

في العقم التأويلي: سجل العلمنة أنموذجا



حاتم أمزيل
باحث مغربي

مهمهن بلا حدود
Mominoun Without 3orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

ملخص

منذ أن كتب كارل شميت سنة 1922: إن المفاهيم الراسخة للدولة الحديثة مفاهيم ثيولوجية معلمة، انطلق نقاش فكري ضم ثلة من المفكرين الألمان، فلاسفة وثيولوجيين ومؤرخين، وكانوا جميعهم تحت تأثير الإغراء الذي مارسه مفهوم العلمنة عليهم. فقد بدا مفهوما واعدًا من أجل فهم عميق لطبيعة العلاقة التي تجمع بين الثقافة الحديثة وثقافة العصر الوسيط الثيولوجية. وبعد إعمال مفهوم العلمنة في فهم كل جوانب الثقافة الحديثة، لم تعد الدولة وحدها المؤسسة الموروثة عن الثقافة الثيولوجية كما صرح شميت، عكس التصور السائد الذي كان يردّها إلى فكرة العقد الاجتماعي الحديثة، بل أصبحت الأخلاق والفن والأدب منتوجات ثيولوجية على الحقيقة، متخفية خلف حجاب يبدو حديثًا.

نحاول في هذا المقال، إعادة رسم ملامح نقاش قسم فلاسفة القرن العشرين بين من يدافع عن الطابع الحديث للحداثة، ومن يردُّ منجزاتها إلى مجرد استنساخ لمبادئ وقيم العصر الوسيط والثيولوجيا. وقد سلكنا في عملنا طريق النظر في الآليات التأويلية المستخدمة من لدن كل الأطراف، هدفنا الوقوف على الآليات التي تمكننا من حسن فهم ذواتنا وتراثنا.

مثلما حذر البعض من لا جدوى التأويل، حين يتحول إلى عمل لا نهائي لا يستكين إلى واقع مرجعي ولا يجد مرسى. نخصص هذا المقال للتنبيه إلى ما نسميه العمق التأويلي. يحدث هذا النوع من التأويل حين لا يفيد عمل التأويل في فهم الذات لذاتها.

ومن خلال هذا الهدف العام، نسعى بهذا المقال في طريق غاية أخرى، وهي إبراز مسألة ذات أهمية بالنسبة إلى المشتغلين في حقول تاريخ الفلسفة وتاريخ الأفكار وتاريخ المفاهيم، مسألة وجدنا أغلب المفكرين والمثقفين العرب المشتغلين في حقل فكري محدد غافلين عنها، وإن تنبهوا إليها لم يحذروا قراءهم من خطرهما على صعيد تمثيل وتحليل بعض الظواهر الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية. أما المسألة، فهي كون لفظ سيكولاريزاسيون *sécularisation*، والذي يترجم إلى العربية بـ«علمانية»، هو لفظ حمّال أوجه في الثقافة الغربية ودلالاته متعددة تعدّد مجالاتها الفكرية والمعرفية، وإن كانت دلالتان تغلبان على الاستعمال الفلسفي والفكري. ناهيك عن كون الدالتين اللتين نلمح إليهما واللّتين ستكونان موضوع بحث ضمن الإطار العام المشار إليه أعلاه، لا علاقة لهما بمفهوم اللائكية وفكرة الفصل بين السلطتين الذائعة الصيت في الاستخدام العربي المعاصر. وهذا ما بيناه في مقال لنا¹، ونزيد تدقيقه في هذا المقال، وإن كانت مسألة التمييز بين اللائكية والعلمنة ليست شغلنا الشاغل في هذه الصفحات².

لقد أصبح من الدارج غير المزعج في الثقافة العربية استعمال كلمة علمانية للدلالة على عدة مفاهيم بينها اختلافات جمة، الأمر الذي قاد ويقود إلى تشويش وغموض يكاد لا يعانیهما مفهوم آخر في الفكر العربي المعاصر.

ما أصبح الفكر العربي المعاصر يدركه الآن، هو أن لفظ علمنة لا يدل فقط على معنى «فصل السلطة الدينية عن السلطة الدنيوية»، بل يعني أكثر من هذا بكثير. إنه لفظ أُطلق في الثقافة الغربية المعاصرة على مسيرة تاريخية انطلقت منذ قرون، وهي مسيرة مكنت من تحرير المؤسسات العلمية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية من ادعاءات فئة اجتماعية طالما قدمت نفسها مالكةً لسلطة تتجاوز كل البشر؛ تلك الفئة التي ظلت لقرون تدعي أن قوة عليا سلّمت لها سلطة مراقبة وتوجيه ومعاقبة كل من زاغ عن أوامر السماء، أفراداً أو جماعات. الأمر الذي يعني أن لفظ «علمنة» يحيل على مفهوم ينتمي إلى معجم التاريخ، وبه يتم فهم وتأويل

1- حاتم أمزيل، "العلمنة والدهرنة ومفاهيم أخرى، مدخل مفاهيمي"، يتفكرون، العدد السابع.

2- للتمييز بين لائكية أو علمانية وعلمنة، انظر، حاتم أمزيل، العلمانية في الفلسفة المعاصرة، منشورات مختبر الدراسات الرشدية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، 2017.

التحولات التي عرفتھا المجتمعات المعاصرة، باعتبار هذه التحولات سيرورة تحرر من سلطات بشرية تدعي امتلاك تفويض من قوة متعالية للرقابة والتوجيه.

وقبل الاستفاضة في دلالة مفهوم العلمنة التأويلي، لابد من توضيح أمر خاص بوظيفة التأويل في مجال تاريخ الأفكار.

تعد مجالات فكرية بعينها، مثل تاريخ الأفكار وتاريخ المفاهيم وتاريخ الفلسفة عموما، مجالات قابلة ومستعدة، بالنظر إلى موضوعات بحثها، لاعتماد المقاربات التأويلية، وذلك راجع بالأساس لارتكازها على النصوص. والنص، كما هو معلوم، شكّل بؤرة انطلاق قضايا ومسائل الفهم والتفسير والتأويل، قبل أن يتسع هذا المفهوم، ليدل على كل أثر تتركه الذات عموما.

ما الغاية من التأويل في مجال تاريخ الأفكار؟ تريد الذات المؤولة من عملها، في مجال تاريخ الأفكار، إعادة تملك التراث للإحاطة بذاتها في كليتها بما أن التراث (أو التقليد) يشكل هوية الذات المؤولة، ويؤثر على نظرتها للعالم، ولا يمكنها تحقيق ذلك ما لم تقف عند دوافع ذوات الماضي التاريخي التي شكلت بمجهودها المشترك ما نصطلح عليه الثقافة. إن الغاية من العمل التأويلي إدراك محركات تلك الذوات وحوافزها، لأن الثقافة الناتجة عن مجهوداتها تشكل بالنسبة إلى الذات المؤولة الإطار العام المكوّن من المقولات والتمثيلات التي توجّه أحكام هذه الأخيرة وسلوكها القيمي والأخلاقي والمعرفي والسياسي.

ولأن الذات تنشد تملك ذاتها والإلمام بالبنية المؤسسة لتصوراتها وأحكامها، فإنها تكون ملزمة باعتماد معايير الوضوح والتميز التي اشترطها ديكرت في كل معرفة، وهي معايير تؤدي، في سياق تأويل النصوص، إلى شفافية الذات بالنسبة إلى ذاتها. ولأجل هذه الغاية، كان لتاريخ الأفكار مفاهيمه الأساسية، وهي مفاهيم لا مناص منها لتأسيس عمليات التأويل الفاهم؛ غير أن هذه المفاهيم لا تكون «برينة» ومحيدة، خُذ كمثال على ذلك مفاهيم القطيعة والاستمرار والجوهر التاريخي والعتبة، فهي ناطقة بمواقف؛ والأدهى أن منها ما ارتقى إلى درجة «المقولة» التي لا تستقيم قراءة التاريخ من دونها، ونعني في سياق مقالنا مفهوم العلمنة.

لقد ارتبط هذا اللفظ بتأويل وفهم الحداثة، وكان يعني بالأساس الانسحاب التدريجي للدين من البنيات الثقافية والاجتماعية والسياسية والقانونية في المجتمعات الغربية الحديثة. وهو مفهوم قريب من تصور فيبر: رفع السحر عن العالم³؛ غير أن مفهوم فيبر أقرب إلى المعنى الأنثروبولوجي، ويدل على تحرر الإنسانية التدريجي من النظرة السحرية والأسطورية للعالم، تلك النظرة التي أثرت على سلوك البشرية

3- «استبعاد السحر باعتباره وسيلة لطلب الخلاص».

- Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. par Jean- Pierre Grossein, Paris Gallimard, 2003, p. 132

المعرفي والعملي تجاه العالم المادي، بينما يصف مفهوم العلمنة المستخدم في «سوسيولوجيا الدين»⁴ وضعية المجتمعات «المسيحية» الغربية الحديثة، حيث يدل على «سيرورة* طويلة الأمد، نتج أثناءها، في الحياة الخاصة، كما في الحياة العامة اليومية، إفلاسٌ وذبولٌ للعلاقات الدينية وللتصورات الترنسندنالتية القبلية ولانتظار حياة أخروية»⁵.

ظهر لفظ العلمنة في نصوص فيبر إلى جانب مفهوم «رفع السحر عن العالم»، لكن دلالاته كانت مختلفة عن الدلالة الذي عرفت رواجاً وانتشاراً في سوسيولوجيا الدين. فقد استعان ماكس فيبر بمفهومه الخاص للعلمنة من أجل محاولة فهم سلوك المؤمن المسيحي الباحث عن الخلاص من خلال التفاني في العمل في العالم المندس وفق العقيدة المسيحية. ويساعد هذا المفهوم عالم السوسيولوجيا في فهم سلوكٍ يبدو متناقضاً حين يصدر عن مؤمن باحث عن الخلاص الأخروي عبر طلب النجاح الدنيوي. ما يعني، في نظرنا، أن استعانة فيبر بمفهوم العلمنة كان وراءه رغبة العالم في فهم انخراط واندماج الأفراد في المشاريع الجماعية وتقانيهم وتطوُّعهم وبذلهم للجهد والمال في إطارها. يقول فيبر: «تكمن الأهمية الاجتماعية للجمعيات المعلمنة ونواد أخرى (...) في قدرة هذه المؤسسات على استرجاع الدور الاجتماعي [والمحافظة عليه] (...) من أجل الاستمرار في الانتماء إلى جماعة دينية»⁶.

شجعت الطبيعة اللاواعية للتشابه الذي اكتشفه فيبر بين تفاني المؤمن في عبادته وتقانيه في عمله الدنيوي، فلاسفة آخرون على اعتماد مفهوم العلمنة لكشف التشابه اللاواعي بين البنية الفكرية للحداثة والبنية الفكرية للعصر السابق عليها، وذلك لإثبات أن العلمنة، بمعنى سيرورة التحرر الحديثة، ليست إلا صورة خارجية تخفي استمرار البنية الثيولوجية المسيحية على مستوى الأعماق. وبذلك، كان لمفهوم العلمنة الجديد صدى تأويلي، بالنظر إلى قدراته الكشفية، وهو المفهوم الذي ظهر في نصوص كارل شميت Carl schmitt وكارل لوفيث Karl Löwith.

والحقيقة أن الاطلاع على الدلالة الاستعارية التي تُشكل أصل المفهوم وحقله الدلالي كافية لإدراك نتائج تطبيق المفهوم في مجال تاريخ الأفكار، وخصوصاً على بنية الأفكار الحديثة التي ظهرت على أنقاض تراجع صورة العالم المسيحية وبالتوازي معه.

4- انظر:

- Willaime, Jean-Paul, «la sécularisation: une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, 2006/4, Volume 47

5- Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, trad. par Marc Sagnol et autres, Paris, Gallimard, 1999, p.11

*- النجمة تعني أن التشديد من اقتراحنا.

6- Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002, p. 106

أصل كلمة «علمني séculier» مسيحي، وتشير كلمة علمنة sécularisation إلى عملية «سلب ممتلكات الكنيسة من طرف الحكام الزمانيين»⁷. وهذا يعني أن الكلمة أشارت عند استخدامها الأول إلى حدث واقعي، قبل أن تنتقل إلى استعمال استعاري، والمقصود الواقعة التاريخية المتمثلة في سلب ممتلكات الكنيسة، لتصبح «تحت تصرف الأمة La Nation»⁸. هذا الحكم لم يكن شعار الثورة الفرنسية وحدها⁹، لأن سلب ممتلكات الكنائس أضحت ظاهرة عامة في أوروبا، إلى أن حازت الكلمة كامل شهرتها مع بداية القرن التاسع عشر (علمت 1803)، حيث سُمح للأمرء الألمان بتعويض خسائرهم عبر الاستحواذ على ممتلكات الكنائس الموجودة على أراضيهم وفق منطوق البند السابع من اتفاق لونيڤيل¹⁰ Lunéville، بعد أن أضحت الأراضي الواقعة على الضفة الغربية من الراين فرنسية.

انتقل هذا المعنى الاستعاري مع انطلاق استخدام المفهوم (العلمنة) في حقل تاريخ الأفكار، وبالضبط في فهم الحداثة وتأويل مشروعها الوجودي. لذلك، أدى استعماله بمعنى النقل والحياسة إلى التشكيك في الطابع الحديث لقيم الحداثة (التقدم العلمي والتكنولوجي، والدولة الدستورية الحديثة، والليبرالية، والعقلانية، والإبداع الفني). وربما يعود سبب الإقبال الذي لقيه المفهوم إلى تضمّنه لمسلّمة غير قابلة للمراجعة، حيث لاحظ بلومبرغ أن «المشروعية التفسيرية» لهذا المفهوم تقوم بشكل مسبق على كشف التبعية التي تشدّ أفكار الحداثة إلى العصر الوسيط، كما تفرض انقياد الباحث، الذي يعتمد أداة تحليلية في مجال تاريخ الأفكار، وراء نتائج متضمنة سلفاً في التصور الذي يتضمّنه - المفهوم.

فهل يملك العصر الحديث برنامجاً وجودياً مستقلاً عما سبقه؟ وفيما يخص عمل المؤلّ: هل يُعتبر كشف تشابه بين أفكار في بنيات فكرية مختلفة أو في عصور تاريخية متباعدة دليلاً على نباهة إبداعية تأويلية؟ وهل يمكن اعتبار حضور انشغالات فلسفية أو ألفاظ متشابهة لدى فلاسفة ينتمون إلى مراحل فكرية

7- Rémi Brague, «La sécularisation est-elle moderne?», in **Modernité et sécularisation**, Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss, Sous la direction de Michaël FÖSSEL et autres, Paris, CNRS Editions, 2007, p. 23

8- «تملك الأمة حق التصرف في كل الممتلكات الكنسية (الكنهوتية ecclésiastiques)». هذه العبارة التي استخدمتها الجمعية الوطنية سنة 1789

- Hans Blumenberg, **La légitimité des Temps modernes**, op. cit., p. 103

9- مورس سلب الكنيسة قبل الثورة الفرنسية في كل البلدان التي ظهرت فيها المواجهة بين السلطة الزمانية والسلطة الروحية. مثلاً في ألمانيا زمن الإصلاح اللوثيري، وفي إنجلترا زمن هنري الثامن (دام حكمه بين 1509 و1547)، وفي النمسا إبان حكم جوزيف الثاني (1741-1790).

- Rémi Brague, «La sécularisation est-elle moderne?», op. cit., p. 23

10- لا ينص اتفاق 1801 على أن مصدر التعويض هو ممتلكات الكنائس، فقد أُجّل البتّ في مصادر التعويض، وهذا ما يفسر تأخر عملية الحياسة إلى سنة 1803. انظر نص الاتفاق:

- <http://mjp.univ-perp.fr/traites/1801luneville.htm>

كما أن حركة العلمنة انتشرت في كل أوروبا وصاحبها عمليات هدم للكنائس. ونؤكد على ضرورة استحضار هذه المعطيات لإدراك الأفق الدلالي للعلمنة في ذهن المستخدمين للمفهوم في حقل تاريخ الأفكار وفهم الحداثة.

مختلفة تقليدا ونقلا وتكرارا؟ وهل يكفي كشف حيازة فكرية ما، لتعلن إدانة صاحب الحيازة ويتم تجريم فعل النقل أم أن عمل المؤول لا يتجاوز عمل الشرطة العلمية التي عليها رفع تقاريرها إلى هيئة أعلى للحسم في أمور مشروعية الحيازة في تاريخ الأفكار؟

I - مفهوم العلمنة: شमित ومرحلة التأسيس

تُمكننا المناظرة بين بلومبرغ وشमित من فهم عمق الخلاف حول مفهوم العلمنة، وحول الأحكام المسبقة التي يتضمنها، كما تساعدنا على فهم مغزى اعتبار مفهوم العلمنة مفهوم «اللامشروعية التاريخية». سوف نحاول عرض أهم محطات هذه المناظرة في هذا المقال، ثم نتساءل عند نهاية تحليلنا لموقف شमित ولوفيت: هل يمتلك مفهوم العلمنة المشروعية التأويلية التي تسمح له بمساءلة المشروعية التاريخية للأزمة الحديثة؟

يقوم مفهوم العلمنة التأويلي على سحب المشروعية التاريخية عن عصر الأزمة الحديثة، ولا يعترف بهذا العصر إلا باعتباره تكرارا لما سبقه، وحاملا لمضامين مستمدة من الزمن الذي تقدمه.

يناقش بلومبرغ أطروحة شमित، باعتبارها التعبير القوي لنظرية العلمنة، والأساس الفلسفي الذي مكن مفهوم العلمنة من التقييد النظري الذي مهد لانتقاله إلى درجة «العقيدة» في مجال تاريخ الأفكار، ومدّه بعمر جديد في نقد الثقافة، وربط تطبيقه بحقل كان في المدة الفاصلة بين طبعتي كتاب شमित **التيولوجيا السياسية**، حقلًا مفضلاً لاشتغال الفلاسفة والتيولوجيين ونقاد الأدب والفن والمؤرخين، ونعني بذلك موضوع الحداثة والأزمة الحديثة.

إن مركز الخلاف بين بلومبرغ من جهة، وشमित ولوفيت من جهة أخرى، هو مسألة مُساءلة مشروعية الأزمنة الحديثة؛ فبؤرة المناظرة بين هؤلاء الفلاسفة الألمان المعاصرين، هي مسألة صلاحية مفهوم العلمنة، باعتباره مقولة من «مقولات تأويل الحداثة»¹¹، كما لاحظت ميريام روفو دالون Myriam Revaut D'Allonnes. إن الحكم المتضمن في استخدام مفهوم العلمنة يقوم على اشتباه في حادثة الأزمنة الحديثة؛ حين يدّعي شमित بأن هناك ترابطا بنيويا بين الصورة الميتافيزيقية التي يشكلها عصر ما وشكل التنظيم السياسي الذي يعتبر في ذلك العصر شرعا (مستدلا على قوله بمفاهيم نظرية الدولة الحديثة). لا يريد كارل شमित من هذا التصريح أن مفاهيم الدولة الحديثة منقولة عن زمن مضى وانقضى، بل يعني أكثر من هذا: إن النموذج الذي ترسم وفقه الدولة الحديثة بناءها قائم في الخلفية التيولوجية للأزمة الحديثة برمتها، تسنده وعليها تتأسس تصوراتها.

11- Myriam Revaut D'Allonnes, «Sommes-nous vraiment «déthéologisés»? Carl Schmitt, Hans Blumenberg et la sécularisation des temps modernes», **Les études philosophiques**, 2004/1, n° 68, p.26

وبالفعل، بعدما استهلّ شमित الجزء الثالث من كتاب 1922 بإعلانه المدوّي: «كل المفاهيم الراسخة في نظرية الدولة الحديثة مفاهيم ثيولوجية معلمنة»¹²، وجدناه يعتبر في شرحه لهذه الأطروحة بأن تصورات كل عصر تاريخي دالّة على وجود «بنية نسقية» تشد تلك التصورات إلى بعضها وتربطها، وتمنحها معناها ودلالاتها. ماذا يقصد شमित بهذا؟ يبدأ الوضوح بالتجلي ما إن نتابع الأمثلة التي يعتمدها؛ فهو يعتبر أن مفهوم «حالة الاستثناء»، في نسق النظرية القانونية الحديثة للدولة، يحمل نفس الدلالة التي تحملها فكرة المعجزة في الثيولوجيا. وللتدليل على صحة أطروحته، يقدم شमित مثالا، يدعونا من خلاله إلى تأمل اعتراض الفكر الحديث على تدخل العاهل في إطار «دولة الحق الحديثة»، وهو اعتراض تزامن مع تراجع مفهوم المعجزة الثيولوجي إثر انتشار «عقلانية الأنوار»، وهي العقلانية التي رفضت، على مستوى نظرية الطبيعة، فكرة «القطيعة في قوانين الطبيعة»¹³، وكذا فكرة التدخل المعجز والمباشر لأي كائنات فوق طبيعية.

يبدو إذن، أن شमित لا يسيء لاستقلالية الأزمنة الحديثة، مادام يقول بأن التحول لا يكون إلا شموليا ونسقيا. فقد وجدنا هذا المفكر يصف نسقين متجاورين في الزمان (نسق العصر الوسيط ونسق العصر الحديث)، ويترك لكل منهما استقلاليته البنوية. فأين نتلمّس الدلالة «السلبية» لمفهوم العلمنة؟

يعتبر شमित أن تمثلات المرحلة التاريخية تشكل نموذج «صورة العالم» الخاصة بالعصر التاريخي، وأن هذه التمثلات توطر نظريا المؤسسات السياسية، وبالتالي فإن مفاهيم الدولة الحديثة، مثلا، تشكل بالنسبة إلى مؤرخ الأفكار السياسية كشفا monstration للنموذج الفكري الخفي والخفي، القائم في الفترة الزمانية نفسها أو ما يشكل «ميتافيزيقا المرحلة».

إن ما يسند الأفكار الثيولوجية والأفكار السياسية على حدّ سواء، في نظر شमित هي: «الصورة الميتافيزيقية التي يشكلها عصر ما عن العالم»¹⁴، وهي صورة تجعل طبيعة التنظيم السياسي المهيمن في المرحلة التاريخية ممتلكا لخاصية «البداية» التي تحول دون طرح التساؤل حول أسسه، كما لا يتطلب قيامه أو استمراره استدلالات دفاعية. هكذا كان الأمر مع مفهوم الإله الديكارتي المسنود بنفس «الذهنية mentalité» التي جعلت النظام الملكي يتمتع بإمكان اعتماد «تصور للسيادة منسجم مع المفاهيم الميتافيزيقية للمرحلة»¹⁵؛ فقد كان «الأمير بمثابة الإله الديكارتي وقد نُقِل إلى مجال السياسة». ويسري الأمر نفسه على وظيفة العاهل في النظرية السياسية الروسية: «كان العاهل وفق تصور روسو يمتلك نفس خصائص إله

12- Carl Schmitt, *La théologie politique*(1922), trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p.46

13- Ibid., p. 46

14- Ibid., p. 55

15- Ibid., p. 55

الفلاسفة: له أن يفعل ما يريد، على ألا يريد الشر»، كما تم النظر إلى «الإله باعتباره هو من وضع قوانين الطبيعة مثلما يضع الملك القوانين في مملكته»¹⁶.

هذه التماثلات ستقود شमित، عام 1923؛ أي سنة واحدة بعد نشر كتاب **التيولوجيا السياسية**، إلى الاستنتاج التالي: «كل الصيغ التي تحيل على القدرة المطلقة للدولة ليست في واقع الأمر إلا علمات سطحية لصيغ القدرة المطلقة التي يحظى بها الإله في **التيولوجيا**»¹⁷.

يقصد شमित، إذن، حين يقول: «إن مفاهيم الدولة الحديثة مفاهيم **تيولوجية** معلنة»، أن البنية الميتافيزيقية التي كانت تسند نظرية الملكية المطلقة قد انسحبت، فألغيت المشروعية عن المفاهيم المرتبطة بها بمقتضى هذا الانسحاب، ثم **حلت مكانها** بنية أخرى لم تغير الشيء الكثير؛ **فغوض** العاهل جاء الشعب، ليتسلم مهام الأول وقوته وجبروته، و**عوض** المتعالي المطلق حلت المحايثة المطلقة، و«مكان الإله نصبت الإنسانية نفسها»¹⁸. إن تحليل شमित، هذا، يصف حالة تفكك عام مست صورة العالم المشكّلة من مزيج مترابط من التصورات الميتافيزيقية والمفاهيم السياسية. إثر هذا التفكك، ترك انسحاب الإله المتعالي فراغا في مكان الهيئة التي تتخذ القرارات، فكان اقتراح الدولة في صورتها الحديثة، وهي التي ستؤدي مهام المشرّع والمنفذ وضامن الأمن والرحمة والعناية؛ أي أن الفكر الحديث قام بإزاحة الإله على الصعيد العلمي، ومنح خصائص الإله لمفهوم الحتمية الطبيعية، كما وضع مكان الإله الفاعلية الإنسانية على المستويين الأخلاقي والسياسي.

هل نحن إزاء تحليل لتحولات واقعية أم أمام تأويل لتحولات الفكر الحديث؟ شكّل مفهوم الإنسان داخل فكر الأنوار قطب الرحي، بعدما أبان هذا الكائن عن قدرات ومؤهلات في تغيير الطبيعة وتنظيم المجتمع، وقامت فلسفات أخلاقية على مركزية الفعل والإرادة الإنسانيين. ولما كانت الدولة الحديثة إبداعا لهذا الكائن الجديد (الإنسان) بمفاهيمها الحديثة، مثل الدستور وإرادة الشعب والسلطة التشريعية القائمة على مفهوم العقد الاجتماعي، فإن ردّ هذا الإبداع الجديد إلى مجرد فراغ أحدثه انسحاب الكائن المتعالي يجعل من فكر الأنوار مجرد **تيولوجيا** متخفية في لباس عقلاني أو قلّ عقلانية مزيفة. كما ستبدو مرحلة الأنوار لحظة اغتراب، ويتم النظر إلى ذوات هذه المرحلة التاريخية والفكرية تائهة غير مدركة لواقعها الحقيقي. وبذلك

16- يستعرض شमित نتائج وخلصات أبحاث أخرى لمؤلفين غيره تؤكد أطروحته، ثم يبيّن في الأخير بداة التشابه بين الإله والملك في رسالة بعثها ديكارت لمرسين Mersenne.

- Ibid., pp. 55-56

17- Carl Schmitt, cité par Jean-Claude Monod, **La querelle de la sécularisation**, op. cit., p. 152

18- Carl Schmitt, **Théologie politique**, op. cit., p. 59

يظهر النزوع التأويلي في هذه القراءة، بل إن لحظة الكشف التأويلي هاته، ستعتبر لحظة وعي الذات بذاتها، ولحظة انكشاف الحقيقة وتجليها.

من الجلي أن هذا الموقف التأويلي يتأسس على نظرة أنثروبولوجية وضعية تفرق بين الذات المعاصرة المدركة لحقيقتها والقادرة على إجلاء أكوام الضباب عن حقيقة الماضي والتراث، في حين تبدو الذات التي عاشت في الماضي ضعيفة ووهنة، غير قادرة على إدراك محرقاتها ودوافعها وأشكال الإيديولوجيا التي تحجب عنها نمط وجودها وواقعها الحقيقي.

لن يكتفي شमित بالدلالة السابقة وحدها عند استخدام اللفظ، فقد وجدناه يستعمل مفهوم العلمنة تارة لكشف التماثل *analogie* القائم بين مفهوم السيادة في دساتير الدولة الحديثة ومفهوم المعجزة الثيولوجي، وتارة لكشف انتقال حدث من مجال الثيولوجيا إلى مجال القانون، والمقصود انتقال خصائص الإله في الثيولوجيا، مثل: القدرة العظيمة والحضور الدائم والمستمر للمشروع في المجال القانوني والدستوري. ولعل شमित كان يرغب في إغناء التعدد الدلالي لمفهوم العلمنة ومنحه بعدا شموليا في الفهم والتأويل، بعدما أصبح هذا المفهوم مؤسمة المرحلة الفكرية التي أُلّف فيها كتاب **التيولوجيا السياسية**، نظرا لأن الإجماع حول القدرة التأويلية لمفهوم العلمنة بدأ يتمدد ويتوسع، ليمس حتى بعض مفكري الثيولوجيا مع كل من بول تيليش Paul Tillich وإرنست ترولتش Ernst Troeltsch، بعدما ظل المشتغلون بهذا المجال الفكري يرفضون الاعتراف بضرورة العلمنة نظرا لنتائجها على مكانة المعتقد الديني.

من الراجح أن مراد شमित من استخدام مفهوم العلمنة هو كشف «قراءة بنيوية نسقية» بين المفاهيم الثيولوجية والمفاهيم القانونية، وهذا ما يبدو من خلال حصره توظيف المفهوم في الإشارة إلى هذه «المماثلة البنيوية»، الأمر الذي يفرض علينا تبرئة شमित من تهمة «قذف» الأزمنة الحديثة بالاحتلال والسطو وحياسة ممتلكات الغير (العصر الوسيط). وقد استدل على براءته بتصريحه بأنه اضطر إلى استخدام مفهوم العلمنة بدلالات النقل والتأثير والتأثر، بعدما اكتشف حقولا مفاهيمية مشتركة بين الثيولوجيا والنظريات القانونية. ورغم هذا التصويب من لدن شमित، فمن حقنا أن نتساءل عن مسؤوليته في الانحراف التأويلي الذي لحق مسار استخدام المفهوم، لأن مقارنته اعتمدت في ما بعد نموذجا لتطبيق صريح لنظرية العلمنة.

لقد اعتُبرت لُقى هذا المفهوم ثورية، لأنه ساعد مؤرخي الأفكار والمفاهيم المعاصرين على دحض التصور الذي كرسه «الأنوار» عن العصر الحديث. هكذا أضحت تصور العلمنة مصدر إغراء لكل من أراد إثبات عدم وجود قطيعة فاصلة بين العصر الوسيط والأزمنة الحديثة، حيث بدا التأويل، الذي يعتمد هذا المفهوم، كاشفا عن استمرار مسترسل لجوهر ثابت خلف أعراض ومحمولات وصفات خادعة وموهمة للقراءة السطحية. هذا السحر التأويلي هو ما شجع كارل لوفيث وحثه على نقل التجربة إلى مجال تاريخ

الأفكار ونقد الثقافة، حيث أخضع هذا المفكر فلاسفة الأزمنة الحديثة لجلسات تحليل نفسي خرج منها فولتير مجرد مردّد لألفاظ أو غسطينية، وغادر كارل ماركس «العبادة»، وقد انكشف جوهر فكره المسيحي.

II - مفهوم العلمنة: لوفيث ومرحلة العقيدة

يرى لوفيث في شدّ «فلسفة التاريخ»¹⁹ أحداث العالم الماضية والحاضرة إلى غاية مستقبلية لم يطلع أحد عليها ضرباً من الإيمان الشبيه بإيمان الثيولوجيا المسيحية في حلول «مملكة الرب» المنتظرة. كما وجد في الاعتقاد بمستقبل يحقق فيه الإنسان إنسانيته وتقدمه ورخاءه وسعادته عقيدة دينية حديثة. وبهذا، تكون فلسفات التاريخ بصدد إعادة إنتاج الصورة التي رسمها التأويل الثيولوجي عن الوجود البشري في الأرض.

وحيث إن «التأويل المسيحي للتاريخ يوجه نظره إلى المستقبل»، فإن «كل المحاولات الحديثة لتصوير التاريخ، باعتباره تقدماً موحها نحو تحقيق انجاز [ما] (...) تقوم، بالضرورة، على هذه الترسمة schéma الثيولوجية لتاريخ الخلاص»²⁰. وهذا ما يطلق عليه لوفيث علمنة، وهو يقصد نقل واستنساخ النموذج الثيولوجي في العالم الدنيوي، وإعادة تملك المعتقد المسيحي في مفاهيم حديثة وتاريخية.

لقد ارتقى مفهوم العلمنة مع لوفيث إلى درجة «العقيدة»²¹ التأويلية الكشافة للأسس الثيولوجية لفلسفات التاريخ، ومع هذه العقيدة الجديدة تتحول الطبيعة الأنوارية لفلسفات التاريخ إلى مجرد ادعاء.

لإبراز جانب من هذه الأطروحة، نورد نموذجاً من التشابه الذي لا يمكن كشفه وإبرازه، في نظر لوفيث، إلا إذا استخدم المؤول ترسمة مفهوم العلمنة التأويلي. فمثلاً دعا أوغسطين إلى الاستعانة بالإيمان، لفهم أحداث التاريخ المتناقضة والمتضاربة ولإدراك الغاية القصوى من الصراع الأبدي بين الخير والشر، كذلك افترض فلاسفة التاريخ، منذ هيجل، وجود روح تتحقق تدريجياً عبر التاريخ وتنظم مساره وتكتب خفية صفحاته. وبيكرنا لوفيث بأن أحداث التاريخ الإنساني في نظر أوغسطين Augustin وتلميذه أوروز Orose «لا معنى لها في ذاتها»²². ولولا الإيمان في مبدأ يشدها لاستحال فهمها، به ينجلي معناها، فتتحول في نظر المؤمن إلى علامات، تشير إلى صيرورة خفية تسيّر نحو غاية، لا يكشفها العقل ما لم يستعن بالإيمان.

19- «يحيل مفهوم «فلسفة التاريخ» على التأويل النسقي لتاريخ العالم l'interprétation systématique de l'histoire du monde بحسب مبدأ موجّه يسمح بربط الأحداث والنتائج التاريخية، وبلجالتها إلى معنى نهائي sens ultime»

- Karl Löwith, **Histoire et salut, les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire**, trad. de l'allemand par Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Paris, Gallimard, 2002, p.21

20- Ibid., p.200

21- Hans Blumenberg, **La légitimité des Temps modernes**, op. cit., p.35

22- Karl Löwith, **Histoire et salut**, op. cit., p. 224

ولا يفوت لوفيث أن يبحث في نصوص فلاسفة التاريخ المحدثين عن أفكار دينية وثيولوجية، مثل الوعد بالجنة وانتصار المؤمنين في نهاية الزمان. وبالفعل، نجده يدّعي بأنه عثر عليها متخفية في تصورات حديثة. ويرجع الفضل في هذا الكشف، بحسبه، لمفهوم العلمنة التأويلي، إلى درجة يمكن أن نصوغ موقف لوفيث على منوال عبارة شملت الشهيرة، فنقول: **إن مفاهيم فلسفة التاريخ الحديثة مفاهيم ثيولوجية معلنة؛** فماركس وجد في «الثورة الشيوعية»²³ إعلان نهاية شرّ عظيم، وهذا يشبه انتصار المؤمنين عند نهاية العالم في الثيولوجيا المسيحية. كما قسّم صاحب رأس المال العالم إلى خير (العلم والتقنية؛ وسيلتا سيادة الإنسان على الطبيعة والمنقذ من معاناة البشرية) وشر (الإنتاج الرأسمالي الذي يساهم في استعباد)، مسترشداً بذلك بالتقسيم الثيولوجي بين قوى الخير وقوى الشر. ورأى أن مختلف أنماط الإنتاج التي مرّت منها الإنسانية قد أفسدت طبيعة الإنسان، وهو تصور يشبه التصور الثيولوجي القائل بأن أشياء العالم الدنيوي تقصد النفس البشرية وتبعدها عن فطرتها الأولى، وينهي لوفيث مسيرة تأويله الظافر للنسق الثيولوجي القائم خلف التصورات الفلسفية لماركس بإمط الحجاب عن تشابه بين عقيدة انتظار «جيش المؤمنين»، ليقف في وجه جيش الشيطان عند نهاية الزمان وتأكيد ماركس حاجة الإنسانية لـ«بشر جديد»²⁴ لإنجاز الثورة التي ستنتشر العدل والمساواة.

يمكن القول بلغة وكلمات أخضعت نص ماركس ومشروعه لترسيمة مفهوم العلمنة: إن البروليتاريا هي فرقة المؤمنين التي تحمل فكراً جديداً، والتي ستأخذ العالم إلى غايته الإسخاتولوجية. إن البروليتاريا علمنة لصورة «الشعب المختار». ألا تتحقق فيها خصائص الشعب المضطهد، الذي يعاني من ظلم إمبراطورية الشر²⁵؟ أليست الطبقة التي لا تستفيد من خيرات العالم (المحكوم بالنظام الرأسمالي)؟

ويوغل لوفيث أكثر في تأويل نصوص ماركس، حيث يتمكّن من استخراج ما يعتبره المضمون الإسخاتولوجي **للبيان الشيوعي**، حين تبدو المرحلة الرأسمالية هي اللحظة السابقة لحلول السعادة الأبدية، وذلك بكشفها لوجهي القوتين المتصارعتين، مثلما يظهر المسيح الدجال والمسيح الحقيقي في الصراع الأخير وفق الثيولوجيا المسيحية، قبل إعلان نهاية المعاناة، لتدقّ ساعة الدخول إلى زمن السعادة والحرية. ويمعن لوفيث في سخريته النقدية، وهو يبين أن كارل ماركس كان يفكر مثل راهب مسيحي مستبشراً بالتحاق فوج من الطبقة البورجوازية بـ«الطبقة الثورية» في سبيل السعادة الجماعية.

23- Marx, *L'idéologie allemande*, cité par Löwith, *Histoire et salut*, ibid., p.60

24- Marx, cité par Löwith, ibid., p.61

25- الإمبريالية الحالية، ومقابلها القديم الذي كانت نصوص المسيحيين الأوائل تشير إليه هو الإمبراطورية القديمة، التي كانت قائمة زمن نشوء الثيولوجيا المسيحية.

III - في اللامشروعية التأويلية لمفهوم العلمنة

يظهر مما سبق بأن ما يمكن تسميته الدقة التأويلية لمفهوم العلمنة تقوم على مجرد تتابع زمني بين ظاهرتين أو واقعتين أو نصين، دون أن يبذل المؤول أي مجهود لإثبات أن كل تتابع هو بالضرورة علاقة سببية، مكتفيا بالتسليم بأن «الظاهرة اللاحقة نتيجة علمنة لظاهرة سابقة»²⁶. ومنبع العمق التفسيري الذي يتكتم عليه مفهوم العلمنة - في نظرنا - هو انخداع مستعمل ترسيمة هذا المفهوم بإمكانية نقل منطق العلاقة السببية المعتمد في النزعة الطبيعية Naturalisme إلى مجال العلوم الإنسانية عموماً، وإلى مجال تاريخ الأفكار على وجه التخصيص.

ينبني مفهوم السببية كما هو معلوم على تتابع ظاهرتين في الزمن وترابطهما في ذهن الذات المؤولة، الأمر الذي يدفع المشتغل في مجال تاريخ الأفكار أو تاريخ المفاهيم إلى الاعتقاد بوجود علاقة استنساخ ونقل بين السابق واللاحق، فيتوهم وجود علاقة سببية موضوعية، يستحيل معها قيام النتيجة في غياب السبب. إن المشتغلين بهذا النمط من التأريخ، والذي يمكن أن نطلق عليه تسمية التاريخ الأمبريقي-الاستقرائي، يعملون في تفسيرهم على اعتماد مفهوم للسببية يتأسس على مقولة الضرورة (التصور السيكلوجي للسبب). وتعني الضرورة هنا ارتباط حدث بحدث تمّ قبله، حيث تبدو الرابطة واقعية، من دون أن يتساءل المؤول في مجال التاريخ عن طبيعة الرابطة، ومن دون أن ينتبه إلى «الممكن المتعدد»²⁷ في التاريخ.

إن قراءة تاريخ الأفكار بهذا المعيار يدفع المؤرخ إلى افتراض وجود سبب سابق في الزمن كلما صادف حدثاً فكرياً جديداً. وليس لأي فكر جديد من جده، في نظره، إلا الاسم، مادام كل فكر هو نتيجة لجوهر سابق بالضرورة. وذلك هو ديدن التاريخ الجوهري²⁸.

إن من لا يتوجه إلى الإمكان المتاح في التاريخ، لن يلحظ الفرادة، ولن يلتفت للخصوصية؛ لأنه مشغول أبداً بالبحث عن الجوهر. وفي اهتمامه بالجوهر وتركيز مجهوده في البحث عنه، سيرمي الباقي - لا محالة - بصفات القشور والأعراض، وسيسمي عمله هذا تأويلاً ومجهوداً هيرمينوطيقياً وكشفاً للخفي خلف الظاهر المخادع.

إن من يرغب في فهم الذات عبر قراءة تراثها مدعو إلى التخلي عن كل نظرة قبلية ضرورية، وذلك من أجل إنصات حقيقي لهذه الذات في بعدها التاريخي، من خلال إعادة توطينها في سياقها التاريخي، وفق

26- Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 23

27- Ernst Troeltsch, « Que signifie « Essence du christianisme » ? », in *Histoires des religions et destin de la théologie*, trad. de Jean-Marc Tétaz, Paris-Genève, Cerf, Labor et Fides, 1996, p. 202

28- "تقوم أنطولوجيا التاريخ الجوهري substantialistische Ontologie der Geschichte على افتراضات مسبقة تقول بوجود ثوابت في تاريخ الأفكار».

- Hans Blumenberg, *Die Legimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966 et 1988, p. 125

معايير ومفاهيم لا تحكمها نزعة قبلانية²⁹ aprioritique لا تساهم إلا في طمس خصائص العصر التاريخي. ذلك أن كل عصر هو في الواقع مستقل بذاته، وذو صلة، في الآن نفسه، بما سبقه، من دون أن تعني هذه الصلة التبعية والاستلاب. وحين نقول التخلي عن النظرة القبلية، فإننا لا ندعي إمكانية بناء تاريخ موضوعي ومحاييد ومجرد من الأحكام المسبقة. فمن نافل القول إن تركيز مؤرخي كل عصر ينصب على وقائع وأحداث وتصورات وإشكالات بعينها في عصر آخر. وإذا طرح السؤال عن معيار تقسيم تاريخ الأفكار إلى عصور؟ نقول إن هذا هو المجهود الحقيقي الذي يجب أن تبذله الذات المؤولة، وهو أن تعتني برسم العتبات الكاشفة للحظات التحول في تاريخ الأفكار، وبهذا يتم الاعتراف بأصالة مجهود الذات وفرادتها.

في مقابل النظرة الجوهرانية للتاريخ، يقترح علينا بلومبرغ النظر إلى عصر الأزمنة الحديثة، باعتباره «نسق المجهودات المبذولة من أجل الإجابة عن نفس الأسئلة التي طرحت على إنسان العصر الوسيط لكن في سياق جديد»³⁰، وهي مقارنة تركز على مجهود الذات، على عكس النظرة الجوهرانية للتاريخ، التي تضمّر نظرة تعتبر الذات المدروسة أقرب إلى العرائس التي تحركها قوى خفية، ويغدو المؤول، مقارنة بموضوعه، ذاتا ممتلكة لقدرات خارقة في الفهم والتفسير. إن عمل المؤرخ الجوهراني يعامل الذات التاريخية على أنها جثث، فينتشلها من قبرها ويمارس عليها تعاليمه الأركيولوجي، دون أن يعترف لهذه «الذات-الموضوع» ولو بنزر يسير من الجهد اللدني الذي مُنحه هو، كأن يدعي، مثلا، القدرة على فهم المؤلف أفضل من فهم هذا المؤلف لنفسه. لذلك، إذا كانت المقاربة البديلة التي يقترحها بلومبرغ تنطلق من اعتراف بمجهود الذات، فإنها تعتمد «آليات جديدة للتأويل»³¹ تُمكن من النظر إلى ممتلكات كل عصر تاريخي، باعتبارها أجوبة لا تقدم نفسها للقراءة السطحية كأجوبة.

29- أخذنا هذا النعت عن إرنست ترولتش، في:

-Ernst Troeltsch, «Que signifie» Essence du christianisme, in **Histoires des religions et destin de la théologie**, op. cit., p. 192

30- في النص الألماني "نسق المجهودات (...)»⁽¹⁾، أما في الترجمة الفرنسية: «مجموع المجهودات (...)»⁽²⁾، وقد أثّرنا التركيز على الطبيعة النسقية لمجهودات العصر، لأن الأمر يتماشى مع النظر إلى العصر التاريخي باعتباره «بنية معنى»⁽³⁾.

(1) - Hans Blumenberg, **Die Legitimität der Neuzeit**, op. cit., p. 442

(2) - H. Blumenberg, **La légitimité des Temps modernes**, op. cit., p. 435

(3) - Hans Blumenberg, **Die Legitimität der Neuzeit**, op. cit., p. 138. Cf. H. Blumenberg, **La légitimité des Temps modernes**, op. cit., p. 136

31- H. Blumenberg, **La légitimité des Temps modernes**, op. cit., p. 435

VI - تأويل هانس بلومبرغ لعصر الأزمنة الحديثة

قامت الثيولوجيا المسيحية على عقيدة مفادها أن العالم شرٌّ، وأن الخروج منه هو سبيل الخلاص. فهل كان هذا هو اختيار فلسفات التاريخ، حتى يقال إن هذه الفلسفات علمنة للتصور الثيولوجي المسيحي؟

يبين بلومبرغ أن فلسفات التاريخ ظهرت في سياق جديد كلياً، عنوانه عدم الإيمان بوجود عناية تحتضن الإنسان، ومن ثم فرض برنامج الأزمنة الحديثة ذاته، ونقصد إثبات الذات والاعتماد على مجهوداتها الخاصة، دون انتظار إعانة من الخارج. إن بلومبرغ يصر من وراء ذلك على أن جذور فلسفة التاريخ مترسخة في تربة الأزمنة الحديثة، وتتغذى على أسس هذا العصر وأركانه (العلم والعقلانية والتقنية)؛ فهي فلسفة تقوم على فكرة وجود مسار تقدم شامل، يضم كل الإنسانية وكل الأحداث الجهوية، ويسير نحو اكتمال لانهائي غايته التحرير التام للفعل الإنساني من شتى أشكال الأوهام، ومن مختلف أنواع القيود.

نشأت الأزمنة الحديثة، يقول بلومبرغ، «تحت تأثير تعاظم الشك في كون العالم خلق لأجل صالح الإنسان»³²، وبالفعل، فقد جاءت ثورة كوبرنيك فأزاحت الإنسان من عرش العناية الإلهية³³، وكان الهروب إلى التعالي قد فقد كل إمكانياته كخلاص، إثر ارتباط الخلاص بقدرة إلهية مطلقة، وحدها تحدد المنعمين. كما حدث تبدل آخر على مستوى نظرة الإنسان للطبيعة، ونقصد اصطدام وعي الأزمنة الحديثة بعدم مبالاة الواقع، إثر تراجع عقيدة العناية، ثم زاد اكتشاف عدم تلاؤم أدوات المعرفة الحسية الإنسانية مع العالم - بعد اختراع المجهر والمركب - من إحساس الإنسان بالغربة والعزلة. أضف إلى هذا، التيه الذي أضحي إنسان الأزمنة الحديثة يحسه وسط «صمت رهيب» لكون شاسع لا حدود له. وبهذا آن لبنية المعنى القروسطية أن تنسحب ليتحمل الإنسان «مهمة إثبات الذات»³⁴.

ويؤكد بلومبرغ أنه لا يقصد بمفهوم «إثبات الذات» حفاظ «الإنسان-الحيوان» على بقائه البيولوجي اعتماداً على القدرات الطبيعية التي يمتلكها، بل يدل على برنامج وجودي مَوْضَع الإنسان وجوده في إطاره، وذلك في سياق تاريخي، حيث مكّنه هذا البرنامج من تحديد كيفية إدراك وجوده وسط واقع محيط به، ووجهه إلى كيفية التحكم في إمكانياته³⁵. لذلك لا يتعلق الأمر - حين تبنت الأزمنة الحديثة مفهوم التقدم، واحتضنت

32- Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 148

33- نقول هذا ونسجل في الآن نفسه أن بلومبرغ يصر في قراءته لتأثير كوبرنيك أن هذا الفلكي أراد تشذيب شجرة علم الفلك من كل ما لا يمت للفلك بصلة. ومن الزوائد التي أراد كوبرنيك إزاحتها دلالة مكان الإنسان في الكون بالنسبة لعلم الفلك، أي أن المقصود من عمل الفلكي الذي مات دون أن يكون كوبرنيكيا كان هو شطب "الدلالة" أو "الرمزية" * وليس تكريسها. وقد شدد بلومبرغ على أن فكرة إزاحة الإنسان من مركز الكون - ونضيف من جهتنا صورة "الصفحة الأولى" التي مست كبرياء الإنسانية - ارتبطت بالوعي الذاتي الذي شكلته الأزمنة الحديثة وليس بقصد أرادته كتابات كوبرنيك. وبناء على ملاحظة بلومبرغ يحق التمييز بين كوبرنيك والنظرة الكوبرنيكية الخاصة بوعي الحداثة.

34- Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 149

35- Ibid., p. 149

فلسفات التاريخ - بمضامين ثيولوجية معلمة، وقد سُلبت طبيعتها الثيولوجية، بل بـ«إعادة توزيع جديد للأدوار» أو بـ«تنصيب لمفاهيم جديدة» يجب من خلالها العصر الناشئ عن أسئلة ظلت عالقة، إثر انهيار نسق التفسير الوسطوي.

لذلك، يرى بلومبرغ أن البون شاسع بين تاريخ مسيحي مقدس أو تاريخ خلاص، وهو تاريخ يقترح نهاية سعيدة خارج العالم، وبين فلسفات تاريخ تعلن أن المستقبل السعيد للإنسانية سيكون في هذا العالم (التأويل الوضعي للتاريخ، والتنبؤ الماركسي)، وذلك في مسار حافل، تشترك فيه كل مجهودات الإنسانية وتوجّه وتنظّم نحو تلك الغاية. أما عن التشابه بين بنيات التفكير المتحكمة في التاريخ الإسخاتولوجي المقدس وفلسفة التاريخ، فيرجعه بلومبرغ إلى تشابه في الوظيفة، والتي تحدت في مواجهة الشر. لذلك، يمكن الحديث عن استمرار شكلي خادع للقراءة السطحية (وليس استمرارا عميقا على صعيد الجوهر النظري للفكر)، كما يمكن الحديث عن وظيفة نظرية تضطلع بها فكرة التقدم في إطار بنية جديدة أو نسق مغاير.

ألا يمكن القول مع ماركفارت O. Marquard أن فلسفات التاريخ كانت بمثابة تخليص للإله من ثقل مسؤولية خلق الشر ونقلها للإنسان، على نفس منوال التأويل المسيحي الذي خلّص الإله من وزر وجود الشر في العالم وحمّله للإنسان؟

لقد طلب ماركفارت، في «وداعه»³⁶ لفلسفة التاريخ، من بلومبرغ الإذعان لنقد لوفيث، نظرا للطابع المسيحي لمفاهيم المعرفة والخلاص المستخدمة في إطار فلسفة التاريخ، غير أن بلومبرغ ظل يصر على الاختلافات الواضحة بين الإسخاتولوجيا المسيحية، التي تقوم على الخوف والرعب، وبين فلسفة التاريخ القائمة على الأمل في القوى الكامنة في العالم الأرضي؛ في «عالم-الهنا وليس في عالم-الهناك»³⁷. كما ظل يؤكد أن الإسخاتولوجيا تقوم على الإيمان في نهاية حتمية للعالم (وإن تم تأجيلها)، بينما يتأسس مفهوم التقدم الحديث على مفهوم التراكم الدائم واللانهاي للمعرفة وللسيطرة على قوى الشر الطبيعية. إضافة إلى هذا وذلك، ذكر بلومبرغ بوصم أو غسطين الشغف المعرفي La curiosité بالرديلة، الأمر الذي عطل إمكان تغيير العالم إبان العصر الوسيط، في مقابل إبرازه قيام فلسفة التاريخ على مبدأ التغيير المستمر للعالم، بما يلائم عيش الإنسان فيه، وذلك بتشجيع قدرات المعرفة والعلم والتقنية على السير قُدمًا نحو الهدف المنشود. وفوق كل هذا، ركّز بلومبرغ على كون الخلاص المسيحي يشترط تهديم العالم، في الوقت الذي لا يستقيم التقدم الحديث، ولا يتحقق إلا على فكرة استمرار بناء عالم يتجدد.

36- Odo Marquard, *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2002

37- Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 40

ولكي يوضح بلومبرغ تأويله يلجأ، إلى مفهوم أبدعه هو نفسه؛ فَبَدَلَ مفهوم «النقل Umsetzungen» الذي اعتمدته نظرية العلمنة يستعمل مفهوم «إعادة توزيع الأدوار، أو إعادة التنصيب، Réinvestissement, Umbesetzung»؛ لأن رهانه كان مزدوجاً: وهو أن يُبين اختلاف الأزمنة الحديثة، وتميّزها كعصر تاريخي (وفي نجاح هذه المهمة دحض لنظرية العلمنة)، وفي الآن نفسه سيتمكن بلومبرغ من شدّ المشروع المعرفي والفكري للأزمنة الحديثة إلى ما سبقه. كل هذا، انطلاقاً من مبدأ نظري يسند تأويل بلومبرغ: لا يمكن فهم البرنامج الوجودي الخاص بكل عصر من دون إدراك التحدي الذي رفعته الذوات التاريخية، والمحفزات التي دفعتها إلى بناء نسق فكري.

وتتأكد كل استنتاجاتنا حين نقرأ بلومبرغ، وهو يكتب: إن «فلسفة التاريخ محاولة للإجابة عن سؤال وسطوي بوسائل أضحت ممكنة في فترة ما بعد العصر الوسيط»³⁸. ونعتقد من جانبنا أن الاستيعاب الجيد لمفهوم «إعادة توزيع الأدوار» يقتضي الانتباه إلى أنه يقوم على تمييز ضروري في تاريخ المفاهيم بين **الوظيفة والجوهر**. فحين يقول بلومبرغ إن جوهر مفهوم المعرفة الحديث مختلف عن الجوهر الإسخاتولوجي المسيحي، فلكي يشير إلى **قطيعة**، تمت على مستوى **جوهر** المفهوم، بين معرفة حديثة قائمة على نظرة تراكمية، زمانية وتاريخية، ومعرفة ثيولوجية قامت على تصورات الإلهام والنعمة والإيمان؛ بين معرفة حديثة تتحدد بمعيار مدى مساهمتها في تحسين شروط الحياة المادية، وفهم العلاقات الاجتماعية في أفق تنظيمها وضبطها من أجل الصالح العام، ومعرفة مسيحية منشغلة بالخلاص الفردي الروحي في عالم غير العالم المادي. أما من ناحية **الوظيفة**، فهناك استمرار، نظراً لأن الأزمنة الحديثة استعانت بنفس أدوات العصر الذي سبقها، لكن في إطار أو سياق مختلف تماماً، حيث ظلت المعرفة تلبي حاجات وتحقق انتظارات، مثلما كانت المعرفة ومفهوم الخلاص يقومان بوظيفة في النسق الفكري للعصر الوسيط، وقس على ذلك، مفاهيم الحقيقة والشغف المعرفي.

V - مقترح بلومبرغ لإغناء القراءة التأويلية لعصر الأزمنة الحديثة

كيف تحولت وضعية الإنسان في العصر الحديث من وضعية الضعف أمام إله وسطوي مطلق القدرة إلى وضعية سمتها الأساسية القوة التكنولوجية، وهي قوة انعكست على تصور أنثروبولوجي قوامه نظرة مركزية مطلقة؟ ما الذي يمنعنا من القول إن الإنسان استمرار حديث لجوهر الإله، وب نفس الخصائص التي اشتهر بها هذا الأخير في النسق الوسيط؟ أليست الرغبة في الهيمنة والسيادة والسيطرة على الطبيعة، والتي وجدت تعبيرها الواضح والصريح في نصوص المحدثين، تعبيراً عن إرادة الحلول محل الإله (مما يجعلنا

38- Ibid., p. 59

أمام استمرار في النسق وعلمنة بديهية واضحة؟ أليس القيام بمهام التشريع وترتيب أمور التنظيم السياسي علمنة لمهام الإله في التصورات الثيولوجية؟

لنسجل أن بلومبرغ يقرُّ بضرورة الاعتراف، عند الانطلاق من فرضية «إعادة توزيع الأدوار»، «بنسبة ولو ضئيلة من التماثل [بين العصر الوسيط والعصر الحديث] يجب العثور عليها، أو افتراضها على أقل تقدير»³⁹، شرط ألا يندرج هذا التماثل أو الافتراض في نظريات وجود جوهر ثابت. يقول بلومبرغ متحدثاً عن مفهوم «إعادة توزيع الأدوار»: إنه «مبدأ يساعد على الكشف»⁴⁰، كما أنه يُبرز «تصورات العالم» أو «الأنساق التاريخية الكبرى» أو «العصور التاريخية»، باعتبارها أجوبة ومواقف «متباينة» (...) إزاء أسئلة متماثلة»⁴¹.

يسعى بلومبرغ من خلال هذا المبدأ إلى دحض النظرة التي تنكر مجهودات الذات التاريخية وتتهمها بالسرقة والنقل، ويُعتبر، بالتالي، مبدؤه بديلاً عن التفسير السببي الذي تقوم عليه النظرة الجوهرانية لتاريخ الأفكار، وهو التفسير المستورد من علوم الطبيعة. ومعلوم أن الاختلاف في الموضوع يفرض اعتماد مقاربات منهجية مختلفة. إن مفهوم «إعادة توزيع الأدوار» تنزّل منهجي للمهمة الهيرومينوطيقية لمؤرخ الأفكار، وتجسيد للمبدأ النظري، الذي تعتمده قراءة بلومبرغ لتاريخ الأفكار.

بالعودة إلى دور ووظيفة الإله في النسق الوسيطوي ووظيفة الإنسان في بنية المعنى الحديثة، يتبين أن الوظيفة (أو الدور) ظلت متشابهة، بينما اختلف الجوهر. يبنّها بلومبرغ إلى أمر غاية في الأهمية، ففي كلتا الحالتين (الإله والإنسان) نحن أمام ذات تؤدي دوراً في النسق؛ ففي العصر الوسيط اعتُبرت الذات التي تحكم التاريخ هي الإله، وفي العصر الحديث تغير الأمر وأصبح الإنسان يؤدي هذه الوظيفة. ولتوضيح هذا الأمر يمكن الاستعانة باستعارة «الحقيقية الوزارية» لتبسيط مفهوم «إعادة توزيع الأدوار»؛ فنقول إن «الذات Sujet» شغلت في بنية التفسير الوسيطوي «حقيقية» الإله المتعالي المطلق القدرة، وفي العصر الحديث شغلت «حقيقية» الإنسان الذي يراكم المعارف ليسيّط على الطبيعة.

يعود الأمر في نظر بلومبرغ إلى ترسخ تصور في التقليد الفكري الغربي، القديم والحديث، يقوم على وجود ذات تتحكم في التاريخ وتوجّهه. يقول: «لقد وُجد، في نسق تفسير الواقع الخاص بتقليدنا، «حيّز»

39- Ibid., p. 529

40- Ibid., p. 528

41- Ibid., p. 529

لذات التاريخ يمكنها شغله أو تركه شاغرا⁴². هذا الحيز يحتله الإله أو الإنسان أو كائن آخر، بحسب نسق التفسير. ولعل هذا ما دفع أصحاب نظرية العلمنة إلى الاعتقاد بأن الإنسان حل محل الذات المتعالية في بنية المعنى الحديثة.

خلاصة

يتبين إذن، أن الغرض التأويلي لـ«نظرية العلمنة» ليس تأكيد تحرر الأزمنة الحديثة كما قد يُستشف من دلالة المفهوم في حقل سوسيولوجيا الدين (تراجع التأثير الديني في الحياة العامة للمجتمع وتحرير الإنسان من الدين)، بل غرضها إبراز تبعية هذا العصر لعصر سابق، وكشف عمليتي سرقة وسطو تمتا على ممتلكات كانت في حوزة عصر، وانتقلت حيازتها إلى عصر آخر.

يؤدي مفهوم العلمنة التأويلي إلى قراءة فريدة في تاريخ الأفكار، حيث يُعتمد في كشف أعماق وجذور اللحظة التاريخية التي تُطلق على نفسها صفة الحداثة، من أجل التشكيك في مشروعية حداثتها، وفي أصالة مشروعها، وفي مدى امتلاكها للمضامين الفكرية والعلمية التي ادعت إنتاجها، علماً أن سؤال الحداثة الفلسفي ارتبط، منذ بزوغ الوعي التاريخي للأزمنة الحديثة، بقضية المشروعية وباستقلال مشروع الحداثة عن باقي العصور التاريخية، وبالتأسيس الذاتي للمعايير الخاصة به والمميزة له في تاريخ الثقافة الغربية. فالتفكير وفق دلالة مفهوم العلمنة يجعل الحداثة مجرد نسخ وتحويل لقيم دينية ثيولوجية. وهذا هو موضوع اختلاف بلومبرغ مع مستخدمي مفهوم العلمنة.

كما أن العملية التأويلية التي تتوسل مفهوم العلمنة أداةً ووسيلةً، تُفصح عن أكبر عملية تحليل نفسي تقام لعصر تاريخي، حيث يبدو العصر الحديث - في جلسات العلاج النفسي - غير واع بحقيقته، وغير ملمّ بوضعه التاريخي، وغير مدرك للأسباب التي تحركه وتتحكم فيه، ففولتير لم يكن سوى أنواري يستقي أفكاره خلصة من نصوص الثيولوجيين، مثلما بدا ماركس راهبا مؤمنا بفكرة الجنة التي سيفتتحها المنعمون من المؤمنين الفقراء.

إن استخدام مفهوم العلمنة في نصوص أصحاب «نظرية العلمنة» بدلالة تحليلية (نسبة إلى التحليل النفسي) علاجية تكشف عن استعلاء تأويلي يمارسه مفكرو حقبة تاريخية معاصرة، من خلال الفحص التحليلي لثقافة عصر لم يدرك، في نظرهم، محرركاته الحقيقية ودوافعه اللاشعورية، ولم يعِ العمق التاريخي

42- H. Blumenberg, «Approche anthropologique d'une actualisation rhétorique de la métaphore», in *L'imitation de la nature et autres écrits esthétiques*, trad. par Isabelle Kalinowski et Marc de Launay, Paris, Hermann Editeurs, 2010, p. 121

لأفكاره ومعتقداته ومؤسساته (ولا يخفى على كل قراءة متمنّنة ومتفحّصة تشابه هذا العمل مع التسمية الأخرى للتحليل النفسي: سيكولوجيا الأعماق).

من السهل الآن ملاحظة أن خلاصات عمل مفهوم العلمنة معروفة سلفاً، وأن مشرعيه التأويلية قائمة على اجترار نفس الخلاصات. لهذا وجدنا بلومبرغ ينتقد «طموحا تفسيريا» يدّعيه مفهوم العلمنة في متون بعض الفلاسفة ومؤرخي الأفكار، وبالضبط حين تزعم نظرية العلمنة أن العصر الوسيط هو السبب الكامن وراء ظهور المشروع الفلسفي الحديث. فالمفهوم يعتمد في الدفاع عن نجاعته التفسيرية على قدرته في الكشف عن الجوهر «الحقيقي» للأزمة الحديثة: جوهر ثيولوجي ديني متوارٍ خلف الأفكار والمؤسسات الحديثة.

لم يقرأ شميث ولوفيت في الحادثة المشروع الشامل الذي رفعه الإنسان الحديث لإثبات الذات إزاء «بنية معنى» حرّمته من أي حيز أو إمكان (المقصود الثيولوجيا المطلقة التي انتصرت مع نهاية العصر الوسيط)، لذلك جاءت قراءتهما تجزيئية اكتفت بتطبيق قاعدة مبرهنة بسيطة: «ب» علمنة لـ «أ»، وهو الأمر الذي حوّل القراءات التأويلية المعتمدة على مفهوم العلمنة إلى مجرد تمارين تثبت «علمية» المبرهنة، وباللزام علمية «التأويل» الذي يعتمدها، من دون أي كشف جديد.

لقد بينا أن بلومبرغ لا يكتفي بما يمكن اعتباره فقراً تأويلياً يصاحب لُقى نظرية العلمنة، لكون المفهوم يتضمن - بحسبه - إمكانات لم تستثمر في إطار هذه النظرية. يقول بلومبرغ في هذا السياق: «إن الاقتراح الذي يعتبر أن العالم الحديث نتيجة علمنة المسيحية، لا يجب أن يكتفي بهذا المضمون الفقير جداً. لذلك، يحق لنا التساؤل عن المعنى الذي من المفترض أن تتضمنه العبارة ليكون الاقتراح أكثر ثراءً».⁴³

لكي لا يتحول التأويل في تاريخ الأفكار إلى مجرد لغو تأويلي أو نزعة بيغائية Psittacisme، حاولنا التنبيه إلى أن النقاط التشابهات في تاريخ الأفكار لا يمكن اعتباره فعلاً تأويلياً، فهو لا يعدو، كما ألمحنا في مقدمة مقالنا، أن يكون مجرد عمل فرقة شرطة علمية، عاجزة بعملها عن إصدار الأحكام، حيث عليها أن ترفع تقاريرها إلى هيئة أعلى للحسم في أحكام الإدانة بالسرقة وبغياب الإبداع وبإنكار التجديد. فالإكتفاء بالنقاط التشابه يمكن أن يمدد لائحة الدهرانات فتطول وتطول، من دون أن نتمكن من إغلاقها، حيث سيكون الضمان الإلهي في الفلسفة الديكارتية علمنة لبحث المؤمن المسيحي عن يقين الخلاص، ومفهوم الواجب الأخلاقي الكانطي نقلاً لأشكال الزهد الديني، والطبيعة اللانهائية للكون نسخاً لصفة الإله في الديانات السماوية، والبوح في السيرة الذاتية الحديثة سرقة أدبية لطقوس الاعتراف المسيحية، ومبدأ المساواة في النظريات السياسية الحديثة نقلاً لتساوي الناس أمام الله في العقائد الدينية، والنجاح والرسوب في الاختبارات الإشهادية في المدارس والجامعات علمنة للجزاء والعقاب في «يوم الدينونة»...

43- Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p.34

المراجع

- Blumenberg, Hans, **Die Legimität der Neuzeit**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966 et 1988
- Blumenberg, Hans, **La légitimité des Temps modernes**, trad. par Marc Sagnol et autres, Paris, Gallimard, 1999
- Blumenberg, Hans, **L'imitation de la nature et autres écrits esthétiques**, trad. par Isabelle Kalinowski et Marc de Launay, Paris, Hermann Editeurs, 2010
- Schmitt, Carl, **La théologie politique**(1922), trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988
- Löwith, Karl, **Histoire et salut, les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire**, trad. de l'allemand par Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Paris, Gallimard, 2002
- Bague, Rémi, «La sécularisation est-elle moderne?», in **Modernité et sécularisation, Hans Blumenberg, Karl löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss**, Sous la direction de Michaël FØSSEL et autres, Paris, CNRS Editions, 2007
- Marquard, Odo, **Des difficultés avec la philosophie de l'histoire**, trad. Olivier Mannoni, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2002
- Monod, Jean-Claude, **La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg**, Paris, Vrin, 2002
- Revaut D'Allonnes, Myriam, «Sommes-nous vraiment «déthéologisés»? Carl Schmitt, Hans Blumenberg et la sécularisation des temps modernes», **Les études philosophiques**, 2004/1, n° 68
- Troeltch, Ernst, **Histoires des religions et destin de la théologie**, trad. de Jean-Marc Tétaz, Paris-Genève, Cerf, Labor et Fides, 1996
- Weber, Max, **L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme**, trad. par Jean- Pierre Grossein, Paris Gallimard, 2003
- Willaime, Jean-Paul, «la sécularisation: une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions», **Revue française de sociologie**, 2006/4, Volume 47
- حاتم أمزيل، **العلمانية في الفلسفة المعاصرة**، منشورات مختبر الدراسات الرشدية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، 2017
- حاتم أمزيل، «العلمنة والدهرنة ومفاهيم أخرى، مدخل مفاهيمي»، **يتفكرون**، العدد السابع.

MğminğunWithğutBğrders



Mğminğun



@ Mğminğun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without 3orders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mğminğun.cğm

www.mğminğun.cğm