

حضور التصور الديني في الأزمنة الحديثة نموذج علمنة فلسفة التاريخ



نزهة بوعزة
باحثة مغربية

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

ملخص:

نسجت الحداثة نسقا معرفيا اتسم بخلق جدال فكري معاصر حول أصلاتها أو تبعيتها للتصورات التكنولوجية^{1*}، خلاصته إعادة محاكمة هذه العتبة الحداثيّة وفق ما آلت إليه طموحاتها التنبؤية التي حملت لواءها فلسفة التاريخ. لذلك ارتأينا في هذه الإطلالة إلقاء الضوء على مشروع الحداثة، الذي تجسده بشكل ما فلسفة التاريخ، في سياقه التاريخي مثيرين بذلك بعض حيثياته داخل الأنساق الألمانية، وهو الأمر الذي يستدعي التمييز بين الحداثة بماهي مشروع معلن، والحداثة بماهي واقع تطمح لتحقيق هذا المشروع؛ أي بين الراهن المتعلق بتأكيد الذات الحداثيّة، بما هي لحظة زمنية شعرت فيها بوجودها الفريد وبإمكانياتها الممتدة أبعد من راهنها، وهو ما جسده طموحات فلسفة التاريخ، وبواقع التمكين الذاتي المرتبط بالتحقق الفعلي المكتمل الأركان، إذن هناك مسافة فاصلة بينهما، وهي المسافة الفاصلة بين فلسفة هيجل وفلسفة نيتشه؛ لأنه يعتبر أول عتبة تشكيكية في فعالية علمنة^{2*} *sécularisation* الأزمنة الحديثة، وربما عن قراءته نتجت قراءات أخرى نزعّت عن هذه الأزمنة مشروعيتها المفترضة، لكن المشروعين معا يطمحان لتحقيق فعل العلمنة بما هي فصل جذري لتصور التكنولوجي عن مجال الفاعلية البشرية، أو فعل تحرري على مدى الصيرورة التاريخية في امتدادها الزمني، مساءلة فعالية هذا الفصل هو ما سيتم استدرجه في عملية نزع أصالة فلسفة التاريخ عند كارل لوفيث Karl Lowith، كارل شميت Karl Schmitt وآخرون، باعتبارها مجرد علمنة للتصور التكنولوجي^{3*}. فهل رادف مفهوم العلمنة في السياق الحداثي دلالة القطيعة القادرة على إخراج المعطى الديني من التاريخ البشري؟ أم إن المعطى الديني ظل حاضرا، وإن لبس لباسا مفهوما مغائرا عبر عليه بمفهوم العلمنة؟ ألا يجعل هذا من مفهوم العلمنة مفهوم التباس وغموض يزيد من تشابك السجال الفلسفي؟

^{1*} هو الجدال الذي ساد خلال القرن العشرين حول مفهوم العلمنة؛ فالمفهوم اكتسب دلالة سوسيولوجية عند ماكس فيبر قبل أن يصير أداة تأويلية لمحاكمة الأزمنة الحديثة متفلا بين عدة حقول معرفية، إذ اعتبره الحقل التكنولوجي بزعامة كولمان، بولتمان، علمنة تترجم الاسكاتولوجيا الوجودية المجسدة للفعل الإنساني في حاضره، واعتبره كارل لوفيث مجرد ترجمة أمينة تفقد الآيات تأصيلها. أما هانس بلومبرغ H. Blumenberg، فقد حاول إيجاد الآيات تأصيل الأزمنة الحداثيّة من خلال تفحص نهاية العتبة الوسيطية وبداية الأزمنة الحديثة من خلال كتابه «مشروعية الأزمنة الحديثة».

^{2*} العلمنة *sécularisation* هي طريقة لترجمة نمط تعاطينا وتعاملنا مع العالم، بناء على حقل تجارب متمركزة بشكل أساس على العالم دون غيره، حيث يحضر نوع من الاستقلال بخصوص هذا العالم، انطلاقا من وسائل بشرية تحقق هذا الاستقلال إزاء تصورات أو محددات مسبقة.

^{3*} لقد خصص كارل لوفيث Karl Lowith كتابه «التاريخ والخلاص» لإثبات أطروحته التي مفادها أن فلسفة التاريخ ماهي سوى ترجمة أمينة للتصورات اليهودية المسيحية؛ لأنها لم تستطع القطع معها وإنما عملت على استدرجها واستدماجها في بناء أنساقها، فكل الأنساق الحداثيّة وخصوصا الألمانية صارت محددة بغاية اسكاتولوجيا خلاصية، إذ مبرهنة العلمنة ظلت حاضرة بقوة في كل المتن اللوفيّ ثي تقريبا، واتخذت صبغة دوغانية، ترتبط بأن المفهوم يحيل على أن ألف هي ترجمة بالضرورة لبناء، استخدمها باعتبارها آلية تبرهن عن اتصالية الأزمنة الحديثة بالعصر التصور التكنولوجي المسيحي اليهودي، إنها تحمل صبغة صورية تعمل على النسخ والترجمة لمحتوى جاهز بصورة ملتوية، الأمر الذي يؤكد حضور عناصر من قبيل (خطية التاريخ، الغاية، النهاية الخلاصية المتفائلة) في الأنساق الفلسفية الحداثيّة، دون أن تحمل في عمقها مجهودا قادرا فعلا على تغيير العتبة التاريخية أو تقدم تصورا مغائرا يجعلها تكسب مشروعيتها بما هي فاعلية بشرية تقدمية.

مقدمة:

إن المجهود الحداثي يفهم انطلاقاً من محاولة استيعاب معنى العالم الذي واجه أزمة مفهومية لا تقدم جواباً يستجيب للسياق التاريخي، السياق المتعلق بواقع يعيش نبضات تنذر بحدوث الجديد؛ فالأمر يتضح من خلال الصيغة الألمانية Neuzeit التي «تعبّر بشكل أفضل من الصيغة الفرنسية «Modernité»، هذا الوعي بالقطيعة بما هي الأطروحة المضادة التي ترمي العصر الوسيط لماض مظلم والإيمان بأزمة جديدة التي تنفصل عن كل التجارب السابقة»⁴؛ أي الوعي بزمنية وعتبة تاريخية جديدة تصنف مراحل التاريخ إلى ما قبل، بما هو أقل مرتبة وإلى ما بعد، بما هو امتياز حداثي، في إطار مقارنة تقوم على معيار التبجيل والتبخيص بين العصور، وهو أمر لا يستقيم، إذ وجب طرح علاقة الفلسفة مع ذاتها ومع شروطها التحريرية بالذات، فهي تنحت هويتها عبر تسطير اختلافها بواسطة صياغة مفاهيمها الخاصة، لذلك كان مفهوم العلمنة مفهوماً حداثياً خرج من الكنيسة ليعبر عن واقع لا مسيحي⁵، وهو الأمر الذي يثير إشكالية الطبيعة السياقية لهذا المشروع، قبل أن تلحقه شبهة التبعية الثيولوجية، مشروع هدف إلى ترتيب طبيعة تواجد الإنسان في وضع تاريخي معين، من خلال علاقته بواقعه المحدد في هذا العالم دون غيره، وكيف يمكنه فهم إمكاناته الخاصة، ومن ثم اعتبرت نهاية الدين من أبرز الخطوط المميزة للأزمة الحديثة، هذه الأزمة المضغوطة بالحاجة ثلاثة مطالب: التأكيد الذاتي أو الفردي، تقدم العقلانية، وفصل السلط⁶. إذن، هي علمنة ناتجة عن إدراك واع لمفكرها بمشروعهم المعلن منذ البداية، ومنهم هيجل الذي حاول النظر للتاريخ من خارجه، راصداً مساره المتجه نحو غاية بما هي اختيار أنواري يسير في اتجاه تطوير روح العالم، نحو غاياته الثاوية داخله. إن الأساس الاستعاري لمحتوى مفهوم العلمنة التأويلي، قد بدأ بشكل واضح مع النسق الهيجلي الذي دعا إلى حيازة المضامين الدينية وتطبيقها على التاريخ الإنساني، وبعده سيكشف فيورباخ الأساس الأنثروبولوجي لمجموع التصورات الثيولوجية، وهي عملية عكسية بين الفيلسوفين، ثم اللحظة الماركسية القائمة على علمنة الأفكار والحياة الإنسانية، بعده سيتحدد مشروع نيتشه الفلسفي في ملاحقة أطراف بقايا

4 Michael Foessel, **Introduction, Modernité et Sécularisation**, Hans Blumenberg; Karl Lowith, Carl Schmitt, Leo Strauss, CNRS éditions, 2007, op.cit., p.8

⁵ تصور حاول استبعاد معارضة الدين بصيغ لادينية أو معارضة المسيحية بما هو غير مسيحي، استجابة لتحدي سياقي، لذلك سيختار كلمة تنتمي هي أيضاً للمعجم المسيحي ولا تتخذ معنى إلا داخل النسق المسيحي نفسه؛ "لأنها ترسم حالة الحياة المسيحية وتعارض بذلك الحالة النظامية المعتادة، وهو الأمر الذي كان خلال التاريخ المصيري لـ 1859، حيث نتواجد بعصر مجيد يوافق ظهور "أصل الأنواع" لداروين، "espèces des origine"، منذ ذاك الوقت صار مصطلح séculier، أحد تلك الكلمات التي تعبر عن الوعي الحداثي، المرتبط بوعي الأزمنة الحديثة بذاتها التنويرية المحتفية بذاتية واستقلالية الإنسان الحديث إزاء إطلاقية الثيولوجية الوسيطية، (بتصرف).

Rémi Brague, « La sécularisation est-elle moderne ? », **Modernité et sécularisation**, Hans Blumenberg; Karl Lowith, Carl Schmitt, Leo Strauss, **Modernité et sécularisation**, CNRS éditions, 2007, p. 21

6 Danièle Hervieu-Léger, **Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes**, centre d'études interdisciplinaires des faits religieux école des hautes études en sciences sociales, paris, p.37

التصورات الدينية بين ثنايا الفكر الفلسفي الحداثي، وهنا تجدر الإشارة إلى أن اللحظة النيتشوية هي بداية التشكيك في مفهوم العلمنة، وكذا المشروع الحداثي ككل، لكن مع ذلك فإن هذه الأنساق لم تدع خروج الدين بشكل تام، وإنما حاولت تحجيم دوره أو تهميشه، فاستعمال كلمة معلمن بمعنى اتخاذ اتجاه مضاد للدين (معنى القطيعة)؛ أي المعنى الذي صار اليوم متداولاً، وهو اتجاه لا يفترض ضعف التصور الديني، ولكن (...) حذفه من التاريخ،⁷ في الحقيقة هذا المعنى جديد نسبياً، ولا يرتبط بالضرورة التاريخية للمفهوم، لذلك كانت هناك ضرورة لرجوع للتاريخ الدلالي للكلمة في راهنيتها الحداثية، إذ يذكرنا ميل استيورات (Stuart Mill 1859)، أنه «سيكون من الخطأ، يكتب، محاولة البحث في المذهب المسيحي عن هذه القاعدة الكاملة التي عليها يسير، قاعدة كانت لكايتها نية تتعلق بجزء أو بفرض، لكنها لا تزود إلا بطريقة جزئية، سيكون خطراً - يتابع - تشكيل روح على غرار النوع الديني (..) عبر نكران العلمنة»⁸، كأن العلمنة طوق نجاة من الدين عبر آليات الدين نفسه...

مكر التاريخ أم مكر الشيولوجيا؟

نتكلم هنا عن لحظة العلمنة الحداثية كمشروع مأمول التحقق، ارتبط بأنساق مفكرين حداثيين حاولوا إنزاله بشكل فعلي مدفوعين بالحركية العلمية التي ساهمت في تعزيز إمكانية تحقيقه، هذا المفهوم الذي سيتخذ دلالة علمية، إذ صار أداة فهم في نظرية ماكس فيبر⁹ Max Weber*. أما في نصوص الفلاسفة المعاصرين، فقد تحول إلى وسيلة إدانة لعصر بكامله، حيث ألصقت بالمفهوم شحنة سلبية لا تعدو أن تكون نسخة لمحتوى ثيولوجي مستمدة من أصول يهودية مسيحية¹⁰، مادام أنه لم يبدع لنفسه قيمة خاصة به بعيداً عن استلهامه أسسه من التصور الديني، لذلك كانت الحداثة شبيهة بما جاءت به التصورات اليهودية المسيحية؛ ففي "التصور الإنجيلي مواصفات التاريخ هي مواصفات خطية تصاعدية تنطلق من الخطيئة وتنتج نحو الصفح"¹¹. بذلك تكون العلمنة نوعاً من «مكر التاريخ»، أو مكر الدين في ثنايا التاريخ: إذ

7 Paul Vladier, « permanence du théologico-politique; politique religion, de nouvelles données », *Recherches de Science Religieuse*, Centre Sèvres, 2006/4 Tome 94, p. 560

8 Rémie Brague, « La sécularisation est-elle moderne ? », *op.cit.*, p.22

9* لم يدع فيبر أن مقاربتة السوسيولوجية للدين دعوة لإجلاء الدين من الفضاء الثقافي الغربي، بقدر ما كانت مقاربة تدخل في إطار الفهم الثقافي الغربي، لقد انحصر اهتمامه في مقاربة الواقعة الدينية بعيداً عن أحكام القيمة الضيقة، في حين نجد أن مفهوم العلمنة تطور في أحضان سوسيولوجيا الدين، حيث صار يتضمن تراجعاً للتأثيرات الدينية عن الأجواء الدنيوية العامة. القراءة الفيبرية لأنماط السلوك الحديث هيأت للساحة الفكرية المعاصرة أرضية لإثارة أكثر النقاشات حرارة حول إعادة قراءة الأزمنة الحديثة وما تولد عن هذه القراءة.

10* يحيل مفهوم العلمنة في هذا التصور بماهي ترجمة ألف لباء، بمعنى ترجمة أمينة للتصورات الثيولوجية، هذه التصورات التي تم علمنتها داخل الأنساق الحداثية؛ فالأمر الحاضر من خلال مفاهيم التصور اليهودي المسيحي مثل: الغاية النهائية أو الخلاصية التي رسمتها بالأخص أنساق فلسفات التاريخ، لكنها كانت غاية أرضية مستلهمة من غاية ثيولوجية لم تبدعها هذه الأنساق.

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

«خروج الدين لم يكن سوى نتيجة لا إرادية لمنطق الدين نفسه، الذي صار بذلك دين استُخرج من دين»¹²، فكيف وظف هيجل التصور الثيولوجي لصالح فلسفة التاريخ؟

تحمل العلمنة الهيجلية دلالة هدفها الأساس تحرير المجتمع الحديث، من خلال الانفصال عن الماضي المسيحي ولكن، أيضا استلهاهم قيمه في نفس الوقت، انفصام واتصال «وهكذا تكون لدينا سيرورة العالم التي تتضمن الانتقال من حالة التمرد والانفصال إلى حالة الاتصال»¹³، لقد استخدم هيجل لفظ /mondanisation verweltlichung نظرا لخلو الدلالة من الشحنة الدينية والكهوتية، وهو عملية تؤكد أيضا الانفصال عن الموروث المسيحي من خلال الدلالة التعبيرية المستخدمة، وأيضا استبعادا لخلفيته النفسية؛ أي فيما يتعلق بارتباط المفهوم بهزيمة الأمراء الذين تم تعويضهم بنقل ممتلكات الكنيسة عبر عملية السلب الحاملة للبس اللامشروعية القانونية، وهي «قراءة مريام بنينستوك في تقديمها لترجمة محاضرات فلسفة التاريخ، حيث تنبه أن هيجل يستخدم عبارة /weltlich werden /devenir temporel؛ أي أن يصير شيئا ما زمانيا، وترى أن المقصود هو العلمنة /sécularisation»¹⁴، في إطار استكمال الطور التقدمي للفعل البشري المنطلق منذ عصور والهادف لتحقيق استكمال، والاستكمال هنا يتطلب صيرورة تاريخية، وبذلك تصير العلمنة أمرا يخص هذا العالم بالتحديد؛ ف «أخذ هذه الصفة الإلهية؛ أي إن مفهوم اللاتناهي قد تمت علمنته»¹⁵، من خلال تجلي المطلق في التاريخ، من أجل غاية حددها هيجل في تحرير التاريخ من ارتهان حريته بمشاريع متعالية: ف «ما يمثله التاريخ هو توالي النفوس الشريفة، معرض أبطال العقل المفكر الذين تغلغلو بفضل هذا العقل في جوهر الأشياء والطبيعة والروح، في جوهر الله فاكتملنا من جهدهم الكنز الأعظم، كنز المعرفة العقلانية، وما نحن عليه تاريخيا، الملكية التي تعود إلينا نحن في العالم الحاضر لم يحدث بلا علة، لم يخرج فقط من الشرط الراهن، وإنما هو إرث ومحصلة كدح جميع الأجيال السابقة من الجنس البشري»¹⁶. مادام أن الهدف الأساس للتاريخ هو تحقيق الحرية الإنسانية بشكل تصاعدي، بماهي الغاية النهائية من هذه الصيرورة التاريخية، فقد اعتُبرَ هيجل هو «أول من فهم على مستوى فلسفي صرف

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

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

14 حاتم أمزيل، العلمانية في الفلسفة المعاصرة، مختبر الدراسات الرشدية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-ظهر المهرز-فاس، الطبعة الأولى، 2017، ص. 47

15 H.Blumenberg, *la légitimité des temps modernes*, trad: Marc Sagnol, J.Schlegel, D.Trierweiller, Editions Gallimard, 1999, p.88.89

16 هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2002، ص. 27-30

استيعاب القطيعة الحديثة كتغير بصبغة معيارية»¹⁷، بناء على ذلك، ألا يمكن اعتبار مفهوم العلمنة الهيجلي أقرب إلى أن يرادف مفهوم الدنيوية^{18*}، التي تتطلب صيرورة تاريخية طويلة لإحداث تغير ملموس؟. وهنا يكون النسق الهيجلي قد ألبس لباسا دنيويا بعد أن تم تجريده من اللباس الأخروي، وهو الأمر الذي سيتم استثماره بشكل ملفت من قبل بعض القراءات المعاصرة لإعادة محاكمة الأزمنة الحديثة، أم إنه يشير إلى المراحل الأولية لتحقيق صيرورة عملية العلمنة، وتصير بذلك الدنيوية مرتبة من مراتبها الأولية؟.

إن فلسفة التاريخ في المشروع الهيجلي هي مجال لتحقيق المشروع الإلهي عبر وسائل بشرية عملية. إنها عملية إحلال العقل محل الإله، في إطار علاقة محايدة تعوض العلاقة المتعالية التي كانت سابقا، حيث الإنسان يقود التاريخ ويتحقق داخله في الآن نفسه، مادام أن «التاريخ هو ملحمة الروح المطلق، وهو تاريخ عقلاني وخاضع لمبدأ التقدم، وكل ما وقع حتى ولو كان شرا محضاً، وما سيقع عقلاني؛ لأنه ليس ثمة أمر بمحض الصدفة، فالتاريخ يتطور باتجاه مجتمع كامل وشفاف سيكون نهاية التاريخ»¹⁹. ما يعني أننا صرنا أمام إله يتجلى في نهاية التاريخ، إله يحرك التاريخ من المستقبل وليس العكس بناء على الفكر الذي «يخرج الذات من الذات، يقتلعها من وجودها الذاتي البسيط، إنه هو نفسه حالة اقتلاع»²⁰. هذا التاريخ الذي صار يولي أهمية للمستقبل على الماضي، بناء على تمجيد الحاضر بما هو عتبة لتحقيق الأفق المستقبلي الموصل لنهاية التاريخ بما هي لحظة تنوير واكمال للفاعلية البشرية، هذه الغاية هي غاية يخلقها الفكر، وهو يتأمل ماضي الإنسانية ومستقبلها، لتترجمها الفاعلية الإنسانية إلى واقع فعلي، وهنا تبرز أهمية الدعوة الهيجيلية لاستعادة ما سلب من الإنسان: «فما كان يعني هيغل إذن، هو العثور على الطريق المنسي الذي قاد الروح البشرية إلى هذا المنعطف في تاريخه، وتفسير هذه اللحظة بالصيرورة السابقة، فليس الروح ما هو، إلا بحركة وجوده وجودا كان قد صار؛ أي بتاريخه الخاص به»²¹؛ إذ تم استبدال مجال بمجال من الإطلاقية المسيحية إلى الإطلاقية البشرية.

إن خلاصة العلمنة الهيجيلية هي أن تحل فلسفة التاريخ محل الدور الذي كان منوطا بالمسيحية، ومن هنا علمنتها، يحضر هنا المفهوم بما هو تعويض الحقل الثيولوجي بالحقل التاريخي، استلها آليات وأرضية اشتغال العالم المتعالي لصالح العالم المحايث، ولأن الخلاص المسيحي خلاصا فرديا، فقد أوجب

17 Michael Foessel, **Modernité et Sécularisation**, Michael Foessel, **Introduction, Modernité et Sécularisation**, Hans Blumenberg; Karl Lowith, Carl Schmitt, Leo Strauss, CNRS éditions, 2007. op.cit., p.10

18* الدنيوية mondianisation تحيل على نمط تأويلي وصفي لعملية ارتباطت بصيرورة تاريخية، مما يمنح هذا المفهوم أسبقية وجودية على مفهوم العلمنة sécularisation، لأنها عملية نقل ما هو مسيحي في عالم لامسيحي، عالم دنيوي.

19 هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص.27

20 Jean-Luc Nancy, **Hegel, l'inquiétude de négatif**, Hachette, p.59

21 جان هيغوليت، هيغل، ترجمة: جورج صدقي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1971، ص.44

أن يكون الخلاص بدلا عن ذلك جماعيا وإنسانيا، بناء على ثورة روحية، أساسها استعادة حرية الإنسان مع البروتستانتية، وقد كان هذا الأمر بمثابة فاتحة للأزمنة الحديثة وميزة لها أيضا، يمكننا القول: إن الثيولوجيا استطاعت مع هيجل لأول مرة ترجمة ماهيتها المطلقة في المنظومة الفلسفية، ومن هنا حدثتها التي يعبر عنها مفهوم العلمنة الهيجيلية.

لقد سعى هيجل إلى تحرير إنسان الحداثة من الدين الثيولوجي «فقد كان الميراث الأكثر وضوحا للتنوير هو معارضة نفوذ الكنيسة»²²، عبر الانخراط في المشروع الأنواري مستعينا في ذلك بأداة فلسفة التاريخ، لتحقيق الخلاص بوسائل بشرية فوق الأرض داخل العالم وليس خارجه، وعلى هذا النحو نُظر إلى فلسفة التاريخ على أنها تعبير عن لحظة وعي الأزمنة الحديثة بذاتها وبلحظتها المتعلقة بالحاضر المتحقق في التاريخ، إذ علمنة هيجل هي بالأساس علمنة تستدمج كل القوى والمجهودات البشرية المبذولة في إطار تحقق تجلي المطلق الذي يمثل قمة أو غاية نهائية ترسم أفقه التقدمي الأقصى، بما هي تنويع مستقبلي، وهنا يحضر الأفق في إطار غياب سقف نهائي له على خلاف التصور الثيولوجي المرتبط بسقف الخلاص النهائي الذي سيعمل على المرور من هنا إلى هناك.

إذن، العلمنة ترتبط بمسار تاريخي تقدمي نحو غاية محددة سلفا تحد أفق التاريخ وتربطه بغاية بشرية تتحقق هنا دون هناك، تحرك نواياه نحو تحقق الاكتمال البشري بوسائل بشرية، هذا الخلاص المستقبلي يمثل السقف المنشود الذي يضيف على الفعل الإنساني معنى وغاية وجدوى يبرر وجوده، وهي آليات تأويلية منزوعة من التصور الثيولوجي لكنها تكتسي أيضا صبغة فلسفية، فتحضر هنا العلمنة ليس بما هي انفصال عن التصور الثيولوجي، وإنما بما هي احتلال فلسفة التاريخ للحقل الثيولوجي واستلهاً آلياته، هي عملية استبدال للأدوار دون نفي أحدهما للآخر أو إحداث قطيعة بينهما كما هو متداول في بعض الكتابات

(1) تأنيس الإله

أعلن فيورباخ أن الفلسفة الهيجيلية هي آخر معاقل العقلانية الثيولوجية؛ فكل الديانات من طبيعة واحدة، وما هي سوى وهم أنشأه الوعي الطفولي للإنسانية، إذ وجب أن تتحول العقائد الدينية من اللغة اللاهوتية المتعالية عن الوجود الأرضي إلى واقع حي من وحي الوجود الإنساني نفسه لا خارجه، إذ العصر الحديث على حد تعبير ماكس فيبر هو عصر صار مختلفا عن عصر الآلهة والأنبياء²³. لذلك، طمح المشروع

22 غير تروود هيملفارب، الطرق إلى الحداثة، التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي، ترجمة: د. محمود سيد احمد، عالم المعرفة، عدد 367، سبتمبر 2009، ص. 191.

23 Danièle Hervieu-Léger, *Productions religieuses de la modernité*, op.cit. p.39

الفيورباخي استعادة ممتلكات الكائن البشري التي وضعها الإنسان في الكائن المتعالي (السماء) مقيدا بذلك حرية فعله الأرضي ومانحا امتيازاته لقوى متعالية مفارقة. ولتجاوز هذه الثنائية بين المملكتين يجب أن يغدو الإنسان إلها للإنسان، يتخلى بموجبها عن أي أمل في نجدة خارجية كيفما كانت ووقت ما كانت؛ لأنها نجدة واهية ولا وجود لها بالواقع إلا في خيال الكائن البشري الذي يترجم ضعفه بوجود كائن أقوى، مشروع يستدعي توفر الإطار الملائم لذلك، وهو: الدولة، لقد «كان يهدف إلى إعادة الفلسفة من مملكة النفوس الميتة ومن تجريدات الميتافيزيقا إلى مملكة النفوس الحية، وأن يجعلها إنسانية تقوم على فهم إنساني وعلى لغة إنسانية».²⁴

إن الطابع الديني هو مرحلة الوعي البشري غير الناضج، هذا الطابع يلخص فكرة الإنسان عن ماهية الإنسان نفسه، والوعي بهذا هو السبيل لإخراج الإنسانية من طفولتها ومن وعيها المقلوب، الذي عمل الإنسان من خلاله على سلب ذاته لخلق بالمقابل الإلهي، وعلى الإنسان بعد أن يعي هذا الأمر أن يعود إلى ذاته؛ فالإله ليس سوى إبداع إنساني. في هذا الإطار، حاولت علمنة فيورباخ تحويل السماء إلى مملكة الأرض عبر التخلي عن المضمون الأخروي للدين، منتقلا من الثيولوجيا إلى الأنثروبولوجيا، منصبا الإنسان مكان الإله «وتبدأ منذ أول إبداعاته «تأملات حول الموت والخلود»، والذي عرض فيه فكرة المرأة، وهي تعني عند فيورباخ أن الله مرآة تنعكس فيها صفات النوع البشري»²⁵؛ إذ منذ أن وضع الإنسان ماهيته في كائن مغاير، صار يحتقر ذاته أمام الكائن اللامتناهي، وفي عملية نفي هذا الكائن يتبين أن الماهية الإلهية ما هي إلا ماهية إنسانية بالأساس، «ومن هنا يقدم فيورباخ مهمته الأساسية، وهي تأنيس الإله؛ أي النظر إلى المسيح (الإله المسيحي) نظرة إنسانية باعتباره ليس إلها - إنسانا أو إلها فقط، وإنما باعتباره إنسانا»²⁶؛ لأن أساس التأملات الثيولوجية أساس بشري بامتياز، فكل الصفات البشرية يتم عكسها في مرآة السماء، ذاك هو المشروع الذي أعلنه فيورباخ لكل فلسفة تاريخ جديدة، فما خصوصيتها، وهل استطاعت بلورة علمنة حدائية تقطع مع كل الأشكال الثيولوجية؟

تعد لحظة إدراك أن جوهر الدين هو إنساني، هي اللحظة التي تدرك فيها الفلسفة موضوعها الحقيقي، الإنسان. ومن هنا، فإن مهمة الأزمنة الحديثة تحويل الثيولوجي إلى الأنثروبولوجي، بعدها تأتي الخطوة الثانية المتعلقة بتحرير الأخلاق من الدين، لا في أفق التغيير الجذري لمضمونها، ولكن ليدعم عمل التحرير هذه، يتجه بشكل مباشر إلى موضوعه الحقيقي (الإنسان)، في أفق إعادة النظر في تراتبية الوجود، من

24 أحمد عبد الحليم عطية، ماهية الدين، أحمد عبد الحليم عطية، ماهية الدين، قضايا أولية لاصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، فلسفة فيورباخ، دار الثقافة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ص. 90

25 أحمد عبد الحليم عطية، «الجدل اللاهوتي بين هيجل ونييتشه، فيورباخ راهنا» «مجلة الاستغراب»، ربيع 2016، ص. 8

26 أحمد عبد الحليم عطية، ماهية الدين، مرجع سابق، ص. 122

خلال إنزال الإلهي من عليائه إلى محاكاة الإنساني ضمن نطاق العالم الذي يخصه، فالتيولوجيا تضع الإرادة الانسانية تحت السلطة الخارجية للرب في حين أن فلسفة الأنوار تفكر في العناية الإلهية بما هي قانون للعقل العملي الذي ينصهر بشكل كامل في ثنايا الانسان الداخلية.²⁷

إنها حركة علمنة تقودها الفلسفة لاسترجاع ما للإنسان من ممتلكات أودعها وهما وتأملا في السماء؛ لأن المالك الأصلي الذي وضعها هناك بالعالم المتعالي هو الإنسان. لذلك وجب عليه استرجاعها، إن القضية الأساسية التي يؤكد عليها فويرباخ دوما في كتبه هي إنكار الخيال اللاهوتي في مقابل التأكيد على الجوهر الإنساني لكل التصورات الدينية؛ فالعلمنة الحقبة هي القدرة على تحقيق التحرر الكامل من التصور التيولوجي؛ إذ من خلال كتابه «جواهر المسيحية»، يكشف فيويرباخ، (في الجزء الأول) الماهية الحقيقية للدين (الأنثروبولوجيا)، عمل فيه على إثبات أن التعارض بين الإله والإنسان ليس سوى تناقض الإنسان مع ذاته، يشير فيويرباخ إلى ذلك بالقول: «لقد أنجز أكثر مهامنا جوهرية. لقد اخترنا طبيعة الإله ما فوق الدنيوية، ما فوق الطبيعية، ما فوق البشرية؛ وذلك بوصفها عناصرها الأساسية. لقد وضعنا صيرورة تحليلنا مرة أخرى في الموقع الذي انطلقنا منه. إن بداية الدين، منتصفه، ونهايته هي الإنسان»²⁸، ثم انتقل لإنزال الإنسان من علياء التيولوجيا (في الجزء الثاني من الكتاب المعنون بالجواهر المزيّف أو اللاهوتي للدين) إلى ماهيته الحقيقة المتعلقة بهذا العالم دون غيره، يقول: «لقد أظهرنا أن مادة الدين وهدفه بشريان بالكامل، لقد أظهرنا أن الحكمة الإلهية هي حكمة بشرية، أن سر اللاهوت لا يعدو كونه أنثروبولوجيا، أن العقل المطلق هو ما يدعى بالعقل الذاتي المحدد، أن الكينونة الإلهية هي ذاتها الكينونة البشرية»²⁹.

خلاصة هذا المسار الفيويرباخي. إننا صرنا ننظر للكائن الإلهي بصفاتنا، نتسلق جدراننا صعودا مما نأمل به بأنفسها، نعكس طموحنا اللامحدود تيمنا في كائن متعال عنا يفوقنا قدرة، لذلك كل الصفات الإلهية استمدت مما هو متعارف عليه بين الكائنات البشرية، وتم إسقاطها على الكائن المتعالي، مثالنا الذي نسير على دربه ونرتجى أن ينير دربنا المظلم، علاقة مسير تنطلق من الأسفل إلى الأعلى، يمشي الإنسان وعيناه تحلقان في السماء ورجلاه على الأرض، وهو الأمر الذي يعرقل عملية مشيه ويهدد بسقوطه وتعثره الدائم، بل ويكبل فعاليته الإبداعية بما هي السبيل للاستمرار في هذا العالم. لذلك بعد أن تم الصعود نحو الأعلى لاستعادة ما للإنسان، وجب إعادتها لمالكها الأصلي الإنسان، تحويل بوصلة التقديس من الاتجاه الصاعد نحو السماء

27 Jean-Paul Willaime, *L'approche sociologique des faits religion, Religions et modernité*, Actes de l'université d'automne de Guebwiller, 27-30 octobre 2003. p.89

28 لودفيغ فيويرباخ، *جواهر المسيحية*، ترجمة: جورج برشين، تقديم وتعليق وتدقيق: الدكتور نبيل فياض، دار الرافدين، الطبعة الثانية، بيروت لبنان 2017، ص 274

29 نفس المرجع، ص 384

وانزالها للأرض؛ فالأهمية التي يحتلها الإنسان في العناية الإلهية لدليل على كون تلك العناية موجهة من الإنسان وإليه دون غيره. إنها تعبير عن حب الإنسان لذاته. أما «الظواهر الدينية ليست سوى مخلفات ماضٍ مظلم وبنية بدائية تقضي ضرورات التطور أو التقدم باضمحلالها التدريجي مع تقدم العلوم وشيوع الأنوار»³⁰، وهنا نلاحظ أن مقتضيات التقدم التي تميز الأزمنة الحديثة تقتضي بالضرورة استبعاد التصور الثيولوجي خارج المسار التاريخي، قد لا يدل هذا الاستبعاد بالضرورة على القطيعة أو خروج الدين بصفة نهائية عن المجال البشري، بل قد يكون نوعاً من الاندماج والانصهار في ذات واحدة هي الإنسان، «العالم إذن ليس شيئاً آخر غير انعكاس للعناية الإلهية»³¹، فعملية تأسيس الألوهية هي بالأساس إحداث قطيعة مع الإرادة الإلهية، قطيعة مع الإله بوصفه شخصاً، والاحتفاظ به بالمقابل تمثلاً سورياً، فتكون القطيعة مع كل ما يكبل حرية الفاعلية البشرية، وليس مع الوجود الثيولوجي في حد ذاته.

لقد تم تجريد الحياة الإنسانية من قداستها لصالح قداسة تخص عالماً واهياً، في حين أن هذا العالم الذي اصطُبع بالقداسة، «لا يعني أن عناصره بشرية على العكس من ذلك. إنه يضع ذاته في موقع معارض للبشري»³²، وبعد أن وصلت الإنسانية إلى مرحلة النضج، أمكنها كشف العالم الحقيقي وإبراز العالم الجدير بالتقديس، في إطار الدولة المتحررة من الدين ومن الصورة التي كرستها المسيحية في تقسيمها العالم، يؤكد فويرباخ: «أن نقطة الانعطاف الضرورية في التاريخ، من تم، هي الاعتراف بأن، وعي الإله ليس غير وعي النوع، أن الإنسان يمكنه وعليه أن يرتقي بذاته فقط فوق حدود فرديته وليس فوق القوانين»³³.

لكن مع ذلك علمنة فويرباخ - حسب ماركس - لم تتخلص من المسيحية، فصحيح أنها عملت على توحيد الثنائية السماوية الأرضية في كائن واحد هو الإنسان، لكنه مع ذلك ظل التحرير ناقصاً، إذ كان عليه حسب ماركس ألا يتوقف عند حدود كشف الماهية المزيفة للدين، بل وجب عليه تعميق التساؤل عن الأسباب التي تحرك واقعا ما لإنتاج وعي مغلوط، لذلك حاول ماركس الانتقال من نقل الكنوز إلى التخلص من هذا الوعي الصياني نهائياً، فبدأ بتوجيه النقد أولاً لفويرباخ؛ لأنه حلل نمطاً من الدين وليس العقيدة الدينية، من خلال الحفاظ على الدين عبر إعادة تأسيسه على عماد جديد، بعيداً عن محاولة التخلص منه، وهو نفس العمل الذي قام به فويرباخ إزاء الفلسفة الهيجلية، ماركس شكك في جدوى علمنة فويرباخ، فكان عليه أن يشيد

30 ميرتشيا الياذة، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم: د.سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت 2007، ص18

31 H.Blumenberg, la légitimité des temps modernes, H. Blumenberg, la légitimité du temps moderne, traduit de l'allemand, marc sognol jean luois Schlegel et denis trierweiler avec collaboration de Marianne dautrey, nerf édition, Gallimard, p.651

32 لودفيغ فويرباخ، جوهر المسيحية، مرجع سابق، ص384

33 المرجع والصفحة نفسه.

علمنة حقيقية. تقوم على أساس القوى الاجتماعية الواقعية بما هي محرك التاريخ في صراعها الاقتصادي الطبيعي، لقد أوضح فويرباخ أن العالم السماوي ليس سوى انعكاسا للعالم الأرضي، لكنه لم ير أن العالم ليس شيئا معطى، وإنما هو نتاج التاريخ ومن هنا يأتي نقد كارل ماركس الذي اعتبر فويرباخ امتدادا لتقليد فلسفي منخرط في تأويل العالم بطرق مختلفة، لذلك وجب تحويل العالم بدل تأويله³⁴؛ إذ علمنة ماركس تقوم على تصفية الفضاء الثقافي من المسيحية، باعتبارها الحجاب الذي وضعه الإنسان بين ذاته والعالم، علمنة جاءت بعد أن تمكن فيورباخ من رفع الحجاب عن أساس الثيولوجيا القائم في الأرض، وبين أن شروط صقل الجواهر التي رصعت بها السماء موجودة على الأرض، وجهها ماركس للعلاقات الاجتماعية، القوى الفاعلة في إحداث التغير الواقعي في صورته السوسيو اقتصادية.

لقد كانت مجهودات الأنساق الحداثية تتركز بالأساس على إخراج القوة اللاهوتية من حقل الفاعلية البشرية، هذا الأمر ربط تعريف الأزمنة الحديثة الغربية بعملية ضرورة خروج الدين، واعتبار أن الموجه الأساسي المحدد لتقدم الحداثة يكمن في هذا الخروج المفترض³⁵، وقد مثلت هذه النقطة أساس النقد التي اعتمدها السجال المعاصر في التأصيل الذاتي الحداثي، أو عملية سحب هذا التأصيل؛ لأنه فشل في إخراج المعطى الديني من المجال البشري على غرار قراءة كل من كارل لوفيث و كارل شميت، وهي قراءة قد تجد مبرراتها الجينيولوجية في قراءة نيتشه الذي شكك في العملية الحداثية وقدرتها على قتل الإله، لكنها ذهبت أبعد من نيتشه من شك يهدف للبناء إلى شك يهدم الأساس الحداثي بكامله..

(2) الإله لم يمت بعد

اهتم نيتشه بتحرير التاريخ من الحمولة السلبية التي تثقل كاهله، وتعرقل حركته نحو الإبداع البشري الخلاق، وهي الحمولة التي حملتها الأنساق الحداثية في طياتها معتقدة أنها تسير به على مسار التقدم، في حين أنها لا تعمل سوى على تزييف مضمونه؛ ف «البشرية لا تمثل تطورا نحو الأفضل، أو نحو الأكثر قوة أو الأرفع، بالطريقة التي تعتقد اليوم»³⁶، وهو المسار الذي وقع فيه تحالف بين الفلسفة والتصور الثيولوجي الرامي لغائية نهائية وراء السيرورة التاريخية المعروفة نهايتها قبل الوصول إليها: إذ «هناك استعمال آخر للتاريخ إنه التقويض الدائم لهويتنا؛ ذلك أن هذه الهوية الوهنة بالرغم من كل شيء، التي نسعى للحفاظ عليها وإخفائها تحت قناع، ليست هي ذاتها إلا محاكاة ساخرة»³⁷.

34 Bertrand Bouckaert, *L'Allemagne, La modernité, La pensée*, *Revue philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 94, n°2, 1996, p.333

35 Jean-Paul Willaime, « *L'approche sociologique des faits religion* », *op.cit.*, p.64

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

37 ميشل فوكو، *جينولوجيا المعرفة*، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 1988، ص ص 64-65

لذلك حاول نيتشه من خلال أطروحاته المقدمة في أغلب كتاباته، العمل على تحطيم الادعاءات القائلة بمعقولية المسار التاريخي القابل للتنبؤ والتوقع، رافضا وجود أي منطق داخلي تنتظم داخله حركة المسار التاريخي، هو انتقاد موجه في حقيقة الأمر ضد كل قراءة تظل متعالية عن التاريخ وتتنظر إليه من خارج مساره معتقدة بوجود غائية تحكمه. «لقد انتقد التاريخ اللاهوتي ضد الطريقة المسيحية، ودحض التاريخ الميتافيزيقي على الطريقة الهيجيلية، متهما الأول بإضفاء رؤية خالدة على الأحداث والأشياء، والترويج للعلّة الغائية، والثاني بالنهل من ثقافة الأول، فما دام هيجل قد اعتقد بخضوع التاريخ لعقل كلي يوجهه ويحدد مساره سلفا، فإنه أقحم بذلك التاريخ في وجهة النظر التي ترى في الأحداث أشكالا متعاقبة لمقصد أساسي»³⁸. لذلك، فلحظة نيتشه هي لحظة وعي بمساءلة مشروع الأزمنة الحديثة، والوقوف على مفاهيمها، في إطار إعلان عن مشروع يتبنى القطيعة النقدية مع المشروع الهيجيلي الذي امتد إلى ماركس، باعتباره مسارا تأمرت فيه الفلسفة والقوى الإيمانية الثيولوجية المتخفية في إطار علمنة واهية تخفي زهدا ديني، حيث لم تتخلص من برائن التصور الثيولوجي المسيحي اليهودي، بل أثقلت كاهل الإنسان عوض أن تحرره. لقد دشّن نيتشه إذن، «غارته العنيفة على كل الفلسفة المتوارثة ممهدا الطريق لبناء فهم جديد للفلسفة»³⁹.

إن الإيمان بفكرة التقدم، وإقحام عنصر الغائية وراء الحركة التاريخية، هو من المفاهيم الهيجيلية الأساسية، وهي قراءة تعج بالإيمان بالغائية المنتظرة وفق تقدم اتصالي تصاعدي يسير نحو خلاص البشرية على غرار الخلاص المسيحي الموعود، في حين أن التاريخ «الجينيالوجي يفكك جذور الهوية؛ لأنه لا ينشغل برصد المحتد والأصل الذي نشأنا منه، أو ذلك النهاية التي يرسمها أهل الميتافيزيقا، إذ إن همه الأساس هو إظهار الانفصالات التي تخترقنا، ما يجعله معاكسا للتاريخ الأثري وما يود تبيان»⁴⁰ لقد عمل نيتشه من خلال مشروعه الفلسفي، على نقد العصر التاريخي الذي ينتمي إليه، وفي مقابل التاريخ الذي أصبح تحت قبضة الثيولوجيا، يضع نيتشه مفهوم الحس التاريخي وهو العلم الذي لا يستند إلى أي منطق، ليكون بذلك الأداة المفضلة للجينيالوجيا، هو تاريخ لا مجال فيه للعناية الإلهية ولا للعلّة الغائية، مادام أن «الجينيالوجيا النيتشوية تتوخى تفكيك الأقنعة الكرنفالية، وإذابة المساحيق التي تحجب التاريخ الفعلي، تستخف بالحفاوة التي يضيفها التصور الميتافيزيقي على الأصل، الذي يبالغ في إضفاء القداسة على الأشياء وصبغها بالكمال»⁴¹.

38 خالد طحطح، عودة الحدث التاريخي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2014، ص. 72

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

40 ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص. 65

41 خالد طحطح، عودة الحدث التاريخي، مرجع سابق، ص. 73

سيعمل نيتشه على تحديد مهام جديدة للفلسفة، وفق برنامج وضعه منذ سنة 1874 جوهره اعتبار الكنيسة هي «الخصم الحقيقي للعلمنة، والمدمر لكل سعادة سطحية ومضللة ولكل من يعد البشرية بهذه السعادة سواء تجسدت في الدولة أو الثروة أو الجاه أو العلوم أو الكنائس»⁴²، فكان الكفاح ضد الكنيسة الكاثوليكية بالنسبة إليه فعلا أنواريا بامتياز، وأيضا الكفاح ضد الدولة؛ لأنهما تقومان معا على التأليه والوعد بالجنة الأخروية بالنسبة إلى الكنيسة، وبالجنة الدنيوية بالنسبة إلى المنتمين للدولة، هما إذا صورتان لجوهر واحد، البحث عن خلاص إيجابي يوهم الإنسان بإمكانية تجاوز محدوديته والتعلق أبعد من إمكاناته البشرية، فمهمة الفلسفة تكمن في فضح كل خطاب يحل محل الدين، وليس أن تلبس لبوس الدين هذه المهمة لا تنتهي بعملية طرد الدين من ساحة الفلسفة، بل هي حركة نقد لا نهائية لرصد كل تربص يهدد المشروع الحداثي؛ إذ لا يرى نيتشه في حركة العلمنة باستعارتها الحداثية السابقة سوى مسيحية مغلفة بصور حداثية واهية، مادام أن العلم هو حجب جديد للواقع، خلفه تثوي صور العقيدة القائمة على كشف عالم موجود خلف التناقضات. إنه الوعد الديني في ثنايا الأحكام المسبقة التي جاء بها العلم الحديث.

ما يغيب عن الحداثة حسب نيتشه، هو وعيها الخاص بأزمئتها، وبما هي عليه، لكن غياب حس تاريخي للأزمة الحديثة هو ما جعلها لا تكتسب هويتها الخاصة بها، فالحس التاريخي يقوم على السخرية من الواقع ويهدمه ثم يفتت الهوية ويقوضها، فليس هدف التاريخ الجينيولوجي استرجاع جذور الهوية، وإنما بالعكس القضاء عليها نهائيا، إذ إن التاريخ الحق هو الذي يستطيع التحرر من النموذج الثيولوجي ويعوضه بتاريخ نسبي. إنه «الحس التاريخي الذي لا يستند إلى أي مطلق، وينفلت من قبضة الميتافيزيقا، يعود بنا إلى الوراء، إلى الأصل، مميطا اللثام عن الهوية الأولى، وفي هذه العودة يكشف لنا التاريخ الجينيولوجي كل ما حدث من تحول لماهية أو ظاهرة ما، كما يكشف الحيل كلها، وسائر أشكال التنكر التي شوهدت تلك الماهية»⁴³.

حاول نيتشه تأصيل مفهوم خاص عن العلمنة، دون أن يرفض المفهوم في حد ذاته، إذ قام في البداية بفضح علمنة شكلية في نصوص تقدم نفسها على أنها حداثية، ليقدم بدلا عنها علمنة تحيل على تصفية تامة لكل التركة السابقة، حتى يتمكن الإنسان من الدخول إلى العالم متخلصا من أي استنجاج خارجي، وليس فقط مجرد فقدان لتأثير الدين نفسه⁴⁴. فالالاكتفاء بسلب الإطار المسيحي دون محتواه هو علمنة صورية كاذبة لن تعمل سوى على تدجين الإنسان في صورة جديدة، لذلك حاول فضح كل مسيحية مستترة خلف الأنساق الأخلاقية الحديثة، نادى باستعمال العقل بصورة واقعية نابعة عن إرادة لأن العقل هو أداة، إنه يستعمل

42 حاتم امزيل، العلمانية في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 120

43 خالد طحطح، عودة الحدث التاريخي، مرجع سابق، ص 74

44 Michael Foessel, *Modernité et sécularisation*, op.cit., p.7

عبر الإرادة التي هي سيده، إنها الأكثر أصالة⁴⁵. فكلما انكشف الجوهر الديني للدولة انفضح بالمقابل الطابع المسيحي للمبادئ الحداثية التي أنتجت مجموعة من المذاهب، على سبيل المثال الاشتراكية، فليست الاشتراكية إلا يسوعية دنيوية، فحتى الثورة الفرنسية وليدة لاستمرار المسيحية في سعيها لتحقيق مملكة السماء على الأرض، «فهذه النهاية السامية هي من تشرع كل البحوث الانسانية»⁴⁶.

يكن منطلق مهام الحداثة في إعادة الاعتبار القيمي للعالم، إذ يصبح على إنسان الحداثة التخلص من البنية العقائدية القائمة على المعنى والاتجاه نحو الخلاص، وهي بنية تقف بوجه إمكانية الإبداع البشري وتستعجل نهاية التاريخ. إن القوى المتحركة في التاريخ، «لا تسعى نحو مرمى بعينه، ولا تخضع لعلاقات آلية، وإنما لمصادفات الصراع، فهي لا تتجلى، باعتبارها أشكالاً متعاقبة لمقصد أساس، ولا باعتبارها نتيجة، وإنما على الدوام باعتبارها تفردات للأحداث»⁴⁷، فالفيلسوف الحديث هو بأعين نيتشه «كاهن مسيحي»، قس لبس لباساً مغايراً لنفس المهمة التي تقدمها الكنيسة، القائمة على غرس تصورات الخطيئة والندم والإثم والشعور بالذنب، وانتظار العناية أو العقاب في الميخال الأوروبي. ف«الحاضر فهم كزمن وسيط منزلق ما بين الماضي والمستقبل لأجل تشكيل فترة لتاريخ الخلاص»⁴⁸، إذ عوض أن تحرر المسيحية الإنسان قيده، لذا وجب التخلص منها. إن البديل الممكن لدخول العالم هو تعويض الصورة التي رسختها المسيحية بصورة بديلة مغايرة تماماً؛ لأن المهمة الموكلة للحداثة تعلم العيش في العالم في غياب الكائن المتعالي بشكل تام، يقول نيتشه: «يجب علينا أن نهزم ظله كذلك»⁴⁹، يفرق نيتشه بين علمنة واهمة تدخل العالم بأسلحة موروثه قديمة ومهترئة، ومع ذلك لا زال التمسك بها يأخذ صوراً جديدة، وعلمنة حقيقية مجردة من الإرث قائمة على تخليص الحداثة من بقايا العصور السالفة، وينتقد كل أشكال العلمنة الواهمة التي استقدمها منظرو الفلسفة خاصة منهم هيجل، في مقابل الدفاع عن علمنة تعاش كتجربة وجودية بناء على حس تاريخي لهذه الأزمنة، علمنة من دون إله خفي وضد كل إيمان متستر.

تكمن إذن، خصوصية علمنة نيتشه بكونها تجربة وعي جديدة بما هي نقد لنموذج علمنة متحقق ولو بشكل جزئي، علمنة مغايرة عن الوعي الأول المبني على العلمنة كمشروع مأمول التحقق، وأنها مجرد

45 Éric Blondel, *Nietzsche; Aurore; commentaire de textes*, paragraphe 119-préface, paragraphes 1à3, philopsis éditions numérique, www.philo/psis.fr, vu le 11.02.2015

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

47 ميشال فوكو، *جينالوجيا المعرفة*، مرجع سابق، ص 78

48 Oscar Cullmann, *le salut dans l'histoire*, traduit de l'allemand: par Marc Köhler Pasteur à l'église, François de bale, éditions FR la chaux, Neuchâtel (suisse), 1966, p.169

49 حاتم امزيل، *العلمانية في الفلسفة المعاصرة*، مرجع سابق، ص 133

وعى ضمن إمكانات متعددة، هي مرحلة الوعي بالعلمنة بما هي تجربة معرفية وجودية، علمنة بدت عليها علامات الفشل في الفصل الجذري عن التصورات الثيولوجية، فنيته لا يرفض العلمنة بقدر ما يدعو لعلمنة واعية يقظة، تتبنى النقد المستمر لكل الأشكال المستلهمة للتصورات الدينية الجاهزة، إذ «يطرح نيته للمرة الأولى مسألة من يخلف (...) أي هذا التطرف في الوعي التاريخي الذي يمسك بإنسان القرن التاسع عشر من خناقه ويمنعه من ولادة تاريخ جديد حقا، خلف يمنعه قبل كل شيء من امتلاك أسلوبه الخاص»⁵⁰، إذن نيته على غرار فلاسفة الحداثيين يطمح ويسعى لبلوغ علمنة حداثية يقظة متخلصة من برائن الثيولوجيا وكل الأشكال التي تحيل عليها، إذ المفهوم يعبر في عمقه عن عملية التحرر من الكنيسة أو التصورات الدينية أو هكذا رفع التحدي، لكنه يعكس أيضا فعل دنيوية للتصور الديني، الأمر الذي يجعل المفهوم يحيل في نفس الوقت على قطيعة جذرية مع الدين، وأيضا بما هو صيرورته الاكتمالية (دنيوية mondanisation)؛ أي صيرورة لعنصر ديني ذي أصل يهودي مسيحي⁵¹، وهو الأمر الذي وضحه جون كلود مونو J.Claude Monod عبر التمييز بين نوعين من العلمنة فهناك: «(1) علمنة بما هي تحويل محتوى مسيحي لمحتوى معلم (إشكالية دنيوية - علمنة للمسيحية)، (2) العلمنة بما هي تصفية للمسيحية أو الدين بصفة عامة»⁵²، فهو مفهوم مرتبط بأمرين غير مستقرين وغير محددين: محتوى ديني وفي نفس الوقت محتوى حداثي بمعنى أنها تضرر مضمونا سابقا، مفاده أن «الافتراض المضمرة في أطروحة العلمنة هو أن الإله غير موجود، وأن الدين مجرد صناعة بشرية»⁵³.

50 جياتي فاتيمو، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة 1987، ترجمة: د. فاطمة الجبوشي، دراسات فكرية، دمشق 1998، ص184

51 Jean-Paul Willaime, L'approche sociologique des faits religieux, Religions et modernité, op.cit., p.64

52 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), p.783.

53 الين جيلسي، الجذور اللاهوتية للحداثة، ترجمة: فيصل بن أحمد الفهود، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى 2019، ص.350

خاتمة

إذن، هناك واقع العلمنة بما هو مشروع يضفي الشرعية التأصيلية على الأزمنة الحديثة ويحررها من برائث التبعية الثيولوجية، وهو مجموع الأنساق الحداثية الممتدة من ديكارت إلى حدود ماركس، علمنة لا تدع خروج الدين بشكل تام من التاريخ، وهناك وقفة التأمل النيتشوي المسائلة لهذه العلمنة، باعتبارها لحظة محاكمة لهذا المشروع، بل والتشكيك في مصداقية هذا المشروع المعلن، الذي لم يفلح بتحقيق علمنة حقيقية مكتفيا بتغيير جلده الخارجي، والاحتفاظ بالأسس الداخلية الثيولوجية؛ لأن العلمنة الحقبة تتأسس من خلال التخلص من كل «من يجري في عروقه الدماء اللاهوتية، فإنه يتخذ مسبقا موقفا ملتويا وغير مخلص تجاه الأشياء»⁵⁴، وهنا يتبين أن نيتشه يدافع عن مفهوم العلمنة القادرة على فسح إمكانية لتحقيق الفعل البشري. إنه يرسم معالم علمنة حقيقية تتخلص فعليا من رواسب التبعية الثيولوجية، علمنة قادرة على تحرير الكائن البشري من قيوده السماوية في إطار أفق إبداعي متحرر.

كما أن 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 معنى تحقق سقف كماله النهائي. إن هذه الفكرة مرتبطة بالقول إن هناك معنى يسكن نهاية العالم، وهو ما حاولت الحداثة حله من خلال هاجس إلباسه قدر الامكان صفة الموضوعية والحياد. إن «الحداثة في هذه الحالة لم تكن مجرد علمنة للمسيحية، ولكنها شيء حديث يمتلك شرعيته بطريقته الخاصة. فالظواهر التي كانت تبدو بأنها من عوامل الرؤية المسيحية للعالم التي تم علمنتها هي في حقيقتها إعادة احتلال لما هي الآن مواقف مسيحية خاوية، بمعنى أنها محاولة للإجابة عن أسئلة مسيحية قديمة بأساليب معاصرة»⁵⁵.

إن سياق العودة إلى أنساق فلسفة التاريخ الحداثية استدعته الأزمة الغربية السياسية، حيث تواجهت فرضيتان في الربع الأخير من القرن العشرين: «أحدهما ترى في العلمنة سيرورة محتمة، هي شرط الحداثة ونتيجة لها في آن، والأخرى تسجل أو تحي عودة الديني»⁵⁶، فالعلمنة كما تم التشديد على تحققها في الأنساق الحداثية صارت تحمل في ثناياها مدلولاً مغايراً انتقل بين عدة حقول من السوسيولوجيا إلى الثيولوجيا ثم إلى الفلسفة، فإذا كان الإشكال في تحقيق حداثة تنتقل الإنسانية إلى عصر جديد بالنسبة إلى فلاسفة القرن التاسع عشر، عبر محاولة إزاحة أو تهميش أو لنقل استبعاد التصورات الثيولوجية، فإن عملية التشكيك في نجاعة

54 فريديريك نيتشه، عدو المسيح، مرجع سابق، ص. 36

55 مايكل الين جيلسبي، الجذور اللاهوتية للحداثة، مرجع سابق، ص. 24

56 أوليفييه رواء، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ترجمة: صالح الاشمر، دار الساقي، الطبعة الأولى 2012، ص. 20

المشروع أعلنت بواورها الأولى مع الفكر النيتشوي، وهو أمر عمقه جيل ما بعد النيتشوية؛ إذ انتقل الإشكال في القرن الموالي إلى مسألة المفهوم ذاته، مفهوم العلمنة التأويلي باعتباره تصورا ارتبط بماكس فيبر، وهو فهم تأويلي في مجال تاريخ الأفكار ونقد الثقافة، تسلمه كارل شميث و كارل لوفيث ورفعه لدرجة المقولة التأويلية، يقول كارل لوفيث: «إن الفلسفة الحديثة للتاريخ تأخذ جذورها من الاعتقاد الإنجيلي بالفداء، ويأخذ نهايته مع العلمنة لنموذجه الإسكاتولوجي».⁵⁷ فهذا المسار الذي خص الأزمنة الحديثة والمعاصرة على حد سواء ترجمه مفهوم العلمنة؛ لأن المفهوم ارتبط بالأزمنة الحديثة، لكنه عبر عنها أيضا، مادام أن «تاريخ الفكر هو تاريخ الأنساق الفكرية، وهذه الأنساق نابعة من تاريخية الأزمنة وصيرورتها، وغالبا ما تجيب عن تساؤلات تثيرها الحقب التاريخية».⁵⁸

إن عملية النقد التي تعرضت لها الأزمنة الحديثة جاء من قبل مفكرين باتجاهات معرفية مختلفة، وهو أمر لا يدل على اتفاق ما حول إنكار عصر الحداثة ورفضها ككل، فالتشكيك في مشروعيتها ناتج عن نفور من المبادئ الكلية على غرار ما تمثله فلسفة التاريخ، هاته المجردات التي ارتبطت بالسياق التاريخي للعصر الحديث الذي حاول الانفلات من المطلقات الوسيطية بالتمسك بالمقابل بمطلقات أخرى. لذلك، فأمر انهيار الأنساق الفلسفية الحداثية الكبرى لا يعزى لطبيعة فلسفة التاريخ، وإنما لطبيعة العصر ذاته، المرتبط بحدوده السياقية ككل، وهو الأمر أشار إليه راينهات كوزيليك⁵⁹. إنه فقط في ثنايا الأزمنة الحديثة يمكننا التحقق من فشل الأزمنة الحديثة.⁶⁰

بالنهاية ما يجب التنبيه إليه، هو أن فصل الدين عن مجال الأنشطة البشرية خلال الأزمنة الحديثة الغربية، لا يعني كما يفهم الكثير في الدوائر الثقافية غير الغربية محاربة الدين، أو طرده خارج التاريخ، أو التخلص منه بوصفه مرحلة بدائية تعثر التقدم البشري، بل فقط تحجيمه إلى حدوده الطبيعية كحق فردي شخصي وليس كشرط لتنظيم العلاقات الاجتماعية والحياة معا.⁶¹ إذ حتى عملية تحجيمه المفترضة تثير الكثير من الاشكالات في الفكر المعاصر الغربي، هل حقا نستطيع تحجيم دوره أو العيش خارج تمحوراته؟

57 Karl Lowith, *Histoire et salut*, 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. op.cit., p.22

58 رشيد العلمي الادريسي، «جدل العلمنة في الفكر الألماني الحديث»، مومنون بلا حدود، يناير، www.mominoun.com، تاريخ الزيارة 2020/10/22

59 هي الأطروحة التي طورها راينهات كوزيليك Reinhart Koselleck 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 يعكسها.

60 Odo Marquard, *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, Odo Marquard, *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, Préface de Catherine Colliot Thélène, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Edition de la maison des sciences de l'homme, copyright, France 2002.op.cit., p.6

61 يورغن هابرماس، جوزيف راتسنغر، *جدلية العلمنة: العقل والدين*، تعريب وتقديم: حميد لشهب، جداول، الطبعة الأولى لبنان 2013، ص23

إذ لم نجرب العيش في غياب المعطى الديني لنسائل وضعنا إزاءه، مادام أن الأرضية المحايثة لفعلا الدنيوي هي أرضية دينية. لذلك، فالقراءات التي تغنت لعقود بإبداعية الأزمنة الحديثة وقدرتها على الانسلاخ عن التصورات المسبقة للتصورات الدينية، هي قراءات ألصقت نوعا من الأسطورة على عتبة تاريخية لها ما يميزها لكنها، مع ذلك تظل مجرد عتبة في إطار مسار تاريخي ممتد، إذ فصلها أو لنقل إخراجها من هذا المسار، مطلب غير ممكن، أو لنقل أمرا مستحيلا؛ فالأمر شبيه بما وقع بخصوص العصر الوسيط، حيث اعتبرت الحادثة عتبة لنزع السحر عن العالم، الوضع عينه بالنسبة إلى الفكر المعاصر؛ فقد نزع الهالة الخاصة بأسطورة الخطاب الحداثي؛ لأن الأمر لا يستقيم من ناحية معقولية الفعل التاريخي، إذ نقرأ التاريخ ونحن في خضم مجريات التاريخ ذاته، هذا التاريخ الذي يحتاج لكل عتباته في عملية بناء مسار الفاعلية البشرية. أما مسألة التقييم الذي يفترض أرضا ثابتة وفارغة وخارجة عن التاريخ، حيث نقف على هامشه لتقييمه، فهو أمر لازال غير متاح ولا ممكن.

إذن، القراءات العربية التي تسعى لاستنطاق الحادثة الغربية لاستلهاام تحقيق حادثة عربية مماثلة لنظيرتها الغربية، وبالأخص القراءات التي تبنى على آلية الاستنساخ المفهومي والسياق التاريخي. لهذا الفكر الأنواري بحاجة لإعادة قراءة هذه الأزمنة بمنظور مغاير؛ فمطلب الفصل عن الدين بما هو السبيل لتحقيق التقدم، مطلب لم يكن متاحا ولا متحققا في الأزمنة الحديثة ولا المعاصرة، وهو مطلب ذهب أبعد مما دعت إليه الأنساق الحداثية ذاتها.

المصادر والمراجع المعتمدة بالعربية:

- أحمد عبد الحليم عطية، ماهية الدين، أحمد عبد الحليم عطية، ماهية الدين، قضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، فلسفة فويرباخ، دار الثقافة العربية للطباعة والنشر، القاهرة.
- أحمد عبد الحليم عطية، «الجدل اللاهوتي بين هيجل ونييتشه، فيويرباخ راهنا»، مجلة الاستغراب، ربيع 2016
- أوليفيه رواء، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ترجمة: صالح الأشمر، دار الساقى، الطبعة الأولى 2012
- جورج فلهلم فريديرش هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الأعمال الكاملة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الحكمة، القاهرة 2004
- جياتي فاتيمو، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة 1987، ترجمة: د. فاطمة الجيوشي، دراسات فكرية، دمشق 1998
- حاتم أمزيل، العلمانية في الفلسفة المعاصرة، مختبر الدراسات الرشدية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-ظهر المهراز- فاس، الطبعة الأولى، 2017
- خالد طحطح، عودة الحدث التاريخي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2014، ص. 72
- رشيد العلمي الادريسي، «جدل العلمنة في الفكر الألماني الحديث»، مومنون بلا حدود، يناير، www.mominoun.com، تاريخ الزيارة 22/10/2020
- فرنر شنيدر، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين: ترجمة: محسن الدمرداش، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى.
- فريديريك نييتشه، عدو المسيح، ترجمة: ميخائيل ديب، دار الحوار، الطبعة الثانية.
- لودفيغ فويرباخ، جوهر المسيحية، ترجمة: جورج برشين، تقديم وتعليق وتدقيق: الدكتور نبيل فياض، دار الرافدين، الطبعة الثانية، بيروت لبنان 2017.
- لودفيغ فويرباخ، جوهر المسيحية، مرجع سابق، ص 384. ميرتشيا الیادة، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم: د.سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت 2007
- ميرتشيا الیادة، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم: د.سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت 2007
- ميشل فوكو، جينالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 1988
- هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2002
- الين جيلسبي، الجذور اللاهوتية للحداثة، ترجمة: فيصل بن أحمد الفرهود، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى 2019

- يورغن هابرماس، جوزيف راتسنغر، **جدلية العلمنة: العقل والدين**، تعريب وتقديم: حميد لشهب، جداول، الطبعة الأولى 2013، لبنان.

المصادر والمراجع باللغة الفرنسية:

- Albert Dossa Ogougbe, **Religion et politique, la question théologico-politique chez Karl Lowith, Carl Schmitt, et Hans Blumenberg**, tome 2, ouverture philosophique, le harmattan, mai 2014
- Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme, la question théologico-politique chez Karl Lowith. Carl Schmitt. Et Hans Blumenberg**, tome 1, paris, 2010
- Bertrand Bouckaert, *L'Allemagne, La modernité, La pensée*, Revue philosophique de Louvain, quatrième série, tome 94, n², 1996
- Danièle Hervieu-Léger, **Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes**, centre d'études interdisciplinaires des faits religieux école des hautes études en sciences sociales, paris.
- Éric Blondel, **Nietzsche; Aurore; commentaire de textes**, paragraphe 119-préface, paragraphes 1à3, philopsis éditions numérique, www.philo/psis.fr, vu le 11.02.2015
- H.Blumenberg, **la légitimité des temps modernes**, H. Blumenberg, **la légitimité du temps moderne**, traduit de l'allemand, marc sognol jean luois Schlegel et denistrierweiler avec collaboration de Marianne dautrey, nerf édition, Gallimard, 1999
- Jean Claude Monod, **la querelle de la sécularisation, théologie politique et philosophies de L'Histoire de Hegel à Blumenberg**, librairie philosophique j.vrin, Sorbonne, 2002
- 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), p.783
- Jean-Luc Nancy, **Hegel, l'inquiétude de négatif**, Hachette.
- Jean-Paul Williame, **L'approche sociologique des faits religion, Religions et modernité**, Actes de l'université d'automne de Guebwiller, 27-30octobre 2003
- Karl Lowith, **Histoire et salut**, 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.
- Michael Foessel, **Introduction, Modernité et Sécularisation**, Hans Blumenberg; Karl Lowith, Carl Schmitt, Leo Strauss, CNRS éditions, 2007

- Odo Marquard, **Des difficultés avec la philosophie de l'histoire**, Odo Marquard, **Des difficultés avec la philosophie de l'histoire**, Préface de Catherine Colliot Thélène, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Edition de la maison des sciences de l'homme, copyright, France 2002
- Oscar Cullmann, **le salut dans l'histoire**, traduit de l'allemand: par Marc Köhler Pasteur à l'église, François de bale, éditions FR la chaux, Neuchâtel (suisse), 1966
- Paul Vladier, « **permanence du théologico-politique; politique religion, de nouvelles donnees** », *Recherches de Science Religieuse*, Centre Sèvres, 2006/4 Tome 94
- Rémi Brague, « **La sécularisation est-elle moderne ?** », **Modernité et sécularisation**, Hans Bmlumenberg; Karl Lowith, Carl Schmitt, Leo Strauss, **Modernité et sécularisation**, CNRS éditions, 2007

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

info@mominoun.com
www.mominoun.com