإلهية، أي أن مفهوم اللاتناهي قد تمت علمنته عبر افراغه مضمونيا من المعنى الوسيطي وإسناد وظيفة مفهومية جديدة، فما يميز ديكارت مثلا هو تأسيسه "العلم الحديث من خلال فاعل مجهول لا يتجاوز الطبيعة فحسب بل هو قادر على مقاومة وتحدي(أو حتى استبدال) الإله نفسه. يصبح الانسان مخضعا للطبيعة عند ديكارت وحاكما عليها من خلال التخلص من مالكه الحالي، وهذا يعني انتزاعه من مالكه"[600].

الأمر الذي دفع هانس بلومنبرغ لتأكيد على أن عصرنا فحص بشكل نقدي مفهوم العلمنة، عندما بدأ بالضبط باللحظة التي إكتسبت فيها العلمنة معارف لم يسبق أن عرفت، إن مفهوم لانهائي هو عنصر ميتافيزيقي معلمن بدرجة كبيرة، مفهوم إستطاع الخوص داخل نسق النظام الكنسي والسكولائي، لأن "المتافيزيقا القديمة للكوسموس وجدت بالضبط إكتمالها في واقع أن أفلاطون وعلى الأخص أرسطو قد إستطاعوا إقصاء مشكل اللانهائي وأنماطه العديدة واللامتناهية"[601]، فالمسألة تتعلق بعملية الرجوع لمفهوم

---

[599] Stephane Dirschauer, **Mythe et modernité dans l'anthropologie de H.Blumenberg,** op.cit., p.18.

[600] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص58.

[601] H .Blumenberg, La **légitimité des temps modernes**, op.cit., p.90.

لامتناهي، وهو مفهوم استطاع الحصول على التميز بكامل القوة، الأمر الذي جعل الرجوع إليه رجوعا إيجابيا، وصار في نفس الوقت هذا الرجوع مدمرا بالنسبة لنسق السكولائي في العصر الوسيط، وكان عليه أن يدمر فاسحا المكان لعصر جديد، لأن هذا النسق كان مرتبطا بالتصورات السابقة للمتافيزيقا القديمة عبر حضوره في الشكل الأرسطي الوسطوي.

فإذا سلمنا أن مفهوم اللاتناهي الحديث للكون كان علمنة لهذه الصفة، سيكون هو ذاته، آلية لتفكك النسق الوسيطي المحرر من أجل هذا التحول، وتكون بالتالي عملية العلمنة مسألة مشروعة وتستجيب لآليات سياقية تاريخية، لأن "التقدم ليس مفردة مسيحية معلمنة ولم يولد من عدمة: إنها حداثية في محتواها (.....) وليس في وظيفتها التي تجيب عن سؤال معنى التاريخ والوجود بصفة عامة"[602]. فكل الصفات الثيولوجية لم تصبح ربما بلا وطن أو إنتماء قار بسبب واقع المفارقات التي ساهموا في بروزها، لكن فيما يتعلق بمفهوم اللاتناهي، فإنه في كل الحالات بالتأكيد قد أحدث بالنسبة للدوغمائية المسيحية ورطة أو حجرة عثرة، الأمر الذي قاد الجدل الترنسندنتالي الكانطي لوضع مصطلح لكل فلسفة دوغمائية. إذن ما الذي يعنيه هذا الإنبعاث أو التجديد المرتبط بمفهوم اللاتناهي بالنسبة للأزمنة الحديثة حسب بلومنبرغ ؟.

بالنسبة للامتناهي المكاني، فهناك حسب بلومنبرغ الملاحظات البرجماتية التي أصبحت ممكنة بفضل تصورات نيوتن، إذ خلال القرن الثامن عشر كان التناسب بين لايبنز وكلارك Clarke ومعركتهما حول دلالة المكان المطلق يترك إنطباعا أن هناك أساس ميتافيزيقي أول لهذا المفهوم المكاني النيوتوني. هذا الإنطباع تم تقويته بفضل واقع أن مفهوم المكان المطلق لا يحتوي على تحديد علمي موضوعي، ويمكنه كنتيجة لذلك أن يظهر للملاحظ الحديث أنه زائد وبلا قيمة مادام أنه غير قابل لمعيار الملاحظة العلمية، وبشكل دقيق لأن مفهوم المكان ظهر في البرهنة الفيزيائية النيوتونية كعنصر مزدوج متافيزيقيا، لذلك يمكن

[602] Sylvie Taussig, **« Déclin et progés chez Blumenberg »**, op,cit., p.112.

أن يتحالف أو ينضم الى نظرية العلمنة، فنيوتن أعطى للمكان المطلق تحديدا غامضا ويذكر بأحفورية ثيولوجية لأصل إلاهي أكثر منه معنى علميا مضبوطا.

بلومنبرغ يشدد على "أن الهدف من هذا النقاش المتعلق بالتوافق بين لايبنز وكلارك هو بالتحديد معرفة عبارة (معاني الإله) عند نيوتن التي يجب أن تفهم في معناها المتافيزيقي الخالص أو بالمعنى الجاد"[603]، هذه الجلبة المتافيزيقية لمفهوم المكان المتعلقة بأي معنى فهمت، هي بالأساس لحظة ثانوية عند نيوتن، إذ يمكننا أن نرى بسهولة أن المكان المطلق ضروري لتحديد مبدأ القصور، هو من سيرسم بإعتباره جهازا لمعاني الإله، لأنه يبدو بالنسبة لنيوتن أن لاتناهي الفيزيائي هو من يفرض بإستعجال أن يكون مبررا عبر علاقة إلالهية.

لم يكن في القديم المكان الفارغ فقط رعبا وفزعا لطبيعة، ما دامت الطبيعة تخشى دوما الفراغ، لقد أدخل نيوتن المكان المطلق في فيزيائه معتقدا بإمكانية ربطه بالواقع، لذلك وجد نيوتن نفسه فيما بعد ما بين الحاجة النسقية بإدخال المكان المطلق في مبادئ الميكانيكا وبين عدم توافق هذا المطلق خارج المطلق ذاته، مما جعله يبحث عن وساطة في مفهوم "معاني الإله"، وهنا لا يجب أن ننسى أن الفضاء المكاني النيوتوني فضاءا لذرية، لأنه تبعا لمبدأ الجاذبية، فإن فراغ هذا الفضاء لم يعد بحاجة ليكون هاوية.

يجعل فلايبنز* من المكان إطارا مثاليا ليس لأجل مصلحة الحضور الكلي للإله في أي مكان، ولكن لأجل حضور العقل بأي مكان، إذن كل من كلارك ولايبنز كانوا محقين في صراعهم فيما يتعلق بعبارة نيوتن sensorium dei معنى اللإله، ففي ما يتعلق بالزمن المطلق النيوتوني لا يجب أن ننسى أنه عنصر جزئي من الزمن اللامتناهي أكثر من إعتباره نسقا ماديا في الفضاء.

---

[603] H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit. , p.91.

*إن ما يميز موقف ليبنتز هو أنه نظر الى كل القضايا الحملية على أنها تحليلية، بمعنى أن الموضوع في كل حالة يتضمن المحمول، كائنا ما كان هذا المحمول، ولكن ما يعنيه هذا هو أننا عندما نحمل على الله فعلا معينا كائنا ما كان هذا الفعل، فإن ما نحمله متضمن في الموضوع (اي الله) وما يعنيه هذا هو أن العلاقة بين الموضوع (الله) والمحمول الفعل المستند الى الله هي علاقة ضرورية منطقيا ولم يعد مجالا للتمييز " .
عادل ضاهر, **الأسس الفلسفية للعلمانية**, دار الساقي، الطبعة الثانية، 1998, ص395.

يمكننا القول أن واقعية العالم لا تتعلق بلانهائيات المكان والزمان، حتى باعتباره صفة تقدمية، فلانهائي بالأحرى نتيجة لصفة معوضة لإعلاء تحديد سابق لأوانه، فالتمثلات الأولى للتقدم تتعلق بنوع متناه من أشكال إعمار الحياة، وفي خضمها تتطور التجربة وتنضج، كما هو الأمر عند جيوردانو برونو أو عند بيكون وديكارت، "إذ من الملاحظ أن باسكال هو أول من تكلم عن لاتناهي في بناء مفهوم التقدم"[604]، بالنسبة له مفهوم لاتناهي في المكان والزمان لا يدل على علمنة لصفة إلهية، ولكنه رمز للحرمان والإقصاء المتافيزيقي وأيضا لازدازحية الإنسان ما بين آماله وبؤسه.

2)الحداثة تجاوز للغنوصية*

على خلاف ما تدعيه بعض القراءات فإن بلومنبرغ يرى أن العصور الحديثة إستطاعت أن تتجاوز الغنوصية، لذلك فإن "الأزمنة الحديثة تجاوزت الغنوصية، وهذا يفترض أن عملية تجاوز الغنوصية لم تكن ناجحة بشكل كامل في العصر الوسيط "[605]، أي أن الأمر لم يكن ممكنا من قبل، مادامت أن العصور الوسيطة لم تتمكن من تجاوزها، بل إستفادت المسيحية من الغنوصية بشكل كبير، وقامت بإستثمارها داخل فكرها الجديد، "من خلال كل صفحات الانجيل الجديد يستعمل مفاهيم التي لها استعمال متعارف عليه في الوسط الغنوصي"[606]، وهو استلهام لا تعترف المسيحية بأصله كما لا تخصص له مجالا لتعريف ويتعامل الجميع على أنه مفهوم بشكل مسبق، الأمر الذي جعل من الغوصية خادمة مطيعة للتصور المسيحي. فالتصور المسيحي نقل مفهوم الشر الذي يحيط بالعالم (وهو منظور غنوصي) إلى الشر الذي يوجد داخل الإنسان، وهي عملية شخصنة لمفهوم الشر، ومن تم ربطه بالكائن البشري عوض تركه مرتبطا بالكوسموس ككل.

---

[604] H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit., p.94.

*هناك العديد من الكتاب وعلى الأخص الألمان الذين حاولوا إعادة قراءة الغنوصية وإخراجها من هامشيتها الفلسفية أمثال أدولف هارناك Adolf von Harnack ، جوناس Jonas ، بولتمان Bultmann ، جاكوب توبيس Jacob toubes ، أودو ماركار Odo Marquard، Voegelin ...وطبعا بلومنبرغ.

[605]H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit.,p . 136.

[606] Prosper Alfaric, « **Christianisme et Cnosticisme »**, extrait de la revue historique, tome CXLV ?, paris1924, p.7.

هي عملية نقل الشر من العالم إلى الإنسان، ذاك الكائن الذي معدنه شر، فالإنسان في حد ذاته شر، وهي فكرة ظلت موجودة بالمسيحية الأولى إلى حدود الأزمنة الحديثة، لذلك فإن التخلي عن فكرة الشر في العالم وإعطاء الإعتبار للذات البشرية هو ما يمثل في الحقيقة نهاية للغنوصية والمسيحية معا، وهو ما يشرعن الأزمنة الحديثة فعليا، ويؤكد أصالتها في مقابل ما سبقها.

ففي أول فصل بكتاب بلومنبرغ من القسم الثاني يثير مشكلة الشر داخل العالم، فالعالم القديم كان يعاني من مشكلة أصل الشر داخل العالم، لأن اليونان لم ينظروا إلى إشكالية الشر بما هي مشكلة رئيسية وهي الأهمية التي أولتها الغنوصية لمفهوم الشر، لأنه أهم مسألة داخل العالم، مارسيونMarcion * جاء بفكرة ثنائية الآلهة، فهناك " إله الخلق وإله الخلاص"، وهي مسألة إستلهمها حسب بلومنبرغ من الغنوصية بالأساس، "ف Marcion (.....) وجد في الثنائية الغنوصية خطاطة المخرج الوحيد التي يمكن أن تمنح للمذهب المسيحي"[607]. وهو تصور يخالف الفكر الغنوصي، يستدعي هانس بلومنبرغ مارسيون الذي يقول أن هناك عالمان عالم الشر وعالم الخير والعالمان معا يتصارعان إلى يوم الحساب، فهناك إلاه الخلاص وإلاه الخالق بينهما صراع دائم، فالذي يعتبر أن اللاهوت خالق كل شئ، فإن الأمر غير ممكن، لأن مثل هذا الإله لا يمكن أن يقوم بشيئين معا في نفس الوقت، أن يخلق العالم وأن يخلص الإنسان بالنهاية، فعملان بنفس الوقت يعجز حتى إله واحد على القيام بهما، لذلك فالأمر يستدعي وجود إلهين.

يشير أوغستين إلى مشكلة ثنائية الشر الموجودة بالإنسان، وبالتالي عملية تبرئة الرب وتوجيه الإدانة نحو الإنسان. "إن الجواب المقدم من طرف أوغستين عن السؤال هو الأكثر غنى من حيث النتائج من بين القرارات التي إتخدت في العصر الوسيط، حركة بقدر ما

* الغنوصية تولدت خلال نهاية القرن الأول ميلادي ومن بين أبرز ممثليها نجد: Basilide, Valentin, Marcion، بوصفهم مريدين حقيقين للمسيح، كانت مهمتهم الأساس الدفاع عن المسيح وكل ما يرتبط أو يحيل عليه، اعتبرهم منافسيهم الأرثودكس خائني فحوى ومضمون الوحي المسيحي، لأنهم اتخدوا تأويلا خاطئا وغير صحيح عن المعجزة المسيحية التي تعني شيئا مغايرا (بتصرف).
Jean-Marie Paisse, **« La gnose et le gnosticisme »,** Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Année 1969/3, p.320.

[607] H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit., p.136.

أنها مؤثرة فهي مهلكة حُملت للإنسان و وضعت على عاتقه مسؤولية الحمل الملقى على العالم"[608]. لذلك يعترض على الغنوضية، بما أنها تعترض على تصور العالم على أنه ماهية الواقع واجب الوجوب، انطلاقا من ذاته، كما تعترض الغنوصية على المسيحية في تصورها للعلاقة بين الخلق والخلاص، على أن هذه العلاقة من فعل الرب، فالخالق وحده هو المخلص الذي يخلق ويغفر، فالثنائية الغنوصية ذهبت باتجاه مبدإ متافيزيقي كلي، لكن إستمرت داخل تاريخ الإنسانية وهو الأمر الذي أشار إليه بلومنبرغ بثنايا الفصل الثاني "التحديد الذاتي"، فيه يتحدث عن مسؤولية الإنسان، وكيف تم القضاء على التصور الغنوصي عبر تأصيل المسؤولية الذاتية الإنسانية، لأن التخلص من الغنوصية معناه التخلص من ثنائية الشر والخير وتجسده داخل العالم التي إستدمجها اللاهوت المسيحي "بالمجمل المسيحية زرعت ونمت على أرضية غنوصية"[609].

وبذلك يبرز الفرق بين الأزمنة الحديثة والغنوصية، لأن الشر صار من المفاهيم المتعالية وليس واقعا متجسدا، وهي عملية تحول برزت إثر إثباث الذات وإعطاء قيمة للإنسان ومحاربة الشعور بالذنب الأخلاقي الناتج عن شعوره بمورث الخطيئة الأصلية، ويقدم بلومنبرغ أوغسطين كشخصية ثيولوجية حاولت حل إشكالية الشر عبر التمييز بين مسألة الشر كأساس موجود لدى الإنسان يرتكبه، وبين الشر الذي يصادف الكائن البشري من خلال الأضرار الطبيعية الخارجة عن إرادته، "إن الخيط الناظم لحل مشكل أصل الشر (unde malum) تم إعطاؤه لأوغستين عبر واقع لساني، تعلق بأن الفلسفة القديمة لا تميز بين الشر das bose المرتكب من طرف الإنسان والشر das ubel الذي يتلقاه، فواقع أن الشرور التي يتلقاها الإنسان (ubel) تمثل إنعكاس الشر (das bosen) العائد للعالم على الإنسان"[610]، كان إذن معروفا مسبقا في السؤال المطروح نفسه، لذلك "بلومنبرغ لا يرى عند أوغستين محاولة لتفكير في مشكل المعاناة البشرية والشر

[608] H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit., p.143.
[609] Prosper Alfaric, **Christianisme et Cnosticisme**, op,cit., p.14.
[610] H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit., p.114.

الأخلاقي"[611]. إذ هناك شر متأصل فينا وشر يلحقنا من العالم، وهو أمر يوضح أن أوغستين قد أدخل الشر من خارج العالم وأرجعه إلى داخل الإنسان، إذن الثنائية الغنوصية تم التخلص منها على مستوى المبادئ الميتافيزيقية العالمية، لكنها ظلت مستمرة بحضن الإنسانية وتاريخها،" فغياب معنى لتأكيد الذاتي كان إرثا للغنوصية التي لم يتم تجاوزها، وإنما تم فقط ترجمتها"[612].

النقطة الأساس التي يثيرها بلومنبرغ من خلال هذا الفصل هي أن أوغستين ثيولوجي الخطيئة الأصلية والتخطيط المسبق، سيكون هو أصل السلطة الأكثر أهمية للتأمل الثيولوجي بنهاية العصر الوسيط، فالعودة للغنوصية لصالح الحرية الإنسانية لأوغستين هي غنية بالنتائج، ف"بلومنبرغ لا يرى في أوغستين محاولة لتفكير في مشكل المعاناة الانسانية والشر الأخلاقي، وإنما نقل مخيف للمسؤولية لأول مترشح يأتي"[613].

فالغنوصية أنقدت النظام الخاص بالعصر الوسيط وهيأت لعودة أرسطو لأوجه من خلال السكولائية، فالغنوصية لم يتم تجاوزها، وإنما فقط تم تحويلها تحت شخصية الإله الخفي وقداسته المطلقة الغير مفهومة، فالعلاقة المسيحية والغنوصية شبيهة بنبتتين حيث تفترق الأغصان والأوراق تفترق، والجذور تلتقي في جوف الأرض[614]. فأمر التأكيد على الذات العاقلة هي التي قطعت فعليا مع هذه القداسة الوسيطية التي ظلت حاضرة الى حين قدوم الأزمنة الحديثة، لأن الفرق بينهما يكمن في أن"الغنوصية تتحدد انطلاقا من تبخيس العالم (...) في حين أن الأزمنة الحديثة تتصف على العكس من ذلك بتحرر القوى الإنسانية لأجل أهداف أرضية"[615].

---

[611] Stephane Dirschauer**, mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg**, op.cit., p.44.45.

[612] H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit., p.147.

[613] Elise Marron, ***« Aspects de la plurivocité controlée: portrait de Wittgenstein par Blumenebrg*** », op.cit., p.27.

[614] Prosper Alfaric, « **Christianisme et Cnosticisme** », op,cit., p.15.

[615] Stephane Dirschauer**, mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg**, op.cit., p.50..

بلومنبرغ يرى أن العملية تمت وفق دنيوة غنوصية حددت النمط الكنيسي الوسيطي، في حين أن الأزمنة الحديثة ستكون محاولة مختلفة بشكل ما للتعامل مع عالم صار مهددا بعد فشل المسيحية الوسطوية، إذ في الحقيقة "تنشأ الحداثة جراء التصادم مع أسئلة تاريخية. لايكمن العالم الحقيقي الذي قام برسم آلية تفكيرنا في نهاية الحداثة بل في بدايتها"[616].

2-1) كوسمولوجية نيكولاس دي كوس Nicolas de cues

شكل العصر الوسيط بالنسبة لبلومنبرغ نموذجا مكتملا وفي اكتماله ظهرت الأزمنة الحديثة هذا لا يعني أن الأزمنة الحديثة قد رسمت خطا يشير بدقة لبداية تفصلها عما سبقها بل أن هناك ترسبات وتمهيدات كانت تتشابك بين الفترتين ويمثل نيكولاس دي كوس أحد أقطاب التغيير حسب بلومنبرغ وإن لم يكن واعيا بهذه النتيجة التي أدى إليها نسقه، و الذي خلاصته أن تفكك المنظومة الوسطوية أدى الى ولادة عصر جديد أو براديكم جديد، نيكولا يمثل آخر نقطة بهذا الإكتمال، لقد ساهم بلا وعي منه في إنهيار النموذج الوسطوي وظهور آخر، أي أن أفكار الفيلسوف قد تؤدي الى خلاف ما كان يقصده منذ البداية، فحتى هو نفسه لم يكن على علم بها، وبالتالي خلق نتائج تخالف ما سبق وربما بنفس المجهودات لكنها لا تؤدي الى نتائج مغايرة، إنه بالضبط المجهود المتخد لأجل الحفاظ على صرح مهدد هو من قاد الى هذا النسق المنهجي المجهول من طرف القدماء والعصور الوسطى، وهكذا عندما نفكر بشكل مختلف نبتكر كلمات جديدة [617]، أو المفاهيم التي تشكل محتوى تصور مخالف ...

يندرج نيكولا ضمن تيار ديني حاول من خلاله بلورة مفهوم التعالي بصورة كاملة، وأيضا تخليص المنظومة الوسطوية من كل ألوان التجسيم والتشبيه التي كانت تتمسك بها لفترة من الزمن، مما أدى الى تعزيز مفهوم المحايثة على خلاف مفهوم المفارقة المتعالي الذي يحدث عنه وجود عالمين، إنه يشار هنا الى أن موضوع التشابه لكل الأنثروبولوجيا الثيولوجيا، ليس فقط تسمح بل تفرض الربط الدائم بين تحسن المتعالي و تحسن المحايث،

---

[616] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص26.

[617] Jean Greisch, ***« de l'éclosion du christianisme à la déclosion de la raison, Jean Luc Nancy et la déconstruction du christianisme »***, op,cit., p.544.545.

لقد كانت محاولة نيكولا، محاولة تسعى لإنقاذ المنظومة الوسطوية من الإنهيار، كرد فعل على الأزمة التي وصلت إليها بقصد تجاوزها، لكنها " لم تكن سوى محاولة لإنقاد العصر الوسيط"[618].

فالأسئلة التي أجاب عنها نيكولا لم تكن لديه صورة جلية عنها لذلك كان التحدي الحقيقي للفيلسوف هو تحقيق المهمة التالية، تقديم الإقتراحات، المذاهب، الدوغما، المسلمات، التأملات، كإجابات ممكنة لأسئلة لازالت عالقة تشكل أفق محاولات فهمنا للعالم، وهو ما يؤكده بلومنبرغ بالقول:"إنها تمثل، هنا كما هناك، جلب تصريحات، مذاهب، دوغما، تأملات ومسلمات بما هي أجوبة لأسئلة، يتم عرضها على خلفية جعل الوثائق تتجلى، وهو ما منحنا إمكانية الفهم"[619]، لذلك فإن التوتر بين الكمال، أي كمال الخلق والحاجة إلى الخلاص البشري من هذا الإرتباط السماوي يمثل إشكالية إعتبرها نيكولا عبارة عن توتر أو تباين بين نقط الأنثروبولوجيا، ونقط الهروب اللاهوتية في العقيدة المسيحية، إذ يرى دي كوس أن الإله خلق الأشياء حسب إرادته الخاصة وبطريقة أن العالم لا يحصل على تمامه بالمقارنة معه هو، فالعالم لم يصل الى الوحدة معه لأنه لا يوجد تناسب بين المتناهي واللامتناهي، هنا يشير بلومنبرغ أن حتى نيكولا ظل يستعمل المفاهيم الغنوصية المرتبطة برؤية الغنوصية للعالم باعتباره خلقا فاسدا، لذلك يجب أن ينتهي ويتم تجاوزه. إن البرهان الكوسمولوجي للإله، ذاك الذي تفضله السكولائية، يقود الى أصل العالم باعتباره آخر وصلة في العلاقة السببية الذي يبقى في السياق الدنيوي. فوقع بالتالي ما يسمى باللغة الألمانية "إعادة تشغيل وظيفي لهذه المفاهيم"، أي التركيز على مفهوم العالم، فلسفة العالم، لذلك ففلسفة نيكولا تحاول أن تربط بين المتناقضات أي بين التركيز على العالم وعلى الإنسان. فوحدها "الكريستولوجيا la christologie* تقحم في

---

[618] H .Blumenberg, La **légitimité des temps modernes,** op.cit., p.547.

[619]ibid, p.546.

*كريستولوجيا: كل ما هو الهي (ثيولوجي) وقد أمسى متعلقا بالمسيح، أي صار كريستولوجيا، صار المسيح هو الديانة ذاتها، فمن اسمه اشتق اسمها ومن مولده يبدأ كتابها الانجيل ومن الاقرار بألوهيته يستهل قانون ايمانها الاول، وشيئا فشيئا أصبح المسيح معادلا موضوعيا لله، ثم غدا مع اجتهادات الآباء الأوائل (الأرثودوكس) هو الله الذي غاب وناب عنه المسيح، فصار الإيمان القويم ايمانا بالمسيح الذي هو الله.
يوسف زيدان، **اللاهوت العربي، وأصول العنف الديني**، مرجع سابق، ص77.

الأنثروبولوجيا، إنها نواة نسق يبحث عن تقوية التعالي بدون معرفة ثمن نفي المحايثة، التي تبحث عن الحد من العطاء الثانوي للمطلق نحو الجوهر المشروط"[620].

لذلك يتحدث نيكولا عن مفارقة الحديث عن الذات الإلهية، بما أن الإله هو دائرة والدائرة موجودة بأي مكان وقطرها أيضا بأي مكان، مما يمنح إمكانية للحديث عن الذات الإلهية بشكل محايث وليس متعاليا مفارقا، فهو على شكل دائرة موجود بكل مكان ولا مكان. لقد تم التخلي عن التفكير في العالم العلوي من أجل التفكير بطريقة منهجية بالعالم الأدنى، فهي عودة الى المحايثة والإبتعاد عن ثنائية إله الخلق وإله الخلاص الغنوصية. فبالنسبة لنيكولا دي كوس لقد تم الإبتعاد عن التصور الغنوصي للعالم والإكتفاء بالعالم كما هو، بما هو معطى، وهي ميزة نيكولا حسب هانس بلومنبرغ المتعلقة بمسألة إهتمامه بالعالم، والإبتعاد عن أي نظرة أخروية متعالية عن الواقع، هو إذن مذهب كوسمولوجي إنبثق حسب بلومنبرغ عند نيكولا بطريقة غير مباشرة من مذهبه اللاهوتي الذي أدى الى نتائج كوسمولوجية غير متوقعة حتى من طرف صاحبها، مذهب لا مركز ولا وسط يحد الكون، لذلك فإن الصياغة المتناقضة للجمع بين المتناقضات ظهرت في التصور الكوسمولوجي.

فنيكولا يعتبر أن الجمع بين المتناقضات داخل الكوسمولوجية يقصي أي منظور ننظر من خلاله إلى العالم، أي يلغي أي منظور إستثنائي للعالم، فلا يوجد منظور إنساني متميز الى العالم، بما أن ثنائية المركز والقطر أصبحت ثنائية نسبية، ولم تعد ثنائية مطلقة، فالإنسان أصبح ملزما أن يصنع لنفسه منظورا لينظر به الى العالم، لقد تم تحطيم التناظر بين تحول الإله إلى الإنسان وتحول الإنسان إلى إله من المنظور المسيحي، لذلك أصبحت كوسمولوجية نيكولا ترتبط بسؤال كيف ننظر الى العالم من زاوية الأرض، كيف ننظر إلى الشمس من زاوية الأرض، أي من الأسفل نحو الأعلى وليس العكس؟

هنا تظهر ملامح الثورة الكوبرنيكية لدى نيكولا، وهي تحقق الإنتقال من النظرة اللاهوتية للكون الى نظرة تؤكد على الذات الإنسانية، "بمعنى بصيغ أخرى أن الإمكانية المستمرة لترجمة الثيولوجيا للأنثروبولوجيا وللكوسمولوجيا، تبقى مسألة مضمونة، فهذه

[620] H .Blumenberg, La **légitimité des temps modernes,** op.cit., p.617.

الإمكانية لترجمة المتعالي الذي زرعته الثيولوجيا التأملية في العصر الوسيط تمكن من التواصل وفهم العالم والإنسان أمام الإندفاعات التي قادت إلى نهاية العصر الوسيط"[621].

لذلك صار نيكولا من أهم ممثلي الحداثة أي الخطوة المتعلقة بالإنتقال من المنظور اللاهوتي الى المنظور الكوسمولوجي، إذ "استطاع العقل الحداثي أن يعلو على الخرافة أو الوثوقية لأن الوثوقية كانت في أضعف حالاتها جراء الأزمة الميتافيزيقية/اللاهوتية التي جلبت العالم الى نهايته."[622] وهنا يحضر الهدف من إستدعاء دي كوس من طرف بلومنبرغ، و هو محاربة تصور ماركس فيبر وكارل لوفيث حول علمنة المفاهيم الوسطوية وإبطال هذه الأطروحة من خلال أعمال مفكريها وفق قراءة مغايرة، لأن الإستعمال مفهوم العلمنة -يشدد بلومنبرغ- هو استعمال بعيد عن أن يكون استعمالا محايدا عند لوفيث[623] .

2-2) تطبيع الألوهية قطع مع الإرادة الإلهية

كان هدف جيوردانو برونو الرئيسي كيف يمكن ضمان إستقرار العالم في مواجهة الإطلاقية اللاهوتية التي تحاول أن تضع علامة الإستفهام عليه، بمعنى آخر لقد حاول من خلال تأويل بلومنبرغ تحقيق تطابق بين الوجود الإلاهي ووجود العالم أي gotheit/gotwelt، فهو اعتبر العالم والرب متطابقان، لذلك يعتبر برونو بالنسبة لبلومنبرغ مهيأ للأزمنة الحديثة، ليس فقط من خلال مفهومه حول بنية المسار التاريخي، لكن أيضا مفهومه لزمن التاريخي الذي "يوضح أن جيوردانو برونو يصنف خارج العصر الوسيط، لكنه لم يكتشف بعد أشكال التأسيس الحداثية"[624]، بمعنى كان بين العتبتين لا يمكن تصنيفه ضمن العصر الوسيط كما لا يمكن إدراجه في مصاف الحداثيين، وبهذا كان بمثابة الدفعة نحو مفهوم الحداثة الحامل لصفات بداية جديدة.

---

[621] H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit., p.556.

[622] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص25.

[623] Daniel Tanguay, ***« de la fin de l'histoire à l'ére du présentisme: quelques réflexions sur le Zeitgeist contemporain inspirées de F.Fukuyama, A.Kojiéve et K.Lowith »,*** op.cit., p.73.

[624] H .Blumenberg, La **légitimité des temps modernes**, op.cit., p.650.

صحيح أن نموذج العالم المتخيل من طرف جيوردانو برونو لم يكن مستعدا بعد ليصير الخيط الناظم للعقلية الجديدة، وهو الأمر المتعلق أيضا بنقده لثيولوجيا، لذلك فإن المعارضة التي يمكن إعتبارها حسب بلومنبرغ معارضة قادرة على تشكيل مفتاح التطور هي المتعلقة بشخصية برونو وإستعداده الطبيعي لمواجهة المسيحية وقبل كل شيء مواجهة المذهب الأخلاقي، يشرح أن فعل الخلق في ذاته فعل كامل، مطلق بهذا المعنى تحقق الرب بنفسه من خلال خلقه، بحيث أن هذا الخلق لم يعد يحتاج إلى أفعال لاهوتية تدخل بشكل لاحق، ولا يحتاج إلى الأقنوم الثاني (المخلص) ليتخلص العالم، "فبرونو مات لأجل معارضة موجهة ضد قلب وجوهر النسق المسيحي نفسه"[625]، هي محاولة لطبعنة العالم، أي إضفاء طابع طبيعي على الإله، تطبيع الألوهية يعني بالأساس القطيعة مع الإله الشخص، وهو الأساس في إضفاء خاصية الإرادة على الألوهية، لذلك فقد وضع بلومنبرغ برونو بمقابل التصور الكريستولوجي، برونو تجاوز القديم، لأنه حاول بناء صورة جديدة للكون المؤسس على النظرية الكوبرنيكية، فكوبرنيك هو الفجر الذي أعلن عن ظهور الشمس[626]. يتساءل بلومنبرغ لكن، لماذا عاد برونو إلى التصورات اللاهوتية؟

يعتبر الإله غني عن العالم أو مكتف بنفسه، وهي المسألة التي جعلته يغير فهمه الى العالم، فإذا كان الإله مكتفيا بذاته أصبح العالم مكتفيا بنفسه، ولذلك فإن العالم ليس نتيجة فعل إرادي، بل واقع الأمر أن العالم يتأسس على جوهر العناية الإلهية وليس على الإرادة الإلهية، ويمكن فهمه إنطلاقا من مبدأ موجود خلفه هنا في العالم، متطابق مع الوجود الغير المشخصن أو غير ذاتي. وبالتالي فالعالم تجلي وليس وحيا، لأن الوحي يفترض بشكل مسبق إمكانية الإختفاء وتفادي الظهور مادام يفضل تحقيق التواصل عبر وحي باعتباره آلية توسطية بين الإله والإنسان. "إن العالم ليس خبرا إلهيا وبالتالي فهو ليس كتاب الطبيعة، العالم إذن ليس شيئا آخر غير إنعكاس للعناية الإلهية"[627]، لقد أحدث برونو قطيعة مع الموقف السكولائي بكامله، إذن بشكل عام يعتبر بلومنبرغ أن الحداثة ليست

---

[625] H .Blumenberg, La **légitimité des temps modernes**, op.cit., p.624.

[626] Luca Salza, **« de quoi le cusain et nolain sont-ils le nom? »**, Revue de métaphysique et de morale, Presses Universitaires de France, 2012/1 n°73, p.58.

[627] H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit, p.651.

مجرد عودة تصورات أفلاطونية جديدة وليست نتيجة نظرية للأفلاطونية الجديدة التي تهتم بالعالم في أشكاله اللامتناهية الثابثة، لقد منح جيوردانو برونو مثالا لاقتران خلاب لنماذج استعارية، من أجل منح مكانا للحداثة في التاريخ[628]. فأهم شئ هو أنه لا توجد ثيولوجيا للفكر أي لا توجد وجهات نظر أو مراكز ننظر من خلالها الى الكون في كليته، وهنا نجد حسب بلومنبرغ الإختلاف بين نيكولا وبين تصور بالأفلاطونية الجديدة، من هذه الزاوية يعتبر بلومنبرغ كل من برونو ونيكولا قد تخليا معا عن الغنوصية وعن الأفلاطونية المحدثة التي يعتبر البعض أنها استمرت في الوجود داخل أنساق الحداثة، لذلك "يوضح بلومنبرغ أن كل من برونو ودي كوس أجابا على نفس الأسئلة، التي تنتمي لإطار أو علاقة تاريخية مشتركة، لكن إجابتهم و أيضا طريقتهم وأسلوبهم كان مختلفا"[629].

اذن، كل من دي كوس وبرونو ينتميان الى نفس الحقبة التاريخية، فهما يجيبان عن نفس الإشكالية ويحملان نفس التحدي، ومع ذلك كانت النتائج الناتجة عن الجواب مختلفة، إذ ظل مع ذلك دي كوس في حدود عصره، أما برونو فقد استطاع تجاوز حدود العتبة التاريخية.[630] فمثل بذلك كوس نهاية عصره وكان برونو بالمقابل مهيأ لاستهلال عصر جديد، إذ فالماضي عند برونو ليس شيئا غير قابل لتجاوز بل مساحة لبناء تجارب جديدة، فهو لا يقبل بشكل سلبي القديم بل يمارس فضوله المعرفي.

3)استعارة المضلل أرضية اللايقين

ارتبطت بداية الحداثة بأغلب الكتابات التاريخية بديكارت وهي بداية أخضعها كارل لوفيث للمساءلة وربطها بما سبقها ساحبا منها أصالة التدشين والبداية المطلقة، وعلى الخلاف من هذا سيرد بلومنبرغ على هذه القراءة بتسليط الضوء على زاوية برجماتية تخص ما جاءت به الفلسفة الديكارتية، نظرة لا تنزع أصالة الفكر الديكارتي بقدر ما تثير قراءة مغايرة تجعل منه حداثيا بطريقة مخالفة لما عهدناه، في الحقيقة لم يخصص بلومنبرغ

---

[628] Stephane Dirschauer**, Mythe et modernité dan l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg**, op,cit., p.28.

[629] Philippe Quesne***, « Réinvestissement: une* nouvelle *histoire ? », Modernité et sécularisation,*** op,cit.,p.96.

[630] Luca Salza, **« de quoi le cusain et nolain sont-ils le nom? »**, op,cit., p.54.

لديكارت كتابا مفصلا، لكن اهتمامه به شمل تقريبا جميع كتبه. فهل فعلا قطع ديكارت مع الموروث السكولائي؟

جادل هانس بلومنبرغ نازعي الشرعية عن الحداثة، بالقول "بأن العصر الحديث لم يكن عالما من العصور المظلمة تمت علمنته ولكنه، كان أمرا جديدا وفريدا من نوعه. يبدو موقف بلومنبرغ على السطح بأنه إحياء للموقف التقليدي الذي يربط الحداثة بانتصار العقل، ولكنه في الحقيقة يتبنى رؤية أكثر نيتشوية والتي لا تعرف الحداثة بالعقل، ولكن بإثبات الذات."[631]

يعود بلومنبرغ لنمودج إتيان جلسون* Etienne Gilson الذي حاول ربط ديكارت بالموروث السكولائي إنطلاقا من عملية تأويل النصوص الديكارتية، وهو أمر مخالف لما هو شائع و الذي يعتبر أن ديكارت قد إستطاع مسح الطاولة لتدشين بداية مطلقة، بلومنبرغ يندرج في إطار هذه الخصوصية التي تمنح لإعادة ترتيب المكانة الديكارتية، فهو لايقدم ديكارت بوصفه فيلسوفا عقلانيا أو مؤسس العلم الدقيق كما ألف مجموعة من المؤرخين نعته، وإنما يقدمه كصاحب أخلاق مؤقتة moral provision. إذن حداثة ديكارت هي حداثة نفعية، كيف ذلك؟

قام ديكارت باستغلال ما ينفعه لرفع دعوى اليقين، لقد أجل البحث عن دعوى اليقين بسبب ضيق الوقت، وفضل إعتماد الإله المضلل، فلا يمكن أن يضلل ثم يبحث عن اليقين الكامل، فغايته هي الحقائق المخلوقة بناءا على أن الرب لا يضللنا، بدل أن يبحث عن اليقين الكامل التي تحصله هذه الحقائق المخلوقة، "غير أن الضمانة التي يبحث عنها ديكارت للتأسيس ضمن الوجود المثالي تماما و المحصل عبر البرهنة على الوجود الإلهي، لا تتعلق فقط بواقع المواضيع الفيزيائية التي تمنح أفكارا واضحة وبديهية، ولكن أيضا يتعلق الأمر بلا يقين اليقظ في مسار الشك بشأن مقترحات المنطق والرياضيات"[632].

---

[631] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص24.

*أقر اتيان جيلسون أن هؤلاء المؤسسين المفترضين للعصر الحديث لم ينفصلوا ويؤسسوا لعصر جديد بالكامل وإنما قاموا باستعارة العديد من أفكارهم من العصور الوسطى

[632] H .Blumenberg, La **légitimité des temps modernes**, op.cit., p.223.

فديكارت ليس حداثيا بالمعنى الذي يفيد أنه يؤكد على بداهة ووضوح الأفكار أو التأكيد على حقيقة نهائية، حداثته ترتبط بجوهر عمليته الإستعارية المتعلقة باستعارة المضلل التي تجعله يقبل بعض الحقائق دون وجود أساس يؤكد صحتها، ومن هنا جاءت النزعة البراجماتية لديكارت، لأنه يعتبر حداثيا عندما إضطر إلى التخلي عن الإدعاء عن موقف نهائي، ولذلك فإنه أوكل للإله وظيفة ضمان المعرفة وتأكيدها ف"الشيطان الماكر كان استراتيجية مبتكرة من طرف ديكارت لأجل ضمان الشرعية الذاتية للعقل"[633]. وهنا يكون ديكارت قد منح امكانية تقديم فرضيات لم تحصل بعد على مرتبة اليقين، وهي بمثابة دعوة مبطنة لممارسة العلم حتى ولو كان المرء مضطرا إلى الإعتماد على فرضيات لا على يقينيات، "معارف الطبيعة هي المعينة كشرط لإمكان التأكيد الذاتي الإنساني، في حين أن شروط إمكانية معرفة الطبيعة يجب أن تكون فيها الإفتراضات المسبقة كمعطى أو التي لا يمكن أن تكون موضوع شك عقلاني."[634]

فموقف بلومنبرغ يختلف عن موقف هايدغر في هذه النقطة بالذات، إذ لدى ديكارت إنقلابا في طرق الإستدلال، وهنا تكن خصوصيته، ففرضية الشيطان الماكر تقطع الطريق على كل اليقينيات الخارجية، وتقذف المرء الى الوراء أمام ظواهره الذاتية وقدراته، وبذلك يكون ديكارت قد تخلى عن الموروث القديم وبدأ يبحث عن الحقيقة الأولى. أما المسألة الثانية فهي إفتراض وجود شيطان ماكر والقصد منها خلق عملية إحاطة كل الحقائق بالشك، إذ لا وجود لحقائق تابثة مادام أن الشيطان الماكر يمكن أن يخدعنا، بل يمنح إمكانية المراوغة الى حد "غياب أساس للعقل بمعنى التهديد الحقيقي لنزعة الشكية"[635]، فالعودة الى المطلق أنا أفكر إذن أنا موجود، إذن الإله موجود، هي عودة تتحول الى إكتشاف جديد للمطلق المحايث المتواجد بناءا على تأكيدات الذات، وبالتالي حتى وجود الإله ناتج عن الذات المحايثة ذاتها التي تربط إتباث وجودها بإتباث وجود المتعالي ضامنا لمعارفها. هذا الأمر لايخرج ديكارت من الأرضية الوسيطية بل يبين كيف أن

[633] Elise Marron, « ***Aspects de la plurivocité controlée: portrait de Wittgenstein par Blumenberg*** », op.cit., p27,28.

[634] H .Blumenberg, La **légitimité des temps modernes**, op.cit., p.216.

[635] Elise Marron, « ***Aspects de la plurivocité controlée: portrait de Wittgenstein par Blumenberg*** », op.cit., p.28.

ديكارت لازال يتحرك وسط بركة المصطلحات السكولائية، كما يقول بلومنبرغ، موقف ديكارت لم يكن مضادا لسكولائية، ولكنه حاول أن يبلور نتائج الإطلاقية اللاهوتية خطوة أخرى أبعد مما هي عليه، بطريقة أكثر، وإبرز كيف أنها تشكل خطرا بحيث الموقف المضاد منها لا يمكن أن يتشكل إلا داخل المحايثة المطلقة، فماذا فعل ديكارت إذن، حسب بلومنبرغ؟

يظهر الكمال الإلهي من خلال تغير حقائق الإطلاقية الثيولوجية، "فالعلوم تولد عندما لا تفكر الآلهة بشكل جيد، هكذا كتب نيتشه في ملاحظة سنة 1875، هذا يمكن أيضا أن يُشكل على الطريقة التالية، العلوم تولد عندما يتخلى الإنسان عن الاكتفاء، كما هو و بما هو ضروري لوجوده البسيط "[636]. فالمهم عند ديكارت هو مفعول الحقائق لا الحقائق ذاتها إذ الحقائق تظل معرضة للشك، حتى وإن لم تكن حقائق نهائية فهي تكتسي طابع الصحة إذا وصلت للنتائج الصحيحة، فقد أتاح ديكارت بذلك "مساحة للذات البشرية التي لم تكن عرضة للتلاعب أو التحكم من قبل حتى أكثر صور الإله كلي القدر، من خلال تأمين الأسس من أجل انسان مستقل بوصفه جوهر مفكر"[637]. يبدأ تأويل بلومنبرغ لحداثة ديكارت الملخصة في مسألة الإعتماد على أن كل الحقائق مؤقتة، صالحة للعلم، وهنا يبرز إنفصال بين فكرة الحقيقة والفعالية والمنفعة النظرية لهذه الحقيقة، بمعنى " مهما كانت قوته المضللة التي تمارس سطوتها عليه، يبقى هذا الجزء القليل من الحرية في الفعل الرافض للبرهنة"[638].

فالفرض والحقيقة يمكن أن يمتلكا دلالة واحدة في الحياة العملية، فالنظرية لا تكون أقل نفعا بالحياة من الحقيقة، فعمل ديكارت نفعي يدخل المجال النظري بمجال إثبات الذات، إثباث الإنسان لذاته في الحياة العملية وفي تحكم العالم، لذلك فهذا التأويل تدعمه القاعدة الثالثة لكتابه " مقال في المنهج"، فقد عقد ديكارت العزيمة على أن يتبع بعض الآراء حتى ولو كانت شكية، إذا ما صمم على ذلك، كما لو كانت الأفكار يقينية في مجال الأخلاق

---

[636]H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit., p.229.

[637]مايكل ألين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص350.

[638]H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit., p.207.

المؤقتة، وذلك حتى في العقل النظري يمكن اللجوء الى الحلول المؤقتة عوض الحل النهائي، من هذه الزاوية ومن خلال هذه الشروط حاول ديكارت أن يدمج مفهوم الحرية في صيرورة التكوين النظري لمجموع فرضياته، لأن غياب "الضمان خلق مساحة لعدم تمام ولااكتمال الذي يسمح للفعل والفعالية الإبداعية الإنسانية"[639].

إن فكرة الروح الحرة من الأحكام المسبقة، يبدو أنها متحققة لدى ديكارت، حسب بلومنبرغ، "بفضل نظريته الرواقية الخاصة بالحكم، عبر فعل اتخاذ قرار عدم أخد القرار وتأجيليه تحت ذريعة الشك، وبهذا يكون الإنسان لا يبرهن فقط على متافيزيقته الغير قابلة لتجاوز، و لكن أيضا على قوته الإبداعية التاريخية."[640] بمعنى آخر، أين تكمن هذه الحرية المفترضة؟

الإنسان يلجأ بحرية الى الفروض المتعددة دون أن تكون كلها تكتسي طابع اليقين والحقيقة التابثة، مما يسمح بتوسيع مجال الإفتراضات القادرة على توليد المزيد من الممكنات، فحتى قبل أن يخرج العقل من هاوية شكه بمساعدة يقين الكوجيطو وبرهان الوجود الإلهي، كان قد ضمن حريته الأساسية، وهي المتعلقة بألا يُجبر تحت ظرف الضرورة أن يتأرج فوق أرضية شك لا تمده باليقين. إن عملية التأرجح خارج الأرض الصلبة التابثة، والقفز فوق أرض رملية تحت الأقدام هي منطقة تمثل حرية الكائن البشري، تمنح إياه الإمكانية لتبني فرصة الخطأ، لأن الخطأ لم يكن مقبولا من قبل ولا حتى مسموحا به، مادام أن نتائجه مهددة لتباث المنشود الذي يتبث الكمال الالهي، في حين أن تاريخ العلم هو تاريخ أخطاء، إذن فكرة الكمال لا تقف عند نقطة نهائية، إن رفض البرهنة هو أول خطوة منهجية للتأملات، هي النتائج الأولى لتجربة غير موثوقة للآراء التي تم تلقيها، قبل أن تبنى على حجة الشك، إذ "أتاح ديكارت مساحة للذات البشرية التي لم تكن عرضة للتلاعب أو التحكم من قبل حتى أكثر صور الإله كلي القدرة، من خلال تأمين الأسس من

[639] Elise Marron, ***« Aspects de la plurivocité controlée: portrait de Wittgenstein par Blumenebrg*** », op.cit, p.27.

[640] H .Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, op.cit., p.206.

أجل انسان مستقل بوصفه جوهر مفكر"[641]، ولذلك يعتبر أن الحرية تكمن في تكوين النظريات التي تبنى على مبدإ أن مفهوم الواقع ينبني على مجرد التماسك، فالطبيعة هي رسالة مشفرة و فك هذه الشفرة يعتمد فقط على مبدأ التماسك في الإخبار عن فحواها، أي لا يوجد تناقض في الرسالة مع ما جاء في البداية والنهاية، فهو يهتم بالتماسك وليس بالتطابق، هذا لا يعني أن ديكارت يمثل البداية الأصلية بل إن ديكارت قد استعمل استعارة البداية المطلقة بشكل مفترض ليمنح العقل شرعيته الخاصة [642].

نكتشف مع تأويل بلومنبرغ لديكارت أن صورة ديكارت هي صورة لعمل ترقيعي، وأن خاصية الطابع المؤقت هي ميزة حداثته فالشيطان الماكر سرعان ما اختفى أمام ضرورة بناء الحقيقة، حيث"اختصر من شيطان ماكر الى شيطان صغير بلا أي فعالية"[643]، لذلك فإن السعي الى اليقين المطلق الذي جعل منه هايدغر العلامة المميزة للحداثة هي "مجرد خطوات الى الوراء لم تحاول إستخلاص النتائج التي أفضت إليها الإسمية*"[644]، وهي المقارنة المقدمة من طرف بلومنبرغ، مقارنة شمولية حول أزمات العصر القديم والعصر الوسيط . ففكرة البداية المطلقة هي فكرة غير عقلانية أو على الأقل أقل عقلانية على غرار أفكار البداية من عدم، وبالتالي هي غير منطقية المحتوى فالشيطان الماكر "عوض أن يسجل لاقدرة وعجز الإنسان عن ولوج المعرفة الحقة، كان على العكس من ذلك الأساس الأنثروبولوجي والمحايث للمعارف"[645]، لذلك فان إسترجاع الخاصية

---

[641] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص350.

[642] Elise Marron, ***« Autoportrait de Blumenebrg en thérapeute viennois.de nobis ipsis silemus »,*** Archives Philiosophie, 2016/1(Tome79), p.115.

[643] Elise Marron, ***« Aspects de la plurivocité controlée :portrait de Wittgenstein par Blumenebrg*** », op.cit, p.28.

*"بالنسبة للإسمانيين كان العالم عبارة عن أفراد وجزئيات بينما الكليات كانت مجرد خيال. لم تكن عندهم تشير الى ذوات كلية، ولكنها كانت مجرد اشارات مفيدة للفهم البشري. كان الخلق في أصوله جزئيا وبالتالي لم يكن لاهوتيا . على اثره فلم يكن من الممكن أن يفهم الاله بواسطة العقل البشري ولا من خلال الوحي الانجيلي أو من خلال التجربة الروحية. بالتالي لم يعد البشر يمتلكون غايات أخيرة طبيعية أو روحية. بهذه الطريقة مزقت الثورة الاسمانية ضد المدرسية كل جانب من جوانب عالم العصور الوسطى. وجلبت النهاية لكل الجهود الضخمة التي بدأت مع الآباء الكنسيين من أجل جمع العقل والوحي من خلال توحيد التعاليم الطبيعية والأخلاقية الاغريقية، مع المفهوم المسيحي للخالق القادر على كل شيء" مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص27.

[644] H .Blumenberg, **La Légitimite des Temps Modernes**, op.cit, p.156.

[645] Elise Marron, ***« Aspects de la plurivocité controlée: portrait de Wittgenstein par Blumenebrg*** », op.cit, p.27.

التاريخية هنا في حد ذاته ليس بحركة مناوئة لما جاءت به الأنوار 1793، لأن عملية إكتشاف العصر الوسيط تمت بمراجعة جديدة من طرف تلامذة ديكارت وكانط، وهو الأمر الذي يبين الى أي حد يجب أن نأخذ بعين الإعتيار امتدادات فلسفته أي الفلاسفة السابقين الذين مهدوا وأتاحوا له صناعة العصر الحديث، وهي المسألة التي تناقض فكرة أن الفلسفة الحديثة هي بداية مطلقة كما هو شائع، الأمر الذي جعلنا نضع بعض الأفكار على أنها منطلق فكر جيد، فارتباط مفهوم العلمنة في مجمل القراءات التي نزعت عن مفاهسم الحداثة مشروعيتها رادفت بين العلمنة والقطيعة، أي "أنها تهمل الصفة الحقيقية لبداية الأزمنة الحديثة، بالمجمل مبرهنة العلمنة هاته هي جزئية وغير صحيحة"[646]، بينما فلسفة الحداثة هي بمثابة عصر واجه عصر، يعيش أزمة انتهت بانهياره، إذن يجب دراسة عصر جاء لمواجهة عصر آخر، ومن هنا كان دور ديكارت في تجاوز عصره السابق، باعتباره "كمفكر استطاع دفع المفهوم الوسطوي للواقع الى حدود نتائجه اللامعقولة وأيضا جعله ناضجا للهدم[647]"، لقد مثل عامل مساعد في انهيار العصر الوسيطي.

4)العلمنة الكانطية: رفض الثيولوجيا

تناول أوطو ماركر حسب بلومنبرغ ظاهرة التناقض الكوسمولوجي، حيث طرحه بما هو عرض شكلي لإمكانية نهاية درامية، فالعالم بإمكانه أن يكون على عكس النهايات الإلهية بشكل غير متوقع وأيضا عكس المجهودات البشرية. فالمفارقات الخاصة بالمسافة الدائمة ما بين العالم و صفات المعارف، هو ما يمثله "التناقض الذي خلفته قراءته كإعلان حديث للجلبة الثيولوجية،"[648] في هذه الجلبة استعان بلومنبرغ بكانط لإثارتها جلبة أساسها الاستيعاب الحداثي المقاوم للغنوصية أو لنقل نيوغنوصي، إذ ما يهم كانط هو السؤال الكسمولوجي الذي هو كاشف للأزمة المتافيزيقية، بل الضرورة لإعادة تأسيس المعرفة إنطلاقا من التفكير في العالم، وبين أن كانط إمتنع عن التعبير عن هذه الأزمة داخل صيغ ثيولوجية لعدم القدرة على تبريرها، حتى وإن كانت مثقلة بالنتائج الثيولوجية. فالأزمنة

[646] Carole Widmaier, ***« Leo Strauss et le probleme de la sécularisation »***, **Modernité et Christianisme**, op,cit., p.81.
[647] H .Blumenberg, **La Légitimite des Temps Modernes**, op.cit, p.209.
[648] ibid, p.34.

الحديثة بدأت في الواقع ليس باعتبارها عصرا يمثل موت الإله، بل بوصفه عصر الإله الخفي [649] والإله الخفي من الناحية البنائية النفعية يوازي الإله الميت، وهو الأمر عينه فيما اعتقده ديكارت يمكن إيضاحه عبر فرضية الشيطان الماكر (إمكانية مطلق لاعقلاني)، يظهر كخط أساسي للواقع، فالعالم مليء بالأوهام[650]. فإذا كنا في الواقع نهتم منذ الآن بمحتوى التناقضات وكيفية حلها، يبدو بشكل واضح أنه يساهم بصيرورة لإبطال الثيولوجيا للخطاب الفلسفي حول العالم، ديكارت استخدم استعارة البداية المطلقة المفترضة لمنح العقل شرعيته الخاصة[651].

من أجل الفهم يجب الإشارة مسبقا لأول تناقض وهو ذاك الذي يطرح مشكل بداية العالم بالزمن وبامكانيته المحدودة بالمكان، كانط إستبدل ما بين الأطروحة الخاصة بأن "العالم له بداية في الزمن، وهو أيضا بالنسبة للمكان مغلق داخل حدود، والأطروحة النقيض هي أن العالم ليس له بداية ولا حدود مكانية، فهو لامحدود زمنيا ومكانيا"[652]، ومادام أن كل بداية تتكون بداية بالزمن وبالتالي بالعالم، يجب الإنتهاء الى أن العالم الحسي لا يمتلك بعدا إطلاقيا ولا يمكنه بالتالي تلقي أي حدود زمنية أخرى غير تلك التي رسمها عبر فرضية راهنة أو طور النشوء، انفتاح أفق نزع الألوهية عن العالم وبالتالي فسحة جديدة لأجل الفضول البشري وهي ميزة بشرية، فإذاً رجع العالم بما هو خلق إلهي (غير) قابل للقراءة لوصفه عبارة عن خلق خاضع للإنسان، سيصير آنذاك ممكنا اكتشافه في كل زواياه المخفية وفي كل نطاقه وبدون وجود سر خفي[653].

هذه الأطروحة الأخيرة هي الوحيدة المقبولة من وجهة نقدية وبطبيعة الحال تمثل عائقا وتعطل عملية الخلق، بوجهة نظر كانطية، لأنه مفهوم لن يكون له أي إشارة للذات المتعالية حتى وإن كان لها حضور خفي فانه فقد مكانته العلنية، وهو ما يخالف جوهر

---

[649] Jean Claude Monod, ***«Métaphore et Métamorphoses: Blumenebrg et le Substantialisme historique »,*** op,cit., p.220.

[650] H .Blumenberg, **La Légitimite des Temps Modernes**, op.cit, p34 .

[651] Elise Marron, ***« Aspects de la plurivocité controlée: portrait de Wittgenstein par Blumenberg »,*** op,cit., p.27.

[652] H .Blumenberg, **La Légitimite des Temps Modernes**, op.cit., p.34..

[653] Jean Claude Monod, ***« Métaphore et Métamorphoses: Blumenebrg et le Substantialisme historique »,*** op,cit., p.220.

الثيولوجيا التي تصرح بخطاطتها، فالحدود التي تم التعرض لها بقلب الفرضية التجريبية هي حدود تخضع لشروط الزمن الواقعي تستجيب لمنطق ما يطلق عليه باطلاقية الواقع التي تخص بلومنبرغ، والتراجع يكون دوما بحالة معطاة للزمن إزاء حالة سابقة بشكل مباشرة، والشروط السابقة لظاهرة ما، هي نفسها مشروطة بهذه الشروط، إنها الضرورة التاريخية الحاملة لتجاوز، إن ما قام به بلومنبرغ من جينيالوجيا وسيطية حاولت استقصاء ميزات مفهومية لأنساق فلسفية تم تصنيفها سابقا في عصر وسيطي، هو عمل اعتبره أودوماكار"تلخيص مميزات فلسفة التاريخ الحديثة البلومنبرغية بما هي انتعاشة لأسئلة وسيطية بوسائل مابعد وسيطية"[654]، اذن حسب بلومنبرغ ليست هناك أزمة كما قدمها هوسرل وإنما هناك سوء فهم فينومينولوجي لما هي عصر الحداثة، إذ على العكس يؤكد بلومنبرغ الحداثة يجب "أن تفهم بوصفها تأكيد ذاتي للعقل في مقابل أزمة ناجمة عن الإطلاقية الثيولوجية "[655].

اذن، مفهوم التقدم ليس مجرد صيغة مسيحية معلمنة ولدت من عدم، إنه مفهوم حداثي المضمون، لأن الحداثة رسمت حدودها عندما اختار الانسان الإعتماد على قدراته وآلياته، العقل، كمل لو أن الاله قد مات[656]، مما منح الفرصة للعلوم لتفسير العالم، لأن وجود الرب قد أحيل الى وجود ثانوي غير فاعل في العالم، انتقل من إسناده دورا في عملية وحدة الوجود كمنظم وخالق هذا العالم الى إنكار وجوده، من أجل تأكيد الوجود البشري، فما التقدم سوى إعادة استثمار لتخلص من الأسئلة والآمال الثيولوجية الكبرى، التي تمنح أجوبة واهمة ومغلوطة عن العالم، إن المشروع الحداثي هو قطيعة واستمرارية على حد سواء.

---

[654] Jean Claude Monod, ***les mondes de H.Blumenberg***, *op,cit.,* p.204.
[655] Sylvie Taussig, **« Déclin et progres chez Blumenberg »,** op,cit., p.113.
[656] Ibid.

خلاصة

يمكن القول أن عمل بلومنبرغ قد مثل فهما مميزا لتاريخ الفكر الغربي، عمل واجه الإطلاقية الثيولوجية التي صارت ترادف الأزمنة الحديثة، التي اعتبرها مجرد قراءة شكلية لتاريخ الفكر الغربي، تعمل على تقطيع مكونات التاريخ وهو الأمر لا يسمح بإقامة أي تاريخ، وخصوصا في القراءة التي قدمها كل من كارل لوفيث وكارل شميث، فلسفة التاريخ لا يمكن أن تفهم بلا ثيولوجيا التاريخ ولكنها أيضا لا يعني أنها تستنسخها بشكل أمين. ما ساعده على ذلك معرفته الثيولوجية التي ساهمت في إبراز عمله الضخم "مشروعية الأزمنة الحديثة" مفصلا القول في أنساق وسيطية وحداثية.

فمشروعية الأزمنة الحداثية ومفاهيمها ترتبط بحاضرها المتعلق بتحدي ايجاد حلول إزاء سياق فرضته أزمة ولايتعلق بتحققات انتظاراتها المستقبلية، اذن الـأمر يرتبط بسياق البداية لا نهاية كما استنتج لوفيث، مادام أن الحداثة ابتكرت أجوبة جديدة لأسئلة لم تعد قابلة للحل في السابق، فحتى مبرهنة العلمنة الاداة التي عمل من خلالها لوفيث على سحب مشروعية الحداثة، هي ذاتها تولدت جراء سياق تاريخي حداثي، لكنه تحول لدوغما تخدم النيات والمقاصد أكثر من كشف واقع هذه العصور، وإن طبقنا نفس المنطق على التاريخ البشري ستعود العلمنة بشكل أولي للكنيسة بماهي نموذج علمن نفسه لينساب مع أرضية تحققه، لذلك مفهوم العلمنة يجب أن يفسر ارتباطا بدوره بفلسفة التاريخ، أن يفسر بطريقة وظيفية سياقية.

اذن، الأمر أبعد من تسطير بسيط لفصل العصور انطلاقا من قول البداية والنهاية، اذ البداية المطلقة نفسها التي ارتبطت باستعارة وظفت كتحدي تجاوزي وليس كمشروع قابل التحقق، أساس وهم العلمنة يتواجد في البنية المتعلقة بإعادة إستثماره من أجل إبطال مشروعية حقبة الحداثة، حيث تحولت لدوغما ترتبط بتأولات مستعمليها.

العلاقة الرابطة بين الحداثة والعالم تشهد ليس فقط تحولا للمحتوى الوظيفي لآليات اشتغالها ومحاولاتها مواجهة أزماتها الإشكالية، ولكن أيضا عملية إعادة الإستثمار الوظيفي الذي يقود الحداثة لإتخاد مسؤولية التأكيد الذاتي لأصالتها، لكن قد يثار "ما تفتقد له

مقاربة بلومنبرغ هو ملاحظة أن الإشكال التي افترض الفكر الحداثي وجودها لم تكن إعادة احتلال اعتباطي لمواقف العصور المظلمة، ولكنه كان استيعابا للاحتمالات الميتافيزيقية واللاهوتية التي خلفها التراث القديم."[657]

عندما نثير مركبين الإطار العام المتولد عنه عصر معين والتفكير حول هذا المناخ التاريخي في راهنيته الزمنية، ندخل في غمار حقل التجربة المفهومية وأفق الانتظار المتولد عن هذا الحقل، مما يستدعي التمييز بينها، فكيف تناول راينهارت كوزيليك تشابكية المفاهيم السوسيواجتماعية في بيئتها الزمنية المتعلقة بسياقها الحداثي وما قبل الحداثي؟.

[657] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص25.

الفصل الثاني: التاريخ بين حقل التجربة و أفق الانتظار

مقدمة: حاول راينهايت كوزيليك R.Koselleck من خلال سرد العديد من النصوص التي تمحورت موضوعاتها حول العلاقة بين ماض محدد ومستقل يحكمه الإنتظار، وكذا إستنطاق العديد من الشهادات التاريخية من رجال السياسية، فلاسفة، ثيولوجيون، شعراء، كتاب ... كل هذه الشهادات تبين وضعيات ملموسة توضح كيف أن تجارب الماضي تم تحويلها الى إنتظارات موجهة نحو المستقبل وكل مرة يرتبط كل حاضر بالأبعاد الزمنية الماضي والمستقبل في علاقة متداخلة فيما بينهما، فتحديد الفرق بين الماضي والمستقبل أو بين حقل التجربة وأفق الإنتظار مكن من تحديد شيء سيكون هو الزمن التاريخي داخل الإطار التاريخي ذاته، وبما أن الزمن التاريخي يرتبط بالمجتمعات، فكيف ترتبط التجارب التاريخية المجتمعية بإنتظاراتها المستقبلية؟ وهل هذا الأمر يمنح الأزمنة الحديثة خصوصية قد تضفي عليها مشروعية أم تسحبها عنها؟.

إنطلاقا من إهتمام كوزيليك بالتحولات التي طرأت على العلاقة بين الماضي والمستقبل، فإنه يعتبر كما هو الشأن عند كانط وهايدغر تصور الزمن بما هو قاعدة كل التصورات الممكنة، ويهدف كوزيليك الى إبراز أن مع ظهور الحداثة ظهر تعامل جديد مع الزمن، تصور يرمي للمستقبل، حيث تم تعويض نهاية العالم كما كانت في العصور الوسطى بالإيمان في التقدم، وبالتالي فتح الحدود المرتبطة بالنهاية لارتباطها بمفهوم الخلاص المسيحي، بأفق انتظار لتحقق أو لاتحقق تكهنات وانتظارت الآمال الحداثية، إذ أن أطروحات "راينهايت كوزيليك تحمل راهنية وتتميز بشكل خاص بدرجة التشكيل الفلسفي وكذا بتقديمها للنمط التجريبي"[658].

لقد اكتسب مفهوم المستقبل بعدا تقدميا ممتدا في الزمن "من الى "، وهنا يرسم خط تواصلي، أما التاريخ فهو مخصص للماضي ما مضى وانتهى، لكن أصبح المفهوم التأملي

[658] Alexandre Escudier, **« Temporalisation et modernité politique: penser avec Koselleck »,** *Annales, Histoire, Sciences Sociales,* Editions de L'EHESS, 2009/6, p.2.

مفهوما يحمل طابع الفعل الإنساني مما يسمح بالتحكم في القدر. فالتاريخ حسب كوزيليك يتميز بواقع أن التنبؤ الإنساني القائم على خطط الإنسان وكيفية تنفيذها تنفصل أو تتفكك دوما في ثنايا مجرى التاريخ، لأن المستقبل هو أفق مفتوح على لا تمام، وهذا ما علمتنا إياه التجارب التاريخية، فهناك فجوة عميقة بين القصد الإنساني من وراء أفعاله التاريخية ونتائج هذه الأخيرة التي تكون في الغالب غير متوقعة، لأن التاريخ لا ينتج وفق مقدمات منطقية مدروسة مسبقا تسمح بالحصول على نتيجة بناءا على ذلك.

اذن، التجربة التاريخية حسب كوزيليك تتأسس على ثلاث: الأولى تشير بصيغة المفرد لما سيأتي، المبني على فعل المفاجأة الناتجة عن اللامتوقع، أما الثانية فهي الطريقة المتولدة عن نمطية التكرار أو عملية التراكم التي تتضمن كل الحياة بصفة عامة، وترتبط في الغالب بالجماعة، وكذا الأجيال وجماعات الفعل كيفما كان، والتي تدمج الفرد داخل الجماعة، ثم أخيرا الثالثة التي تتميز بالتنقل والتغير فيما يخص أسلوب التحولات التي تحدث بشكل عميق مؤثرة بذلك في مجرى التاريخ. ولتبيان الأمر سلط كوزيليك الضوء بصفة خاصة على الفترة الزمنية 1750-*1850 التي وصفها بالفترة " *SattelZeit فيما يتعلق بالتغيرات اللغة السياسية والاجتماعية"[659]، فترة زمنية تعيش على وقع مفهوم الزمن المعبر عن تغيرات تمنح آمال مستقبلية لم تكن من قبل، عصر فاصل ضمن إطار زمني كلي غير منفصل.

---

* الأمر يدخل في إطار أطروحة كوزيليك المتميزة حول حركية الأنوار والمفصلة في كتابه le régne de la critique، حيث يضع المرحلة التاريخية ما بين 1850/1750 باعتبارها فترة مشبعة بالزمن تقدم نفسها باعتبارها فاصل زمني Sattelzeit، الفترة المعبرة عن الدينامية الخاصة بالتجربة الحياتية الناتجة عن قلب النظام القائم على معطيات العناية الإلهية الى نظام يرتبط بالتوجيه المستقل لنظام اجتماعي متعلق بمستقبل منفتح، وفي إطار انفتاحه إمكانية التخطيط البشري للتكهن حول ممكنات انفتاحه.

*رصد تاريخ المفاهيم هو اهتمام بتحليل استعمال الصيغ السوسيوسياسية في إطار سيرورتها الزمنية، هذه الحركة تدين بشكل كبير لعمل المؤرخ راينهايت كوزيليك ومحاولته الرئيسية لدراسة الأساس التاريخي من الناحية المفهومية، وهو العمل المنجز من خلال معجم العناصر التاريخية للغة السوسيوسياسية، Dictionnaire des éléments historiques du langage politico- Social/ Geschichteliche Grundbegriffe, Historisches lexikon zur politisch-Socialen Sprache in Deutschland (1972-1997). العمل يأتي في إطار مجهود مجموعة من المفكرين الألمان لإعطاء أسس ديموقراطية للمجتمع الألماني ما بعد الحرب، وهو عمل أنجز بمشاركة كل من Ott Brunner,Wernei Conze.

[659] Jacques Guilhaumou, « ***de l'histoire des concepts à l'Histoire linguistique des usages conceptuels »***, Genéses, berlin, 2000/1, n[38], p.107.

محاولة كوزيليك هي اذن، الغوص داخل هذه الفترة الزمنية الحاملة للواء التغير من أجل اعطائها صفة المشروعية المفهومية على المدى الطويل من خلال المشوار المعجمي المعبر عنها، لكن هذا لا يعني أن كوزيليك يتمسك بالتاريخ المفهومي لذاته، ما ينبه إليه بالأساس من خلال مقاربته هي قدرة المفهوم على بناء التاريخ في شكله العام، أمر جعله صعب التصنيف في إطار النقاش حول مشروعية أو لامشروعية الأزمنة الحديثة، فرغم تأكيده على فعل علمنة فلسفة التاريخ لتصورات الثيولوجية في صيغتها التأملية، إلا أنه أحدث مسارا تمييزيا عن هذا التشكيك عبر منحه خطية تاريخية تحدث تموجات تغيراتها السياقية وفق النظام التاريخي ولو على المدى البعيد، تتجاوز ادعاء القطيعة الجذرية العاملة على تقطيع المسار التاريخي أو الإستمرارية التكرارية بشكل سلبي، فالنظرية التي يحاول تقديمها راينهايت كوزيليك من جهة تحمل طابعا أنثروبولوجيا بالأساس و من جهة أخرى ترصد زمنية تاريخية [660] داخل النظام التاريخي نفسه.

1) الذاكرة هوية حاضر

خصص كوزيليك قسما من كتابه "تجربة التاريخ" **l'expérience de L'Histoire** نماذج لمفاهيم خضعت للصيرورة التاريخية، إذ لفهم كيفية حدوث التغيرات التاريخية والعملية الانتقالية ضمن السياق التاريخي، وجب الرجوع للعدة المفاهيمية المعبرة عنها في راهنيتها الزمنية، أي أن الأمر يشير الى تعددية أنماط العلاقة مع الزمن وكذا الصيغة المفهومية المعبرة عنها، مثل مؤسسة الزواج والنصب التذكارية المشيدة للموتى باعتبارها مكانا لتأسيس هوية حاضر الأحياء قبل الإشارة لهوية الأموات، إذ "مع مرور الزمن التاريخ يعلمنا أن هذه الهوية المفترضة تتوقف بشكل متواز عن الإنتماء لمؤسسي النصب التذكارية. هذه النصب التي شيدت لأجل أن تبقى، فالنصب التذكارية تعبر بشكل أكبر عن أي شيء آخر، عن نتائج الزمن"[661]. أمر رافقه كوزيليك بسرد لعدد من نماذج للنصب التذكارية الموجودة في بقاع أوروبا قبل الحرب وبعدها رابطا إياها بالمعاني التي

[660] Alexandre Escudier, « **Temporalisation et modernité politique: penser avec Koselleck »,** op,cit., p.3.
[661] R. koselleck, **l'expérience de L'Histoire** , op,cit., p.138.

يسقطها الإنسان عليها مما يمنحه إمكانية لتأسيس هوية خاصة به، "فإعادة إحياء الماضي عن طريق استحضاره بواسطة عدة أمور أحدها يساعد الآخر كي يعيد إلى الذاكرة أحداثا أو معارف مشتركة، هنا فإن الذكرى أمر يستخدم كمذكر لذكريات الأمر الآخر"[662]. لأن التفكير حول العلاقات التي يبنيها الأحياء مع ماضيهم قادت كوزيليك لمساءلة التمظهرات العمومية الحاملة صيغة تعبيرية للذاكرة الجماعية، ومنها النصب التذكارية، انطلاقا من اعتماده على هستوغرافيا* الذاكرة التي عرفت تطورا خلال سنوات 1980، الأمر الذي انعكس على طبيعة أنماط القراءة التأويلية. لذلك قدم كوزيليك مجموعة من الأحداث التاريخية التي تؤرخ لحروب ومآسي عانت منها أوروبا وألمانيا على الخصوص، وهي أحداث تمثل معاينة لهوية مشتركة من خلال تخليدها في نصب تذكارية تعمل على إعادة بناء معنى الحدث بصورة مغايرة في أذهان الأحياء، إذ " اللاانسانية والقسوة تركت المكان ... للجنود الذين تحولوا ... إلى أبطال"[663].

هي عملية حفظ الذاكرة من خلال تشريف الأموات ضحايا أحداث تُشكل بنية لهوية جماعية، وعلامات للاستذكار والتذكر تقدم سندا للذاكرة المتخاذلة، كما تمثل كفاحا ضد النسيان ووعدا بجعلها حافزا نحو أفقها المستقبلي، إذ لم يعد الأمر" يتعلق بأهمية الأسباب المسؤولة عن وقوع الحدث، ولا بالنتائج الفورية المترتبة عنه، ولكن بما يتركه من آثار في طيات الزمن، وهذا الأمر يتيح لنا تشبيه الحدث، عندما يقع، بالبذور التي تزرع في الأرض، فتبدو غير مرئية"[664].

إن النصب التذكارية* وثيقة تاريخية مشيدة، هي"اللغة الشكلية وبالأخص تلك المتعلقة بالنصب التذكارية للموتى التي لا تتوقف عن قول شيء ما"[665]، بما هو رد فعل على

---

[662] بول ريكور، **الذاكرة،التاريخ، النسيان**، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، 2009، ص83.

* هي نوع من الهستوغرافيا البنائية لواقع يعتمد بناء معطيات الماضي، وهي لحظة تحيل على نهاية القرن الثامن عشر انطلاقا منها صار بالإمكان التفكير في التاريخ بمنطق وصيغ سلسلة، فكل سلسلة تخضع لسيرورة نمط تحولات نسقية التي تنتمي اليها بشكل خاص، في اطار تفاعلي بشكل متفاوت مع السلاسل الاخرى التي تشكل هيئة الأحداث المبنية.

[663] R.koselleck**, Le régne de la critique**, op,cit., p.160.

[664] خالد طحطح، **عودة الحدث التاريخي**، مرجع سابق، ص89.

* قد خصص كوزيليك مقالا تناول أدوار النصب التذكارية الحاملة لتيمة الموت و المنتشرة في كل أنحاء أوروبا تحت عنوان "النصب التذكارية للموتى: مكان لتأسيس هوية الأحياء، وهو الجزء الخامس المتضمن في كتاب كوزيليك "تجربة

الموت كحدث، فالعساكر في نهاية المطاف حماة الوطن ورموزا للعدالة والحرية، فالمعركة لا تعني ذلك الحدث المشهور في الزمكان، ولكنها أصبحت ذكرى في المخيال الجماعي للأمة، فالنصب التذكارية لا تستحضر ما أصابهم جراء تضحياتهم من أجل قيم جماعية مشتركة، إنها أيضا ترثي حياة ما مفقودة باعتبارها جزءا من الجماعة، إن وجودهم هو مساهمة في تحقيق استمراريتها، لذلك فالتذكير بهم هي محاولة للتثمين معنى الحياة، مادام أن الكائن الحي يحمل الموت بين جوانحه وهو حي قبل أن يصل مرحلة الموت ذاتها، أما في الموت فيحس الكائن الحي بفرديته في تجربة الموت، إذ الموت ليس واقعة تظهر في ختام حياة معينة، بل هي واقعة لا تكاد تنفصل عن فعل وجودي نفسه، إن الموت ليس هو النهاية بل هو واقع الانتهاء نفسه، فالموت أحد إمكانيات الوجود الإنساني أي إمكانية الإستحالة هي سعي لفناء إمكان عبر إرجاعه متاحا[666]، إنه شعور يتقاطع معه معنى الموت والحياة، فليس الموت حدثا طبيعيا، بقدر ما هو ظاهرة وجودية تسترعي الإستيعاب والقبول،"ففي الهامش المتواجد ما بين الموت باعتباره الماضي المحتفى به والمعطى التأويلي العيني/البصري الذي تقترحه النصب التذكارية للموتى، هناك اذن، صيرورة مزدوجة لتحديد الهوية"[667].

واقع هذا الأمر ارتبط بالعبارة الهايدغرية المشهورة الوجود من أجل الموت، "لكن إحياء ذكرى ضحايا الموت العنيف من خلال المآثر المدروسة من طرف راينهايت كوزيليك يطرح مشكل تعليل هذا الموت. إن معنى أن تموت لأجل، هو أمر يؤسس من طرف الأحياء"[668]، الأمر يتعلق بالمعنى، فالتعليل الممكن اضفاؤه على الموت الناتج عن

التاريخ"، ترجمة: ديان مور Diane Meur، الجزء المرفق بصور نموذجية لهذه النصب التذكارية في صفحات 147/146/145، نصب لموتى الحرب العالمية الأولى/ وكذا نصب القرن التاسع عشر (نصب 1870،1897،1813...) في إطار قراءة مقارنة بيهما.

[665] R. koselleck, **l'expérience de L'Histoire** ,op,cit., p.160.

[666] Martin Heidegger, **Etre et temps**, traduit de l'allemand: par Francois Verzin d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphans et Jean Auxerrois et Clube Roels, nurf, gallimard, paris 1986, p.315.

[667] R. koselleck, **l'expérience de L'Histoire** ,op,cit., p. 138.

[668]Olivier Dumoulin et Francoise Thelamon, **Autour du Morts** ; **Mémoire et Identité**, actes du v colloque international sur la scociabilité rouen, 19-21 novembre 1998 avec la participation de Jean Pierre Vernant, publication du l'université du rouen, N^0 296, p.439.

فعل انساني عنيف، معنى يخص هذا الكائن في حاضره، ويخص الجماعة ككل المنتمية لنسيج مشترك، إذ يحيا الإنسان ذكرى ما إقترفته، سواء "كان نتيجة حرب أهلية أو وطنية، التي كان لها دوما دورا سياسيا، لكن في إطار أفق المذهب المسيحي المتعلق بالعالمين، الموت لم يكن بعد قد ألبس تناهييه المحايث، إذ كان يجب أن يختفي المعنى المتعالي للموت، لأجل أن تستطيع الوظيفة السياسية الحصول على الأحقية الاحتكارية"[669]، فبعيدا عن هدف إحياء ذكرى، فإن الحدث هو عملية تبريرية وتوجيهية لهذا العنف المرتكب، من أجل إضفاء نوع من الشرعية تجنبا لإدانة الذاكرة البشرية، "حيث نموت وحيدين عندما يكون الموت طبيعيا، ولكننا نكون اثنين عندما يكون نتيجة عنف إنساني، قدرة الإنسان على نفي ومسح شبيهه"[670]، بإعتباره ذاك الآخر المغاير، فنحن دوما نموت من أجل شيء ما، كما هو موثق على النصب التذكارية، لكنها نصب مشيدة من طرف الأحياء، إذ من ماتوا لم يعودوا بيننا، لذلك ف"النصب التذكارية للموتى تشير الى خط هروب زمني نحو المستقبل حيث يجب أن تؤسس هوية الفعل الجماعي القادر على الاضطلاع بإحياء ذكرى للموت"[671]، فكوزيليك يسطر أنه خلال القرن الثامن عشر ارتبط بظهور نظام حداثي لتاريخ المتعلق بحقل التجربة لكن المفكر فيها بشكل مختلف عن أفق الإنتظار المحدد بصيغ التقدمات[672].

إن المعنى الإحيائي لذاكرة لا يخص الأموات بقدر ما يخص هوية الراهن، لأن المعنى الذي قد يجده الأموات في موتهم قد ينفلت من كل تجربة ممكنة، وقد ينفلت أيضا من تصورات الأحياء أنفسهم، ولأن المعنى المؤسس بعد الموت هو تأسيس بعدي من طرف أشخاص لازالو في حاضرهم أحياء، إذن، هناك إزدواجية في المعنى، "فالهوية الوحيدة التي تتماسك بشكل عميق لنصب التذكارية بالأحرى هي هوية الأموات مع أنفسهم وكل التطابق السياسي والإجتماعي الذي يبحث عن إشهار وتشريف وتخليد الموت لأجل شيء

669 R.Koselleck, **L'expérience de l'histoire**, op.cit, p.142.
670 ibid, p.137.
671 Ibid, p.142.
672 Déborah Blocker et Elie Haddat, **« le présent comme inquiétude : temporalités , écritures du temps et actions historiographiques »,** op,cit., p.161.

ما، يختفي مع الوقت وتتغير أيضا دلالة الرسالة التي نحتت على النصب"[673]، إذ لا يتعلق الأمر بتاريخ المفهوم في حد ذاته، بل في مكونات مفهوم التاريخ، أي نتساءل عن أساس وعي الإنسان بزمنيته؟

"يتأصل التأليف التاريخي في شكل محدود من أشكال التجربة الزمنية، وباختلاف التجارب تتنوع العبارات"[674]، لأن المنطق يقول أن التاريخ يتأثر بالتجارب الزمنية المعبرة عنه، أي أن المفاهيم عكست الصيرورة المرتبطة بالتغيرات التاريخية، فصارت هي مقياس التعبير عن التمييز الفاصل بين العتبات التاريخية. إن واقع التجربة المفهومية حمل تغيرات الانسان الحداثي إزاء معطيات واقعه الإجتماعي والسياسي، ف"المرجعية لزمن بعينه صارت عنصرا مركزيا لاستعمال وكذا معنى هذه المفاهيم"[675]، فالمفهوم الذي كان يحمل دلالات أخروية خلاصية تتغلغل في ثنايا تصورات الناس لأمورهم الحياتية، صارت مفاهيم تترجم التجربة الزمنية المعاشة في راهنيتها المملوءة بأفاق الانتظار الواعد هنا والآن، فكوزيليك يوضح أن المعنى العميق لمفهوم التاريخ بصيغته المفرد تحيل على زمنية التاريخ بمعنى اكتشاف تاريخ متميز ضمن التاريخ نفسه.[676]

هي إذن، زمنية داخل الخط الزمني ذاته لكنه يحمل صفات تغيره عن أصله الزمني المنشق عنه، إن مفهومه حول التجربة هو قبل كل شيء تجربة ماضي، ماضي بما هو حاضر، حيث الأحداث بالإمكان دمجها وتذكرها[677]، وهو طبيعة مراعاة الضغط الحاصل ما بين الماضي والمستقبل الذي يسمح بأخذ الصيرورة التحولات المجتمعية بعين الاعتبار، كمن يحاول أن يرسم إطارا بلون مغاير ضمن إطار يشمل الراسم والمرسوم معا، إحداث

---

[673] R.Koselleck, **L'expérience de l'histoire**, op.cit, p.137.

[674] عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص.395.

[675] Jacques Guilhaumou, « ***de l'histoire des concepts à l'Histoire linguistique des usages conceptuels »***,op,cit.,p.108.

[676] Stéphane Zékian, ***« le discours du progrés dans l'histoire dans l'histoire de la civilisation en Europe de Guizot; L'historien rattrapé par son sujet »,*** *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, Editions Picard, 2006/1 N°23, p.61.

[677] Michéle Leclerc-Olive, **« Entre mémoire et expérience, le passé qui insiste »,** *C.E.R.AS, Revue Projet*, 2003/1, p.97.

تميز زمني داخل خط السياق الزمني نفسه، اذن "تاريخ النصب التذكارية للموتى بأوروبا تشهد بإمضاء بصري خاص بالعصر الحديث. لكنها تشهد أيضا بتغير عيني لتجربة"[678].

2) أفق الانتظار داخل التجربة المفهومية

لقد ركز كوزيليك على فترة القرن الثامن عشر التي شهدت حقلا لغويا غنيا تماشيا مع الخطاطة اللغوية للتعبير عن التغيرات السياسية والإجتماعية، وهو عمل حمل حداثة المعنى والدلالة اللغوية، ف"الحداثيين توجهوا نحو أفق التاريخ، لقد وضعوا أولوية للمستقبل وتغدوا على قناعة أن فكرة التقدم هي استقراء للمستقبل انطلاقا من أفعالهم الخاصة،[679] فإضفاء طابع سياسي على المفاهيم مثل النصب التذكارية، الموت، الزواج هو استحضار لصفة الظرفية الزمنية التاريخية بتلويناتها الإجتماعية والسياسية، وجعل المفاهيم تخوض تجربة الحركة التاريخية، إنها بالأساس محاولة "تحقيق الإنتظارات ضمن التجربة المفهومية المكانية"[680]، ولتوضيح الأمر يدرج كوزيليك مفهوم الموت، في إطار مقاربة مقارناتية بين عصريين في تناول دلالة مفهوم واحد.

ملاحظتان تخصان الفرق بين تناول المفاهيم، وهي ملاحظة تخص التخليد الذي كان للأموات في العصر السابق لثورة الفرنسية، لذلك عمل على التمييز بين تصوريين، التصور الما قبل حداثي والتصور الحداثي:

1) في عصر ما قبل الثورة الفرنسية كانوا الناس لا يعتبرون الموت مفهوم حامل للمعنى بقدر ما هو مجرد ممر، هي عملية تشريف الأموات الى مستوى أعلى من الأرض وصعودهم الى السماء باعتبارها الأحق بالبقاء، يقول كوزيليك:"التشريف كان على مستوى فوق أرضي للموت، حيث يتم تأويل الموت ليس باعتباره صيغة لكن، بما هو ممر"[681].

---

[678] R.Koselleck, **L'expérience de l'histoire**, op.cit, p.158.

[679] Myriam Revault d'Allonnes**, « L'autorité des modernes »,** *les sciences de l'éducation-pour l'ére nouvelle*, ADRESE/CIRNEF, 2003/3Vol.42, p.17.

[680] Jacques Guilhaumou, « ***de l'histoire des concepts à l'Histoire linguistique des usages conceptuels »***,op,cit., p.107.

[681] R.Koselleck, **L'expérience de l'histoire**, op.cit, p.158.

2) الموت يبقى مختلف حسب النظام الإجتماعي، حتى وإن كان لهم إتجاه نحو فرديته، فيظل هناك حضور قوي لتراتبية الإجتماعية في التعامل مع الأموات، ف"الموت المقدم يظل مختلف حسب النظام الإجتماعي في إطار المنظور المرتبط بالهنا أسفل".[682]

إن المسافة بين القرن الثاني عشر والثامن عشر تمثلهما هاتان الملاحظتان، التي ترد كيف إنتقل الموت من مسألة فردية عينية تشريفية الى مسألة اجتماعية سياسية تهم كيان مشترك، وهنا تحمل هذه الصفات طابعها الزمني الخاص، هذه الصفة التي تشير أولا لظاهرة حداثية بامتياز، الإكتشاف المرتبط بالقرن الثامن عشر تاريخية المجتمعات الإنسانية [683] .

إذ خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر عرفت فرنسا وانجلترا والمانيا، بعملية تشريف المقابر والأضرحة، هذا التشريف الذي كان يتناوله قبلا فقط الأمراء هو تشريف في مستوى عال حيث كان يحتفظ من خلاله الأمير برتبته الدنيوية التي تماثل رتبته الأخروية، مادام أن الأمير يجسد دورا خالدا، لكن الإنسان العادي، فهو بالتأكيد موته يماثل أي رجل ميت، إذن"الوظيفة الأرضية لكن، فوق فردية توضح على مستوى عال حيث الأمير ممدد ومكسو بلباسه الرسمي والمزين بإشارات السلطة، فعلى المستوى الأرضي جسده يتفسخ محررا الروح الفردية للحكم الأبدي، وباعتباره أميرا، فإنه يجسد وظيفة اللاموت ولكن، باعتباره انسان فهو يمثل موت كل انسان."[684].

هي طرق توضح أن المقابر والأضرحة كانت تقدم صورة توافق وظيفة الفرد الدنيوية والسماوية، أو ربما هي وظيفة مفترضة تلصق بأفراد بعينهم، منظور إحتفظ به الأمراء وذوي النفوذ والأثرياء الى حدود القرن الثامن عشر، وهو تصور يجمع بين التصور المسيحي للموت والتراتبية الإجتماعية التي كان يحضى بها الميت، هكذا يتطور تاريخ المعارك وينفلت من الطوق القديم الذي أدمى عنقه لصالح مفهوم مختلف من تاريخ المعارك الذي يهتم بذاكرة الحروب، وبالروايات المتعددة للحدث الواحد، مما يجعلنا نقف عند أشكال

---

[682] R.Koselleck, **L'expérience de l'histoire**, op.cit, p.158..
[683] Alexandre Escudier, **« Temporalisation et modernité politique: penser avec Koselleck »,**op,cit., p.18.
[684] R. koselleck, **L'expérience de l'histoire**, op .cit., p.139.

متعددة من السرد، تسمح بفهم الواقعة نفسها بطرق مغايرة، انطلاقا من هذا الفهم نستطيع القول بقدرة نتائج البحث التاريخي على التأثير إيجابيا في عمل الذاكرة، وفي ترسيخ بناء مفاهيم تخص الهوية الوطنية، إن "تزايد تيمة الحزن على الساقطين في المعارك يكشف عن إمضاء عيني(بصري) لعصر جديد، الأمثلة الموضحة بامتياز هي المتعلقة بـRome،Vienne،Canova . فمعنى الموت قد أرجع للأحياء، لقد صارت الرموز اللامسيحية تدخل في إطار منافسة مع الرموز المسيحية، هذه الأخيرة وإن لم تختف بشكل تام، إن تمثل الحزن الفردي ليس سوى تعبيرا عن إعادة تأويل للموت"[685]، أي إعادة تقديم تمثلات لمفهوم الموت انطلاقا من راهنية متطلبات الحاضر وكذا الأفق الانتظاري المأمول وراء هذا الحاضر، إذ "من خلال مفهوم التاريخ يتكشف لنا مفهوم أعم هو الأس والسقف، المركز والأفق"[686] بعدين مركز التجربة وسقفها الانتظاري.

إذن، هي عملية يتم فيها شكل من التفاعل بين الموت بإعتباره ممرا بين الهنا والهناك، وهو تصور يضفي معنى على الموت في سياقه الأرضي، وكذا في سياقه المتعالي، لقد صارت "النصب التذكارية تقترح تحديد الهوية، الأمر الذي كان مستحيلا قبل الثورة الفرنسية"[687]. هذا الأمر سيتخد تصورا مغايرا، لأن" الدخول في الحداثة يمكن أيضا تلخيصه بعبارتين:

1)إختفاء أو محو المعنى المتعالي للموت"[688]: أي التخلي عن التقليد المسيحي للصور الجنائزية التي كان يحمل تصوريين دنيوي وما وراء الدنيوي.

فمنذ الثورة الفرنسية والحروب النابولينية النصب التذكارية صارت من نصيب الجنود المقاتلين الذين سقطوا في الحروب الدامية، لقد إنتقل الموت من أسوار الأضرحة لأجساد تترك تحت الأرض لتسهل تفسخها وتحرير الروح العابرة نحو السماء، في مقابل نصب تذكارية تراعي حفظ ذاكرة تخص وجود جنود في الأماكن العامة، لقد صار الأمر شأنا يخص الجميع ولا يخص فردا بعينه بإرتباط برتبته الإجتماعية، والموت في المعارك

[685]R. koselleck, **L'expérience de l'histoire**, op .cit., p. 142.

[686]عبد الله العروي، **مفهو التاريخ**، مرجع سابق، ص395.

[687] R.Koselleck, **L'expérience de l'histoire**, op.cit, p.138.

[688] Ibid, p.140.

القتالية شرف وتشريف للموتى، وهو أمر يخدم بالتأكيد الغايات السياسية لكن أيضا الذاكرة الجمعية التي تشكل هوية جماعية مشتركة. إن النصب التذكارية للأموات تعوض ذكرى الموت في حقل إستحقاق الشرف التذكاري، بما هو إضفاء لنسق وظيفي بيندونيوي لمفهوم الموت، فهو موت يرتبط بالتأويلات السياسية والإجتماعية المتعلقة ببناء الحاضر في زمنيته الراهنية، حيث"النصب التذكارية للموتى تقترح هوية كانت مستحيلة قبل الثورة الفرنسية."[689].

2) كلما كثرت النصب التذكارية للموتى كلما تم التنازل بالمقابل عن الإختلافات الإجتماعية التقليدية التي كانت حاضرة بشكل واضح قبل الحداثة، فالنصب التذكارية تأخذ نموذجا فرديا يمثل الكل دون تراتبية إجتماعية، ففرد واحد يصير هو موضوع النصب التذكاري معبرا عن المجتمع في كليته، إنه يتكلم بإسمهم راسما أفقهم المستقبلي، وهنا يتم إضافة معنى ثان بعد التشريف والذكرى معنى وظيفي يرتبط بطموحات الأحياء وآمالهم، وأيضا وظيفة سياسية ترتبط بمنطق المساواة الديموقراطية بين أفراد المجتمع، "الديمقراطية الممنوحة لكل الطبقات المشكلة للمجتمع في المعجم السياسي، تشمل التجارب المجتمعية الجديدة الموروثة من النظام القديم وكذا ظهور تكثيف للفضاء العمومي عن طريق تطبيقات جديدة للقراءة، التعبير، الإشراك، و الإحتجاج..."[690].

هذا الشكل من الديموقراطية يلمس كل أشكال النصب التذكارية كيفما كان النظام السياسي، صحيح أن الخدمة العسكرية إجبارية، لكن الأمر لا يؤسس شرطا مطلقا، بشهادة عدد كبير من النصب التذكارية المنشأة في انجلترا، حيث الخدمة العسكرية غير إجبارية، بسبب الحروب التي قادوها الى ما وراء البحار وفي المستعمرات، فالجانب الوظيفي أو عملية الدمقرطة لنصب تذكارية ترمز لمجد الدولة، دون أن تخص فردا بعينه، هوية دولة ترى مجدها فيما حققه الأموات، فالإهتمام بالآثار التي يخلفها الحدث مهم جدا، "فهو يجنبنا

[689] R.Koselleck, **L'expérience de l'histoire**, op.cit, p.138.
[690] Alexandre Escudier, **« Temporalisation et modernité politique: penser avec Koselleck »,**op,cit., p.31.

السقوط في تبخيس الحدث، والتقليل منه (.....) إنه بناء يحيل على مكونات المجتمع"[691]، حاضرها يدين للمقاتلين والجنود بما أنجزوه لها، لذلك يمارسون الحداد عليهم تكريما لما قدموه من أجلها وتكريسا لقيمها، ما يؤكده هنا كوزيليك هو التركيز على تأملاته حول الفجوة المتنامية ما بين حقل التجربة وأفق الإنتظار، إنه ضمن هذا المجال الفاصل يدخل هذان البعدان الزمنيان اللذان يتمان الزمن التاريخي[692].

3) زمنية المفهوم

خضع المفهوم لطابع المحايثة وفق التغيرات الحداثية التي شهدها العالم الغربي، اذ تم إضفاء الطابع السياسي والوطني بحس مفهومي يهدف لمواكبة الحركية التاريخية، صار المفهوم يملك زمنية في قلب المشروع الجماعي ككل، فزمنية المفاهيم لم تمس حسب كوزيليك فقط المفاهيم التاريخية، وإنما أيضا المفاهيم السوسيواجتماعية لأنها مدفوعة بإرادة إحداث التغيير الزمني، هذا التاريخ المتحكم فيه من طرف الإنسان يقوم أيضا على التعليل الذاتي للحاضر عبر المستقبل الذي يقدم في مقابل الماضي الذي يقارن به[693]. ففي هذه الشروط التي فقدت فيه شحنة الماضي القدرة على تنوير الحاضر والمستقبل، فإن المستقبل سيحمل لواء تنوير الحاضر.

الأمر الذي لايعني اختفاء تام لتصورات المرتبطة بالجانب المسيحي بقدر ما يعني تغليب كفة أحدهما على الآخر وفق الوظيفة الخادمة لراهنية الحاضر، لذلك صار المفهوم يحمل زمنيته المعبرة عنه. ففي بداية الأزمنة الحديثة حيث طغيان معنى التجربة الزمنية الجديدة حمل أيضا رغبة في بناء ذاكرة توافق هذا الطموح، كل موتى الحروب الوطنية أو المدنية كان لهم دور سياسي معين عن دراية أو بغيابها، فالحرب همٌ يخص أمة ووطن، والجنود يحاربون لحماية هذا الهم السياسي الذي يخص كل المنتمين لهذا الوطن المشترك، في حين في التصور المسيحي الموت لا يرتبط بفعل الإنتماء المحايث إلى حدود جغرافية معينة مرتبطة بوطن بعينه، لأن الموت بالمعنى المسيحي يحمل معنا متعاليا، لذلك لن يخلد

[691] خالد طحطح، **عودة الحدث التاريخي**، المرجع نفسه, ص96.

[692] Michéle Leclerc-Olive, **« Entre mémoire et expérience, le passé qui insiste »,** op,cit., p.98.

[693] Myriam Revault d'Allonnes**, « L'autorité des modernes »,** op,cit., p.17.

وجود الفرد هنا بل هناك حيث المستقر الأهم، "فمثلا نظرة المسيحي المنتصر على الأتراك لا تعمل سوى على تقوية شعور الكره المشروع والمبرهن اتجاه مستغل العبيد. لكن الأمور قد تعقدت خلال الأزمنة الحديثة، إذ العصر الحالي منقسم جراء المصالح الصناعية والتجارية لكن، بالمقابل يحضر بشكل يقيني توحيد الدين والأخلاق."[694]

فالأمر يحيل على طبيعة صفة مفهوم الزمنية التي تحمل داخل أعمال راينهايت كوزيليك وظيفة شبيهة بنظرية الدنيوةmodernisation . إنها صفة عصر فاصل/ زمن فاصلsattelzeit أوعتبة عصر/عتبة زمنschwellenzeit [695]، التي تضم مجموع الصيرورة المشخصة عبر الدلالة التاريخية ما بين 1850/1750.

زمنية أسس الأزمنة الحديثة المجسدة من خلال نموذج مفهومي لكل من الموت والنصب التذكارية التي تشير لصيرورة تربط نسيج تاريخي متجاوزة التقطيع الذي كان يمارس باسم التصورات الثيولوجية، خطية تاريخية هاربة نحو أفق تأسيس هوية مستقبلية لمجتمع بعينه عبر فعل سياسي أو سلطوي الذي يقوم بتعريف الهوية الخاصة للوطن، فالوظيفة الموكلة لنصب هي وظيفة أسندها فاعلي الحاضر تبعا لمنطق الإنتماء الوطني أو الوظيفي أو المذهبي أو السياسي، وهو الأمر الذي عبر عنه بشكل جلي حسب كوزيليك غوته باشارته ل"ضرورة المفروضة على النحات الحداثيين"[696]، إذ الذي يحاول أن يجعل من الزمن التاريخي موضوع لا يستطيع بكل تأكيد أن يستعمل مقاييس مستلهمة من طبيعة مرقونة بشكل رياضي أو فيزيائي، لأن التواريخ والديمومة لحياة ما مثلها مثل مؤسسة، عقود أو لحظات متوقفة على سلسلة أحداث سياسية أو عسكرية هي التي تكسبها صفتها المفهومية التي توافق تطلعاتها، إذ لم يعد الماضي هو من يضيء المستقبل بل على العكس من ذلك المستقبل من صار ينير الماضي[697]، اذ ليس الهدف من الانتظارت تحققها في إطار هدف نهائي كما قدمها كارل لوفيث، بل وظيفتها في إنارة الحاضر واستمراره. إنها لعبة

---

[694] R.Koselleck, **L'expérience de l'histoire**, op.cit, p.150.

[695]Alexandre Escudier, **« Temporalisation et modernité politique: penser avec Koselleck »,** op,cit., P.20.

[696] R.Koselleck, **L'expérience de l'histoire**, op.cit, p.150.

[697] Stéphane Zékian, **« LE Discours du Progrés dans l'Histoire de la civilisation en europe de Guizot, L'historien rattrapé par son sujet »,** *op,cit.*, p.60.

إسترجاع الأحداث، فليس المهم الأعمال المحفورة في الذاكرة، ولا حتى تلك التي نسترجعها في عملية التذكر، بل أثر تلك الأعمال ولعبة استرجاعها، فليست الأحداث في حد ذاتها غاية،"وإنما بنياتها في الزمن، اندثار معانيها وإنبعاثها، وليس الماضي، كما حصل، ولكن إعادة توظيفه الدائم والتخلي عنه، ومدى الضغط الذي يمارسه على أزمنة الحاضر"[698].

فالنصب التذكارية للأموات هي نفسها إشارة ملموسة تمثل تصور الأزمنة الحديثة الملخص لمنظورها المضموني، لأن الأموات يساهمون في بناء مهمة الحاضر، في إطار إعلاء من قيمة الحياة الدنيوية، إنهم قدوة تمد الأحياء بمعنى الحياة والقيم الإنتمائية المجتمعية المشتركة، "فكل النصب التذكارية الكبيرة التي شيدت في القرن التاسع عشر والقرن العشرين هي أعمال مستعارة من نظزية ويليام وود william wood* خلال 1808، الذي اقترح تأسيس قرب لندن هرم (...) لأجل إنعاش وتشييذ بطولة المحاربين الإنجليز"[699]. هرم يسمح بتجديد الروح الشعبية الإنجليزية، أي إضفاء معنى للدفاع عن الوطن، وإقتلاع الشعب من خموله وإشراكه في الهم الجماعي، إنه "يولد هذا الطموح مفهوم أماكن في الذاكرة، والتي لا تشمل في نهاية المطاف الأحداث، وإنما الأماكن والمباني والنصب التذكارية، إنه تتبع للهوية الوطنية ومدى إستمراريتها من خلال تعاقب الأجيال"[700]. منح فرصة الخلود الأرضي لمن يدافعون عن الوطن، منحهم جزاءا عن تضحياتهم بإقامة أرضية والوسيلة الوحيدة لتحقيق ذلك كانت هي تأسيس نصب تذكاري فخم، أما المصاريف التي إستهلكها النصب أثناء عملية التشييد، فهي ضئيلة بالمقارنة مع ما يتحصله المرء من مكاسب تغني القيم الجماعية المشتركة وتشكل هويتهم الانتمائية،

---

[698] خالد طحطح، **عودة الحدث التاريخي**، مرجع سابق، ص 108.

* كل المآثر الكبرى خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين ترجع بالأساس الى التأسيس النظري لنمط هويتها لسنة 1808 المشكل من طرف وليام وود الذي اقترح بناء قرب لندن هرم لأجل انعاش حس البطولة لدى الانجليزين، فحسبه وحده هذا الهرم قادر على وضع الطريق الصحيح لروح الشعب الانجليزي بمعنى قيادته لدفاع عن وطنه، فالتشخيص النهائي لوود لأجل تحقيق اقتلاع الشعب من سباته وأنانيته يتعلق بضرورة بمنح أموات الحرب خلودا أرضيا، أن تضمن لهم بقاء أطول، والوسيلة الوحيدة لتحقيق ذلك كانت تشييد هرم ضخم، بعد نهاية الحرب العالمية الأولى سيعرف المشروع أول تحققه في واترلوWaterloo حيث سيشيد الهرم الضخم الذي لازال الى اليوم مزارا لملايين الزوار....

[699] R.koselleck, **l'expérience de l'Histoire**, op.cit., p.142.

[700] خالد طحطح، **عودة الحدث التاريخي**، مرجع سابق، ص109.

"النصب التذكارية تشيد انطلاقا من جوهر سياسي الذي بدوره يعمل على محو آخر"[701]، فالحاضر السياسي يبني فساحة تصورات زمنه من منظوره التوجهي المؤطر لهوية جماعية، انطلاقا من محو أو تهميش تصورات سابقة لا توافق خططاته العامة "النصب التذكارية تشييد من طرف كيانات سياسية،(...) لهذا في ذاتها تتجه وظيفة النصب التذكارية للموتى نحو "دين مدني"، في إطار الفهم المقدم من طرف روسو، كما تسهم في تأسيس مشروعية ديمقراطية"[702].

غالبا ما ترفق النصب التذكارية بعبارات مختزلة لمضمون معين لذكرى الجنود الذي ماتوا، فهي نصوص تم تدوينها من طرف الأحياء أنفسهم بهدف إحياء إعتراف يدين بالوجود المستقبلي بفضل هؤلاء المحاربين الذين قاتلوا في الماضي لاستمرار النسق الجماعي، فالوجود السياسي لا يكتفي بالوحدة الشكلية والقضائية التي تظل شكلا خارجيا عن العلاقات الفردية المتبادلة بل إنه يتجه لتأسيس علاقة محايثة للجسم السياسي تتجسد في كل فرد من أفراده[703]، لذلك فحضورهم هو دعم لمستقبل الأحياء الذين يتخدونهم نماذج يقتدى بها، فالعبارات والمقولات المدونة على النصب ترمي للمستقبل، مستقبل دولة برمتها يؤسس هويتها المميزة عن باقي الأمم، هي "لغة شكلية مابعد مسيحية، حيث النص يحمل توجه مستقبلي أرضي يخص الدولة أو الشعب المشار اليه، وظيفة مستقبلية موكل لهاته النصب أن تخلدها"[704]، فقد تتقادم التعبيرات والنصوص المرفقة على النصب التذكارية لكنها بالمقابل لا تتوقف عن قول شيء ما، وإن لبست تأويلات متجددة.

لقد ظلت النصب التذكارية الى حدود 1918 تحتفظ بوظيفتها السياسية، وظيفة لا ترتبط بالبحث عن القوة المتسببة في وقوع حدث الموت، لوضعه بشكل محدد في صيرورة تاريخية معينة، بل أصبح يقوم بإعطائه القيمة الإشعاعية، عبر تتبع أصدائه على المدى

---

[701] R.koselleck, **l'expérience de l'Histoire**, op.cit., p.151.
[702] Ibidem.
[703] Myriam Revault d'Allonnes**, « L'autorité des modernes »,** op,cit., p.20.
[704] R.koselleck, **l'expérience de l'Histoire**, op.cit., p.144.

البعيد،"فإذا كان المؤرخون في السابق يمنحون في العادة القيمة لما قبل الحدث، فلقد أصبحت الأهمية تعطى الآن لما بعد الحدث"[705]..

يجسد الموتى موقفا نموذجيا لحالة أفراد قاموا بمهمة تهم الوطن، لقد كان موتهم دعامة لبقاء استمرارية المستقبل المشكل لهوية وطن، وهو معنى واحد يتم إضفاؤه لدى المهزوم والمنتصر، "إنهم الأوطان الذين يؤسسون منذ الآن الهيئة الرئيسية لبيان الهوية السياسية المشتركة"[706]، حيث يتم تغليف النصب التذكارية بالقناع الذي يناسب هوية كل معسكر، بمعنى أن الدول المحاربة تشيد تقريبا نفس المعالم التذكارية، فقط التوثيق يختلف حيث يكتسب معنى خاصا بكل وطن. "تشابه النصب الذي بدأ في ألمانيا 1971، ليمر الى إنجلترا 1902/ 1918، ليصل الى فرنسا 1918، ليمتد الى روسيا 1945"[707]، نصب تظهر على الدوام بنفس العبقرية والبطولة والنبوغ والمجد، هي نصب تذكارية تحضر هنا وهناك، بتشابه الدلالات والمعاني لتحيل على النصر والتضحية والروح والهوية الوطنية، هي مؤسسة بالنهاية قصد بناء تربية سياسية للمنتمين لوطن بعينه هناك إذن، إستبعاد واع للآخر وحذف لدوره، وهو سلوك يحضر بشدة في المعالم المحتفية بالنصر العسكري، "فإذا كان ظهور العلوم السياسية الوطنية هو ظهور بعدي. فإننا نصر أنه في أعقاب الثورة الفرنسية والاحتلال النابوليني كانت هناك صيرورة شاملة لإضفاء الوطنية أو (تأميم) الخطاب السياسي"[708].

فالنصب التذكارية لدى المنهزم تساعده على إستيعاب الهزيمة، وإن كان بشكل معكوس، بل وقد يجعل المنهزم من الهزيمة فرصة للدعوة قصد حشد العزيمة واستنهاض الهمم من جديد، لأجل مزيد من الدفاع عن الوطن، لأن الذين ماتوا من أجلهم الجنود لازالوا يحتاجون لمن يدافع عنهم ويؤمن مستقبلهم القادم، هو نفس الموت نفس التيمة، لكن عملية التعامل معها من ناحية المعنى تختلف حسب الجغرافيا والحدود المشكلة للوطن والإنتماء

[705] خالد طحطح، **عودة الحدث التاريخي**، مرجع سابق، ص111.

[706] Alexandre Escudier, **« Temporalisation et modernité politique: penser avec Koselleck »**, op,cit., p.30.

[707] R.koselleck, **l'expérince de l'histoire**, op.cit., p.146.

[708] Alexandre Escudier, **« Temporalisation et modernité politique: penser avec Koselleck »**, op,cit., p.29.

واللغة والقصد الموجه أو المبطن، "فالشكل الخارجي للنصب التذكارية غالبا ما تتشابه فوحدها الكتابة من تسمح بتأويلها"[709] .

نخلص هنا من هذا السرد الذي قدمه كوزيليك للخصوصية الوطنية في بنائها لمعالمها التذكارية كخاصية مشتركة بين الكل، أن المفاهيم يتم إدخالها كعناصر حية في بناء هوية حاضر الوطن، فالموت مثلا بإعتباره نسقا وظيفيا سياسيا، يرسل شفرة وجودية لناجي من الموت، "في ذكرى العساكر الساقطين بالمعركة، لأجل أن يعرف الأحياء استحقاقهم (الموتى) كما تأخذهم الأجيال المستقبلية كقدوة"[710]، إنها تجربة عيش نتائج الحرب* البشعة.

تيمة تخص الحاضر في ارتباط بأمل مستقبلي يبنى انطلاقا مما ترسمه حدود آمال الراهن، إنه ليس معطى بسيط يكفي تجاوزه، وإنما هو بناء يحيل على مكونات المجتمع بإعتبارها قاعدة رمزية، فالحدث يصنع بطريقة لا خطية الذاكرة الجماعية التي يمكن أن تتبناه أو تتخلى عنه أو تحوله، لقد "صار التاريخ ببساطة مجالا للتجربة ليفتح المجال بدروه من جهة أخرى للأحكام التاريخية"[711]، لذلك فإننا نبني التاريخ في راهنيته، ومنها نطلق الأحكام على اتجاهين إزاء ما نتركه وراءنا (الماضي)، وما نتوعد أنفسنا باستقباله في اطار ممكنات التحقق واللاتحقق (المستقبل).

يلاحظ اليوم ربما لأسباب سياسية وأخلاقية وربما أيضا تموينية، الدول تتخلى غالبا عن إقامة نصب تذكارية مجازية أورمزية، فإذا كان التاريخ الخطي للكتابة التاريخية الكلاسيكية يعمل على تدجين الأحداث عبر إعادة بنائها، فإن القوة الخلاقة للحدث حاليا تجعل منه، على العكس من ذلك عاملا لتقطيع الزمن وتفسخه، فحدث الموت الفردي في إطار مهمة جماعية لا يتصور داخل تاريخ مغلق بإطار متناه بل في إطار أفق منفتح، إنه أبدا لا ينتهي تماما ولا

---

[709] R.koselleck, **l'expérince de l'histoire**, op.cit., p.146.

[710] ibid, p.143

*كوزيلك نفسه عاش هذه التجربة وبصمت كتاباته بنتائجها، انطلاقا من المشاعر التي خلفتها طبيعة المسافة التي لا يمكن تخطيها التي تصل ما بين مشاهد المجازار بشكل يومي (الحرب) والخطاب الذي أرد إعادة بناء أو إضفاء معنى يعوض المعنى المفقود بالأساس.

[711] ibid, p.22.

يفوت بشكل كامل، إنه يستثمر بشكل متجدد داخل أنساق الحاضر وفق قراءات منظورية تخص جماعة بشرية معينة.

4) الماضي هوية حاضر

فكرة أن المستقبل التاريخي هو نفسه يحمل قيمة، فكرة لا تتأتى إلا من الإقرار بحدوث اضطراب عميق بفضله تم التحول بشكل مزدوج: في فهم طبيعة العالم عبر تفكيك الكوسموس ولانهائية الكون وكذا موقع الانسان في ظل هذا النمط[712]، حيث اتجه نحو الأفق التاريخي، بما هو الحقيقة الوحيدة الحاملة للمعنى البشري، لأنها تعبر عن نتائج أعماله الخاصة هنا بالأسفل. فالماضي يتم بناء محتواه المضموني انطلاقا من انشغالات الحاضر، فهو الإطار المحدد لاستدعاء معطيات الماصي، إن التاريخ ليس"اذن، ذاك العلم الخاص المحدود بالماضي وذكرياته، إنه يحتفظ براهنيته السياسية ويتميز بتحدي خاص الذي يوجهه الى المعاصرين، وهما ميزتان استطاع المفهوم اكتسابهما خلال نهاية عصر الأنوار."[713]

فعندما يقوم كوزيليك بسرد عدد من النصب التذكارية الموجودة في بقاع أوروبا قبل الحرب وبعدها يربطها بالمعاني التي يضفيها الإنسان عليها ودورها في تأسيس هويته، إنها "عملية إعادة إحياء الماضي عن طريق إستحضاره بواسطة عدة أمور أحدها يساعد الآخر كي يعيد الى الذاكرة أحداثا أو معارف مشتركة، هنا فإن الذكرى أمر تستخدم كمذكر لذكريات الأمر الآخر"[714].

فنموذج النصب التذكارية هي أشكال متنوعة لحفظ الذاكرة المشتركة لحدث يمس العسكريين حتى يتم تذكرهم كأبطال، ضحايا، شهداء، منتصريين، فائزين، رفقاء، ثم بعد ذلك كضمان أمن مستقبلي، لأبطال شرف، أبطال إيمان بفكرة سامية لقيم مثل المجد والإستقامة والواجب وأخيرا كحراس وحماة الوطن والإنسانية، فالعدالة والحرية رمز لكل

---

[712] Myriam Revault d'Allonnes**, « L'autorité des modernes »,** op,cit., p.24.

[713] R.koselleck, **l'expérince de l'histoire**, op.cit., p.71.

[714]بول ريكور، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مرجع سابق، ص83.

القيم النبيلة والإيجابية، لم يعد يتعلق الأمر بمفاهيم تؤرخ لتجارب لكن بالأحرى مفاهيم تؤسس التجربة[715]. يرمز الأحياء أنفسهم لعملية العطاء والتضحية مقابل منح هوية جماعية، وهنا يحضر استدعاء هذا المفهوم لأنه نحت غالبا بشكل يتناسب ومضمونه المحيل على واقع المفهوم ذاته، إذ هناك دوما حسب كوزيليك "رابطة تجريبية ما بين الفعل والخطاب، وما بين الواقعة والقول"[716]. إذن، نحن نموت بناءا على غاية هوياتية، معنى مفكر فيه قبل عرضه على العموم، مادام أن مسألة تحديد صيرورة التاريخ، هو أمر مرتبط بالبنيات المجتمعية، التمثلات الأصلية لزمن التاريخي والعلاقة التطبيقية مع اللغة[717].

فالمعنى هو تأسيس بعدي، قد يكون أمل الأموات أن تمنح لهم هالة دلالية محملة بالمعنى لموتهم، وهو الأمر الذي تمنحه النصب التذكارية في إطار تأويل بصري مجسد، يشهد بما وقع مادام أن "الواقع الملاحظ هو أن الانسان عندما يتذكر ينطلق من الحاضر في اتجاه الماضي"[718]، النصب التذكارية تعكس جوهر ما يؤرق حاضر الأحياء، مآثر تشهد على نتائج الزمن المؤسس لذاكرة فاعلي التشييد، ذاكرة محفزة وحاملة للمعنى، فيصير الماضي يقرأ بعيون الحاضر، "هؤلاء الأموات يخدمون التعريف بالقيم، لكن النصب التذكارية تطرح أيضا باعتبارها احتجاج على دين لحياة مفقودة بغاية منح معنى للأحياء"[719]، إذ الصفات التاريخية التي يحملها حقل التجربة الإجتماعية، وكذا أفق الانتظار المتولد عنه يدخل بإطار فترة لها خصوصية، حيث الحدث التاريخي وبالأخص الثورة الفرنسية وما تلاها من قراءة من طرف الفلاسفة الألمان، هو حدث يسبق الصيغ الزمنية المعبرة عنه،

---

[715] Michéle Leclerc-Olive, **« Entre mémoire et expérience, le passé qui insiste »,** op,cit., p.98.99.

[716] Jacques Guilhaumou, **« Entré: Begriffsgeschichte; in Dictionnaire des idées »,** *Encyclopaedia universalis*, paris 2005, p.109.

[717] Bernard Lacroix, Xavier Landrin, **« La Begriffsgeschichte, Les usages conceptuels du médiéviste »**, Laboratoire de Médiévistique Occidentale de Paris (LAMOP), Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France Nov2011, p.7.8.

[718] عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص337.

[719] Olivier Dumoulin et Francoise Thelamon, **Autour du Morts**, op,cit., p.339.

صيغ لا تسمح فقط بمنح وعي خاص لمعاصري لحظة تجربة تعبر عن تحول تاريخي، ولكن تسمح أيضا بوضع أسس المعرفة التاريخية نفسها[720].

أساس هذه المقاربة تبنى على نقطتين: من ناحية أولى التجربة التاريخية تترجم بشكل دائم ضمن إطار المجال اللغوي المعبر عنها بواسطة مفاهيم موجهة أو مفاهيم فاعلة، من ناحية ثانية المعرفة التاريخية هي أيضا رافد للوجود وللوظيفة اللغوية لهذه المفاهيم ذاتها،

فمفهوم الموت يحمل طابعا اجتماعيا وسياسيا ما يؤهله ليكون نموذج لدراسة توضيحية لفترة تميزت بأزمة عالمية، أزمة حرب حاول من خلال كوزيليك إعادة بناء المعنى السامح لمنح دفعة انتظارية مستقبلية لهوية وطنية (وطن/المانيا) تتجاوز أفق الأزمة ذاتها التي أفقدت العالم معناه. إن هذا التناول للمفاهيم وتتبع سيرورتها بين عتبتين تاريخيتين تسمح لكوزيليك برصد التغيرات المؤطرة للفهم البشري إزاءها، يتعلق الأمر بتسجيل متواليات تاريخية متباينة يتضمن هذا التقاطع الزمني طبقات زمنية مختلفة، تزامن غير المتزامن Gleichzeitigkeit des UNGleichzeitigkeit[721]، هي على شاكلة فجوة التي لا تنفك عن إحداث تباعد ما بين التجارب الإنسانية وأفق الانتظار، حيث الإنسان الحديث سعى الى أبعد من مشاريع الحاضر، نحو أفق امكاناته عبر القطيعة عن المحتوى الذي يمكن أن يقدمه الماضي، مادام أن هذا الماضي فقد بوصلة إضاءة الحاضر.

يلخص كوزيليك أن زمنية المفاهيم لا تمتد فقط للمفاهيم التي تشكل تيمة الزمن التاريخي، ولكن أيضا تمتد الى المفاهيم السوسيوسياسية التي ترسم الإرادة وإمكانية التغيير كمثال تلك المتعلقة بمفهوم "التقدم" "التحرر" و"مفاهيم المستقبل" التي تملك قيمة لتوجيه الحركة التاريخية أو المسافة الزمنية ما بين المحتوى التجريبي وأفق الانتظار الأقصى[722]. فمع حدث الأزمنة الحديثة الانسان فهم ذاته وفهم العالم من خلال نمط تاريخي، وهو الأمر

---

[720] Jacques Guilhaumou, **« Entré: Begriffsgeschichte; in Dictionnaire des idées »,** op,cit., p.108.

[721] عز العرب لحكيم بناني، **محمد سبيلا وجدلية الالتزام والكونية**، *جريدة الاتحاد الاشتراكي*، نشر بتاريخ: 2010.09.08.

[722] Jacques Guilhaumou, « ***de l'histoire des concepts à l'Histoire linguistique des usages conceptuels »***, op,cit., p.108.

الذي كان غير ممكن قبل الثورة الفرنسية، فهنا "التاريخ المفهومي يقدم نفسه بشكل متواز بين تأمل سيرورة بناء المعنى وكذا نطاق التحولات الإجتماعية"[723]، تحضر ضرورة رسم العلاقة ما بين الماضي والمستقبل بغرض أن يعبر عنه بشكل ملموس، فكل انسان وكل جماعة تتوفر على حقل تجربة معاشة انطلاقا منها يتصرف، في ثناياها الماضي هو حاضر أو هو ماضي يتذكر وفق الحاضر، أما أفق الإنتظار فيتعلق بالوظيفة التي تخدم الحاضر[724]. إذ من الآن ليس فقط الموت في ميدان الشرف من وضع من أجل خدمة الغايات السياسية، لكن أيضا الذاكرة التي نملك وعملية إعادة بنائها، يستحضر التاريخ هنا ليس بوصفه صفة مرتكزة بالأساس على الزمن، وإنما يتعلق بتحديد لحظات خاصة حيث الزمن التاريخي موضح بما هو مجال تطبيقي وبما هو مجال لمفاهيم جديدة[725].

إذن، كوزيليك يصف الزمن الجديد للحداثة على أنه نمط من الفهم الذاتي أو التمثل الذاتي: فالأزمنة الحديثة تفهم بما هي أزمنة جديدة في حين أن الانتظارات في طبيعتها الاستعجالية تبتعد بشكل أكثر فأكثر عن كل التجارب الموضوعة قبلا[726]، تجارب ترسم خطا زمنيا يبصم مميزاته التي تعبر عنها انتظاراته المسقبلية. لذلك صفة الحداثة جعلت المجال مفتوحا للتأويلات السياسية والإجتماعية المشكلة لهوية وطن، "إذ تتوسع النصب التذكارية للموتى حيث يتم التنازل بشكل تدريجي عن الإختلافات الإجتماعية التقليدية، فالمحارب الفرد يصبح قابلا لأن يكون موضوعا للنصب التذكارية، يعبر عن المجتمع، يحمل ما يرغبون فيه، إنه يتكلم بإسمهم لا بإسمه، هنا تمت إضافة وظيفة للنصب التذكارية وظيفة تمثل طموحات الأحياء، ما يرغبون فيه"[727]، الإنخراط في نطاق الفعل المتسم بتوجه تاريخي مثقل بالمعنى حيث المستقبل أيضا يحمل سلطته. فإذا حاولنا دراسة النصب التذكارية المحتفية بالأموات عبر التحقق من الإشارات الممكنة التي قد لا تزال ترمز لها

---

[723] Bernard Lacroix, Xavier Landrin, **« La Begriffsgeschichte, Les usages conceptuels du médiéviste »,** op,cit., p.4.

[724] Michéle Leclerc-Olive, **« Entre mémoire et expérience, le passé qui insiste »,** op,cit., p.97.

[725] Jacques Guilhaumou, **« Entré : Begriffsgeschichte ; in Dictionnaire des idées »,** op,cit., p.107.

[726] Myriam Revault d'Allonnes**, « L'autorité des modernes »,** op,cit., p.25.

[727] R.koselleck, **L'expérience de l'histoire**, op.cit., p.140.

رغم مرور سياقها الزمني وكذا الظرفية الاحتفالية الرامزة لها، أو البحث عن أي "إشارات لازالت تحملها عبر عملية التطور الشكلي، فإننا نجد بشكل ظاهر أنها تشير الى رمز الموت المعبر عن الأمل أو الحداد الممتد لمدة أطول بالمقارنة مع حالة الموت الفردية"[728]، فالأشياء الجديدة تحمل مقياس زمنها في ذاتها، ففي زمن واحد هناك تعدد للأزمنة داخله.

فالتاريخ لا يستخلص اذن، في رصد بسيط للوقائع التي تخص الماضي، إنه في نفس الوقت طريقة بحث، صيرورة زمنية، ممارسة ذاكرة، نمط أو صنف أدبي، ولكنه على الأخص أهم صفة مؤسسة للرؤية الإنسانية الفاعلة والمعانية (المعاناة)[729].

5) التاريخ الإجتماعي والتاريخ المفهومي*

التاريخ المفهومي يتواجد منذ القرن الثامن عشر، إذ دراسة المفاهيم وتاريخها اللغوي هي شرط مهمش للمعارف التاريخية على نفس منوال تعريف التاريخ بما هو حالة ترتبط بالمجتمعات الإنسانية،"فالتاريخ الإجتماعي وتاريخ المفاهيم يوجد بما هو اشكالية واضحة منذ عصر الأنوار واكتشاف العالم التاريخي"[730]، لا يتعلق الأمر هنا بإثراء مفهومي يحيط بالمقاربة المعجمية للفترة الحداثية والكلاسيكية عبر إدراج مجموعة مفاهيم والوقوف على معناها، وإنما هي آلية تكشف استعمال المفاهيم انطلاقا من حقله التجريبي الإجتماعي والسياسي، لكن يحضر مع ذلك الوعي اللساني وهي آلية ترتكز على نقطة هرمينوطيقية تعتبر أن الشروط اللغوية لظهور أشكال منطقية، هو المسلك

[728] R.koselleck, **L'expérience de l'histoire**, op.cit., p. 160.

[729] Jacques Guilhaumou, **« Entré: Begriffsgeschichte; in Dictionnaire des idées »,** op,cit., p.107.108.

*التاريخ المفهومي لا يقدم باعتباره تحليل لساني للغة بشكل صارم ومحدد، بل يتعلق الأمر على العكس من ذلك بالعودة لواقعة أن تاريخ المفهوم يخص علاقة المفهوم بالتاريخ أساسا، وبشكل أكثر دقة يحيل على مجموع شروط ظهور المفردات السوسيوسياسية المرتبطة بالأزمنة الحديثة، في سياقها الزمني وكذا شروطه السوسيوسياسية، عبر عملية البرهنة كيف أن هذه المفاهيم هي في نفس الوقت تشكل المنبع والأداة، فمن ناحية أولى تعود لتشير الى الأرشيف وهو مسار خاص لولوج الماضي، ومن ناحية أخرى باعتبارها نمط خاص لتأسيس الماضي انطلاقا من لحظة الحاضر، الأمر يتعلق بشكل خاص بإعادة بناء المعنى وفق تكهنات وانتظارات الحاضر وكذا التوجه نحو أفق مستقبلي انطلاقا من شروط فهم الحاضر.

[730] Rheinhardt Koselleck, **L'expérience de l'histoire**, op.cit, p.102.

المفضل لفهمها تاريخيا[731]. فإذا كان التاريخ اللغوي أو الدلالي قد برهن فعلا على قدرته توضيح تشكلات العلاقات التاريخية للهوية الإجتماعية والوطنية، فإنه بكل تأكيد قادر على تحليل تشكل الهوية الحداثية، حيث"محايثة الزمن تتجسد إذن، في شكل لساني، فالتاريخ يحاول أن يصير مفهوما تأمليا، مستقل عن هدف أو موضوع محدد"[732].

يدرج كوزيليك مفهوم الزواج "بما هي مؤسسة مستقلة نسبيا عن تعقيداتها البيولوجية المعروفة، إنها تؤسس لظاهرة ثقافية تظهر على شاكلة مختلفة عن كل التاريخ الإنساني لكونها علاقة ترابط بين شخصين أو أكثر من جنسين مختلفين"[733]، وبالتالي فإن موضوع الزواج هو موضوع سوسيوتاريخي.

فحص كوزيليك الإجراءات الخاصة بالتاريخ الإجتماعي والتاريخ المفهومي، والعلاقة المؤسسة بينهما تاريخيا، لذلك يتساؤل حول البنيات وتحولاتها، وأيضا حول اللغة التي بموجبها هذه البنيات دخلت في الوعي الإجتماعي ثم محاولة إدراكها فيما بعد، فالزواج كحالة خاصة ترتبط بمقاربتين منهجيتين،"الأولى تتركز بشكل جوهري على الأحداث، الأفعال الشفهية، الكتابية أو الواقعية، والثانية تتركز بشكل أساسي على التصورات اللاتزامنية وعلى تطورها في المدى البعيد"[734]، أيضا بالخطابات والرسائل المتبادلة والتي لم يتخل عنها في التاريخ الإجتماعي، لأن هذا الأخير يدمجها في العملية التطورية، لذلك عمل كوزيليك على إخضاع عدد من النماذج الزواج للدراسة الإحصائية. فالزواج يوثق لطبقة من طبقات النمو السكاني، هي محاولة لإستعادة بناء الأحداث التي تبني الصيرورة التاريخية الواقعية من أجل بناء تأويل للمعلومات المتراكمة، فالزواج بوصفه نموذجا يتداخل في بنائه حزمة من العوامل الأخرى المتشابكة والمختلفة، إن لفظ الزمن التاريخي مرتبط بالأفعال الاجتماعية والسياسية، مرتبط بالكائن الانساني الملموس المنفعل المتألم المرتبط بالمؤسسات المتعلقة به، لذلك

---

[731] Jacques Guilhaumou, « ***de l'histoire des concepts à l'Histoire linguistique des usages conceptuels »***, op,cit., p.114.
[732] Ibid, p.108.
[733] Rheinhardt Koselleck, **L'expérience de l'histoire**, op.cit, p.112.
[734] Ibidem.

قد يكون من المستحيل تقديم قراءة موضوعية دون تأويل وتحديد ذاتي لغوي الذي يقود الى تاريخ المفاهيم نفسها، مميزا بذلك خطاب الفعل عن سوابقه اللغوية على غرار التاريخ الإجتماعي في تمييزه بين الحدث والبنية، ف"منذ الأعراف الى حدود الفعل القانوني مرورا بالوعظ، ومنذ السحر الى حدود السر المقدس ومرورا بالميتافيزيقا، كل المجالات صارت خاضعة للسوابق اللغوية بدونها الزواج لا يمكن أن يبرم أو يتم"[735]. لذلك يجب حسب كوزيليك فحص الركائز اللغوية النصية التي تم بواسطتها تعريف الزواج مفهوميا، وهي نصوص قد تكون نتاج خطاب عفوي كالجرائد الحميمية، الرسائل والروبورتاجات، وقد تكون أيضا قد كتبت عن قصد معياري، مثل المعالجة الثيولوجية أو التبريرات القانونية وتأويلاتها.

يدخل تاريخ المفهوم في إطار لعبة مرتبطة باللغة التي تقيد المجال الحيوي للمفهوم، الذي يخضع لتحولات وإعادة الصياغة والتعريف، ف"تاريخ المفاهيم يمثل بما هو مجال مستقل له طرقه الخاصة حيث المحتوى والمنطلق يترك للتعريف بشكل مماثل للتاريخ الإجتماعي"[736]، إذ الأمر قد تم عبر مرحلتين مرحلة ما قبل الحداثة والمرتبطة بالتصور المسيحي لزواج بما هو مؤسسة لإستمرار النسل البشري، والتصور الحداثي المرتبط بحضور البعد الذاتي الفردي لزواج، حيث"الحرية الفردية للأزواج تقود حد الإعتراف بالطلاق الذي كان محظورا من طرف التصور الثيولوجي"[737]، هذا التغير لا ينحصر على مؤسسة الزواج فقط بل على العلاقة العلائقية بين الجنسين فمفهوم الحب مثلا ارتبط خلال الأزمنة الوسيطية بالاستحقاق فنحن نحب من يستحق، في حين خلال الأزمنة الحديثة هناك نوع من الاسقاط الذاتي نحب لأننا نتخيله كاملا أو أننا نضفي عليه صفة الكمال[738].

---

[735] R.koselleck, **l'expérience de l'histoire**, op.cit., p.115.

[736] R.koselleck, **Le futur passé**, traduit de l'allemand: par Jochen Hoock et Marie Claire , édition de l'ecole études en science sociales, paris, p.100.

[737] R.koselleck, **l'expérience de l'histoire**, op.cit., p.116.

[738] Niklas Pulmann, **Amour comme passion, De condification de l'intimité** , traduit de l'allemand: par Anne Marie Lionnet, Aubier 1990, p.62.

فإلى حدود القرن الثامن عشر نجد سيطرة التأويل الثيولوجي لمفهوم الزواج بما هي مؤسسة إلاهية خالدة أو سرمدية، "ضمن هدف أولي هو إعادة إنتاج وتضاعف الجنس البشري. وهو تأويل يتماشى وفق القواعد القانونية الفيودالية التي حسبها صار مفهوم الزواج عقد لا يبرم إلا في ظل أساس إقتصادي"[739] يرتبط بالمنزل الذي يراد إنشاؤه وراء إبرام عقد الزواج حيث يشترط توفر الغذاء وكذا القدرة على تحمل مسؤولية تربية الأطفال ويضمن أيضا مساعدة متبادلة بين الأزواج لإتمام هذه المهمة الضامنة بالنهاية لإستمرار النسل البشري.

لكن مفهوم الزواج سيخضع لتغير مفهومي إثر عصر الأنوار، حيث تم منح المفهوم أسس تعاقدية جديدة، وهو تغير لم يلغي في حقيقة الأمر ذاك الإستعداد الثيولوجي الفيودالي الذي يحمله المفهوم بل منح المفهوم معنى يتسم بالحرية والإستقلالية وكذا الفردية للشركاء، الأمر الذي لم يكن سابقا، ففي بداية القرن التاسع عشر انكشف مفهوم الزواج بشكل مختلف، إذ التبرير الثيولوجي انزاح تاركا المكان لتعليل الذاتي الأنثروبولوجي، إذ "الأشياء تغيرت تحت تأثير الأنوار، ففي القانون المدني البروسي* أعطي لزواج أساس تعاقدي جديد"[740]، لقد إنفصلت بموجبها مؤسسة الزواج عن إطارها القانوني لتصبح مجالا مفتوحا لتحقيق البعد الأخلاقي للذات، ككائنين يجمعهما الحب المتبادل لذواتهما وليس لتحقيق التبرير الثيولوجي، ف"لم يعد الزواج أيضا هدفه الأول الإنجاب من أجل إستمرار النسل البشري المرفوق بتواجد الشروط الإقتصادية الكفيلة بتحقيق ذلك، فقد أعلن كسبار بلومتشلي Johann Caspar Bluntschliعن لا أخلاقية الزواج في غياب الحب، وهو الأمر الذي يجعله باطلا"[741].

---

[739] R.koselleck, **l'expérience de l'histoire**, op.cit., p.115.

*منذ أطروحة الدكتوراه ركز كوزيليك اهتمامه حول الفعل الأنواري الأوروبي وكذا الأسس الحداثية حيث حاول التنقيب عن منطق التحولات بطريقة نقدية. لكن أكبر عمل تجريبي تابعه كان حول الحداثة البروسية ما بين 1791 و1848 ، باعتبارها نموذجا حداثيا ولو كان كلاسيكيا بشكل ما، من خلال عمله « preussen wischen Reform und Revolution »

[740] R.koselleck, **l'expérience de l'histoire**, op.cit., p.116.

[741] Ibidem.

إن مسألة تناول المفاهيم المعتمدة من طرف كوزيليك تخضع لمبدإ مدى قدرة محتوى هذه المفاهيم على رسم خط تاريخي يوضح لوينات التجادب ما بين حقل التجربة المرتبط بالفعل الإنساني وأفقه الانتظاري، فمن خلال مفهوم الزواج كان هناك حقل الممارسة الواقعية التي جعلته يتخلى عن العديد من الصفات التي كانت تشرعن وجوده من قبل واكتسابه صفات أخرى، فالقانون الذي يصوغ مؤسسة الزواج "لم يلغي بكل تأكيد الأحكام الثيولوجية والفيودالية، لكن وحده تاريخ المفاهيم باستطاعته أن يبرهن على ذلك، فحتما مفهوم الزواج اكتسب تغييرا في المعنى نحو حرية واستقلالية أكبر للشركاء"[742].

إنها مفاهيم حسب كوزيليك قادرة على رسم نسيج تاريخي داخله تتموقع الشدة الزمنية ما بين حقل التجربة للفعل الإنساني وأفقه الانتظاري [743]، هذا النسيج الذي "أسس مع الفلسفات المثالية لتاريخ التي حاولت تقديم وحدة للتاريخ في شدته الزمنية وفي طبيعة حركته، ففقط ابتداءا من هذا الزمن صار المفهوم قادرا على مليء المسافة المقطوعة سابقا من طرف الدين، إنه فقط انطلاقا من هذا الزمن صار بإمكان مفهوم التاريخ استيعاب تجارب الثورة"[744]. فإدراج مثال الزواج يعكس في مستواه اللغوي الذاكرة المستقبلية الخاصة بتجارب الزواج التي اعتمدت في المفهوم، وأيضا السياق اللساني الذي يبني إطار المعنى والفهم المرتبط بهذا المفهوم، ف"عندما يستعمل مفهوم الزواج كمثال، فإن استعماله يحيل على المستوى اللغوي ذاكرة تجارب الزواج على المدى البعيد، التي صارت متأقلمة ومتضمنة في المفهوم"[745].

إن الخطية الترافقية ما بين ضرورة اتساق كل من التاريخ الإجتماعي والتاريخ المفهومي تستدعيها بالأساس طبيعة كل منهما على حدة، فالمفهومان يخضعان لصيرورة تطورية وفق ريتم مختلف ومؤسس على بنيات متكررة لكنها تظل مع ذلك مستقلة، لهذا "فإن علم المصطلحات العلمي للتاريخ الإجتماعي كان له دوما حاجة للتاريخ المفهومي، بغاية التحقق

---

[742] R.koselleck, **l'expérience de l'histoire**, op.cit., p.116.
[743] Jacques Guilhaumou, « ***de l'histoire des concepts à l'Histoire linguistique des usages conceptuels »***, op,cit., p.108.
[744] Reinhardt Koselleck, **L'expérience de l'histoire,** op.cit, p.47.
[745] ibid, p.118.

من التجربة المخزنة عبر آليات لغوية. ولأجل هذا أيضا التاريخ المفهومي بحاجة لنتائج التاريخ الإجتماعي"[746]، في إطار امكانية ضمان روح المسافة غير القابلة للتجاوز التي تستمر دائما ما بين ما يحمله الواقع المختف والشهادات اللغوية الباقية، لذلك فإن كل استعمال راهن لكلمة زواج ينتج بشكل قبلي أشكال لغوية التي تؤطر معناه وكذا فهمه.

إذن، هناك ثلاث تيمات قوية تم استثمارها بشكل مغاير من طرف كوزيليك فيما يتعلق بخصوصية الأزمنة الحديثة من خلال النماذج المفهومية المقدمة من طرفه، والمترجمة من خلال مفهومي، حقل التجربة وأفق الانتظار: 1) فكرة أن الزمن دينامي بقوة تاريخية، 2) الإعتقاد بنمط من التسارع ارتبط بفكرة التقدم، 3) الإيمان في أن التاريخ ناتج ومقتاد من طرف الإنسان.[747] فالأزمنة الحديثة جديدة لأنها تزمن التاريخ أو تجعله زمنيا عبر رسم اختلاف الأزمنة، فهي تتسارع نحو تحقق انتظاراتها المستقبلية دون أن تقدم سقفا يغلق هذه الانتظارات بهدف نهائي وحيد.

خلاصة:

لقد كشف كوزيليك عن السيرورة التاريخية وقد نهج مند البداية عملية تقصي مفهوم التاريخ واستتباعه عبر المنشورات وبالأخص الألمانية، وعبر هذا المسار الاستقصائي حدد أهم النقاط التي ساهمت في بروز التاريخ في معناه الحديث، من خلال سرد طويل ومفصل لنصوصه التاريخية، ساعده في ذلك عملك كؤرخ وإضافاته كفيلسوف، لقد عالج التجربة التاريخية عبر حقب زمنية مختلفة، اذ منذ بداية الحداثة يمكن ملاحظة بزوغ تطور جديد لمفهوم الزمن وبصفة عامة تصور جديد للمستقبل، مستقبل يؤمن بانفتاح أفق الإنتظار، فأهم ما هيأ للمفهوم الجديد لتاريخ هو ما وقع ما بين 1800/1500، فالتاريخ الى حدود القرن السادس عشر كان بالأساس تاريخ انتظارات أو بشكل محدد هو تاريخ إنتظار دائم لنهاية الزمن مع تأخيرات مضاعفة لهذه النهاية، حيث يحضر الزمن هنا باعتباره أفقا مغلقا، إذ تاريخ الكنيسة كان تاريخ خلاصيا يعمل على قطع المسار التاريخي لوحدات متناهية ما قبل

[746] Reinhardt Koselleck, **L'expérience de l'histoire,** op.cit., p.118.
[747] Myriam Revault d'Allonnes**, « L'autorité des modernes »,** op,cit., p.25.

قدوم المسيح، قدوم المسيح، ثم عودة المسيح لتحقيق نهاية المسار، رؤية تنقلية من هنا الى الهناك، لقد أصبح بالإمكان منذ القرن السابع عشر تحويل كل الإنتظارات المسيحية الى تنبؤات الفعل السياسي ف"منذ نهاية القرن الثامن عشر، حيث صار التاريخ مفرد جمع موضوعا بذاته وسيطا ما بين الماضي والمستقبل"[748].

إن النظام الحداثي المتعلق بأفق الانتظار تغير بشكل كبير، إذ صار انتظار الخلاص غاية ضمن مخططات السياسية في إطار وظيفة نفعية مرتبط بالفاعلين سواءا كانوا أفرادا أو جماعات، فالانتظار وجه نحو آفاق التحققات، خلاصة القول "الجانب العقلاني السياسي تم تعزيزه في ثنايا الاقتصاد الداخلي للعوالم السياسية وفي أفق الانتظار الذي يفصل الحداثيين"[749].

اذن، المسار التاريخي يستطيح فتح فجوة تقدمه متخليا عن هذا الانغلاق المسيحي أو تحقيق ولادة جديدة عبر خلق تلك المسافة التي يسمح بها مجال أفقين أفق التجربة الخاضعة لمنطق الواقع وإطار بنائه لمعنى وجوده، وأفق ما ننتظره من وراءها تطلعات منبثقة انطلاقا من واقع حاضره، لذلك كان المفهوم الحديث لتاريخ حسب راينهايت كوزيليك يتواجد ما بين"حقل التجربة وأفق الانتظار (الأمل) هنا بالضبط حيث يتولد إن جاز القول الزمن التاريخي الجديد"[750]. هذه التنبؤات حددت أفقا جديدا لم تستطع معه النهاية الكبرى للعالم ولا نهاياته الصغرى إعاقة سير الأشياء في العالم السفلي، فعوض نهاية الزمن الذي طالما ثم انتظاره ينفتح أفق زمن آخر، لأن التاريخ لا يعيد نفسه أبدا حتى لو انصب اهتمامنا حول حدث في حد ذاته[751]، رغم أنه قد يحدث أن "يتغير الواقع قبل أن يرافقه

[748] Francois Hartog, **croire en l'Histoire**, flammarion 2013, p.13.
[749] Alexandre Escudier, **« Temporalisation et modernité politique: penser avec Koselleck »,** op, cit., p.24.
[750] ibid, p.14.
[751] P.Veyne, **Comment on écrit l'histoire**, **essai d'epistémologie**, l'univers historique seuil, édition 1976, p.19.

تطور مفهومي، وقد يحدث أيضا أن المفاهيم التي قدشُكلت هي التي تفتح طريق واقع جديد" [752].

لقد كانت هناك ثلاث لحظات خصها كوزيليك للإجابة عن اشكالية حضور الماضي في ثنايا الحاضر، وبناء أفق المستقبل انطلاقا من البنية الحاضرية نفسها، اللحظة الأولى خصها كوزيليك من خلال جمع مجموعة من المحاولات حول علاقة الماضي والحاضر في التاريخ الحديث، الثانية ارتبطت بتجميع سلسلة من التأويلات حول علاقة التاريخ والهيستوغرافيا ونظرية التاريخ، أما اللحظة الأخيرة فكانت محاولة لتوضيح بعض وجهات النظر اللسانية والأنثروبولوجية[753].

راينهايت كوزيليك استطاع رسم خصوصية للازمنة الحديثة رغم تشبيهه في عدة مناسبات تيمة الزمنية بتيمة أو مفهوم العلمنة. وهنا يكون قد ظل وفيا للتيار الذي حمل لواء المبرهنة النازعة عن فلسفة التاريخ أصالتها ومشروعيتها، على غرار كل من كارل شميث وكارل لوفيث، باعتبار تيمة العلمنة تحيل على تشخيص طبيعة العصر الحديث والمعاصر، علمنة للآمال الدينية عبر وساطة فلسفة التاريخ. لكن الملفت بشكل أساسي أن بلومنبرغ لم يدرج راينهايت كوزيليك ضمن الانتقادات التي وجهها حول حاملي هذه القراءة للأزمنة الحديثة[754]. إذ يبدو أن قراءة كوزيليك تلائم مضمون أن العلمنة هي من مكونات الأنظمة التاريخية مما يجعلها أقل من ادعاء قطيعة جذرية أو استمرارية أمينة بلا تحولات، وأكثر ميلا للقول بتحول على المدى البعيد لصيرورة الانتظار الحداثي وعقلانيته السياسية، اليوم على طريق راينهايت كوزيليك هناك العديد من أعمال المؤرخين التي تستعمل هذه الثنائية المفهومية، حقل التجربة وأفق الانتظار، لأجل تأمل على حد سواء الزمن التاريخي وبشكل أساسي محرك الفعل الإنساني[755] .

---

[752] Reinhardt Koselleck, **L'expérience de l'histoire,** op.cit, p.118.

[753] Hervé Mazurel, **«présence du passé, présences du futur»,** *Ecrire l'histoire*, 11/ 2013, p.100.

[754] Alexandre Escudier, **« Temporalisation et modernité politique: penser avec Koselleck »**, op,cit., p.23.

[755] Michéle Leclerc-Olive, **« Entre mémoire et expérience, le passé qui insiste »,** op,cit., p.97.

الفصل الثالث : الوعي الألماني في تأويل مفاهيم الأزمنة الحديثة جاك مونوJean Claude Monod

مقدمة: إن أصل الخصام الدائر حول إشكالية مفهوم العلمنة باعتبارها آلية وصفية في فهم التاريخ قد وجد أرضية خصبة داخل الأنساق الفلسفية الحداثية وعلى الأخص الألمانية التي استدمجت بطريقة ما التصورات الثيولوجية أو على الأقل الأفق التأملي الثيولوجي ورحابة انتظارات الأزمنة الحديثة المتولدة عن راهن يعيش مجرى تغيرات تاريخية تعد بما هو أكثر مما هو راهن، وهي الأنساق التي استدعاها كارل لوفيث بطريقة نسقية عمل من خلالها على تفكيك بنائها مستخلصا أساسها الثيولوجي، فالتاريخ يمتد على فترتين ما قبل المسيحية وما بعد المسيحية وما الأزمنة الحديثة سوى امتداد لهذه الأخيرة.

جاك مونو يقر بنوع من الحذر أن الأنساق الكبرى وعلى الأخص الألمانية التي أعلنت إفلاسها استمدت أسس بنائها من تأملات التصور الديني، لكن هذا الاستدعاء لا يبرر التشكيك بنوع من التدمير الهدام لكل البناء الحداثي، بل إن الأمر أبعد من هذه النظرة التبسيطية لمجال الفعالية البشرية في خضم الصيرورة التاريخية، اذ هي أنساق استجابت لالحاح التحدي المرحلي الراغب في الحصول على تطمينات وضمانات مستقبلية في استمرار راهنية التقدم الى أبعد حد ممكن، حقيقة أن طبيعة مفهوم العلمنة قد ساعد كارل لوفيث وكارل شميث في نسف هذا البناء، لكن المفهوم ذاته قد كشفت العديد من القراءات عن اشكالية لاتحديده الدلالي وكذا ارتباطه بالحاضرية السياقية الحداثية، ففلسفة التاريخ التي تزامنت مع الأزمنة الحديثة عرفت العلمنة كإشكال تاريخي و كموضوع، ولكن أيضا كهم هيرمنوطيقي اتجاه أصلها الخاص، رغم أنها أعلنت نيتها في بناء يتأسس على دعامات علمية عقلانية لا تدين فيه بأي ارتباط ثيولوجي، رافضة بذلك رفضا تاما أي صلة بما هو قديم وعلى الأخص التصور المسيحي الإسكاتولوجي، إن مفهوم العلمنة، إذن قد وجد هنا أرضا خصبة ومثالية لبلورة تصوره وإشكالاته . .

فهل يملك كارل لوفيث كامل الحق في نزع مشروعية فلسفة التاريخ الحداثي؟ ألم ينطلق من قراءته للأزمنة الحداثية من حيثيات أفق فشل اكتمالها المرتبط بالأزمة السياسية المعاصرة؟ أم أن بلومنبرغ قد استطاع كبح الطموح اللوفيثي ومنح بالمقابل الأزمنة الحداثية هويتها التأصيلية المشكوك في مشروعيتها المفهومية؟

1) الإيمان في التاريخ

حاول كارل لوفيث إعادة تشكيل البنى التاريخية التي قادت الى ظهور الإيمان الحديث في التاريخ، هذه الأزمنة الحديثة التي تمثلت في كتابات كل من فيكو Vico، فونتنيل Fontenelle، ليسنغLessing، لكنها وجدت تتويجها الحقيقي حسب لوفيث في النسق الهيجيلي والماركسي، "فالماركسية هكذا تم وصفها من طرف لوفيث مذهب الخلاص الجماعي، حيث الاختلاف الموجود بين مذهب الخلاص والخلاص المسيحي يتعلق هنا بتحقيق مملكة العدل بوسائل دنيوية"[756]، منتهيا بذلك لنزع أي إيمان ممكن في التقدم الحداثي خارخ الخلاص المسيحي.

بالتأكيد أن لوفيث لم يكن بأي حال من الأوائل الذين كشفوا في الماركسية آثار النبوءة المسيحية و النهاية الخلاصية الموعودة، إذ الأمر سبق وأشار إليه قبلا ماكس فيبر، والعديد من المفكرين، فالماركسية تحتضن العديد من الإشارات المستبطنة في الغلاف الإقتصادي التي يسهل معها ضمها لتصور الثيولوجي المحقق تصوراته التأملية على أرض الواقع، إذ تنتظر من التاريخ الحصول على الخلاص المتعلق بإزالة الطبقات الإجتماعية في طبقة واحدة، وبالتالي تحقيق العدل الموعود هنا بالأسفل، وليس خلاصا بعديا كما هو الأمر في الثيولوجيا، لكن لوفيث طور وعمق هذه الإشارة الفايبرية حول الماركسية، عبر جرد مجموعة من النقط من النصوص الماركسية، وهو جرد عارف بمكان النقط التي يمكن أن تسمح بتأويل على هذه الشاكلة، لإبراز البعد الخلاصي المسيحي الماركسي، لأن "ماكس فيبر أشار قبلا الى أن هناك علاقة معقدة ما بين العناية الإلهية وفكرة التقدم، إذ أن زوال

[756] Jean Claude Monod, **La querelle de la sécularisation, théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg**, op,cit., p.204.

الفكرة الدينية للعناية الإلهية هي من أفرز فكرة التقدم لأجل إعادة الشعورالإنساني بالقدر، لكنه قدر هنا بالأسفل"[757]، إنه قدر أرضي بقوى ووسائل بشرية يتعلق الأمر بقوى الإنتاج الاقتصادية المجسدة لهذا لطبيعة هذا الخلاص.

ففكرة التقدم حسب ماكس فيبر لم تفرض نفسها بشكل ضروري إلا عندما ظهرت الحاجة لمنح القدر الإنساني المنزوع من الجانب الديني، معنا موضوعيا هنا بالأسفل، أي بالعالم الأرضي دون فرضية انتظاره الى المابعد، إن التقدم هو الشكل مابعد الديني لمعنى التاريخ البديل المعلمن للقدر الإلهي، وهنا تحمل مفردة العلمنة الفيبيرية دلالة حداثية فلسفية أكثر من إحالة لدلالة ثيولوجية مسيحية على خلاف ما استخلصه كارل لوفيث، الذي عمل على عكس هذه العلاقة. لكن مع ذلك، تظل أطروحة كارل لوفيث حسب جون مونو أكثر تطورا من نظيرتها الفايبرية، إذ قام بتقديم تحليل لمحتوى الحداثة لفلسفة التاريخ عائدا بها بشكل تراجعي الى عناصرها الأصلية الأولية الإفتراضية، لتقديم أطروحته المتعلقة بأن الفلسفة الحديثة للتاريخ لم تكن سوى شكل من أشكال معلمنة لتاريخ الخلاص المسيحي اليهودي حيث تغيرت وسائل تقديمها وبقي المضمون الخلاصي الإسكاتولوجي واحدا، لكن هذا المشروع الثيولوجي لتاريخ واجه مند أواسط القرن العشرين حدودا جدية ليس فقط ظرفية ولكن أيضا حدودا على المستوى المفهومي ذاته.

أولا قبل كل شيء الثيولوجيا المسيحية لتاريخ موجهة نحو حالة اكتمال، الأمر الذي عزز حوارا نقديا مع المنظورات الكبرى، على شاكلة الاسكاتولوجيا المعلمنة، بما هي حالة تعويضية، من باب مقارنتها بالمسيحية أو بجعلها موازية لها، وهو الأمر الذي أوضحه كارل لوفيث[758]. إن الفهم الذي نجده عند كارل لوفيث بخصوص فلسفة التاريخ يحمل في حقيقة الأمر إزدواجية بين الخلاص وتحقيق هذا الخلاص، و التي شكلت أساس الفهم في إيمان في التاريخ بما هو صيرورة مزدوجة تحمل تصوريين في آن واحد، فهذا الأمر يجمع قطبين بالنسبة للوفيث في عملية بناء الفكر الحديث بما هي أزمنة مركبة من الفلسفة القديمة ونظرته الكوسمودائرية للأشياء، والتصور الثاني يتعلق بالتصور المسيحي

[757]Jean Claude Monod, **La querelle de la sécularisation,** op.cit., p.205.

[758] Emmanuel Durant, **« Note sur la théologie de L'histoire »**, op,cit., p.356.

للتاريخانية التي ترتبط بالتاريخ المقدس الموجه من طرف العناية الإلهية بعيدا عن الفعل البشري. لذلك يمكن الاستنتاج بأن الأمر قد تم انطلاقا من عملية خلط وإدماج بين تأويلين أساسيين للعناية الإلهية والتاريخ أو بالأحرى خلط بين تأويلين هما أنفسهما يحاولان التخلص من بعض تصوراتهما المسبقة الأساسية التي تؤسسهما من خلال هذه العملية الإدماجية بينهما. فحسب "كارل لوفيث إن أكبر التأويلات الحداثية للتاريخ كما هو الأمر بالنسبة لفلسفة التاريخ يتعلق بالمفهوم الكلاسيكي لفكرة مسار منظم وحركة مستمرة نحو الأمام، لكن بدون أو في غياب تصورات مسبقة"[759].

فالثيولوجيا الطبيعية القديمة تعود الى الكوسموس حيث يتواجد أصل التفكير حول العالم بما هو نظام منتظم بدون مراعاة لوجود مفهوم التاريخ، وإعتبار فعل الزمن من جهة بوصفه تغيير يسجل مبدأ اللاكمال لنمط وجود الكائن البشري، ومن جهة أخرى بإعتباره وهم يجب تجاوزه عبر تفكير دائري أبدي نحو الأشياء الأهم، فقد فقدت الزمنية معناها التاريخي، لأن السرد التاريخي لم يعد يطمح للوصول الى درجة معينة من معقولية الواقع،[760] في إطار هذا المعنى فإن هذا الفكر القديم إستطاع تشكيل إطارا أساسيا لكل التفكير الغربي اللاحق، فهو تفكير للعالم باعتباره يكتمل من ذاته في إطار حضوره المتجدد والمستقل عن المعايير التاريخية والأفعال البشرية. هذا النموذج يعيش على سقوط تمثل الكوسموس الإغريقي، القائم على مبدإ الحركة الدائرية المكتملة، وفترات الدوائر المتكررة التي تجدد عيشها بصورة مغايرة في الفلسفة الحديثة لأجل التركيز على الآمال الموضوعة في التاريخ البشري، فإذا كانت الفلسفة القديمة قد تركت للفكر الأوروبي تقليدا في إطاره تنسج آليات التفكير في العالم الخاصة بها، فإن الجذر الآخر للفكرة الحديثة لتاريخ العالم، هو بالنسبة للوفيث التاريخ المقدس اليهودي المسيحي الذي حمل البعد التوجيهي الإسكاتولوجي الخاص بالإنتظار المستقبلي حيث يتواجد الأهم الخلاص النهائي.

---

[759] Jean Claude Monod, **La querelle de la sécularisation**, op cit., p.206.

[760] فرانسوا دوس، **التاريخ المفتت من الحوليات الى التاريخ الجديد**، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى ،2009، ص334.

"إن هذا التوجه يختلف بشكل جذري عن التاريخ كما زاوله المؤرخين الإغريق فالمعارف إذن، يجب أن تدور حول حاضر الكوسموس لأجل التوجه نحو عالم قادم حيث الوجود يجد تعليله أو معناه الحقيقي، فحسبه إنه فقط على أساس مثل هذا التوجه يمكن تشكيل فلسفة التاريخ"[761]. إن التأكيد الجينيالوجي مطروح هنا في صيغ محددة نسبيا، مثل صيغة "مستحيل بدون" بشكل ملموس مما يجعل الأمر يحصر التاريخ في الدائرة المغلقة لشعاع التفكير المستقبلي القادر على التطور دائما في إطار عام مشكل من التصور المسيحي الإسكاتولوجي. "إن الفلسفة الحديثة لم تكن ممكنة بدون التصور المسيحي، في إطار وحيد للفكر القديم، و هذا يمكن أن يكون منسجم بطريقة ما، مادام أن الأطروحة العامة"[762]، حسب مونو ترتبط بصيغة "مستحيل" التي لا تكفي لتكلم عن مفهوم العلمنة، مادام أن مجموعة من الأشياء كانت مستحيلة بلا تصور مسيحي و بدون العودة لفكرة العلمنة ذاتها، إن الشروط الأولى لأجل القيام بفعل ما، هو القدرة على قياس ارتباط تغيير مستلزمات التعاطي مع أرض الواقع، تغيير لخطاطات معينة لمجال فوق أرضي أو المجال الأرضي، إن إسقاط مثل هذا هو حسب لوفيث مهيكل بشكل جيد من خلال فكرة التقدم التي أدمج في التاريخ من خلال إتمام المعنى الواقعة أبعد من دلالتها، في الإسكاتولوجيا المسيحية، إن مثل هذه الفرضية اللوفيثية القائمة على إعادة تدوير مثل هذا الاعتقاد، اعتبر مفهوم العلمنة هو المحرك الاسكاتولوجي المتخد شكل مفهوم التقدم الذي لم يستطع مقاومة اخفاق الإيديولوجيات التي أعلنتها الأزمنة الحديثة[763].

فالتفسير الممكن لظهور الأزمنة الحديثة يتعلق بخلق إمكانية لرفع الحدود التي كانت ترسم مجال الفاعلية البشرية وتحد من فعاليتها، حدود تبعا لتصورات الثيولوجية تمنع التمتع بإطلاقية التاريخ الأرضي، هذه الحدود خلال الأزمنة الحديثة قد تم رفعها جانبا أو تهميشها أو تأجيل مساءلتها الى حين، مما جعل أمر تقديس الفكر الحديث للتاريخ ممكنا وجائزا بشكل متواز لإزالة الحدود الكلاسيكية التي أدمجت دوما العالم الإنساني مع زمنه عبر المجال السامي للكوسموس الفيزيائي المركب الذي تم اقتحامه لأجل إنتاج تاريخ العالم بما

[761] Jean Claude Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.207.

[762] ibid, p.208.

[763] Emmanuel Durant, **« Note sur la théologie de L'histoire »,** op,cit., p.356.

هو عالم فيزيائي حيث يتواجد التاريخ والإنسان، في حين أن العالم الإنساني لم يكن أبدا بالنسبة للفلسفة القديمة مجرد شظية أو جزء تابع للكوسموس في شموليته، ولا التاريخ الإنساني كان بالنسبة للتفكير المسيحي مجرد نسخة دنيوية لتاريخ المقدس.

إن ملكية مفاهيم العالم والتاريخ في منظومة الفلسفة الحديثة تم مرافقتها إذن، بنوع من سقوط الحدود أو حتى تغيبها أحيانا، هذه الحدود هي التي شكلت أساس هذه المفاهيم ذاتها مما جعل المعنى بلا تسييج مفهومي قد يطوق معناها ويحدد دلالتها بالشكل المضبوط، إزاحة الحدود قصد فتح أفق إمكانية المطالبة بتحقق لامتحقق من خلال رسم مسار فلسفة التاريخ أبعد من ممكنات الحدود المؤطرة للأزمنة الحديثة، وهي فرضية مستحيلة تنفي امكانيتها بذاتها، وهو ما برع لوفيث في لفت الإنتباه إليه، فعبر استحالتها أكدت صفتها الثيولوجية، ومن تم سهل نزع مشروعيتها الحداثية التاريخية، وهو الأمر الذي سيقود الغرب والعالم أيضا الى ما أسماه جاك مونو بالغرق التاريخاني في إطار توجيه الأزمة المعاصرة الى حدودها الأقصى الممكنة، حيث منطلق الإغراق جاء نتيجة أزمة سياسية ارتبطت بما عاشه كارل لوفيث نفسه، "فالأزمنة السياسية والفلسفية لعصره (كارل لوفيث) وكذا المسؤولية الفلسفة والفلاسفة أمام هذه الأزمنة، صارت اذن، الموضوع الأساس لتفكيره"[764]، أي تأزيم الفكر الفلسفي والسياسي المتأزم* بخلق أزمة أسس أخرى، تعمل على تدمير البناء بكامله، فالخلل المسؤول عن هذه الأزمة المعاصرة يسكن ثنايا هم التأسيس الحداثي نفسه. فهل حل أزمة المعمار النسقي الحداثي يستوجب بالضرورة نسف البناء من أساسه؟ أليست قراءة كارل لوفيث القائمة على سحب مشروعية فلسفة التاريخ قراءة مغرضة تعكس أزمة شخصية؟

---

[764] Marc-Antoine Beauséjour, **La volonté humaine et l'éternité du monde, une lecture critique par Karl Lowith du dépassement nietzschen du nihilisme**, op,cit., p.18.

*"إن الحداثة التي بدت على أعتاب تأمين الأمان العالمي وتحرير الانسان من كل أشكال الطغيان وصنع ازدهار بشري غير مسبوق، انتهت في الحقيقة الى بربرية لم تعهد في التجربة البشرية السابقة. أصبحت الأدوات التي اعتبرت بشكل كلي مصدرا للازدهار البشري مصدرا للخراب البشري غير المعهود. أخيرا أثبتت السياسة البشرية وسيلة لرق الانسان وانحلاله. كان الرعب الذي أثير بسبب الأحداث الجائحة هذه، عارمة لدرجة أنها لم تقوض فكرة التقدمية والتنوير فحسب بل فكرة الحداثة ومفهوم الحضارة الغربية بذاتها".

مايكل ألين جيلسي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص362.

1-1) الغرق التاريخاني*

عملية القلب التاريخانية التي ارتبطت بنهاية الحرب العالمية الأولى، جراء ظهور أنظمة كليانية شمولية ديكتاتورية، شيوعية وفاشية، "التي اتخذت من التاريخ، ووحدة وجهته وحتمية قوانينه، مبررات لسياستها التسلطية. فلم تعد التاريخانية تبدو منهجا فكرا شموليا ناتجا عن تمحيص دقيق للتاريخيات، بل اكتست صفة أدلوجة مبسطة تهدف الى استمالة الأميين وأنصاف المثقفين من الشعب بغرض إحلال عقيدة عمياء جديدة محل عقيدة موروثة عن الأجيال السابقة. لا يمكن فهم عنف الردة ضد فكرة التاريخ، بكل تفريعاتها وتشكيلاتها، إلا في هذا الإطار، أي باعتبار ما آلت اليه في أذهان الجمهور النزعة التاريخية بعد قرن أو يزيد من التوضيح والتبسيط"[765]. لذلك فإن التأويل اللوفيثي لأصول وضعية أزمة العالم المعاصر يشكل هو نفسه نظرية مدهشة لبعض التأويلات الخاصة بالتاريخ الغربي التي يؤكد فيها حسب جاك مونو حضور توحيد الإلهام الهايدغيري الذي يمثل لوحة أنثروبولوجية لكل الأشياء بمعية فهم لصيرورة العلمنة التي تتغدى على التحليلات الهيجيلية للعلمنة المستلهمة من التصور اليهودي المسيحي والآتية من التصور الفيبيري لنزع السحر عن العالم.

إن المفارقة المركزية والحتمية الغربية "في أعين كارل لوفيث هي التي تم إعلانها من طرف هيجل وفيبر والمتعلقة بأن نزع السحر عن العالم ترجع أصولها لإبعاد الدين من العالم، وهي تبخيس من قيمة العالم الديني المسيحي"[766]، وكذا رؤية تقزيمية لحجمه ودوره، فالعالم المابعد مسيحي صار أكثر تدنيسا من المجتمع الماضي، ليس فقط لأنه لم يعد مسيحيا في التوجه ولكن بالتحديد لأنه كان كذلك، فالتوترات والطموحات الخاصة بالعالم الحديث تنشق عبر الألوهية التي تأتي حسب كارل لوفيث مما تبقى من عملية إتمام مسار التوجه المسيحي الإسكاتولوجي نحو إكتمال يحمل معنى ودلالة لكل الموجودات التي تم

*"لاشك أن القرن العشرين امتاز في جل مظاهره بردة معادية للفكر التاريخي، بقدر ما كان القرن التاسع عشر امتاز بردة تاريخانية ضد فلسفة الأنوار. وكما شاركت في الثورة التاريخانية تيارات سياسية واجتماعية كثيرة ومتوعة، جاء النقد والرفض لفكرة التاريخ من جهات مختلفة، فاختلطت الأصول بالفروع والأسباب بالنتائج."
عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص368.

[765] عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص 368.

[766] Jean Claude Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p. 209.

نزع السحر عنها بشكل كامل، فيما يخص طرقها ووسائلها، لقد أصبحنا في قلب إشكالية الأصل وهو لُصل مُشين، فالحداثة تحرج من أصولها[767].

إن الأفق الإسكاتولوجي يبقى حاضرا في إطار توجيه مسار محدد نحو مستقبل بما هو رابطة لإتمام معنى نهائي، لكن وسائل الحصول على هذا المستقبل تبقى مرتبطة بنزع السحر عن العالم حيث المسيحية أثرت على كل الطرق الدنيوية والأفعال والتحولات المرتبطة بالعالم التي تظهر بأشكال وصيغ إنسانية مبالغ فيها، فلأجل تحقيق هذا المستقبل الذي يسكن فلسفة التاريخ بشكل خفي، فإن فلسفة التاريخ هي الضامن الوحيد لإمكانية هذا التحقق المحتمل، الأمر الذي قزم من قيمة التاريخ نفسه وجعل أكبر طموحه هو ضمان الوعد المستقبلي. "فلوفيث أشار لذلك من خلال وثيقته حول الماركسية والتاريخ عبر التشبيه بحالة غريق يتشبث بالأمواج"[768]، ليتم عملية غرقه النهائي تبعا لعملية تحقق الغاية النهائية التي لم تحمل سوى موته بالنهاية، إذن، "بعبارة أخرى، كل الإنتقادات التي كانت التاريخانية قد وجهتها للفكر التقليدي والحقيقة المطلقة، استعملت ضدها بصفتها تقليدا جديدا بل أصل كل تقليد"[769].

فواقع أن التاريخ لا يمنح أي ضمانة للفكر وللحركة وهي بدون شك، زاوية نظر سياسية لوفيثية توجه ضد الماركسية، وكذا ضد التفكير الحتمي الخالص، المنبعث من عدم والذي لا يأخذ سماته إلا في عماء هذه الوضعية المرتبطة بالأزمة السياسية المعاصرة، فما نسميه عن حق أو باطل نهاية الإيديولوجيات، واستنفاذ الأساطير الثورية والأديان المعلمنة، كل هذا ساهم في تجذير الأزمة التي عملت بشكل عميق على زعزعة علاقتنا بالمعطى الزمني،[770] وهي أيضا طريقة أخرى للحصول على مخرج من الغرق عبر الغوص بشكل أكثر فأكثر في خضم الأمواج التي تعمق استحالة نجاته، أي الإستغراق في عملية الغرق مادام أن هناك استحالة للنجاة من هذا الغرق المفترض، يقحم هنا مونو تأثير ما عاشه

---

[767] Myriam Revault D'Allones, ***« Sommes-nous vraiment « déthéologisés » ?, Carl Schmitt, H.Blumenberg, et la sécularisation des temps modernes »,*** op,cit., p.37.

[768] Jean Claude Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.210.

[769] عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص369.

[770] Myriam Revault D'Allones, **L'autorité des modernes**, op,cit., p.15.

لوفيث في بناء أطروحته، والأمر شبيه بنوع من العدمية كان يعيشها لوفيث، يقول:"لقد آمنا بالمسيح وبالنهاية، آمنا بالأخلاق والعقل، واليوم لا نؤمن بأي شيء"[771] . فإذا كان الغرب يعيش أزمة فقد عمد لوفيث لإضافة أزمة أخرى تتعلق بالأسس ذاتها المنبعثة عنها هذه الوضعية الحاضرية عن طريق عملية "إغراق الغريق"، فأطروحة " العلمنة تم اعتبارها اذن شفاءا تبعا لوصفة فلاسفة أطباء لوفيث، لأجل شفائنا من التشوه الذي لحق الوعي الطبيعي من طرف التقليد الإنجيلي والذي ازداد سوءا مع الوعي التاريخي الحديث"[772]، لأنه كثيرا ما أخذ الواقع في حاضره حجة دامغة على صحة نزع المشروعية عن فلسفة التاريخ، صحيح أن التاريخانية قد انقلبت الى تقليد متعلقة بتعميمات مرتبطة بالغاية والتجسيد والخلاص، لكن، هل كان الأمر كافيا لسحب بساط صفة التحديث عنها والصاقها بالمسار الثيولوجي؟ هل كانت القراءة اللوفيثية قراءة نقدية بغاية تصحيحية أم مجرد رفض ناتج عن وضعية أزمة؟ ثم "إذا كانت التاريخانية كفلسفة تاريخ تحتوي على نقطة انعكاس تجعلها تحتمل قراءتين، إحداهما تطورية وضعانية والثانية تقليدية ثيولوجية، هل يكفي أن نكتشف عن هذا الأمر لنحكم بتفاهة الفكر التاريخاني كله، خاصة إذا توقفنا عمدا ولم نقبل مواصلة النقاش على مستوى الأصول؟"[773]

الأمر الذي دفع جون مونو لتسطير يستعرض أولى إعتراضه على الأطروحة اللوفيثية القائمة على أن الإطلاقية التاريخية التي تم تهيأتها من طرف ثيولوجي التاريخ مثل أوغستين وبوسيه، ظلت حاضرة بشكل جوهري الى حدود الأزمنة الحديثة، وأنها ساهمت في تشييد الأنساق الحداثية نفسها التي أعلنت انسلاخها عنها، بما هو تحدي رفعته وحارلت تنزيله، وهنا يتساءل بشكل يعكس الإشكالية من الأساس، أليس لهذا السبب، كما ذكر كارل شميث شيدت فلسفة التاريخ ضدا على الثيولوجيا عبر جعل النشاط البشري هو المحرك لتحولات التاريخية التي سحبتها منها العناية الإلهية؟ فهل ما تم تقديمه من طرف لوفيث هو

---

[771]Marc-Antoine Beauséjour, **La volonté humaine et l'éternité du monde, une lecture critique par Karl Lowith du dépassement nietzschen du nihilisme**, op,cit., p.17.

[772] Daniel Tanguay, ***« de la fin de l'histoire à l'ére du présentisme quelques réflexions sur le Zeitgeist contemporain inspirées de F.Fukuyama,A.Kojiéve et K.Lowith »,*** op,.cit., p.78.

[773]عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص369.

بمثابة رفض كلي لفلسفة التاريخ لا يسمح باعادة البناء من جديد، مادام أنه سحب عنه شرعية أساس البناء؟

2-1) التقدم في مقابل العناية الإلهية

لقد توصل لوفيث حسب جون مونو الى نتيجة غير متوقعة خلاصتها أن " الإيمان في التقدم المحايث ولامحدود عوض شيئا فشيئا الإيمان في العناية الإلهية لإله فوق أرضي"[774] بشكل نسقي حضر فيه العمق الاسكاتولوجي والمفاهيم الحداثية التي لا تعبر سوى عن هذا العمق المفترض، لأن العنصر الذي عوض الآخر كانا في البدء متعارضان، فنظرية التقدم القابلة لتوقع العقلي باعتبارها آثارا للأفعال الخاصة بكل جيل تعارض في الواقع الأوامر الإلهية الغامضة التي تقود التاريخ بشكل خفي، "فحسب المحتوى الحقيقي للإيمان في العناية الإلهية يذكرنا لوفيث بالأفراد والشعوب المقتادين ليس بطريقة مرئية ومنطقية، وإنما أيضا عبر منعطف خفي"[775]..

إن النزعة الشكية التي قادها لوفيث في التاريخ الحداثي المحشو بالخنوع للولاء الثيولوجي اليهودي المسيحي، هما إذن نتيجة ممكنة للإيمان بالعناية الإلهية التي تغلف مفهوم التقدم الحداثي، فالنسخة المسيحية للإيمان بالعناية الإلهية مزدوجة بالأمل الخلاصي وبفهمها المنغلق والمحايث التي لا تسمح بتأسيس فلسفة التاريخ، بل تقوي فكرة أن أصوات العناية الإلهية غير متاحة تفكيريا وخصوصا بالنسبة للتأثير الإنساني، كما ميز سان أوغستين أيضا بين النسخة الوثنية للقدر التي تتنافى مع الإيمان المسيحي ذاك الذي يشير الى علم التنجيم والأبراج ونسخة التوفيق بين الإيمان المتعلق بالإعتراف بقوة عليا غير مفهومة، اذ منح بذلك نسخة دينامية للتاريخ، حيث لا وجود لأي نشاط بشري يحمل معنى حقيقي خارج الإرادة الإلهية، فحتى بالنسبة للخلاص البشري في التاريخ يهيء ببساطة بفضل مساعدة الكنيسة في نهاية الزمن تبعا لحكم نهائي ووفق عناية مملكة السماء، فمشكل التاريخ لا يمكن أن يحل من خلال مجاله الخاص، لأن الأحداث التاريخية بما هي كذلك لا

[774] Jean Claude Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.211.
[775] Ibidem.

تحمل أي إشارة لمعنى عام ووحيد.[776] إن عتبة التاريخ البشري تتحدد بالواقع بالتجربة المرتبطة بمفهوم الأزمة الدائمة.

في حين أن هذا الفهم للتاريخ كما قدمه لوفيث "يستبعد كل عناصر الإبداع البشري، إستبعادا أي قيمة للأفعال البشرية كما هي، فالإله غيور من الخلق، لذلك لا يسمح لأي ضوء يشع من التاريخ الإنساني أن ينقد لهذا العالم الذي خلقه "[777]، لكننا نجد أن تشيد فكرة التقدم امتلكت وجهة لامسيحية أو صورة معاكسة للمسيحية، لقد فهمت في الأزمنة الحديثة على أنها إستعادة الإنسانية لتحكم في القدر وتسييره وفق إرادتها عبر المعرفة العلمية، وهو تحكم إنتزعه التقدم من الدين، جدد من خلاله الفعل الإنساني الفكرة القديمة للقدر ودمر بطرق جديدة معنى التفاعل الأرضي السماوي.

إن البعد المحافظ الإجتماعي والسياسي لمثل هذا الإعتقاد في القدر هو نقطة تستخدم بوصفها رافعة للإعتراض على فكرة التقدم "المعلمن"، فمن أجل دعم التقدم الإجتماعي يجب تدمير الإيمان بالعناية الإلهية، وهو الأمر الذي تم غرسه للجماهير عبر كل الهيئات المحافظة، إن التوجه اللامسيحي أو المعارض للتصور المسيحي لمفهوم التقدم يبدو بصدق كما" يشير الى ذلك أيضا لوفيث في قراءته لبرودن Proudhon ثيولوجي التقدم و كنقد راديكالي للعناية الإلهية"[778]، حيث توالف التقدم والعناية الالهية، والعمل الذي يدعم الإيمان الإنساني في التقدم ينخرط في الواقع حسب عبارات برودن للا قدرية التاريخ حيث صيغة العناية الإلهية تستمر بمنح وجهة نظر قدرية، فالقدرية تسير وفق رؤية اللاقدرية، وهو أمر قاد الى نوع من التشكيك في كل نسخة تحمل طابعا عقلانيا لتاريخ التي تبدو ساذجة وخطيرة، في حين أن الفكرة نفسها الموسومة بتوجه أو نهاية لتاريخ أصبحت مشكوك فيها[779].

---

[776] Emmanuel Durant, **« Note sur la théologie de L'histoire »**, op,cit., p.356.
[777] Jean Claude Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.212.
[778] Ibidem.
[779] Emmanuel Durant, **« Note sur la théologie de L'histoire »**, *op.cit*., p.357.

فإذا كانت فلسفة التاريخ قد ولدت تحت جناح فولتير في إطار معارضة واضحة ومعلنة لفكرة تاريخ عالمي موحد عبر العناية الإلهية، فإن هذا الأمر يجعل جون كلود مونو يطرح سؤاله التالي، "إذا كانت فكرة التقدم الحداثية هي ضد التصور المسيحي في مسألة تقيم الفعل الإنساني التاريخي والتطور المحايت للحرية، فكيف يمكننا تشكيل في نفس الوقت علمنة للمخطط المسيحي، كما يؤكد ذلك لوفيث؟"[780]

ربما أن حساسية الفعل الإنساني يجعله ينادي لإطار تعويضي بشكل مواز لتشييد فعل ما، كفعل محايث للتاريخ نفسه، فعل ميتافردي الذي موضعته فلسفة التاريخ الحديثة بوصفه مكر للعقل، والذي يتطور عبر الحركات الواقعية للأشياء، كتطور للقوى الإنتاجية للمجتمع في إطاره الاقتصادي، وهو أمر منحها امكانية بناء اطارها التقدمي الحداثي.

مادام أن العناية الإلهية سكنت الفكر الإنساني لدرجة عطلت الفعل الإنساني نفسه، هذا الأخير الذي يهدد وجودها واستمرارها، عبر عملية قلب الأدوار، واستبدال اطلاقية بإطلاقية أخرى معاكسة في اطار الاستجابة لمنطق التحدي، فالإطلاقية الثيولوجية تتسم بلاعقلانيتها وبتعسفها، لأنها تخضع لمنطق راديكالية الحتمية، وهو الأمر الذي يعاكس منطق الفعل البشري المؤسس على الحرية والعقلانية، لكن الأمر يتخد طابع الصحة، إذا ما تبعنا الخطاطة الاستدلالية اللوفيثية، لأن مثل هذه العملية الزراعية لأعضاء العناية الإلهية داخل جسم فلسفة التاريخ تم الأخد بها في أنساق فلسفات التاريخ الألمانية على الخصوص: مثل كانط، فيورباخ، هيجل، ماركس، وهو أمر يبدو اليوم مستحيلا أو لنقل صعبا أن نتقبل إضفاء صفة تقدمية لتاريخ على الأقل ونحن بداخله[781]. فكيف تمت هذه التوليفة التدجينية داخل فلسفة التاريخ الألمانية؟.

[780] Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.213.
[781] Emmanuel Durant, **« Note sur la théologie de L'histoire »**, op,cit., p.357.

3-1) فلسفة التاريخ الثيولوجية نسق ألماني

إن الفكرة الأساس لبعض الصفقات التي تجمع بين تصور العناية الإلهية ومفهوم التقدم تجد تأكيدها بامتياز في المثالية الألمانية، وربما تؤسس لنفسها خصوصية لفلسفة التاريخ الألماني بصفة خاصة تميزه عن باقي فلسفات التاريخ الغربية، ف"الى حدود اليوم الألمان لم يكن لهم مؤرخين، لقد ظلوا تائهين في المثالية، كانوا عاجزين عن إعطاء التاريخ أساس مادي، فعندما نفكر ماذا كان التاريخ في ألمانيا، فإن النتيجة كانت فقط بالحجم"[782]، أما المحتوى فكان يسير في طريق التشابه، عبر الإستمرار في اتجاه تيمة واحدة تحمل نهاية ذات صبغة خلاصية إلالهية لا إنسانية، مثالية لا واقعية، وهو الأمر عينه عند إيمانويل كانط من خلال " فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسمولوجية"، ولذلك يدافع المقال منذ البداية عن فكرة تاريخ كوني للبشرية باستطاعته أن يعكس صورة الإنتظام التي لا تقل صرامة عن الإنتظام الموجود في الطبيعة ذاتها، وهو ما يجعل من البحث عن خيط ناظم لهذا التاريخ والحصول عليه من أوكد المهام المطروحة من طرف الفلسفة الألمانية، وهي النقطة التي اتخدها لوفيث أداة إدانة واضحة إزاء هذه الأنساق، "لأن الكشف عن هذا الخيط الناظم يشكل الضمانة الأساسية التي تجعل هذا التاريخ ممكنا وعلى إثر ذلك كان الأمر ترك للطبيعة مهمة إنتاج الإنسان القادر على كتابة التاريخ حسب هذا المبدأ"[783].

فكانط طور عبر هذا المقال النقاش حول خطة للعالم التي باستطاعتها أن تقود الإنسانية، رغما عنها، نحو هدف نهائي أفضل مما هي عليه آنذاك. لذلك نجد بداية عند كانط نوعا من العلمنة الواضحة لتيمة ذات صبغة كاثوليكية مسيحية لنهاية التاريخ الموعود بالخلاص وهو ما يؤكده إعلانه المعبر على أن الفلسفة يمكنها أيضا الحصول على كاثوليكيتها، عبر تخصيص لمفهوم التاريخ نهاية عقلية تخفي لاعقلانية العناية الإلهية المتضمنة داخلها، حدث يخص النظام الكوسمولوجي مما يوحد الشعوب ليشكلوا جمهورية كونية تهدف بالنهاية لتأسيس سلام كوني دائم يخص الانسانية جمعاء، يمكن أن ننظر الى تاريخ النوع الإنساني ككل بصفته إنجازا لمخطط طبيعي خفي بهدف إنتاج دستور سياسي

---

[782] Francois Hartog, **croire en l'Histoire**, op,cit., p.14.

[783] ايمانويل كانط، **فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموسياسية**، مرجع سابق، ص68.

كامل على المستوى الداخلي، وبمقتضى هذا الهدف المنشود يكون الدستور كاملا أيضا على المستوى الخارجي، فالمحتوى الباطني الخفي هو من يسير اتجاه المستوى الخارجي، وذاك هو الوضع الوحيد الذي تتمكن فيه الطبيعة من أن تطور كل الإستعدادات التي أودعتها في الإنسانية تطويرا كاملا ...

بالتأكيد أن المسلمة الفلسفية هي لدى كانط مسألة واعية مطروحة عبر العقل العملي لأجل توجيه الفعل الإنساني، لذلك "يرى كانط أن الفكرة نفسها ربما ضرورية رغم أنها بعيدة عن مرحلة إكتمالها"[784]، ما يؤكده هنا جون كلود مونو أنه لا يسعه نكران الإختلاف الموجود والفاصل بين البحث الكانطي عن خيط ناظم قادر على منح معنى عقلي لتاريخ أبعد من اللانظام الظاهر ودعم الجهود من جهة أخرى بهدف تحقيق هذا الهدف، لذلك "فالتاريخ الكوني هو موضوع ببساطة تحت إشارة العناية الإلهية المسيحية مثل ما هو عند بوسيه"[785]، لكن يظهر لكلود مونو أن الأمر مستحيل فيما يخص التكلم عن إستقلالية كاملة لهذا الفكر الخاص بالتاريخ إزاء أشكاله السابقة لظهوره. فهل بإمكاننا فعلا التفكير في صيغ مثل مخطط العالم بتبعية مسبقة للمفهمة الثيولوجية المتافيزيقية للتاريخ المحكوم بأيدي إلالهية خفية، حيث القدر يتحقق عبر طرق منيعة وعصية على القدرة الإنسانية؟

إن العناية الإلهية صاغت بشكل جيد نموذجا واضحا يتجاوز النيات والفهم الخاص بكتاب التاريخ، حيث فلاسفة التاريخ كانوا برجماتيين على غرار كانط وهيجل لذلك إستعملوا لأجل تعويض مخطط مكر الطبيعة مخطط مكر العقل، وهو ما أكده أيضا كارل لوفيث بالقول:"الفلاسفة الألمان لعصر ردة الفعل البورجوازية لم تكن لديهم لا فساحة المنظور ولا الموقع الروحي"[786]. مادام أنهم لم يستوعبوا التعامل الحقيقي ازاء عصرهم، اذ ارتبطوا أكثر بالتصور الطبيعي، المستبطن لصيرورة تطورية تحمل هدفا تقدميا، وهو الأمر الذي أشار اليه بولتمان في إطار نقده لنمط العلمنة الحداثية لصياغتها في علمنة بمفهومها الطبيعي بدل أن تكون علمنة ثيولوجية حقة، فهناك رابط بين الزمن ووظيفته المتعلقة

[784] Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.214.
[785] Ibid, p.214.
[786] Karl Lowith, **de Hegel à Nietzsche**, op.cit, p.154.

باعلان التاريخ العالمي الكلي وفق هدف التحرر من الكل، فالإنسان يرغب بالتقدم وتجاوز ما هو كائن، باعتباره تمييزا بين ما يشجع هذا التقدم وما لا يشجعه، بكلمة واحدة إنه الانسان من يستدعي مفهوم التقدم للخروج من هذه الوضعية التي هو مسؤول عنها ليتحرر ويصير بشكل مستقل سيدا لهذا العالم.[787] ما دام أن "صورة النظام هي التي تخيم على الكون ومبدأ الغائية الذي يحكم هذا النظام هو الذي يجعل الكائنات الحية والإنسان على وجه الخصوص متجها صوب هدف محدد يتدرج في بلوغه بحسب ما تتيحه إمكانياته وكذا مختلف المعطيات الموضوعية المتاحة."[788]

مما يجعل صيغة العناية الإلهية حسب جاك كلود مونو صيغة جد معقدة و محايثة، إذ تحمل آثار تطورها المسيحي، هذه الآثار الحاملة لواقع تاريخ مفهوم كخط تصاعدي وليس كدائرة كما هو الأمر عند الإغريق، وهي الملاحظة التي تحاول أن تجيب حسبه عن إعتراض ممكن تلخيصه في أن العناية الإلهية المشيدة هنا من المنبع المسيحي المعلمن، يمكن إعتبارها هي بالذات مفردة فلسفية أكثر منها دينية ثيولوجية، وهو الأمر الذي يمنحها تميزها وبالتالي مشروعيتها التاريخية المرتبطة بعصرها.

لهذا حاول فلاسفة التاريخ إعادة إستعمال هذه الصفة الأصلية فلسفيا والتي أيدتها ثيولوجيا التاريخ وأضفت عليها الشرعية، فالمنظور المتبنى في النقاش حول مفهوم علمنة المسيحية في فلسفة التاريخ كان على الأغلب يميل نحو تعويض سؤال العناية الإلهية بذاك المتعلق بالنقل المعلمن للإسكاتولوجيا التاريخ - يكتب كانط -الذي يتأسس على حكي تجلياته الفينومينولوجية[789]، هذا النقل الذي بلور أنساقا بشكل مستتر داخل تاريخ الفكر الألماني ومنها على الأخص الماركسية والهيجيلية، بما هي أنساق تترجم لتوليفة نموذجية، مما سهل أمر الانطلاق منهما والاستشهاد بهما في العديد من الكتابات، ففي ظل إيديولوجيا

---

[787] Odo Marquard, **Des difficulties avec la philosophie de l'histoire**, Préface de Catherine Colliot Théléne, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Edition de la maison des sciences de l'homme, copyright, France 2002, p.4.

[788] ايمانويل كانط، **فكرة تاريخ كوني من وجة نظر كوسموسياسية**، مرجع سابق، ص 71.

[789] Alain Renait, **Kant aujourd'hui**, flammarion, paris 1997, p.336.

ماركس وهيجل جاءت الوضعية الحتمية لكل من هيدغر، شميث، وغوغارتن بعيدا عن أي توجه ثوري أو شيوعي[790] ..

3) فلسفة التاريخ بين النزعة التقدمية والإسكاتولوجيا:

لقد تم تمييز "الحداثة بأنها شق كبير بين الإرادة الراديكالية والحتمية الراديكالية. رسوخ هذا الإنقسام وعدم قدرة المفكرين الحداثيين على إيجاد حل لعلاج هذا الجرح، نحى بالكثير الى هجر الحداثة لصالح البدائل في مابعد الحداثة أو ما قبل الحداثة"[791]، لكن من الواضح أن تيمة الإسكاتولوجيا المتعلقة بالحتمية الراديكالية تمنح الجينيالوجيا الدينية لمفهوم التقدم منحا إيجابيا أكثر من المسألة المتعلقة بربطها بالعناية الإلهية، كما هو الأمر عند كارل لوفيث، "إذ يتعلق الأمر هنا بصيغة ثيولوجية حقيقية وليس تحولا ثيولوجيا لصيغة فلسفية"[792]، ففكرة العناية الإلهية تم أخدها من الأدب الكنسي البابوي والفلسفة الهيلينية وأيضا من الرواقيون، يتساءل هنا جاك كلود مونو، فيما يتعلق ب" مسألة إشتقاق عبارة التقدم إنطلاقا من الإنتظار الإسكاتولوجي، هل كان الأمر سهلا للبرهنة على أن تأويل فلاسفة الأزمنة الحديثة لمفهوم التقدم هو علمنة للعناية الإلهية؟"[793]

كما أن الحديث عن نهاية الزمن أو النهايات الأخيرة لهذا الزمن، بما هو إسكاتولوجيا يؤسس في الواقع نموذجا ممكنا لأجل تفكير يبحث عن تخصيص معنى لمصطلح التاريخ، أو بالأحرى لنهاية العالم، أو للخلاص، فالحلقة الحتمية في التاريخ التي ساهمت في تحقيق تحول الإسكاتولوجيا لفلسفة التاريخ ربطها كارل لوفيث بجواشيم بما هي لحظة "تاريخية مسيحية للإسكاتولوجيا تغير معناها عبر إعطاء مكان لتأويل التاريخ بما هو وحي تقدمي

---

[790] Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op.cit., p.72.

[791] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، ص30.

[792] Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.216.

[793] Ibidem.

للروح في إطار الإكتمال المنتظر"[794]، فبالنسبة لكارل لوفيث فلسفة التاريخ هي سياق لامشروع للفكر الإنجيلي للخلاص الذي يتعمق بشكل مشروع [795].

إن موضوع الإسكاتولوجيا يعبر عن مرحلة تاريخية نهائية قبل بداية إنفتاح المملكة الجديدة بشكل جذري، مما يشرعن التساؤل التالي:" ألا نجدها في كل الأشكال المزدوجة لنهاية التاريخ الممثل بشكل تقريبي لبداية جديدة لتاريخ حقيقي؟"[796].

فنهاية التاريخ هي إعلان لبداية تاريخ أبدي حقيقي على خلاف التاريخ المنتهي الذي انتهى يوم أعلن أن له نهاية تدشن بداية أخرى أهم. إذ هناك فهمين لزمن مختلفين بشكل جدري، لزمن منتهي بمجرد ابتدائه وزمن سيبدأ بشكل أزلي بمجرد انتهاء الآخر المنتهي، فهمان نتج عنهما فكر معلمن لزمن، فهناك فكر الحدث الذي لا يمكن التنبؤ به وغير محسوب الوقائع، والذي لا يتعلق بما سبقه ولا يدين له بشيء ولا يقدم ضمانا لما هو آت، وفكر باعتباره علامة ومقياس للمعنى في التاريخ المتعلق بحركته المستمرة في اتجاه الفكر الأول، إذن أزمتنا المعاصرة هي أزمة زمن، إذ نمطنا في التواجد ضمن الزمن هي التي تزعزعت بشكل عميق[797].

إن اختيار لوفيث لنموذج جواشيم في حقيقة الأمر لم يكن اعتباطيا بل لأنه النموذج الذي يخدم المسار التشكيكي إزاء فلسفة التاريخ، فجواشيم دي فلور يمكن إعتباره ممثل أو بالأحرى مبدع لنمط "التاريخانية الثيولوجية"، وهي التي وجدت في هيجل الخلف الفلسفي البارز في إطار تقاسمه نفس البنية التالوثية الملقاة بها داخل خطاطة الصيرورة التاريخية للعالم، "هذا الخط التتابعي من جواشيم الى هيجل لم يكن بلا معنى، بل إنه يُوجه بشكل واضح مصلحة لوفيث وإدراكه" [798].

---

[794] Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.216..
[795] Odo Marquard, **Des difficulties avec la philosophie de l'histoire**, op,cit., p.6
[796] Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.217.
[797] Myriam Revault D'Allones, **L'autorité des modernes**, op,cit., p.15.
[798] Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.217 .

وفي إطار التقديم الذي يُقدمه من خلاله كارل لوفيث، فإن مفهوم العلمنة الإسكاتولوجية لفلسفة التاريخ كان لها شرط تحققها هي عرض خطاطة التالوث المسيحي في خضم تاريخ العالم، مؤسسا بذلك قطيعة مع التأويل المسيحي القائم على الرابطة ما بين التاريخ المقدس وتاريخ العالم. إن هذه التاريخانية الثيولوجية تستوجب لدى جواشيم إفتراض أن مملكة المسيح لن تكون هي المرحلة الأخيرة على الأرض، وأن هناك مملكة تاريخية أخرى سوف تليها باعتبارها مرشدا روحيا أو باعتبارها حياة روحية وتأملية، فالوحي الروحي لم يعد يؤسس التاريخ البشري كما كان الأمر في التصور المسيحي، بل الوحي التقدمي المقدم عبر مملكات متتابعة حيث الثالوث هو القانون، وأنه في تاريخ العالم القادم يهيئ لقدوم حدوث مملكة الروح،"ويؤكد كارل لوفيث أن ورثة هذا التصور هم ليسنغ، فيشته Fichte، شيلنغ، هيجل (..) مجموعة من الفلاسفة الألمان الذين قاموا بتأويل صيرورة العلمنة بما هي التحقق الروحي لمملكة الرب على الأرض"[799] .

حيث أدمج جواشيم هذا الفكر في النسق التاريخي، وهو بالجوهر علمنة للروح القدس، وهذا المعنى يظل قريب من معنى العلمنة الهيجيلية يمكن إعتباره مهيئا لها، وهو فكر يتحقق في التاريخ الدنيوي للحقيقة المسيحية، هذه الميزة الخاصة بفلسفة التاريخ المهيئة من طرف المثالية الألمانية بإعتبارها تأويلا روحيا لصيرورة العلمنة في قلب التاريخ البشري، هو التأويل نفسه الذي نجده أيضا لدى بعض المفكرين أو الثيولوجين المسيحين وهو بلا شك مفتاح كل أعمال كارل لوفيث، الذي لم يتوانى في إقحام شروط تحقق هذا الإمكان التأويلي عبر ربط مسار فكر جواشيم بفلاسفة الحداثة الألمان خصوصا مع اللحظة الهيجيلية والماركسية، حيث المضمون البنائي لهذه الأنساق يسمح بهكذا استدلال.

إن النموذج المثالي لفلسفة التاريخ، حسب كارل لوفيث هو المشكل بشكل واضح لدى هيجل والهيجيلين الشباب الى حدود ماركس القائد الثوري، متتالية تاريخية وفلسفية إمتدت من جواشيم الى حدود ماركس، فهما نمطان فكريان يبحثان عن مسحنة (صبغة مسيحية)

[799] Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.218.

تتحكم في حبكة التاريخ بلا نية ثورية حقيقية، لكن "في قلب تاريخانية الحقيقة نجد ورثة الثوريين منجدبين عبر إمكانية قدرتهم على إتمام التاريخ بالتاريخ في التاريخ نفسه"[800] .

يضيف جون مونو أن تاريخ العالم والتاريخ المقدس هما ربما علاجان ذاتيان إزاء مصير غير متوقع لفلسفة التاريخ الألمانية أكثر من إعتباره تفكير عام حول التصورات المسبقة الثيولوجية لفلسفة التاريخ، أي أن الأمر كان فعلا حاضرا في النسق الألماني بالأخص، وضمن هذا الإطار الفكري بشكل عام يجد العمل اللوفيثي توضيحاته الأكثر إقناعا لطبيعة العلاقة ما بين الإسكاتولوجيا وفلسفة التاريخ الحديثة، كما لا يعني "الحديث عن أزمة الحداثة بأن نقوم بالتأكيد على تخلي المفكرين الحداثيين عن مشروع الحداثة. فلم تكن المثالية الألمانية في أصلها إلا محاولة ايجاد حل لهذه المشكلة."[801] في حين قد يكون الأمر قد يكون ناتجا عن بحث، عن تكهنات تمنح الذات تطيمينات مستقبلية أكثر منه فعلا ثيولوجيا واع ومضمر بنية مسبقة تستبطن تصورات مسبقة وتدمجها من خلال أنساق حداثية كما استنتج ذلك كارل لوفيث، فقد تكون فعلا التاريخانية "تتجاوز حدودها لما تدعي أنها تقدم حلا تاريخيا لمشكل فلسفي"، لكنها ألا تكون بالمقابل، "تتجاوز حدودها أيضا عندما تعرض حلا فلسفيا لمشكل تاريخي؟"[802].

1-3 التقدم والإسكاتولوجيا في إطار مبرهنة العلمنة

لا يمكننا التخلص من القبضة اللوفيثية التي حاول أن يشيدها عبر تتبع المراحل المفضية للمنبع المعقد للفكر الغربي، منبع ملطخ بتلوينات التصورات الثيولوجية المسيحية اليهودية، لكن التشييد اللوفيثي نابع عن نية مسبقة تهدف إتباث أن المسيحية تسكن في فلسفة التاريخ بواسطة حجج نصية حداثية، وهو أمر يخالفه جون مونو الذي يقدم رؤية غير مستقرة للمسيحية وللفلسفة ماقبل مسيحية، رؤية مقطوعة من تصوراتها المسبقة التي تؤدي الى فكر لا وثني ولا مسيحي أو ضد مسيحي إزاء الوعي المستقبلي عبر الميل لترصد نهاية التاريخ وهو ترقب مصحوب بأمل ما، فأمر انهيار الأنساق الفلسفية الحداثية

[800] Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p. 219.

[801] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص30.

[802] عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص390.

الكبرى لا يعزى لطبيعة فلسفة التاريخ وإنما لطبيعة العصر ذاته، المرتبط بحدوده السياقية ككل، وهو الأمر أشار اليه كوزيليك*، إنه فقط في ثنايا الأزمنة الحديثة يمكننا التحقق من فشل الأزمنة الحديثة [803].

هانس بلومنبرغ عارض هذا التوجه اللوفيثي عبر إبراز المسافة الفاصلة ما بين علاقة الزمن المرسوم من طرف فلسفة التاريخ والزمن الإسكاتولوجي المسيحي، والاتجاهان اعتمدا مبرهنة العلمنة في التأصيل أو في نزع التأصيل، وهو الأمر الذي وضحه مونو عبر التمييز بين نوعين من العلمنة فهناك: " 1) علمنة بما هي تحويل محتوى مسيحي لمحتوى معلمن (إشكالية دنيوة -علمنة للمسيحية)، 2) العلمنة بما هي تصفية للمسيحية أو الدين بصفة عامة "[804].

فإذا كان مفهوم التاريخ يقحم عبر الإسكاتولوجيا المسيحية مفاهيم مثل" أجل "مؤقت"، فإنها تؤجل الى حد أقصى مسألة الإنتظار المرتبط بعالم قادم، وهو عالم أفضل عبر نتائج هذه المباديء الخاصة بالتطور، فالأهم قد إكتمل والإنتظار المستقبلي ليس إنتظارا لإتمام يتوج التقدم لكن، الإنتظار هو بمثابة حكم أو يوم حساب قد يكون مرعبا بالأخص منذ إدخال نماذج للوحات الإفتراضية التي ترسم توقعات حول طبيعة وأشكال نهاية العالم، إنه ليس فقط فكرة مستقبل للعالم أفضل قادم هو أمر غريب عن المذهب المسيحي، لكن أيضا هذا " الأمر لا يمنح معنا لتطور التاريخي الذي يمكن أن يكون منفصلا في أي لحظة وبشكل فوري من طرف الإرادة الإلهية "[805]، فقبل الحديث عن علمنة الإسكاتولوجيا في فلسفة التاريخ يجب أن نلاحظ حسب جاك مونو "أن الإسكاتولوجيا تم أرنختها عبر المسيحية نفسها، بمعنى أعيدت في التاريخ الدنيوي (وهو بهذا المعنى معلمن بشكل مسبق) عندما

*هي الأطروحة التي طورها راينهايت كوزيليك من خلال تناوله تاريخ المفاهيم مستخلصا طبيعة فلسفة التاريخ في الأزمنة الحديثة من خلال كتابه Vergangene Zukunft التي سيطرحها بشكل معاكس إذ فقط من خلال الأزمنة الحديثة يمكننا اكتشاف ما يعاكسها.

Odo Marquard, **Des difficulties avec la philosophie de l'histoire,** op,cit., p.6.

[803] Odo Marquard, **Des difficulties avec la philosophie de l'histoire**, op, cit., p.6.

[804] Jean Paul Willaime, ***« La sécularisation: une exception européenne ? retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions »,*** Revue francaise de sociologie, 2006/4(Vol.47), p.783.

[805]Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.227.

اقترح Saint Jean أن النهاية لم تعد منتظرة أو بالأحرى هي مرتبطة بحدث ثم وقوعه وهو عودة المسيح"[806].

هذه العودة المعلنة هي بالتأكيد لحظة قادمة بمجد متوقع في نهاية الزمن لكن، هذا الأمر لا يلغي الأمر الأول، إنما يتمه بالأحرى عبر الوعد، وأيضا حساب الأرواح التي لاتزال ملتزمة بانتظار تحقق هذا الوعد القادم، فالإيمان والتعميد الذي يحدث هنا بالأسفل (المجال الأرضي) يَعد بشكل مسبق بالبراءة والصفح أمام المحكمة الإلهية القادمة (المجال السماوي الموعود).

يقترح جاك مونو أيضا "أن الحساب قد تم وهو الكائن في قلب الإيمان، فمن يمتلك الإيمان يمتلك الحياة، بمعنى الخلاص النهائي"[807]، مؤكدا على هذه النقطة التي بفضلها إستطاع بلومنبرغ مواجهة أطروحة العلمنة الإسكاتولوجيا في فلسفة التاريخ، مؤازرا بتأييد بولتمان نفسه الذي يؤكد بدوره على فكرة العلمنة عبر الإسكاتولوجيا. لكن، "فلسفة التاريخ بهذا المعنى هي ضد مقومات الأزمنة الحديثة، إنها أسطورة التحرر، لهذا السبب بالضبط لا يتعلق الأمر بتحرر واقعي، ومن هنا تبعث صعوبات فلسفة التاريخ."[808] ومن هنا أيضا أساس ربطه بالإسكاتولوجيا لمجموعة من الأنساق الفلسفية المعاصرة، إن هذا الأمر المتعلق بالإسكاتولوجيا يتعلق بجزء كبير منه بإيجابيات الخلاص، كما يقول ماكس فيبر حيث الكنيسة توفر المعمودية باعتبارها شهادة الإيمان الشافع لأصحابه يوم الحساب، إذ الكنيسة بذلك اكتسبت شرعية أرضية بما هي مؤسسة معلمنة حائزة على إحتكار إيجابيات الخلاص المسيحي، كما تعمل على تهييء العالم لأجل إثباث يوم الحساب، هكذا قدر الأمر هانس بلومنبرغ حسب جون مونو. فالكنيسة القديمة هي شكل معلمن لتصور ثابث يهدف الى إتباث صلاحيتها في جو مضطهد (قبل أن تصبح الكنيسة بشكل رسمي)، حيث الكنيسة نفسها مضطهدة عبر مخاوفها من النهاية الموعودة، لذلك تستعرض الكنيسة وسائلها من أجل التخفيف من المخاوف الإسكاتولوجية المتعاظمة لدى الناس فوق الأرض،

---

[806] Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.228.

[807] Ibidem.

[808] Odo Marquard, **Des difficulties avec la philosophie de l'histoire**, op,cit., p.10.

لكنها لا تبحث عن نفي هذه المخاوف في إطار أن تؤسس حوافز قوية للإعتناق الديني على نطاق أوسع، فالإنشقاق ما بين الإسكاتولوجيا الكسمولوجية والإسكاتولوجيا الفردية في العصر الوسيط يحتفظ لكل فرد بلحظة وفاته التي تهيء المذهب المتأخر في التاريخ المسيحي.

اذن، بلومنبرغ نفسه لعب على شساعة ولا تحديد عبارة العلمنة بمساعدة علمنة الإسكاتولوجيا في فلسفة التاريخ، وهو أمر عابه على لوفيث، إذ من الصعب أن نبرهن على عملية علمنة أو ننفيها[809]، حيث العلمنة تفهم بوصفها تحول لمحتوى ديني الى محتوى يخص الوجود الأرضي، من الإطلاقية الثيولوجية اللوفيثية الى الإطلاقية الواقعية البلومنبرغية، ما دام أنه يعارض موضوع علمنة التصور المسيحي بالمعنى الخاص بتبني كنيسة العالم التي تحيط بنا، فالتاريخ الإسكاتولوجي دمر الخطاطة الجماعية التي تسمح بإنتقال الإسكاتولوجيا المسيحية بقبضة واحدة نحو فلسفات التاريخ الحديثة الموجهة لتشكيل سلسلة متجانسة لصيرورة التاريخانية، وهو تصور يلعب دورا ضد النظرية المؤكدة لامكانية قيام توليفة بينهما.

وهنا يشير مونو أنه يتفهم "فكرة بلومنبرغ التي حسبها الكنيسة تضمن الروح عبر نسقية داخلية لمفهوم الخلاص، الحاصل على تأكيده المسبق، والمسير من طرف الكنيسة كما لو كانت كنزا للعفو بشكل دائم لا ينضب"[810]، التي تضمن افتراض التصدي للمخاوف التي تحركها حكاية نهاية العالم وعبر أيضا لوحات يوم حساب الأرواح وصعود الأجسام، بهذا المعنى فإن المسيحية انقسمت وأسست فضاءا للمصادمات ما بين المنظورات المختلفة لنهاية المتوقعة. الأمر الذي جعل الكنيسة تنحو لتكون مؤسسة التسامح بعدما كانت طائفة إضطهاد ورعب، فالكنيسة المسيحية القديمة والكنيسة الوسطوية كان لها جزء كبير في إتباع هذه الحركة التي فتحت لتفكيك الشهادات الإنجيلية للإنتظار نهاية عبر التناول المجازي. لكن كيف تمت العلمنة الإسكاتولوجية إذن، حسب جون مونو؟

---

[809] Rico Sneller, **« La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg de Jean-Claude Monod »,** le philosophoire, vrin, 2003/3, p.207.

[810] Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.229.

يؤكد جون مونو أن هذه العلمنة تمت حسب بلومنبرغ "عبر تفكيك البنية التي تقوم عليها الإسكاتولوجيا، حيث صارت الكنيسة معلمنة هنا، بمعنى تكيفت الكنيسة مع العالم"[811] بطرق مخالفة عما كانت عليه سابقا، وبالتالي العلمنة نمط من التصورات المعبرة عن كيفية التعامل مع العالم .

فمن بين أسباب السجال الأصم الذي ساهم في خلق تعارض بين كارل لوفيث وبلومنبرغ يأتي من واقع السياق المتقلب الذي رافق مفهوم العلمنة في الخطاب الفلسفي، فهو مفهوم مرتبط بأمرين غير مستقرين وغير محددين: محتوى ديني ومحتوى حداثي،[812] فاذا صففنا مفهوم العلمنة الى جانب تبني تصنيف وتقسيم العصر، فإنه سيكون عبارة عن عملية تفكيك عبر آلية التاريخانية الإسكاتولوجية، وبالتالي ستكون هي التي ثم علمنتها، أما إذا فضلنا السياق القائم على أن مفهوم العلمنة المرتبط بالتحول الخاص بالمحتوى لعلمنة الإسكاتولوجيا لفلسفة التاريخ، فانها ستكون الإسكاتولوجيا نفسها هي التي تم علمنتها، لذلك فإن العلمنة تندرج في إطار الثيولوجيا الموضوعة داخل "حقل ثقافي جديد التي لم تخلقه (الثيولوجيا)، ولكنها تتلقاه من طرف المجتمع المعلمن "[813].

3-2 فلسفة التاريخ و فرضية الأسئلة بلا أجوبة

"تتصف فلسفة التاريخ حسب بلومنبرغ كمحاولة للإجابة عن أسئلة وسيطية بوسائل مابعد وسيطية"[814]، هذا السؤال الموروث يحتل مرتبة أعلى بالمقارنة مع إمكانيات الأجوبة المشكلة من العقلانية النقدية وتلك المتعلقة بكل العالم، المفاهيم والطرق وضعت عبر عقلانية علمية التي أنتجت تصادما منطقيا، عقلانية لم تكن نتيجة اعتباطية بل "كانت انعكاسا للخيارات الفلسفية المتاحة من بين الاحتمالات الميتافيزيقية"[815].

---

[811] Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p. 229.

[812] Rico Sneller, **« La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg de Jean-Claude Monod »,** op, cit., p.207.

[813] Yves Ledure, « ***sécularisation et statut du religieux »,*** op.cit., p.224.

[814] Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, *op.cit*., p.243.

[815] مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص28.

يرى بلومنبرغ في كتابات ليسنغ حول "تربية الجنس البشري" "مسودة لكل فلسفات التاريخ المثالي، إنها بمثابة أسطورة كاملة موجهة لإحداث مصالحة ما بين الأنوار ومجموع التاريخ البشري"[816]، إذ لا يغلب عليها طابع اللاعقلانية ولكنها تمثل مرحلة نضج العقل، هذه الأسطورة المتصالحة هي فلسفة التاريخ نفسها بما هي إمكانية لسرد من جديد تاريخ الروح عبر تجاوز الإنقطاعات والإحراجات التجريبية، من خلال تصالح كل من الدين والعقلانية والتاريخ، إنها ليست شراكة بين عناصر أجنبية وفق المتطلبات العقلية، بل تترجم بالأحرى محاولة لأجل تربية العقل لإيصاله لمرتبة هيئة قادرة على إدماج كل ما هو بالدرجة الأولى جدالي أو خلافي.

يمكننا رؤية نوع من التعمق في الوعي التاريخي للأنوار في عدم كفاية هيجل بمقابل قراءة موائمة لمفهوم التقدم المشكل خلال عصر الأنوار، هذا المفهوم الأخير الذي رمى خارج نسقه كل ما سبق الأزمنة الحديثة جاهلا أو متناسيا أن واقع هذه الأزمنة ذاتها ماهي إلا نتيجة لما سبقها، "لأن الأماكن الفارغة التي تركتها الثيولوجية المسيحية وراءها، تترك بقايا لا تمحى، اذن الشعار الرسمي هو القبول والتمسك بهذه التفسيرات المطلقة الموجهة للانسان"[817]، إن صفة الأسطورة المرتبطة بفلسفة التاريخ لا تستمد فقط من مطلبها لتوحيد المجموع لانهائي للتاريخ الذي يؤسس وجود المجتمعات الإنسانية الماضية والحاضرة في شكل تاريخ كلي، ولكن أيضا لطموحها للإجابة عن معنى هذا التاريخ الكلي عبر إسناده نهاية تحمل دلالة ومعنى تحقق سقف كماله النهائي، إن هذه الفكرة مرتبطة بالقول أن هناك معنى يسكن نهاية العالم وهو ما حاولت الحداثة حله من خلال هاجس إلباسه قدر الامكان صفة الموضوعية والحياد. لكن، تحت شروطها صارت هذه الكلية التاريخية ممكنة وسؤال الكل التاريخي سؤالا قويا ليظل بلا جواب، إن النسخة الفضفاضة لفكرة التقدم تأتي بشكل محدد لأجل مليء هذا الفراغ حيث العقل في علاقته تنافسية مع الدين، إذ كان يطالب بالحصول على نفس التوسع الذي منح للمعنى الديني قبلا، إطلاقية عقلانية لمواجهة الإطلاقية الثيولوجية، كما أن فكرة التقدم الحداثية قد عرفت هذا التوجيه لأجل محاولة رفع

[816] Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p p.243.
[817] Yves Ledure, « ***sécularisation et statut du religieux*** », op,cit., p.223.

التحدي في إطار الأسئلة التي خلفها التقليد المسيحي، "ففكرة التقدم مدفوعة نحو جيل يتجاوز محيطه المعلن، لأصل إقليمي محدود ومرتبط بهدفه"[818].

نرى كيف يمكننا هنا من جديد المناداة على آليات التحليل الخاصة ببلومنبرغ،"فالوظيفة التي تشغل الوعي التاريخي للخلاص ثم إعادة توليها، أو تم استثمارها عبر فكرة التقدم، هذا الأمر لا يعني أن هذه الأخيرة تنبثق عن الأخرى"[819]، يسطر بلومنبرغ، فإذا كانت فكرة التقدم قد ولدت بشكل مستقل عن الإسكاتولوجيا، فإن عقلانيتها حقيقية، وقد تم إكتشافها من خلال ضرورة إعادة الإستثمار أو من خلال إنتعاشه الوظيفي، وهو الأمر الذي وصفه بلومنبرغ حسب جون مونو "بالمنبع العقلي الحقيقي المشيد بشكل واضح في تأويلات بلومنبرغ من خلال العلوم وتقدماته"[820].

إن هذه المقدمات قد أوضحت أن إمكانية التقدم قد إستطاعت أن تتوسع وصارت نظريا مقبولة، فإذا كنا نفهم من مفهوم التقدم الفكرة التي أعطيت من طرف بعض المتفائلين الأنواريين تلك المتعلقة بتقدم تابث للنوع البشري في كليته وفي شمولية شروطه نحو الأفضل، فإن هذا الأمر بلا شك لا ينفصل عن إرادة الجواب عن سؤال الكل التاريخي، وبذلك تكون ضرورة إيجاد بديل لتاريخ الكلي المقدس أمرا متاحا، بمعنى أن فكرة التقدم لم تكن إلا لأنها حصلت على إستبدال حقل فلسفي بحقل ثيولوجي، بما هي تعويض مفهومي كلي بآخر شمولي وهو تعويض حاضر بشكل قوي على المستوى اللغوي الاستعاري أما واقع الحال فالبقايا تظل مستترة بين العتبات التاريخية رغم تجاوزها وهي عملية شبيهة بالفعل الهيغيلي المرتبطة بفعل التجاوز مع إبقاء، مادم تعاطينا مع العالم يلخص تصوراتنا، ومن هنا ف"معنى العالم لا يتأسس على ذاته، بل إنه نتاج تعاملنا مع العالم، إنه يمثل فهمنا للعالم"[821]. وفي إطار التعبير عن فهمنا المرتبط باطار تجربة زمنية أغوت بضم الكل في ثنايا الكل، وبالتالي صياغة أنساق ضمت التاريخ داخل التاريخ ذاته، لذلك "يتلخص النقد الموجه الى التاريخانية في كونها لم تدرك أن تجربة التاريخ هي احدى

[818] Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.243.
[819] Ibidem.
[820] ibid, p.244.
[821] Karl Lowith, **de Hegel à Nietzsche**, op.cit, p.39.

صور تجارب الإنسان مع الزمن، لم تدرك انها نفسها محاولة للخروج من الزمان عبر تواتر القوانين ووحدة الغاية وحتمية التطور"[822].

خلاصة

الإشكال الذي يواجهنا حسب جون مونو يتمركز حول المفارقة التالية: أننا لا نعرف ما معنى الخروج عن الدين لنسائل وضعنا إزاءه، لأننا لازلنا نناقشه ونحن في إطاره العام، فكيف لنا معرفة دلالة الكلام عن كان تقدميا أم العكس؟

لذلك فإن التجارب التاريخية التي يمكن وصفها تجارب استطاعت الخروج عن الإطار الديني، تجارب لا تمنحنا إمكانية غلق النقاش الدائر حولها بشكل نهائي، لأن الخروج النهائي أمر غير متاح بعد، وإنما هي مجرد فرضية تقوم على أساس تهميشه قصد تحقيق نزع لاطلاقيته أو تقليصا لها إزاء العالم المعيش، "إذا كنا دائما وأبدا في كهف الزمان، لايمكن أن نخرج منه ولو لنقول إننا فيه"[823].

الأمر اذن، يتعلق بظرفية زمنية سياقية تستجيب لظرفية تجاوز هذا المعطى الديني، بما تحدي يحاول أن يجد مكانا للفاعلية البشرية على غرار الفاعلية الإلهية، مما يبقي مشروعية التسائل حاضرة: فهل إستطاع الفكر الغربي حقا حقا إقامة حدود واضحة بين الحقل الواقعي والثيولوجي؟ أم لازال يتحرك في شروط مساره السابق؟ إذ ينتقد آليات عمله من داخله وبوسائله ومفاهيمه؟ وبالتالي لا يعدو أن يكون تغييرا فقط في آليات المشي المستمر في نفس مساره دون القدرة على الإنسلاخ النهائي عنه؟

يجيب جون مونو بنوع من القراءة التوافقية الفكر الحداثي لا يمكن حصره في شكل إسكاتولوجي معلمن، وإلا فقد الانسان جوهر فضوله المعرفي، وسلب منه أساس بناء المعنى الوجودي، وهو ليس أيضا قطيعة كاملة، وهو الأمر عينه بالنسبة للمفاهيم الحديثة التي ليست ببساطة مفاهيم ثيولوجية معلمنة بشكل يفيد النقل من مجال الى مجال دون تغيير جوهري في المضمون، ومنها فلسفة التاريخ، إنها قراءة تثير بالأساس أن تاريخ المفاهيم

[822] عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص390.
[823] المرجع نفسه، ص369.

الخاصة المبرهنة على صلاحية مفهوم العلمنة تتمير بالتعقيد والتدجين التناهجي المرتبط بعدة حقول معرفية لهذه المفاهيم. إذن الآلية التي حاول بعض المفكرين إستعمالها لقراءة أزمنة بكاملها تحتاج هي نفسها للتحديد الدلالي لتشابك وتشعب دلالتها وهو أمر يتيح شحنتها بالصبغة التي تخدم أغراض الغاية التأويلية الايديولوجية المبطنة وراء استعمالها، كما أن الأمر يتعلق بمسألة محاولة إضفاء المعنى على لحظة حاضرية رافقت هموم وانتظارات وكذا تكهنات أنساق فلسفية حاولت فهم العالم من منظور الآنية وإطارها الحدودي، لذلك "قد يصح أن التاريخانية لا تستقيم كفلسفة مجردة، ولكنها كعبارة عن تجربة كل واحد منا، ايجابية كانت أو سلبية، فإنها لا تقبل المعارضة أو التجاوز"[824].

لذلك فإن التذكير باستعمال العلمنة في الفكر الألماني التاريخاني يبرهن بالواقع أن الصيغة ثم إستعمالها في إطار مقاصد معارضة، وهو ما قامت به المثالية الألمانية لأجل تقديم عروض للتمثلات مسيحية في قالب لغة عقلانية فلسفية طموحة، ولأجل معارضة أيضا خصومها الملتزمين بالنهايات التي تخص هدم بقايا المسيحية في الفكر المزعوم أنه معلمن، اذن في إطار تحقيق رهان التحدي المتولد عن حاضرية الأزمنة الحديثة، ثم بناء أنساق تستجيب لأغراض ثيولوجية لخدمة غايات تقدمية تخص إطار سياقي معين.

لقد اقترح جون مونو وجهتي نظر لمفهوم العلمنة الأولى تلقي الضوء على القطيعة ما بين الثيولوجيا المسيحية والأزمنة الحديثة، وهي القراءة التي خصها كارل لوفيث بالفحص والتدقيق، والقراءة الثانية تخص التعمق الإلحادي الناتج عنها ولو بشكل معاكس، وهو المرتبط بالرؤية البلومنبرغية المانحة المشروعية لهذه الأزمنة، لكنها مشروعية برؤية مختلفة تبقي الإستمرارية المفهومية والاشكالية، وتنفي القطيعة المطلقة بل تضفي المشروعية من الناحية الوظيفية لبعض المفاهيم والأسئلة التي بقيت عالقة ووجب إعادة إستثمارها من جديد، فالأزمنة الحديثة لم تكن إلا عبر تفكك فكرة القانون الالهي[825].

---

[824] عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص391.

[825] Albert Dossa Ogougbe; **Religion et Politique**; **la question théologico-politique chez Karl Lowith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg,** tome2, ouverture Philosophique, L'Harmattan, p.10.

لم يتمكن لوفيث من تسطير خط فاصل بين الزمنين، لأنه رفض كل التصورات المسبقة الإسكاتولوجية كيفما كان شكلها، وهو الأمر الذي رفضه بلومنبرغ، لأن القول بقطيعة جذرية قول لا يستقيم وغير واقعي، و يتطلب عالما فارغا ليتم ملؤه بكل ما هو جديد، وهي النقطة التي اعتمدها كارل لوفيث في تناوله للمعمار الحداثي، كما أشار أن مفهوم العلمنة يجب أن يتمتع بمسافة حيادية تسمح له بقراءة موضوعية دون إقحامه في صلب الإدانة، وهو الأمر الذي قام به لوفيث. فالأزمنة الحديثة لها منابعها الخاصة لأنها لا تعيش على إرث منسي أو دين ممتد من السلف الى الخلف، فكل الصعوبات التي تواجه أصالة الحداثة ترمي الى وضع هذا الدين المنسي في جوهره التاريخي وفي عملية سلب للقطيعة.

لقد خصص جون مونو في عتبة الفصل الأول من كتابه حول السجال الراسم لهذه العلاقة مدافعا في نهاية المطاف عن إستعمال معتدل لفكرة العلمنة التي إنتزعت من تأويل ثوري يسمح بالتفكير في العلاقة ما بين التقاليد الدينية ومطلب العقلانية الحداثية دون مراعاة واقع هذا الإنتزاع ولا سياقه، إذ أن "موت الايطوبيا لن يكون بالواقع سوى نهاية بعض الايطوبيات وليس نهاية امكانية تخيل عالم مغاير عن العالم المقدم على أنه معطى"[826]، إذ ربما غياب مفهوم مساوق لمبرهنة العلمنة وشبكتها المفاهيمية هو من حولها الى أزمة مفهومية، لأنها بالنهاية ليست معطى جاهزا تم ملؤه بمحتوى معين ليبرر أصالة أزمنة وكذا مفاهيمها التأسيسية، بل إن المفهوم لم يخرج عن صيرورة القوانين التاريخية، لذلك هناك ضرورة للبحث عن خيارات جديدة بعيدا عن ضيق أفق الحداثة، خيار يجعل الإنسان يشكل من جديد منظورا مغايرا أو على الأقل يتجاوز الإشكالات التي خلفتها الأزمنة الحديثة داخل النسق المعاصر.

[826] Cuy Jobin, « **Espérance et Utopie »**, *op,cit.,* p.320.

الخاتمة:

القراءة التي قدمها هؤلاء الفلاسفة حول فلسفة التاريخ بما هي نتاج مفهومي حداثي أو مفهوم تم استلهامه من تجليات التصورات الثيولوجية، هي محاولة لتسليط الضوء على السجالات الفكرية التي تناولت إشكالية العلاقة بين القديم و الحديث، مادام أن الماضي "يواجهنا كمهمة وكجهد من أجل الفهم الذي نشعر بالحاجة إليه، لأننا ندرك حدودنا رغم أن لا أحد يجبرنا على هذا الفعل، فذلك يحول دون رضا والسلبية والإقتناع الذاتي بما نمتلكه، إنما يقتضي منا بدلا من ذلك المساءلة الحية، والإستنطاق الذاتي"[827] استنطاق بعيون الحاضر يحاول استيعاب لأهم آليات فهمه وتأويله لمعطيات هذا العالم، وكذا نجاعة هاته الآليات من عدمها في تحقيق ما يراه أفضل له.

وفي إطار هذا الأفق، تم تناول الأطروحات المقدمة ضمن هذا البحث، والتي حاولنا من خلالها منح إمكانية ايضاح قدر الإمكان نقط الإلتقاء والاختلاف ما بين الحقل الثيولوجي والحقل المؤسس لأرضية المفاهيم الحداثية، وخصوصا فلسفة التاريخ موضوع البحث، وقد ارتأينا تسطير أهم الخلاصات المتوصل اليها في العناصر التالية :

- إن النقاش حول مفهوم التاريخ خلال الأزمنة الحديثة، نقاش غني أفرز العديد من السجالات الفكرية المعاصرة، وأثار أسئلة العلاقة ما بين الثيولوجيا والحداثة، ما بين الفعل / الوحي، الحق الطبيعي / الوضعي، العقل / الإيمان، الحرية / الحتمية.

- غنى السجالات المرتبطة بمثيرات الاشكالية المدروسة التي تأفرز الغنى المفهومي التي تحقق في قضاياها الفلسفية في مسار السياق التاريخي: لاعلمنة، علمنة، اطلاقية الواقع، دين معلمن، اطلاقية ثيولوجية، علمنة وظيفية، مشروعية، لامشروعية، نزع الثيولوجية، زمنية المفهوم، تزامن اللاتزامن، حقل التجربة، أفق الانتظار...

[827] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج، الخطوط الاساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة :ذ.حسن ناظم، علي حاكم صالح، راجعه عن الالمانية: د.جورج كتورة، دار أريا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية 2007ص 24.

- ارتباط المقاربات التي حاولت كشف تجلي الأزمنة الحديثة ، أساسا، بالأزمة التي عرفها العقل المعاصر، وظهور بعض الأنظمة الكليانية والشمولية، المشدودة لرغبة تأسيس بداية بديلة تجدد قدراتها إزاء العالم مما قاد الى مفاهيم جديدة، اضافة ال ما نشأ من تناهج وتلاقح عدة حقول معرفية، كأننا أمام أزمة وسيطية جديدة.

- تأسيس مفهوم العلمنة لظاهرة حقيقية ارتبطت بمحاولة نزع القيود الثيولوجية وتجليات الأسطرة عن الطبيعة الكونية، وإثارته أيضا أهمية الفاعلية الإنسانية ضمن الصيرورة التاريخية، الناتجة عن الانغماس في الفعل العلمي والتكنولوجي القادر على تطوير العالم البشري، وبالتالي تحقيق جنته المرتبطة بهذا العالم بدل انتظارها في العالم الما بعدي.

- القول بقطيعة مطلقة ما بين عصرين هو قول لا يستقيم منطقيا، لأن الأمر يتطلب عالما فارغا بشكل تام ليتم ملؤه، وهو ما ليس ممكنا، فالقول بالمشروعية لا يستقيم بالتوازي مع القول بالقطيعة في المسار التاريخي، وهو أمر لا يمنح أيضا إمكانية تشييد تاريخ بشري، إذ البدأ هو البدأ عبر استكمال، لكن الاستكمال هو أيضا الإستمرار في عملية البدء[828].

- تميز تاريخ المفاهيم الخاصة بالبرهنة على صلاحية مفهوم العلمنة بالتعقيد والتدجين التناهجي لعدة حقول معرفية. إذن الآلية التي حاول بعض المفكرين استعمالها لقراءة أزمنة بكاملها تحتاج هي نفسها للتحديد الدلالي لتشابك وتشعب دلالتها، وكذا لخصوصية انبثاقها التاريخي.

- إن فكرة التقدم الحداثية حاولت رفع التحدي الذي يخص الأسئلة التي خلفها التقليد المسيحي بلا أجوبة مقنعة، لذلك كانت فكرة التقدم تنتمي الى جيل يحاول تجاوز محيطه، بهدف الاستجابة لهذا الطموح، فالحداثة بواقع عملها على استقلال أسسها، محاولتها للمؤسسة الذاتية، كانت تمثل بعض التمهيدات لأن تصير تاريخية[829].

[828] Myriam Revault D'Allones, **L'autorité des modernes**, op,cit., p.15.
[829] Ibid, p.16.

- إن صفة الأسطورة المرتبطة بفلسفة التاريخ لا تستمد فقط من مطلبها لتوحيد المجموع اللانهائي للتاريخ الذي يؤسس وجود المجتمعات الإنسانية الماضية والحاضرة في شكل تاريخ كلي، ولكن أيضا طموحها للإجابة عن معناه، فبناء العالم التاريخي يحيل على أن مستقبل الإنسانية يحمل معنى، لأن الإنسان يكشف من خلاله عن جهده الخاص.[830]

- إنسجام فكرة التقدم التي قدمتها الأزمنة الحديثة مع التصور المتولد عن تحدي ظرفي إزاء علاقة تنافسية مع الدين، بالانتقال من الإطلاقية الدين الى الإطلاقية العقلانية، فعبر فكرة التقدم يمنح الإنسان لذاته امكانية الفعل[831].

- العلمنة إرث حداثي يحمل إشكالات مفهومية تتعلق بحمولته الدلالية والإستعارية لذلك كارل لوفيث لم يتساءل الي أين نحن سائرون؟ وما النهاية المتوقعة؟ لأن الجواب كان مضمنا مسبقا في التصور الثيولوجي، بل اهتم بالجواب عن إشكال كيف وصلنا الى ما نحن عليه؟ و ما سبب أزمتنا الحاضرية؟

- إرتباط مفهوم العلمنة تاريخيا بالأزمنة الحديثة، مما ينزع عنه سمتي الحياد والموضوعية الكافية لحمل الوظيفة الوصفية القادرة على الخروج بنتيجة تضفي المشروعية أو تنزعها عن هذه الأزمنة.

- لا يهم المفهوم في حد ذاته، بقدر ما يهم السياق الذي تولد عنه، أي الصيرورات التطورية التي مر بها واللوينات الإستعارية التي صار يحملها أثناء هذه الصيرورة التكوينية ومن هنا يكتسب مشروعيته الوصفية، فالإشكالية الأساسية هي تلك المتعلقة بالسلطة والمبادرة، والتسليم بأن ملكة البداية لا تستقيم بدون سلطة التأسيس[832].

- لا تثار إشكالات / قضايا نتاج عصر إلا بعد انتهائه وتجلي نتائجه بوضوح، حينها تصبح هذه الأزمنة قابلة للمساءلة لأنها تمت واكتمل عناصر صورتها، لذلك تثار أهمية السياق

[830] Myriam Revault D'Allones, **L'autorité des modernes**, op,cit., p.24.
[831] ibid, p.17.
[832] Ibid, p.29.

ودوه في كشف المعنى، ما دام الإنسان مدفوعا من الداخل نحو تحقيق تحرره لبناء مشاريعه في المستقبل، الذي ينجلي عبر علاقته بأفعاله وماتحملها من معنى[833].

- استحالة اجتثاث الثيولوجيا، حيث هناك حياة أو موت، إذ يصعب العيش في غياب معنى لوجودنا البشري، فحتى لو فكرنا في القطيعة مع التصور الثيولوجي فإننا نقوم بذلك ونحن داخل إطاره.

تشكل هذه الاستنتاجات تقاطعات ترسم شبكة الفاعلية البشرية وهي تنظر للتاريخ وتتأمله وتحياه لتضع تصورها إزاء العالم، و لنكتشف أيضا تجدد الاسئلة المتولدة عن اتساع دائرة النقاش المتربص بانشطار المفاهيم وحركيتها وما تخلقه من تحويرات خارج زمنها، فهل فعلا يمتلك الإنسان القدرة الكافية لتغيير العالم بناء على الضرورة الحياتية بالشروط والقدرات البشرية التي قد تفرض أن يكون متحررا من قيوده الثيولوجية؟ هل التوجيه الثيولوجي فعل قدري حتمي لا مفر منه؟ أم أنه يمثل الملجأ الاستنجادي من محدودية القدرة البشرية إزاء العالم؟ أسئلة تنفلت من عقالها نحو الأمام مرفوقة بحيرة الانسان أمامها، وتدفقها في عصرنا الحالي، عصر عودة الدين والقبيلة والعرق ... بقوة في النقاشات المعاصرة.

فتاريخ الفلسفة يمنحنا خريطة أنماط تعامل الانسان إزاء العالم منذ القديم من خلال تصوره للتاريخ ،كما يضمن لنا التفكير الفلسفي ايضا زمنية التأمل في متواليات تجاذب الرؤى واختلافها في منحها معنى هذا التاريخ، الأمر الذي يمنح الانسان على الدوام القدرة على تعرف مسار امكاناته العقلية الرامية لتحقيق ما يستطيعه، في رحلة محمومة بحماسة الطموح الجارف المحتفي "بخوارق العقلانية"، امكانية نسجها العقل لنفسه بعناية في أنساق فلسفة التاريخ، حتى وإن لم تكن هذه الأنساق المعرفية تاريخية بشكل كامل، وشابها الكثير من الشوائب، لكنها كانت تحمل شرعية سياقها وبدت أكثر قبولا في الفترة الزمنية التي تطرق لها البحث مما قد يبدو عليه الأمر اليوم، لذلك فإن أمر انتهائها أو إعلان إفلاسها لا يعني بالضرورة انتهاء امكانية تقديم تصورات مغايرة للعالم، أو تبخيس محاولاتها، بل

[833] Myriam Revault D'Allones, **L'autorité des modernes**, op,cit., p.24.

يعني أننا أصبحنا أمام معطيات جديدة تستدعي شبكة مفاهيمية مغايرة للفهم والتأويل تلائم واقع المتغيرات وتراعي السياق بشموليته الكلية، سياق أزمة معاصرة تفتح ورش التفكير والتفكر حول انتهاء صلاحية بعض أنماط تصوراتنا إزاء هذا العالم، وفي سياق هذه الأزمة سيولد التجاوز بناء على فهم مختلف يستجيب لمتطلبات الحاح العتبة التاريخية التي تحمل اشكالات تتجاوز السياق السابق، وتطالب بمنظور يوافق طموحها الحاضري، اذن يتعلق الأمر بالبحث عن المعنى وفق انتظاراتنا، إذ قد نسلب المعنى أو قد نمنحه بالمقابل وفق نمط علاقتنا بالعالم في لحظتها المشكلة لإشكال يؤرق الذات الباحثة والحاملة فضول إيجاد حل لأزمة معاصرة بخصوصياتها التأطيرية أو سطح محايثتها الراسم حدود تناولها وفهمها، وفي ثنايا إيجاد الحل تطرح المشكلات الكبرى.

فالقضايا المثارة في البحث لا" تفقد بريقها" بعدما تم تفكيك حيثياتها بل تعلن عن استمرارها نحو الحاضر واندفاعها نحو المستقبل، لأنها قضايا حافظت على تجددها في كل العصور بصيغ مختلفة، فعصرنا الحالي يكشف عن هذه الراهنية وعن زمنيتها، أليست المفاهيم اليوم تحتل العالم؟ حين تفرض سطوتها وتخلق تموجاتها في كل المجالات، يكفي أن نصدح بمفهوم "العلمنة" حتى نواجه في مجالنا التداولي نقاشا متشنجا وجدالا عنيفا...حيث لا يرتبط الأمر بأن الفهم واحد وموحد وإنما بتنميطات تقفز الى الأذهان تشوش على "نقاء" المفهوم، ففلسفة التاريخ اليوم أمام وضع جديد يفرض الإنصات الى "ضجيج" العصر حتى تكشف عن قدرتها في التفاعل معه.

المعجم

Histoire/Geschichte	تاريخ
Histoire totale	تاريخ كلي
Historisante	تاريخاني
Historique	تاريخي
Sécularisation	علمنة
Mondanisation	دنيوة
Temporalité	زمنية
Laïcs	لائكية
Totalité	كليانية
Sacré	مقدس
Salut	خلاص
Eschatologie	الاسكاتولوجيا
Théologie	الثيولوجيا
Providence	العناية الالهية
Progrès	التقدم.
Historiographie	الهستوغرافيا
Le naufrage historiciste	الغرق التاريخاني
La curiosité	الفضول
Absolutisme	الاطلاقية
La naturalisation de l’histoire	طبعنة التاريخ
Scepticisme	النزعة الشكية
Positivisme	الوضعية

Relativisme	النسبية
Historicité	التاريخانية
Profane	دنيوي
Histoire profane	تاريخ الدنيوي
Histoire sacrée	التاريخ المقدس
Illégitime	لامشروعية
Histoire du Salut	تاريخ الخلاص
Révélation	الوحي
Christologie	الكريستولوجيا
Auto-habilitation	التمكين الذاتي
Auto-affirmation	التأصيل الذاتي
Infrastructure	بنى تحتية
Superstructure	بنى فوقية
Seuils historiques	العتبة التاريخية
Réinvestissement	اعادة استثمار
Lisibilité du monde	مقروئية العالم
Horizon d’attente	افق الانتظار
Auto –référentiel	مرجع ذاتي
Hors histoire	خارج التاريخ
Désenchantement du monde	نزع السحر عن العالم
L’Auto confirmation	التأسيس الذاتي
Le dualisme gnostique	الثنائية الغنوصية
Autodétermination	التحديد الذاتي
Absolutisme théologique	الإطلاقية الثيولوجية

Dieu Trompeur	الاله المضلل
Légitimité	مشروعية
Interprétation trinitaire	التأويل الثالوثي
Auto-reconnaissance	الاعتراف الذاتي
Le messianisme Marxiste	الخلاصية الماركسية
Exploitation	استغلال
Positivisme	الوضعية
Théologie de l'histoire	ثيولوجيا التاريخ
Processus historique	الصيرورة التاريخية
L'eschatologie du salut	اسكاتولوجيا الخلاص
Philosophie de l'histoire	فلسفة التاريخ
Philosophie de la Révélation	فلسفة الوحي
Autolégitimation	الشرعنة الذاتية
La Chrétienté moderne	المسحنة (المسيحية) الحداثية
Le plan de l'histoire	مخطط التاريخ
Athéisme	الالحاد
Récit religieux	السرد الديني
Civitas terrena/Cité de l'homme	مملكة الانسان
Cité de dieu /civitas dei	مملكة الرب
La continuité historique	الاستمررية التاريخية
Ruse de la raison	مكر العقل
La théoréme de la sécularisation	مبرهنة العلمنة
Le matérialisme historique	المادية التاريخية
L'athéisme matérialisme	الالحاد المادي

Le messianisme marxiste	الخلاصية الماركسية
Démythologisation	رفع الميثولوجيا
Vergangenwartige zukunft	المستقبل الحاضر
Divinisation du social	التأليه المجتمعي
Logique de développement	منطق التطور
Finitude eschatologie	غاية اسكاتولوجية
Eschatologie chrétienne	اسكاتولوجيا مسيحية

لائحة المراجع

الموسوعات والمعاجم

- Noella Baroqui، Anne Baudart, Jean Dugué, Jacqueline Laffitte، François Ribes, Joel Wilfert, **Dictionnaire de philosophie**, 3 édition، Armant colin.

- أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب أحمد خليل واشراف أحمد عويدات، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية 2001 .

- جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس.

المراجع باللغة العربية:

- أحمد عبد الحليم عطية، **الجدل اللاهوتي بين هيجل ونيتشه**، فيورباخ راهنا، مجلة الاستغراب ربيع 2016.
- أحمد عبد الحليم عطية، **ماهية الدين، قضايا أولية لاصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، فلسفة فويرباخ**، دار الثقافة العربية للطباعة والنشر، القاهرة.
- ادوارد هاليت كار، **ماهو التاريخ؟**، ترجمة: ماهر كيالي وبيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1976.
- أرسطو، **فن الشعر**، ترجمة وتقديم وتعليق دكتور ابراهيم حمادة، الناشر مكتبة الانجلو المصرية.
- ارنولد توينبي، **مختصر دراسة للتاريخ**، الجزء الأول، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مراجعة محمد شفيق غربال، تقديم عبادة كحيلة، المركز القومي للترجمة، سلسلة ميراث للترجمة، القاهرة 2011.
- استيفن هوكنغ، **موجز تاريخ الزمن**، ترجمة: باسل محمد الحديفي، بغداد، الطبعة 1990.

- أوليفييه روا، **الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة،** ترجمة: صالح الأشمر، دار الساقي، الطبعة الأولى 2012.
- ايمانويل كانط، **فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموسياسية،** دراسة وتعريب زهير المدنيني، مكتبة علاء الدين، سفاقس، تونس 2012.
- ايمانويل كانط، **نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي،** نصوص مختارة من كتابات الفلاسفة والمؤرخين في التاريخ، ترجمة عن الألمانية عبد الرحمان بدوي.
- بول ريكور، **الذاكرة، التاريخ، النسيان،** ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، 2009.
- تزفيتان تودورف، **روح الأنوار،** ترجمة حافظ قويعة، دار محمد علي، الطبعة الأولى، تونس 2007.
- ج.ب.بيري، **فكرة التقدم،** بحث في نشأتها وتطورها، ترجمة عارف حديقة، دراسات فكرية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق1988.
- جان هيبوليت، **هيغل،** ترجمة: جورج صدقني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق،1971.
- جورج فلهلم فريديرش هيجل، **محاضرات في فلسفة التاريخ،** الأعمال الكاملة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الحكمة، القاهرة 2004.
- جورج فيلهلم فريدريش هيجل، **علم ظهور العقل، المجلد الأول،** ترجمة: مصطفى صفوان، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، بيروت 2001.
- جوزف خورس، **قيمة التاريخ،** ترجمة: نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية 1986.
- جياتي فاتيمو، **نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة مابعد الحداثة 1987،** ترجمة: د.فاطمة الجيوشي، دراسات فكرية، دمشق 1998.
- جيل دولوز، **نيتشه والفلسفة،** ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت الطبعة الثانية 2001 .

- حاتم أمزيل، **العلمانية في الفلسفة المعاصرة**، مختبر الدراسات الرشدية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس 2017.
- حاتم أمزيل، **القراءة الفينومينولوجية للتاريخ لدى هانس يلومنبرغ**، أطروحة لنيل الدكتوراه، الموسم 2013، جامعة سيدي محمد ابن عبد الله ظهر المهراز، فاس2012.
- حنة ارندنت، **في الثورة**، ترجمة:عطا عبد الوهاب، مراجعة رامز يورسلان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الاولى 2008.
- خالد طحطح، **الكتابة التاريخية**، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2012.
- خالد طحطح، **عودة الحدث التاريخي**، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى،2014 .
- د.هاشم يحي الملاح، **المفصل في فلسفة التاريخ، دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية**، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الثانية.
- دوريندا أورترام، **التنوير**، دار الفارابي، مؤسسة محمد بن راشد ال مكتوم، الطبعة الأولى 2008، بيروت.
- سان أوجستين، **اعترافات**، ترجمة سعيد الغانمي، مجلة نزوى، العدد31،يوليوز 2002.
- سيمون مالباس، **مابعد الحداثة** : ترجمة : د.باسل المسالمة، التنوير.
- شالز داروين، **أصل الانواع**، ترجمة: مجدي محمود المليجي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة2004 .
- عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، دار الساقي، الطبعة الثانية، 1998.
- عبد الغني بارة، **اشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي** ،مقاربة حوارية في الاصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2005.
- عبد الغني بارة، **اشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مقارنة حوارية في الاصول المعرفية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2005.
- عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ، الألفاظ والمذاهب، المفاهيم والأصول**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة 2005.

- عطيات محمد أبو السعود، **فلسفة التاريخ عند جامبا تيستا فيكو**، التنوير للطباعة والنشر، لبنان 2010 .
- علي زيعور، **أوغسطينوس، مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية**، دار إقرأ، بيروت، الطبعة الأولى 1983.
- غيرترود هيملفارب، **الطرق الى الحداثة، التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الامريكي**، ترجمة: د.محمود سيد احمد، عالم المعرفة، عدد 367سبتمبر 2009.
- فرانسوا دوس، **التاريخ المفتت، من الحوليات الى التاريخ الجديد**، ترجمة : محمد الطاهر المنصوري، مراجعة: جوزيف شريم، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2009.
- فرنر شنيدرس، **الفلسفة الالمانية في القرن العشرين**، ترجمة : محسن الدمرداش، المشروع القومي للترجمة ، الطبعة الاولى 2005.
- فريديريك نيتشه،**عدو المسيح**، ترجمة : ميخائيل ديب،دار الحوار،الطبعة الثانية
- فيليب راينو، **ماكس فيبر ، مفارقات العقل الحديث**، ترجمة وتقديم محمد جديدي، منشورات الاهتلاف، الطبعة الاولى،2009.
- قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ، مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ**، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى 1974.
- كاترين كوليو، تيلين، **ماكس فيبر والتاريخ**، ترجمة جورج كثورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1994.
- كارل شميث، **اللاهوت السياسي**، ترجمة: رانية الساحلي وياسر الصاروط، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسة، بيروت الطبعة الHولى 2018.
- كلود ليفي شتراوس، **العرق والتاريخ**، ترجمة سليم حداد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة 1429ه/2008م.

- لويس جوتشليك ، **كيف نفهم التاريخ مدخل الى تطبيق المنهج التاريخي** ، ترجمة : عائدة سليمان عارف و أحمد مصطفى أبو حاكمة، دار الكاتب العربي ومؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، بيروت 1966.
- ماكس- انجلز،**البيان الشيوعي**، روافد للنشر والتوزيع .
- ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة: د.محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، لبنان.
- ماكس فيبر، **الاسس العقلانية والسوسيولوجية للموسيقى**، ترجمة حسن صقر، مراجعة فضل الله العميري، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى، بيروت 2013.
- ماكس فيبر، **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع**، ترجمة: صلاح هلال، مراجعة وتقديم وتعليق محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى2011.
- مالكوم برادير، **الحداثة**: ترجمة مؤيد حسن فوزي، مركز الإنماء الحضاري، دار المحبة.
- مايكل ألين جيلسي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، ترجمة: فيصل بن أحمد الفرهود، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى 2019.
- محمد الشيكر، **هايدغر وسؤال الحداثة**، افريقيا الشرق، الدار البيضاء 2006.
- محمد بهاوي، **المعرفة التاريخية، نصوص فلسفية مختارة ومترجمة**، افريقيا الشرق،الجزء الثامن، طبعة 2013.
- ميرشيا اليادة، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة وتقديم: د.سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت 2007.
- ميشل فوكو، **جينيالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى1988.
- هاري إلمر بارنز، **تاريخ الكتابة التاريخية**، ترجمة محمد عبد الرحمان برج، مراجعة سعيد عبد الفتاح عاشور، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،** ترجمة: ذ.حسن ناظم، علي حاكم صالح، راجعه عن الالمانية: د.جورج كتورة، دار أريا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية 2007 .
- هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة،** ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية 2002.
- وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ، اتجاهات، مدارس، مناهج، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى 2012.
- وولش.و.ه، **مدخل لفلسفة التاريخ** ، ترجمة: أحمد حمدي محمود، القاهرة 1962.
- ويد جيري، **المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى تونبي،** ترجمة: ذوقان قرقوط، بيروت1979.
- يورغن هابرماس، جوزف راتسنغر، **جدلية العلمنة العقل والدين،** تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول، الطبعة الأولى، لبنان.2013.
- يوسف زيدان، **اللاهوت العربي، واصول العنف الديني،** دار الشروق، الطبعة الرابعة2014.

المقالات

- ابراهيم العريس، فاوست غوته يؤرخ ولادة انسان العصور الحديثة، مجلة الحياة، www.alhayat.com
- حاتم أمزيل، ***« العلمانية وحرية الضمير »*** ، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود،العدد السابع ،2015 .
- حاتم أمزيل ، ***« العلمنة والدهرنة ومفاهيم أخرى ، مدخل مفاهيمي »*** ، يتفكرون، العدد السابع،2015.
- حاتم أمزيل ، ***« في العقم التأويلي سجال العلمنة أنموذجا »*** ، مؤمنون بلا حدود، 2018.

- حاتم أمزيل،« ***العلمنة والدهرنة ومفاهيم أخرى،مدخل مفاهيمي*** » ، يتفكرون ،العدد السابع ،2015.
- الحاج أوحمنة دواق، « ***في مفهوم العلمانية ومبانيها وخصائصها*** »، مؤمنون بلا حدود للدراسات والابحاث، www.mominoun.com .
- حسن اسعد حمدان، ثيوديسيا الشر بين المدارس النقدية والعقلية ،كانط مقابل ليبنز والغزالي مقابل المعتزلة، مجلة المحطة،www.elmahatta.com
- رشيد العلمي الادريسي ،« **جدل العلمنة في الفكر الالماني الحديث** » ، مؤمنون *بلا حدود* ، www.mominoun.com
- طيب بوعزة،« ***مافائدة التاريخ*** » ،مركز نهوض للداراسات والنشر ، www.nohoudh.com.
- عامر عبد زيد، « ***التأويل اللاهوتي للتاريخ عند اوغسطين،فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم*** » ، اشراف وتحرير الذكتور علي عبود، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الرو افد الثقافية ، ناشرون.
- لونيس بن علي ،« ***النقد والمقدس : في انزلاقات النقد من نقد الدين الى النقد الديني ، المقدس والتاريخ*** »، سلسلة ملفات بحثية ، مومنون بلا حدود ،اشراف وتنسيق :البشير ربوح والحاج دواق، 30 ديسمبر 2016.
- محمد الصغير جنجار،« *علم اجتماع الاديان وبارذيغم العلمنة* »، centre jacques-baque، www.books.openedition.org.
- يوسف أشلحي، « **الحداثة بين التنوير الذاتي والتجذير الثيولوجي "كارل لوفيث"ومناحي التصير الثيولوجي في فلسفة التاريخ** »، مجلة الفكر العربي المعاصر،عدد160-161، مركز الانماء القومي .
- عز العرب لحكيم بناني، **محمد سبيلا وجدلية الالتزام والكونية**، *جريدة الاتحاد الاشتراكي*، نشر بتاريخ: 2010.09.08.

المقالات بالفرنسية:

- Alexandre Escudier, « **Temporalisation et modernité politique: penser avec Koselleck »,** *Annales, Histoire, Sciences Sociales,* Editions de L'EHESS, 2009/6.
- Benoit Garceau, « ***les travaux de Hegel et l'interprétation de la religion*** », philosophiques.
- Bernard Ibal, « **Reconsidérons l'idée de progrès »**, Revue projet, 2015/6, n^{0}349.
- Bernard Lacroix, Xavier Landrin, **« La Begriffsgeschichte, Les usages conceptuels du médiéviste »**, Laboratoire de Médiévistique Occidentale de Paris (LAMOP), Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France Nov2011,.
- Carole Widmaier, ***« Leo Strauss et le probleme de la sécularisation »***, **Modernité et Christianisme, Hans Blumenberg; Karl Lowith, Carl Schmitt, Leo Strauss**, CNRS éditions, 2007.
- Christophe Bouton, **« Temps et esprit chez Hegel et Louis Lavelle(essai de chronodicée) »,** *Revue des sciences philosophiques et théologiques* , 2001/1 Tome 85
- Cuy Jobin, ***« Espérance et Utopie »,*** Introduction à l'éthique ; penser, croire, agir ,sous la direction de Jean Daniel Causse et Denis Muller avec la collaboration de Dimitri Andronicos, Labor et Fides2009.

- Daniel Tanguay, ***« de la fin de l'histoire à l'ère du présentisme quelques réflexions sur le Zeitgeist contemporain inspirées de F.Fukuyama, A.Kojiéve et K.Lowith »,*** **Modernité et sécularisation**, **Hans Blumenberg; Karl Lowith, Carl Schmitt, Leo Strauss**, CNRS éditions, 2007.
- Denis Trier Weiler, ***« à propos de Hans Blumenberg »***, Cahier philosophies, blumenberg, CNDP-CRDP.
- Elise Marron, ***« Aspects de la plurivocité controlée :portrait de Wittgenstein par Blumenberg »,*** Implications philosophiques**,** coordonné de Thibaud Zuppinger,mai 2013.
- Elise Marron, ***« Autoportrait de Blumenebrg en thérapeute viennois.de nobis ipsis silemus »,*** Archives Philiosophie, 2016/1(Tome79),
- Emmanuel Durant, **« Note sur la théologie de L'histoire »**, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2014/2 tome 98.
- Guillaume Fagniez, ***« la contribution de Karl lowith à l'anthropologie »,*** Alter, Revue de phénoménologie, 2015,
- Guillaume Sire, « **RENÉ Girard (1923-2015), n'achevez pas René Girard** », *Hermès, La Revue*, C.N.R.S. Editions, 2016/2 $n^0$75.
- Guy Jobin, **« Espérance et Utopie »,** *Introduction à l'éthique, penser, croire*, *agir*, sous la direction de Jean Daniel Causse et Denis Muller, avec la collaboration de Dimitri Andronicos, Labor et Fides.

- H.Blumenberg, ***« Histoire et eschatologie une recension d'un ouvrage de Bultmann »***, Archives de Philosophie 2004/2, (Tome67).
- Hans Blumenberg, **« Concepts en histoires »,** traduit de l'allemand par : Marc Buhot de Launay, *Archives de Philosophie*, Centre Sèvres, 2016/1 Tome 79.
- Hermann Lubbe, **« La théologie politique comme théologie d'une religion repolirisée »,** traduit de l'allemand par Céline Jouin, Les études philosophiques, 2014/4(n0111).
- Hervé Mazurel, **«présence du passé, présences du futur»,** *Ecrire l'histoire*, 11/ 2013
- Jacques Guilhaumou, « ***de l'histoire des concepts à l'Histoire linguistique des usages conceptuels »***, Genéses, n[38] berlin, 2000/1 .
- Jacques Guilhaumou, **« Entré : Begriffsgeschichte; in Dictionnaire des idées »,** *Encyclopaedia universalis*, paris 2005,
- Jacques Texier, ***« Note de Lecture sur « Max Weber und Karl Marx » de Karl Lowith (1932) »,*** Presses Universitaires de France , Actuel Marx, 1992/1 n°11.
- Jean Claud Monod, ***« Métaphore et métamorphose : Blumenberg et Substantialisme historique »,*** Revue germanique internationale, histoire culturelle, 10/1998.

- Jean Claude Monod, ***« Mythe, Métaphore, Modernité : les mondes de Hans Blumenberg »,*** Archives de Philosophie, tome 67,2004.
- Jean Claude Monod, **« la sécularisation et ses limites : entre théologie politique et positivisme juridique », Modernité et sécularisation, Hans Blumenberg; Karl Lowith, Carl Schmitt, Leo Strauss**, CNRS éditions, 2007.
- Jean François Kervégan**, « Les ambigüités d'un théorème La sécularisation, de Schmitt à Lowith et retour», Modernité et sécularisation, Hans Blumenberg; Karl Lowith, Carl Schmitt, Leo Strauss**, CNRS éditions, 2007.
- Jean Greisch, ***« Bulletin philosophie et christianisme »,*** Recherches de science Religieuses 2011/3, tome99.
- Jean Greisch, ***« de l'éclosion du christianisme à la déclosion de la raison, Jean Luc Nancy et la déconstruction du christianisme »,*** recherches de science Religieuses, 2014/4, tome 104.
- Jean Greisch, « ***eschatologie et sécularisation chez Karl lowith »,*** Idée et Idéalisme, coordinatrice Kim Song Ong-Van-Ung, vrin 2006.
- Jean Greisch, ***« Umbesetzung versus Umsetzung, Les ambiguité du théoréme de la sécularisation d'après Hans Blumenberg »***, Archives de Philosophie, 2004/2(Tome 67).
- Jean Louis Lacascade, ***« Bévue de Proudhon et/ou traquenard de Marx »,*** Genèses 2002/1(n46).

- Jean Paul Willaime, ***« La sécularisation : une exception européenne ? retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions »,*** Revue francaise de sociologie, 2006/4(Vol.47),
- Jean-Marie Donegani, ***« La mondanisation du salut »,*** Recherches de Science Religieuse, 212/3(tome 100).
- Jean-Marie Paisse, **« La gnose et le gnosticisme »,** Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Année 1969/3,
- Karl lowith, ***« Remarques sur la différence entre Orient et Occident »,*** Le Philosophie 2014/1, n41.
- Laurent Fleury, ***« Max Weber sur les traces de Nietzsche ? »,*** Revue Française de Sociologie, 2005/4, (vol.46).
- Luca Salza, **« de quoi le cusain et nolain sont-ils le nom ? »**, Revue de métaphysique et de morale, Presses Universitaires de France, 2012/1 n°73,
- Marc Angenot, « **Gnose et millénarisme : deux concepts pour le 20^{émé} siécle », suivi de modernité et sécularisation**, discours social 2008.
- Marc Angenot, « ***Religion et séculiéres,Totalitarisme, Fascisme: des concepts pour le 20^{éme} siècle »,*** discours social, nouvelle série, volume 20bis(2004-version on revue et mise à jour en 2010).
- Mariafranca Spallanazani, **« Entre la lumière et l'ombre Blumenberg interprète de la philosophie des Lumière », Revue** de Métaphysique et de Morale, 2012/1(n073).

- Marion Schumm**,** ***« conscience humaine et réflexivité : Hans Blumenberg et la phénoménologie »,*** coordination Thibaud Zuppinger, implications philosophiques, 2013.
- Michael Foessel, ***« Le modèle de la sécularisation :quel concept de monde ? »*****,** Modernité et sécularisation ;Hans Blumenber, Karl Lowith, Leo Strauss, CNRS Editions2007.
- Michael Foessel, ***« Le modèle de la sécularisation :quel concept de monde ? »*****,** Modernité et sécularisation ;Hans Blumenber, Karl Lowith, Leo Strauss, CNRS Editions2007.
- Michael Foessel, **Introduction**, **Modernité et Sécularisation**, Hans **Blumenberg; Karl Lowith, Carl Schmitt, Leo Strauss**, CNRS éditions, 2007.
- Michael Lowyet, Heinzwisman, ***« Marx :la religion et la construction du social »***, Archives de Sciences Sociales des religions**,** juillet-esptembre 2004, édition électronique, www.journals.open/edition.org , vu le: 25.02.2017.
- Michéle Leclerc-Olive, **« Entre mémoire et expérience, le passé qui insiste »,** *C.E.R.AS, Revue Projet*, 2003/1
- **Michèle** Riot-Sarcey, **« Christophe Charle, Discordance des temps : une brève histoire de la modernité, le temps des idées »**, paris, Armand colin, 2011.
- Myriam Revault D'Allones, ***« Sommes nous vraiment « déthéologisés » ?, Carl schmitt, H.Blumenberg et sécularisation des temps modernes »*****,** Les Etudes philosophiques, 2004/4, (n068).

- Myriam Revault d'Allonnes, **le developpement durable: quels enjeux philosophiques ?,** *victoires éditions*, 2012/1,n^{0}1,
- Nicolas Duvoux, ***« les grammaires de la modernité notice bibliographiques autour de trois débats essentiels »,*** Philosophie 2005/2, (n^0 25).
- Paul Valadier, **« permanence du théologico-politique ; politique religion, de nouvelles donnes »,** *Recherches de Science Religieuse*, Centre Sèvres, 2006/4 Tome 94.
- Philippe Buttgen, ***« la sécularisation de la folie : marxisme et protestantisme vers 1848 »,*** **Modernité et sécularisation**, **Hans Blumenberg; Karl Lowith, Carl Schmitt, Leo Strauss**, CNRS éditions, 2007.
- Philippe Capelle Dumont, ***« L'innovation théologique »,*** Revue de Métaphysique et de Morale 2014/3(n^{0}83).
- Philippe Capelle, ***« trois Foyers de questions, histoire et providence »,*** Idée et Idéalisme, coordinatrice Kim Song Ong-Van-Ung, vrin 2006.
- Prosper Alfaric, « **Christianisme et Gnosticisme »**, extrait de la revue historique, tome CXLV ?, paris1924.
- Qaniel Vidal, « ***Rudolf Bultmann, Nouveau Testament et Mythologie, Avec un texte inédit de Paul Ricœur »,*** Genève, Labor et Fides, coll. « logos », 2013.
- R.Vancourt, « **Philosophie de l'avenir et Religion de l'homme selon Feuerbach (à suivre) »**, *Nouvelle Revue théologique*, N96/2019.

- R.Vancourt, **« Philosophie de l'avenir et Religion de l'homme selon Feuerbach(à suivre) »,** *Nouvelle Revue théologique*, n96,2019.
- Rémi Brague, ***« De temps en temps »,*** Transversalités, N^{0}114, 2010/2.
- Rémi Brague, ***« La sécularisation est-elle moderne ? »,*** **Modernité et sécularisation**, **Hans Bmlumenberg ; Karl Lowith, Carl Schmitt, Leo Strauss**, **Modernité et sécularisation,** cnrs editions, 2007.
- Rico Sneller, **« La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg de Jean-Claude Monod »,** le philosophoire, vrin, 2003/3,
- Stefano Petrucciani, ***« Comment et pourquoi lire Marx aujourd'hui. Les difficultés de la théorie et les antinomies de la modernité »,*** actuel Marx, 2011/2n^{0}50.
- Stéphane Zékian, ***« le discours du progrès dans l'histoire dans l'histoire de la civilisation en Europe de Guizot; L'historien rattrapé par son sujet »,*** *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, Editions Picard, 2006/1 N°23
- Sylvie Taussig, ***« Déclin et progrès chez Blumenberg »,*** Le Philosophoire, 2011/2, (n^{0}36).
- Thiboud Zuppinger, « ***la Description de l'homme de Hans Blumenberg*** », implications philosophiques, paru mai 2013.

- Tristan Stone, *« Maintenir l'histoire en mouvement Carl Schmitt, penseur de l'historité moderne ans vingtième »*, Revue d'histoire, 2013/N117.
- Yves Ledure, ***sécularisation et statut du religieux,*** Mémoires de l'Académie Nationale de Metz, 2012**.**

- **المصادر بالفرنسية**

- F. Gogarten, **destin et espoir du monde moderne**, paris 1970.
- H. Blumenberg, **la légitimité du temps moderne**, traduit de l'allemand, marc sognol jean luois Schlegel et denistrierweiler avec collaboration de Marianne dautrey, nerf édition, Gallimard.
- Jean Claude Monod, **la querelle de la sécularisation**, théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg, librairie philosophique j.vrin, Sorbonne 2002.
- Karl Lowith, **De Hegel à Nietzsche**, traduit de L'allemand: Rémi Laurellard, Gallimard, 1967.
- Karl lowith, **histoire et salut ; les présupposés théologique de la philosophie de l'histoire** ; traduit de l'allemand par marie, Christine chalhol, Gillet, Sylvie Hurstel et jean, François Kerjean , présentation d.kervégan, Gallimard.
- Oscar Cullmann, **le salut dans l'histoire**, traduit de l'allemand par Marc Köhler pasteur à l'église, François de bale, éditions la chaux et Nestlé, Neuchâtel (suisse), 1966 .
- R. Bultmann, **jésus ; mythologie et démythologisation**, préface de Paul Ricœur, aux éditions du seuil, paris, 1968.

- R.Bultmann, **Foi et compréhension, eschatologie et démythologisation**, traduit sous la direction: D'André Malet par a.et S.Pfrimmer, S.Bovet et A.Malet,éditions du seuil, paris.
- R.-Bultmann, **histoire et eschatologie**, traduction française par r.brandt, foi vivante, paris.
- Reinhard koselleck, **l'expérience de l'histoire** , traduit de l'allemand par Alexandre escadier avec la collaboration de diane meur, marie claire, et fochen hoock, Gallimard.
- Reinhard koselleck, **le future passé**, traduit de l'allemand, par Jochen et marie claire hoock, édition de l'école des hautes en science sociales, paris.
- Reinhard Koselleck, **le règne de la critique**, traduit de l'allemand, Hans Hildebrand, édition minuit, paris 1979.

المراجع بالفرنسية :

- Alain renait ; **Kant aujourd'hui** ; Flammarion ; paris 1997
- Albert dossa ogougbe ; **modernité et christianisme ; la question théologico-politique chez Karl lowith, Carl schmitt et Hans blumenberg** ; tome 1 ; ouverture philosophie ; l'harmattan .
- Albert dossa ogougbe ; **religion et politique ; la question théologico-politique chez karl lowith, carl schmitt et hans blumenberg ; tome 2**, l'harmattan.
- Benoit-André Mathot, **la question de l'apologéque dans la pensée théologique de paul tillich, d'une opologétique de**

l'attaque à une apologétique de la réponse,thése en cotutelle doctorat en théologie, université laval, québec, canada et faculaté libre de théologie protestante, France, 2013.

- Eric Blondel, **Nietzsche, Aurore , commentaire de textes**,paragraphe 119-préface, paragraphes 1à3, philopsis éditions numerique, www.philopsis.fr.
- Ernest Marie La perronsaz, **bible histoire et statut de l'homme**, Editions paris, méditerranée 2001.
- Jean-Luc Nancy, **Hegel ;l'inquiétude de negatif**, Hachette.
- Jerome Blanchet-Gravel, **la dimension apocalyptique de l'écologisme Algore et la crise de l'environnement**, maitrise en sciences des religions, sous la direction de louis painchaud, quebec, canada2016.
- Johann Gottfried Herder, Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité, traduction ; Edgar Quinet, Introduction, notes et dossier : Marc Crépon, presse pocket 1991.
- Mademoselle Lan Li, **Raymond Aron de la philosophie critique de l'histoire à l'anlyse politique**, thése de doctorat, université de lyon, 2012.
- Marc Angenot, **Religion et séculiéres, Totalitarisme, Fascisme : des concepts pour le 20^{éme} siécle**, discours social, nouvelle série, volume 20bis(2004-version on revue et mise à jour en 2010.
- Marcel gauchet ,**le désenchantement du monde ; une histoire politique de la religion** ; Gallimard 1985.

- Martin Heidegger, **être et temps**, traduit : de l'allemand par François verzin d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphans et Jean auxerrois et clube roels, nurf, Gallimard, paris 1986.
- Niklas Pulmann, **Amour comme passion,De condification de l'intimité** , traduit de l'allemand : par Anne Marie Lionnet , Aubier 1990.
- Odo Marquard, **Des difficulties avec la philosophie de l'histoire**, Préface de Catherine Colliot Théléne, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Edition de la maison des sciences de l'homme, copyright, France 2002
- Olivier Dumoulin et Françoise Thelamon, **Autour du Morts** ; **Mémoire et Identité,** actes du v colloque international sur la sociabilité Rouen, 19-21 novembre 1998 avec la participation de Jean Pierre Vernant, publication du l'université du Rouen, N^0 296.
- P. Veyne ; **comment on écrit l'histoire** ; essai d'épistémologie ; l'univers historique seuil ; édition 1976 .
- Raymond Aron, **Introduction à la philosophie de l'histoire**, Nouvelle édition revue et annotée parr Sylvie Mesur, Gallimard.
- Ryohei Kaguera, **Walter Benjamin et la sécularisation**, Thése soutenue publiquement en vue de l'otention du grade academique de docteur en Philosophie, Université de Strasbourg, 2012.

- Stéphane Dirschauer, **mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg**, thése en vue de l'obtention dugrade de philosophiae doctor en philosophie et à l'iuniversité de paris sorbonne, université de montreal, juillet 2005.

الفهرس

ملخص بالفرنسية..... 2

تقديم عام 4

الباب الأول: 17

النسق النظري لرؤية الحداثة و قضية المفاهيم

الفصل الأول : مفاهيم ارتبطت بالأزمنة الحديثة..... 19

1) مفهوم التاريخ : الأصول و الإمتداد..... 20

1-1 مفهوم الزمن..... 23

1-2 الزمن الأوغستيني..... 27

1-3 فلسفة التاريخ..... 28

2) مفهوم التقدم..... 31

2-1 نظرية التقدم في الوعي الألماني..... 38

2-2 البحث عن قانون للتقدم..... 41

2-3 مفهوم التقدم في ظل نظرية التطور..... 43

3) نظرية العناية الالهية..... 45

3-1 العناية الإلهية في التصور الديني اليهودي..... 46

3-2 العناية الإلهية في العقيدة المسيحية..... 48

3-3 مملكة الرب على الأرض..... 50

خلاصة..... 53

الفصل الثاني : مفهوم العلمنة وفلسفة التاريخ..... 54

1) "العلمنة " : المفهوم والدلالة و السياق..... 55

2) روح الإقتصاد الحديث واقعة دينية 58

2-1 "نزع السحر عن العالم "..... 70

3-2 العمل خلاص دنيوي 69
3) فلسفة التاريخ علمنة واعية..... 72
3-1 مكر التاريخ 73
3-2 تأنيس الإله..... 77
3- 3 الإله لم يمت بعد..... 80
خلاصة..... 86
الفصل الثالث : العلمنة في الحقل الثيولوجي..... 88
1) العلمنة نتيجة مشروعة للمسيحية 89
2) بولتمان : علمنة الإسكاتولوجيا..... 95
3) بولتمان : التاريخ والتاريخانية..... 98
4) العلمنة الأنوارية طبعنة فلسفة التاريخ..... 103

خلاصة..... 111
الباب الثاني : الوعي التاريخي الحداثي وقضية "المشروعية"..... 114
الفصل الأول : فلسفة التاريخ بين النية المعلنة وواقع التحقق..... 119
1) المشروع الحداثي بين الصيغة النظرية وواقع التحقق..... 120
2)فلسفة التاريخ و العلمنة..... 123
3) حداثة الكلمة وواقع التشكل..... 126
4)علمنة فلسفة التاريخ واقعة سيكولوجية..... 129
5)العلمنة بوصفها عصر..... 132
خلاصة..... 136
الفصل الثاني : فلسفة التاريخ علمنة ثيولوجية..... 138
1) كارل لوفيث : فلسفة التاريخ عناية إلهية مسيحية..... 139
1-1 فلسفة التاريخ نسخة خلاصية..... 147

1-2-فلسفة التاريخ إسكاتولوجيا معلمنة..... 151
1-3- فلسفة التاريخ مسيرة معلمنة 157
1-4 التاريخ من الحاضر نحو الماضي..... 158
2) الإغريق أكثر حداثة من الحداثيين 160
3) التاريخ بين النمط الدائري والتصور المسيحي..... 166
3-1 التخلي عن فلسفة التاريخ..... 169
3-2 التاريخ استمرارية واعية 170
3-2 بوركهارت : مسيحية الأصول..... 173
الفصل الثالث: نماذج حداثية من الوعي التاريخي المسيحي المعلمن..... 178
1) التحرر من خطيئة الاستغلال محرك التاريخ الماركسي 179
1-1 ماركس الملحد الديني..... 188
1-2 التاريخ المادي: خلاصية ماركسية 191
2- هيجل قس الروح المطلقة..... 198
1-2 فلسفة التاريخ الهيجيلية كائن ثيوديسي..... 201
3) كارل لوفيث: مفهوم التقدم الحداثي..... 204
3-1) برودن Proudhon ثيولوجي التقدم..... 206
3-2) الوضعية الكونطية علمنة ثيولوجية..... 209
3-3) النسق الكاثوليكي أكبر فتح للحكمة الإنسانية..... 213
4) فلسفة التاريخ مسار غائي 222
5) أوغستين : إبطال الرؤية القديمة للعالم..... 226
5-1- ثيولوجيا التاريخ الأوغستيني..... 229
خلاصة..... 233
الباب الثالث: مشروعية فلسفة التاريخ من مشروعية أزمنتها..... 237

الفصل الأول : مشروعية فلسفة التاريخ من مشروعية أزمنتها الحديثة..... 243
1) العلمنة الوظيفية..... 244
1-1 العلمنة مفهوم للعالم 250
1-2 عمل كارل لوفيث حجب للتأصيل الحداثي..... 256
1-3 استثمار وظيفي لتاريخ جديد..... 259
1-4 فلسفة التاريخ ثيوديسا غير مباشرة..... 263
1-5 تجاوز الأسئلة للأجوبة: عتبة السلم التاريخي..... 271
1-6 الحداثة إعادة إستثمار مفهومي..... 278
2) الحداثة تجاوز للغنوصية..... 283
2-1 كوسمولوجية نيكولاس دي كوس Nicolas de cues..... 287
2-2) تطبيع الألوهية قطع مع الإرادة الإلهية 290
3) استعارة المضلل أرضية اللايقين..... 292
4) العلمنة الكانطية: رفض الثيولوجيا..... 298
خلاصة..... 301
الفصل الثاني : التاريخ بين التجربة و أفق الانتظار..... 303
1) الذاكرة هوية حاضر..... 305
2) أفق الانتظار داخل التجربة المفهومية..... 310
3) زمنية المفهوم 314
4) الماضي هوية حاضر..... 320
5) التاريخ الاجتماعي والتاريخ المفهومي..... 324
خلاصة..... 329
الفصل الثالث : جاك مونو: الوعي الألماني في تأويل مفاهيم الأزمنة الحديثة 332
1) الإيمان في التاريخ..... 333

1-1 الغرق التاريخي..... 338
1-2- التقدم في مقابل العناية الإلهية..... 341
1-3-فلسفة التاريخ الثيولوجية نسق ألماني..... 344
3)فلسفة التاريخ بين النزعة التقدمية والإسكاتولوجيا..... 347
3-1) التقدم والإسكاتولوجيا في إطار مبرهنة العلمنة..... 350
3-2 فلسفة التاريخ و فرضية الأسئلة بلا أجوبة..... 354
خلاصة..... 357
الخاتمة..... 360
المعجم..... 365
لائحة المراجع..... 369
الفهرس..... 389