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

مبرهنة العلمنة لنزع مشروعية فلسفة التاريخ

دراسة تحليلية نقدية لمقاربة كارل لوفيث

نزهة بوعزة
باحثة مغربية

2024

www.mominoun.com

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 08 يوليوز 2024

جميع الحقوق محفوظة © 2024

مبرهنة العلمنة لنزع مشروعية فلسفة التاريخ

دراسة تحليلية نقدية لمقاربة كارل لوفيث

ملخص:

يقدم كارل لوفيث أطروحة من خلال كتابه «التاريخ والخلاص» تنحو نحو رسم مسار اختفاء التاريخ الغربي، انطلاقا من حاضر الأزمة السياسية الغربية المعاصرة إلى حدود المرحلة الجنينية لمؤسسي الثيولوجيا المسيحية، وهي مسيرة تراجعية تقتفي الأثر الثيولوجي بشكل ممنهج داخل الأنساق الحداثية، حيث انطلق من بوركهارت مرورا بماركس وهيجل وصولا ليواكييم، وهو مسار تراجعي هدف منه كارل لوفيث التجذير الثيولوجي للوعي التاريخي الحداثي، الأمر الذي تم عبر مفهوم العلمنة التي استخدمت كمبرهنة لنزع مشروعية أو رفع التأصيل الذاتي عن فلسفة التاريخ الحداثية، فهناك صلة 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 الاستقلالية، الحرية، العدالة، الخير...

إن 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، وهي الأطروحة التي جاءت خلال فترة توالي الأنظمة الشمولية والكليانية التي كانت تعم أوروبا خلال منتصف القرن العشرين. لقد كان يبحث عن الأسباب التي جعلت الإرث الفلسفي والسياسي الغربي، وعلى الأخص الحداثي، يقود إلى حركات كليانية وشمولية، بل وكيف قادت مفكرين كبار لأن يدعموا هاته الحركات الاستبدادية؟ فهل الوعي التاريخي الحديث يعبر حقيقة عن وعي حداثي يرسم لصيرورة تاريخية مغايرة أم إنه لا يعدو أن يكون امتدادا للجذر الثيولوجي في قالب معلمن؟

تقديم:

إن المسار التاريخي الغربي قد استهله كارل لوفيث من آخره؛ إذ هو مسار تراجعي يسعى للتجذير بشكل نسقي للأصل الثيولوجي المتواري خلف الأنساق الفكرية الغربية، وهو مسار لعلمنة تعبر عن عملية التحول من واقع ثيولوجيا التاريخ اليهودي المسيحي إلى فلسفات التاريخ المعلمن، هذا التوجه اللوفيثي في الحقيقة قد تولد في سياق خاص، وهو الأمر الذي يستحق الإثارة هنا، فعندما كتب لوفيث خلال 1940 كتابه «التاريخ والخلاص»، العديد من المحاولات كانت قد تمت من قبل في إطار تسطير استمرارية 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، وهي نية تعكس نسقية ممنهجة للتجذير عبر مبرهنة العلمنة للأصل الثيولوجي للوعي التاريخي الغربي، لقد طور لوفيث أطروحته حول مفهوم العلمنة التي صارت في ظل أطروحة كارل لوفيث مبرهنة على لامشروعية فلسفة التاريخ الحداثية؛ لأنها في النهاية تعكس استمرارية لثيولوجيا التاريخ اليهودي المسيحي الذي يسير وفق غاية محددة على مقياس التصور الديني القائم على غاية نهائية تتوج الوجود البشري فوق الأرض؛ إذ يكتب لوفيث في حقيقة الأمر بجودة مفكر يهودي اضطر أن ينفى من قبل النازية خارج أوروبا، وقد يكون لهذا الوقع الذي عاشه بشكل شخصي حضور وتأثير وراء أطروحته، لكنه حضور لاينفي بالمقابل جدية هذا الطرح.

إن الاعتقاد في التقدم تم تعويضه دائما بالإيمان بالعناية الإلهية في إطار معرفة تنبؤية، إن سؤال التقدم يشكل قبل كل شيء في مجال العلوم والفنون الفاصل ما بين القديم والحديث؛ فمفهوم التقدم هو من منح الحداثة التي هدمت عصرا امتد بأوروبا بفضل رجال أمثال فيكو Vico، فونتيل Fontenelle، سويفت Swift، ليسنغ Lessing[1]، امتيازا عما سبقها من عصور. ومن هنا، فإن تميز كل من الحداثيين والقدماء يرتبط قبل كل شيء بالسمو الذي يمنح للحداثيين على القدماء، ولكنه لم يمس بعد سؤال معرفة: هل الحداثيين استطاعوا فعلا أن يذهبوا أبعد من التصورات المسيحية أم إنهم ظلوا لصيقين بمسلماتها الأساسية، حتى وهم يعلنون حداثة توجهاتهم؟

تدفع هذه الأسئلة في اتجاه الكشف عن امتدادات هذا الجدل الحتمي، حول إيجابيات وسلبيات القدماء؛ إذ يظهر أن المشكل الرئيس كان يتعلق بالاختلاف بين القدماء الوثنيين والمسيحية؛ أي ما بين العقل والوحي، وعندما أصبحت فكرة التقدم هي دين الإنسان الثقافي الحديث، آنذاك فهمت الحداثة ذاتها كحدث معارض أو مخالف، بل وحتى ناف لكل من القدماء الكلاسيكين والمسيحية؛ أي بماهية فعل تقدمي بالمقارنة مع من

1 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 2022, p.89

سبقها تاريخيا. لهذا، لم تطرح إشكالية التجاوز بالحاحية لدى معظم الحداثيين، فمثلا عند كوندرسيه وكونت وبرودن، سؤال معرفة هل الحداثيين تجاوزوا فعلا القدماء؟ هذا الأمر لم يأخذ أبدا بجدية، بالنسبة إليهم؛ فالمشكل هو بالأساس يتعلق بمعرفة هل المذاهب الرئيسة والنسق الاجتماعي للكنيسة المسيحية يمكن أن تعوض وتطوى صفحتها؟[2] في نفس الوقت كانوا واعين بالتقدم الحداثي للثورات الذي لم يكن نتيجة مباشرة للمعارف الجديدة، بل تم عبر وساطة المسيحية، هذه الأخيرة التي تتجاوز في الواقع الميكانيزم الكلاسيكي عبر ترجمتها لأول مرة في التاريخ الغربي فكرة أو مفهوم التقدم الذي يصادف ما يؤسس الإنجيل الجديد بالمقارنة مع القديم. فقد عمل هيجل على علمنة الإيمان المسيحي إلى عناية إلهية، ولقد حول دوغما مسيحية الخلاص إلى ثيوديسا دنيوية، عبر فعل محايثة الروح الإلهية في العالم، وجعل من الدولة إلها أرضيا والتاريخ نفسه جعله شيئا من قبيل الإلهي[3].

ومن واقع هذه التبعية الأصلية لفكرة التقدم إزاء المسيحية، فإن فكرة الحداثة حول التقدم هي فكرة مزدوجة. إنها مسيحية في أصلها وعدوة للمسيحية في الآن نفسه، لذلك فإن فكرة التقدم بالنسبة إلى لوفيث ماهي سوى فكرة حج لا يكل نحو هدف نهائي فوق أرضي[4]، في حين نقطة انطلاق الدين الحديث للتقدم هي الانتظار الإسكاتولوجي لإتمام المستقبل على ضوئه ستعيش الإنسانية اللاحقة في حالة من الطبيعة الفاسدة، بالمقابل قد لا نجد عند الكتاب القدامى الكلاسيكين مثل هذا اليأس، ولا مثل هذه الثقة.

فحسب لوفيث ما يجعل من الأطروحة الهيجيلية مشروعا لاتفاق بين كل فلسفات التاريخ الأنوارية، رغم أن هيجل اختلف مع سلفه ومع خلفه أيضا، هو الأمر المتعلق بإدماج التأكيد الثيولوجي لإتمام الزمن بواسطة المسيح في ثنايا الإيمان بالتقدم الأنوارية، مما يجعل التقدم في فلسفته التاريخية ليس ثوريا[5]، بل يحاول أن ينجز مبدأ صالحا لكل دروس التاريخ، والذي هو بذاته مكتمل مسبقا، على العكس من ذلك بالنسبة إلى العقلانيين النموذجيين للقرن السابع والثامن عشر، مفهوم التقدم يتخذ معنى تطوريا لامحدودا نحو عقلانية أكثر، نحو الحرية والسعادة؛ لأن الزمن لم يكتمل بعد.

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[6]، على خلاف التفكير الكلاسيكي للتاريخ الذي لم تكن له فكرة شبيهة بهذا التأويل الإسكاتولوجي للأحداث ضمن منظور لحكم وافتداء نهائي.

---

2 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.90

3 Karl Lowith, **de Hegel à Nietzsche**, Traduit de l'allemand par Rémi Laureillard, Gallimard 1981, p.264

4 Philippe Capelle, « trois ***Foyers de questions; histoire et providence*** » Idée et Idéalisme, coordinatrice Kim Song Ong-Van-Ung, vrin, 2006, p.221

5 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.89.

6 Ibidem, p.90

1) 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[7]، ومن هنا استيعاب المسيحية بما هي الدين الحديث للتقدم. إن 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 الاعتقاد بالتقدم. بما أنه مفهوم يتسم بدلالة ثورية ضد القدر الوثني فقد تم تعويض القدر اللاشخصي بالعناية الإلهية الشخصية. إن مهمة الثورة الحديثة هي حسب برودن لا قدرية العناية الإلهية؛ إذ وجب على العدالة الإنسانية منذ الآن أن تأخذ بيدها قيادة كل المسائل الإنسانية، مادام أن الإنسان سيعوض الرب والإيمان بالعناية الإلهية، يعوض بالمقابل التقدم المبني على العقل الإنساني.

بالتأكيد يبدو من المستحيل أن يتم تقزيم الفعل الرباني في عمل إنساني صرف؛ لأن كل الفهم التقليدي للتاريخ يتعلق بالتمييز بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية ما بين المخطط الخفي والمعلن، ما بين الضرورة التي تفرض السير نحو الأمام وحرية الاختيار الشخصي. ففي ثيولوجيا التاريخ، نجد أن المخطط الخفي هو الذي ينفذ وفق ضرورة إلهية تمر عبر قرارات وعواطف الإنسان... كما هو الأمر في الفلسفة الكانطية للتاريخ التي تحمل مخططا خفيا للطبيعة[8]، سيقوي برودن هذا الأمر بصيغة سوسيولوجية معلمنة وسيعمل على تفكيكها، حيث يميز الإنسان بما هو كائن اجتماعي عقلاني في مجتمع مقتاد من مرسوم سامي نحو هدف غير معروف. لكنه يلتمس بالمقابل العودة إلى الملجأ الديني من أجل تبرير القرارات التاريخية، حيث النسق الفلسفي للتاريخ يمر عبر مصير العناية الإلهية التي تحدد مسبقا كل الأفعال الإنسانية.

فالعناية الإلهية عند برودن لن تكون شيئا آخر غير الغريزة الاجتماعية أو العقل العالمي للإنسان بما هو كائن اجتماعي، حيث إله التاريخ هو الخالق الخالص للإنسان الراسم لمراحل وجوده حد الإلحاد بماهية المرحلة الوحيدة للتحرر الروحي والأخلاقي للإنسان، وهي في نفس الوقت في خدمة التأكيد والتبرير لكل الدوغمائيات التي تم تدميرها عبر التحليل العقلي.[9]

إذن فالتاريخ ليس مقتادا من طرف العناية الإلهية، ولإثبات ذلك، رسم برودن مسارا يسير إلى الأمام تحت ضغط الأزمات الثورية التي تنتج رؤيا جديدة حول ما معنى العدالة. فعيسى قد أحدث أول أزمة عبر إعلانه عن تساوي كل البشر أمام الرب. وحركة الإصلاح وديكارت مثلا الأزمة الثانية المتعلقة بالتساوي أمام الوعي

7 Albert Dossa Ogougbe, modernité **et christianisme; la question théologico-politique chez Karl lowith, Carl schmitt et Hans blumenberg**; tome 1; ouverture philosophie; l'harmattan, p.79

8 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.91

9 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.92

والعقل. أما الأزمة الثالثة، فقد بدأت مع الثورة الفرنسية، وهي التي أوصلتنا إلى التساوي أمام القانون، ومن تم فإن الثورة القادمة ستكون اقتصادية واجتماعية.

لقد حقق إذن، التساوي النهائي عبر المساواة بين الإنسان والإنسانية. ولأجل إتمام هذه الخطوة الأخيرة يجب على الإنسان أن يمتلك مفهوم الأبدية بما هي معركة بين الإنسان والرب واقتياده إلى مخرجه، مادام أن الإله هو الحاجز الأساس للتقدم الإنساني والمنبع الأساسي لكل نزعة اقتصادية من نوع اقتصادي سياسي وديني، ثم إن فولتير وكوندرسيه Condorcet كانا مقاومين ولكن أيضا ربوبيين[10].

يؤكد برودن، أنه إذا كان هناك أحد قبلنا وقبل ما قبلنا استحق جهنم وجب عليه أن يسميه الرب؛ إذ الفضيلة الحقة التي عبرها نقهر الحياة الأبدية هي المعركة ضد الدين وضد الإله نفسه. فالرب المسيحي يسرق من الإنسان قوته الإبداعية وقوته التنبؤية؛ إذ عوض القول مع فولتير إذا لم يوجد الرب فيجب أن نخلقه، فإن برودن يؤكد أن الإنسان سيصير سيد الخلق بشكل تقدمي ليتساوى مع الرب؛ إذ في النهاية «كان الهدف الضمني الذي يكمن في كل أعمالهم هو إدراك عالم عقلاني علماني بشكل كامل، كجنة أرضية»[11] ...

لم يخلق الإنسان فحسب صورة الإله، إنه الرب من شُكل من طرف الإنسان، فعندما نزع عنه طابع العناية الإلهية كف عن أن يكون إلها، والإنسان بدوره يجب عليه أن يتخلى عن كل نياته المتعلقة بالعناية الإلهية. إن الرب أبدي والإنسان متناه 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 هي الإلحاد الذي سيؤسس على ديانة المنطق دين العقل.[12]

إن الرب لا ينخرط في هذه المعركة الثانوية التي تتعلق بالتحكم بالقدر الإنساني، بل بالعكس من ذلك فقد أثقل بها كاهل الإنسان بماهية عمل إنساني؛ لأن الرب هو شبح وعينا وكل الصفات الخاصة بالعناية الإلهية، مثل أب، ملك، قاض، ليسوا شيئا أكثر من كاريكاتور الإنسانية[13]، إن الرب هو منافس الإنسان. لهذا، فإنه من الخطأ مع فيورباخ الانتقال 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، فامتياز الإنسان يكمن في عقله المتناهي الموهوب بقدرة التنبؤ مما يسهل السعي نحو الاكتمال بناء على التقدم.

---

10 Ibidem.

11 مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، ترجمة فيصل بن احمد الفرهود، جداول للنشر والترجمة والوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، يناير2019، ص.360.

12 Jean Louis Lacascade, ***« Bévue de Proudhon et/ou traquenard de Marx »,*** Genèses 2002/1(n46), p.147

13 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.93

يصنف برودن ضمن قلائل الكتاب القرن التاسع عشر الذين يتقنون العبرية ويعلق على الإنجيل، فلغته وخياله يدور حول روحه الثيولوجية التي لا يمكن إنكارها، وهو أمر استغله حسب لوفيث برودن بشكل وظيفي جيد؛ 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 من نملك معنى الكتاب ومعنى المجالس والآباء[14].

إن ما يميز الوضع الحديث أن شعلة الإسكاتولوجيا كانت مستمرة خلال القرن التاسع عشر ليس لدى الثيولوجين فقط، وإنما أيضا لدى الملحدين أمثال: برودن وماركس ونيتشه، هناك أشياء يمكنها أن تبرر المقارنة التي قدمها برودن بينه وبين المسيحين الأوائل هم أيضا متهمون بالإلحاد من طرف الوثنين؛ لأنهم هدموا الاعتقاد القديم الذي كان للوثنيين تجاه الآلهة، لقد كانت الحداثة «نتاجا لعلمنة الأفكار السامية المسيحية، فهي كنتيجة لم تكن منفصلة عن العصور الوسطى.»[15]

لكن مع ذلك يصر كارل لوفيث على القول إن برودن كان أكثر عمقا من ماركس الذي كان يعتقد في أن الإنسانية لا تطرح سوى المشاكل التي بإمكانها أن تحلها؛ لأنه صرح في نهاية المطاف أن التناقض بين الإله والإنسان لا حل له؛ لأننا لم نتمكن يوما من الكف عن الصراع مع الإله، وفي هذا الاعتراف بالعجز يكمن عمقه حسب لوفيث.

2) الوضعية الكونطية علمنة سوسيولوجية للأصل الثيولوجي[16*]

العمل الوحيد الذي بالإمكان أن يقارن مع فلسفة التاريخ الخاصة بهيجل هو كتاب كونت «محاضرات في الفلسفة الوضعية» 1798_1857[17]، وهو العمل الذي يدخل في إطار فلسفة التاريخ، لكنه يحمل طريقة تاريخية للتفلسف بشكل مخصب وغني بالمعنى التاريخي في منهجه وفي تفاصيله وكذا موضوعه المعالج، فكل شيء مثل ما قام به هيجل. لقد كان كونت مقتنعا أن أي ظاهرة لا يمكن أن تعالج فلسفيا بدون أن تتناول بطريقة تاريخية التوجه الزمني لوظيفتها وتبريرها النسبي ضمن الدروس الكاملة للأحداث.

لقد أصبح هذا المنظور التاريخي هو الغالب على التصورات الفكرية المقدمة، لكن في حقيقة الأمر لم يرتبط الأمر بالقرن التاسع عشر، بل إن جذوره حسب لوفيث ترجع إلى المفهوم المسيحي للعالم بما هو خلق تم بلورته ليحقق تمامه النهائي. إنه فقط في مثل ثنايا هذا المخطط الزمني وجب على كل الأحداث أن تسند إلى هدف أو غاية تربطه بالنهاية أو الخلاص. بدون هذا الاستمرار التاريخي أو

---

14 Ibid. p.94-95

15 مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص.23

16* يحاول هنا كارل لوفيث إثبات أن العمل الذي حاول أن يقدمه كونت هو عمل ترقيعي يستخدم مفهوم العلمنة في مدلولها السلبي، وهو تناول يعكس في الحقيقة "ما يثيره الخطاب حول مفهوم العلمنة الذي يعكس في حقل الاجتماع الديني تاريخ طويل، يمتد لأب السوسيولوجيين كونط دوركايم وفيبر، الذين ربطوا مفهوم العلمنة بتراجع دور الدين في المجتمعات الحديثة."

Ingolf U.Dalferth, **Sakularisierung Sakularitat, Sakularismus, Orienttierung in einem unubersichtlichen Feld am Leidfaden der frage nach dem geist der reformation**, reformation und sekularisierung, Moher Siebeck Gmbh and Co.KG, www.jstor.org

17 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.97

التجذير الثيولوجي 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[18].

فالكل يتم عبر عملية توافق كل من العالم والإله في ثنايا أو ضمن التاريخ، هذه العملية القائمة على التوافق أو التوفيق مابين العالم والإله في ثنايا التاريخ هي ما يعبر عنه مفهوم العلمنة عند كارل لوفيث، فمفردة العلمنة Säkularisation هنا ترادف بشكل أكثر اللفظ الألماني Verweltlichung، حيث يحضر لفظ العالم welt وفعل تكييف ليوافق العالم Ver. فهذا المجهود الذي يرنو جعل العالم متصالحا مع الإله من خلال فلسفة التاريخ هو النية المشتركة بين كل من كونت وهيجل، فهما معا حولا المشهد الفكري لمسرحية مبنية على قلب لنسق الفكر والأحداث وفق زاوية نظر ترصد تطورا مستمرا للصيرورة التاريخية؛ إذ مفهوم التطور هنا يعبر عن الثيولوجيا التي تدخل ضمن المفهوم المسيحي لتاريخ الخلاص، لذلك تقود تحاليله إلى الفصل ما بين السلطة الزمنية والروحية بما هي أمان الإنسان ضدا على الإله المبعد أو المستثنى أو حتى المعوض[19].

إن التطور التاريخي للإنسانية ليس عالميا إنه على العكس من ذلك؛ إذ نقطة انطلاقه هي الوحدوية المحددة والممركزة 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 الجنس الغربي بماهو امتياز بيولوجي ليتكفل بمهمة تاريخية عالمية، فوحده من يمتلك إمكانية تحقيق الحضارة العالمية، إن تفكير كل من هيجل وكونت هو تفكير ما بعد ثوري[20] تولد جراء الثورة الفرنسية، وفي نفس الوقت، إنه يجهد نفسه لإدخال عنصر الاستقرار مرة ثانية داخل هذه الدينامية الثورية الخاصة بتقدم الزمن الحديث.

تتميز الفلسفة الوضعية عن الفلسفة الثيولوجية والميتافيزيقية بنسبية كل المفاهيم التي كانت سابقا تصلح للمطلق؛ فالأول اعتمد المطلق والثاني انساق مع النسبي، إذن الثيولوجيا والميتافيزيقا للتاريخ مطلقتين في مفاهيمهما وتعسفيتين من الناحية التطبيقية، فعلى الرغم من رفضه لمبدأ المطالبة بالإطلاقية، فإن أعراض النسقية التي قدمها كونت لتاريخنا الروحي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي تتأسس في حقيقة الأمر على ما تم رفضه؛[21] إذ من أجل استبدال النسبية العلمية بالإطلاقية الثيولوجية كان عليه أن يجعل من النسبية نفسها مبدأ مطلقا يربط كل الظواهر بقانون متعال يجر التطور التقدمي لتاريخ. من هنا يبرهن لوفيث أن الفلسفة الوضعية هي طريقة للتأويل الثيولوجي للتاريخ بما هو مستقبل للخلاص؛ إذ في النهاية النزعة التقدمية هي علمنة للعناية الإلهية، والحداثة لن تكون ممكنة إذا لم تكن هناك بشكل أولي مسيحية[22]، وهو تصور يتجاوز المتعارف عليه؛ إذ غالبا مايتم مرادفة العلمنة والحداثة، وهو ما أوضحه ماكس فيبر بالقول إن مدلول الترادف ماهو سوى أحد أوجه العلمنة[23].

---

18 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.98

19 Albert Dossa Ogougbe**, « Modernité et christianisme »,** op.cit., p.80

20 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.98

21 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.99

22 Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op.cit., p.81

23 Alfred Dumais, **Ernest Troeltsch et la Sécularisation de l'histoire**, Laval théologique et philosophique, volume 44, numéro 3, octobre 1988, p279_292, P286

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 أطوار الاستمرارية التاريخية، ففي المرحلة العلمية التي هي مرحلة الحضارة الغربية كونت عوض عمدا مفهوم الكمال بمفهوم التقدم؛ لأنه وجب عليه استبعاد كل حكم يحمل قيمة أخلاقية انطلاقا من معيار جودة المفاهيم العلمية الوضعية.

لقد 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 الانطلاق الخاصة بالميتافيزيقا. أما النسق العلمي، فيمثل المرحلة النهائية في المرحلة الأولى، حيث الروح الإنسانية في مجرى البحث عن الطبيعة الحقة لكل الأشياء، 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[24]، وحده نوع الجواب هو من يمثل الميتافيزيقا بشكل مسبق؛ إذ في المرحلة الوضعية الروح استوعبت استحالة تشكيل مفاهيم ذات طبيعة مطلقة.

إن الفلسفة الجديدة لكونت هي فلسفة تفرض بشكل فوري تقدما لتخمين خاضع لمبدأ تحقق الكمال التدريجي المبني على الملاحظة في ظل استحالة وجود واقع محدد ومتجل بشكل كامل خارج القدرة البشرية.

إن الفلسفة الوضعية هي دراسة خاصة بمبدإ لاعلمي ينشغل بالأسئلة، حيث الحل موجود سلفا، 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 لصياغة التفكير الثيولوجي. فمرحلة نضوج الروح التي يصفها كونت تمنحها امكانية ملاحظة الوقائع من أجل تأسيس النظرية، وفي نفس الوقت، النظرية هي دائما تصور مسبق لأجل توضيح الطريق التي بفضلها بإمكان الوقائع أن تُكتشف، لكن هذه الإرادة الحرة بما هي هدف للتحقق، هي ذاتها الصفة الإلهية الحقة.[25]

هذا التحرك الحر في كل الاتجاهات في دائرة النظرية والوقائع ستكون صعبة بالنسبة إلى الروح غير المزروعة 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، انطلاقا من واقع قدرته على المعرفة والفعل[26]، فالفلسفة الثيولوجية هي التي تمنح النبض الضروري لإتمام الروح الإنسانية قصد القيام بالعمل الشاق الذي بدونه لا يمكنه أن يقوم بأي تقدم. فالهدف العام للتاريخ العالمي الخاص بكونت، هو مستقبل للتقدم ممتد من المرحلة البدائية إلى المراحل الأكثر تطورا حيث

24 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.101

25 Reinhart Koselleck, **Le règne de la critique**, traduit de l'allemand par: Hans Hildenbrand, les Editions de Minuit, paris1979, p.136

26 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.102

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.[27]

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 اضطرابا للشعوب الحضارية؛ إذ اتخذت الأزمة هنا شكل ثورة أمام النظام والتقدم اللذين يشكلان في الحضارة الحديثة الشرطين الواجب تحققهما معا[28]، وقد أشار لوفيث إلى صعوبة تحقق هذا المطلب وعلى الخصوص فيما يتعلق بمسألة اجتماعهما.

يبشر كونت بالنظام التقدمي الجديد الذي لن يكون لا كاثوليكيا ولا بروتستانتيا، ولكن سيكون وضعيا وطبيعيا كقوانين التاريخ الاجتماعي. في حين كان التقدم عند كونت يأخذ وظيفة العناية الإلهية التي تتكفل بتوقع عقلي وفق تبعية مضمرة.[29]

أما بالنسبة إلى القدماء الكلاسيكيين، فإن محاضرات التاريخ لا تظهر أبدا كتقدم لقد كانت على الأرجح تعاقبا دوريا للمراحل التي تتكرر. إن هذا التصور الكلاسيكي كان يعوزه منظور التجربة لإدخال تصور يرصد تحولا موجها نحو هدف مستقبلي.

إنها المسيحية التي أمدت أولى آليات الحدس الخاص بالتقدم الإنساني بإعلان سيادة القانون الإنجيلي على القانون اليهودي، لقد استلهمه أو عمل على إدماجه داخل الفكر التصاعدي للتاريخ لتحقيق تقدم نحو إتمام النهاية المنشودة. لكن مع ذلك ظلت المسيحية عاجزة عن تحويل هذه الفكرة إلى نظرية علمية للتقدم الاجتماعي؛ لأن مثل هذه النظرية ستدخل في إطار تناقض بما يتعلق بالمرحلة النهائية للروح الإنسانية، لهذا ظلت النظرية الأولى مكتفية بالتقدم العالمي الذي تم كشفه بدعم من المسيحية.

يلاحظ حسب لوفيث أن كونت Comte بتفضيله للنسق الكاتوليكي بما هو نظام اجتماعي هو أمر لا يتعلق بواقع تلقيه تربية كاثوليكية، بل لأن العلاقة بين النسق الكاثوليكي والنسق الوضعي تؤسس على أهداف مشتركة وعلى قدرات خلق نظام حقيقي اجتماعي، حتى وإن كان على أساس مختلف، بالإضافة إلى نقطة اشتراكهم في معارضة الفلسفة البروتستانتية التي تعتبر عملية إصلاحية للمسيحية. ففي كل أعمال كونت نجد ليس فقط الملاحظات التي تعترف بالحكمة السياسية والاجتماعية، بل يأخذ أيضا العصور الوسطى على أنها عصور مكتملة، ما علينا سوى إتمام عملية السير، وبذلك تكون الفلسفة الوضعية هي الأولى التي أعادت

27 Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op.cit., p.80

28 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.104

29 Stephane Dirschauer, **mythe et modernité dan l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg,** thèse en vue de l'obtention du grade de philosophiae doctor en philosophie et à l'université de paris Sorbonne, université de Montréal, juillet 2005, p.38

الاعتبار للنسق الكاثوليكي، بوصفه أكبر فتح للحكمة الإنسانية. لهذا وجب ترميم ما نظمته الكاثوليكية في عشرة قرون لتشكيل قمة النسق الأوروبي.

أما فيما يتعلق بحل مشكل التباين الحاصل ما بين قوة وانحطاط الكاثوليكية، فتتجلى حسب كونت في التمييز ما بين المذهب الكاثوليكي والنظام الكاثوليك. فالأولى متهمة بالانحطاط والثانية موعودة بالتقدم والثانية هي التي تخص كونت؛ إذ ما نال إعجابه 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 للنبلاء المسيحيين بالاحتكام للقوانين المتصلبة للكنيسة في مقابل النبلاء الأكثر سلطة.[30]

في ظل النظام الفيودالي كمنظومة تراتبية تشكل ماهية الكنيسة وفق تسلسل الأدوار التي كانت مفتوحة لكل الطبقات الاجتماعية، فالنسق الكاثوليكي كان أكثر ديمقراطية وأكثر تطورا كما لم يكن هناك ارتباط بموروث سابق، مما سمح بخلق نوع من الاستقالية الزمنية عن الهيئة الروحية للكنيسة، فهي تسمح بشكل مبدئي بامكاينة التوسع دنيويا، وتصبح بالتالي هي الواسطة الأكثر قوة بين الأمم الأوروبية، ومن هنا إمكانية علمنتها؛ إذ لا يجب تجاهل التقدم المحقق من طرف الكاثوليكية التي تفرض بشكل عفوي على كل مؤمن واجبا يؤسس لنمط هذه التعليمات الدينية التي تدخل الفرد منذ أولى خطواته الطفولية في عملية تخليقية تخدم المجتمع، وهي عملية منظمة وممأسسة، فبعد أن يتم تهيئ توجهه الاجتماعي تتبعه في حياته النشيطة لأجل حمله بدون تردد على التطبيق الصحيح للمبادئ الأساسية. هذه الاستقلالية الاجتماعية وهذه الحرية الروحية التي تُعزز عبر الانضباط الكنسي هي من توضح أن النسق الكاثوليكي يهيئ مسبقا من قبل النظام الثيولوجي العناصر التأسيسية للنظام الوضعي.

وقد استعان كونت حسب لوفيث بذكر عدة نماذج لإمكانية علمنة الكاثوليكية، والتي تبرز حسبه الصيرورة التقدمية التي صارت تعبر عنها الكاثوليكية: وهي نماذج تنطلق من مجال الأخلاق الاجتماعية في جل مظاهرها، فالحياة العائلية تتموقع في مرتبة عالية، لقد تطورت بدون أي طغيان عبر شعور بالواجب المؤسس على التبادل، لقد تقوت السلطة الأبوية، وتم إقصاء الاستبداد الأبوي الذي كان للقدماء، كما أن الوضعية الاجتماعية للمرأة أيضا تتحسن مادام أن الكاثوليكية تلخص الأهم بالنسبة إلى حياة المرأة داخل الميدان المنزلي[31].

30 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.107

31 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.109

لقد حاول كونت إثبات أن الكاثوليكية تربط بين كل الأزمنة وكل العلاقات، وتشمل كل الطبقات الاجتماعية كما تخلق نوعا من النسق الدائم بين مختلف هذه العناصر؛ إذ كل 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 أوغسطين، يجد أيضا جذوره في قلب الروح الكاثوليكية التي تحفظ الإرث الأثيني وروما والمذهب المسيحي؛ وذلك عبر جعل تاريخ الكنيسة هو أساس التاريخ الإنساني.

إن ما حاول كارل لوفيث برهنته هو أن مجموع هذه التوجهات الفكرية للأزمنة الحديثة تأتي من هذه الفترة التي لا تنسى من التاريخ الإنساني، والذي تحب البروتستانتية أن تسميه العصور الوسطى المظلمة.

إن الفكرة المسيحية حول التقدم الحاصل من الإنجيل القديم إلى العهد الجديد تنتمي بشكل أقل إلى البروتستانتية منه إلى الكاثوليكية؛ لأن الإصلاح بمرجعه اللاعقلي حول الفترة الخاصة بالكنيسة البدائية لم يكن نسقا اجتماعيا ناضجا للمسيحية الكاثوليكية، فحسب كونت أن الإصلاح لم يقم سوى بوضع ختمه على الوضع الاجتماعي الحداثي.[32]

مادام أن الوضع الثوري للعصر الحديث ظهر عند الشعوب التي ظلت كاثوليكية، وأيضا عند الشعوب التي تحولت للبروتستانتية؛ فالزحزحة الثورية تتعلق بالأساس بالتحرر من السلطة الزمنية والانخراط بالسلطة الروحية للوطن. هذا الأمر يتعلق بكل أوروبا الغربية بكل السلط وكل الأفراد وبالبابا والقس والنبلاء والملوك وحتى قاع المجتمع. فحركة لوثر في كل عاصفته الكبيرة كانت ببساطة تحقق أول مرحلة للانحطاط. لذلك، فاختصار البروتستانتية الكنيسة إلى جمعية هو أمر مناسب مع تطور دين الإنسانية.[33]

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 وهوبز وفولتير 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، أمام طموح حقق أكبر تجاوز لماهو مقدس.

إن هذه الوضعية تمثل انعكاسا للانتظار الإسكاتولوجي، حيث دمر لوثر النظام الكنسي محققا بذلك أولى المراحل لانحطاط القوة الكاثوليكية؛ فقد اقتحم كالفين Calvin خطوته الأولى نحو قيادة التحول الدوغمائي

32 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.110

33 Laurent Jaffro, ***« La divination du social »,*** **Modernité et sécularisation**, openEdition, 145-153, p.152. www.books.Openedition.org.

الجوهري، وأتم عمل لوثر عبر تدمير التراتبية الكاثوليكية ومعها النسق الاجتماعي، وأنهى بذلك عملية التدمير عبر محاربة وثائق الإيمان الكردينالي الذي ميزت المسيحية عن كل الأشكال التوحيدية. فالبروتستانتية قامت بآلية التحرر الفكري العالمي.[34]

صحيح أن الثورة البروتستانتية كانت ثورة لا مفر منها، لكنها رغم ذلك لم تستطع حسب لوفيث تحطيم القيم المستمرة لمبادئ الفصل بين السلطتين. فبالنسبة إلى كونت نظرية الانفصال هذه تكمن في ثنايا الإرث الذي منحته إيانا المسيحية؛ لأنها تتيح إمكانية تدشين نظام اجتماعي وضعي، لهذا تم الاحتفاظ بمبدأ انفصال السلط الزمنية والروحية باعتبارها أمرا مقدسا، وهذا الخطأ الكبير هو الذي وسم احتقار الإنسان الحديث للاعقلانية الإنسان الوسطوي وولع البروتستانتية بالثيوقراطية العبرية. يتساءل لوفيث لكن لما يصرح كونت، بهذه الضرورة القائمة على منح الاستحقاق الدائم للنسق الكاثوليكي بغرض تنصيب النظام الكاثوليكي في قالب اجتماعي؟

لقد قام بانتقاد الميزات غير المحددة للإيمان الثيولوجي في غياب التفكير في صلب هذه الصفات لاعتقاده الخاص بالتقدم والإنسانية، وهو في الحقيقة تقليد يهودي مسيحي للتاريخ الناتج عن القطيعة مع النمط الإغريقي[35].

يخلص لوفيث إلى أن كونت كان على غرار كل أسلافه؛ إذ لم يلاحظ إلى أي حد أن فكرته حول التقدم هي بحد ذاتها فكرة ثيولوجية، لم يفهم أن انتظاره لتحول أساسي للوجود الإنساني ليس سوى انعكاسا للانتظار الإسكاتولوجي ولأرض 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.[36]

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 يغذي الإيمان في التاريخ بما هو كذلك.

---

34 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.111

35 Jérôme Blanchet-Gravel, **la dimension apocalyptique de l'écologisme Al gore et la crise de l'environnement**, Mémoire sous la direction de: Louis Painchaud, Maitrise en science des religions, Québec canada, 2016, p.29

36 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.115

لقد حاول لوفيث عبر حججه إبراز أن كونت لم يعمل على طرح وضعي فعلي بقدر ما صاغ علمنة سوسيولوجية للجذر الثيولوجي، إذن الوضعية الكونتية (كونت) عملية تحول الثيولوجيا إلى سوسيولوجيا، حيث تجعل من الحب شعورا اجتماعيا أساسيا[37].

إن صحوة التقدم Le pilgrim's progress ليست صيرورة تقدمية لانهائية، لكنها بالأحرى اختيار نهائي أمام الرب، الأمر الذي يثيره هنا كارل لوفيث يتعلق بالأمل المسيحي لقدوم مملكة الرب الموعودة المرتبطة بالخوف من الخالق في حين أن الأمل اللائكي لعالم أفضل يحدد في اتجاه المستقبل بلا خوف من المستقبل[38].

إذن ضمن هذا الأفق المستمد مما تم تقديمه من طرف الإيمان اليهودي والمسيحي ضدا على الرؤية القائمة على مستقبل بلا أمل؛ يقدم كونت وفق المنظور اللوفيثي فكرته الوضعية، ومنها بالأساس استمد الفكرة الموجهة للفهم الحديث للتاريخ، حيث كل الجهود الحديثة تهدف إلى الوصول بلا توقف لتقدم جديد إنه التقدم كما عرفه المسيحيين القدماء، التقدم الذي يقود إلى مملكة الرب. ومن تم سهل القول مع كارل لوفيث أن الوعي الحديث حاول أن يتحرر لكنه مع ذلك ظل متعلقا بالتصور المسيحي لذلك بدا العصر كما لو أنه عصر ثورة دائمة وكفاح نهائي ما بين مبادئ المستقبل وذاك المتعلق بالماضي، وهو الأمر الذي لخصه أوغست كونت بالقول إن ما يجعلنا في ثورة هو تقدم العلوم الوضعية الذي يحطم بشكل تدريجي كل الأسس المتعلقة بالمفهوم التوحيدي للعالم.[39]

إن ما يؤكده لوفيث أن كونت كان واعيا بدينه تجاه 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، هي محاولة حتيتة لطرح نمط سوسويولوجي معلمن للأصل الثيولوجي.

إن الفلسفة الوضعية اعترفت بالحاجة إلى السلطة الروحية المستقلة تماما عن السلطة الزمنية، وكنتيجة فإن السلطة الروحية العليا ستكون هي أساس كل النسق الاجتماعي. فكونت نفسه مثله مثل تابعيه كان مقتنعا -حسب لوفيث- أنه قادر على اكتشاف الأساس العقلي الثابت لتأسيس المستقبل الغربي الأوروبي. لكن إن سلمنا معه أن التنبؤ العقلي يجب أن يكون هو المعيار الوحيد للوضعية الفلسفية كما هو الأمر بالنسبة إلى علوم الطبيعية، إذن سيكون كونت نفسه يدحض فكرته بشكل جذري.

---

37 Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op.cit., p.81

38 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.116

39 Marc Angenot, **religions séculières, totalitarisme, fascisme: des concepts pour le 20ème siècle**, notes d'un séminaire d'histoire conceptuelle, Volume 1Idealtype-Fascisme, Discours Social 2012, Volume XXXVII p.13

يخرج لوفيث باستنتاج مفاده أن العصر قد أتى بالنهاية، حيث الحرب يجب أن تختفي بشكل كامل عند النخبة الإنسانية، لقد كان يعتقد أن الاحترام الدقيق لحياة الإنسان ينمو وفق التقدم الاجتماعي. 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، فالأفراد بشكل خاص يمكنهم أن يخطئوا في حين أن الإرادة العامة لن تخطأ ابدا[40].

إذن العالمية والاستمرارية التاريخية تم رسمها بشكل مفرط مما أضر بالميزة الشخصية للحياة الإنسانية ذاتها؛ إذ «كان يهدف إلى تأسيس ليس فقط سياسة جديدة وإنما دين جديد للبشرية دين يحل محل اللاهوت المسيحي القديم.»[41]

بنفس الطريقة يمكننا ملاحظة، حسب كونت، أن القوانين الأخلاقية تشكل حضورا متميزا في العمل الجماعي لا الفردي. لهذا يجب الربط على الدوام الأخلاق بالنظرية السياسية، يبرز هنا معطى مهم، وهو يعكس تبخيسا من طرف كونت لقيمة الفرد داخل هذه الصيرورة التقدمية، وهو ما انعكس أيضا على مفهوم الموت الفردي التي لا تعدو أن تشكل ظاهرة إحصائية، بل مساعدا تاريخيا لتقدم اجتماعي مستمر، وليس تعبيرا حقيقيا يلغي كل التقدم[42].

لم يلاحظ كونت هذه المفارقة المرتبطة بالمرحلة الأولى للوضعية، وهي مفارقة تتعلق بمسألة حفاظنا على حياتنا الفردية عبر كل الوسائل الممكنة التي يمنحها لنا التقدم العلمي وفي نفس الوقت نحن ندمرها بنفس آليات الاكتشافات 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 ذا 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 اكتمالا مقارنة مع النسق الوسيط. وما دام قد استوعب الحب كشعور اجتماعي وجب أن يكمل النظام والتقدم المحدد كتطور لنظام انبعاث الحب، ومن ثمة فإن كل أشكال التقدم يجب أن تآزر الكائن الأكبر وهو الإنسانية، هذا الكائن الذي يجب عليه أن يجعل

40 Reinhart Koselleck, **Le règne de la critique**, op.cit., p.137

41 هاشم صالح، «**أوغست كونت: الفلسفة الوضعية ومفهوم التقدم**»، بحوث ودراسات، مركز البحوث المعاصرة بيروت، مايو2013، تاريخ المشاهدة 30 /05/2024 www.nosos.com

42 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.120

من مفهوم الرب مفهوما زائدا من أجل تسريع التشييد على الأرض لمملكة تتعلق بالرب حيث نقل كونت الثيولوجيا إلى سوسيولوجيا والثيوقراطية إلى سوسيوقراطية وعبادة الرب إلى عشق للإنسانية[43].

إن الديانة الإنسانية لا تزال تعيش في أول الزمان، حيث تتواجد الكنائس المسيحية باعتبار أنها ستحرر الكائن البشري بشكل تقدمي. ففي رسالة لسنة 1851 تنبأ كونت بشكل عرضي حتى قبل سنة 1860 أنه سرق من سيدتنا الإنجيلية أسس نسقه الوضعي، باعتبارها الدين الحق. لقد انتهى به المطاف بأن جعل الوضعية هي الدين النهائي، وهو النمط الفكري الذي نجده عند فيورباخ في كتابه «جوهر المسيحية» بمعنى مسيحية تم اختصارها للنزعة الإنسانية التي ظهرت في نفس السنة التي ظهر فيها النسق الكونتي، لقد كان بمثابة التقي الملحد الذي يتخلى عن الإله، لكنه في المقابل يحتفظ بصفاته الإنسانية التقليدية كقيم الحب والعدالة.

إن غالبية أفكار كونت تم استلهامها من أستاذه سان سيمون Saint-Simon، ومن كوندرسيه ومن تورغو وهيأ بذلك نسق كنسي؛ إذ في خطاباته الخارجية تعلن أنها حذفت الكنيسة، لكنها خلقت في مكانها -كما صاغها سان سيمون- كنيسة- دولة يسيرها علماء- رهبان،[44] 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 الثلاثة الذين أكملوا عملية التحول الحتمي لثيولوجيا التاريخ في فلسفة التاريخ كما تمت بدايتها مع فولتير، فـ «أوغست كونت مؤسس الفلسفة الوضعية -على أثر سان سيمون- لم يكن يؤمن فقط بالتقدم، وإنما كان يركز أيضا على أهمية الاستقرار والنظام. فالتقدم الذي يعني الانتقال من حالة دنيا إلى حالة عليا أو من حالة متأخرة إلى حالة متقدمة لا ينبغي أن يعني الفوضى والاضطراب. لقد كان كونت مهووسا بمعالجة مسألة الفوضى السياسية والاجتماعية الناتجة عن الثورة الفرنسية»[45].

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[46].

فكوندرسيه من بين من استلهم منهم كونت أفكاره، لقد حاول رسم تطور القدرات الإنسانية في الصيرورة التاريخية، لقد أراد عرض نظامه، وفي نفس الوقت تحولات هذا النظام، ما دام أن الهدف الطبيعي لهذا

---

43 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.121

44 Marc Angenot, **religions séculières, totalitarisme, fascisme: des concepts pour le 20éme siècle**, op.cit., p.6

45 هشام صالح، **أاوغست كونت: الفلسفة الوضعية ومفهوم التقدم**، مقال سابق.

46 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.123

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، فكونت شيد نسقه: لكن ما يعترض عليه أنه حل محل النسبية العلمية الإطلاقية الثيولوجية[47]. لقد تم تحويل التنبؤات العبثية لإنذار عقلي يسمح لنا بتبديل التوقع البشري بالعناية الإلهية، وإذا كان كونت فعلا قد ارتكز على أساس وضعي بمعنى اعتماد النهج العلمي الزاهد في التقديرات المبالغة بأهمية الإنسان في الكون، فلن يستطيع أن يحصل على قانون التقدم، ولن يكون مهتما بالمظهر النهائي للمجتمع الإنساني. على العكس من ذلك، لقد كان 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.

3) فولتير: علمنة النمط الديني

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 التي تخص ثيولوجيا التاريخ الأوغستينية، فعمله هو مشروع يمثل استمرارا لعمل بوسيه. إنه تفنيذ للمفهوم التقليدي للتاريخ، في إطار التبعية من حيث المبدأ والمحتوى؛ إذ إن مصطلح فلسفة التاريخ عند فولتير نحت فقط لأجل تسجيل قطيعة مع الثيولوجين القدماء للتاريخ[48]. 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 المسيحية أن تتبنى الدين الصيني؟[49]

صعوبة خاصة تلح على بناء توازن ما بين الكرونولوجيا التاريخية للإنجيل وكرونولوجيا لاإنجيلية المؤسسة على علم الفلك المطور 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 من الأحداث التي حملها الإنجيل القديم، إنه يسطر تفوق التاريخ الصيني على تاريخ اليهود، الذي اعتبره أقل أهمية لكنه، في المقابل تاريخ أكثر غطرسة، فتقريبا كل أحداث الإنسانية عند الشعب اليهودي يلخصها فولتير، هي أحداث موضبة من الرعب. لقد توصل إلى أن تاريخ الصين لا يحتفي بأي معجزة ولا نبوءة. بعد التمدن الصيني تناول الهندوس والفرس والعرب ثم الروم والتوسع المسيحي. في كل تحليلاته المبررة بعناية يعبر فولتير

47 Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op.cit., p.80

48 Stephane Dirschauer**, Mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de H. Blumenberg,** op.cit., p.37

49 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.138

بصراحة عما هو إنساني بناء 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 فهي تجمع مجموع الوقائع الثقافية، ليتم تقييمها بالمقارنة مع العقل الإنساني العالمي. فالحضارة تعني بالنسبة إليه تحقيق التقدم المعرفي والذكاء والأخلاق والقوانين التجارية والصناعية، ما نجح فيه فولتير حسب لوفيث هو تقديمه تبريرا لصعود البورجوازية التاريخي.

في محاولات فولتير الإله لا يحكم في التاريخ أو حتى إن كان لازال يحكم فهو لا يتدخل في محكوميته، لكن المعنى والنهاية المرتبطان بالتاريخ يلحان على تطوير الإنسان بهدف التخفيف من جهله في أفق أن يصبح أفضل. ومفهوم التاريخ الفولتيري شبيه بما سيحس به رجل يحلم بأنه يعيش في باريس المتمدنة، والذي سيكتشف في استيقاظه أن باريس هي جزيرة صغيرة مظلمة في المحيط الهادئ[50]. 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[*51] فهذا الأخير يدعم أن كل ما هو في هذا العالم موضوع بغرض نهاية إنسانية محددة، تتوق لنهاية أفضل من كل النهايات الممكنة[52]. فالخطيئة تدخل بالضرورة في خطاطة أفضل العوالم الممكنة، ففي النهاية يكتشف كونديد النهاية الطبيعية لوجوده. إنها الحضارة في معناها الأول، فالإنسان عليه ببساطة أن يزرع حديقته [*53]مثل آدم وحواء إنها الوسيلة لجعل الحياة محتملة؛ لأن المجتمع الصغير يدخل في هذا التصميم الجدير بالثناء، وكل رجل أو امرأة 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[54].

---

50 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.140

51* 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.

52 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.141

53* 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 آنذاك، وارتبط اعتقاده في بداية أنه يعيش في ما يشبه الجنة، هناك سيقع في حب ابنة البارون، لكنه سيتعرض للطرد إثر 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 أثناء الرحلة والشر المتعلق باستغلال النساء، ليعود بعد هذه الرحلة مقتنعا أن العمل هو من يقتل أي شر أو رذيلة أو ملل وأنه هو باب تحقيق السعادة، وهو تصور في الحقيقة مستلهم من التصور البروتستانتي كما أشار إلى ذلك ماكس فيبر..

54 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.143

إنها تسوية واضحة للتاريخ الخلاصي مع التاريخ الدنيوي للعالم، الذي لا ينتج سوى عالمية مكتملة بناء على علمنة للتاريخ الخلاصي؛ لأن محرك وحدة الوقائع الناتجة عن ملاحظات بوسيه، ليست سوى النظام الكرونولوجي والمبدإ الافتراضي للتقدم. إنه رب الإنجيل الذي يوجه التاريخ، وما دام أن هذا الاعتقاد 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[55*] للخلاص. فالإيمان بالعناية الإلهية صار اعتقادا في قدرات الإنسان لحصوله على السعادة الأرضية.

لقد امتلك فولتير فطنة كبيرة، فهو حسب لوفيث سيكون من الكتاب الأوائل الذين انخرطوا في علمنة النمط الديني في شرح التاريخ[56]، لقد كان يؤمن بتقدم مقسم لفترات عائدة إلى 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 لافتراض جديد.

لكن تأمل المؤمن في مجد مستقبلي لا يطرح مسألة أن التاريخ يمتد إلى اللانهائي، سواء كان عبر القانون الطبيعي للتطور، أو عبر سلسلة مجهودات ثابتة للإنسان؛ لأنه حصل على هدفه مسبقا مع المسيح[57]؛ أي قبل انطلاقه نحو المستقبل، إذ تقدم الدين هو مختلف عن تقدم الإيمان، فكل أنواع التقدمات التاريخية هي بالضرورة تنطلق من محاكمة للتاريخ؛ لأن التحولات المرتبطة بالدين التاريخي الذي يحسب على العالم لا يتناسب على الأقل مع التحولات العامة للعالم. إن ما يمكن استخلاصه هو أن الإصلاحات الدينية تحاول إعادة الرسالة الأصلية في شروط بيئية جديدة. فالدين الحديث للتقدم هو أيضا شيء آخر إنه يؤمن بالإنسانية السائرة في اتجاه 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، وهو أمر حاضر حتى من خلال وضع موضع الإسكاتولوجيا المحددة والفوق دنيوية إسكاتولوجيا لا محددة ومتضمنة في الدنيوي[58].

55* 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 الإلهي من خلال تجليه في التاريخ، في انبعاث المسيح بما هو حدث كنسي يؤسس للفعل الغائي.

56 Jérôme Blanchet-Gravel, **la dimension apocalyptique de l'écologisme Al gore et la crise de l'environnement**, op.cit., p.30

57 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.146

58 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.148

4) أوغستين: إبطال الرؤية القديمة للعالم

إن التأويل المسيحي للتاريخ يعكس نظرة موجهة نحو المستقبل، نظرة في اتجاه 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 الدنيوية[59]، 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[60]، فهذا المقطع ليس متناسقا مع أطروحة القدماء. هنا يتساءل لوفيث: لماذا الكوسمولوجيا الإغريقية، لا يمكن تفنيدها نظريا انطلاقا من زاوية نظر مسيحية على عكس هذه الأخيرة؟ لأنه لا يمكن الانتقال من الإيمان إلى الرؤية، فالثانية ترتبط بالأعين المجردة. أما الأولى، 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 متعالية 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، والجميل، رب أبدي خلق السماء والأرض من عدم[61]، 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 مخطئون،[62] 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

59 Stephane Dirschauer, **mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg**, op. cit., p.37

60 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.201

61 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.202

62 Ibid, p.203

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[63].

أوغستين يعلم أن الإنسان له بداية مستقلة بوصفه فردا؛ لأنه يعلم عبر أعين الإيمان، أن الإنسان ليس مجرد نتاج لعملية إنجاب لمخلوق بسيط، وإنما مخلوق فريد ومطلقح؛ فالأولى في الخلق ليس الإنجاب أو هوية الكائن عبر الأجيال، وأن كل جيل معرض للتداعي والموت، ولكن واقعة أنهم قادرون على الإحياء من جديد بفضل الولادة الروحية السماوية. ففي الفاصل القصير الذي يؤسس الوجود الإنساني، هناك تتويج نهائي موعود، 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 والموت هي نظرية الأبدية التي تعود على نفسها، والتي تتجلى بشكل طبيعي من أجل الروح الإغريقية وفقه تنتظم التغيرات الزمنية الذي يعطي اليقين الخاص بالرفع من درجة الافتخار بالكوسموس.

إذن الحجة الحتمية في مقابل المفهوم الكلاسيكي للزمن هو أن الوثنية لا تتضمن مفهوم الأمل؛ لأن الأمل والإيمان يوجه جوهريا نحو الأفق المستقبلي، ولن نحصل بشكل حقيقي على مستقبل، إذا كان الزمن الماضي والمستقبلي لا يحتوي سوى على جمل توازي من الداخل العودة الدائرية بلا هدف ولا نهاية[64].

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 يعمل على قطع الأمل؛ إذ سيكون الحل الحقيقي الذي يحول نظرية العود الأبدي منغلقة على نفسها، وبالتالي العدوة اللدود للإيمان المسيحي الذي يأمل في إيمان وحيد آت من المنقذ المخلص. فقراءة سان أوغستين تسمح أيضا ببروز نظام مسيحي لتاريخانية مركزة حول الآمال غير المحصل عليها[65].

أما الحجة الأخرى لأوغستين، فقد تجلت في أن صفة الجدة المتعلقة ببعض الأحداث لن تكون متناسقة مع النظام الطبيعي، كما لها أهمية ثانوية؛ لأنها لا تفهم الطبيعة كتجسد مادي، ولكن تفهم كنظام للعناية الإلهية. فالإلهي له قوة خلق الأشياء التي يتلقاها المخلوق على الدوام، فبالنسبة للروح المسيحية التي خلقت الشقاء

63 Guy Jobin, **« Espérance et Utopie »,** *Introduction à l'éthique, penser, croire, agir*, sous la direction de Jeanne Daniel Causse et Denis Muller, avec la collaboration de Dimitri Andronicos, Labor et Fides, p.307

64 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.204

65 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

والسعادة هي تجارب جديدة؛ فالأولى لها أصل من الخطيئة (الشقاء)، والثانية (السعادة)، هي طموح صادر عن الأولى؛ إذ يرفض أوغستين النظرية الكلاسيكية للعود الدائري، فهو ليس سوى حجة مضللة يستخدمها العاق ليتخلص من إيماننا البسيط: فالمسيح مات مرة لأجل خطايانا، وبعث من بين الموتى مرة أخرى، إنه لا يموت[66].

إنه ليس من باب الصدفة، أن تكون الأبدية تعود على نفسها، وهي مسألة تحمل على ثبات الأحداث الكسمولوجية والطبيعية التي تحدد عبر الحجة فوق طبيعية حسبها عودة المسيح وقيامته، هما معا حدثان لدلالة عالمية؛ فالقوة تبعث الموتى للحياة الخالدة هي دليل على قوة القدرة الإلهية، وهي بلا حدود أكثر أهمية من أبدية العالم، كما قدمها فلاسفة الإغريق. معجزة القيامة تكتمل من جديد وتتجاوز معجزة الخلق ذاته، مما يقودنا إلى 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 إنها سؤال متعلق بالأمل وبالإيمان في اللامرئي.

5) ثيولوجيا التاريخ الأوغستيني

يشدد لوفيث على أن مملكة الرب، الخاصة بأوغستين، هي نموذج لمفهوم مسيحي للتاريخ؛ إذ نجد النسخة المسيحية للتاريخ في صفائها الأصلي عند أوغستين[67]. 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 فإن مملكة الرب ليست مثالا قد يتحقق عبر التاريخ، كما أن الكنيسة ليست في وجودها الأرضي سوى تمثلا لمملكة الرب التي تتموضع فوق التاريخ، فبالنسبة إلى أوغستين مهمة الكنيسة لا تطور حقيقة المسيحية عبر العصور المتتابعة لتاريخ العالم، ولكن عبر إعلان الحقيقة التي تجلت مرة واحدة وللأبد.

لقد 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

66 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.206

67 Stephane Dirschaeur, **Mythe et modernité dans l'anthropologie de H. Blumenberg**, op.cit., p.37

الثقافي، وهي في النهاية نتيجة لكل هذه التحولات التاريخية، بالنسبة إلى أوغستين: إنه من البديهي، في إطار هذه العلمنة soeculum أن كل شيء خاضع للتغير[68].

فإنه مهما حدث بين الحاضر والنهاية، فإن الأمر يفهم في إطار ما يحققه من غاية، فما حققه أوغستين في مملكة الرب ليس شمول الثيولوجيا للتاريخ، ولكن تضمين الإيمان في قلب المذهب الكنسي الرسمي، لقد كان يدافع عن هذه الأخيرة في مواجهة الانتظارات الملحة للمسيحيين اليهود والوثنيين الذين كانوا يملكون بحق معنا للتاريخ. لقد اهتم بالبداية والنهاية في إطار تاريخ يأخذ معنا كليا، في عمق هذا التاريخ هناك قدوم عيسى بصفته الحدث التاريخي والإسكاتولوجي الاستثنائي.

هاتان المملكتان ليستا متماثلتين، ولكنهما في الحقيقة متعارضتان، تعارضان بالأساس الوجود البشري، إن تاريخ مملكة الرب لا تتعلق بمملكة الأرض حسب المسيحية الأوغستينية، فالتقدم ليس شيئا آخر غير زحف حثيث نحو نهايته: ففي 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؛ إذ مملكة الأرض يتم إنتاجها بشكل طبيعي. أما مملكة الرب، فتتم وفق ولادة فوق طبيعية، الأولى تسير وفق نظام زمني فان. أما الثانية، فزمنها زمن خالد، فواحدة محددة بالحب الإلهي المتفاني مع ذاته، والثانية مؤسسة على أنانيته إلى حد ازدراء الرب، يقول لوفيث: أطفال النور يرون في وجودهم الأرضي وسيلة لإرضاء الرب. أما أطفال الظلام، فيرون ربهم كوسيلة للحصول على السعادة في العالم. وهكذا التاريخ الحقيقي هو معركة مستمرة ما بين الإيمان وغيابه.[69]

إن مستقبل الخلاص ليس واقعة تجريبية، ولكنها سلسلة أفعال إيمانية، بمعنى تاريخ الخطيئة والموت التي تصل إلى نهاية محددة هي اكتمال التاريخ وتحقيق الخلاص.

لقد حاول أوغستين تقديم التبرير للإلهي في ثنايا 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 هي من تترصد بشكل مسبق مقاصد الإنسان وترى أبعد منها. فأوغستين يستعمل مبدأ ميتافيزيقيا للتاريخ، وهي مهمة تختلف عن تلك المرتبطة بفلسفة التاريخ التي لا تطور فهما للتاريخ إلا انطلاقا منه هو بالذات[70].

---

68 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.208

69 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.211

70 Benoit-André Mathot, **la question de l'apologétique dans la pensée théologique de Paul Tillich, d'une apologétique de l'attaque à une apologétique de la réponse**, thèse en cotutelle doctorat en théologie, université Laval, Québec, canada et faculté libre de théologie protestante, France2013 , p136.

بالنسبة إلى أوغستين وحده 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، فـ «مملكة العالم مكرسة للحروب بسبب رغبته في السلطة»[71].

فعلى 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 ثلاثة 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 أي أهمية لتاريخ العالم، فموضوعه الرئيس كان هو التاريخ الإسكاتولوجي للإيمان. إن الأمر الأساس بالنسبة إلى أوغستين يتعلق بتطوير، في إطار ميتافيزيقا التاريخ، فهما لكل ما يوجد ماوراء الأحداث الخارجية (معرفة) الخاصة بمعركة الإله والشيطان[72]، لذلك كان همه التركيز على الصيرورة التاريخية الخفية، وهي صيرورة فوق أرضية مرئية بالنسبة إلى من يرى بأعين الإيمان؛ إذ درس التاريخ في شموليته، حيث لا يصبح تقدميا حاملا للمعنى ومفهوما، إلا عبر انتظار انتصار مملكة الرب على مملكة الإنسان المخطئ، غلبة تتجاوز الزمن التاريخي نفسه؛ لأن انشغالنا بمفهوم التقدم، والأزمات ونظام العالم، لم يشاركنا به أوغستين[73].

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؛ إذ أوغستين 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 بالنسبة إلى كارل لوفيث.

71Ibid., p.135

72 Benoit-André Mathot, **la question de l'apologétique dans la pensée théologique de Paul Tillich, d'une apologétique de l'attaque à une apologétique de la réponse,** op.cit., p.136

73 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.214

إذ ما بدا لكارل لوفيث، كملاحظة أساسية في أعمال أوغستين، هو قلة الفهم والتقدير الموجه نحو تاريخ العالم، عالم مرتبط بالرجوع المستمر امتنانا 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 يواكييم، Joachim de flore (1131-1202) الذي يعد أحد منظري فلسفة التاريخ الأوائل، وهو التنظير الذي اكتمل بناؤه مع هيغل، ويواكييم هو من منح الإمكانية لمجموع الثمتلات المتوفرة في التأويل الخاص بالحداثة السياسية للأزمنة الحديثة والمعاصرة، فنقطة الانطلاقة المحددة التي تقود في خط مستقيم نحو الغنوصية السياسية الحديثة توجد في فكر.....يواكييم فلور[74].

فقد استدعى لوفيث في الجزء السابع من كتابه «التاريخ والخلاص»يواكييم فلور، ثيولوجي القرن الثاني عشر قصد إبراز أن سؤال الحداثة التاريخانية تتواجد جذورها العميقة وأولى تمظهراتها النظرية، في التاريخانية الثيولوجية ليواكيم، لوفيت في كتابه «التاريخ والخلاص»، استعان بهذه الشخصية الثيولوجية لأجل البرهنة، على أن سؤال الحداثة التاريخاني، تجد جذورها العميقة وأولى نظرياتها في التاريخانية الثيولوجية ليواكيم فلور[75]، فبالنسبة إليه الحقيقة المسيحية هي حقيقة محايثة للزمن وتتمظهر كتجلّ للحقيقة. إن هذا الدمج للحقيقة المجردة داخل الزمن جاء نتيجة علمنة البنية الثالوثية المسيحية، زمن الابن المسيح والكنيسة، هذا التشابك الفوق طبيعي للتاريخ يأتي من واقع معلمن للبنية الثالوثية، زمن الآباء المتسم بالقانون المنطلق من آدم إلى المسيح، زمن الابن والكنيسة الخاضع للإيمان والتواضع سيكتمل بعودة المسيح، فمهما «نفت الحداثة مرجعيتها الدينية تظل تقدم دعوة لتجديد الفكر الديني»[76].

74 Marc Angenot, «**Gnose et millénarisme: deux concepts pour le 20éme siècle», suivi de modernité et sécularisation**, Discours social, Volume XXIX, 2008, p.79

75 Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.64

76 عبد الغني بارة، **اشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي**، مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2005، ص.19

خاتمة:

لقد أحدث كارل لوفيث حدسا نقديا ازاء الأطروحات والمفاهيم الحداثية؛ إذ يمكن القول إن الوعي بنسبية الأطروحات الفلسفة الحديثة وكذا ضرورة إدراج أو تضمين العالم التاريخي في ثنايا العالم الطبيعي، قد تعزز سنة بعد نشر كارل لوفيث كتابه حول نيتشه 1935[77]، فرغم استعماله لمبرهنة العلمنة لنزع مشروعية فلسفة التاريخ، فإن عملية النزع قد طال مفهوم العلمنة ذاته، نزع الحمولة الدلالية لمفهوم العلمنة ذاته التي اعتبرها فعلا بسيطا لعملية تكييف أو التصورات الدينية المسبقة وفق قالب جديد، في إطار رسم صيرورة تاريخية. إن هذا التوجه هو ما حكم طبيعة المفاهيم الحديثة للوعي التاريخي الحداثي، 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.

إن الإطار التاريخي يتغدى على التقليد الكلاسيكي والمسيحي 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 (لا مفكر فيه) - فبدون مسيحية ستكون الفلسفة الحديثة للتاريخ مستحيلة ولا مفكر فيها[78]، كارل لوفيث قد انطلق من التشكيك في فلسفة التاريخ وسحب أصالتها مما نتج عنه لامشروعيتها الحداثية، فهذه الجينيالوجيا اللوفيثية هي التاريخ الحق للعالم، بل بنحو أكثر دقة جينيالوجيا تاريخ اختفاء العالم[79].

فالصورة ستوضح بشكل أكثر عندما نعرف أن المرجعية الفلسفية للوفيث، تعود إلى المعرفة الإغريقية القديمة، وبالأخص للمثال الرواقي: «l'amor fati»[80*]، حيث وجد لوفيث منابع مساعدة لإيجاد خيوط تثبت أن الاتجاه الأنثرومركزي والتاريخاني الذي منح للفكر الغربي خلال مائتي 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.

---

77 Jean-Claude Gens, **Karl Lowith, le cosmos, la mer, et le chaos**, Archives de philosophie 2020/2(Tome83), Loyola Paris, éditions facultés, Pages 85a100, p93

78 Karl Lowith, **Histoire et salut,** op.cit., p.63

79 Guillaume Fagniez, ***«la contribution de Karl Lowith à l'anthropologie»,*** *Anthropologique philosophiques, 23-2015, Alter, Revue de phénoménologie, Journals Open édition*, p.106.

80* هي عبارة لاتينية تترجم غالبا بـ "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 أيضا نيتشه في كتاباته..

على الرغم من التأثير الذي مارسته الأطروحة اللوفيثية على الساحة الفكرية، فهناك ما يدعو للقول بوجود تأثير أكثر شدة وأكثر قبولا خلال القرن العشرين. 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، شعور بالحاضرية الزمنية بما هي راهنية لبناء أفق مستقبلي، يشيده الإنسان بقدراته هنا والآن، وهو شعور حضر بشدة في الفلسفة التحليلية بإنجلترا 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 للانفصال 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، ويعتبر النقد البلومنبيرغي أهم نقد نسقي واجه الأطروحة اللوفيثية القائلة بالاستمرارية 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 التاريخ، يقول بلومنبرغ: 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[81]. 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 إلى المجال الدنيوي أو المجال المعلمن.

حاول بلومنبرغ من خلال كتابه مشروعية الازمنة الحديثة 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 بالاكتشافات 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 اعتبر لوفيث أنساق مجموعة من الفلاسفة الحداثيين مجرد صورة مشوهة للإرث الثيولوجي المسيحي اليهودي المعلمن، لكن تناول البلومنبرغي تميز بخصوصية، حيث تم

81 H. Blumenberg, La **légitimité des temps modernes**, traduit de l'allemand, marc sognol jean luois Schlegel et denistrierweiler avec collaboration de Marianne dautrey, nerf édition, Gallimard, p.85.

إدخال التصور الدلالي اللغوي للمفاهيم الاستعارية التي استند إليها التصور الثيولوجي لإبطال جدة وأصالة عصر بكامله من خلال التشكيك في أهم أسسه المفاهيمية، فلسفة التاريخ، كما انصب على أنساق فلسفية شكلت حلقات ربط بين عصرين تموقعا بين النهاية الخاصة للعصر الوسيط والبداية المتعلقة بالعصر الحديث قصد رسم الحدود التي رغم استمرارها، إلا أنها كانت فعلا متمايزة وظيفيا من حيث المفاهيم والأجوبة المقدمة إزاء أزمة لاهوتية أثارتها كل من الاسمية والمدرسية.

بلومنبرغ حاول على العكس من ذلك، تبيان أن الحداثة تتأسس على تصوراتها الخاصة المستقلة والمشكلة لمشروعيتها التأصيلية إلى درجة لا يمكن اتهامها بالتبعية الثيولوجية، هناك حيث يرى لوفيث استمرارية واضحة، فإن بلومنبرغ يراها استمرارية بوجه حداثي يحتفظ بالأسئلة العالقة ويقدم أجوبة مغايرة لهذه الأسئلة الموروثة، لذلك فوجود تشابه ما بين التصورات المسيحية الإسكاتولوجية والأزمنة الحديثة لا يعطي مبررا كافيا لنسف مشروعيتها بالأساس ومشروعية المفاهيم المؤسسة لها والقول بخلاصيتها الإسكاتولوجية؛ لأنها لا تمثل تكرارية استنساخية بسيطة.

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، برونو G.Bruno، وجاليلي Galilée، فهذا التقدم التجريبي الملموس استطاع 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.

ففي الأزمنة الحديثة تم تثمين الفضول المعرفي بما هو فضيلة، وهنا تأسست مشروعية الأزمنة الحديثة، فحيث انتهى كارل لوفيث ابتدأ بلومنبرغ، الأول حاول قراءة فلسفة التاريخ، حيث انتهت[82*]. أما الثاني، فعاد إلى أوج انهيار العصر الوسيط وولادة الأزمنة الحديثة.

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 للتحقق ولتحقيق نقلات من عتبة تاريخية إلى أخرى.

82* لقد ساءل لوفيث الأفق الانتظاري لفلسفة التاريخ أو النهاية الخيرة الموعودة التي لم تتحق، وإنما توجت بأزمة سياسية وقيمية عالمية(الحربين العالميتين/صعود الأنظمة الكليانية والشمولية، اضطهاد المختلف اليهود نموذجا ....) أي إنه انطلق في عملية مساءلة الأزمنة الحديثة من حاضر الأزمة المعاصرة، مما سهل عليه نزع مشروعيتها عبر عملية التجذير الثيولوجي للوعي التاريخي الحداثي.

يعود هانس بلومنبرغ للتطور الثيولوجي الذي ظهر في العصر الوسيط مع الإسمية، وهنا عاين بلومنبرغ أن الثيولوجيا الاسمية[83*] 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 تثبت مشروعية الأزمنة الحديثة ومفاهيمها تتلخص بشكل أساسي في تجاوز الغنوصية[84].

83* قوضت الاسمية الرؤية التي طورتها المدرسية عن عالم مسيحي متناغم وكنتيجة، لذلك أحدثت ثورة في المسيحية، ولكنها لم تكن هدامة بشكل ينفي الحضور الثيولوجي. لم تقدم الاسمية رؤية جديدة للإله فحسب، بل قدمت أيضا رؤية جديدة لما يعني أن تكون إنسانا، والتي وضعت فيها تركيزا كبيرا على الإرادة البشرية. دمرت الاسمية الأساس الأنطولوجي للعلم في العصور الوسطى من خلال افتراض عالم عشوائي لموجودات فردية بشكل جوهري، فالعالم مجرد دلالة أعلى ترتيبا يساعد على فهم لا يتطابق مع أي واقع، فالعالم الحديث نشأ عن الاسمية كإعادة نظر للمعنى في الأنطولوجيا الاسمية، لقد "واجه الأشخاص الثلاثة الذين غادروا كاتدرائية نوتردام دي دوم في ذلك اليوم من عام 1326 وهم وليام الأوكهامي وفرانسيشكو بيترارك ومايستر ايكهارت، هذا السؤال وراموا الإجابة عنه. شكلت إجاباتهم وإجابات من أعقبوهم العالم الحديث بطرائق مختلفة ومتناقضة معيدة تعريف الطبيعة وعلاقة الإنسان والإله والكون".

مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص61

84 ***«à propos de Hans Blumenberg»***, Entretien avec dénis trier Weiler, Cahier philosophies, 2010 /3(n0123), édition Réseau canopé, pages 101/109, p.105

المصادر والمراجع:

- Albert Dossa Ogougbe, modernité **et christianisme; la question théologico-politique chez Karl lowith، Carl schmitt et Hans blumenberg**; tome 1; ouverture philosophie; l'harmattan.

- Alfred Dumais, **Ernest Troeltsch et la Sécularisation de l'histoire**, Laval théologique et philosophique, volume 44, numéro 3, octobre 1988, p279_292

- Benoit-André Mathot, **la question de l'apologétique dans la pensée théologique de Paul Tillich, d'une apologétique de l'attaque à une apologétique de la réponse**, thèse en cotutelle doctorat en théologie, université Laval, Québec, canada et faculté libre de théologie protestante, France2013 .

- 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

- Guillaume Fagniez, « ***la contribution de Karl Lowith à l'anthropologie*** », *Anthropologique philosophiques, 23-2015, Alter, Revue de phénoménologie, Journals Open édition, www.journals.OpenEdition.org.*

- 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.

- Ingolf U. Dalferth, **Sakularisierung Sakularitat, Sakularismus, Orienttierung in einem unubersichtlichen Feld am Leidfaden der frage nach dem geist der reformation**, reformation und sekularisierung, Moher Siebeck Gmbh and Co.KG, www.jstor.org.

- Jean Louis Lacascade, « ***Bévue de Proudhon et/ou traquenard de Marx*** », Genèses 2002/1(n46).

- Jean-Claude Gens, **Karl Lowith, le cosmos, la mer, et le chaos**, Archives de philosophie 2020/2(Tome83), Loyola Paris, éditions facultés, Pages 85a100.

- Jérôme Blanchet-Gravel, **la dimension apocalyptique de l'écologisme Al gore et la crise de l'environnement**, Mémoire sous la direction de: Louis Painchaud, Maitrise en science des religions, Québec canada, 2016.

- Karl Lowith, **de Hegel à Nietzsche**, Traduit de l'allemand par Rémi Laureillard, Gallimard 1981

- Laurent Jaffro, « ***La divination du social*** », **Modernité et sécularisation**, openEdition, 145-153, p.152. www.books.Openedition.org.

- Marc Angenot, « **Gnose et millénarisme: deux concepts pour le 20émé siècle », suivi de modernité et sécularisation**, Discours social, Volume XXIX, 2008

- Philippe Capelle, « trois ***Foyers de questions; histoire et providence*** » Idée et Idéalisme, coordinatrice Kim Song Ong-Van-Ung, vrin, 2006

- Reinhart Koselleck, **Le règne de la critique**, traduit de l'allemand par: Hans Hildenbrand, les Editions de Minuit, paris1979

- Stephane Dirschauer, **mythe et modernité dan l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg,** thèse en vue de l'obtention du grade de philosophiae doctor en philosophie et à l'université de paris Sorbonne, université de Montréal, juillet 2005

- « ***à propos de Hans Blumenberg*** », Entretien avec dénis trierWeiler, Cahier philosophies, 2010 /3(n0123), édition Réseau canopé, pages 101/109

-Guy Jobin, « **Espérance et Utopie »,** *Introduction à l'éthique, penser, croire, agir*, sous la direction de Jeanne Daniel Causse et Denis Muller, avec la collaboration de Dimitri Andronicos, Labor et Fides.

-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 2022.

-Marc Angenot, **religions séculières, totalitarisme, fascisme: des concepts pour le 20éme siècle**, notes d'un séminaire d'histoire conceptuelle, Volume 1 Idealtype-Fascisme, Discours Social 2012, Volume XXXVII.

- مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، ترجمة فيصل بن احمد الفرهود، جداول للنشر والترجمة والوزيع، الطبعة الاولى، بيروت، يناير2019

- هاشم صالح، «**أوغست كونت: الفلسفة الوضعية ومفهوم التقدم**»، بحوث ودراسات، مركز البحوث المعاصرة بيروت، مايو2013، تاريخ المشاهدة 30/05/2024 www.nosos.com

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com