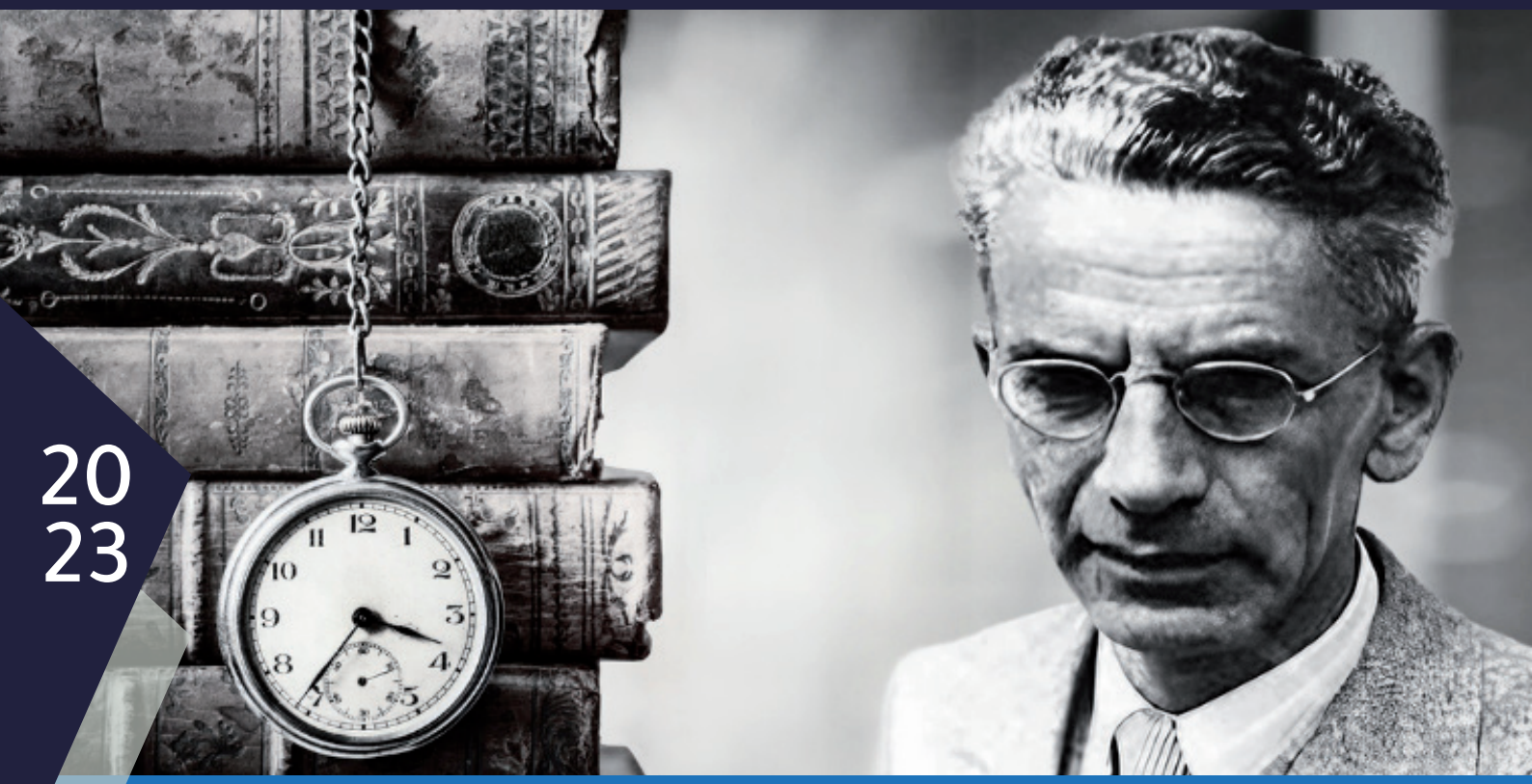
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

فلسفة التاريخ علمنة ثيولوجية

دراسة تحليلة في مقاربة كارل لوفيث

نزهة بوعزة
باحثة مغربية



2023

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 06 نونبر 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023

فلسفة التاريخ علمنة ثيولوجية

دراسة تحليلة في مقاربة كارل لوفيث

ملخص:

تمثل قراءة كارل لوفيث لفلسفة التاريخ في صيغتها الحداثية نموذجاً لإعادة قراءة مقومات الأزمنة الحداثية بصورة نقدية تخرج عن سياق المعتاد في تزكية الطرح الحداثي المتمثل في إحداث القطيعة أو الفصل البائن عن باقي العصور؛ إذ حاول كارل لوفيث أن يصل فلسفة التاريخ بالإرث الثيولوجي اليهودي المسيحي ساحبا عن الوعي التاريخي الحداثي جدته وأصالته، وهي القراءة التي خصص لها كتابه الرئيس «التاريخ والخلاص»، حيث استهل الخيط الناظم لتوجه الإسكاتولوجي الثاوي خلف فلسفات التاريخ الحداثية من حاضر الأزمة الغربية لمنتصف القرن العشرين، كأننا أمام قراءة تراجعية لتلاشي التاريخ الغربي لمفهوم التقدم. إن الفلسفة الحديثة للتاريخ، حسب لوفيث، تجد جذورها في الاعتقاد الإنجيلي المسيحي، وفي الخطيئة والصفح، وهو التصور الذي سيأخذ شكله النهائي مع العلمنة؛ أي الأفق الغائي لفلسفة التاريخ بما هو تعبير عن انتظار أخروي أبعد من لحظة الحداثة نفسها، فإذا كانت المفاهيم التي أسست حداثة الأزمنة الحديثة مجرد ترجمة أمينة للتصور الثيولوجي، إذن، فالأزمنة الحديثة ذاتها ليست سوى إعادة للحضور الديني في قالب حداثي، وبالتالي هي نتاج العلمنة المسيحية. إنها الابنة الشرعية للإرث المسيحي. فهل فعلا كان النسق الحداثي توليفة ثيولوجية معلمنة؟ وإن كان الأمر كذلك، فما أسس قوامة هذه الفرضية؟

تقديم:

أحدث لوفيث بكتابه «التاريخ والخلاص» histoire et salutأو الافتراضات اللاهوتية المسبقة لفلسفة التاريخ، أفقا للنقاش في الفكر المعاصر حول القراءة الممكنة للأزمنة الحديثة؛ فالتشكيك في أصالة فلسفة التاريخ هو تشكيك في أصالة الأزمنة الحديثة نفسها، وهو الأمر الذي لا يمكن فهمه بعيدا عن أطروحته الأساس حول فلسفة التاريخ، فكتاب «التاريخ والخلاص»، يعد فاكهة لوفيث التي أثمرها في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1949 meaning and history، وترجم إلى الألمانية خلال سنة 1953weltgeschichte und heilgeschehe.

مضمون الكتاب هو الدفاع عن فكرة مفادها أن فلسفة التاريخ الحديثة، هي ترجمة لتاريخ الثيولوجيا القديمة[1]، تشكل فلسفة التاريخ بالنسبة إلى كارل لوفيت، التأويل النسقي لتاريخ العالم وفق مسار موجه نحو غاية، يسمح بربط الوقائع بالنتائج، وبإحالتها على معنى نهائي وربطه بالتصورات التاريخية السابقة، ويقدم لوفيث تعريفا لفلسفة التاريخ بالقول إن مفهوم فلسفة التاريخ يحيل على التأويل النسقي لتاريخ العالم، تاريخ عالمي يسير وفق مبدأ موجه قائم على ترابط كل من الأحداث التاريخية وما تنتجه لاحقا، باعتبارها حاملة لمعنى نهائي، مما سمح برسم مسار تاريخي ممتد «من الى»، وهو الأمر الذي سمح بالقول إن فلسفة التاريخ تمر من الأفق الإسكاتولوجي؛ إذ كل فلسفات التاريخ تصبح بالكامل متعلقة بالثيولوجيا، بمعنى بالتأويل الثيولوجي للتاريخ بما هو تاريخ الخلاص[2]، هنا تغدو كل فلسفة للتاريخ مرتبطة كليا باللاهوت المسيحي، لكن ثمة مشكلة هنا، تتعلق بوضع فلسفة التاريخ؛ إذ كيف يمكن أن تمثل علما أمام صعوبة التبرير العلمي لعقيدة الخلاص؟

لقد أدت صعوبة التبرير العلمي إلى إزاحة المقاربة قبل تاريخية والثيولوجية للتاريخ، وإلى تبني المقاربة كما بلورها فلاسفة القرن الثامن عشر؛ ففلسفة التاريخ السابقة على عصر الأنوار، لا تقدم نظرية علمية للتاريخ، وإنما تقوم بترجمة أمينة للتصور الثيولوجي للتاريخ الذي يسير وفق وجهة الخلاص الاسكاتولوجي؛ إذ مع القديس أوغستين، وإلى حدود بوسييه Bossuet، لم يكن التاريخ سوى درس دوغمائي، يستند على محتوى يرتبط بالأساس بالتأويل الثيولوجي. ومع ذلك، فإن المنحى المعاكس الذي حاولت الايديولوجيا الأنوارية أن تقدمه للتاريخ ليس سوى منحى ظاهري يحتفظ بالمحتوى الثيولوجي؛ لأن فلسفة التاريخ كما حاول أن يقدمها لوفيت لم تغادر منذ القرن الثامن عشر أرضية التصور الإنجيلي من خلال فكرة الخلاص؛ وذلك بالرغم من صياغتها للنموذج الغائي ذي الطبيعة الدنيوية، لكن مضمونها ظل يستمد أسسه من العالم المتعالي، وهي

1 Albert Dossa Ogougbe ; **modernité et christianisme ; la question théologico-politique chez Karl lowith ،Carl schmitt et Hans blumenberg** ; tome 1 ; ouverture philosophie ; l'harmattan, p.59

2 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, p.21

محاولة تظهر المراحل المختلفة التي عبرها حاول لوفيث إعادة تشكيل واقع المستقبل بأعين حداثية، الأمر الذي قاده إلى خطوة ورائية من بوركهارت إلى هيجل، من سان أوغستين إلى بوسييه، ومن يواكيم إلى أوروس مرورا بماركس[3].

وكل قراءة لمختلف التأويلات الفلسفية التي أعطيت للتاريخ، لم تكن حسب لوفيث بعيدة عن هذه الفرضية، الشيء الذي جعله يعكس قراءة مختلفة عن هذه التأويلات المتعلقة بتشييد وعي التاريخ الذي اعتقد أنه وعي حداثي قطع مع الموروث الثيولوجي.

فكيف تم ربط التصور الثيولوجي بفلسفة التاريخ؟ ألا يجعل هذا من الأزمنة الحديثة، مجرد استمرار أمين لمحتوى النهج المسيحي الاسكاتولوجي؟ أم إنها لا تعدو أن تكون مجرد تصورات مسبقة، تخفي منظورات فلسفية تتعلق بالأساس بأصحابها تم إسقاطها على عصر بكامله؟

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

1) التاريخ من الحاضر نحو الماضي

إن نظام التتابع المعاكس من الحاضر نحو الماضي، هي طريقة تبرهن بشكل جيد الشكل المنهجي والموضوعي الذي تناول في إطاره لوفيث هذه الدراسة:

فإذا كان القارئ الحديث يرفض كل الخطط المنظمة ذات النوع الثيولوجي أو الميتافيزيقي (مثل بوركهارت)، فإن المظهر الثيولوجي يكمن في أول جيل ظن بإمكانية حدوث التقدم الذي تم تعويضه بالإيمان بالعناية الإلهية. لهذا من الأفضل حسب لوفيث، البدء بما هو مألوف ومتفق عليه بالنسبة إلى العالم الحديث، ليتم فيما بعد المرور نحو فكر الأجيال القديمة السابقة لفكرنا الحالي[4]، هذا العكس المنظوري التاريخي، هو منظور ذائع الاستعمال قبل أن يستعمله كارل لوفيث في دراسته هاته، لكنها قراءة تعكس نقدا مبطنا تنطلق مما اعتقد أنه يمثل أوج الحضارة الغربية، كأننا نمرر وثيقة على شاكلة فيلم بطريقة عكسية، حيث نشاهد تحلّلا بطيئا للتاريخ، طريقة العرض هذه، هي بلا شك تحمل قيمة هزلية عند لوفيث[5].

إن الخطاطة العامة لكتاب «التاريخ والخلاص»، تنطلق من النهاية وتحاول تتبع مختلف التأويلات عبر العودة إلى بداية تشكل معنى التاريخ؛ «فالتاريخ أشبه بكتاب يقرأ من آخر صفحة يتدبر على وقع ما هو مشاع في عالمنا وفق ما هو معاش في راهننا، ليولي النظر بعد ذلك، ارتداد لجهة فكر المتقدمين»[6]، هي قراءة تراجعية للتاريخ، فبدأ لوفيث من حيث ينتهي المؤرخ، فدواعي هذه القراءة حسب لوفيث أملتها مبررات ديداكتيكية وأخرى منهجية وموضوعية منها:

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

ثم إن عملية التراجع المنهجي المنطلق من التأويلات الحديثة إلى التأويلات الدينية تسمح بشكل أساسي بالتحرر من الفكر التاريخي الحديث، ومن ترسانته المفاهيمية. إنها عملية تراجعية تنطلق من لحظة تمثل أوج الوعي التاريخي إلى اندثار هذا التاريخ أو سحب أصالة الوعي التاريخي الحداثي.

---

4 K. Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.22

5 Stéphane Dirschauer, **mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg**,, thèse en vue de l'obtention du grade de philosophiae doctor en philosophie et à l'université de paris Sorbonne ،université de Montréal, juillet 2005, p.36

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

إن تأويل التاريخ إذن هو محاولة للقبض على معنى الحركة والفعل داخل التاريخ، حيث تتبدى التجربة البشرية كتجربة قابلة لأن تفهم عبر لغة ثيولوجية تحمل في طياتها تجربة المعاناة والخطيئة، وتجربة البحث عن الخلاص والصفح؛ ففي التصور الإنجيلي مواصفات التاريخ هي مواصفات خطية تصاعدية تنطلق من الخطيئة وتتجه نحو الصفح[7]، خطيئة الإنسان مقابل صفح الرب، هي من تؤسس فلسفة التاريخ؛ إذ خارج الخطيئة والصفح النهائي ليس لتاريخ الخلاص معنى، في حين كان أساس بناء فلسفة التاريخ هو التخلص من الإيمان المسيحي، ولتأكيد هذه القراءة، ينطلق لوفيث من فولتير الذي رأى في المستقبل أفقا لهدف محدد، وهو أساس الفهم الحديث الذي لم يقدم سوى هذه الخطة الثيولوجية للتاريخ عبر تحويلها لنظرية دنيوية لرسم مسار التاريخ في اطار تقدمي تفاؤلي؛ إذ هناك توجه خطي يعكس قراءة لمسار التاريخ، وهي خطية يشترك فيها التصور الحديث والتصور المسيحي، ويتفقان عليها مضمونيا، فكلا التصوران يشتركان في رصد خطية تصاعدية تتجه نحو هدف نهائي متنبأ به بشكل قبلي، صحيح أن الغرب، حسب لوفيث، سينتج جوابين مختلفين تاريخيا، وهما أسطورة بروميثوس وعقيدة الصلب المسيحي، لكنه لم يستطع تجاوزهما، بالرغم من توهم العصور الحديثة في إمكانية تاريخ قائم على التقدم في اتجاه التحرر من الشر والمعاناة؛ فالفرق البسيط بين القراءتين هو تعويض العناية الإلهية بالعقل الإنساني، ونقطة القطيعة بين القراءتين الهرمينوطيقيتين، أن الأمر لم يعد يتعلق بالعناية الإلهية، وإنما بالعقل البشري[8].

إذن إثر هذا الاستبدال تولدت فلسفة التاريخ كما عرفتها الأزمنة الحديثة، ففولتير بوصفه حاملا للواء الريادة في فلسفة التاريخ، قد أعلن نية التخلص من كل آثار الثيولوجيا المسيحية، وعارض ظاهريا التأويل الإنجيلي الذي قدمه بوسيه، الذي يرى أن التاريخ تقوده العناية الإلهية، غاية يجتمع حولها باقي الحداثيين لتشييد العقل والإرادة البشرية، باعتبارهما المرجعان الوحيدان لتحقيق السعادة الإنسانية، ففلسفة التاريخ المنطلقة من أوغستين إلى بوسيه لا تقدم في الحقيقة نظرية علمية لتاريخ واقعي، لكن تعليما دوغمائيا حول التاريخ الذي يقوم على الوحي والإيمان.[9]

يترتب عن هذا أن الفلسفة والثيولوجيا يمتلكان القدرة حسب كارل لوفيث على طرح الأسئلة التي نعجز عن الإجابة عنها بشكل تجريبي، بما فيها الأسئلة التي تخص البدايات والنهايات، هذه هي الوضعية التي يوجد عليها سؤال معنى التاريخ؛ اذ يقول: التأمل التاريخي هو هيرمنوطيقا نسقية للتاريخ العالمي للأنوار، حيث المبدأ أن الأحداث والنتائج يحيلان على معنى نهائي[10]، ولتحقيق هذا المنظور يجب المناداة على المفهوم الإغريقي والمسيحي كمصدرين للعقلانية الحديثة للتاريخ، في حين أن الفلسفة اليونانية لم تكن معنية بهذا

7 Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.59

8 ibid, p60.

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

10 Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.60

السؤال - حسب لوفيث - لذلك لم تبلور نظريا فكرتها عن المعنى النهائي للتاريخ، وبذلك يكون الإغريق أكثر حداثة من الحداثيين؛ لأنهم لم يكن لديهم ادعاء لاستيعاب معنى نهائي لتاريخ العالم.

لقد كانوا مفتونين بالنظام والجمال والقوانين الكونية للصيرورة والفناء، باعتبارها قوانين تسمح بفهم الأشياء وكذا التاريخ، لذلك كل شيء يتكرر وبهذا فقد المستقبل شحنته الدلالية، فليس هناك اختلاف بين الماضي والحاضر والمستقبل لأن المفهوم الدائري لمجرى الأحداث لا يفتح أفقا أبعد مما هو كائن، فبالنسبة للإغريق هناك تشابه بين حركة الكون والحركة التاريخية، لأن التاريخ ليس حلقة منفصلة عن النظام الطبيعي بل هو جزء منه، فالأهم بالنسبة للإغريق هو الماضي؛ إذ لم يشغلهم المستقبل، بل في الواقع لم يشغلهم التاريخ ككل، إذن غياب المستقبل والثيولوجيا لدى الإغريق هو ما يفسر عدم ظهور أي فلسفة تاريخ.

هنا تصبح كل فلسفة للتاريخ لدى الإغريق فاقدة لمشروعيتها؛ فالتاريخ السياسي هو شأن لرجال الدولة وللمؤرخ السياسي؛ لأن الأمر تعلق لديهم بسؤال اللوغوس والكوسموس، وليس بسيد التاريخ[11]. أما لدى اليهود والمسيحين، فإن التاريخ لا ينفصل عن فكرة الخلاص، حيث التاريخ يأخذ معناه عبر نهايته، وخارج هذه النهاية لا وجود للتاريخ. وبذلك، فإن تساؤل فلسفة التاريخ حول معنى حركة التاريخ تجسد مصدرها في الاعتقاد الغائي، وبالتالي النهاية هي الغاية الأساسية للمعتقد المسيحي[12]. سوف نجد هاته الرؤية المشبعة بالروح الثيولوجية ثاوية خلف كل ممارسة تخص الإنسان، باعتبارها امتدادا لإرادة ربانية، وهو بذلك يقلب كليا المعنى الإغريقي لكلمة تاريخ، بما هو معنى يحيل على أحداث الحاضر أو الماضي. فالميثولوجيا والأنساب لدى الإغريق والرومان كانت تستحضر الذي مضى، باعتباره أصلا ثابتا، في حين أن اليهودية والمسيحية تجعل من الماضي وعدا بالمستقبل، بل إن تأويل الماضي يتخذ بُعد نبوءة منفتحة على المستقبل. أما بالنسبة إلى الإغريق، فقد كان الأمر معاكسا؛ إذ ظل الفلاسفة مقتنعين أنه مهما يحدث في المستقبل، فإن الإيقاع سيتم وفق نفس اللوغوس، وبنفس الطبيعة التي تمت بها الأحداث في الماضي والحاضر[13]، ستتم بالتأكيد في المستقبل، لذلك لم يشغلهم هم اكتشاف المستقبل.

إن النظرة المسيحية للتاريخ، هي بكل تأكيد نظرة تحيل على صيرورة طويلة من عملية التشكل، نظرة لم يستطع الفكر الأنواري القطع معها، بقدر ما سيعيد صياغة حدودها، بل إن لوفيث سيذهب أبعد من ذلك، ويؤكد أن التاريخ المعاصر مع فلاسفة التاريخ أمثال توكفيل، توينبي، وشبنغلر لم يكونوا بمعزل عن هذه النظرة، ولم يستطيعوا التحرر من براثنها؛ لأن مسيحية التاريخ تستند على عدة أزواج مفاهيمية ترتد جميعا إلى مفهوم أصلي هو زمان الرب، باعتباره الزمان الحقيقي، وهو ما يسمح بالكشف عن معقوليته، فاعله هو الرب وممثله هو الكنيسة، بوصفها مؤسسة قائمة بادية للعيان، رغم أنها لا تخضع للأثر المدمر للزمان، خلافا

11 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.25

12 Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.61

13 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.27

للحكومات والدول التي يجري عليها التغير الذي يطال كل المخلوقات. لذا كانت تواريخها غير شاملة لتباين اتجاهاتها داخل دورة التطور الخاصة بكل منها، ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن دورات الأزمنة الأرضية، دورات يحكمها العود الأبدي كما هو شأن الزمان الإغريقي، بل هي دورات يحددها منطق خطي الاتجاه على غرار الزمن المسيحي. لذلك ظل الاعتقاد أن لحظة الخلاص قادمة للتحرر من المعاناة والخطيئة، خلاصة القول الإنسان الحديث تصور فلسفة التاريخ عبر علمنة المبادئ الثيولوجية ضمن معنى التقدم نحو اكتمال ما، تصير هنا العلمنة ترجمة لتصورات الثيولوجية الثاوية خلف فلسفات التاريخ.

تلك إذن الفرضية الأساس، التي يقوم عليها التصور الثيولوجي للتاريخ، وهي فرضية سنجدها ثاوية خلف فلسفات التقدم الأنوارية، تم تعويض الأمل بانتظار اكتمال مملكة الرب عبر فكرة التقدم. لذلك صارت فكرة التقدم لائكية للعناية الإلهية والخلاص عبر وسائل إنسانية صرفة[14]. إن هذا التحول نحو علمنة التاريخ سيقود نحو وعي جديد؛ إذ سيغدو السؤال الأساسي سؤالا حول المعقولية التي تسمح بتفسير الأحداث، غير أن التطور النظري للتاريخ كوعي بالتجربة الإنسانية، سيقود إلى التساؤل عن شكل هذه استمرارية التاريخ.

وهنا يحضر الوعي الحاد بالمستقبل، والذي يجب البحث في أصوله داخل النزعة التنبؤية اليهودية والنزعة الغائية المسيحية، كنزعتين ساهمتا في جعل التاريخ مسكونا بهوس المستقبل، باعتباره زمن الحقيقة، وهما أساسان حددا بالتأكيد دلالة المفهوم الحديث للتاريخ؛ إذ حين نأمل يظل المنظور المستقبلي حاضر بشكل مختلف؛ لأن المعرفة المطلقة تؤسس الوهم، وهو أمر غير متوافق بشكل مسبق مع الأهمية التي يمنحها هيجل نفسه للمستقبل.[15]

لذلك، فإن فكرة التقدم يمكن أن تصير بطريقة عامة، الفكرة الموجهة للفهم الحديث للتاريخ؛ لأن كل الجهود الحديثة للحصول على تقدمات جديدة تتجذر في التقدم الوحيد الذي عرفته المسيحية؛ ذاك المفهوم الذي يقود إلى مملكة الرب، حيث الوعي الحديث يحقق تحرره[16]. إن مفهوم التاريخ كما تمت بلورته في الأزمنة الحديثة، تم تدجينه في مزرعة الثيولوجيا المسيحية اليهودية؛ ذلك أن الوعي التاريخي محتوم بنزعة غائية حاضرة منذ القديس أوغستين إلى هيغل ومن يواكيم إلى شيلينغ، الكل استحضرها واستغلها في قراءته التاريخية. يترتب عن هذا أن للتاريخ غاية، وهي غاية تمكننا من امتلاك خطاطة لنسق متصل لفكرة التقدم كما يسمح أيضا بتجاوز خشية الإنسان من كل قدرية تحول الزمانية إلى عامل يسحق الوجود الإنساني، فهذا الحصر الغائي لمجرى التاريخ هو ما سمح للتاريخ بأن يصبح كونيا، غير أن كونيته هاته لا تكمن في الإيمان في إله قادر، بل أيضا في كونه يمنح وحدة للتاريخ البشري، وبهذا يصبح التاريخ موجها نحو التحقق الميتا تاريخي

14 Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p. 61

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

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

للخلق، والتجسد والصلب، باعتبارها مكونات أساسية للعقيدة المسيحية؛ إذ «يقع في قلب هذا المفهوم الحديث للتقدم. المفهوم القائل إنه وعلى الرغم من أن البشر بمعنى ما هم طبيعيون، إلا أنهم إلى جانب ذلك وبمعنى ما موجودات متعالية تستطيع أن تتسيد العالم الطبيعي وتبدله»[17].

ينتهي لوفيث إلى الإقرار بأن: الإنسان الحديث صاغ فلسفة التاريخ عبر علمنة المبادئ الثيولوجية، في ارتباط بمعنى مفهوم التقدم الذي يقود نحو الاكتمال[18]؛ وذلك عبر عملية تعميم امتدت لتشمل عددا كبيرا من المعارف الاختبارية، وهو ما يضع موضع التساؤل وحدة التاريخ الإنساني والتقدم ذاته، فكل من كوندرسييه هيجل ماركس وكونت يرتبط بالاسكاتولوجيا المسيحية في نسختها الأوغيستينية[19].

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

2) فلسفة التاريخ نسخة خلاصية[20]

بالعودة إلى كتاب كارل لوفيت «التاريخ والخلاص» الذي قدمه بعد عشر سنوات من كتابه «من هيجل إلى نيتشه»، نجد أن لوفيث يشير إلى الدور الرئيس الذي لعبه الطموح الهيجيلي لإرجاع التمام التاريخي وتمام الروح، انطلاقا من اعتبارات ثيولوجية أو انطلاقا من زاوية نظر لنهاية التاريخ[21]، وهو الأمر الذي لم يستثن منه نيتشه؛ إذ رغم النقد النيتشوي للأنساق الحداثية، إلا أنه ظل يبحث عن آلية تحقق التجاوز لما هو أفضل. لقد تزامنت فترة كتاب «من نيتشه إلى هيجل»، سياسيا، مع انضمام اليابان إلى الحرب العالمية الثانية، إذن نتكلم عن فترة الحرب العالمية الثانية، وما أنتجته من تأثير على الفكر الغربي تحت عنوان تاريخ العالم ومجيء الخلاص، والأكيد أنه الكتاب الأساس للوفيث، المؤلف الذي مارس تأثيرا على الفلسفة السياسية؛ لأنه من المراجع الأساسية بعد كل من مراجع ماكس فيبر وكارل شميت، كان هذا طبعا قبل نشر كتاب هانس

17 مايكل ألين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، ترجمة فيصل بن احمد الفرهود، جداول، لبنان، الطبعة الأولى 2019، ص 360

18 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.14

19 Jean François Kervégan, ***«Les ambiguïtés d'un théorème La sécularisation, de Schmitt à Lowith et retour»,*** **Modernité et sécularisation**, Hans Blumenberg, Karl Lowith, Leo Strauss, CNRS Editions2007, p.112

20* إن سؤال الخلاص هو سؤال مركزي عند العديد من الديانات لكن، الاختلاف يكمن في طبيعته المعرفية التي تتعلق بالأساس بالجانب الأنثروبولوجي الذي يدعمه، فمفردة الخلاص تحمل بعدين: أحدهما بعد سلبي يتعلق بمفهوم التحرر من ثقل شيء ما، والآخر معنى إيجابي يحيل على حالة اكتمال وتحقق التحرر وفق منظور جزائي، حسب البعد الأول حصول حالة تحرر من الشر،

سواءا كان من طبيعة مادية أو روحية، أما المعنى الثاني فيرتبط بالحصول على شيء خَير، أي حالة اكتمال الكائن البشري، وفي الغالب تعطى باعتبارها حالة نهائية اكتمل فيها الأمر، أي الوصول لرتبة الحياة الأبدية أو الخالدة.

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

بلومنبرغ «مشروعية الأزمنة الحديثة»، وهو الموضوع الذي يعتبر اليوم بؤرة النقاشات الفكرية، والذي نتج ارتباطا بمفهوم العلمنة، وما أفرزه المفهوم من إشكالات في قراءة الفكر الحداثي الغربي.

قد يربط الكتاب في أغلب الأحيان، بمصير صاحبه الشخصي الشاب اليهودي كارل لوفيث، الهارب من ألمانيا النازية[22]*، الشاب المقرب من هايدغر، فتحت إشراف هذا الأخير سيهيئ رسالة ما بعد الدكتوراه habilitation schrift، استقر بالولايات المتحدة الأمريكية، وهنا بالضبط سيظهر الكتاب سنة 1949، تحت عنوان meaning in history، الذي سيترجم إلى الألمانية، وهي الترجمة التي راجعها وأتمها «كارل لوفيث» بنفسه.

يتمحور موضوع الكتاب باختصار حول التاريخ المقدس لليهود والمسيحية، فهو من حدد التوجه الخاص لمفهوم حداثة التاريخ، فحسب كارل لوفيث، هذا الانتشار الإسكاتولوجي يؤسس الاختلاف الكبير ما بين التاريخ المقدس والتاريخ التطبيقي للمؤرخين الإغريق بما هو سرد للأحداث الماضية والحاضرة[23]، فمحتوى الكتاب الأساس يندرج إذن ضمن فلسفة التاريخ أو الوعي التاريخي الذي ارتبط ظهوره أساسا بعصر الأنوار، المفهوم نحته فولتير في البداية. أما كندرسيه، فمنح هذا المشروع أولى تحققاته النسقية، الأمر الذي عرف أوج تحققه خلال القرن التاسع عشر مع هيجل وماركس، لكن أيضا مع أوغست كونت وبرودن، لكنه بالأصل حسب لوفيث يمثل تتمة للتوجه الثيولوجي، بالأخص بفضل أوغستين وصار على طريقه تلميذه أوروس، وظل المفهوم حيا مع بوسيه خلال القرن السابع عشر، وبالتالي، فإن هذه الأطروحة المرتبطة بالعناية الإلهية المسيحية حول الحداثة تلقي الضوء على سؤال صلاحية الحداثة نفسها.

يتعلق الأمر إذن بنقاش حول فلسفة التاريخ، وعلاقتها بالأزمنة الحديثة، بنية كارل لوفيث المسبقة إثبات أن معانيها العامة وشكلها العلمي التي اتخذته مع ماركس، تنطلق بالأساس من ثيولوجيا التاريخ المسيحي وتنتهي إليه، وهو الأمر الذي يؤكده في بعض الحالات بتشديد أكبر خصوصا لدى فولتير، يشير إلى أن مصير فلسفة التاريخ لن يظل صامدا بعد نهاية القرن التاسع عشر، إلا في صورة شكلية فقط، وهو الأمر الذي نلمسه بشكل جيد في أعمال جاكوب بوركهارت وتلميذه فريديريك نيتشه؛ إذ ستنهار فلسفة التاريخ مع القرن العشرين تبعا لانهيار الأصنام الكبرى التاريخية المنحوتة في القرن السابق (التاسع عشر)؛ إذ «تهتكت فكرة الإيمان في المشروع الحداثي وفي فكرة التقدمية بسبب الأحداث التي حصلت في النصف الأول من القرن العشرين.»[24]

وهو أمر نتج حسب كارل لوفيث بالأساس عن ظاهرة العلمنة. إن مصطلح sécularisation عند لوفيث أو verweltlichung وmondanisation» littéralement»، هو المفهوم الذي مارس حضورا قويا ضمن طيات

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

23 Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.63

24 مايكل الين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص20

كتاب لوفيت «التاريخ والخلاص»، وهو مفهوم يعود في الحقيقة لماكس فيبر، الذي استخدمه في قراءته للمجتمع الرأسمالي الغربي.

باختصار، فالعمل اللوفيتي محاولة خاصة لاقتحام الحقل الخاص بالتاريخ وفق مبرهنة العلمنة sécularisation[25]*، وهو ما قام به كارل شميت في كتابه **théologie politique**، الأمر نفسه الذي سيقوم به كارل لوفيث في طيات هذا الكتاب، ليخرج باستنتاج مفاده أن فلسفة التاريخ تتلخص في كونها التأويل النسقي لتاريخ العالم، انطلاقا من مبدأ موجه، يسمح بنسج علاقة بين الأحداث والنتائج، وتوجيهها نحو معنى على غرار النسق الثيولوجي المسيحي. لذلك، فإن سؤال حول نهاية التاريخ هو أساسي بالنسبة إلى لوفيث؛ لأن اتساق مشروع فلسفة التاريخ يدور حول إمكانية مثل هاته النهاية[26].

إذن، ستصير فلسفة التاريخ متعلقة بالتأويل الثيولوجي لتاريخ الخلاص، وفق مصير غائي يتضمن اللعنة والهلاك من جهة، والخلاص وافتداء المسيح في نهاية المطاف، بالتالي كل الوقائع الحاضرة القادمة لا تفهم إلا داخل هذا الإطار الغائي، لقد تم إسقاط تاريخ الخلاص المسيحي ضمن تاريخ العالم، ورفع هذا الأخير إلى مستوى الخلاص اللاهوتي المسيحي.

ويمكن القول إن الفكر الذي يتموضع في سياق الحداثة، لم يتمكن من التحرر من المفاهيم الدينية المسيحية؛ فالعالم الحديث هو مسيحي ولا مسيحي في نفس الوقت؛ لأنه نتيجة لسيرورة معلمنة قديمة لعصور عديدة. قراءة لوفيت لبوركهارت التي تظهر أنها لا تختلف من الأساس عن قراءة كارل شميت، غير أن هذا الأخير ركز على المجال السياسي، في حين أشاد لوفيث ببوركهارت واستهل به كتابه؛ لأنه لم يَدعِ القدرة الحاسمة للإنسان على التخلص من تقاليده الدينية السابقة، بل على العكس دعم القول بالاستمرارية، وهذه النقطة جعلت لوفيث يعتبر بوركهارت أكبر حداثي.

فالأزمنة الحديثة تمت علمنتها وفق النموذج الإسكاتولوجي للإيمان، عبر تعويض الأمل والانتظار الاسكاتولوجي المسيحي الخاص بإتمام مملكة الرب بفضل فكرة التقدم، وهكذا فوهم وجود معنى خفي في التاريخ، لا يتم فقط تعميقه، بل يُرغم على أن يكون حداثيا[27]، لذلك، فإن إنسان الحداثة تمكن من بلورة

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

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

27 Philippe Capelle, «***trois Foyers de questions ; Histoire et providence***», Idée et Idéalisme, coordinatrice Kim Song ONG-Van-Ung, vrin 2006, p.220

فلسفة التاريخ بفضل علمنة مبادئه الثيولوجية. إن مفهوم التقدم الحداثي، هو مدلول لمعنى لا محدود في سباق مفتوح نحو السعادة الكبرى، نحو نهاية مرجوة ومتوقعة.

إن لوفيث لم يقم فقط، باستحضار مفهوم العلمنة وتوليفه لشرح آلية الفكر الحداثي كما أشار إلى ذلك هانس بلومنبرغ، وإلا سيكون تقصيراً مجحفاً في حق لوفيث ولعمله، بل عمله كان قراءة تراجعية لأهم أعمال الفكر الغربي، عمل على فحصها واستنطاق نصوصها، وخرج باستنتاجات تؤكد أطروحته، وهو الأمر الذي يدل على دراية كارل لوفيث بكل الأنساق الفلسفية التي تناولها بالبحث، ليفصل القول الخاص بنهاية المطاف حول فلسفة التاريخ وعلاقتها بالثيولوجيا. إنه يدافع طيلة الكتاب عن الفكرة القائلة: إن الفلسفة الحديثة للتاريخ هي تقليد لثيوجيا التاريخ القديمة؛ فمهما ظهر من مقاومة من طرف الفلاسفة، فإن الأمر حتمي؛ لأنهم لم يتخلصوا من أبرز سماتها. إن الفلسفة الحديثة للتاريخ تأخذ جذورها من الاعتقاد الإنجيلي بالفداء، ويأخذ نهايته مع العلمنة لنموذجه الاسكاتولوجي.[28] إن ما يفصل فلسفة التاريخ التي تمت مع هيجل حسب لوفيت، عن ثيولوجيا التاريخ هو طرح إشكالية محايثة المعنى في قلب التاريخ إلى إشكالية المفارقة المتاحة عند أوغستين وهيجل، عبر موضوع مملكة أرض/ سماء، وهو الأمر الذي يشير إليه كارل لوفيت في فصل مختصر حول تاريخ العالم، بما هو تيوديسا أو مكر العقل عند هيجل، وما هو في حقيقة الأمر سوى المفهوم العقلي لتقديم العناية الإلهية، فاقتصاد الروح الهيجيلي، يتماشى بشكل تام مع تراتبية الفن / الدين / الفلسفة؛ لأنها محاولة لتحقيق مملكة الرب في تاريخ العالم، والأكثر أهمية هو محاولة تحويل الثيولوجيا إلى فلسفة، مما ينتج عنه قطيعة جذرية مع المنظور الذي كان عند أوغستين أو أوراس، وأيضا عند بوسييه الذي أكمل طورا حتميا عبر ترجمة زاوية نظر العناية الإلهية، لأجل رسم توجه ممالك الأرض عوض تتمة القضاء على الدلالات الثيولوجية للتاريخ لصالح حدث واحد مرتبط بشكل مباشر بالخلاص البشري[29]، فالمصير التاريخي لمملكة الإنسان civitas terrena يرجع لقدوم المسيح، لقدوم الأشياء المتأخرة؛ لأن ما يهم في التاريخ هو ما يرتبط بالمستقبل الإسكاتولوجي. فالقيمة الأهم تمنح لمملكة الرب في مقابل مملكة الابن الأقل أهمية، فحسب أوغستين مملكة الرب غير قابلة للمقارنة أو القياس مع مملكة الإنسان[30]. أما بالنسبة إلى المسيحيين، فليس هناك أهمية سوى لمستقبل قادم، وهو حدث تصحيحي، ينطلق من الأسوأ نحو الأفضل، لكن من زاوية ثيولوجية ليس هناك بالفعل تاريخ يخص هذا العالم، باعتبار أن التاريخ يراد به إتمام معقلن باتجاه معنى محدد. إن التاريخ المرغوب فيه، هو تاريخ الخلاص، وهو ليس تاريخ العالم، لكن مع ذلك يظل مصير كل من الثيولوجيا وفلسفة التاريخ مصيرا مشتركا، وبهذه الوجهة يصبح أوغستين في مواجهة هيجل، وثيولوجيا التاريخ هي الأكثر راديكالية التي تعمل على نفي كل فلسفة التاريخ.

---

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

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

30 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.12

توصل لوفيث، إلى أن الأزمنة الحديثة، وإن كانت قد تخلصت ظاهريا من الإيمان المسيحي اليهودي، فإنها بالجوهر ظلت تستمد أسسها من مسلماته، يظهر هنا بعد آخر هو مفهوم العلمنة، فلوفيث حاول أن يبين كم أن فكرة علمنة معنى التاريخ تتعمق وتتقوى عبر وهم يأتي من التقليد المسيحي نفسه[31]، ففلسفة التاريخ هي النسخة المقبولة عبر الوعي الذاتي اللائكي للحداثة الثيولوجية لتاريخ الآباء هذا الأمر يتجلى لدى الذين يبحثون عن تجاوز الحداثة التي تتشكل ضمن هذا التضامن القدري ما بين الثيولوجيا وفلسفة التاريخ، وربما بين الثيولوجيا والفلسفة ككل؛ فالكل يدور وفق مصلحة المفكر(وكذا تصوراته المسبقة) الذي يعمل على تقييم كل القيم، وهنا يستحضر لوفيث، نموذج نيتشه قلب القيم، ونموذج هايدغر الذي دعا إلى تجاوز الميتافيزيقا والعودة إلى الإغريق، فالدرس المستفاد من نيتشه، حسب كارل لوفيث أن ما يميز فلسفة التاريخ الحديثة (..) عن ثيولوجيا التاريخ هو استبدال إشكالية محايثة المعنى في قلب التاريخ إلى إشكالية ترنسندنتالية كما هي موضحة عند أوغستين[32].

لقد استنتج لوفيث أن الدور الرئيس الذي لعبه الطموح الهيجيلي يكمن في إدراك اكتمال تاريخ العالم والروح، انطلاقا من اعتبارات ثيولوجية أو انطلاقا من زاوية نظر نهاية التاريخ[33]، فحتى نيتشه كان مسكونا بضرورة تحقيق التجاوز المرتبط بأزمة عصره، وهو تقليد هيجيلي، ففكرة تجاوز الدين المسيحي في ومن خلال الأزمنة الحديثة أصبحت منذ هيجل إحدى أهم عناصر التفكير في التاريخ الغربي[34] - يؤكد لوفيث- لا مجال حتى وإن أردنا ذلك، أن نقطع الصلة مع المسيحية اليهودية في تفكيرنا؛ إذ يظل الاعتقاد المسيحي اليهودي هو القطعة الأساسية في بناء التاريخ، فحتى عندما نسمع عبارة نهاية التاريخ، نظل حاضرين في التاريخ ومرتبطين بتجلياته الثيولوجية؛ لأن إنسانية الإنسان لن يكون مفكرا فيها إلا ضمن أفق ليس فقط زمنيا، ولكن أيضا تاريخانيا، يظل ربما هناك مخرج آخر، هو تجاوز هذا الوضع بالفكر وتجاوز تاريخ الإنسانية (بالكينونة بما هي نمط وجود أساسي للإنسانية) الذي طورته الفلسفة الغربية، الأمر الذي يقود إلى أبعد من نيتشه، إلى هايدغر معاصر لوفيث، ولأنه كان قريبا من الفترة التي ستعرف افتراق التاريخ عن السياسة. لذلك، فإن التفكير في البؤس، يلخص في أعينه غموض ومفارقة زمننا، ويلخص أيضا التفكير الذي لأجله لم يعد العالم لا أبديا ولا إلهيا، وهو الأمر الذي كان عند القدماء، ولا زائلا ولا مخلوقا كما كان الأمر عند المسيحين، وإنما مجرد عالم دنيوي، [35]حيث اللوغوس التاريخي العقلاني والمسيحي باء بالفشل؛ فقد دعا مجموعة من الفلاسفة وعلى رأسهم هايدغر، العودة إلى الأصل الإغريقي، التجذير لفكر أكثر تأصيلا من العقل التاريخي لتجاوز أزمة الفكر الغربي،

---

31 Philippe Capelle, «**trois Foyers de Questions, Histoire et providence**», p.218

32 Jean Francois Kervegan, ***«Les ambigüités d'un théorème La sécularisation, de Schmitt à Lowith et retour»,*** op.cit., p.112

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

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

35 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., P.15

إذن يؤكد كارل لوفيث أن كلا من العقلانية والمسيحية باءا بالفشل؛ لأن هذه الحركة لا يمكن أن تتم إلا انطلاقا من الوعي الذي هو بالكامل صبغ منذ مائتي عام بالعقلانية والمسيحية والتاريخ.

سجل لوفيث أيضا اعتراضه منذ سنة 1933، في خطابه إلى ستراوس، حيث يراسله بالقول: إنكم تأخذون لأجل المطلق تاريخا ليس هو تاريخنا، وتعوضون المسيحية المطلقة (العقلانية التاريخية) بالعصور القديمة المطلقة[36]، فهايدغر يعود إلى الإغريق باعتبارهم أكثر أصالة، نظرا لبؤس الواقع الفكري الغربي، حيث يتم تعويض المسيحية المطلقة بما هي، العقلانية التاريخية، بالعصر الأكثر قدما هو الفكر ما قبل سقراط وأفلاطون، إذن مثله مثل باقي أفراد التيار النقدي الجذري، يفكر هايدغر على هامش تقليد يضع أسس الفكر داخل هذا التقليد ذاته. إن هايدغر في النهاية مثله مثل نيتشه، يشدد لوفيث، يظل بشكل قوي ثيولوجيا في نمط تفكيره، وفي أطروحته لكي يتجاوز الأفق التاريخي بمعنى ثيولوجيا الفلسفة الغربية[37].

يتساءل كارل لوفيث: ما السبيل للخروج من هذا التقليد؟ وهل بالإمكان فعلا الخروج من هذا الأفق الثيولوجي؟ هل بمقدرتنا التفكير خارج إطار التاريخانية والتاريخ نفسه؟.

يتردد لوفيث بين حلين اثنين استدعى فيهما بوركهارت، فما يهم لوفيث عند كاتب «اعتبارات حول تاريخ العالم»، ليس تحفظه ولا حتى النزعة الشكية تجاه كبار السرديين، بل تلك النبرة التي تحمل استقلالية مفاجئة تجاه الذين أرادوا تحرير فلسفة التاريخ، فما جذب لوفيث عند بوركهارت، هو تخلي هذا الأخير عن فلسفة التاريخ عن طريق تعويض الإخفاق بفقدان المعنى، وهي بالطبع تأكيد على طابع الاستمرارية التي بدأت قبل الحداثة، وليس انقطاعا نحو الجدة كما فهمه الحداثيين، هذا التخلي، يمكن أن يكون ما أسماه بول ريكور في كتابه الذاكرة، التاريخ، النسيان، بوصفه إشارة هرمينوطيقية للشرط التاريخي[38]. هذا الأمر بالنسبة إلى لوفيث، محاولة جلية لإبراز أن الجهد البوركهارتي للتمسك بالقديم، هو جهد أنيق لتحويل السؤال نحو صلاحية ما تم تحويله عبر إعلاء من قيمة الإيمان بالتقدم، وبالمعنى التاريخي في حد ذاته، هو ليس في واقع الأمر سوى رفع لقيمة الأصول المسيحية، لكن هذا الأمر لا يكفي لتكذيب التوافق مع العالم التي تحققها بصورة مثالية المسيحية الحديثة تحت راية البروتستانتية الليبرالية للأزمنة الحديثة.

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

---

36 Ibid., P.15

37 ibid, P.16

38 Jean Greisch, «***eschatologie et sécularisation chez Karl lowith»,*** op.cit., p.215

إثارة هذا التمركز للذات الغربية، استمدها لوفيث من إقامته باليابان، هناك تعرف على الشرق وتقاليده وطرائق تفكيره، وسلسلة كتابات لوفيث تشهد على الأهمية التي مثلتها بالنسبة إليه، ومنها استمد طرحه للوضع المنظوري الذي بالغت أوروبا في وضعه على أنه أساس تحديد اللغة الطبيعية للفكر لارتباطها بالفكر الغربي فقط، وإغفال باقي الشعوب فالفرق المجرد ما بين الشرق والغرب، يتعلق بمجمل الفهم الملموس للرب، وكذا للعالم وللإنسان[39]، فما حمله على اكتشاف الشرق هو بالتأكيد تجارب عقليات أخرى، والتي تعتبر الثيولوجيا، الفلسفة، العلوم الحديثة، تجارب ثقافية بسيطة لكن أساسية لتوضيح اللامركز، الأمر الذي سمح له بانتقاد مفهوم التقدم الممارس من طرف أوروبا الحديثة، وهي نظرة عمياء تمجد الأنوار والإنسان تطال كل المجالات بفضل كولونيالية العالم، بالتأكيد يمكننا تقدير ما مارسته الكولونيالية الغربية عبر التتويج التاريخي للعقلانية دون سواها، وهو الأمر الذي سيثيره ليفي ستراوس أيضا فيما بعد في كتابه «العرق والتاريخ»، يقول شتراوس بفصل معنون بمكانة الحضارة الغربية: «حقا إن ثمة بعض العقول التي لديها ميل مزعج لحصر امتياز الجهد والذكاء والخيال للاكتشافات الحديثة، في حين أن تلك التي أنجزتها الإنسانية في الحقبة البربرية ليست سوى من فعل الصدفة، وليس لها بالإجمال إلا قيمة قليلة، يبدو لنا هذا الضلال خطيرا جدا ومنتشرا كثيرا، وهو قادر بقوة على منع الأخذ بنظرة دقيقة للعلاقة بين الثقافات، وهذا ما نعتقد أنه لا غنى عن تبديده بشكل كامل»[40].

يقوم لوفيث بمساءلة هذا التقليد الغربي لاتهامه بكل عناصره، والحل الذي يتبناه لوفيث أنه يجب الانفلات من الطغيان التي تمارسه فكرة التمام، حيث تكمن فكرة فلسفة التاريخ ذاتها المستلهمة من السرد الإنجيلي للخلق، الذي يجعل من عالم الرب الخلق الأوحد، ومن الإنسان صورته الوحيدة (الرب)[41]، لكن هذا الاستنتاج الذي عبره نتج معنى التاريخ يجب أن ينفلت بلا جدال من سحر الاكتمال للميتافيزيقا كما للديانات الغربية، وأن يمنح فقط لفلسفة التاريخ.

كما يستحضر لوفيث جملة هيجل الشهيرة أن «تاريخ العالم يسير من الشرق إلى الغرب»؛ لأن أوروبا هي ببساطة نهاية تاريخ العالم، جملة مثل هذه تبين بوضوح حدود فلسفة التاريخ العمياء بمركزية الغرب[42]*. إنها ترسم مصير الكائن الإنساني على حدود التاريخ القديم والحديث للغرب، كما لو أن الكائن العالمي ينتمي للغرب فقط دون الآخرين الذين تم إقصاؤهم من التاريخ، وقد يعتبرها البعض قراءة مغرضة لكتاب استهل

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

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

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

42* هذا المقال لكارل لوفيث يوضح الفرق بين الشرق والغرب. المقال الذي ظهر خلال سنة 0196 في الأعمال الكاملة لكارل لوفيث ((Sämtliche Schriften 2, Stuttgart, J.B. Metzler, 1983, p. 571-601 in-

بفصل حول جاكوب بوركهارت أستاذ نيتشه - المؤرخ المحافظ- ولكن الغنوصي أيضا، لكنها قراءة عالمة حول ما يستهدفه[43].

لقد عزز التقاء الفلسفة بالتاريخ وتحوله إلى فلسفة التاريخ منذ مئتي عام في اللغة المتداولة النمط الفكري الحداثي، حيث ساد الاعتقاد بإمكانية قراءة المسار التاريخي، لقد كان فولتير هو أول من تكلم عن التاريخ، بعبارة أخرى جاء بفلسفة التاريخ التي تعارض كل بناء ثيولوجي للتاريخ. ففي كتاب «محاولات حول الأخلاق» و«روح الأمم» لفولتير لم تعد الإرادة الإلهية هي المحرك الرئيس للأمم، ولكن الإرادة الإنسانية وتطلعاتها العقلانية، لقد تم فصل الدين عن الأمور الإنسانية وإبعاد العناية الإلهية عن مسيرة التقدم البشري. إن مصطلح فلسفة التاريخ لازال يستعمل، لكن بالمقابل محتواه أصبح شكليا ويفتقد للتدقيق، فعندما «نشر فولتير كتابه «محاولات حول الأخلاق وروح الأمم» 1756 وكان صوب عينيه كتاب بوسييه «خطاب حول التاريخ العالمي» الذي كتب سنة 1981، لمواجهة هذا الأخير والتأسيس لثيولوجيا التاريخ المكتوبة وفق النمط الأوغستيني لفلسفة دنيوية لتاريخ»[44]. بالتالي، تصبح كل فلسفات التاريخ، متعلقة بشكل كامل بالمحتوى الثيولوجي المسيحي. نستخلص أن أربعة عشر قرنا من التفكير الغربي لم تقدم اهتماما بفلسفة التاريخ أصلا، وأن التفكير التاريخي يدين لهذا الاسم بكل الفضل للثيولوجيا المسيحية بالأساس، فهذا المفهوم الذي ظهر فقط في بداية القرن الثامن عشر يدين بوجوده الكامل لثيولوجيا المسيحية.

هناك أيضا العنصر الأساس الذي من دونه لن يكون هناك تاريخ، هو عنصر الشر والمعاناة. إذن فتأويل التاريخ، هو بالأساس محاولة لفهم معنى الفعل البشري وبرهنته في التاريخ. أما تجربة المعاناة الناتجة عن فعل التاريخ، فإن العالم الغربي قد وجد لها إجابتين مختلفتين أسطورة بروميتوس والإيمان بالتضحية[45]، الحلان المقترحان من طرف الغرب لم يستطيعا، حسب لوفيث أن يؤسسا وهم التاريخ الحداثي التقدمي، وهو الأمر الذي يحل مشاكل الشر والمعاناة بشكل تدريجي، وهو أمر يمكن اعتباره امتيازا تمتلكه الثيولوجيا والفلسفة، كما أنه ليس هناك استفهام حول معنى التاريخ، إذا كان هذا الأخير متجليا مسبقا في الأحداث التاريخية نفسها أم لا، من ناحية أخرى التاريخ لا يبرهن عن نفسه سوى تحت تأثير معنى للتاريخ؛ إذ آنذاك بإمكانه أن يبرهن عن المعنى.

لكن هذا المعنى يتحدد فقط تحت مظلة الانتظار الإسكاتولوجي، حتى بالنسبة إلى الوقائع التي يتم استجوابها بشكل إجمالي حول المعنى، هي تاريخيا عملية مشروطة بالفكر اليهودي والمسيحي، الذي قدم

43 Jean François Kervégan, **«Les ambigüités d'un théorème La sécularisation, de Schmitt à Lowith et retour», Modernité de sécularisation**, op.cit., p116

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

45 K. Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.24

ولادة لمثل هذه الأسئلة؛ فمساءلة المعنى النهائي للتاريخ بشكل جذري، هي مسألة تتجاوز كل معرفة ممكنة، وهنا يدخلنا هذا الأمر في الفراغ، حيث يحضر فقط الأمل والإيمان والانتظار بإمكانية الملأ لخلق التجاوز.

إذن، لوفيث لا يرى مخرجا من هذه الأنساق الفلسفية التي حولها في كتابه لتنبؤات تاريخية، لكن الأمر الواضح هو أن الأمر الوحيد القادر على تحقيق الانفلات من قبضة العلمنة القاتلة يتعلق باستعادة العلاقة مع الحدود المستقلة للكوسموس، [46] هنا تكمن إمكانية التحرر الوحيدة؛ لأن الإغريق لم يتعلقوا بمذاهب معينة، وإنما على حقيقة فينومنولوجية، فما الفرادة التي يمتلكها الإغريق في مقابل الحداثيين؟.

3) كارل لوفيث: الإغريق أكثر حداثة من الحداثيين

يعد الإغريق في أعين لوفيث أكثر حداثة من الحداثيين أنفسهم، فهم على خلاف الحداثيين، لم يهتموا بامتلاك استيعاب للمعنى التاريخي، لقد انشغلوا بالانبهار بالكوسموس، بالنظام والجمال الظاهر للعالم والقانون الكوني المتناهي الدقة والنظام في أعينهم، بالنسبة إلى الرؤية الإغريقية للعالم، كل شيء يدور في شكل أبدي يعود على نفسه (وهو التفسير الدائري)، فلا «لا جديد تحت الشمس»، مادام أن السيرورة التاريخية تعود إلى نقطة الانطلاق الأولى. تحتوي هاته الرؤية، على فهم طبيعي للعالم، كما هو دون البحث عن معنى خفي يفسر نمط الحركة الكونية، وهو تفسير يجمع بنفس الوقت بين معرفة التغييرات الزمنية وانتظام الفترات، لذلك في أعين لوفيث تاريخ العالم بدأ مع الإغريق الذين يعتبرون الطبيعة قائمة بذاتها وتتأسس على ذاتها[47].

وهي رؤية اختزالية لطبيعية العالم؛ إذ لم تكن هناك فكرة مفادها أن حدثا بعينه قادر على اختصار دلالة التاريخ بكامله، هذه الفكرة لم يكن لها وجود؛ لأن الإغريق افترضوا منطق لوغوس الكون، الذي ينظم السيرورة الكونية، وليس رب التاريخ الراعي بعنايته الإلهية الفعل البشري، ويسرد لوفيث مثال ألكسندر Alexandre le Grand، الذي لم يترك أي كتابات في التاريخ، واتجه عوض ذلك إلى الشعر، مادام أن التاريخ، لا يتناول سوى أحداث مفردة معزولة لا تحمل معنى، وهي أحداث ناتجة عن الصدفة، في حين أن الفلسفة والشعر يتناولان الأشياء الثابتة، على خلاف الأمر بالنسبة إلى التاريخ الذي يخضع لمنطق التغير، فحتى المدرس الكسندر لم يخصص أي كتاب للتاريخ لقد توجه إلى الشعر؛ لأن التاريخ لا يتناول سوى الأحداث في فرادتها، وهي أحداث ناتجة عن الصدفة، في حين أن الفلسفة والشعر تتناول من جهتها الأشياء الثابتة[48]. أما بالنسبة إلى المفكرين الإغريق، ففلسفة التاريخ كانت كلمة من دون معنى، لذلك لم يتم تداولها؛ لأن التاريخ بالنهاية ماهو سوى

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

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

48 K. Lowith, **Histoire et salut,** op.cit., p.25

تاريخ سياسي بطولي، وهو من شأن إنسان الدولة والمؤرخين السياسيين. أما بالنسبة إلى اليهود والمسيحيين، فالتاريخ هو قبل كل شيء يفهم على أنه تاريخ الخلاص المسيحي.

ما يلاحظ أن كارل لوفيث، قسم الرجوع لمفهوم التاريخ إلى المرحلة الأولى، وهي المرحلة الإغريقية، حيث لم يكن هناك سوى التاريخ السياسي، ولا وجود لمفهوم فلسفة التاريخ، ثم المرحلة الثانية، ارتبطت بظهور الأديان؛ فالأديان هي من تقدم التاريخ على أنه تاريخ الخلاص، إذن التاريخ من اختصاص الأنبياء وأرباب الكنائس، من هذه المرحلة سيستخرج المرحلة الثالثة والتي ستسيطر على منحى التفكير التاريخي إلى يومنا هذا، إذن الإغريق هم أكثر حداثة من غيرهم، مادام أن هذا الأخير هو الذي استطاع نحت فرادته التاريخية في إطار علاقتنا بما يدور حولنا[49].

ففي المراحل الأولى للمسيحية، التاريخ السياسي نفسه تجذرت فيه الأسس الثيولوجية ما دام أن قدر الشعوب يعتبر مهمة إلهية. فخلال العهد الأول للعهد المسيحي، عانى التاريخ السياسي نفسه من التأثيرات القاتلة لأسسه المستمدة من التصور الثيولوجي. وهذا الأمر ارتبط بمفهوم الغاية التي كانت تمثل أسس كل التصورات الحداثية، لذلك يؤكد لوفيث ذلك بالقول: إنه ليس من الصدفة إن وجدت بمعاجمنا مصطلح (معنى) (sinn)، والنهاية zweck، والهدف ziel، وهي عادة معاني غير قابلة للتغير[50]، فالمعنى الموجه نحو النهاية، هو من يحدد الإطار وكذا المعنى، فكل الأشياء التي خلقت من الرب أو الإنسان ترى معناها عبر تحديد لأي غرض وجدت، Vue de quoi en، أو بعبارة أخرى، هناك دوما غرض أو هدف أو غاية ما، فمثلا الطاولة ينظر إليها على أنها كذلك؛ أي الغرض الذي صنعت له لأجل أن تكون طاولة، معنى أبعد مما هي عليه ماديا وواقعيا، فالأحداث التاريخية تأخذ معناها من توجهها نحو المستقبل (..) هذه الفكرة لا يمكن أن تأتي إلا من النموذج المسيحي[51]. فهي أيضا لا تبنى إلا بالنظر إلى النهاية التي ترمي لها، نهاية بعيدة عن الوقائع الحياتية factuels؛ لأن التاريخ هو مسار لحركة في الزمان، لذلك فهذه النهاية يجب أن تكون هدفا قادما منتظرا[52].

فكل الأحداث إذن، تتم قراءتها انطلاقا من الغاية المستقبلية التي تحملها بداخلها هي عملية امتلاء بالمعنى؛ فحتى الأحداث يتم استيعابها ضمن الحدث الكلي الذي يحدد الطبيعة الإسكاتولوجية، هذا الربط بين المعنى والنهاية لا يستثني أبدا الدلالة النسبية إلى الأحداث. لذلك، فإن طبيعة النهاية والوسائل الممكنة لبلوغها تختلف، لكن السؤال يظل قائما كما هو؛ إذ تم تصور اكتشاف التاريخ كأمر موجه من قبل اليد الخفية

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

50 K. Lowith, **Histoire et salut,** op.cit., p.25

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

52 K. Lowith, **Histoire et salut,** op.cit., p.26

أو دهاء العقل أو من خلال الضرورة الدياليكتية. الحقيقة أن هذه الحركة قد تم تصورها كحركة ضرورية أو مقدرة سلفا هو دلالة على الافتراضات اللاهوتية الكامنة التي تتضمن داخل مثل هذه الرؤية للتغير»[53].

تدخل المسافة الزمنية لنهاية محددة في إطار المستقبل الإسكاتولوجي، فالمستقبل لا يوجد بالنسبة لنا إلا على شكل انتظار وأمل؛ فالمعنى الوحيد هو مسكن المستقبل الذي تنتظره؛ أي المعنى الذي يخص مجمل التاريخ البشري؛ إذ لا نعرف شيئا عن المستقبل إلا وفق نمط الأمل، وهو أمل نجده لدى الأنبياء اليهود حيث نجد هذا الأمل بشكل أكثر وضوحا، وعلى العكس لم يكن موجودا عند الفلاسفة الإغريق، وهنا تجدر الإشارة إلى معاصرة إسرائيل وهيروديت (بشكل تقريبي)، توضح المسافة التي تفصل الحكمة الإغريقية عن الديانة اليهودية، وهكذا جاء التاريخ بعكس ما جاء في التوراة[54]..

عرف المفهوم الإنجيلي المسيحي للتاريخ تحولا تجاه المستقبل بشكل يخالف المعنى الإغريقي الذي يحمل على الأحداث، سواء كانت حاضرة أو ماضية في الميثولوجيا والجينيالوجيا الإغريقية، الماضي يستحضر بما هو الأصل الثابت. لذلك، فإن المذهب الإنجيلي للخلق يأتي بشكل يعاكس جذريا مثل هذه الرؤية. إنه يخضع العالم ليس فقط للخالق، ولكن لمخلوق قُدم على صورة هذا الأخير[55]، في حين يستحضر المفهوم المسيحي للتاريخ، بما هو وعد بالمستقبل، فيصير الماضي استعدادا مثقلا بالمعنى الخلاصي.

لقد كان الإغريق مقتنعين بأنه مهما حصل في المستقبل، فإن هذا سيجري وفق نفس المنطق؛ فالأفعال الإنسانية لا تمر مع الزمن وأن الأعمال الإبداعية لا يختفي مجدها، لم يتعلق الأمر بالمعنى التي تحمله الأحداث؛ إذ لم يخطر ببال الإغريق الاستفسار حول معنى الحدث الإنساني (...) عبر البحث عن وظيفته من خلال تاريخ عالمي[56]، ولم تكن هناك نية وراء سرد الوقائع، ولكن في السرد نفسه يسكن المعنى، الخطاطة الزمنية للسرد لدى الإغريق ليست صيرورة، حيث المعنى يحمله تاريخ العالم باتجاه هدف مستقبلي، لكن على العكس من ذلك، المفهوم الإغريقي للزمن هو حركة دائرية؛ فالتاريخ هو تاريخ لرصد محاربة سياسية التي تمثل جزءاً من الطبيعة، فما يصل من الماضي يتكرر من دون توقف في المستقبل بطريقة أقل أو أكثر تشابها، فالمستقبل لن يحمل لنا شيئا جديدا؛ لأن النشوء والفناء هو طبيعة كل الأشياء وبالتالي لن يحمل التاريخ على هذه الشاكلة أي تغير؛ لأن العالم في الفكر الما بعد سقراطي وحتى عند أفلاطون هو كوسموس مستقل عن المتعلقات الإنسانية التي على العكس، عليها أن تتأقلم وفق هذا النظام الكوسموسي[57]. فوحده بوليب Polybe، حسب لوفيث، اقترب من مفهومنا للتاريخ، باستحضاره لكل الأحداث كما لو كانت تقود كلها

53 مايكل ألين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مرجع سابق، ص363

54 جوزف خورس، **قيمة التاريخ**، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت باريس، الطبعة الثالثة 1986، ص26

55 Guillaume Fagniez, ***«la contribution de Karl Lowith à l'anthropologie»,*** op,cit., p.108

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

57 Guillaume Fagniez, ***«la contribution de Karl Lowith à l'anthropologie»,*** op,cit., p.108

نحو هدف، هيمنة الإمبراطورية الرومانية، فبالنسبة إليه، التاريخ يتطور وفق حركة دائرية سياسية، فالقانون الأسمى المتحكم في التاريخ السياسي هو المرور من ممر إلى آخر، وهنا يمكننا استخلاص التعاليم الأخلاقية انطلاقا من التجارب التاريخية.

في حين يؤمن القدماء في كتاب الإنجيل بأن الرب وحده بإمكانه إظهار المستقبل عبر الوساطة المتمثلة في أنبيائهم، بالتأكيد المستقبل هو مقرر مسبق من طرف الإرادة الإلهية، لكن من أجل هذا بالضبط، لا يمكننا استخلاص الماضي كنتيجة طبيعية، فالمستقبل يبقى قابلا للتنبؤ عبر الإرادة الشخصية للرب؛ إذ ليس هناك إنسان باستطاعته التنبؤ بالمستقبل إلا في حالة منحه الرب هذه القدرة، وإلا فهو عاجز عن امتلاكها.

وبما أن عملية إتمام القدر اليهودي والمسيحي يتواجد في المستقبل الإسكاتولوجي، حيث ليس هناك قانون طبيعي للتاريخ يتنبأ بشكل مسبق بالمخرج النهائي؛ لأن الإحساس بالمستقبل يتحول بشكل لا يقيني أمام ما ليس متوقع، وهو الأمر الذي يؤكد حسب لوفيث ما جاء به بوركهارت، الذي يفصلنا بشكل عميق عن تصور العالم القديم المتعلق بالاعتقاد الذي لدينا في إمكانية التنبؤ بالمستقبل. لذلك فهو السبب الوحيد الذي من أجله يكون المستقبل بالنسبة لنا قابلا للاستيعاب، حيث غياب التصورات الدينية المسبقة، الأمر الذي يحول المستقبل شفافا بالنسبة إلى القدماء، فالعالم القديم يعتقد بتشابه أغلبية الثقافات الوثنية، حيث الأحداث المستقبلية يمكن أن تصير مكشوفة، لكن باستثناء بعض الفلاسفة، ليس هناك أحد من القدماء لم يضع موضع شك الحقيقة الإلهية، الأحلام والإشارات القابلة للتكهن، هذا الإيمان بالتنبؤات لم يفقد بريقه إلا لحظة تحطيم الكنيسة له، لكن الكنيسة نفسها تؤمن بالقضاء والقدر، في حين أن الإنسان الحديث لم يعد يؤمن بأي مرشد مهما كان، سواء كان قدرا، أو عناية إلهية[58].

فالإنسان الحديث يتمسك بالمستقبل، معتقدا أنه يتحكم في مساره، وهنا ليس صدفة أن تذهب تنبؤات بوركهارت حول المستقبل الأوروبي عكس هذه الأطروحة، فهو لم يتكهن يوما بمعرفة سلطة المستقبل، استشكالات طرحها أيضا كل من: توكفيل وتوينبي اللذين حاولا توقع كل التصورات المستقبلية الممكنة، فما الذي سهل عليهم المأمورية التنبؤية؟

يستحضر مثال توكفيل، فهذا الأخير بالنسبة إلى لوفيث يقدم الديمقراطية بصفتها قدرا حاسما، وهو أمر يوازي مفهوم العناية الإلهية، وهذا ما يؤكد الأرضية الدينية لتوكفيل، رغم تحفظه الظاهر؛ لأن سكان

58 Stéphane Dirschauer, **mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg,** op. cit., P.37

Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., P.32

الكوسموس لا يعرفون هذا التساؤل الحداثي المقلق، الذي يترجم جملة توكفيل الشهيرة في مقدمة عمله حول الديمقراطية في أمريكا: إلى أين نحن سير؟[59].

وهو الأمر الذي لا نجده عند المؤرخين الإغريق الذين درسوا وسردوا التواريخ التي تدور حول الأحداث السياسية الكبرى، دون البحث عن معنى ثاوٍ خلف هذه الأحداث. إننا نجده بالمقابل عند آباء الكنيسة الذين طوروا التاريخ المواكب للأحداث السياسية الكبرى، انطلاقا من تنبؤات اليهود وإسكاتولوجيا المسيحية لثيولوجيا التاريخ التي اتجهت نحو الإتمام الميتاتاريخي للخلق. إذن النظرية الإغريقية تتأسس على تأمل العالم عينيا، والعالم اليهودي والمسيحي والما بعد مسيحي يعيش في الانتظار والأمل[60]؛ فالإنسان الحديث نسج فلسفة التاريخ عبر علمنة مبادئه الثيولوجية المتضمن في معنى التقدم، وعبر تطبيق عدد كبير من المعارف التجريبية، الشيء الذي وضع سؤال وحدة تاريخ العالم بموازاة مفهوم التقدم.

يبدو إذن أن المفهومين: الحركة الدائرية والتوجه الإسكاتولوجي للقدماء والمسيحين، قد أنهكا كل الإمكانات الأساسية لفهم التاريخ؛ إذ المحاولات الأكثر جدة لتأويل التاريخ الحداثي ليست في حقيقة الأمر سوى انعكاسات لهذين المبدأين.

يمكن القول إن شبنغلر تكلف بدمج النمط الدائري والتصور المسيحي؛ فالثقافات التاريخية بالنسبة إليه تسير وفق ضرورة طبيعية شبيهة بدائرة حيوية معروفة مسبقا، تنطلق دوريا من الإيمان إلى الازدهار ثم إلى الانحطاط، التاريخ ليس له هدف أو معنى ما دام ليس مسيراً من طرف الإرادة الإلهية ولا من الإرادة البشرية[61]، لكن عندما حاول شبنغلر تقديم مفهومه بشكل أكثر دقة لـ «destin»، افتتح الأمر بالمفهوم الدوري للتاريخ، فصيغة الزمن التاريخي تدور حول روح فاوست Faust، وهنا يقترح شبنغلر على غرار نيتشه: علينا أن نحب القدر لإتمامه بكل إرادة، لا يحل شبنغلر المفارقة بين القدر الطبيعي، والحتمية التاريخية، فعوض أن يبحث داخل التاريخ، عن السيرورة الطبيعية والتاريخية، أنهى كتابه بالجملة التالية: تاريخ العالم هو محكمة العالم، محكمة من دون قاض، وللإشارة هي جملة شيلر Schiller، وقد أخذها من هيجل، لكن جذورها ترجع في نشرات النبوءة العائدة للإنجيل القديم، فهي ذات أصول مسيحية بالأساس[62]، فما يمثل بالنسبة إلى بوليب، حالة نظرية تتعلق بالأحداث الماضية أو المستقبلية، أصبحت لدى شبنغلر أمرا أخلافيا فروح «فاوست»، لا يمكن أن تؤول القدر إلا في إطار المنظور الإسكاتولوجي، لكنه حاول أن يبرهن أن ما يحصل داخل التاريخ، هو وفق روتين ينتهي بمخطط الصيرورة والاعتقاد، ثم الانحلال لكنه كان مجبرا على التخلص من هذه الصيرورة

59 Stéphane Dirschauer, **mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg,** op. cit., P.35

60 ibid, P.37

61 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., P33..

62 Ibid. P.34

الطبيعية لمعنى وحيد، انحطاط الغرب هو أيضا حافز توينبي لذلك حينما يحاول أن يتنبأ بالتاريخ، يقوم بذلك بطريقة أقل إطلاقية مقارنة مع شبنغلر[63]. وما يدفع حالة التمدن لدى توينبي نحو الانحطاط هو البنية الداخلية المهيأة أصلا للانحطاط التاريخ، يشدد لوفيث بالقول إننا إذا اتبعنا خطاطة توينبي، الذي ربط انهيار الحضارات بظهور الديانات، علينا آنذاك انتظار دين جديد، لكن في الحقيقة لا نجد لديه شيئا كهذا الحياد العلمي. وبما أن توينبي لا يمكن أن يتجه سوى للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، فعوض أن يترك الإمكان منفتحا على ديانة وكنيسة جديدة، وعوض أن ينطلق من اليقين الإيماني للبرهنة على الحقيقة المسيحية أو البرهنة بمساعدة معايير تاريخية، انخرط عوض ذلك، في الاكتشافات العلمية، فكيف لنا أن نحل بواقعة علمية دلالة تاريخية، بل وحتى دينية؟

المسيحية لازالت دائما فكرة متجددة، ليست فقط قادرة على إحياء الحضارة الغربية، ولكنها ستصبح أيضا دينا عالميا، يشدد لوفيث، إنه بالتأكيد الإيمان المسيحي لتوينبي التي جعلته يؤكد أن المسيحية لازالت وستظل فكرة جديدة، لتصير هي نفسها الديانة العالمية. فتوينبي كمؤرخ، يبدو حسب لوفيث أنه تحت تأثير فكر طبيعي معلمن؛ فقد تبنى السجل المسيحي لأجل القيام بتحليل تاريخي، حيث قدم فكرا يربط التاريخ الكلي بصيرورة التوحيد الجزئي، وتخلى في المقابل على المفهوم التقليدي المسيحي، الأمر الذي دفعه إلى التخلي عن التفسير المسيحي لكلية الزمن، وتقديم نظام يفصل ما قبل وما بعد عيسى. لذلك، فمنظوره الإسكاتولوجي حاضر بشكل مسبق عبر مبادئه الموجهة، التي قدمها في بداية كتابه.

إذن هذه الصورة التي تحاول توحيد المفهوم الكلاسيكي للنمط الدائري والإسكاتولوجيا المسيحية تفترض أن دور (العالم)، تحريك العربة (الدين)، حيث السائق (الرب) يحول القوى الطبيعية الدائرية لأجل قيادتها نحو هدف فوق طبيعي؛ إذ هذه العربة التي تمثل الدين، تسير على عجلات قد ترفعها نحو السماء أو تنزلها للأرض: إذا كان الدين هو العربة، نقول إن العجلات التي بفضلها ترتفع العربة للسماء توافق السقوط الدوري للحضارات على الأرض[64].

يعبر لوفيث عن الإشكال بشكل مغاير بمماثلة «روح فوست»، لصاحبها غوته التي يستدعيها توينبي؛ ذلك لأنها تطبع النمط الأساسي لفراغ الحياة، هي استحضار لعناية الرب، حيث الوعي التاريخي يحد عبر الحافز الإسكاتولوجي، وهذا الأمر امتد إلى حدود كارل ماركس ومن أوغستين إلى هيجل ومن يواكيم إلى شيلنغ؛ إذ لا يكتفي الإسكاتولوجي بوضع مصطلح سيرورة التاريخ، بل إنه يسير وفق هدف؛ لأن الفكر الإسكاتولوجي له قوة التحكم في زمنية الزمن ذاته، زمن يبتلع خالقيه، إذا لم يكن محددا بطريقة حاملة للمعنى، فالبوصلة الإسكاتولوجية تقدم الإشارة نحو مملكة الرب. إنه فقط داخل هذا التحديد الإسكاتولوجي للتقدم التاريخي، يمكن للتاريخ أن يصبح عالميا، فعالمية التاريخ لا تبقى فقط في الإيمان برب واحد قادر، ولكنه قادر أيضا أن

63 Ibid. P.34.35

64 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.39

يضفي على هذا التقدم وحدة للتاريخ الإنساني؛ فالإنسانية لا توجد في أي حاضر، إنها مثال للمستقبل، باعتباره الأفق الضروري للمفهوم الإسكاتولوجي لتاريخ عالمي.

4) كارل لوفيث: حداثة بوركهارت التخلي عن فلسفة التاريخ

لم يسع بوركهارت، في أعين لوفيث، إلى إعادة بناء بشكل فلسفي- تاريخ العالم ولا غرس معرفة خاصة بالتاريخ، لقد أراد تشييد معرفة تخص تاريخا للحكمة؛ فمحاضراته حول التاريخ، يجب أن تكون مقدمة لتدريس عملية استيعاب الفترات التاريخية، فبالنسبة إلى بوركهارت، التاريخ لم يكن علما يحمل وقائع محايدة، لكن يمكن اعتباره تقريرا للوقائع المرتبطة بعصر ما بشرط أن تكون الواقعة تحمل تميزا، يجب على كل جيل بجهد متجدد إيقاظ ذكريات ماضية بهدف عدم فقدان جوهر حياته التاريخية الخاصة، تأويل على هذه الشاكلة يعني اختيار وانتقاء.

فمنذ بداية كتابه «considération sur l'histoire du monde»، يعلن بوركهارت أنه ليس بمقدوره ولا نية له، في التأسيس لفلسفة التاريخ، فمهمته أقل تواضعا من ذلك إنه يرغب بكل ببساطة في ربط مجموعة من الملاحظات التاريخية بمسار فكر غير مكتمل[65]، لقد رفض كل المحاولات التي تسعى لبناء نسق مترابط، أو كل نية تحاول أن تستخرج فكرة حاملة لمعنى معين حول تاريخ العالم، ما دام أن فلسفة التاريخ عنده هي اسم بلا معنى؛ لأن الهيستوغرافيا، هي عملية تنسيق الملاحظات، وهي المهمة التي سعى إلى تحقيقها، في حين أن الفلسفة تخضع لمبدأ منظم كما استبعد أيضا ثيولوجيا التاريخ.

إنه يشير إلى أهم شخصيات تاريخ الفكر الغربي، هيجل وأوغستين، وهم أهم كتاب قدموا محاولات نسقية مارست تأثيرها في الفكر الغربي، وهما محاولتان كانتا تهدفان لوضع تفسير نسقي للتاريخ، انطلاقا من مبدأ الرب (أوغستين)، أو الروح المطلق (هيجل)، وهو نسق يحقق مراميه في التاريخ نفسه بمعارضة ثيوديسا الهيجيلية للتاريخ، استمر بوركهارت، في التفكير أن عقلية التاريخ لا يمكن الوصول إليها بمعرفتنا؛ لأننا غير مؤهلين لذلك، الفلسفة مثلها مثل الثيولوجيا التاريخ، تهتم بالبدايات الأولى والأهداف النهائية، والمؤرخون لا يستطيعون أن ينشغلوا بالبعض والبعض الآخر، فما هو متاح هو الإشغال بالمركز الدائم للتاريخ، النتيجة الحتمية التي قادت بوركهارت للتخلي عن البحث عن معنى وراء الأحداث التاريخية كما رفض الانشغال بالأهداف النهائية، بالإضافة إلى تخليه عن البحث في معنى للتاريخ.

65 Ibid., p.44

هذا الأمر لا يعني خروج بوركهارت بشكل تام عن خط فلسفة التاريخ المستلهمة من التصور الثيولوجي، بل يؤكد لوفيث أنفكر بوركهارت نفسه يظل محصورا وفق الخطاطة الهيجيلية للتاريخ المحددة بشكل واع بالعالم القديم والمسيحي.[66]

مفهوم الاستمرارية شكل المبدأ الوحيد الذي بإمكاننا أن نتعرف عليه من خلال كتابه «اعتبارات حول تاريخ العالم»، والذي ينظم كل الملاحظات التي قدمها بوركهارت، وبذلك يكون قد أقدم على تحدي التأويل النسقي للتاريخ عبر الفلسفة والثيولوجيا، كل دلالة التاريخ تتكئ حسب بوركهارت على الاستمرارية. إنها الصفة العالمية لكل الاختبارات التاريخية، فهناك بداية قبل الأزمنة الحديثة، وما الحداثة سوى استمرارية لما كان مسبقا، وإن كانت هناك أزمة جذرية تكسر استمرارية تاريخنا آنذاك ستكون نهاية التاريخ.

فالاستمرارية هي أكثر من شكل استمراري بسيط، وأقل من تطور تصاعدي تراكمي؛ لأن الاستمرارية لا تتأسس على افتراض مرضي حسبه كل دروس التاريخ موكول لها بالنهاية قيادة ضعفنا الراهن الذي سيكون بلا هدف ولا تمام[67]، الاستمرارية هي جهد واع للاحتفاظ وتجديد النتاج التاريخي وليس مجرد قبول للتقاليد كما هي، بل إن الاستمرارية التاريخية الواعية هي تحرر في عمق العملية الاستمرارية نفسها، لذلك فقط الشعوب البدائية من تتخلى عن هذا الامتياز. إن الاستمرارية التاريخية، هي الدليل الوحيد على أننا نملك دلالة للصيرورة التاريخية. لهذا وجب علينا أن نبقي هذه الاستمرارية حية فينا نعيد إحياءها ونتحرر منها في نفس الوقت.

يفهم بوركهارت الفترة ما بين 1815 / 1848، بما هي استراحة في مسار عصر الثورات، التي لم تكتمل بعد، والتي بدأت بالثورة الفرنسية، ووجب أن تتابع إلى حدود الثورات البولشفية، الفاشية والوطنية الاشتراكية، بل إنه يدافع عن مهمة الوعي التاريخي في مقابل الحركة الجذرية لسنوات 1840، يعتقد أن الديموقراطية تقود إلى توسط طموح لاستبداد جديد. إنه يعتقد أن الاشتراكية الاقتصادية تولد ماكينة لدولة متعاظمة، وهنا يشير بلومنبرغ أن بوركهارت كان بإمكانه القول إنه بكل الطرق مُلم بالظاهرة، وأن الأرقام لا تهم كثيرا، لكنه رغم ذلك يمنح النتائج وظيفة خطابية بشكل لا جدال فيه[68]، مما خلق تحولا في طريقة الاستيعاب لمجرى التاريخ من منحى تفاؤلي تقدمي إلى تشاؤمية تراجعية؛ إذ يمثل هروب بوركهارت[69]* إلى إيطاليا انعكاسا لهذا المنحى، يقول بوركهارت: نعم، أريد أن أهرب منكم جميعا أنتم أيها الراديكاليون، الشيوعيون الصناعيون،

66 Karl Lowith, **De Hegel à Nietzsche**, traduit de L'allemand: Rémi Laurellard, Gallimard, 1967, p.54

67 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.45

68 Hans Blumenberg, **«Concepts en histoires»,** traduit de l'allemand par: Marc Buhot de Launay, *Archives de Philosophie* , Centre Sèvres, 2016/1 Tome 79, p.151

69 حوالي 1846 علل بوركهارت هربه الشهير في «le bon sud indolent» عبر التأكيد أن الجنوب مات من الناحية التاريخية، إذ هروب بوركهارت كان إثر أزمة سياسية، لذلك فالسفر إلى ايطاليا ليس في جوهره هروبا في التاريخ، ولكنه بالأحرى هروبا خارج التاريخ.

Rheinhardt Koselleck, **expérience de l'histoire**, op,cit., p.71

إنسان الثقافة العليا، فلاسفة، صوفيون، متعصبو الدولة والمثاليون، أنتم جميعا لا تعرفون بعد، أي استبداد سيمارس على الروح تحت غطاء أن الثقافة هي حليف سري للرأسمالية ويجب إبادتها[70]، الاستمرارية التاريخية هي الدين الوحيد المعترف به، وهنا يحتفظ بعنصر التأويل الغائي، ففي التاريخ مقياس الكفة بين السعادة والتعاسة، ليس مرتبطا بمخطط العناية الإلهية، ولكن متعلق بتقلب النجاح والنكسات، فعوض الديمقراطية الليبرالية، صارت دولة كليانية قلبت أوروبا إلى نمط حكم يتميز بالوحشية المطلقة، لكن هناك مجال للخروج من المحنة؛ فالناس لم يؤمنوا بالمبادئ، وإنما على الأرجح، كانوا يؤمنون بالمخلص المحرر. في هذا السياق التاريخي، فإن التركيز الموضوع من طرف بوركهارت على مفهوم الاستمرارية التاريخية هو أمر مفهوم بالنسبة إلى لوفيث؛ لأنه الأمر الوحيد الذي يجعله ينفلت من نقده المدمر لمفهوم الطموح، بما هو صفة للحكم التاريخي، مادام أن بوركهارت يرى أن عصره مدان بصفة اللاأمل[71]..

في بداية مؤتمره «السعادة والشقاء في تاريخ العالم»، يشرح بوركهارت بالطريقة التالية الأحكام التي هي بالأساس أحكامنا: إنه لمن حسن الحظ أن الإغريق انتصروا على الفرس، وأنه من حسن الحظ أيضا أن انتصرت روما على قرطاج، في المقابل إنه لمن سوء الحظ أن أثينا انهزمت أمام إسبارطة، وأن سيزار قتل قبل أن يتمكن من منح الإمبراطورية العالمية للروم شكلا مناسبا[72]. إنه لمن حسن الحظ أن أوروبا تدافع ضد الإسلام، إنه لمن سوء الحظ أن الأباطرة الألمان خسروا معركة ضد أرباب الكنيسة... والأمثلة كثيرة.

لكن في اللحظة النهائية، اعتبر بوركهارت أن رأيا مثل هذا، يلغي ذاته بذاته؛ إذ أننا كلما اقتربنا من الحاضر، كلما كانت أحكامنا متباينة، مما يفند ما سبق، فإذا كان بوركهارت، حسب لوفيث حيا اليوم وطلبنا منه أن يمدنا بحكم على الأحداث الحاضرة، سيقول ربما بما أنه أوروبي أن هزيمة الألمان الوطنية الاشتراكية كانت خطأ، وأنه تمنى أن يكون التوسع الروسي حتميا وليس أمرا مرغوبا فيه[73]، باعتبار الأحداث المرغوب فيها تحدث نتيجة ما لا يوجد، تحدث بما هي فعل تاريخي وحسب.

إنه من الواضح بناء على اعتبارات من هذا النوع، أنه لا يمكننا بناء لا فلسفة ولا ثيولوجيا ولا تاريخ؛ فالخيط الرفيع لاستمرارية بسيطة بلا بداية ولا نهاية، لا يمكنها أن تبني نسقاً متكاملا، ومع ذلك بين كل الطرق الحديثة الخاصة نجد طريقة بوركهارت القادرة على أن تحمل إمكانية تاريخية؛ لأنه فهم الوقائع الكلاسيكية أكثر من الموقف المسيحي اليهودي، من دون الالتزام بأحد الموقفين، ولتحقيق الأمان الاجتماعي أشهر إعلاءه للشغف القديم. إنه يعرف مع ذلك أن روح القدماء ليست مثل روحنا، وأن ثمانية عشر قرنا تفرقنا عن المسيحية البدائية، حيث الإيمان المسيحي، والأمل المسيحي أصبحا في تفكير بوركهارت أعداء المعرفة الحقة.

---

70 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.47.

71 Karl Lowith, **De Hegel à Nietzsche,** op.cit., p.362

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

73 ibidim.

في عصر يبدو لنا كأنه عصر أمان وحرية، عصر اعتبره بوركهارت عصرا منزوعا من مكانه / مغتربا، خلال 1870 أرسل لصديق تحذيره التالي «mets tes affaires en ordre»، وهو الأمر الحكيم الذي وجب القيام به في أوروبا في تلك المرحلة، هذا ما يؤكده لوفيث؛ لأن المجال غير ثابت، وهو مفتوح أكثر فأكثر للتحول بشكل غير متوقع، من هنا كان ذكاء بوركهارت؛ إذ الكنيسة لن تكون قادرة على الاحتفاظ بتكيفها مع العالم؛ لأنها لن تكون الوحيدة الممثلة لمنطق المؤسسة الروحية، يقول بوركهارت: نحن على العكس من ذلك، نحن الذين نعترف دوما أو نؤمن دوما أن دراسة العلوم وحرية الخلق الروحي، كشيء ينطلق من ذاته، ننسى بسهولة كبيرة إلى أي درجة أننا ندين للكنيسة بدوراتها المظلمة. إننا ندين لها بعادة المعرفة فوق دنيوية، معرفة لا تخدم أي نهاية تطبيقية[74].

لقد كان بوركهارت مقتنعا أن ما يحمل طابع الجدة لا يمكن أن ينشأ، إلا إذا اعترضنا على قوى الغنى والأعمال؛ فكل المصالح الروحية، بإمكانها بفضل التغيرات العامة لشروط الحياة، أن تصير وسيلة للتنظيرات الحربية، وهنا بالتحديد التهديد الذي يأمل بوركهارت أن يقف عنده؛ ففي القرن العشرين هناك قوة القرار المليئة بالنضارة، والمخصصة للنفوس العظيمة (...) الذين يعملون لأجل نهاية ترف وإسراف مادي[75]. اعتقد بوركهارت أن الدين وحده قادر على إنقاذ الروح الإنسانية من تدنيس لا زالت تعاني منه؛ إذ لابد من وجود دافع متعال يغطي كل الضجة التي تدور حول السلطة والمال، لوفيث استفاض في منح بوركهارت صفة التشكيك، الحذر والعودة[76] نحو النموذج التاريخي الذي كان هو المسيحية الأولى، حيث تحضر زاوية نظره للمسيحية الحقة، بما هي بالأساس الزهد. أما انتظاراته، فتتواجد في عالم آخر، لذلك فأوروبا في فجوة داخل هذا العالم، لكن المسيحية هي نسبيا دين المعاناة والتخلي، لكن بفضل أشكالها الزهدية التي صارت حرية روحية ومجدا للحياة، فإن المسيحية الحديثة، لأجل أن تبقى صالحة، تعيش على تسوية مع العالم الذي اشمئز منه بوركهارت. إن خلاص الأرواح في عالم مستقبلي، هو أمر مختلف عن طبيعة الأرواح الإنسانية بالعالم الحديث. إنها أرواح الأعمال التطبيقية؛ لأن المنطق الأخلاقي بهذه الفترة انفصل عن أسسه الدينية التي تكمن في الإيمان الفوق دنيوي.

إن الروح الحديثة، تتوق أكثر فأكثر إلى حل لأكبر لغز للحياة، والذي يجب أن يكون حلا مستقلا عن الروح المسيحية، وكمثال لذلك الانفصال بين الأخلاق الزمنية والدين، وهو ما أنتج مصطلح الإحسان الحديث، الذي ينطلق من التصورات المسبقة التي تتسم بالتفاؤل، في حين أن المسيحية تعلم الحب بلا شروط، حب ما هو

74 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit.,.p. 51

75 Ibid., p.52

76 Marc Antoine beauséjour, **La volonté humaine et l'éternité du monde**, Marc Antoine beauséjour, **La volonté humaine et l'éternité du monde, une lecture critique par Karl Löwith du dépassement nietzschéen du nihilisme**, Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en philosophie, Département de philosophie Faculté des arts Université d'Ottawa, Canada, 2018 , p.128

آت؛ لأن الحياة في هذا العالم تحمل أهمية فوق كل الاعتبارات الممكنة لكن، مسيحية الأصول تعارض معالم هذا العالم، الذي تمت الإشارة إليه سابقا؛ لأنها تطرح تفسيرات أكثر علوا عن أي تفسير إنجيلي حديث، فهذا العالم الحديث رغم تدينه، لا يرغب أن يتخلى عن منافع التمدن الحديث؛ فهؤلاء الناس الحداثيون الذين يصعب عليهم التخلي عن امتيازات العالم الحديث، وقيم التمدن والتقدم، يصعب في حقيقة الأمر الاعتقاد أو تمثل على الأقل كيف باستطاعتهم أن يعتقدوا في الأشياء الروحية، إلى هؤلاء الناس الذين يؤمنون بالدرجة الأولى بقيم حضارة التقدم. إنه من الصعب الاعتقاد أو حتى تمثل بشكل بسيط، شغف الناس والعصور السابقة كيف كانوا حقيقة يتمسكون بالأشياء غير المرئية[77]، لذلك ترغب مسيحية الأزمنة الحديثة في نسيان حضورها في ثنايا هذه الأزمنة؛ لأن تفاؤل القرن التاسع عشر سيختفي، فبوركهارت يحدد تفاؤل القرن التاسع عشر بالخزي وتنبأ من ناحية أخرى باختفائه، لقد كان يتمسك بقوة لا تقهر بإيمان حقيقي في مواجهة قوى العالم[78]، فخلال القرن العشرين، سيختفي هذا التفاؤل، وانخرط على إثر ذلك الكائن البشري في محنة حقيقية، وهنا أشاد لوفيث ببوركهارت، الذي لم يطرح حلا خاصا.

فما تقدمه الحداثة يراه بوركهارت أنها تُناقض ذاتها بذاتها؛ لأن جوهر الحياة الحديثة قائم على معنى الربح وقوة الأعمال في مقابل إنكار الذات وتحقيرها، التي تقوم عليها المسيحية، هما أمران لا يتوافقان، كل من الحياة الحديثة ومسيحية الأصول لاختلافهما في الجوهر والتوجه، وبالتالي استحالة صياغتهما في تصور واحد؛ إذ تقديم بسيط لتمييز يوضح مكانة بوركهارت في التركيبة اللوفيثية، ما بين العناية الإلهية والتقدم: العناية الإلهية الثيولوجية تبين بعدين غير قابلين لرفض؛ ذاك المتعلق بالتاريخ الواقعي الإنساني، وتلك المتعلقة بالحدث الملغز بالخلاص الإلهي، في المقابل التقدم يشير إلى الجديد الخلاصي في الحقل الوحيد للاستمرارية التدريجية [79].

فرادة بوركهارت كانت بالنسبة إلى لوفيث هي قدرته على اللاتحديد المفهومي للتاريخ وتركه باب الأفق التاريخي متصلا منذ بدايته لنهايته، فلم تهدف أبحاث بوركهارت، إلى بناء فلسفة خاصة بتاريخ العالم، بقدر ما اتجهت نحو تأسيس المعرفة التاريخية كحكمة بشرية تتأتى عبر البناء المستمر، لذلك فإن دروسه حول التاريخ، يمكنها أن تشكل مقدمة لدراسة التاريخ؛ لأن التاريخ لم يكن يوما علما ينصب على وقائع محايدة، بل هو مجرد جرد لوقائع تعتبر مهمة لحقبة ما من طرف حقبة أخرى، بهذا المعنى، فكل جيل مطالب عبر مجهود خاص، بتمثل وتأويل ذكريات ماضيه الخاص؛ وذلك درءا لكل نسيان واستعادة للحياة التاريخية الخاصة بكل جيل؛ إذ علينا الاهتمام بماضينا وفق عملية انتقاء للأحداث وإخضاعها للتأويل لمعرفة الأحداث التاريخية من غيرها، وينبهنا بوركهارت منذ بداية كتابه «اعتبارات حول تاريخ العالم»، أن عمله لا يهدف إلى إنشاء فلسفة التاريخ،

77 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., P.54

78 Ibid, p.55

79 Philippe Capelle Dumont, ***«L'innovation théologique»,*** Revue de Métaphysique et de Morale 2014/3(n°83), p.385

بقدر ما يهدف إلى لملمة عدد من الملاحظات التاريخية، رافضا كل محاولة لبناء نسق يمكنه ادعاء أفكار حول تاريخ العالم؛ ففلسفة التاريخ هي من دون معنى، يسجل لوفيث قوله، فإذا كانت وضعيتنا هي بشكل جذري مختلفة عن القدماء، عن الإغريق وأيضا عن التنبؤات اليهودية، فإن ما فقده التاريخ بالنسبة لنا هو اليقين في معناه(...). بلا شك إنها النقطة التي تقرب لوفيث من بوركهارت تلك المتعلقة بضرورة التصدي(....)لاستحالة ولا إمكانية تخطي التنبؤ بالمستقبل[80]، كما أنه يرفض ثيولوجيا التاريخ، وهو ما يترتب عنه رفض مزدوج: رفض للتصور الهيغلي والتصور الأوغستيني، باعتبارهما المحاولتين الأكثر تسجيلا في تاريخ الفلسفة؛ إذ لم تكونا سوى محاولتين لشرح التاريخ، انطلاقا من مبدأ الروح المطلق للعالم الذي يحقق مراميه في التاريخ. إن رفض الثيولوجيا الطبيعية (ثيوديسا) لدى هيجل يصدر عن إقرار باستحالة إدراك العقل الإنساني لعقلانية التاريخ؛ لأن الإنسان لم يستأنس بغايات الحكمة الخالدة، لأننا قاصرون أمامها. أما التأويل الديني للقديس أوغستين، فيؤكد أنه لا يهمنا، إذن التأويلان معا يتجاوزان ممكنات المعرفة الإنسانية. ومع ذلك، توجد استمرارية داخل تيار التاريخ، تشكل لدى بوركهارت المبدأ الوحيد الذي بإمكاننا معرفته، والذي تنتظم حوله ملاحظات كتابه، إن المعنى الكلي للتاريخ يستند على الاستمرارية، وهي معيار كوني لكل التأويلات التاريخية الخاصة. إنها بكل تأكيد «جهد واع من أجل الحفاظ وتجديد إرث الإنسان، كصاحب روح وفهم اكتملا منذ زمان. إنها تبدع الإرث الإنساني وتحررنا منه[81]؛ إذ يجب أن نعي هذه الاستمرارية التاريخية لأنها تمثل التتبع الدائم للإرث التاريخي، والوعي بهذه الديمومة التي تحدد وجودنا البشري.

إن هذا الفهم للتاريخ، الذي قدمه بوركهارت، قد نسف بشكل سريع ما جاءت به الثورة الفرنسية على افتراض أنها أسست لتاريخ جديد؛ فمفهوم الاستمرارية التاريخية تمثل الفعل المعاكس للعناصر المميزة لهذا التاريخ الذي افترض أن الثورة الفرنسية قد هيأت له بساط تقدمه، وبالتالي كل التغيرات الحاصلة لم تكن سوى طريقا للاستعباد بصورة جديدة. فالتأويل الذي بلوره بوركهارت، يجسد طبيعة الوعي التاريخي، ذات نزعة تشاؤمية، أو بتعبير آخر الصيغة الجديدة للتشاؤمية التطبيقية[82]، فما يقع داخل أوروبا، يشبه إلى حد ما، ما عاشه العالم خلال القرنين الثالث والرابع الميلادي، حينما انهار النظام محدثا بذلك تحولات جذرية، وأمام الانتقال من نزعة تفاؤلية تقدمية إلى نزعة تشاؤمية تقشفية ستهيمن على المناخ العام للإنسان الأوروبي التي ستمتد إلى القرن العشرين ميلادي، وداخل هذا السياق المحموم بالتحولات الجذرية، يمكننا فهم تأكيد بوركهارت على الاستمرارية التاريخية، باعتبارها معيارا للأحكام التاريخية.

يؤكد لوفيث أن الوعي والاستمرارية التاريخية شكلا لديه الديانة النهائية، فوحدها الوقائع والأحداث، تؤكد وضع الاستمرارية الخاص بالتقليد الغربي في عملية الحفاظ على المكتسبات الغربية، ما يؤكد أن شكل

80 Jean Greisch, «***eschatologie et sécularisation chez Karl Lowith***», op,cit., p.217

81 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.45

82 Hans Blumenberg, **«Concepts en histoires»**, op,cit., p.151

هذه الاعتبارات البوركهارتية، لا تسمح بتأسيس فلسفة للتاريخ أو حتى ثيولوجيا للتاريخ؛ ذلك أن فكرة الاستمرارية من دون بداية ونهاية، لا تجعل إمكانية بناء النسقية التاريخية ممكنة، ومع ذلك فإن مقاربة بوركهارت، تقف عند تخوم طبيعة التاريخ، مقاربة تجعله على عتبتين: الأولى عتبة الحداثة بالنظر لاستيعابه للموقف الكلاسيكي والمسيحي، وعتبة الثانية تجعله يحتفي بعظمة الماضي. إن التخلي الفلسفي عن فلسفة التاريخ تلك المتعلقة بلوفيث وليس فقط ببوركهارت هي في أولى مهامها التخلي عن فلسفة التاريخ الهيجيلية، التخلي عن «مكر العقل» الذي لم يكن سوى نسخة معلمنة للعناية الإلهية[83].

خاتمة:

يحضر إذن مفهوم العلمنة ضمن أطوار عملية إعادة قراءة الفكر الفلسفي الحداثي الغربي التي قام بها كارل لوفيث معتمدا على تعرية أساس فلسفة التاريخ الحداثية، نازعا بذلك عن عصر بكامله، التأصيل الذاتي ورابطا إياه بالمشوار الخلاصي المسيحي اليهودي في إطار تسلسل زمني متصل الحلقات يخدم غاية نهائية، وهو عمل استطاع من خلاله تقديم عرض مستفيض لتاريخ الأفكار الغربية، متناولا إياها بشكل تراجعي، وقد حاول أن يدافع في ثنايا بحثه هذا عن فكرة مفادها أن «فلسفة التاريخ» التي تم تشكيلها كما هو معلوم في الأزمنة الأنوارية بما هي وعي تاريخي ارتبطت بهذه الأزمنة وانبثقت عنها. إنها مجرد صورة معلمنة للثيولوجيا اليهودية المسيحية لتاريخ الخلاص الإسكاتولوجي، وهو ما يشير إليه عنوان عمله «التاريخ والخلاص».

إذن، - حسب كارل لوفيث- إذا أردنا التحدث عن قطيعة حتمية في علاقة الإنسان الغربي بالتاريخ، فإن الأمر لا يدخل في إطار القطيعة بين التصور الوسطوي والأزمنة الحديثة، كما هو معروف لدى أغلب المفكرين، ولا يتمثل أيضا في إعلان فولتير لفلسفة التاريخ المستبعدة لتصور ثيولوجي للتاريخ التقليدي من أجل بناء فلسفة التاريخ من منظور حداثي يتخلى عن التصور الديني المعرقل لتطوره، بل إن الأمر عكس ذلك بكل تأكيد؛ إذ إننا نجد القطيعة الأصلية عند القدماء، وعلى الأخص لدى الإغريق، هم الحداثيون الحقيقيون على عكس مفكري الأزمنة الحديثة الذين لا يعدو أن يكونوا ثيولوجيين بلباس حداثي؛ لأن التاريخ الحداثي يعني بالدرجة الأولى تاريخ الخلاص الإسكاتولوجي الموعود الذي بشرت به المسيحية في بداياتها الأولى، بالنهاية التاريخ - حسب كارل لوفيث- ما هو سوى دراما لإسكاتولوجيا الصفح والفداء المسيحي، في إطار انتظار غاية نهائية لمعنى واحد تحملها الأحداث التاريخية في صيرورتها التقدمية، وهو ما يمثل صورة الخلاص المسيحي؛ فالفرق الذي يمكن تسجيله بين التصور الإغريقي الدائري، والفهم اليهودي للتاريخ هو ما يمثل القطيعة في مسار التاريخ الغربي لنمطين مختلفين في رؤية العالم، وما عدا ذلك لا يخرج عن إطار الاستمرارية المغلفة بعلمنة المفاهيم الدينية للتصور المسيحي اليهودي التي تم إسقاطها على العالم الدنيوي لإيهام الكائن البشري بانفكاك قيوده السماوية.

---

83 Jean Greisch, «**eschatologie et sécularisation chez Karl Lowith**», *op,cit.,* p.210

المصادر والمراجع باللغتين العربية والفرنسية

- جوزف خورس، **قيمة التاريخ**، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت باريس، الطبعة الثالثة 1986
- كلود ليفي شتراوس، **العرق والتاريخ**، ترجمة: سليم حداد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة 2008/1429م.
- مايكل ألين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، ترجمة فيصل بن احمد الفرهود، جداول، لبنان، الطبعة الأولى 2019، 360
- يوسف أشلحي، »**الحداثة بين التنوير الذاتي والتجذير الثيولوجي «كارل لوفيث»ومناحي التصير الثيولوجي في فلسفة التاريخ** «، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد مزدوج 160-161، مركز الانماء القومي.

- Albert Dossa Ogougbe ; **modernité et christianisme ; la question théologico-politique chez Karl lowith ،Carl schmitt et Hans blumenberg** ; tome 1 ; ouverture philosophie ; l'harmattan.
- Daniel Tanguay, «***de la fin de l'histoire à l'ère du présentisme quelque réflexions sur le Zeitgeist contemporain inspirées de F.fukuyama,A.Kojiéve et K.Lowith*», , Modernité et sécularisation ;Hans Blumenberg, Karl Lowith, Leo Strauss, CNRS Editions2007
- Guillaume Fagniez, «***la contribution de karl lowith à l'anthropologie*»,** Alter ,Revue de phénoménologie,2015
- Hans Blumenberg, «**Concepts en histoires**», traduit de l'allemand par: Marc Buhot de Launay, *Archives de Philosophie* , Centre Sèvres, 2016/1 Tome 79.
- Jean Francois Kervégan, «**Les ambigüités d'un théorème La sécularisation, de Schmitt à Lowith et retour**», Modernité et sécularisation ; Hans Blumenberg, Karl Lowith, Leo Strauss, CNRS Editions2007
- Jean Greisch, «***eschatologie et sécularisation chez Karl lowith*», Idée et Idealisme,** coordinatrice Kim Song Ong-Van-Ung, vrin, 2006.
- Karl Lowith, **De Hegel à Nietzsche**, traduit de L'allemand: Rémi Laurellard, Gallimard, 1967
- Karl lowith, **histoire et salut ; les présupposés théologique de la philosophie de l'histoire** ; traduit de l'allemand par marie, Christine chalhol, Gillet, Sylvie Hurstel et jean, François Kerjean , présentation d.kervégan, Gallimard.
- Karl lowith, «***Remarques sur la différence entre Orient et Occident*»,** Le Philosophie 2014/1, n41
- Marc Antoine beauséjour, **La volonté humaine et l'eternité du monde, une lecture critique par Karl Löwith du dépassement nietzschéen du nihilisme,** Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en philosophie, Département de philosophie Faculté des arts Université d'Ottawa, Canada, 2018

- Philippe Capelle Dumont, «***L'innovation théologique***», Revue de Métaphysique et de Morale 2014/3(n^{0}83).
- Philippe Capelle, «***trois Foyers de questions, histoire et providence***», Idée et Idéalisme, coordinatrice Kim Song ONG-Van-Ung, vrin2006 .
- R. koselleck, **l'expérience de l'histoire**, traduit de l'allemand par Alexandre Escadier avec la collaboration de Diane Meur, Marie claire, et Fochen Hoock, Gallimard.
- R.Vancourt, «**Philosophie de l'avenir et Religion de l'homme selon Feuerbach (à suivre)**», *Nouvelle Revue théologique*, N96/2019.
- Stéphane Dirschauer, **mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg**, thèse en vue de l'obtention du grade de philosophiae doctor en philosophie et à l'université de paris Sorbonne ،université de Montréal, juillet 2005

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com