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

المنازعة حول مفهوم العلمنة

بين كل من كارل لوفيث وهانس بلومنبرغ

قراءة تحليلية ونقدية من منظور جان كلود مونو

نزهة بوعزة
باحثة مغربية

2025

- بحث محكم
- قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية
- 2025-01-20

جميع الحقوق محفوظة © 2025

المنازعة حول مفهوم العلمنة

بين كل من كارل لوفيث وهانس بلومنبرغ

قراءة تحليلية ونقدية من منظور جان كلود مونو[1]

1 - جان كلود مونو هو سيناريست وفيلسوف فرنسي معاصر (ولد1970...) ابن الإثنولوجي جان مونو، مبرز في الفلسفة حاصل على دكتوراه فلسفة من جامعة باريس، (2000) باحث في أرشيف هوسرل، ينتمي لمركز الأبحاث العلمية وأستاذ فلسفة بالمدرسة العليا للأساتذة ENS، متخصص في الفلسفة الألمانية المعاصرة والفلسفة السياسية، يعدّ من أهم المتخصصين أو مقدمي المفكر الألماني هانس بلومنبرغ وكل ما يرتبط بالسجال الفلسفي الخاص ببراديكم العلمنة.

ملخص:

تعدّ المنازعة حول مفهوم العلمنة من هيجل إلى هانس بلومنبرغ سجالا غنيا أفرز تشابكا معرفيا بين مباحث معرفية متعددة؛ انتقل على أثرها السجال من تاريخ الأفكار إلى الفلسفة السياسية وعلم اجتماع الأديان، ثم إلى التاريخ والفلسفة؛ فقد تميز التاريخ المفهومي الخاص 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 المفهومي لتشابك وتشعب استعمالاتها وظائفها، وكذا لخصوصية انبثاقها التاريخي. فقد حملت وظيفتين وصفية ومعيارية، وغالباً ما يتم استخدامها لإظهار ما تدين به العقلانية الحديثة تجاه الدين؛ إذ ارتبط مفهوم العلمنة تاريخيا بالأزمنة الحديثة، مما ينزع عنه سمتي الحياد والموضوعية الكافية لحمل الوظيفة الوصفية (المعرفية) القادرة على الخروج بنتيجة تضفي المشروعية أو تنزعها عن هذه الأزمنة، وهو ما يسمح بالمقابل بازدواجية المقاربة الوصفية والتقييمية/المعارية.

تقديم:

إن فعل المنازعة حول مفهوم العلمنة قد رسم اتجاهين مختلفين: الأول يقدم الحداثة ومفاهيمها الأساسية، ومنها مفهوم الدولة وفلسفة التاريخ والسيادة والتقدم؛ مفاهيم مستمدة من التصور الثيولوجي، وإن اختلف هذا التصور ظاهريا عن الأصل المستمد منه، وهي الأطروحة التي نجدها عند كل من كارل لوفيث، كارل شميث، إريك فوغلين، جاكوب تاوس، بولتمان، كولمان(وإن كان هذان الأخيران يثيران مفهوم العلمنة في الحقل الثيولوجي، لكنهم يقيمون علاقة مابين المسيحية والحداثة بماهي علمنة مسيحية مشروعة)، وتوجه معاكس يقوم على أساس مشروعية الأزمنة الحديثة يمثله بشكل أساسي هانس بلومنبرغ (ويمكن تصنيف راينهارت كوزيليك في مصاف هذا الاتجاه، وإن كان الأمر يحتاج للتوضيح[*1]). إن أصل هذا السجال هو إشكالية مفهوم العلمنة[*2] التي رادفت، بمعنى ما، مفهوم التقدم، مما يجعل من مفهوم العلمنة آلية وصفية في فهم التاريخ، وهو ما تم توظيفه داخل الأنساق الفلسفية الحداثية، بالأخص الألمانية التي استدمجت بطريقة ما التصورات الثيولوجية أوعلى الأقل الأفق التأملي الثيولوجي، وكذا رحابة انتظارات الأزمنة الحديثة المتولدة عن راهن يعيش مجرى تغيرات تاريخية، تعد بما هو أبعد مما هو راهن، وهي الأنساق التي استدعاها كارل لوفيث بطريقة نسقية، حيث 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.

إن الحديث عن عودة المعطى الديني في المجتمعات المعلمنة الغربية قد احتد، بمعنى ما، خلال ستينيات القرن العشرين، حيث أثير السجال حول عودة الدين. يشير مونو أن أولى المفاجآت بهذا الخصوص كانت خلال نهاية 1970 مع الثورة الإيرانية، ومختلف المسارات التي قادت للحديث عن عودة الدين، والتي ساهمت في ظهور أشكال جديدة لتسيس الدين أو نزع التسيس عن الدين، نموذج الإسلاموية طبعا، ولكن أيضا النيوفيودالية المسيحية واليهود[3].

1* "ففي بدايات راينهارت كوزيليك كان متعلقا بشكل ما بلوفيث، على الأخص فيما يتعلق بأطروحة علمنة فلسفة التاريخ، وإن لم ترادف العلمنة اللوفيثية العلمنة الكوزيليكية بشكل تام، إذ بينهما مساحة لبناء تقارب وتباعد على حد سواء، ومع ذلك يحضر بينهما أيضا خيط رفيع؛ لأنهما معا توجها نحو سؤال مشترك حول الطريقة التي نفهم بها الصفات الزمنية للماضي والحاضر والمستقبل؛ فالأول توجه نحو التصورات الثيولوجية المسبقة التي أطرت أنساق فلسفات التاريخ الحداثية. أما الثاني، فركز على التجربة التاريخية في نسختها المتعلقة بحاضر التجربة الذي يعيد قراءة الماضي ويؤسس لانتظارات المستقبل، ومن هنا يكون كوزيليك أقرب إلى بلومنبرغ منه إلى لوفيث، هذا التوجه الكوزيليكي الذي ستلوح بوادره بفضل كتابات هانس بلومنبرغ 1975، حيث سينكب على الجانب الاستعاري المتعلق بالتغييرات التي اكتسبتها اللغة" المعبرة عن تعاطينا مع الزمن الحداثي وماقبله.

نزهة بوعزة، **أزمة مشروعية فلسفة التاريخ أزمة اسس حداثية: راينهارت كوزيليك**، مؤمنون بلاحدود، 03 ديسمبر 2021، www.mominoun.com

2* يعدّ مفهوم العلمنة مفهوم معياري كثيف يتضمن وصفا وتقييما في الآن نفسه. العلمنة هي من المفاهيم المعيارية الكثيفة حيث تحضر الصلة مابين البعد الوصفي والمعياري المعرفي والإيديولوجي. إنه مفهوم يتضمن وصفا وتقييما في آن معا. ومن هنا، فإن "المفهوم المعياري الكثيف هو ذاك الذي يتضمن في الوقت نفسه جانبا أو مكونا معياريا، وجانبا أو مكونا وصفيا غير معياري."

د. حسام الدين درويش، **في المفاهيم المعيارية الكثيفة العلمانية، الإسلام (السياسي) تجديد الخطاب الديني**، تقديم ساري حنفي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت2022، ص75

3 Jean claude Monod, **la promesse de la Sécularisation: puissance théorique et effet pragmatique d'un concept chargé d'histoire**, Entretien avec Elise Lamy Rested, L'à venir de la religion, revue ITER N°1, 2018, p 3

يقر كلود مونو، بنوع من الحذر، أن الأنساق الكبرى، وعلى الأخص الألمانية، التي أعلنت إفلاسها قد استمدت أسس بنائها من تأملات التصور الديني، لكن هذا الاستدعاء لا يبرر التشكيك السلبي الذي يهدف لخلق نوع من التدمير الهدام لكل البناء الحداثي، كما حاول أن يقدمه كارل لوفيث[4]*، بل إن الأمر أبعد من هذه النظرة التبسيطية لمجال يترجم الفعالية البشرية في خضم السيرورة التاريخية؛ اذ هي أنساق حداثية استجابت لالحاح التحدي المرحلي الراغب في الحصول على تطمينات وضمانات مستقبلية في استمرار راهنية التقدم إلى أبعد حد ممكن. حقيقة أن طبيعة مفهوم العلمنة قد ساعد كارل لوفيث وكارل شميث على نسف هذا البناء أو على الأقل التشكيك فيه، لكن المفهوم ذاته قد كشف العديد من القراءات؛ منها إشكالية المفهمة في عملية ارتباطها بعملية الوصف والتأويل، وكذا ارتباطها بحاضر الحداثة وفساحة المقاربة المعيارية التي رفعته عن العتبات التاريخية. لهذا وجب، حسب جان كلود مونو، تطوير سرديات أكثر دقة على النحو الذي اقترحه تشالز تايلور أو العمل على تتبع الأنماط المعقدة التي تكون في متناول السياسية أو الدين في سياقات مختلفة كما قدمها هانس جواس[5]؛ لأن هذه المقاربات تساهم في إبراز السياقات التاريخية لجل التجارب التي عكستها العلمنة؛ إذ يثير جان كلود مونو مسالة أن العلمنة بماهية آلية أو أسلوب نظامي أو مؤسساتي لتطوير التنوع الديني[6]، ومن هنا يتم تقديم العلمنة بوصفها برنامجا فلسفيا وسياسيا؛ بمعنى أنها لا تعكس فقط الجانب الوصفي لصيرورة الاجتماع التاريخي، لكن أيضا الجانب المعياري الذي يحيل على مشروعية الفعل السياسي المعلمن. والتركيز أيضا على الأصل الاشتقاقي لهذه المصطلحات مما يؤكد، بمعنى ما، القرابة وصلتهم بالعالم المسيحي.[7]

إن فلسفة التاريخ الحداثية عرفت العلمنة كإشكال تاريخي وموضوعي، ولكن أيضا كهم هيرمنوطيقي ينكب تجاه أصلها الخاص بالسياق الغربي. 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، وبالأخص الصلة بالتصور المسيحي الاسكاتولوجي. ومن ثمة، فإن مفهوم العلمنة قد وجد هنا أرضا خصبة ومثالية لبلورة تصوره وإشكالاته في ظل هذا السجال. الأمر الذي اعتبره جان كلود مونو مناسبة لتقديم توضيح مفهومي واصطلاحي، فقد لاحظ في قراءته لماكس فيبر وكارل شميث وكارل لوفيث وهانس بلومنبرغ، لكن أيضا الكثير من سوسيولوجي الأديان أن

4* أحدث لوفيت بكتابه "التاريخ والخلاص" histoire et salut أو الافتراضات اللاهوتية المسبقة لفلسفة التاريخ، أفقا للنقاش في الفكر المعاصر حول القراءة الممكنة للأزمنة الحديثة، فالتشكيك في أصالة فلسفة التاريخ هو تشكيك في أصالة الأزمنة الحديثة نفسها، وهو الأمر الذي لا يمكن فهمه بعيدا عن أطروحته الأساس حول فلسفة التاريخ، فكتاب "التاريخ والخلاص"، يعتبر فاكهة لوفيث التي أثمرها بالولايات المتحدة الأمريكية سنة 1949 meaning and history، وترجم إلى الألمانية خلال سنة 1953weltgeschichte und heilgeschehe. مضمون الكتاب هو الدفاع عن فكرة مفادها أن فلسفة التاريخ الحديثة، هي ترجمة لتاريخ الثيولوجيا القديمة.

5 Jean claude Monod, **la promesse de la Sécularisation: puissance théorique et effet pragmatique d'un concept chargé d'histoire**, p 8

6 François Boucher**, Des voix multiples Sécularisation et laïcité Jean-Claude Monod**, presses universitaires de France, philosophie, Number 234, fall 2010, pp46_48 ; P47. www.erudit.org

7 Bérengère Massignon, « **Jean-Claude Monod, Sécularisation et laïcité »,** Archives de sciences sociales des religions, 144 | octobre-décembre 2008, P1. www.journals.openedition

كلمة علمنة تعود على عمليات مختلفة ومتنوعة للغاية، وقد اتخذت في بعض الأحيان معاني متعاكسة دون أن يشار إلى هذا الأمر بشكل واضح، أو يتم تناوله كتيمة.[8]لهذا حاول جان كلود مونو في البداية إثارة بعض المشاكل العامة المرتبطة بصيغة علمنة أو صيرورة العلمنة[9*]؛ لأنها أصبحت إحدى الأدوات المعتادة في تفسير التاريخ الغربي، وبشكل خاص الأزمنة الحديثة.[10]

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 إن بلومنبرغ قد استطاع كبح الطموح اللوفيثي، ومنح بالمقابل الأزمنة الحداثية هويتها التأصيلية والتأهيل الذاتي الحداثي المشكوك في مشروعيته؟.

1) الإيمان في التاريخ

لقد حاول كارل لوفيث من خلال كتابه العمدة «التاريخ والخلاص»، وهو عمل يقرب كارل لوفيث من كارل شميث وماكس فيبر، بالأخص فيما يتعلق بضرورة إثارة الواقعة الدينية في تكون مسار مفهوم العلمنة، أو عملية الربط مابين مفهوم العلمنة والتأصيل الديني، الدفاع عن فكرة مفادها أن فلسفة التاريخ الحديثة، هي ترجمة لتاريخ الثيولوجيا القديمة؛[11] إذ أعاد كارل لوفيث تشكيل البنى التاريخية التي قادت إلى ظهور الإيمان الحديث في التاريخ، هذه الأزمنة الحديثة التي تمثلت في كتابات كل من فيكو Vico، فونتنيل Fontenelle، ليسنغ Lessing، 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[12]، منتهيا بذلك بنزع أي إيمان ممكن في التقدم الحداثي خارج الخلاص المسيحي «إن الأمل الماركسي بخلق عالم جديد بفضل عملية اعادة خلق الانسان هي جوهر هذا العالم المستقبلي القائم على أساس عملية موت مأساوي للرأسمالية لتنجب بالمقابل النظام البروليتاري. لذلك، فالبروليتاري حسب لوفيث، هو أداة ماركس لتجسيد الانتظار الاسكاتولوجي، لقد رأى

---

8 Jean Claude Monod, **la promesse de la Sécularisation: puissance théorique et effet pragmatique d'un concept chargé d'histoire**, p1

9* ان الاشارة هنا إلى صيغة صيرورة العلمنة او الخط والمسار التاريخي لمفهوم العلمنة معناه اثارة سقف هذا المسار وطبيعة المراحل او الانماط المتولدة عن هذا المسار، مما يضعنا امام مجموعة من الاستفاهات كيف نقيس ماوصلنا اليه من تعلمن، وما السبيل لمعرفة سقف حاجاتنا لعملية التعلمن، بل ما السبيل لمعرفة هل نتجه نحو المزيد من العتلمن ام العكس، الا يتم هنا الخلط بين الجانب الوصفي للمفهوم والتوجه المعياري التقييمي...

10 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**, sous la direction de Michael foessel, jean François kervégan et Myriam revault d'Allonnes, CNRS édition, paris2007, p155-168, p155

11 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.59

12 Jean Claude Monod, **La querelle de la sécularisation, théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg**, librairie philosophique j.VRIN, paris2002, p.204

ماركس في البروليتارية الأداة التي تسمح لتاريخ العالم بأكمله للحصول على هدف اسكاتولوجي لكل التاريخ، بفضل ثورة عالمية».[13]

بالتأكيد إن لوفيث لم يكن بأي حال من الأوائل الذين كشفوا في الماركسية آثار النبوءة المسيحية والنهاية الخلاصية الموعودة؛ إذ الأمر سبق وأشار إليه قبلا ماكس فيبر، والعديد من المفكرين، مادام أن الماركسية تحتضن العديد من الإشارات المستبطنة في الغلاف الاقتصادي التي يسهل معها ضمها للتصور الثيولوجي المحقق تصوراته التأملية على أرض الواقع؛ إذ تنتظر من التاريخ الحصول على الخلاص المتعلق بإزالة الطبقات الاجتماعية في طبقة واحدة، وبالتالي تحقيق العدل الموعود هنا بالأسفل، وليس خلاصا بعديا كما هو الأمر في الثيولوجيا. لكن لوفيث عمل على تعميق اشارة ماكس فيبر، عبر جرد مجموعة نقط من النصوص الماركسية التي يمكن أن تسمح بتأويل على هذه الشاكلة، لإبراز البعد الخلاصي المسيحي الماركسي؛ لأن ماكس فيبر أشار قبلا إلى أن هناك علاقة معقدة ما بين العناية الإلهية وفكرة التقدم؛ إذ إن زوال الفكرة الدينية للعناية الإلهية هي من أفرزت فكرة التقدم لأجل إعادة الشعور الإنساني بالقدر، غير أنه قدر هنا بالأسفل[14]. إنه قدر أرضي بقوى ووسائل بشرية؛ إذ يتعلق الأمر بقوى الإنتاج الاقتصادية المجسدة 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 يتعلق بالدرجة الأولى بالعالم الأرضي دون فرضية انتظاره خارجا عنها. إن التقدم هو الشكل المابعد ديني 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 لتخدم نزع جذتها الحداثية. لكن مع ذلك، تظل أطروحة كارل لوفيث حسب كلود مونو أكثر تطورًا من نظيرتها الفايبرية؛ إذ قام بتقديم تحليل لمحتوى فلسفة التاريخ الحداثية عائدا بها بشكل تراجعي إلى عناصرها الأصلية الأولية، لتقديم أطروحته المتعلقة بأن الفلسفة الحديثة للتاريخ لم تكن سوى شكلا من أشكال معلمنة لتاريخ الخلاص المسيحي اليهودي، حيث تغيرت وسائل تقديمها، وبقي المضمون الخلاصي الإسكاتولوجي واحدا. وجدير بالذكر أن هذا المشروع الثيولوجي للتاريخ قد واجه منذ أواسط القرن العشرين حدودًا جدية، ليس فقط ظرفية، وحدودا على المستوى المفهوم ذاته. لهذا، فكل فلسفات التاريخ حسب لوفيث، تصبح بالكامل متعلقة بالثيولوجيا؛ بمعنى بالتأويل الثيولوجي للتاريخ بما هو تاريخ الخلاص.[15]

---

13 نزهة بوعزة، **علمنة الوعي التاريخي، مقاربة تحليلية نقدية لمقاربة كارل لوفيث**، مؤمنون بلا حدود، 22 أبريل 2024، ص9

14 Jean Claude Monod, **La querelle de la sécularisation, op.cit**, p.205

15 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, Gallimard2002 , p.21

أولا قبل كل شيء الثيولوجيا المسيحية للتاريخ هي ثيولوجيا موجهة نحو حالة اكتمال، الأمر الذي عزز حوارا نقديا مع الأنساق الاطلاقية الكبرى، على شاكلة الاسكاتولوجيا المعلمنة، بما هي حالة تعويضية، من باب مقارنتها بالمسيحية أو بجعلها موازية لها، وهو الأمر الذي أوضحه كارل لوفيث[16]. إن الفهم الذي نجده عند كارل لوفيث بخصوص فلسفة التاريخ يحمل في حقيقة الأمر ازدواجية بين الخلاص وتحقيق هذا الخلاص، والتي 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 ونظرتها الكوسمودائرية للأشياء. والتصور الثاني يتعلق بالتصور المسيحي 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 إلى فلسفة التاريخ يتعلق بالمفهوم الكلاسيكي لفكرة مسار منظم وحركة مستمرة نحو الأمام[17].

فالثيولوجيا الطبيعية القديمة تعود إلى الكوسموس، حيث يتواجد أصل التفكير حول العالم بما هو نظام منتظم بدون مراعاة لوجود مفهوم التاريخ، حيث يعتبر فعل الزمن، من جهة بوصفه تغيير يسجل مبدأ اللاكمال لنمط وجود الكائن البشري، ومن جهة أخرى بماهو أمر يجب تجاوزه عبر تفكير دائري أبدي نحو الأشياء الأهم. فقد فقدت الزمنية معناها التاريخي؛ لأن السرد التاريخي لم يعد يطمح للوصول إلى درجة معينة من معقولية الواقع.[18] في إطار هذا المعنى، فإن هذا الفكر القديم استطاع تشكيل إطار أساسي لكل التفكير الغربي اللاحق؛ إذ فهم العالم باعتباره يكتمل من ذاته في إطار حضوره المتجدد والمستقل عن المعايير التاريخية والأفعال البشرية. 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 إلى لوفيث التاريخ المقدس اليهودي المسيحي الذي حمل البعد التوجيهي الإسكاتولوجي الخاص بالانتظار المستقبلي، حيث يتواجد الأهم ألا وهو الخلاص النهائي. إن الفكر الإغريقي هو لامحالة يعكس-كما يشير لوفيث- الكوسموس المتطابق مع ذاته بشكل دائم، وهو مايتناقض مع أصل المفهوم اليهودي المسيحي للتاريخ، الذي يتجه نحو المستقبل بماهو بُعد لاتمام كل الأهداف النهائية للانسانية.

16 Emmanuel Durant, « **Note sur la théologie de L'histoire** », institut Catholique de paris, revue, science philosophique, th.98, 2014, pp353-379, p.356

17 Jean Claude Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit, p.206

18 فرانسوا دوس، **التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد**، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص334

ومن ثمة، فإن هذا التوجه الحداثي 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 يجد معناه الحقيقي، وعلى هذا الأساس، يمكن تشكيل فلسفة التاريخ.[19] 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 الاسكاتولوجي.

ولهذا، فإن الفلسفة الحديثة لم تكن ممكنة بدون التصور المسيحي، في إطار وحيد للفكر القديم، وهذا يمكن أن يكون منسجما بطريقة ما، مادام أن الأطروحة العامة[20]، حسب مونو ترتبط بصيغة «مستحيل» التي لا تكفي للتكلم عن مفهوم العلمنة، مادام أن مجموعة من الأشياء كانت مستحيلة بلا تصور مسيحي وبدون العودة لفكرة العلمنة ذاتها. إن الشروط الأولى لأجل القيام بفعل ما، هو القدرة على تغيير مستلزمات التعاطي مع أرض الواقع. إن إسقاط مثل هذا، هو حسب لوفيث، مهيكل بشكل جيد من خلال فكرة التقدم التي أدمج في التاريخ من خلال إتمام معنى الواقعة أبعد من دلالتها، في الإسكاتولوجيا المسيحية. إن مثل هذه الفرضية اللوفيثية القائمة على إعادة تدوير مثل هذا الاعتقاد، جعل من مفهوم العلمنة هو المحرك الاسكاتولوجي المتخذ شكل مفهوم التقدم، والذي لم يستطع مقاومة اخفاق الإيديولوجيات التي أعلنتها الأزمنة الحديثة[21].

فالتفسير الممكن، حسب كلود مونو، لظهور الأزمنة الحديثة يتعلق بخلق إمكانية لرفع الحدود التي كانت ترسم مجال الفاعلية البشرية وتحد من فعاليتها، حدود تبعا للتصورات الثيولوجية تمنع التمتع بإطلاقية التاريخ الأرضي، هذه الحدود خلال الأزمنة الحديثة قد تم رفعها جانبا أو لنقل تهميشها أو حتى تأجيل مساءلتها إلى حين، مما جعل أمر تقديس الفكر الحديث للتاريخ ممكناً وجائزًا 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 هو عالم فيزيائي، حيث يتواجد التاريخ والإنسان. في حين أن العالم الإنساني لم يكن أبدا بالنسبة إلى الفلسفة القديمة مجرد شظية أو جزء تابع للكوسموس في شموليته ولا التاريخ الإنساني كان بالنسبة إلى التفكير المسيحي مجرد نسخة دنيوية للتاريخ المقدس.

إن ملكية مفاهيم العالم والتاريخ في منظومة الفلسفة الحديثة تم مرافقتها إذن بنوع من سقوط الحدود أو حتى تغيبها أحيانا أو العمل على تهميشها لإيجاد فسحة نحو امكانيات أكبر للفعل الانساني، هذه الحدود هي التي شكلت أساس هذه المفاهيم ذاتها. ومن ثمة، فإن إزاحة الحدود كان يقصد فتح أفق إمكانية المطالبة بتحقق اللامتحقق من خلال رسم مسار فلسفة التاريخ أبعد من ممكنات الحدود المؤطرة للأزمنة الحديثة، لكن بالمقابل «لايمتلك التاريخ أي منطق باطني، أو أي معنى غائي، يمكننا الارتكاز عليه، فأن تبحث عن

19 Jean Claude Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.207

20 Ibid., p.208

21 Emmanuel Durant, **« Note sur la théologie de L'histoire »,** op.cit., p.356

البوصلة في التاريخ بناء على ذلك هو كأن تبحث عن التمسك بالأمواج وأنت تغرق»[22]، وهي فرضية مستحيلة تنفي إمكانيتها بذاتها، وهو ما برع كارل لوفيث في لفت الانتباه إليه، فعبر استحالتها أكدت صفتها أو صلتها بالثيولوجيا، وبالتالي سهل نزع مشروعيتها الحداثية التاريخية، وهو الأمر الذي سيقود الغرب والعالم أيضا إلى ما أسماه جان كلود مونو بالغرق التاريخاني في إطار توجيه الأزمة المعاصرة إلى 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 إذن الموضوع الأساس لتفكيره[23]؛ أي تأزيم الفكر الفلسفي والسياسي المتأزم[24]* بخلق أزمة أسس أخرى، تعمل على تدمير أو نسف 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[25]*؟

2) الغرق التاريخاني[26]*

إن عملية القلب التي جرت لمعنى التاريخ وهو الأمر الذي ارتبط بنهاية الحرب العالمية الأولى، جراء ظهور أنظمة كليانية شمولية ديكتاتورية، شيوعية وفاشية، «التي اتخذت من التاريخ، ووحدت وجهته وحتمية قوانينه، مبررات لسياستها التسلطية. فلم تعد التاريخانية تبدو منهجا فكرا شموليا ناتجا عن تمحيص دقيق للتاريخيات، بل اكتست صفة أدلوجة مبسطة تهدف إلى استمالة الأميين وأنصاف المثقفين من الشعب بغرض

22 كارل لويث، **ماكس فيبر وكارل ماركس**، مرجع سابق، ص12

23 Marc-Antoine Beauséjour, **La volonté humaine et l'éternité du monde, une lecture critique par Karl Lowith du dépassement nietzschen du nihilisme**, thése présentée à la Faculté des études supérieurs et postdoctorales en vue de l'obtention du grade de Maitre és arts en philosophie, université ottawa, canada 2018, p.18

24*"إن الحداثة التي بدت على أعتاب تأمين الأمان العالمي وتحرير الإنسان من كل أشكال الطغيان وصنع ازدهار بشري غير مسبوق، انتهت في الحقيقة إلى 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 الإنسان 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**، ترجمة فيصل احمد الفرهود، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى 2019، ص362

25* قد تربط الأطروحة بمصير صاحبها كارل لوفيث الشاب المقرب من هايدغر فتحت اشراف هذا الأخير سيهيء رسالة التأهيل الجامعي 1928، خلال نفس السنة سيحاضر لوفيث بجامعة ماربورغ، غير أنه سرعان ما سيفقد أحقية التدريس بالجامعة بسبب خلفيته اليهودية، لهذا سيهاجر بعد وصول النازيين إلى الحكم؛ إذ سيمضي الفترة مابين 1934الى حدود 1951 خارج ألمانيا، متنقلا مابين إيطاليا واليابان وأمريكا، خلال 1934 بفضل منحة من مؤسسة Rockfeller التي منحته سنتين إلى روما، بعدها سيغادر أوروبا نحو اليابان خلال (1936-1941)، وقد حصل على منصب بجامعة طوكيو سنة1936، في عام 1940، وإبان الحرب العالمية الثانية، أعلنت جامعة هارفارد الأمريكية عن مسابقة لجائزة باسمها، تحت عنوان"حياتي في ألمانيا قبل 1933 وبعدها"، فقام كارل لوفيث (1897-1973) بالاشتراك في المسابقة من اليابان التي كان يعمل بها منذ عام 1935، لكنه لم يفز بها، إلا أن المسابقة جعلته معروفا داخل الوسط الأكاديمي الأمريكي آنذاك، العمل كان عبارة عن مذكراته وكذا علاقته بالأخص بكل من هايدغر وهوسرل وأوضاع الجامعة الألمانية تحت وطأة الحكم النازي، بعدها سيتوجه سنة 1941 نحو أمريكا.

26* "لاشك أن القرن العشرين أمتاز 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**، الألفاظ والمذاهب، المفاهيم والأصول، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة 2005، الدار البيضاء، ص368

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.»[27] لذلك، فإن التأويل اللوفيثي لأصول وضعية أزمة العالم المعاصر يشكل هو نفسه نظرية مدهشة لبعض التأويلات الخاصة «أنثروبولوجية لكل الأشياء بمعية فهم لصيرورة العلمنة التي تتغدى على التحليلات الهيجيلية المستلهمة من التصور اليهودي المسيحي والآتية من التصور الفيبيري لنزع السحر عن العالم، وهو مابرزت ثماره مع العملية التدجينية التي قام بها كارل شميث ما بين العلمنة والدولة الحديثة. ومن ثمة، فقد «قدم إسهاما بارزا على طريق إبراز أن منطق الدولة الحديثة لايمكن فهمه بالانقطاع عن مقدماته اللاهوتية التي يجتح هذا المنطق نفسه إلى إخفائها، وأن هذه الدولة الحديثة انتزعت مقولاتها من اللاهوت المسيحي نفسه».[28]

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[29]، وكذا رؤية تقزيمية لحجمه وكذا دوره؛ فالعالم المابعد مسيحي صار أكثر تدنيسا من المجتمع الماضي، ليس فقط لأنه لم يعد مسيحيا في التوجه، ولكن بالتحديد لأنه كان كذلك. فالتوثرات والطموحات الخاصة بالعالم الحديث تنشق عبر الألوهية التي تأتي حسب كارل لوفيث مما تبقى من عملية إتمام مسار التوجه المسيحي الاسكاتولوجي نحو اكتمال يحمل معنى ودلالة لكل الموجودات التي تم نزع السحر عنها بشكل كامل، فيما يخص طرقها ووسائلها. فقد أصبحنا في قلب إشكالية الأصل، وهو أصل مُشين؛ لأن الحداثة تحرج من أصولها.[30]

من المؤكد أن الأفق الاسكاتولوجي يبقى حاضرا في إطار توجيه مسار محدد نحو أفق مستقبلي، بما هو رابطة لإتمام معنى نهائي، لكن وسائل الحصول على هذا المستقبل تبقى مرتبطة بنزع السحر عن العالم، حيث المسيحية أثرت على كل الطرائق الدنيوية والأفعال والتحولات المرتبطة بالعالم التي تظهر بأشكال وصيغ إنسانية مبالغ فيها. فلأجل تحقيق هذا المستقبل الذي يسكن فلسفة التاريخ، بشكل خفي، ففلسفة التاريخ هي الضامن الوحيد لإمكانية هذا التحقق المحتمل. الأمر الذي أنقص من قيمة التاريخ نفسه، وجعل أكبر طموحه هو ضمان الوعد المستقبلي؛ إذ أشار لوفيث لذلك من خلال وثيقته حول الماركسية والتاريخ عبر التشبيه بحالة غريق يتشبث بالأمواج، [31] ليتم عملية غرقه النهائي تبعا لعملية تحقق الغاية النهائية التي

---

27 المرجع والصفحة نفسها.

28 وسام سعادة، **اللاهوت السياسي للعلمانية**، 22نوفمبر 2020، القدس العربي، www.alquds.co.uk

29 Jean Claude Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p. 209

30 Myriam Revault D'Allones, ***« Sommes-nous vraiment « dé théologisés » ? Carl Schmitt, H. Blumenberg, et la sécularisation des temps modernes »,*** les études philosophiques n068, pp25à37, p.37

31 Jean Claude Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.210

لم تحمل سوى موته بالنهاية. إذن «بعبارة أخرى، كل الانتقادات التي كانت التاريخانية قد وجهتها للفكر التقليدي والحقيقة المطلقة، استعملت ضدها بصفتها تقليدا جديدا بل أصل كل تقليد».[32]

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 والسرديات الكبرى، واستنفاذ الأساطير الثورية والأديان المعلمنة، كل هذا ساهم في تجذير الأزمة التي عملت بشكل عميق على زعزعة علاقتنا بالمعطى الزمني، [33] وهي أيضا طريقة أخرى للحصول على مخرج من الغرق عبر الغوص بشكل أكثر فأكثر في خضم الأمواج التي تعمق استحالة نجاته؛ أي الاستغراق في عملية الغرق، مادام أن هناك استحالة للنجاة من هذا الغرق المفترض، يقحم هنا جان كلود مونو تأثير ما عاشه 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[34].

فإذا كان الغرب يعيش أزمة، فقد عمد كارل لوفيث لإضافة أزمة أخرى تتعلق بالأسس ذاتها المنبعثة عنها هذه الوضعية الحاضرية عن طريق عملية «إغراق الغريق»، فأطروحة العلمنة تم اعتبارها إذن شفاءً تبعاً لوصفة فلاسفة لوفيث، لأجل شفائنا من التشوه الذي لحق الوعي الطبيعي من طرف التقليد الإنجيلي، والذي ازداد سوءا مع الوعي التاريخي الحديث[35]؛ لأنه كثيرا ما أخذ الواقع في حاضره حجة دامغة على صحة نزع المشروعية عن فلسفة التاريخ، صحيح أن التاريخانية قد انقلبت إلى تقليد متعلقة بتعميمات مرتبطة بالغاية والتجسيد والخلاص.

لكن هل كان الأمر كافياً لسحب بساط صفة التحديث عنها وإلصاقها بالمسار الثيولوجي؟ هل كانت القراءة اللوفيثية قراءة نقدية بغاية تصحيحية أم مجرد رفض ناتج عن وضعية أزمة سياسية وشخصية؟ ثم «إذا كانت التاريخانية كفلسفة تاريخ تحتوي على نقطة انعكاس تجعلها تحتمل قراءتين؛ إحداهما تطورية

---

32 عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص369.

33 Myriam Revault D'Allones, **L'autorité des modernes**, les sciences de l'education, pour l'etre nouvelle, vol 42, 2009/3, pp7/11, p.11

34 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

35 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, Hans blumenberg, Karl lowith, Carl schmitt, Leo Strauss**, sous la direction de Michael foessel, jean François kervégan et Myriam revault d'Allonnes, CNRS édition, paris2007, p.78

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؟»[36]

الأمر الذي دفع جان كلود مونو لتسطير أولى اعتراضه على الأطروحة اللوفيثية القائمة على أن الإطلاقية التاريخية التي تمت تهيئتها من طرف ثيولوجي التاريخ مثل أوغستين وبوسيه، والتي ظلت حاضرة بشكل جوهري إلى حدود الأزمنة الحديثة، أنها قد ساهمت بشكل معلمن، في تشييد الأنساق الحداثية نفسها التي أعلنت انسلاخها عنها، بما هو تحدي رفعته وحاولت 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 للتحولات التاريخية التي سحبتها منها العناية الإلهية؟ فهل ما تم تقديمه من طرف لوفيث هو بمثابة رفض كلي لفلسفة التاريخ، الأمر الذي لا يسمح بإعادة البناء من جديد مادام أنه سحب عنه شرعية أساس البناء؟

3) التقدم في مقابل العناية الإلهية

لقد توصل لوفيث -حسب جون مونو- إلى نتيجة غير متوقعة خلاصتها أن الإيمان في التقدم المحايث واللامحدود. الإيمان في العناية الإلهية لإله فوق أرضي[37] بشكل نسقي حضر فيه العمق الاسكاتولوجي والمفاهيم الحداثية التي لا تعبر سوى عن هذا العمق المفترض؛ لأن العنصر الذي عوض الآخر كانا في البدء متعارضين. إن نظرية التقدم القابلة للتوقع العقلي بوصفها آثارًا 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[38].

إن النزعة الشكية التي قادها كارل لوفيث في التاريخ الحداثي المحشو بالخنوع للولاء الثيولوجي اليهودي المسيحي، هي 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 للتأمل التفكري وخصوصا بالنسبة إلى التأثير الإنساني، كما ميز سان أوغستين أيضا بين النسخة الوثنية للقدر التي تتنافى مع الإيمان المسيحي ذاك الذي يشير إلى علم التنجيم والأبراج ونسخة التوفيق بين الإيمان المتعلق بالاعتراف بقوة عليا غير مفهومة؛ إذ منح بذلك نسخة دينامية للتاريخ، حيث لا وجود لأي نشاط بشري يحمل معنى حقيقي خارج الإرادة الإلهية. فحتى بالنسبة إلى الخلاص البشري في التاريخ يهيئ ببساطة بفضل مساعدة الكنيسة في نهاية الزمن تبعا لحكم

36 عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص369

37 Jean Claude Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.211

38 ibidem.

نهائي ووفق عناية مملكة السماء. فمشكل التاريخ لا يمكن أن يحل من خلال مجاله الخاص؛ لأن الأحداث التاريخية بما هي كذلك لا تحمل أي إشارة لمعنى عام ووحيد.[39] إن عتبة التاريخ البشري تتشكل إذن، بواقع التجربة المرتبطة بمفهوم الأزمة الدائمة.

في حين أن هذا الفهم للتاريخ كما قدمه كارل لوفيث يستبعد كل عناصر الإبداع البشري، مادام أن الإله غيور من الخلق. لذلك لا يسمح لأي ضوء قد يشع من التاريخ الإنساني أن ينفذ لهذا العالم الذي خلقه [40]، لكننا نجد أن تشييد فكرة التقدم قد امتلكت وجهة لامسيحية أو صورة معاكسة للمسيحية، لقد فهمت في الأزمنة الحديثة على أنها استعادة الإنسانية للتحكم في القدر، وكذا تسييره وفق إرادتها عبر المعرفة العلمية، وهو تحكم انتزعه التقدم من الدين، فقد جدد من خلاله الفعل الإنساني الفكرة القديمة للقدر ودمر بطرق جديدة معنى التفاعل الأرضي السماوي.

إن البعد المحافظ الاجتماعي والسياسي لمثل هذا الاعتقاد في القدر هو نقطة تستخدم بوصفها رافعة للاعتراض على فكرة التقدم «المعلمن»؛ فمن أجل دعم التقدم الاجتماعي 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 إلى ذلك أيضا لوفيث في قراءته لبرودن Proudhon ثيولوجي التقدم وكنقد راديكالي للعناية الإلهية[41]، حيث تحالف كل من التقدم والعناية الإلهية، مما قد يجعل من أطروحة كارل لوفيث تحمل نوعا من الوجاهة.

مادام أن العمل 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 إلى نوع من التشكيك في كل نسخة تحمل طابعا عقلانيا للتاريخ التي تبدو ساذجة وخطيرة، في حين أن الفكرة نفسها الموسومة بتوجه أو نهاية للتاريخ أصبحت مشكوك فيها[42].

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 جان كلود مونو يطرح سؤاله التالي: إذا كانت فكرة التقدم الحداثية هي ضد التصور المسيحي في مسألة تقيم الفعل الإنساني التاريخي والتطور المحايث للحرية، فكيف يمكننا تشكيل في نفس الوقت علمنة للمخطط المسيحي، كما يؤكد ذلك لوفيث؟[43]

---

39 Emmanuel Durant, « **Note sur la théologie de L'histoire** », op, cit. p.356

40 Jean Claude Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.212

41 ibidem.

42 Emmanuel Durant, « **Note sur la théologie de L'histoire** », *op.cit*., p.357

43 Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.213

ربما أن حساسية الفعل الإنساني يجعله ينادي بإطار تعويضي، بشكل مواز، لتشييد فعل ما محايث للتاريخ نفسه، فعل ميتافردي الذي موضعته فلسفة التاريخ الحديثة بوصفه مكرًا للعقل، والذي يتطور عبر الحركات الواقعية للأشياء، كتطور للقوى الإنتاجية للمجتمع في إطاره الاقتصادي، وهو أمر منحها إمكانية بناء إطارها 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 إطلاقية بإطلاقية أخرى معاكسة في إطار الاستجابة لمنطق التحدي؛ فالإطلاقية الثيولوجية تتسم بلاعقلانيتها وكذا بتعسفها؛ لأنها تخضع لمنطق حتمية ذات طابع راديكالي، وهو الأمر الذي يعاكس منطق الفعل البشري المؤسس على الحرية والعقلانية. لكن الأمر قد يتخذ طابع الصحة، إذا ما تبعنا الخطاطة الاستدلالية اللوفيثية؛ لأن مثل هذه العملية الزراعية لأعضاء العناية الإلهية داخل جسم فلسفة التاريخ تم الأخذ بها في أنساق فلسفات التاريخ الألمانية على الخصوص: مثل كانط، فيورباخ، هيجل، ماركس، وهو أمر يبدو مستحيلا أو لنقل صعبا أن نتقبل اليوم فكرة إضفاء صفة تقدمية للتاريخ على الأقل ونحن لا زلنا بداخله[44].

فكيف تمت إذن، هذه التوليفة التدجينية في ثنايا وعبر فلسفة التاريخ الألمانية؟

4) 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، فالى حدود اليوم الألمان لم يكن لهم مؤرخون، لقد ظلوا تائهين في المثالية، كانوا عاجزين عن إعطاء التاريخ أساسا ماديا، فعندما نفكر ماذا كان التاريخ في ألمانيا، فإن النتيجة كانت فقط بالحجم[45]. أما المحتوى، فكان يسير في طريق التشابه، عبر الاستمرار في اتجاه تيمة واحدة تحمل نهاية ذات صبغة خلاصية إلهية لا إنسانيه ومثالية 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 الانتظام التي لا تقل صرامة عن الانتظام الموجود في الطبيعة ذاتها، حيث الخيط الناظم يشكل أساس المسار التاريخي «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

44 Emmanuel Durant, « **Note sur la théologie de L'histoire** », op, cit. p.357

45 Francois Hartog, **croire en l'Histoire**, op, cit. p.14

المبدأ»[46]، وهو ما يجعل من البحث عن خيط ناظم لهذا التاريخ والحصول عليه من أوكد المهام المطروحة من طرف الفلسفة الألمانية، وهي النقطة التي اتخذها لوفيث أداة إدانة واضحة في هذه الأنساق.

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 الإنسانية جمعاء. يمكن أن ننظر إلى تاريخ النوع الإنساني ككل بصفته إنجازًا لمخطط طبيعي خفي بهدف إنتاج دستور سياسي 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 الاستعدادات التي أودعتها في الإنسانية تطويرًا كاملا ...

ما يؤكده هنا جان كلود مونو أنه لا يسعه نكران الاختلاف 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[47]، لكن يظهر لجان كلود مونو أن الأمر مستحيل فيما يخص التكلم عن استقلالية 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 بأيد إلهية 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، استعملوا لأجل تعويض مخطط مكر الطبيعة بمكر العقل، وهو ما أكده أيضا كارل لوفيث بالقول: الفلاسفة الألمان لعصر ردة الفعل البورجوازية لم تكن لديهم لا فساحة المنظور ولا الموقع الروحي[48]. مادام أنهم لم يستوعبوا التعامل الحقيقي ازاء عصرهم؛ إذ ارتبطوا أكثر بالتصور الطبيعي، المستبطن لصيرورة تطورية تحمل هدفا تقدميا، وهو الأمر الذي أشار

46 إيمانويل كانط، **فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموسياسية**، دراسة وتعريب زهير المدنيني، مكتبة علاء الدين، سفاقس، تونس 2012.، ص68

47 Ibid, p214

48 Karl Lowith, **de Hegel à Nietzsche**, trad.de l'allemand par Rémi Laureillard, collection bibliothique de philosophie, Gallimard, p.154

اليه بولتمان[49*] في إطار نقده لنمط العلمنة الحداثية لصياغتها في علمنة بمفهومها الطبيعي بدل أن تكون علمنة ثيولوجية، وهنا نتكلم عن مفهوم العلمنة في الحقل الثيولوجي الغربي للقرن العشرين، «هذا التأويل الثيولوجي لمفهوم العلمنة، لايقدم سوى تأكيدا للقراءة التي أتى بها كل من ماكس فيبر من خلال مفهوم رفع السحر عن العالم ورودولف بولتمان نزع الميثولوجيا أو الأسطرة عن العالم، وفي عملية النزع إمكانية إحياء النص الديني وتجاوز الأزمة التي عاشها الحقل الثيولوجي بعد تشييد الأزمنة الحديثة، ....، تأويل النص المقدس من تأويل تأملي يتعالى عن الوجود إلى تأويل وجودي يرتبط بالوجود ذاته».[50]

إذن فلسفة التاريخ تربط، بشكل ما، ما بين الزمن ووظيفته المتعلقة بإعلان التاريخ العالمي الكلي وفق هدف التحرر من الكل. فالإنسان يرغب بالتقدم وتجاوز ما هو كائن، بوصفه تمييزا بين ما يشجع هذا التقدم وما لا يشجعه، بكلمة واحدة إنه الإنسان من يستدعي مفهوم التقدم للخروج من هذه الوضعية التي هو مسؤول عنها ليتحرر، ويصير بشكل مستقل سيدا لهذا العالم.[51] 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.»[52]

مما يجعل صيغة العناية الإلهية حسب جان كلود مونو صيغة جد معقدة ومحايثة؛ إذ تحمل آثار تطورها المسيحي، هذه الآثار الحاملة لواقع تاريخ مفهوم كخط تصاعدي، وليس كدائرة كما هو الأمر عند الاغريق، وهي الملاحظة التي تحاول أن تجيب حسبه عن اعتراض ممكن تلخيصه في أن العناية الإلهية المشيدة هنا من المنبع المسيحي المعلمن، يمكن اعتبارها هي بالذات مفردة فلسفية أكثر منها دينية ثيولوجية، وهو الأمر الذي يمنحها تميزها، وبالتالي مشروعيتها التاريخية المرتبطة بعصرها.

لهذا حاول فلاسفة التاريخ إعادة استعمال هذه الصفة الأصلية فلسفيا، والتي أيدتها ثيولوجيا التاريخ وأضفت عليها الشرعية، فالمنظور المتبنى في النقاش حول مفهوم علمنة المسيحية في فلسفة التاريخ كان على

49* "هناك ثلة من الثيولوجيين المعاصرين أو لنقل مفكرو الاصلاح الديني في القرن العشرين أمثال: كارل بارت، هارناك، رودولف بولتمان، كولمان، فريديريك غوغارتن، اميل بونو وآخرون، الذين استطاعوا الانتقال من اللاهوت التأويلي إلى اللاهوت الوجودي، قراءة تعتمد على مفهوم العلمنة بماهو مدلول ايجابي لايشكل تعارضا مع التصور المسيحي مادام أن العلمنة ليست مفهوما دخيلا على التصور المسيحي، فالمفهوم اشتق في الأصل من النظام الاكليروسي أي فئة العلمانيين الذي تلقوا تعليما كنسيا لكنهم انصرفوا بعد ذلك للحياة الدنيوية؛ إذ رغم ان المفهوم اتخذ موقعا معاكسا للكنيسة، إلا أنه اشتق منها، فهو مسيحي ولامسيحي في الآن نفسه، وهو الأمر الذي منح امكانية تسطير معالم علمنة ثيولوجية تستجيب لمقومات هذا العالم، وهي استقلالية ممنوحة من السماء؛ إذ حسب الايمان المسيحي العالم خلق إلهي، وحول هذا المعنى تتمحور علاقة الإنسان بالعالم، فليست العلمنة هي إقصاء للدين، بل الدين من فرض نوعا من العلمنة المساعدة لتحقق الوجودي البشري."

نزهة بوعزة، **مفهوم العلمنة في الحقل الثيولوجي نموذج رودولف بولتمان**، مركز دراسات المعرفة والحضارة، 2022، ص3

50 نزهة بوعزة، **مفهوم العلمنة في الحقل الثيولوجي نموذج رودولف بولتمان**، مرجع سابق، ص5

51 Odo Marquard, **Des difficultés 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

52 إيمانويل كانط، **فكرة تاريخ كوني من وجة نظر كوسموسياسية**، مرجع سابق، ص 71

الأغلب يميل نحو تعويض سؤال العناية الإلهية بذاك المتعلق بالنقل المعلمن للإسكاتولوجيا التاريخ - يكتب كانط -الذي يتأسس على حكي تجلياته الفينومينولوجية[53]. هذا النقل الذي بلور أنساقا تستبطن الثيولوجيا 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 ماركس وهيجل جاءت الوضعية الحتمية لكل من هيدغر، شميث، وغوغارتن بعيدا عن أي توجه ثوري أو شيوعي.[54]

5) فلسفة التاريخ بين النزعة التقدمية والإسكاتولوجيا:

لقد تم تمييز «الحداثة بأنها شق كبير بين الإرادة الراديكالية والحتمية الراديكالية. رسوخ هذا الانقسام وعدم قدرة المفكرين الحداثيين على إيجاد حل لعلاج هذا الجرح، نحا بالكثير إلى هجر الحداثة لصالح البدائل في مابعد الحداثة أو ما قبل الحداثة»[55]، 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[56]، ففكرة العناية الإلهية تم أخذها من الأدب الكنسي البابوي والفلسفة الهيلينية، وأيضا من الرواقيين، يتساءل هنا كلود مونو، فيما يتعلق بمسألة اشتقاق عبارة التقدم إنطاقا من الانتظار الإسكاتولوجي، هل كان الأمر سهلا للبرهنة على أن تأويل فلاسفة الأزمنة الحديثة لمفهوم التقدم هو علمنة للعناية الإلهية؟[57]

فالحديث 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 بيواكيم بما هي لحظة تاريخية مسيحية للإسكاتولوجيا تغير معناها عبر إعطاء مكان لتأويل التاريخ بما هو وحي تقدمي للروح في إطار الاكتمال المنتظر[58]؛ إذ بالنسبة إلى كارل لوفيث فلسفة التاريخ هي سياق لامشروع للفكر الإنجيلي للخلاص الذي يتعمق بشكل مشروع [59].

---

53 Alain Renait, **Kant aujourd'hui**, Flammarion; paris 1997, p.336

54 Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op.cit., p.72

55 مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص30

56 Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.216

57 Ibidem.

58 ibidem.

59 Odo Marquard, **Des difficultés avec la philosophie de l'histoire**, op.cit., p.6

إن موضوع الإسكاتولوجيا يعبر عن مرحلة تاريخية نهائية قبل بداية انفتاح المملكة الجديدة بشكل جذري. ما يشرعن التساؤل التالي: ألا نجدها في كل الأشكال المزدوجة لنهاية التاريخ الممثل بشكل تقريبي لبداية جديدة لتاريخ حقيقي؟[60].

تعكس هنا نهاية التاريخ إعلانا لبداية تاريخ أبدي حقيقي على خلاف التاريخ المنتهي الذي انتهى يوم أعلن أن له نهاية تدشن بداية أخرى أهم؛ إذ هناك فهمان مختلفان للزمن بشكل جذري، الزمن المنته بمجرد ابتدائه والزمن الذي سيبدأ، بشكل أزلي، بمجرد انتهاء الآخر المنته، فهمان نتج عنهما فكر معلمن للزمن، فهناك فكر يتعلق بالحدث الذي لا يمكن التنبؤ به وغير محسوب الوقائع، والذي لا يتعلق بما سبقه ولا يدين له بشيء ولا يقدم ضمانا لما هو آت، وفكر بوصفه علامة ومقياسا للمعنى في التاريخ المتعلق بنمط وحركته المستمرة في اتجاه الفكر الأول، إذن أزمتنا المعاصرة هي أزمة زمن؛ إذ نمطنا في التواجد ضمن الزمن هي التي تزعزعت بشكل عميق[61].

إن اختيار كارل لوفيث لنموذج يواكييم، في حقيقة الأمر، لم يكن اعتباطيا، بل كان النموذج الذي يخدم المسار التشكيكي إزاء فلسفة التاريخ، فيواكييم دي فلور يمكن اعتباره 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. إن هذا الخط التتابعي من يواكييم إلى هيجل لم يكن بلا معنى، بل إنه يُوجه بشكل واضح مصلحة لوفيث وإدراكه[62].

وفي إطار التقديم الذي يُقدمه من خلاله كارل لوفيث، فإن مفهوم العلمنة الإسكاتولوجية لفلسفة التاريخ كان لها شرط تحققها الخاص بعرض خطاطة الثالوث 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 يواكييم افتراض مفاده أن مملكة المسيح لن تكون هي المرحلة الأخيرة على الأرض، وأن هناك مملكة تاريخية أخرى سوف تليها، بوصفها مرشدا روحيا أو 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: ليسينغ فيشته شيلنغ وهيجل) ..(، مجموعة من الفلاسفة الألمان الذين قاموا بتأويل صيرورة العلمنة بما هي التحقق الروحي لمملكة الرب على الأرض[63]، حيث أدمج يواكييم هذا الفكر في النسق التاريخي، وهو بالجوهر علمنة للروح القدس، وهذا المعنى يظل قريبا من معنى العلمنة الهيجيلية، ويمكن اعتباره مهيئا لها، وهو فكر يتحقق في التاريخ الدنيوي للحقيقة المسيحية، هذه الميزة الخاصة بفلسفة التاريخ المهيئة من

60 Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.217

61 Myriam Revault D'Allones, **L'autorité des modernes**, op, cit. p.15

62 Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.217

63 Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.218

طرف المثالية الألمانية بوصفها تأويلا روحيًّا 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 يتوان في إقحام شروط تحقق هذا الإمكان التأويلي عبر ربط مسار فكر يواكيم[64]* 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 إلى حدود ماركس القائد الثوري، متتالية تاريخية وفلسفية امتدت من يواكيم إلى حدود ماركس، فهما نمطان فكريان يبحثان عن مسحنة (صبغة مسيحية) تتحكم في حبكة التاريخ بلا نية ثورية حقيقية، لكن في قلب تاريخانية الحقيقة نجد ورثة الثوريين منجذبين عبر امكانية قدرتهم على إتمام التاريخ بالتاريخ في التاريخ نفسه[65]. فنصير حسب مونو أمام «الازدواجية نفسها التي روخ تحتها هيجل من قبل: فمن جهة، الماركسية تجذير للقطيعة مع ماهو ديني، ومن جهة هي دفع للنزعة الخلاصية المسيحانية إلى أقصاها، من حيث هي مسيحانية دنيوية.»[66]

يضيف جان مونو أن تاريخ العالم والتاريخ المقدس هما ربما علاجان ذاتيان إزاء مصير غير متوقع لفلسفة التاريخ الألمانية أكثر من اعتباره تفكيرا عاما حول التصورات المسبقة الثيولوجية لفلسفة التاريخ، أي إن 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.»[67] فالقول بوجود الصلة لا يعني استمرارية تاريخية لم تأت بالجديد، ومن تم إمكانية نزع عنها صفة التأصيل كما فعل لوفيث، بل إن 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؟»[68].

64*يشير لوفيث إلى أن الإسكاتولوجيا المعلمنة في فلسفة التاريخ، تجد أصولها في إسكاتولوجيا يواكيم، 1131-1202 (Joachim de flore) الذي يعتبر أحد منظري فلسفة التاريخ الأوائل، وهو التنظير الذي اكتمل بناؤه مع هيغل، ويعتبر يواكيم هو من منح الإمكانية لمجموع الثمثلات المتوفرة في التأويل الخاص بالحداثة السياسية للأزمنة الحديثة والمعاصرة، فنقطة الانطلاقة المحددة التي تقود في خط مستقيم نحو الغنوصية السياسية الحديثة توجد في فكر.....يواكيم فلور

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

65 Ibid., p.219

66 وسام سعادة، اللاهوت السياسي للعلمانية، مرجع سابق.

67 مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص30

68 عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص390

6) 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 اثبات أن المسيحية تسكن في فلسفة التاريخ بواسطة حجج نصية حداثية، وهو أمر يخالفه جان كلود مونو الذي يقدم رؤية غير مستقرة للمسيحية وللفلسفة ماقبل مسيحية، رؤية مقطوعة من تصوراتها المسبقة التي تؤدي إلى 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 الكبرى لا يعزى لطبيعة فلسفة التاريخ، وإنما لطبيعة العصر ذاته، المرتبط بحدوده السياقية ككل، وهو الأمر الذي أشار اليه راينهارت كوزيليك[69]*. إنه فقط في ثنايا الأزمنة الحديثة يمكننا التحقق من فشل الأزمنة الحديثة[70]، الفشل يرتبط بطبيعة الأسس الحداثية وليس بأفقها الانتظارها.

ويمكن القول إن هانس بلومنبرغ قد حاول التصدي لأطروحة كارل لوفيث 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[71]. 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.

لقد حاول هانس بلومنبرغ معارضة التوجه اللوفيثي، «فهو من جهة أولى عوض أن يؤكد حقيقة العلمنة هذه ثم ينعي نتائجها، فإنه يشكك فيها ولو جزئيا. فهو يعتبر أن الفكر الحديث لم يتشكل انطلاقا من أطر لاهوتية مسيحية، بل من قطيعة حاسمة مع نسق التفكير المسيحي.»[72] وقد حاول البرهنة على ذلك عبر إبراز المسافة الفاصلة ما بين علاقة الزمن المرسوم من طرف فلسفة التاريخ والزمن الإسكاتولوجي المسيحي،

69* 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، فازمة فلسفة التاريخ تكمن في الأسس الحداثية نفسها

Odo Marquard, **Des difficulties avec la philosophie de l'histoire,** op, cit. p.6

70 Odo Marquard, **Des difficultés avec la philosophie de l'histoire**, op, cit. p.6

71 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

72 كارل لويث، **ماكس فيبر وكارل ماركس**، مرجع سابق، ص15

والاتجاهان معا 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[73]. فمفهوم العلمنة يرسم في الآن نفسه، تثمين العالم بمعزل عن أي أو في استقلال عن أي تحديد ديني وكذا نقل المتعالي إلى المجال الدنيوي (فعل الدنيوة). فالمفهوم يتأرجح-حسب تعبير كلود مونو-مابين حركة التحرر-انفصال السياسة والدين حيث الثيولوجيا تفهم كتقدم- وكحركة انزال أو اسقاط المجال الديني على المجال الدنيوي.[74]

ومن هنا يمكن القول إن فرادة قراءة هانس بلومنبرغ تتجلى في «أنه حتى وهو يسوغ استقلالية الحداثة عن التراث اليهومسيحي (الذي ينتسب اليه ايمانيا في نفس الوقت) فإنه يتقصى الأساطير التي بنتها الأزمنة الحديثة عن نفسها بنفسها، ومن هذه الأساطير حاجتها كل حين إلى إعادة تأسيس العالم من أول وجديد، ومنها أيضا أسطورة قدرتها كأنضج ما أنتجه النوع البشري للتصالح مع التراثات السابقة عليها.»[75]

فإذا كان مفهوم التاريخ يقحم عبر الإسكاتولوجيا المسيحية مفاهيم، مثل: أجل «مؤقت»، فإنها تؤجل إلى حد أقصى مسألة الانتظار المرتبط بعالم قادم وهو عالم أفضل عبر نتائج هذه المبادئ الخاصة بالتطور. فالأهم قد اكتمل والانتظار المستقبلي ليس انتظارا لإتمام يتوج التقدم لكن الانتظار 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[76]، فقبل الحديث عن علمنة الإسكاتولوجيا في فلسفة التاريخ يجب أن نلاحظ حسب جان مونو أن الإسكاتولوجيا تم أرنختها أو العمل على ادماجها في ثنايا التاريخ عبر المسيحية نفسها، بمعنى أعيد تشكيلها في التاريخ الدنيوي (وهو بهذا المعنى معلمن بشكل مسبق) عندما اقترح Saint Jean أن النهاية لم تعد منتظرة أو بالأحرى هي مرتبطة بحدث تم وقوعه وهو عودة المسيح[77]؛ أي إن الإسكاتولوجيا صارت متضمنة في التاريخ الدنيوي ومن هنا علمنتها.

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؛

73 Jean Paul Willaime, ***« La sécularisation: une exception européenne ? retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions »,*** Revue française de sociologie,2006/4 (Vol.47), p783.

74 Julie saada, **les usages de la sécularisation, intrduction, hobbes spinoza ou la politiques de la parole, critique de la sécularisation et usages de l'histoire sainte à l'age classique**, sous la direction de julie saada, ENS edition, 2009, p16

75 وسام سعادة، اللاهوت السياسي للعلمانية، مرجع سابق.

76 Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.227

77 ibid, p.228

فالإيمان والتعميد الذي يحدث هنا بالأسفل (المجال الأرضي) يَعد بشكل مسبق بالبراءة والصفح أمام المحكمة الإلهية القادمة (المجال السماوي الموعود)، كأن المجال الدنيوي يمنحك الخلاص قبل قدوم الخلاص، ومن هنا لافائدة من انتظاره لأنه متحقق ومتضمن هنا. الهدف هنا إبراز القيمة التي منحت للمجال الدنيوي؛ فالأفق المستقبلي ليس ممرا إلى الهناك أو يسعى لتحقيق الخلاص بماهو تمهيد لخلاص آخر، بل الأفق المستقبلي لايرتبط بهذا التسقيف الخلاصي، مادام أن الخلاص متضمن في وجودنا في هذا العالم. لهذا يقترح جان كلود مونو، أن الحساب قد تم وهو الكائن في قلب الإيمان، فمن يمتلك الإيمان يمتلك الحياة، بمعنى الخلاص النهائي[78]، مؤكدا أنها 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.»[79] 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 بوصفها شهادة الإيمان الشافع لأصحابه يوم الحساب؛ إذ الكنيسة بذلك اكتسبت شرعية أرضية بما هي مؤسسة معلمنة حائزة على احتكار إيجابيات الخلاص المسيحي، كما تعمل على تهيئ العالم لأجل إثبات يوم الحساب. هكذا قدر الأمر هانس بلومنبرغ حسب جان مونو. فالكنيسة القديمة هي شكل معلمن لتصور ثابت يهدف إلى 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، لكنها لا تبحث عن نفي هذه المخاوف في إطار أن تؤسس حوافز قوية للاعتناق الديني على نطاق أوسع، فالانشقاق ما بين الإسكاتولوجيا الكسمولوجية والإسكاتولوجيا الفردية في العصر الوسيط يحتفظ لكل فرد بلحظة وفاته التي تهيء الخلاص في التاريخ المسيحي.

إذن، بلومنبرغ نفسه لعب على شساعة واللا تحديد الخاصة بعبارة «العلمنة» بمساعدة علمنة الإسكاتولوجيا في فلسفة التاريخ، وهو أمر عابه على لوفيث، حيث العلمنة تفهم بوصفها تحول لمحتوى ديني إلى محتوى يخص الوجود الأرضي، من الإطلاقية الثيولوجية اللوفيثية إلى 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 بانتقال الإسكاتولوجيا المسيحية بقبضة واحدة نحو فلسفات التاريخ الحديثة الموجهة لتشكيل سلسلة متجانسة لصيرورة التاريخانية، وهو تصور يلعب دورا ضد النظرية المؤكدة لإمكانية قيام توليفة بينهما. صحيح أن هانس بلومنبرغ لم يعتبر الحداثة منفصلة عن التصورات الثيولوجية السابقة، لكنه أيضا لم يجعلها امتدادا أو ترجمة لها؛ إذ«ليست الحداثة عند بلومنبيرغ على صورة المسيحية

78 Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.228

79 Odo Marquard, **Des difficultés avec la philosophie de l'histoire**, op,cit., p.10

ومثالها، وإنما هي للابيقورية أقرب. لئن كان الأساسي للحداثة تشكل وفقا لسرديات وأساطير واستعارات، فإنه من العبث التفتيش على جذورها في التركة اليهومسيحية نفسها.»[80]

وهنا يشير كلود 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[81]، التي تضمن افتراضا مفاده التصدي للمخاوف التي تحركها حكاية نهاية العالم وعبرها أيضا لوحات ليوم حساب الأرواح وصعود الأجسام وتحقق الخلاص. بهذا المعنى، فإن المسيحية انقسمت وأسست فضاء للمصادمات ما بين المنظورات المختلفة لنهاية المتوقعة. الأمرالذي جعل الكنيسة تنحو لتكون مؤسسة التسامح بعدما كانت طائفة اضطهاد ورعب؛ فالكنيسة المسيحية القديمة والكنيسة الوسطوية كان لها جزء كبير في إتباع هذه الحركة التي فتحت لتفكيك الشهادات الإنجيلية للانتظار نهاية عبر التناول المجازي.

لكن كيف تمت العلمنة الإسكاتولوجية حسب كلود مونو؟

يؤكد جان كلود مونو أن هذه العلمنة قد تمت -حسب بلومنبرغ- عبر تفكيك البنية التي تقوم عليها الإسكاتولوجيا، حيث صارت الكنيسة معلمنة هنا؛ بمعنى تكيفت الكنيسة مع العالم[82] بطرائق مخالفة عما كانت عليه سابقا، لقد «نما العصر الحديث بما في ذلك اعتقاده في التقدم، بفضل تأكيد دنيوي ذاتي للثقافة ضد التقليد المسيحي»[83]. وبالتالي، فإن عملية العلمنة هي نمط من التصورات المعبرة عن كيفية التعامل مع العالم، حيث آلية التعاطي معه تختلف، وإن تم استعارة نفس المفاهيم أو المهام، إلا أن الاستعارة تلبس وجودا مختلفا، هذا الاختلاف عبر عنه هانس بلومنبرغ في فصل من كتابه بمفهوم «الفضول» الذي كان مدانا من طرف الكنيسة خلال العصر الوسيط، ولنا عدة أمثلة لهذه الادانة التي تعرض لها كل من جيوردانو برونو وجاليلي، فهذا الفضول نحو المعرفة والعلم تم ايقاضه أو استعادته بشكل أرحب خلال الأزمنة الحديثة.

إن من بين أسباب السجال الأصم الذي ساهم في خلق تعارض بين كارل لوفيث وهانس بلومنبرغ يأتي من واقع السياق المتقلب الذي رافق مفهوم العلمنة في الخطاب الفلسفي، فإذا صففنا مفهوم العلمنة إلى جانب تبني تصنيف وتقسيم معين لتراتبية العصور، فإنه سيكون عبارة عن عملية تفكيك عبر آلية التاريخانية الإسكاتولوجية، وبالتالي ستكون هي التي تم علمنتها. أما إذا فضلنا السياق القائم على أن مفهوم العلمنة المرتبط بالتحول الخاص بالمحتوى لعلمنة الإسكاتولوجيا لفلسفة التاريخ، فإنها ستكون الاسكاتولوجيا نفسها

80 وسام سعادة، اللاهوت السياسي للعلمانية، مرجع سابق.

81 Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.229

82 Ibid, p.229

83 كارل لويث، **ماكس فيبر وكارل ماركس**، مرجع سابق، ص ص15-16

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[84].

7) فلسفة التاريخ وفرضية الأسئلة بلا أجوبة

«تتصف فلسفة التاريخ حسب هانس بلومنبرغ كمحاولة للإجابة عن أسئلة وسيطية بوسائل مابعد وسيطية»[85]، هذا السؤال الموروث يحتل مرتبة أعلى بالمقارنة مع إمكانيات الأجوبة المشكلة من العقلانية النقدية، فالمفاهيم والطرائق البشرية التي تخص هذا العالم قد وضعت عبر عقلانية علمية التي أنتجت تصادما منطقيا مع المطلب الثيولوجي، عقلانية لم تكن نتيجة اعتباطية، بل «كانت انعكاسا للخيارات الفلسفية المتاحة من بين الاحتمالات الميتافيزيقية»[86]؛ إذ يرى بلومنبرغ في كتابات ليسنغ حول «تربية الجنس البشري» بما هي مسودة لكل فلسفات التاريخ المثالي. إنها بمثابة أسطورة كاملة موجهة لإحداث مصالحة ما بين الأنوار ومجموع التاريخ البشري[87]. إنها مرحلة نضج العقل بماهو نموذج أسطوري لتصالح كل من العقل والتاريخ، وهو ما قدمته فلسفة التاريخ عبر إمكانية لسرد تاريخ الروح، عبر تجاوز الإنقطاعات والإحراجات التجريبية، ومن 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 مهيئة وقادرة على إدماج كل ما هو بالدرجة الأولى جدالي أو خلافي.

يمكننا رؤية نوع من التعمق في الوعي التاريخي للأنوار أولا في عدم قبول هيجل لمفهوم التقدم كما تم صياغته من قبل؛ إذ كان هناك نوعا من الطموح نحو أفق أبعد، فمفهوم فلسفة التاريخ الذي حاول أن يرمى 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، إذن الشعار الرسمي هو القبول والتمسك بهذه التفسيرات المطلقة الموجهة للانسان[88].

لقد احتفظ المفهوم إذن، بنوع من الإطلاقية الغائية. ومن هنا، فإن 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 لطموحها للإجابة عن معنى هذا التاريخ الكلي عبر إسناده نهاية تحمل دلالة ومعنى تحقق سقف كماله النهائي. إن هذه الفكرة مرتبطة بالقول إن هناك معنى يسكن

---

84 Yves Ledure, « ***sécularisation et statut du religieux »,*** op.cit., p.224

85 Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, *op.cit*., p.243

86 مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، ص28

87 Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p p.243

88 Yves Ledure, « ***sécularisation et statut du religieux*** », mzmoire de l'académie nationale de Metz, 2012, p.223

نهاية العالم، وهو ما حاولت الحداثة حله من خلال هاجس إلباس هذا المعنى قدر الإمكان صفة الموضوعية والحياد.

لكن تحت الشروط الزمنية الخاصة بالأزمنة الحداثية صارت هذه الكلية التاريخية ممكنة، وأصبح أيضا سؤال الكل التاريخي سؤالا مهما. لهذا، فإن النسخة الفضفاضة لفكرة التقدم الحداثية تأتي بشكل محدد لأجل مليء هذا الفراغ الذي أحدثه استبعاد الاطلاقية الدينية عن ساحة الفعل البشري، حيث صار العقل في علاقة تنافسية مع الدين؛ لأنه كان يطالب بالحصول على نفس التوسع الذي منح للمعنى الديني قبلا، فصرنا أمام اطلاقية عقلانية لمواجهة الاطلاقية الثيولوجية. فلسفة التاريخ إذن هي نوع من التحدي أو التنافس للحصول على نوع من الإطلاقية التاريخية التي كان يحوزها الدين، غير أن فكرة التقدم، مدفوعة نحو جيل يتجاوز محيطه المعلن، لأصل إقليمي محدود ومرتبط بهدفه[89].

نرى كيف يمكننا هنا من جديد المناداة على آليات التحليل الخاصة ببلومنبرغ؛ فالوظيفة التي تشغل الوعي التاريخي للخلاص تم إعادة توليها، أو استثمارها عبر فكرة التقدم، هذا الأمر لا يعني أن هذه الأخيرة تنبثق عن الأخرى[90]، يسطر بلومنبرغ، فإذا كانت فكرة التقدم قد ولدت بشكل مستقل عن الإسكاتولوجيا، فإن عقلانيتها حقيقية، وقد تم اكتشافها من خلال ضرورة إعادة الاستثمار أو من خلال انتعاشه الوظيفي. تتميز الحداثة إذن، حسب بلومنبرغ، بماهي الإثبات الذاتي في وضعية أزمة، وكعملية إعادة الاستثمار الوظيفي للمحتويات (خلق اجوبة جديدة لاسئلة صارت جامدة، ليس كتحويل أو نقل لصفات قديمة في محتوى متطور في ثنايا نفس الجوهر التاريخي.[91]

يبدو أن تاويلات بلومنبرغ تنطلق من عقلية معاصرة، وهو الأمر الذي أشار إليه جان كلود مونو، مفاده أن المنبع العقلي الحقيقي المشيد بشكل واضح في تأويلات هانس بلومنبرغ الذي ينطلق من خلال العلوم وتقدماته[92].

إن هذه المقدمات قد أوضحت أن مفهوم التقدم قد صار نظريا مقبولا، فإذا كنا نفهم من مفهوم التقدم الفكرة التي أعطيت من طرف بعض المتفائلين الأنواريين تلك المتعلقة بتقدم تابث للنوع البشري في شمولية شروطه نحو الأفضل، فإن هذا الأمر بلا شك لا ينفصل عن إرادة الجواب عن سؤال الكل التاريخي، وبذلك تكون ضرورة إيجاد بديل للتاريخ الكلي المقدس أمرا متاحا؛ بمعنى أن فكرة التقدم لم تكن ممكنة، إلا لأنها حصلت على استبدال حقل فلسفي بحقل ثيولوجي، بما هي عملية تعكس تعويض مفهومي كلي بآخر شمولي، وهو تعويض حاضر بشكل قوي على المستوى اللغوي الاستعاري. أما واقع الحال، فالبقايا تظل مستترة بين

89 Jean Cloud Monod, **La querelle de la sécularisation**, op.cit., p.243

90 ibidem

91Julie saada, **les usages de la sécularisation,** op.cit, P22

92 Ibid, p.244

العتبات التاريخية، رغم تجاوزها وهي عملية شبيهة بالفعل الهيغيلي المرتبطة بفعل التجاوز مع إبقاء، مادام تعاطينا مع العالم يلخص تصوراتنا. ومن هنا، فمعنى العالم لا يتأسس على ذاته، بل إنه نتاج تعاملنا مع العالم، إنه يمثل فهمنا للعالم[93]. وفي إطار التعبير عن فهمنا المرتبط بإطار تجربة زمنية أغوت بضم الكل في ثنايا الكل، وبالتالي صياغة أنساق ضمت التاريخ داخل التاريخ ذاته. لذلك «يتلخص النقد الموجه إلى التاريخانية في كونها لم تدرك أن تجربة التاريخ هي احدى صور تجارب الانسان مع الزمن، لم تدرك أنها نفسها محاولة للخروج من الزمان عبر تواتر القوانين ووحدة الغاية وحتمية التطور»[94]. لهذا، فالحداثة ترسم حقل تجربة تاريخية تعبر عن زمنيتها، فراديكالية الحداثة تتأتى-حسب بلومنبرغ- من أن الحداثة لم توجد قبل لحظة إعلان أنها كذلك، حيث تم رفع الحاضر إلى مصاف المفهمة التي لاتقبل الاختزال إلى أشكال التجلي التاريخي؛ إذ تشكل أيضا في التعبير الفوكاوي(فوكو) جوهر الحداثة، وهو مايجعل من هذه الأخيرة قطيعة وكنمط أو طريقة نقدية للتواصل مع الذات، المجتمع والزمن.[95] فالحداثة رفعت من قيمة الحاضر وفق أمرين: أمر القطيعة عما سبقها وأمر الامتداد المستقبلي أو ما أسماه راينهارت كوزيليك حقل التجربة وأفق الانتظار.

93 Karl Lowith, **de Hegel à Nietzsche**, op.cit, p.39

94 عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص390

95 Julie saada, **les usages de la sécularisation,** op.cit, p19

خاتمة:

الإشكال الذي يواجهنا حسب جان كلود مونو: أننا لا نعرف ما معنى الخروج عن الدين لنسائل وضعنا إزاءه؛ لأننا لا زلنا نناقشه من داخله. ومن ثم استحالة اجتثاث الثيولوجيا، فحتى لو فكرنا في القطيعة مع التصور الثيولوجي، فإننا نقوم بذلك ونحن داخل إطاره، كما أن عملية ربط التقدم بعملية تراجع الديني نفسها تطرح إشكالية لا تتعلق بمفهوم العلمنة، بل بمقاربتنا المعيارية التي في الغالب يتم شحنها بالتوجه الإيديولوجي والثقافوي على حساب المقاربة المعرفية.

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»[96].

الأمر إذن، 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 استطاع الفكر الغربي 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 الانسلاخ النهائي عنه؟

يجيب جان كلود 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 إلى المفاهيم الحديثة التي ليست ببساطة مفاهيم ثيولوجية معلمنة بشكل يفيد النقل من مجال إلى مجال دون تغيير جوهري في المضمون، ومنها فلسفة التاريخ. فمونو يحاول أن يبرهن أن العلمنة ليست صيرورة تؤدي بالضرورة إلى القضاء على التدين؛ فالمفهوم لا يحتوي فقط على عنصر القطيعة (مع ماض ديني) لكن يحتوي أيضا على بعد الاستمرارية.[97] ومن ثمة، فهي قراءة تثير بالأساس أن تاريخ المفاهيم المبرهنة على صلاحية مفهوم العلمنة تتميز بالتعقيد والتدجين التناهجي المرتبط بعدة حقول معرفية. إذن الآلية التي حاول بعض المفكرين استعمالها لقراءة أزمنة بكاملها تحتاج هي نفسها للتحديد الدلالي لتشابك وتشعب دلالتها، وهو أمر يتيح شحنتها بالصبغة التي تخدم أغراض الغاية التأويلية الإيديولوجية 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

96 عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص369

97 François Boucher, **Des voix multiples Sécularisation et laïcité Jean-Claude Monod**, op, cit, P47

الأبعد مماهو كائن، لذلك «قد يصح أن التاريخانية لا تستقيم كفلسفة مجردة، ولكنها كعبارة عن تجربة كل واحد منا، إيجابية كانت أو سلبية، فإنها لا تقبل المعارضة أو التجاوز»[98].

لهذا، فالتذكير باستعمال العلمنة في الفكر الألماني التاريخاني يبرهن بالواقع أن الصيغة تم استعمالها في إطار مقاصد متعارضة، وهو ما قامت به المثالية الألمانية لأجل تقديم عروض للتمثلات المسيحية في قالب لغة عقلانية فلسفية طموحة، ولأجل معارضة أيضا خصومها الملتزمين بالنهايات التي تخص هدم بقايا المسيحية في الفكر المزعوم أنه معلمن، إذن في إطار تحقيق رهان التحدي المتولد عن حاضرية الأزمنة الحديثة، تم بناء أنساق تستجيب لأغراض ثيولوجية لخدمة غايات تقدمية تخص إطار سياقي معين.

لقد اقترح كلود 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 للمشروعية الخاصة بالأزمنة الحديثة، لكنها مشروعية برؤية مختلفة تبقي الاستمرارية المفهومية والإشكالية، وتنفي القطيعة المطلقة أو الجذرية عما سبقها. لهذا، فهي 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 الإلهي[99].

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، ويتطلب 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 إلى الخلف؛ فكل الصعوبات التي تواجه أصالة الحداثة ترمي إلى وضع هذا الدين المنسي في جوهره التاريخي وفي عملية سلب للقطيعة. لهذا، عمل لوفيث على قلب الإشكال فلم يتساءل الي أين نحن سائرون؟ وما النهاية المتوقعة؟ لأن الجواب كان مضمنا مسبقا في التصور الثيولوجي، بل اهتم بالجواب عن إشكال كيف وصلنا إلى ما نحن عليه؟ وما سبب أزمتنا الحاضرية؟.

لقد خصص جان كلود مونو في عتبة الفصل الأول من كتابه حول هذا السجال المعنون «المنازعة حول مفهوم العلمنة، الثيولوجيا السياسية وفلسفة التاريخ، من هيجل حتى بلومنبرغ»، رؤية معتدلة تحاول، قدر

98 عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع سابق، ص391

99 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

الإمكان، الدفاع عن استعمال معتدل لفكرة العلمنة التي انتزعت من تأويل ثوري يسمح بالتفكير في العلاقة ما بين التقاليد الدينية ومطلب العقلانية الحداثية دون مراعاة واقع هذا الانتزاع ولا سياقه؛ إذ إن موت الإيطوبيا، لن يكون بالواقع سوى نهاية بعض الإيطوبيات وليس نهاية إمكانية تخيل عالم مغاير عن العالم المقدم على أنه معطى[100]؛ إذ ربما غياب مفهوم مساوق لمبرهنة العلمنة وشبكتها المفاهيمية هو من حولها إلى أزمة مفهومية؛ لأنها بالنهاية ليست معطا 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، وبالأخص المقاربة الأخلاقية.

ويمكن القول إن:

- المنازعة حول الحداثة ومفاهيمها هو نتاج عن حاضر معاصر مختلف عما كان عليه في الأفق المستقبلي الحداثي، حاضر محاصر بازمات متعددة منها الأخلاقية والقيمية والسياسية، كأننا أمام أزمة وسيطية جديدة، فرغم التقدم التقني والتكنولوجي الهائل، إلا أنه تقدم يفقد للهوية القيمية الإنسانية كما تأملته الحداثة.

- 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 البدء هو البدأ عبر استكمال، لكن الاستكمال هو أيضا الاستمرار في عملية البدء[101]، وقد عمل اتيان جيلسون على تعميق هذه الأطروحات وإعادة الاعتبار للعتبات التاريخية خصوصا العصر الوسيط.

- إن فكرة التقدم الحداثية حاولت رفع التحدي الذي يخص الأسئلة التي خلفها التقليد المسيحي. لذلك، كانت فكرة التقدم تنتمي إلى جيل يحاول تجاوز محيطه، بهدف الاستجابة لهذا الطموح، فالحداثة بمحاولتها تسطير تأصيلها الذاتي، كانت بذلك تقدم بعض التمهيدات؛ لأن تصير تاريخية[102].

- 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 من

100 Cuy Jobin, « Espérance **et Utopie** », Introduction à l'éthique. Penser, agir, croire, Genève, Labor et Fides, coll. Le champ éthique, 51, 2009, p. 303-322, p.320

101 Myriam Revault D'Allones, **L'autorité des modernes**, op, cit. p.15

102 Ibid, p.16

طموحها للإجابة عن معناه، فبناء العالم التاريخي يحيل على أن مستقبل الإنسانية يحمل معنى؛ لأن الإنسان يكشف من خلاله عن جهده الخاص.[103]

- قد نسلم بوجود نوع من الانسجام ما بين فكرة التقدم التي قدمتها الأزمنة الحديثة وكذا التصور الذي أخذه العقل في علاقته التنافسية مع الدين، غير أن ذلك سمح بالانتقال من الإطلاقية الدين إلى الإطلاقية العقلانية؛ إذ عبر فكرة التقدم يمنح ذاته (الإنسان) إمكانية الفعل[104].

- لا يهم المفهوم في حد ذاته، بقدر ما يهم السياق الذي تولد عنه؛ أي المسارات التي مر بها والأشكال الاستعارية التي صار يحملها أثناء هذه المسيرة التكوينية، ومن هنا يكتسب مشروعيته الوصفية؛ فالإشكالية الأساسية هي تلك المتعلقة بالسلطة والمبادرة والتسليم بأن ملكة البداية لا تستقيم بدون سلطة التأسيس[105].

- لا تثار إشكالات/ قضايا نتاج عصر إلا بعد انتهائه وتجلي نتائجه بوضوح، حينها تصبح هذه الأزمنة قابلة للمساءلة؛ لأنها تمت واكتملت عناصر صورتها. لذلك، تثار أهمية السياق ودوره في كشف المعنى، ما دام الإنسان مدفوعا من الداخل نحو تحقيق تحرره لبناء مشاريعه في المستقبل، الذي ينجلي عبر علاقته بأفعاله وما تحملها من معنى[106].

---

103 Ibid, p.24

104 Ibid, p.17

105 Ibid, p.29

106 Myriam Revault D'Allones, **L'autorité des modernes**, op, cit. p.24

المراجع:

***- العربية:**

- ✓ ايمانويل كانط، **فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموسياسية**، دراسة وتعريب زهير المدنيني، مكتبة علاء الدين، سفاقس، تونس 2012
- ✓ حسام الدين درويش، **في المفاهيم المعيارية الكثيفة العلمانية، الاسلام (السياسي) تجديد الخطاب الديني**، تقديم ساري حنفي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت2022.
- ✓ عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، الالفاظ والمذاهب، المفاهيم والاصول، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة 2005، الدار البيضاء.
- ✓ فرانسوا دوس، **التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد**، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009
- ✓ كارل لويث، **ماكس فيبر وكارل ماركس**، ترجمة عبد الله حداد، مراجعة سعود المولى، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، مايو2020
- ✓ مايكل ألين جيلسي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، ترجمة فيصل احمد الفرهود، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى 2019
- ✓ نزهة بوعزة، علمنة الوعي التاريخي، مقاربة تحليلية نقدية لمقاربة كارل لوفيث، مؤمنون بلا حدود، 22ابريل 2024
- ✓ نزهة بوعزة، **مفهوم العلمنة في الحقل الثيولوجي نموذج رودولف بولتمان**، مركز دراسات المعرفة والحضارة، 2022
- ✓ وسام سعادة، اللاهوت السياسي للعلمانية، 22نوفمبر 2020، القدس العربي، uk.co.alquds.www
- ✓ نزهة بوعزة، **أزمة مشروعية فلسفة التاريخ أزمة اسس حداثية: راينهارت كوزيليك**، مؤمنون بلاحدود، 03ديسمبر 2021، com.mominoun.www

***- الأجنبية:**

- ✓ Alain Renait, **Kant aujourd'hui**, Flammarion ; paris 1997
- ✓ Albert Dossa Ogougbe; **Religion et Politique**; **la question théologico-politique chez Karl Lowith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg,** tome2, ouverture Philosophique, L'Harmattan.
- ✓ Albert Dossa Ogougbe ; **modernité et christianisme ; la question théologico-politique chez Karl lowith ،Carl schmitt et Hans blumenberg** ; tome 1 ; ouverture philosophie ; l'harmattan.
- ✓ Cuy Jobin, « Espérance **et Utopie** », Introduction à l'éthique. Penser, agir, croire, Genève, Labor et Fides, coll. Le champ éthique, 51, 2009, p. 303 ,322-p.320.

- ✓ 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, Hans blumenberg, Karl lowith, Carl schmitt, Leo Strauss**, sous la direction de Michael foessel, jean François kervégan et Myriam revault d'Allonnes, CNRS édition, paris2007
- ✓ Emmanuel Durant, « **Note sur la théologie de L'histoire** », institut Catholique de paris, revue, science philosophique, th.98, 2014, pp353379-
- ✓ François Boucher**, Des voix multiples Sécularisation et laïcité Jean-Claude Monod**, presses universitaires de France, philosophie, Number 234, fall 2010, pp46_48 ; P47. www.erudit.org.
- ✓ 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.
- ✓ Jean claude Monod, **la promesse de la Sécularisation: puissance théorique et effet pragmatique d'un concept chargé d'histoire**, Entretien avec Elise Lamy Rested, L'à venir de la religion, revue ITER N^{0}1, 2018
- ✓ Jean Claude Monod, **La querelle de la sécularisation, théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg**, librairie philosophique j.VRIN, paris2002
- ✓ 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**, sous la direction de Michael foessel, jean François kervégan et Myriam revault d'Allonnes, CNRS édition, paris2007, p155168-
- ✓ Jean Paul Willaime, « ***La sécularisation: une exception européenne ? retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions*** », Revue française de sociologie, 4/2006(Vol.47).
- ✓ Julie saada, **les usages de la sécularisation, intrduction, hobbes spinoza ou la politiques de la parole, critique de la sécularisation et usages de l'histoire sainte à l'age classique**, sous la direction de julie saada, ENS edition, 2009
- ✓ Karl Lowith, **de Hegel à Nietzsche**, trad.de l'allemand par Rémi Laureillard, collection bibliothique de philosophie, Gallimard.
- ✓ 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 2002

- ✓ Marc-Antoine Beauséjour, **La volonté humaine et l'éternité du monde, une lecture critique par Karl Lowith du dépassement nietzschen du nihilisme**, thèse présentée à la Faculté des études supérieurs et postdoctorales en vue de l'obtention du grade de Maitre és arts en philosophie, université Ottawa, canada 2018
- ✓ Myriam Revault D'Allones, « **Sommes-nous vraiment « dé théologisés » ?, Carl Schmitt, H. Blumenberg, et la sécularisation des temps modernes »,** les études philosophiques n068, pp25à37
- ✓ Myriam Revault D'Allones, **L'autorité des modernes**, les sciences de l'education, pour l'etre nouvelle, vol 42, 20093/, pp711/
- ✓ Odo Marquard, **Des difficultés 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
- ✓ Yves Ledure, « ***sécularisation et statut du religieux*** »**,** mzmoire de l'académie nationale de Metz, 2012
- ✓ Bérengère Massignon, « **Jean-Claude Monod, Sécularisation et laïcité** »**,** Archives de sciences sociales des religions, 144 | octobre-décembre 2008, P1. www.journals.openedition.
- ✓ Marc Angenot, « **Gnose et millénarisme: deux concepts pour le 20émé siècle », suivi de modernité et sécularisation**, Discours social, Volume XXIX, 2008

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com