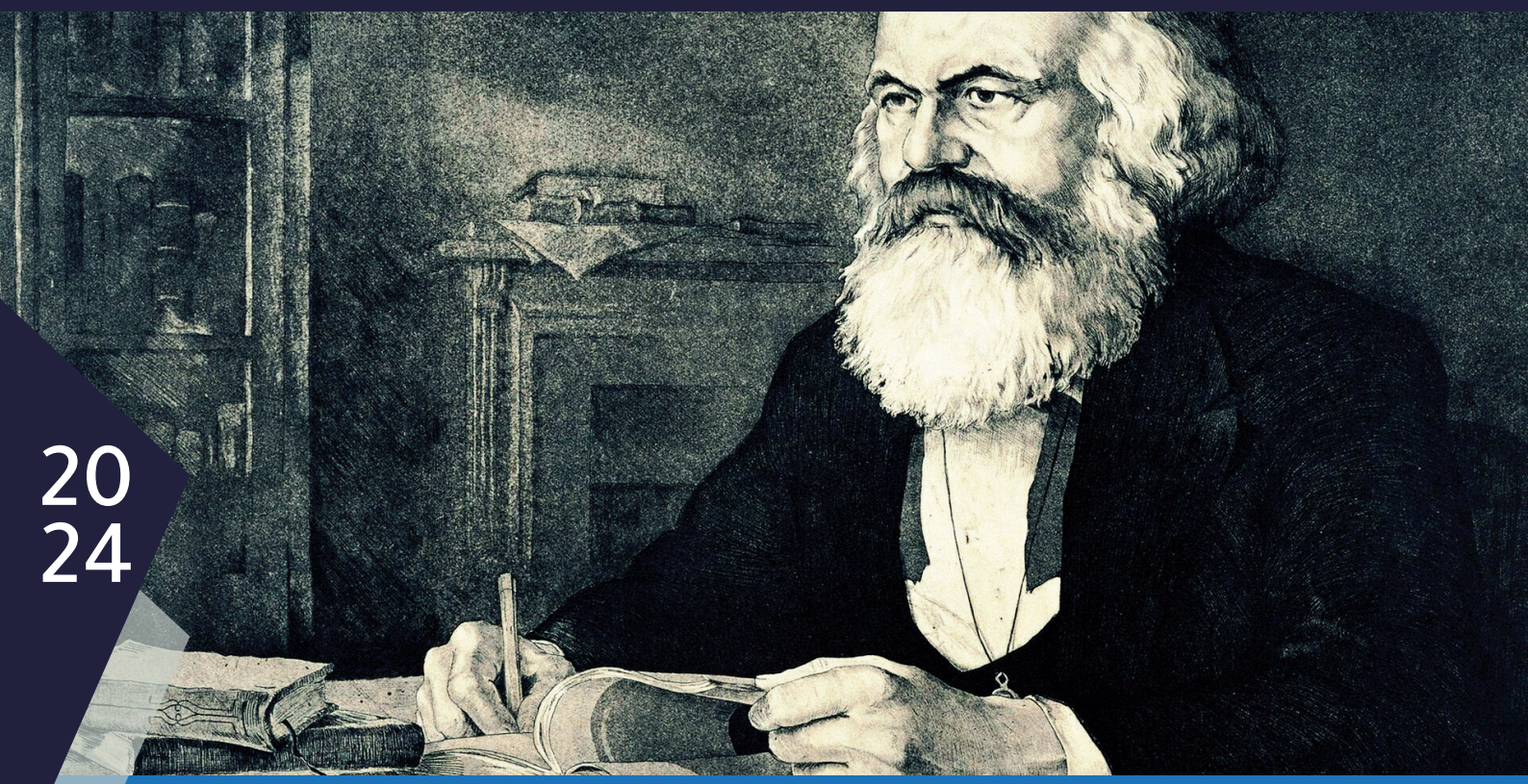
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

علمنة الوعي التاريخي: كارل ماركس أنموذجا

دراسة تحليلية نقدية لمقاربة كارل لوفيث

نزهة بن بوعزة
باحثة مغربية



2024

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 22 أبريل 2024

جميع الحقوق محفوظة © 2024

علمنة الوعي التاريخي:
كارل ماركس أنموذجا
دراسة تحليلية نقدية لمقاربة كارل لوفيث

ملخص:

لقد عمل كارل لوفيث على تعزيز بنائه النقدي الماورائي لفلسفة التاريخ قصد فرز الشبكة المفاهيمية الحداثية التي تدين بشكل مسبق للتصورات الثيولوجية المعبر عنها فيما اعتبره علمنة مشوهة تخفي ظل الحضور الديني الذي لم يغادر قلعة الأزمنة الحديثة، مسترشدا بمجموعة من الأنساق التاريخية وعلى الأخص تلك التي مارست تأثيرا واضحا في الفكر الغربي، باحثا في ثناياها عن خيط ناظم يدعم أطروحته، وهو توجه اعتمد مفهوم العلمنة كمبرهنة في هذه العملية الحفرية، الحفر الذي تم وفق الاستعمال البسيط لمفهوم العلمنة؛ أي بماهية مجرد نقل بسيط وأمين لمحتوى ديني إلى مجال دنيوي، لا يحمل أي تغيير يعكس فعلا جدة تستحق أن ترسم عتبة تاريخية مغايرة عن العصر الوسيط، وهي قراءة تحمل في عمقها نية مسبقة تتيح إمكانية نزع الشرعية التاريخية المفترضة لفلسفة التاريخ ومن تم نزع التأصيل الذاتي للحداثة، وكأن مبرهنة العلمنة في التصور اللوفيثي تحيل على فراغ لا تعكس أي معنى إزاء ما تصفه، وبناء على ذلك يمكن إعادة تأطيرها في قوالب ثيولوجية مسيحية بمفاهيم حداثية. لهذا استعان في بناء مقاربته بمفاهيم تنهل من قاموس يهودي مسيحي على سبيل المثال: خلاص تقدمي، اسكاتولوجيا، قس المطلق، خلاصية مادية، مملكة الرب، إنجيلية، دنيوي، فوق دنيوي، الشعب المختار، الخطيئة، الافتداء، الصفح، مقدس...، انطلاقا من استجابتها المضمونية والشكلية لثلاثة عناصر هي الغاية- النهاية- النسقية التي تعكس مسار التاريخ وفق خيط ناظم ينطلق من نقطة بداية ويتجه نحو نهايته المتوقعة، مما يسمح له بتقديم خطاطة نسقية تدمج بين التصور الثيولوجي المسيحي اليهودي والتصور الحداثي، وبالتالي امكانية الخروج بنتيجة الاستنساخ المصوغ عبر مبرهنة العلمنة، فألبست الأنساق الفلسفية رداء ثيولوجيا في ثنايا استنطاق حداثتها من عدمها، فكأنك تتلو إنجيلا حداثيا يقدم وصاياه التنبؤية المستقبلية لتحقيق الخلاص البشري الموعود.

فما الذي ساعد كارل لوفيث على إبرام الصفقة الإنجيلية الحداثية في قراءته لكارل ماركس؟ وماهو مضمون هذه الصفقة؟

تقديم:

إن مقولة العلمنة[1]* التي تخص قراءة كارل لوفيث تعكس دلالة سلبية في تناولها التأويلي للأزمنة التاريخية[2]*، مما يجعلها ترسم بعدا تاريخيا سلبيا، مادامت تتجه نحو التأكيد أن أصل الوعي التاريخي الحداثي يرجع إلى المسيحية، ويبرر لوفيث ذلك بالقول إن: في أوروبا هناك دوما علاقة ما بين تقاليد القدماء والفكر المسيحي، وهي علاقة مستمرة ومتوترة، بين ما يبدو أنه لا يقبل التوفيق؛ إذ لم تؤسس هذه العلاقة لوحدة تابثة أو متفق عليها[3]، هذه التوليفة التي تجذر لأصل الوعي التاريخي في التصورات المسيحية مدعاة للقول بالاستمرارية التاريخية وبالمقابل سحب الجدة عن الوعي التاريخي الحداثي، حيث تعدو فلسفة التاريخ علمنة لثيولوجيا التاريخ، ومن هنا سلبية هذه العملية؛ لأنها جاءت مخالفة لما كان متفق أو متعارف عليه سابقا، حيث العلمنة تحيل على صيرورة تاريخية لأفول تأثير الدين في الحقل الاجتماعي؛ اذ عادة ما تفهم مقولة العلمنة بماهي دلالة على أفول الدين وتراجعه إلى حد اندثاره أو اختفائه، من الحقل الاجتماعي إلى المجال الخاص بالفرد، وهي عملية تخضع للمنطق التاريخي التصاعدي الممتد من عملية العلمنة التي قامت على عملية التمايز بين المجال الديني والمدني، أو ما بين الكنيسة وهياكل الدولة الحديثة إلى حدود اليوم، فيتم تهميش الدين للمجال الخاص على حساب بروز العقلانية الأداتية، وهي صيرورة ترتفع عن عملية التقييم المعياري القائم على قطب الثنائية (سلبي/ايجابي)، لتعبر عن منطق تاريخي يترجم الفاعلية البشرية.

إذن، يمكن بالمجمل رصد نظريتين لمفهوم العلمنة النظرية التقليدية والراهنة التي اثيرت بشكل ما خلال العقود السبعة الأخيرة، مما جعل أطروحة العلمنة والإشكالات المتفرعة عنها يعاد طرحها من جديد[4]. إذن، نحن أمام مقاربتين؛ فالأولى «تتضمن ثلاث أطروحات أساسية: أفول الدين أو المعتقدات والممارسات الدينية، غياب أو تغيب الدين عن المجال العام وخصخصته، التمايز بين المجالين، الديني وغير الديني (العلماني)»[5]، غير

1* إن مفهوم العلمنة يعكس عدة معان، حيث يسهل توظيفه ليعكس منظورات مختلفة، فالمفهوم مشتق من مفهوم علماني الذي "ينتمي إلى نوع من المفاهيم الذي يسميه الفيلسوف البريطاني وليام جالي بالمفاهيم المتنازع فيها جوهريا؛ أي تلك المفاهيم التي لايمكن، وبحكم طبيعتها، أن تكون لها معان محددة متفق عليها، وبالتالي يتضمن استعمالها، لامحالة، نزاعات لانهائية بين مستعمليها" من مقدمة طارق عثمان لكتاب:

تشالز تايلور-خوسيه كازانوفا-سيندر بانجستاد- عقيل بلجرامي-كاتيرينا دالاكورا-غريغوري ستارت- **مابعد العلمانية، دراسات نقدية**، ترجمة طارق عثمان، نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، القاهرة/بيروت2022م، ص9

2* إلى اين قادت نزرية اللمنة كارل لوفيث في النهاية؟ في مقدمة كتاب لوفيث "التاريخ والخلاص" يعترف أن أطروحة هذا الكتاب قد تبدو بشكل أساسي سلبية.

Christophe Bouton, **Sécularisation et philosophie de l'histoire chez Karl Lowith,** Revue droits n059, 29octobre 2014, page33/272, p38

3 Tanehisa Otabe, **Karl Lowith und das japanische Denken, Das in zwei Stockwerken lebt**, JTLA (journal of the Faculty of letters, the University of Tokyo, Aesthetics, Vol.36, (2011), P83

4 Kohrsen, Jens, **Religion ohne religion? Sakularisierung als ausbreitungsprozess Funkktionaler Aquivalente Zur Religion**, Theologische Zeitschrift, Jg, 70, H.3., p.231-253, p233

5 حسام الدين درويش، **في المفاهيم المعيارية الكثيفة، العلمانية، الاسلام (السياسي)، تجديد الخطاب الديني**، تقديم حسن حنفي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 2022، ص ص111-112

أن هذه النظرية التقليدية تعرضت خلال العقود الأخيرة لانتقاد شديد وهو انتقاد شكل الدين والحداثة في علاقته بالعلمنة الاشكال المركزي فيه، وهو محتوى الأطروحة أو المقاربة المعاصرة الثانية.

لهذا قبل الخوض في مقتضيات مقاربة لوفيث، وجب تقديم تدقيق مفهومي لمفهوم العلمنة، إن مفهوم العلمنة هو ترجمة لـ secularization، وهو أحدى المفاهيم الأربعة المشتقة من مفهوم العلمانية[6]*، وهي تدل على سيرورة العلمنة ذاتها أو مسار تحقق العلمانية، وهنا أيضا وجب التمييز على الأقل بين ثلاثة استعملات للمفهوم، وهي العلمنة بماهية عملية تمايز مابين هياكل الدولة والدين، عملية تحرر العلماني عن الديني، وهي المرحلة الأولى لتشكل الدولة المدنية الغربية، مما يعكس ارتباطا وتداخلا لكل من الديني والدنيوي، يقول تشالز تايلور «ثمة معنى واضح إذن لـ «العلمنة» التي دشنت في عقب الإصلاح الديني: إنها تشير بالتحديد ووفقا لهذا المنطق، إلى عملية نقل وظائف وممتلكات ومؤسسات بعينها من يد الكنيسة ليد أناس عاديين»[7]. أما المعنى الثاني، فيحيل على تراجع الطابع الديني واضمحلاله التدريجي أو حتى اختفائه بشكل تام عن البنية الاجتماعية العامة، وهو المعنى الشائع، في حين يرمز المعنى الثالث إلى العلمنة بماهية خصخصة الدين أو جعل الدين يرتبط بالطابع الفردي للأشخاص، في إطار تحجيم حضوره خارج المجال العام وحصره في المجال الخاص.

إن مقولة العلمنة تحضر عند كارل لوفيث بماهي مبرهنة العلمنة كما سماها هانس بلومنبرغ من خلال كتابه «مشروعية الأزمنة الحديثة» في محاولة للرد على أطروحة العلمنة عند كارل لوفيث، هذا الأخير الذي جعل منها مجرد عملية لنقل التصورات والتمثلات الثيولوجية المسبقة، اليهودية والمسيحية، من المجال الديني إلى المجال الدنيوي، حيث يتم تناول الأشياء وفق منطق هذا العالم؛ أي عملية دنيوة للخطاب والتصورات الدينية، كأننا أمام عملية حسابية بسيطة تقوم على ترجمة «أ» إلى «ب» دون تغيير المحتوى، رغم تغيير القالب الخارجي أو الحاضنة التاريخية، حيث الجوهر يظل واحدا يستمد جذوره من التصورات الثيولوجية المسبقة، كأننا ازاء عملية اخفاء لمحتوى يظل متواريا ضمن كل الأنساق الفلسفية الحديثة، الأمر الذي يجعل شرعية الأزمنة الحديثة تحت محك التشكيك، والتشكيك يضعنا أمام نزع مشروعية الأزمنة من الناحية التاريخية، لهذا اعتبرها هانس بلومنبرغ «مقولة تأويلية مزيلة للشرعية: مقولة للاشرعية التاريخية»[8]، قد يرجع هذا الأمر للتعدد الدلالي الدي يتيحه مفهوم العلمنة، فهذا التعدد يؤسس بشكل ما لتعدد الاشكالات المرتبطة بمقولة

6* "لدينا هنا أربعة مفاهيم إنجليزية أساسية: 1-the secular, 2-secularization,3- secularism, 4-secularity، ينبغي ضبط معانيها وتوضيح الفروق الدقيقة بينها. يترجم المفهوم الأول بالعلماني، ومنه النعت العلماني، والمفهوم الثاني بالعلمنة. أما المفهوم الثالث والرابع، فيترجمان عادة إلى العربية ب لفظ واحد: العلمانية، وهو الأمر الذي يطمس فرقا مهما بين المفهومين، وبالتالي ينبغي ترجمة ك منهما بلفز مختلف. ويمكن الاحتفاظ بلفظ علمانية لمفهوم secularity بينما يمكن ترجمة secularism بالإيديولوجيا العلمانية أو مذهب العلمانية أو بالعلمانوية من باب التخفيف" من مقدمة كتاب **"مابعد العلمانية"**، مرجع سابق، ص 10

7 تشالز تايلور، **مابعد العلمانية**، مرجع سابق، ص18

8 ميريام روفو دالون، **هل تجردنا حقا من الثيولوجيا؟ كارل شميث، هانس بلومنبرغ وعلمنة الأزمنة الحديثة**، ترجمة توفيق فائزي، مؤمنون بلا حدود، 2نوفمبر2021، ص7

العلمنة مما يسمح باستخدامها وفق توظيفات أو تعقيدات ايديولوجية مختلفة التي غالبا ما يتم ربطها بها، لهذا فإن مقولة العلمنة ستظل قائمة، رغم العديد من السجالات أو النقاشات حول هذه الصيغة، ورغم أيضا العديد من الانتقادات من مختلف التخصصات المعرفية خصوصا في العقود الأخيرة، لأنها تظل تعكس غموضا واثارة متجددة لسوء الفهم[9].

إذن، ما سيتم التركيز عليه من خلال هذه الدراسة هو مفهوم العلمنة بماهو مفهوم تحليلي يعكس التمايز الاجتماعي الواقعي مابين الديني وغير الديني؛ أي عملية رصد واقع هذا التمايز على أرض الواقع الحداثي وحقيقته باعتماد مقاربة كارل لوفيث من خلال الوقوف عند النسق الماركسي اللوفيثي، أو الفلسفة الماركسية كما جذر لها ثيولوجيا كارل لوفيث.

1) التحرر من خطيئة الاستغلال محرك التاريخ الماركسي[10]*

على غرار مسار التحرر من الخطيئة الأصلية في التصور الإنجيلي المسيحي التي يرنو المؤمن المسيحي تحققه في نهاية المسار الدنيوي وفق الوعد الإلهي اعتبر كارل لوفيث أن ماركس استلهم مضمون الخطيئة الأصلية المسيحية، وأسقطها بتجلياتها على الوضع السوسيو اقتصادي الذي تعاني منه الطبقة البروليتارية تحت حكم البورجوازية، فتحقيق تحرر المجتمع والوصول إلى نهاية المسار التاريخي المنشود يتعلق بالأساس بالتحرر من خطيئة الاستغلال هاته.

فإذا كان بوركهارت، يعبر في محاضراته المتأخرة عن أوروبا العجوز، حسب كارل لوفيث، فإن ماركس نشر كتابه «الرأسمال»، حيث التاريخ بأكمله ملخص على شكل صيرورة اجتماعية اقتصادية، وهي ما سيتوج بثورة عالمية ستعمل على إعادة ترميم العالم، فهو لم يرغب في تأخير دمار المجتمع الرأسمالي البورجوازي، لقد أراد عوض ذلك، منح فرصة لاستكمال التمام النهائي للصيرورة الكاملة للتاريخ، وهنا يؤكد كارل لوفيث أن كاتب «الرأسمال» و«نقد الاقتصاد السياسي» قد قطع مع وعيه الفلسفي وانتهى بالاهتمام بالتحليل الاقتصادي؛ اذ فلسفة التاريخ لم تظهر بعد في كتاباته كما ظهرت بشكل واضح في التحليل الاقتصادي، لقد حاول ماركس تحويل كل المشاكل المتعلقة بالعلوم الرئيسة لمشكل للتاريخ، فالدلالة الرئيسة للمعنى في التاريخ ستظهر بشكل مسبق في أطروحته الفلسفية، حول الفلسفة الطبيعية لكل من أبيقور وديمقريطس 1841، الفكرة

---

9 Yael Almog, Caroline Sauter, Daniel Weidner**, Kommentar und Säkularisierung in der Moderne: Einleitung, Vom Umgang mit heiligen und Kanonischen Texten**, Wilhelm Fink, 2017, p11

10* يعتبر مثال كارل ماركس المدرج من طرف كارل لوفيث نموذجا مثيرا، حيث لخص لوفيث فلسفته بأنها عملت على جعل من البروليتاريا الشعب المختار أوالشعب المصطفى للمادية التاريخية، في حين أنها لا تعدو أن تكون تاريخ مقدس مشكل في لغة اقتصادية سياسية.

Christophe Bouton, **Sécularisation et Philosophie de L'histoire chez Karl Lowith**, op.cit., p34

السائدة لهذا التحليل للمادية القديمة هو سؤال عام حول الأهمية التاريخية للفلسفات اللاحقة[11]. يشير لوفيث لعملية المقارنة التي قام بها ماركس بين عدة مدارس على مر التاريخ، بغرض مبيت مسبقا، هو إثبات المسار التقدمي لاستكمال مشروع مسبق؛ إذ يقارن ماركس بين المدارس الأبيقورية والرواقية والشكية ليتبعهم بأفلاطون وأرسطو، يقارنهم بالمدرسة ما بعد الهيجيلية، بل وقبل الكل بفيورباخ، سترنر وباور، بغرض عرض الدلالة التاريخية لهذا التتابع، كأنه نتيجة ضرورية لعملية إتمام سابق لفلسفة عامة وتأملية بشكل خالص[12]. فعندما يكون المبدأ تأمليا كالفلسفة التقليدية، حيث يتناول الأشياء بما هي كلية، تكون بمثابة إمكانية لاحراز تقدم ما في ظل هذه الفلسفة التأملية، أمرا غير ممكن، لذلك يتوجب أن نحاول شيئا جديدا، وأول شيء نقوم به لتحقيق ذلك هو القطع مع التقليد الفلسفي السابق واعتبار الأمر ناتج عن منطق الضرورة التاريخية.

وفي إطار امتحان جدوى القطيعة الحداثية المفترضة إزاء العصر الماقبل حداثي يتساءل لوفيث: هل هناك دوما ضرورة لبداية جديدة؟ لماذا تواجه التصورات القديمة بالمساءلة والرفض؟ لماذا يستحضر الفلاسفة الجدد عملية الرجوع للقدماء في خضم عملية إعادة البناء الفلسفي؟ وهل تخلق أزمات الحاضر ضرورة النبش في خزائن الماضي بحثا عن اليات التجاوز الممكنة؟

في مثل هذا العصر، عصر الأزمة[13]*؛ إذ نحن اليوم بشكل خاص مبصومون بنتائج الأنساق الحداثية الكبرى، حيث أزمة «معنى التاريخ» في الغرب صارت أمرا يحمل الكثير من الحساسية منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، [14] يتعلق الأمر إذن، بإشكالية مفهوم الذاتية التي يتخذها الوعي الفلسفي إزاء هذا العصر الذي عرف مثل هذه الكوارث، فهذا العصر الشقي التعيس؛ لأن آلهة القدماء ماتت، والإله الجديد لا زال غير مرئي وغير يقيني مثله مثل شفق قادر على التحول إلى ظلمة خالصة، أو على التحول إلى ضوء خالص[15] إذ ماركس مثله مثل هيجل، كان يضع ثقته في الفلسفة المستقبلية، وهي بالأساس الفلسفة التي تتوج بتوحيد العقل والواقع: فما هو واقعي عقلي وما هو عقلي واقعي، لكن إن كان العقل تحقق في كل ميادين الواقع، فإن الفلسفة أصبحت نظرية قابلة للتحقق، فمع هيجل العالم أصبح حدثا حقيقيا، مملكة الروح، وصار بالإمكان أن تصير الفلسفة دنيوية بفضل ماركس؛ لأنه استطاع تحويلها لاقتصاد اجتماعي سياسي، هنا سيستدعي لوفيث عبارة كيركجارد:

---

11 Karl Lowith, **histoire et salut ; les présupposés théologique de la philosophie de l'histoire** ; traduit de l'allemand par marie, Christine chalhol, Gillet, Sylvie Hurstel et jean, François Kerjean, présentation d.kervégan, Gallimard,2022 , p.58

12 Ibid., p.59

13* الأمر الذي تناول كارل لوفيث من خلال كتابه "حياتي بألمانيا قبل وبعد 1933" Ma vie en Allemagne avant et après 1933، كتبه خلال 1940 وهو عبارة عن سيرة ذاتية تلخص شهادة مثقف ألماني عانى من تجليات ارتبطت بأزمة قيمية للعصره.

14 Emmanuel Durant, **« Note sur la théologie de L'histoire »**, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2014/2 tome 98, p.354

15 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.59

إنها اللحظة الحاسمة التي تفصل كل تاريخ المعنى، لكنه لا يفصله أبدا إلى ما قبل وثني وما بعد مسيحي، وهو ما ليس أقل راديكالية في تاريخ قبلي وتاريخ مستقبلي بعدي[16].

إن توجه لوفيث يرسم مسارا فكريا غربيا يدعم القول إن الماركسية تذكر المسيحين بالراهنية التي يحملها فحوى إعلان مملكة الرب، والتي أرادت أن تحقق على الأقل من خلال برنامج ثوري وإيطوبيا تهتم بتحويل الوضع القائم وتعمل أيضا على حذفه على قدر الممكن، بطريقة لا عادلة وظالمة بشكل كلي.[17] فديكتاتورية البروليتارية، كما يسميها كارل لوفيث، تقود الأمر إلى أبعد من تضاد بسيط بين ما قبل وما بعد تاريخي، تقود إلى الحرية، فتحرر طبقة يحرر بالمقابل المجتمع ككل، فـ «محل المجتمع البرجوازي القديم، بطبقاته وتناحراته الطبقية، يحل تجمع تشاركي، يكون فيه التطور والتقدم الحر لكل فرد شرطا للتطور والتقدم الحر للجميع»[18]؛ لأن المجتمع الرأسمالي الحالي هو الشكل الوحيد المعادي لصيرورة الإنتاج الاجتماعي؛ فالمجتمع البورجوازي الرأسمالي أتم مرحلة ما قبل التاريخ للمجتمع الإنساني، وهو يحمل أسباب انحلاله. هذا الرسم المبكر لمجتمع قادم وآخر في طور الانحلال، وصفه ماركس كما لو أنه مملكة الرب على الأرض. فهل ماركس لم يع - يتساءل لوفيث- بشكل واضح التصورات الإنسانية الأخلاقية والدينية التي تحتوي تفسيره؟

إن الأمل الماركسي بخلق عالم جديد بفضل عملية إعادة خلق الإنسان هي جوهر هذا العالم المستقبلي القائم على أساس عملية موت مأساوي للرأسمالية لتُنجِبَ بالمقابل النظام البروليتاري، لذلك فالبروليتاري حسب لوفيث، هو أداة ماركس لتجسيد الانتظار الإسكاتولوجي، لقد رأى ماركس في البروليتارية الأداة التي تسمح لتاريخ العالم بأكمله للحصول على هدف إسكاتولوجي لكل التاريخ، بفضل ثورة عالمية[19].

فالطبقة التي تمثل الشعب هي الطبقة الوحيدة الموكل إليها تحريك عجلة المادية التاريخية، نظرا لإقصاء هاته الطبقة من امتيازات الطبقة المسيطرة، هذا الإقصاء جعلها تتحول إلى وسيلة لتحريك عجلة التاريخ، البروليتاريا هي الشعب المختار لسبب محدد أنها استثنت من امتيازات المجتمع المسيطر؛ لأن التاريخ يفرض وجود حدث يملك القدرة على خلق التغيير، فهذه الطبقة المستبعدة هي الطبقة الوحيدة التي تخفي داخلها إمكانية أن تصبح معيارية نموذجية، فوحدها الطبقة البروليتارية، حسب ماركس، تحمل هذه المهمة العالمية، وهو دور قائم على التضحية بالأساس؛ لأن فرديتها هي ما جعلها تشكل الحدث المحرك للتاريخ المادي الماركسي، كما أنها تشكل نهايته، فالبروليتاريا حسب ماركس يمكنها أن تنهي تاريخ صراع الطبقات، في طبقة مسيطرة عبر

16 ibidem.

17 Hermann Lubbe, **« La théologie politique comme théologie d'une religion repolirisée »,** traduit de l'allemand par Céline Jouin, Les études philosophiques, 2014/4(n0111), p.489

18 ماركس-إنجلز، **البيان الشيوعي**، روافد للنشر والتوزيع، 2014، ص 56 .com.rawafead.www

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

إحداث ثورة[20]. تظهر البروليتاريا على أنها مجتمع لا يوجد في حقيقة الأمر بداخل المجتمع البورجوازي، وإنما تتواجد خارج هذا المجتمع، الذي يملك زمام سلطة المجتمع ككل، لهذا فهي الطبقة المهمشة التي تملك إمكانية تغيير الوضع التاريخي. إن البروليتاريا هي الطبقة التي تقع داخل، لكن بشكل خارج عن المجتمع الموجود، ولهذا السبب فإنها تعبر عن إمكانية لمجتمع مطلق بلا طبقات[21]. إنها مفتاح المشاكل الاجتماعية الرأسمالية، فهي خلاص الطبقة المحرومة من المشاركة في السلطة ولا يمكنها التحرر من سلاسل الرأسمالية دون التحرر في نفس الوقت من المجتمع بأكمله، في كتابه «الإيديولوجية الألمانية» يعرف ماركس أيضا الدلالة العالمية لكلمة البروليتاريا: وحدها بروليتاريا الحاضر المستبعدة بشكل كامل من كل الأنشطة المستقلة، وحدها بلا حدود، مما يفرض عليها ملكية شاملة لكل القوى الإنتاجية[22].

فالبروليتاري شخص مأجور، هذا المأجور هو وحده من يمثل القوة الثورية التاريخية القادرة، حسب ماركس، على تخليص المجتمع بكليته من بؤسه المجتمعي، فـ «بقدر ما تنمو البورجوازية أي رأس المال، تنمو أيضا البروليتاريا، أي طبقة العمال العصريين، الذين لا يعيشون إلا إذا وجدوا عملا، ولا يجدون عملا إلا إذا كان عملهم ينمي رأس المال. وهؤلاء العمال المكرهون على بيع أنفسهم قطعة قطعة، هم سلعة كأي صنف تجاري آخر، ولذا هم معرضون لكل صروف المزاحمة، ولكل تقلبات السوق»[23]. باعتبار أن البروليتاريا تعكس نمط الاقتصاد الحديث بما هو مصير إنساني على سبيل أن أهميته الخاصة تتوافق والمنفعة العامة ضدا على المنفعة الخاصة للملكية أو الرأسمال. إذن البروليتاريا لها مهمة تاريخية ودور أساسي في صيرورة التقدم البشري[24].

فحسب لوفيث من هذا المنطلق الإسكاتولوجي التي تكفلت بتطبيقه الطبقة البروليتارية أمكن لماركس أن يهيئ هذه الطبقة لتكون هي قلب التاريخ العالمي، لتصير في النهاية الفلسفة الماركسية هي العقل المدبر لتفاصيله. من خلال هذا المنظور، استطاع ماركس أن يظهر أن البروليتاريا هي قلب التاريخ المستقبلي وفلسفة ماركس هي رأسه، لذلك كان الاعتراف بتاريخ إنساني في تحديده النهائي للتاريخ هي أساس المطالبة الخلاصية الماركسية[25].

---

20 Ryohei Kaguera, **Walter Benjamin et la sécularisation**, Thèse soutenue publiquement en vue de l'obtention du grade académique de docteur en Philosophie, Université de Strasbourg, 2012, p.64

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

22 ibidem.

23 ماركس، إنجلز، **البيان الشيوعي**، مرجع سابق، ص29

24 Karl Lowith, **de Hegel à Nietzsche**, Traduit de l'allemand par Rémi Laureillard, Gallimard 1981, p.378

25 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.68

في البيان الشيوعي[26*]، هذه الوثيقة التي اعتبرها لوفيث بمثابة وثيقة علمية تصدر رسالة اسكاتولوجية حيث تبدأ بعبارة: تاريخ كل المجتمع إلى حدود يومنا تاريخ صراع الطبقات، هذه المعركة المفتوحة تتجاوز كل التاريخ الماضي وتنتهي، إما عبر تحول ثوري للمجتمع أو عبر اختفاء أجزاء من المجتمع البورجوازي، هذا الأخير الذي تخلص من المجتمع الفيودالي القديم لم يقم باستبعاد كامل لصراع الطبقات، لقد خلق فقط طبقات جديدة، ومن هنا شروط مغايرة لتحول تختفي على إثره الطبقة البورجوازية، ومع ذلك، فإن هذا العصر البورجوازي الرأسمالي، ليس حسب ماركس عصرا كباقي العصور؛ لأنه تميز بأنه بسط صراع الطبقات نتيجة فصله بنيات المجتمع وتقسيمه لخندقين متعاديين: البورجوازية والبروليتارية.

لقد شهد هذا العصر تطور الصناعة وتقوية الطبقة البورجوازية، مما خلق بالمقابل قوة إنتاجية ضخمة وضاغطة، لكن هذه القوة قضت على العلاقات الإنسانية؛ إذ لم تبق أي رابطة أخرى بين الإنسان والإنسان سوى المصلحة الخالصة، حيث الدفع نقدا، حولت العلاقة إلى علاقة استغلال خالية من المشاعر[27]، علاقة مشغل بعماله، مقابل أجر، وبلا أدنى مشاعر إنسانية، تاريخ الصناعة والتجارة أصبح أكثر من قبل، تاريخ تمرد القوى الإنتاجية الحديثة ضد الصلات الاقتصادية والاجتماعية للانتاج. فالسلعة لا تحدد بشكل موضوعي لا عبر قانون العرض ولا الطلب، ولكن بالأحرى بناء على جودة العمل (....) المطلوب من أجل الإنتاج.[28]

الأمر الذي طور أيضا وباء الإفراط في الإنتاج؛ لأن العلاقات البنيوية البورجوازية أصبحت أكثر ضيقا من أن تستطيع التحكم في غنى الإنتاج بنفسها: فالسنوات التي بفضلها البورجوازية تغلبت على الفيودالية انقلبت عليها الآن في أولى صفوف هذه الأسلحة القاتلة تتواجد الطبقة العاملة، فعندما ستنتظم الطبقة العاملة وفق وعيها الطبقي والسياسي ستغير بالكامل درس التاريخ؛ لأن الحقيقة المحمولة على عاتق الخلاص لا تسمح بتبني طريقة مشروطة بشكل أحادي، بل هي مطلقة في إطار أنها تخص الحياة البشرية في كليتها[29]. إشارة أولى لهذا الحكم الأخير للتاريخ الذي يهدد المجتمع الحالي (البورجوازية) يهم أن الجزء الصغير للطبقة المسيطرة سينفصل عن هذه الأخيرة وسينظم (كما فعل ماركس نفسه) للطبقة الثورية، «إلى حد أن قسما صغيرا من الطبقة السائدة ينسلخ عنها وينضم إلى الطبقة الثورية، إلى الطبقة التي تحمل بين يديها المستقبل، ومثلما انتقل في الماضي قسم من النبلاء إلى البرجوازية ينتقل الآن قسم من البرجوازية إلى البروليتاريا، لاسيما هذا القسم من الإيديولوجيين البرجوازيين الذين ارتفعوا إلى مستوى الفهم النظري لمجمل الحركة التاريخية»[30]،

26* البيان الشيوعي هو أهم مرجع استخدمه كارل لوفيث في قراءته لكارل ماكس إلى جانب المؤلفاته الأخرى أسماها الوثيقة التنبؤية بمعناه الثيولوجي، معتمدا على تقصي تفاصيله المرتبطة بالأساس بالطبقة البروليتاريا وما أولاها كارل ماركس وانجلز من أهمية وتقريبا لا يخرج خلال قراءته النقدين من النسق الماركسي المتضمن في هذه الوثيقة، المتناول لطرفي الصراع الاجتماعي في ثلاث نقط برجوازيون وبروليتاريون، بروليتاريون وشيوعيون، ثم أخيرا الأدب الاشتراكي الشيوعي.

27 Karl Lowith, Histoire et salut, op.cit., p.64

28 Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op.cit., p.71

29 Hermann Lubbe, **« La théologie politique comme théologie d'une religion repolirisée »**, op.cit., p.491

30 ماركس-إنجلز، **البيان الشيوعي**، مرجع سابق، ص 34

وكنتيجة شبيهة بما حصل من قبل، حين مر جزء من الأرستقراطيين إلى الطبقة البورجوازية المسيطرة آنذاك، سيمر الآن جزء من البورجوازية إلى البروليتارية وتحديدا: جزء من الإيديولوجية البورجوازية إلى البروليتاريا، وبما هي الطبقة الوحيدة القادرة على القيام بمهمة عالمية، فالبروليتاريا تنقد العالم الإنساني من براثن بؤسه، مادام أن واجبها في مختلف البلدان الحفاظ على المصالح المشتركة لمجموع البروليتاريا بمعنى الطموح المشترك للطبقات العاملة.

من خلال معنى هذه الصيرورة البروليتارية المنظمة لن تكون طبقة مسيطرة كما كان الأمر عند الطبقة البورجوازية، بل على العكس من ذلك ستلغي سيطرتها بنفسها لطبقتها هي؛ أي إن الطبقة تَحكم وتُحكم. ففي نهاية المطاف سيتم تعويضها بمملكة الحرية، حيث نصل من خلالها إلى مملكة الرب من دون رب.

الهدف النهائي للخلاصة التاريخية الماركسية -يؤكد لوفيث- تتلخص في القول إن: البروليتاريا هي مفتاح كل مشاكل المجتمع الكائن. إنها الطبقة التي تحرره (المجتمع) وعن واقع تحرره تحرر ذاتها نفسها.[31]

مما يجعل منطوق أو دلالة الثوري، من خلال وثيقة البيان الشيوعي، تحضر بشكل ضعيف مقارنة مع أطروحته المادية، حيث تاريخ النمط الاقتصادي للإنتاج والتبادل وأيضا البنية المجتمعية هما من يلخصان ويشكلان الأساس الذي سيبنى عليه كل من التاريخ السياسي والفكري، هذا الأساس متضمن في أول جملة للبيان الشيوعي الذي يسحب كل التاريخ نحو صراع الطبقات. إن التأويل المادي الماركسي، تم تلخيصه في الجملة الشهيرة: إنه ليس وعي الإنسان هو من يحدد وجوده، ولكن على العكس من ذلك وجوده الاجتماعي هو ما يحدد وعيه، فالقيمة لا ترجع إلا للسياق التاريخي للإنتاج[32]، ففي فترات الثورة عرف المسار الاقتصادي تحولا جذري ومنه كل البنيات الفوقية، حيث تعددت أشكال الوعي القضائي، السياسي، الديني، الفلسفي وإن بأشكال متفاوتة. الأمر الذي لخصه كارل لوفيث في أن التاريخ لا يتوافق مع تأملاته الإيديولوجية هذه وهو ما يتشابك في مادية ماركس.

إن التاريخ السري بوثيقة البيان الشيوعي ليس ماديا واعيا، لكن بالأحرى إنها الروح التنبؤية هي ما يمثل هذا التاريخ المتضمن سرا في قلب التاريخ المعلن، فوثيقة البيان الشيوعي هي بالدرجة الأولى وثيقة تنبؤية، نداء للفعل، لكن ليست بالتأكيد تحليلا علميا صرفا مؤسسا على معطيات تجريبية.[33] لأن واقع المجتمعات يكشف أشكالا مختلفة للصراعات ما بين الأقلية الحاكمة والأغلبية المحكومة، لكنه لا يبرر حسب لوفيث، تأويله بمصطلح الاستغلال. ويبرهن على أن الاستغلال قياسا لفكرة العدالة هو إنكار مطلق للحق.

---

31 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p362.

32 Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op.cit., p71.

33 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit. ,.p.6.

إذن، مصطلح الاستغلال يحيل على فكرة اللاعدالة، فحسب لوفيث أن التقديم الذي يقدمه ماركس لتاريخ العالم، ليس شيئا غير الشر الجذري إنها الخطيئة الأصلية لعصرنا الأول. من ثم، فإن الطبقة المستغلة (البورجوازية) لا يمكن أن يكون لها سوى وعي خاطئ لنمطها الخاص بالحياة بعكس البروليتاريا، الطبقة الحرة من خطيئة الاستغلال، وهو الأمر الذي يحدث ثقبا في وهم الرأسمالية وبنفس الوقت بحقيقتها الخاصة. إذن، دلالة مفهوم الاستغلال هي أكثر من واقعة اقتصاديه، فاستغلال الإنسان من طرف الإنسان هي دنيوة ماركسية إنجيلية للخطيئة الأصلية التي تنتشر على حد سواء: في الفكر، الإيمان وأيضا في الإيديولوجيا والتاريخ العالمي[34].

فإذا رجعنا إلى اليونان، على سبيل المقارنة، نجد أن العبودية كانت واقعة من بين وقائع أخرى طبيعية، فقد كانت منذ البداية معطى مقبولا نابعا من طبيعة كوسمولوجية. أما بالنسبة إلى ماركس فكانت واقعة اجتماعية وجب تحقيقها عبر حب ما سيأتي. لقد وجد المفهوم إثر صعود مجتمع مدني بورجوازي حيث صارت العلاقة بين الحاكم والمحكوم تحيل على صيغة الاستغلال، فرغم أن ماركس دعم قوله بأنه لم يكن متأثرا بأي حكم مسبق أو قيم أخلاقية لخص مع ذلك تجميع الأشكال المختلفة للصراعات الاجتماعية تحت شكل استفزازي مُستغِل ومُستغَل.

لقد طرح ماركس تناقضا في المعنى حول ذاته نفسها؛ فالتصورات المسبقة المؤسسة لوثيقة البيان الشيوعي، لا تمثل تضادا بين الطبقة البورجوازية والبروليتارية، ولكن التعارض يأتي في واقع الأمر من أزمة عالم الرأسمالية المتنبأ بنهايتها من طرف ماركس، فليست المفاهيم البورجوازية والبروليتارية ولا المفهوم العام للتاريخ بما هو صراع دائم وحاد بين حقليين متعاديين ولا بالتحديد التوقع في ذروته الدرامية يمكن أن يبني على مخطط تجريبي خالص، يضيف لوفيث لتأكيد أطروحته حول الماركسية: إنه فقط من زاوية نظر الوعي الإيديولوجي لماركس، فإن التاريخ بالكامل هو تاريخ صراع الطبقات[35]، هذا الأمر يوضح، أن من وراء المفاهيم الماركسية تتموقع خلاصية اسكاتولوجية تتوعد الوصول إلى النهاية العادلة (على غرار الخلاص المسيحي)، وهي خلاصية تتجذر بشكل لا واع في الوجود الخاص لماركس نفسه.

يرى لوفيث أن تاريخانية ماركس تدين بدين الإنجيل القديم، بالضبط بالخلاصية والنبوءة اليهودية القديمة؛ إذ ليس من باب التعارض أن الحقليين المتعاديين يجيبان عن الإيمان في صراع نهائي للمسيح وعدو المسيح لعصر وحيد للتاريخ، وإذا كانت مهمة البروليتاريا تماثل مهمة الشعب المختار في تاريخ العالم، فإن دور الفداء العالمي للطبقة المظلومة يوافق جدلية دينية للصليب وليوم القيامة. فـ «ماركس مقتنع أن المجتمعات

34 Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op.cit., p.69

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

تفسر انطلاقا من أشكال الظلم»[36]، لذلك وجب التحول الخاص من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية، التحول من العصر القديم إلى العصر الجديد. إذن الصيرورة بأكملها، كما تم عرضها في البيان الشيوعي تعكس الخطة العامة للتأويل اليهودي المسيحي للتاريخ لما سيأتي بشكل تنبئي للخلاص الموجه نحو نهاية ممتلئة بالمعنى الإسكاتولوجي؛ إذ إن المادية التاريخية هي تاريخ مقدس مصوغ في لغة اقتصادية سياسية، لكنه يقدم على أنه اكتشاف علمي، ففي الواقع المذهب الماركسي يعكس الصفة السوسيودينية؛ إذ مذهب الخلاص المشيد في نسقه يختلف عن ذاك المتعلق بالعلم[37]، فهذه المادية التاريخية محشوة من الأول إلى الآخر بجملة من الإيمان الإسكاتولوجي، لهذا يلح لوفيث على أن ما قام به ماركس، لا يعدو أن يكون صورة مصغرة للخلاصية البروليتارية.

إن وثيقة البيان الشيوعي تسلط الضوء على صعوبة مبدأ مفهوم المادية كما هو، هذه الصعوبة لاحظها ماركس بشكل جيد لكنه عجز عن حلها. وانطلاقا من ستاره الديني يتساءل لوفيث: كيف يمكن أن تكون الخلاصية القديمة قادرة على تجديد نفسها؟

هذا التعلق بالقديم لم يرتبط فقط بالارث اليهودي المسيحي، بل ارتبط أيضا بالحضارة الإغريقية، التي على الرغم من صفاتها البدائية للتصورات المادية، فإنها تمارس سحرا أبديا لأننا نظل طواعية مرتبطين بها، فهي تقدم نفسها على أنها مرحلة الجمال الطفولي البشري الذي يمثل بالنسبة إلى كثير من المفكرين شغفا وحبّا لهذه المرحلة يجعلهم يرغبون بالالتصاق بها أطول مدة ممكنة. ويضيف لوفيث: نتساءل كيف للتراجيديا الإغريقية والتنبؤية اليهودية أن يدينوا بإغرائهم الدائم لصفاتهم الطفولية؟

يجيب كارل لوفيث: الجواب المناسب لسؤال أسيء طرحه من طرف ماركس، يمكن أن يكون كالتالي، ليس بإمكان عامل واحد، على سبيل المثال الشروط الاقتصادية، أن يشترط التاريخ بكليته[38]، وتأويل مجموع صيرورته التاريخية؛ إذ يتطلب الأمر مبدأ البناء والتأسيس الذي لا يتموقع ولا يرجع أبدا عن حيادية الوقائع.

1-1 ماركس الملحد الديني

لقد حاولت الأنساق الحداثية تجسيد الآمال والتنظيرات الدينية على أرض الواقع، حيث إن هذه الآمال الدينية أخذت شكلا ملموسا ضمن فعل محايث، [39] لكن مع ذلك، يؤكد لوفيث أن ماركس لا يبدي أي اهتمام ولا فهم مشابه لمشاكل الوعي الديني على النقيض تماما من الصفات الدينية ومتطلباتها. مادام أن البروليتارية

36 Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et Christianisme**, op.cit., p.68

37 ibidem.

38 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.71

39 Alexandre Escudier, **« Temporalisation et modernité politique: penser avec Koselleck »,** *Annales, Histoire, Sciences Sociales,* Editions de L'EHESS, 2009/6, p.26.27

الاشتراكية مطالبة أن تتوج في النهاية، لكنه تاج بلا صليب، أن تتوج بالسعادة الأرضية[40]، حتى إنه لا يثور في وجه الإله. إنه يمثل الملحد العلمي الذي اعتبر فعل انتقاد الدين أمرا تم تجاوزه وما عليه إلا البناء، وهي طريقة شبيهة بنسقه المتعلق بالتمام التاريخي للمسيحية بالتوافق مع فيورباخ وأيضا مع كيركجارد، ماركس يسطر عدم التوافق المطلق لكل أشكال الفعل الأرضي مع المذاهب الأساسية للإنجيل، لكن - حسب لوفيث - المسيحية بالنسبة إلى ماركس دين الرأسمالية البنية الفوقية الإيديولوجية التي تبرهن أن المشاكل الواقعية لم يتم حلها بعد بواسطة تحول العلاقات الاقتصادية. وأن الشرط الأول لقيام مملكة الإنسان على هذه الأرض هي عملية استئصال نهائي للوعي الديني بما هي أولى شروط مملكة الإنسان فوق هذا العالم، ماركس ضمن استبعاد الوعي الديني، لذلك هي عملية سلب تضع الإنسان إزاء إمكانية خلق التاريخ[41*].

إن العمل الدي قام به ماركس، في محاولة هدم الوعي الديني، هو عمل كان منجزا قبلا، فأمر نقد الدين عند الألمان أمر انتهى، ما دام نقد الدين هو شرط تمهيدي لكل نقد ممكن، فبعد اكتشاف فيورباخ للإله الذي لم يكن سوى تصور للإنسان المتناهي في قلب اللامتناهي، وأن جوهر الثيولوجيا هي الأنثروبولوجيا. فإن المهمة تتطلب منذ الآن أن تبني الحقيقة المتعلقة بهذا العالم، وهي المهمة التي حاول ماركس إكمالها على خلفية هذا البناء المهيأ من طرف هيجل وفيورباخ، فخروج الدين قد أعلن حسب ماركس سنة 1843 في صيغة محضر أكثر منه برنامج لنقد الدين؛ اذ نقد الدين هي مهمة في أساسها مكتملة منذ فيورباخ[42]. وبالارتباط بمرجعية الفكرة المسيحية لمملكة الرب وعلاقة هذه المملكة بتاريخ العالم إنجلز يؤمن هو أيضا بتجلي التاريخ، وأن التاريخ هو في الواقع بالنسبة إليه «الواحد والكل» «l'un et le tout »، فهو يوليه أهمية أكبر مما أولاها هيجل له. لذلك رفض فكرة تاريخ منفصل عن مملكة الرب؛ لأن هذا الأمر سيخفض من قيمة أي تجلٍّ حقيقي تاريخي، فإذا كانت هناك مملكة للرب، فإن ثمانية عشر قرنا على ولادة المسيح، ستكون تأخيرا عبثيا، يقول إنجلز، إننا نطالب بمحتوى للتاريخ، لكننا لا نرى في التاريخ تجلّيا للإله، بل تاريخ للإنسان والإنسان فقط [43]، مما هيأ الظروف المناسبة لماركس لاستبدال الاستلاب الذاتي الإنساني في شكله الروحي (الديني) باستلاب مادي اقتصادي (الماركسية المادية)، حيث من وجهة نظر معينة صار المجتمع بلا طبقات اجتماعية هو مملكة الرب الأرضية، وكذا تجل للحزب الشيوعي بما هو وثيقة تنبؤية[44].

---

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

41* في مقال مهم لكارل لوفيث تحت عنوان العالم والعالم الإنساني "welt und menschenwelt" الذي ظهر سنة 1968، من خلاله يشرح لوفيث أن اليهودية والمسيحية قد بدأ نزع طبعنة أو نزع دنيوة العالم عبر ربطه بالخلق الإلهي، حيث الإنسان، صورة الإله يحتل موقعا ومكانا مفضلا.

Christophe Bouton, **Sécularisation et Philosophie de L'histoire chez Karl Lowith, op.cit., p38**

42 Philippe Buttgen, ***« la sécularisation de la folie: marxisme et protestantisme vers 1848 »,*** **Modernité et sécularisation**, **Modernité et sécularisation**, Hans Blumenberg, Karl Lowith, Carl Schmitt, Leo Strauss, CNRS, Paris 2007, p.136

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

44 Christophe Bouton, **Sécularisation et Philosophie de L'histoire chez Karl Lowith, op.cit.,** p34

فعندما اختفى العنصر المقدس للاستلاب الذاتي l'auto –aliénation الإنساني، وجب نزع عنصره الدنيوي؛ إذ لم يعد أبدا استلابا ذاتيا إنسانيا في شكله الروحي للخطيئة، لكنه صار في شكل الاستغلال المادي، وبالضبط «في مصطلح الاستغلال؛ أي في الفكرة القائلة إن الفقر هو نتيجة للاستغلال من خلال طبقة حاكمة تمتلك وسائل العنف»[45]. وبالتالي، فالنقد الذي كان موجها للسماء تحول إلى نقد للأرض ونقد للثيولوجيا عبر نقد الاقتصاد والسياسة، مما سمح بالمرور إلى انتقاد العلاقات الإنسانية المادية. لم يترك ماركس ببساطة من ورائه نقد الدين، بل على العكس من ذلك، يشير لوفيث، عمل على نقله إلى مستوى جديد، مما استوجب التساؤل اللوفيثي التالي: لمَ قام هذا العالم بتطوير وعي غير ملائم له؟

جواب ماركس حسب لوفيث أن مهمة المادية التاريخية تقوم على تحليل التناقضات والبؤس الداخلي للعالم الواقعي الذي يمنح إمكانية دين ممكن؛ إذ لا يكفي أن نتبنى مع فيورباخ، أن الدين هو خلق إنساني، يجب بالأحرى تحديد هذا التأكيد عبر معرفة أخرى، عبر وضع نهاية لاستلابه الذاتي ومعرفة أن الدين هو وعي هذا الإنسان الذي لم يجد نفسه بعد، ولم يجد بعد علامة ترشده دنيويا.

إن عملية إلغاء هذا الوهم الديني عبر النقد المادي ليس إلا رؤية سلبية لتفسير إيجابي لما يمكن أن نطلق عليه السعادة الدنيوية؛ فماركس في حقيقة الأمر كان مقتنعا أن عملية انقراض تام للدين هي عملية تسبق هذه الإرادة الخاصة بالوصول إلى السعادة الأرضية التي ترسم الشكل الدنيوي للخلاص المسيحي. إن النقد الحقيقي المادي للدين يوجد في التفسير الإيجابي لخلق الأوضاع التي تقمع الدين في منبعه، فوحده النقد التطبيقي لمجتمع موجود يمكنه أن يأخذ مشعل النقد الديني وكنتيجة لهذا التحول الخاص بالنقد التقليدي للدين، الذي تحول إلى نقد مادي وهنا يحضر معنى الإلحاد الذي لا يمثل بالنسبة إلى ماركس مشكلا ثيولوجيا، بمعنى ليس صراعا نقوم به ضد الآلهة. ولكنه صراع ضد الأصنام الأرضية المصطنعة أيضا، لكن المعبود الأكثر أهمية بالنسبة إلى العالم الرأسمالي هو صنم البضائع العائد من انعكاس وسائل الإنتاج المفيدة في الأشياء الموضوعية، التي انتقلت من الاستعمال الملموس إلى التبادل المجرد، مادام أن «البورجوازية حيث ظفرت بالسلطة دمرت كل العلاقات الاقطاعية من كل لون، التي كانت تربط الإنسان بسادته الطبيعيين، ولم يبق على أي رابطة بين الإنسان والإنسان سوى رابطة المصلحة البحتة والإلزام القاسي بالدفع نقدا»[46] بسبب هذا الانقلاب المنطلق من رؤية أن الإنسان بما هو منتج للسلعة أصبح هو نفسه منتجا ضمن إنتاجه الخاص كما في الدين. لذلك، فإن شكل السلعة لكل منتوج هو الصنم الجديد الذي وجب انتقاده ووجب تحويله بصيغة أخرى، حيث لا توجد سلطة معيارية بشكل قبلي بإمكانها أن تكون قاعدة لقرارات الإنسان بما هو مقررها؛ لأن منطلق القيمة ومحددها يرتبط دائما وبشكل محايث ومحدد بالوضعية السوسيوسياسية[47].

45 حنة أرندنت، **في الثورة**، ترجمة: عطا عبد الوهاب، مراجعة رامز يورسلان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2008، ص.85

46 ماركس- إنجلز، **البيان الشيوعي**، روافد للنشر والتوزيع، ص22

47 Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.71

إذن العالم الحديث، حسب لوفيث لم يكن حداثيا إلا بالوهم، بل لقد أصبح خرافيا بواقع اختراعاته الخاصة، لهذا لا يكفي أن يحمل فيورباخ الثيولوجيا والدين إلى جوهر الإنسان المزعوم، يجب بالمقابل أن ننتبه إلى الارتفاع المفاجئ للأصنام، والخرافات الجديدة وجعلها غير ممكنة بفضل النقد، هذا النقد الذي يجب أن يبقى يقظا باستمرار، فماركس وإنجلز، اعتقدا أن المادية التاريخية كانت هي حالة اكتمال للفلسفة الهيجيلية وتتمة لها، وأن الحركة العمالية كانت الإرث الخاص للفلسفة الكلاسيكية الألمانية، وهذه الإدانة اللوفيثية لماركس وإنجلز ليست خالية من المعنى؛ لأن الفلسفة المادية كما رسمها ماركس ليست في العمق تفكيرا شبيها بالنفي للمثالية الهيجيلية، ولكن أيضا لتحققه المادي. رغم ذلك قد يعترض البعض على أطروحة لوفيث، بالقول بميزة اللاشخصنة التي تميز الفلسفة الماركسية والهيجيلية؛ إذ هي سمة تمثل في الواقع قطيعة جذرية مع التقاليد المسيحية التي تجعل الشخص في قلب تعاليمها[48].

1-2 التاريخ المادي: خلاصية ماركسية

«في المجتمع الاشتراكي المكتمل، فإن كل فرد يحقق جوهره الإنساني الخاص به، بما هو وجود عالمي اجتماعي سياسي»[49]، فماركس بإمكانه أن يقول إن لومه لهيجل لا يتعلق بتأكيده على ثيولوجية واقع العقل، ولكن لأنه أهمل واقع تحققه التطبيقي؛ فعوض أن ينتقد المخطط النظري لكل الواقع الموجود باسم العقل يعلن هيجل أن التاريخ الديني والسياسي كان هو ذاته عقلانيا، من زاوية نظر نقدية وثورية، وهي ما تمثله نظرة ماركس إزاء المشروع الهيجيلي. افتراض مثل هذا، حسب لوفيث هي وقاحة ماركسية، فما انتقده ماركس، وعابه على هيجل طبقه وبشكل أكثر أمانة من هيجل نفسه، وهو الأمر الذي وضحه لوفيث بما يتعلق حسبه بالتقدم النظري الذي أتمه ماركس في الإيديولوجيا الألمانية: لا يتعلق بالتخلي عن مبدإ الاستلاب للإنسان ذاته، ولكن في الغالب لأنه جعل الأمر ملموسا[50].

بالطريقة نفسها، نجد أن الماركسية متفقة مبدئيا مع الفلسفة الهيجيلية للتاريخ، الذي هو خلاصة مجموع التصورات المسبقة للمقاربة المادية، لكنه ليس كذلك أثناء الممارسة، وتأكيدا على هذا يؤول إنجلز، بطريقة تاريخية الأطروحة الهيجيلية القائمة على عقلانية كل ما هو واقعي، في ثنايا التاريخ كل ما كان تاريخيا واقعيا أصبح أيضا لا واقعيا، بمعنى فقد تبرير وجوده وعقلانيته النسبية، ولكن حتى مع هذا، فإن هيجل سيكون قد أعلى من التفكير غير التاريخي، بواقع أنه لم يكن واقعيا مادام ينطلق من الإنسان؛ إذ لا يتعلق السؤال بالنسبة إليه بالعالم التاريخي الذي يتواجد فيه الإنسان. وإنما يتعلق الأمر بكل مجالات الواقع. لقد

48 Albert Dossa Ogougbe, **Modernité et christianisme**, op.cit., p.69

49 ibid, p.77

50 Jacques Texier, ***« Note de Lecture sur « Max Weber und Karl Marx » de Karl Lowith (1932) »,*** Presses Universitaires de France, Actuel Marx, 1992/1 n°11, p.117

فهم الفلسفة على أنها مصممة على أساس نهج تاريخي إنها بالأحرى حسب لوفيث مشوهة بطريقة مثالية، مادام يجهل بطريقة إيديولوجية القوى التي تسعى لتحقيق التقدم التاريخي المنشود.

هذا الاختلاف بين موقع المادية والمثالية ثابت، حيث لا يتموقع في مبادئهما ولكن في تطبيقاتهما؛ لأن المنبع التاريخي للمثالية الهيجيلية هو التقاليد المسيحية، وعلى خطى المثاليين الألمان تأسست فلسفته الروحية، على مفهوم إغريقي مسيحي للعقل، وهو الذي نقله هيجل لروح ميتافيزيقية، وغرسه بداخل الصيرورة التاريخية، مادام أنه يحدد تاريخ العالم وتاريخ الروح، وهي صيرورة ممتدة من تَخلي بوركهارت التي وجد معنا وراء التاريخ إلى خلاصية ماركس ثم إلى علمنة هيجل.[51]

إذن الخلاصية الماركسية تتعالى عن الواقع الكائن بطريقة جذرية؛ إذ ظل ماركس حسب لوفيث لصيقا بالدين المسيحي مستلهما أسسه؛ لأنه يحتفظ بالرغم من ماديته المعلنة بالشدة الإسكاتولوجية وكنتيجة لذلك يضيف لوفيث، هذه الشدة الإسكاتولوجية هي الحافز الديني الأول لخطته حول التاريخ، فماركس كان على العكس من هيجل، حيث اعتبر الإيمان مجرد نمط للعقل القائم على التطور الفكري الذي يوافق العالم كما هو، فبالمقارنة بينهما يجد لوفيث أن فلسفة هيجل كانت أكثر واقعية، بينما كانت أعمال بوركهارت تجسد تعبيرا عن حكمة متأخرة لأوروبا الهرمة. لقد كانت أعمال ماركس بمثابة استعادة تطورية لأوروبا التي باتت تحت وقع التحولات الثورية. إنها بالأساس تعبير عن سياق اقتصادي واجتماعي يتجه نحو ثورة عالمية، لم يكن ماركس سوى ناطقا، باسم ثورة جذرية، ولم يعمل على تأخير فوضى المجتمع الرأسمالي البورجوازي، بل على العكس من ذلك كان يدفع في اتجاه إنجاز نهائي لصيرورة التاريخ، عبر تحقق مجتمع بلا طبقات يمثل نهاية التاريخ؛ لأنه بالنسبة إليه صراع الطبقات لا ينفصل عن التاريخ[52].

لقد لخص ماركس إذن التاريخ بكامله في صيرورة سوسيو- اقتصادية؛ لأنه لم يرغب في تأخير دمار المجتمع الرأسمالي البورجوازي، وأراد على العكس من ذلك منح فرصة التمام النهائي للصيرورة الكاملة للتاريخ، إن مؤلف كتابي «نقد الاقتصاد السياسي» و«الرأسمال»، كان قد قطع مع وعيه الفلسفي السابق، ليضطلع بالتحليل الاقتصادي العلمي، مساهما بذلك في تشريح عميق للمجتمع الرأسمالي على قاعدة مادية لم تكن بعيدة عن رؤية تاريخية. فصحيح أن كتابات ماركس السابقة على كتابي «الرأسمال» و«البيان الشيوعي» لا ترقى إلى مستوى فلسفة التاريخ، على الرغم من طابعها التاريخي خلافا للكتابين السابقين، حيث يغدو البناء المفاهيمي للمقولات الماركسية مؤطرا برؤية تاريخية شاملة ساهمت في الانتقال بالإشكالات العلمية الخاصة به إلى إشكالات تخص التاريخ، وهنا يكون «تأويل لوفيث يتحدد وفق النصوص التي يعتمدها، والتي وفقها

51 Stephane Dirschauer, **mythe et modernité dan l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg,** thèse en vue de l'obtention du grade de philosophiae doctor en philosophie et à l'université de paris Sorbonne, université de Montréal, juillet 2005, p36.37

52 Ryohei Kaguera, **Walter Benjamin et la sécularisation,** Philosophie, Université de Strasbourg, 2012, P.63

ماركس يعلن عن الإنسانية الواقعية»[53]. ولعل أبرز هذه الإشكالات كانت حاضرة لدى ماركس، منذ أطروحته لنيل الدكتوراه حول الفلسفة الطبيعية لدى أبيقور وديمقريطس 1841، فقد أراد إبراز الأهمية التاريخية لهذه الفلسفة، من خلالها سيتبلور لدى ماركس المفهوم المركزي في فلسفة التاريخ، وهو مفهوم الحتمية التاريخية، والذي يسمح بعملية التجاوز في اتجاه وضع بداية جديدة هي حل للتناقضات التي تشكل عنوانا لأزمة عصرنا، وهي أزمة إنسان لم يعد قادرا على إدراك ذاته، لذلك حول الإشكال الذاتي إلى واقع موضوعي.

ما دام أن التاريخ يحركه منطق الصراع والتناقض وأداته هي طبقة البروليتاريا بماهية محرك التاريخ، لقد «رأى ماركس في البروليتاريا الآلية التي ستسمح لتاريخ العالم بتحقيق هدفه الاسكاتولوجي، لكل التاريخ بفضل ثورة عالمية»[54] التاريخ الماركسي، ينظر إليه من زاوية مادية تتجاوز الإطار الهيغلي، كما أن التاريخ لم يعد لدى ماركس مجالا لتحقق العقل الموضوعي، بل إنه مجال للممارسة التي تسمح بالتجاوز الموضوعي لكل أشكال التناقض التي يفرزها التطور الموضوعي للواقع والتي تشكل الرأسمالية الشكل النهائي له، ضمن هذا التحليل يبرز الوجود الواقعي للإنسان، بوصفه محكوما بلحظتين أساسيتين هما:

> ما قبل التاريخ وفي مجرى أو في خضم التاريخ، وهو وجود تحكمه كذلك غائية تجعل من عملية الانتقال حتمية تاريخية تستجيب لغاية ثاوية خلف الوجود الإنساني كوجود اجتماعي واقتصادي، وهو نمط التاريخ الموجه نحو غاية ارتبط عند ماركس بالبيان الشيوعي خلال نهاية 1847[55]. وجود يخلق داخل المجتمع الرأسمالي وضعية تؤشر على مدى الاستفحال التناقضات. إنها موجودة كوضعية الاستلاب التي تعيشها البروليتاريا، وهي وضعية ستدفع بالعامل ليكون نموذج الشعب المختار الذي سيغير التاريخ عبر ثورة عالمية. إن هذا التطور يدفع لوفيث إلى التساؤل: حول ما إذا كان ماركس يمتلك وعيا واضحا بالافتراضات الإنسانية والأخلاقية والدينية المسبقة التي توجه تصوره الذي يروم إلى خلق عالم جديد عبر إعادة خلق الإنسان؟

هنا يبدو ماركس-حسب لوفيث- جاهلا بشروط النهضة وأسيرا لدوغمائية الإنسان الجديد، الإنسان الشيوعي الذي سيحقق الجماعة، باعتبارها الكائن الاجتماعي لكوسمومدنية حداثية، وفي قلب هذا التجاوز لمرحلة ما قبل التاريخ إلى مرحلة التاريخ توجد البروليتاريا باعتبارها فاعلة لهذا التحول؛ أي طبقة اجتماعية تتولد إثر فعل الصراع المجتمعي، هذا الصراع الطبقي المفتوح على إمكانية ثورة مجتمع واختفاء مختل لطبقة حاكمة لتحل محلها طبقة محكومة تتجاوز مجتمعا قائما على «حر وعبد، نبيل وعامي، بارون وقن، معلم وصانع، ظالمون ومظلومون، في تعارض دائم، خاضوا حربا متواصلة تارة معلنة وطورا مستترة، حربا كانت

53 Jaques Texier, ***« Note de Lecture sur Max Weber und Karl Marx da Karl Lowith 1932*** », op.cit., p.115.116

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

55 Stefano Petrucciani, ***« Comment et pourquoi lire Marx aujourd'hui. Les difficultés de la théorie et les antinomies de la modernité »,*** actuel Marx, 2011/2n^{0}50, p.125

تنتهي في كل مرة، إما بتحول ثوري للمجتمع كله، وإما بهلاك كلتا الطبقتين المتصارعتين»[56]، وهناك أيضا المجتمع الرأسمالي الذي يمثل الشكل الأكثر تعقيدا للتناقضات الموجودة بين قوى وعلاقات الإنتاج. لذلك فكل تحليلات ماركس ستتوجه نحو الكشف عن وضعية البروليتاريا وعن مهامها التاريخية كما تتوجه نحو الكشف عن طبيعة المجتمع الرأسمالي وعن شكل تناقضاته الداخلية، بما هي بنية مأزومة بسبب التناقض الأساسي الكامن بين عملية الإنتاج ووضعية أدوات الإنتاج. إن هذا الواقع لم ينفِ حصول صراع الطبقات. ولكنه خلق طبقات جديدة بكل بساطة، بل وشروط جديدة.[57] يشدد كارل لوفيث بالقول إنه مع ذلك، يعتبره ماركس عصرا يختلف بكل مقاييسه عن باقي العصور، عصرا تميز بالتطور الصناعي والأسلحة الحديثة، فالبورجوازية لم تترك أي روابط بين الإنسان والإنسان سوى المصلحة الخالصة، فـ «حيث ظفرت بالسلطة دمرت كل العلاقات الإقطاعية من كل لون، التي كانت تربط الإنسان بسادته الطبيعيين، ولم تبق على أي رابطة بين الإنسان والإنسان سوى رابطة المصلحة البحتة، والإلزام القاسي بالدفع نقدا»[58] وإن تمكنت من الحكم السياسي، ستغير التاريخ بل كل التاريخ.

إن صيرورة المجتمع الرأسمالي هي بكل تأكيد صيرورة لا تنفصل عن مجرى التاريخ؛ فتقدم التاريخ هو تقدم للمجتمعات، وأساس هذا التقدم كما بلورته نظرية التشكيلات الاجتماعية يكمن في عملية الإنتاج المادي كعملية إنتاج اجتماعي لشروط الإنسان. إن البنية التحتية هي التي تحدد في النهاية البنية الفوقية أو إن التاريخ المادي- تاريخ إنتاج القيم المادية والحاجيات هو الذي يحدد التاريخ السياسي والفكري لمرحلة ما. هكذا إذن تكون مسيرة الإنتاج المادي والتاريخ في عمقه ليس سوى انتقال من صيرورة إنتاج إلى أخرى مشكلا بذلك تجاوزا للتناقضات السابقة من خلال هذه الصيرورة سيتم حذف المعطى الديني بمجرد تحقيق اكتفاء الحاجيات البشرية المنشودة لمجتمع بلا طبقات مجتمع موكل له فتح التاريخ الحقيقي[59].

إن هذه الخطاطة التي يبلورها كارل ماركس تضع في صلب كل تفسير نظري علمي للواقع الإنساني الشروط الاقتصادية كمحدد حاسم يستند على ادعاء منهجي في إمكانية الحياد على مستوى تناول الوقائع التاريخية؛ وذلك من أجل بناء التاريخ في كليته، لكن مثل هذه الخطاطة وهذا الادعاء لا يستقيم داخل مجال التاريخ؛ إذ إن اختزال حركة التاريخ في تفسير أحادي وذي أساس إيديولوجي يقود إلى تصور اختزالي للتاريخ، باعتباره تاريخا للصراع بين الأقلية والأغلبية، ويؤدي كذلك إلى نسف كل حياد معرفي. ففي نظره الطبقة البروليتارية هي الطبقة الوحيدة القادرة على فعل التقدم؛ إذ موكولة لها مهمة عالمية، انطلاقا من العمل كآلية تحررية، فعبر العمل الإنسان يتحرر وعبر العمل يصير الإنسان سيدا على الطبيعة وعبر العمل يبرهن

56 ماركس، إنجلز، **البيان الشيوعي**، مرجع سابق، ص 19

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

58 ماركس، إنجلز، **البيان الشيوعي**، مرجع سابق، ص. 22

59 Paul Valadier, **« permanence du théologico_politique; politique religion, de nouvelles donnes »**, *Recherches de Science Religieuse*, Centre Sèvres, 2006/4 Tome 94, P.553

على أنه متفوق على الطبيعة[60]، هذا التصور رغم ماديته المعلنة، فإنه ليس بعيدا عن الافتراضات المسبقة التي بلورتها ثيولوجيا التاريخ، باعتبارها تاريخ صراع يتجه نحو تحقيق غاية تضفي على التاريخ معنى وتمنحه وجهة معقولة. صحيح أنها وجهة مادية ولا تتحقق إلا على الأرض، لكنها وجهة مع ذلك محكومة بشكل مبطن بفكرة الخلاص المسيحية وبالنزعة التنبؤية اليهودية. فالمادية التاريخية الماركسية هي تاريخ مقدس تشكل في لغة اقتصادية سياسية. مما يمكن القول إن الفلسفة الماركسية لا تمثل نموذجا لفلسفة مادية نافية للمثالية الهيغلية، بل أيضا الإنجاز المادي لها، فحسب قول لوفيث إنها تتفق مبدئيا مع الفلسفة الهيغلية للتاريخ.[61] إذ بالرغم من النقد العنيف للدين ولكل أشكال الفكر الديني (خاصة المسيحية)، فإن النزعة الغائية ذات الأساس الديني تظل ثاوية داخل التصور المادي للتاريخ، فرغم ماديتها المعلنة، يظل الضغط الإسكاتولوجي هو المحرك لخطاطة التاريخ، لكن رغم النقد الفيبري لنسق الماركسي، إلا أنه لم يساوه مع النسق الهيجيلي كما فعل لوفيث؛ اذ تظل هناك نقاط تميزه؛ إذ «ما يميز ماركس عن هيجل ليس هو فقط مبدأ تفسير التاريخ (الاقتصاد يعوض الفكرة) ولكن بالخصوص بنية الشمولية التاريخية إلى الشمولية التعبيرية.»[62] إن الأطروحة اللوفيثية لماركس يعلن من خلالها صراحة أن النظرية النقدية الخاصة بماركس لا تحيل تماما على ماركس لا الناضج ولا الشاب. إنها نتاج ماركسية اقتصادية مسيحية، لا تمت لعناصر التحليل النظرية العقلانية الحداثية، كما قدمها ماكس فيبر، هذا يعني بالنسبة إلى لوفيث أن الرأسمالية في معنى ما ترادف أبحاث ماركس وفيبر، فما يهمهما معا القدر الإنساني للعالم المعاصر، وأن ما يقربهما هو المنظور النقدي تجاه المجتمع.[63]

لكن رغم كل هذه الانتقادات الموجهة للنسق الماركسي والمشككة في بنائه عاملة على هدم أصالته يظل هذا النسق بالنسبة إلى أرون ريمونRaymond Aron نسقا مميزا يوضح عبقرية ماركس، معترفا أن الماركسية بما هي نمط تأويلي هي من النظريات النادرة التي مارست تأثيرا واسعا وعميقا على الحضارة الغربية[64].

لم يقف كارل لوفيث عند حدود كارل ماركس، بل كانت لقراءته التراجعية وقفات عند أهم فلاسفة الحداثة ومنهم هيجل؛ إذ بين فلسفة التاريخ الماركسي والهيجلي يوجد تقاطع ملفت للنظر، لا يمكن إغفاله. صحيح أن بين التصور المادي للتاريخ والتصور المثالي للتاريخ ثمة تأويلات للصيرورة لا تلتقي، لكن المبدأ المؤسس لهذه الصيرورة هو واحد لدى ماركس وهيغل على حد سواء. إنه وحده العقل والواقع، من يمثل وحدة الماهية الكونية والوجود الفردي، فالماركسية تتفق من حيث المبدأ مع الفلسفة الهيجلية للتاريخ حين تؤكد على

60 Karl Lowith, **de Hegel à Nietzsche**, op.cit., p.343

61 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.77

62 فيليب راينو، **ماكس فيبر، مفارقات العقل الحديث**، ترجمة وتقديم: محمد جديدي، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2009، ص.38

63 Jacques Texier, ***« Note DE Lecture sur « Max Weber und Karl Marx » de Karl Lowith »*** op.cit., p.113

64 Mademoiselle Lan Li, **Raymond Aron de la philosophie critique de l'histoire à l'analyse politique**, Thèse de doctorat, en vue de l'obtention du grade de Docteur de l'école normale supérieure de Lyon, 2012, université de Lyon, p.249

المقاربة المادية دون أن تلتزم بتطبيقها كما هو الأمر في التصور الماركسي، هذه القراءة التي تصل ماركس بهيجل تعكس جوهر كتاب لوفيث «التاريخ والخلاص»، الكتاب الذي ضم وصفا موسعا للأنساق فلسفة التاريخية لقد شيد مايشبه سرد تراجعي أو في الاتجاه المعاكس سرد ينطلق من بوكهارت إلى المسيحية اليهودية مرورا بماركس هيجل برودن كونت فولتير تورغو فيكو بوسييه يواكييم فلور أوغسطين اوراس والمسيحية الأولى[65]

إذن الأطروحة الهيجلية التي تقر بأن كل ما هو عقلي فهو واقعي، وكل ما هو واقعي فهو عقلي، ستسمح بإخضاع كل ما هو موجود وكل ما ينتمي إلى الواقع إلى التاريخ وإلى فهم قائم على نزعة تاريخانية بما في ذلك الفلسفة؛ لأن السقوط في تأويل مثالي للمبدأ الهيغلي، مرده حسب -كارل لوفيث- إلى أصول المثالية الهيغلية، باعتبارها أصولا إغريقية مسيحية شكلت الخلفية لكل الفلسفات المثالية الألمانية. إن فلسفة الروح تستند على المفهوم الإغريقي المسيحي للوغوس، والذي نقله هيغل وجعل منه روحا ميتافيزيقية يتحد داخلها تاريخ العالم بتاريخ الروح، لكن كيف يتحدد التاريخ بوصفه صيرورة وحركة؟

2)- هيجل قس الروح المطلقة

في مقدمة كتابه «محاضرات حول فلسفة تاريخ العالم» 1830، يصف هيجل عالم التاريخ البشري، «المنابع الأكثر نشاطا لكل الأفعال ولكل البراهين التاريخية يبدو أنها تدخل في إطار المصالح البشرية وإرضاء المتمنيات الأنانية بدون مراعاة للقانون والحق والأخلاق.»

إن هذا العالم الذي يصفه هيجل نعرفه جميعا، إننا نعرف هذا المنظر الشامل للخطايا والمعاناة، بعد تقديم التاريخ لما هو تحول دائم أو موت وحياة تولد على الدوام، وهنا يكمن الفكر الغربي. إنه يقدم حياة الطبيعة حياة شبيهة بطائر الفينكس الأسطوري الذي يستعد بشكل أبدي لمحرقة الجثث خاصته، ويحترق على هذه الخطوة، بطريقة أن من رماده ستخرج حياة جديدة، لكن هيجل يرى أن هذه الصورة لا تناسب العالم الغربي؛ إذ يقول: «بالنسبة لنا نحن، التاريخ هو تاريخ الروح، رغم أن الروح هي أيضا تستهلك ذاتها، لا تجد مع ذلك نفس الشكل، على العكس من ذلك هناك تحسن، تتغير، كما يبدو[66]، التاريخ الروحي، يتقدم درجات تصاعدية نحو الكمال، لكن هذا المفهوم الغربي للتاريخ الذي له من التصورات المسبقة توجه لا رجعة فيه نحو هدف يجب الوصول إليه، هدف ليس فقط غربيا بل عالمي، يعتبر إنجيليا (..) وفقه يوجه التاريخ نحو نهاية وحيدة»[67].

65 Christophe Bouton, **Sécularisation et Philosophie de L'histoire chez Karl Lowith**, op.cit., P34

66 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.77

67 ibid, p.84

فحسب هيجل، الفكر الوحيد الذي وجب على الفيلسوف أن يحمله معه أثناء فحص التاريخ هو فكر بسيط للعقل، وأن العقل يحكم العالم. إذن حسب هيجل صيرورة التاريخ تفهم حسب نموذج تحقق مستقبل مملكة الرب وبذلك تكون فلسفة التاريخ شبيهة بنوع من الثيوديسا تناول الإيمان المسيحي الذي يتفق مع تأكيده الخاص الذي حسبه العقل يحكم العالم، وهنا يصبح الإيمان المشترك بالعناية الإلهية غير مناسب من الناحية الفلسفية؛ إذ لا تستطيع أن تفسر هذه الأحداث. إذن يجب على الفلسفة أن تقوم بمهمة الدين المسيحي، وتبرهن أن الإله يفرض توجهاته في تاريخ العالم؛ إذ بغرض أن يتناسب المخطط العالمي وصوت الإله يلجأ هيجل، حسب لوفيث، إلى فكرة مكر العقل ruse de la raison، فهيجل بعد كانط تكلم عن مكر العقل في التاريخ لأجل ضمان استمرار البشرية[68].

وهذا الأمر لم ينتج عن الصدفة، بل يعود بالأساس إلى جوهر التاريخ نفسه؛ فالنتيجة الوحيدة للأفعال التاريخية المهمة تظل دائما مختلفة في مقابل ما نوى الإنسان. إنهم داخل إطار نهاية عالمية تتجاوزهم، فالأفراد والشعوب لا يعرفون ما يحاولون فعله، إنهم مجرد آلات ووسائل في يد الإله الذي يطيعونه، هم لا يعرفون ما يفعلون ولا يستطيعون معرفة شيء، بدون معرفة أكمل بنهاية عالمية للتاريخ الغربي، إنهم يتصرفون بطريقة تاريخية، لقد كانوا مدفوعين بقوة «مكر العقل»« ruse de la raison »[*69]، وهو المفهوم العقلي لرسم العناية الإلهية[70]، فمخطط روح العالم تتجاوز التخطيط الإنساني، حيث يلقي هيجل نظرة على العالم، يلقيها بعين العقل، هذه الرؤية للعالم المملوءة بالمعنى هي كالتالي: تاريخ العالم يأخذ انطلاقته من الشرق ويكتمل في الغرب، ضمن هذه الحركة من الشرق إلى الغرب، فإن الروح تصل إلى الفعالية والوعي بالحرية. لذلك، فإن النسخة الغائية للتاريخ الآتية من المسيحية ترتبط بهيجل، الذي اعتبرها حدثا خلاصيا في

---

68 Yves Ledure, ***secularisation et statut de religieux***, Académie Nationale de Metz, January 2012, www.core.ac.uk, p235 .

69* مكر العقل في التاريخ، قد يوضح السجال ما بين شليرماخر وهيجل خلال القرن التاسع عشر هذا الأمر، فهيجل عارض توجه شليرماخر schleiermacher؛ لأنه بنظره قد قزم بشكل كبير الجانب الديني في المعطى المتعلق بالشعور والإحساس Gefuhl، في حين أن كاتب فينومنولوجيا الروح اعتبر روح الرب، بما هو مطلق، لن تكون سوى عقلا vernunft، ويقيم هيجل تمييزا أساسيا بين مفهومين، مفهوم العقلVernunft ومفهوم الفهم Verstand، وهي نقطة شكلت أهمية في بناء نسقيته الفكرية، خصوصا في مرحلة الشباب، فتأمل هذا التمايز بين المفهومين يمنح فهما جديدا للعقل ويقود إلى نوع من القطيعة مع الكانطية والثيولوجيا العقلانية للأنوار لأجل تبني تأويل مثالي لدين. ص 34 /33

فالفهم هو قوة الحصر والمعارضة، والمفهوم هنا يعتمد على تحويل وتثبيت المطلق في إطار مفهوم مضاد، وبالتالي يصير نهائيا ومحددا بشكل يعاكس جوهره اللانهائي، فكلما كان تشييد الفهم قويا ولامعا، كلما كانت الحياة مضطربة، واضطرت العقل لأن يقوم بمحو هذا التناقض فيما بين الوعي وحضور هذا الكلي ...

إذ العقل هو الملكة القادرة على إلغاء التناقض الذي يعاني منه الفهم، وتوحيد الانشقاق والانقسام ما بين الوعي والكلي، وهو مجال تجلي المطلق، وكذا قوته السلبية باعتباره موضع التطور، في إطار علاقته بالمطلق ككل، إنه يقضي على الإنتاجات الثابتة وحدود الفهم ويمنح الاتساق الوحيد الممكن أن يمنح له(المطلق).

Benoit Garceau, « ***les travaux de Hegel et l'interprétation de la religion*** », philosophiques, 1(1) avril 1974, page 21-49, p.31.32

70 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.82

مستوى التاريخ العالمي[71]. وعلى خلاف ذلك مثل الشرق الطفولة التاريخية، والإغريق والرومان كانوا يمثلون سن المراهقة والرشد، في حين الشعوب الألمانية المسيحية كانت تمثل مرحلة الشيخوخة وأما الحدود الداخلية للعالم الكلاسيكي. إنها متعلقة بمصير داخلي يتحقق بآلية التنبؤ والإيحاءات بغرض تبرير القرارات النهائية؛ إذ المسيحية تحرر الإنسان من كل السلط الخارجية عبر إنشاء علاقة خاصة بين الإنسان والمطلق، فبدخول عنصر المسيحية أصبحت الأرض عملا لروح، مع المسيح الزمن اكتمل، وعالم التاريخ هو مبدأ مكتمل؛ لأنه وحده الرب المسيحي، هو بحق روح وإنسان في نفس الوقت، وهذا المبدأ هو الرحى الذي يدور حوله التاريخ «إن الحق هو الكل، ولكن الكل ليس إلا الماهية في تحققها واكتمالها عن طريق نموها. فالمطلق يجب القول عنه إنه في جوهره نتيجة؛ أي هو ما لا يصير ما هو إياه حقيقة، إلا في الختام»[72]، انطلاقا من هنا توجه كل التاريخ المثقل بالمعنى.

تاريخ العالم- بالنسبة إلى هيجل-هو إذن بشكل جوهري قبل وبعد مسيحي. إنه فقط عبر تصور مسبق يصير الدين المسيحي هو الدين القادر على إعادة البناء النسقي للتاريخ من الصين إلى الثورة الفرنسية، إنه آخر فيلسوف منح الإعجاز للمعنى التاريخي، ويؤول هيجل الدين المسيحي بطريقة تأملية وينقل العناية الإلهية إلى مفهوم «مكر العقل». إن مهمة التاريخ هي حصر جعل الدين كمعقل انساني، بما هي تحقق وعلمنة للروح المسيحية، تاريخ العالم هو الثيوديسا الحقة، إنه التحقق الإلهي في المستقبل العالمي.

لقد اعتقد هيجل أنه ظل وفيا لروح المسيحية وشرح مملكة الرب على الأرض عبر علمنة الإيمان المسيحي، أو كما يحلو له أن يعتقد، بجعل الروح فعالة عبر تحويل الصيرورة التاريخية للانتظار المسيحي للتمام النهائي، لقد اعتبر أن تاريخ العالم يحقق ذاته بذاته، فتاريخ العالم هو محكمة العالم[73].

العالم في نهاية كل تاريخه يحتوي على حكم وهو حكم ديني في نسخته الدنيوية، هيجل حسب لوفيث لم يكن واعيا بعمق الغموض المكتنف لمحاولته الكبيرة لتحويل الثيولوجيا إلى فلسفة وتحقيق مملكة الرب في تاريخ العالم، لم يشعر بصعوبة استيعاب فكرة الحرية، حيث التحقق هو النهاية الوحيدة للتاريخ وإرادة الرب بما هو راهب المطلق موكل من طرف الرب أن يكون فيلسوفا يعتقد أنه يعرف إرادته ومحتوى مخططه الإلهي؛ لأنه حاول تجاوز النسق الكانطي، مادام أن التفكير الفلسفي مبدأ تأملي لا يتجاوز مستوى تحويل العقل Vernunf إلى فهم Verstand[74].

---

71 Philippe Capelle Dumont, ***« L'innovation théologique »,*** Revue de Métaphysique et de morale 2014/3, (N083), pages 381-394, p.385

72 جورج فيلهلم فريديريش، **علم ظهور العقل**، المجلد الأول، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، الطبعة الثالثة بيروت 2001، ص.23

73 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.86

74 Benoit Garceau, « ***les travaux de jeunesse de Hegel et l'interprétation de sa philosophie de la religion*** », op.cit., p.31

يمكن حسب لوفيث، التأكيد أن عرض حدود رؤية هيجل حول التاريخ؛ فالعالم الهيجيلي كان هو أوروبا العجوز. أما أمريكا وروسيا، فلم يخصص لها إلا صفحات قليلة بنظرة عميقة وملفتة للنظر، دون الإشارة لأهميتها بالهامش، بالإضافة لم يتوقع، أن واقع العلوم التطبيقية التقنية، كان لها أثر هو توحيد العالم التاريخي.

إن تاريخ الخلاص، تم قذفه في اطار ترجمة مخطط لتاريخ العالم، وهذا الأخير يرتفع إلى صف تاريخ الخلاص. اذن، مسيحية هيجل قامت بتحويل الإرادة الربانية لروح هذا العالم، وأرواح الشعوب، مسيحية هيجيلية مارست تأثيرا بعديا، وهو الأمر الذي يؤكده: إن فكرة تجاوز Aufhebung الدين المسيحي في ومن خلال الأزمنة الحديثة، أصبحت منذ هيجل من بين أهم عناصر التفكير حول التاريخ الغربي.[75]

إن فلسفة هيغل، حسب كارل لوفيث، تمثل تصورا إنجيليا بشكل خاص، فحسب هذا التصور، فإن التاريخ سيتوجه نحو نهاية واحدة ووحيدة تحت رعاية إلهية، أو بعبارة هيغل عبر الروح أو العقل[76]، بما هو كائن مطلق قوي فما قدمه هيغل حسب لوفيث لا يعدو أن يكون تيوديسا لتاريخ العالم، كأنها إرادة تحقيق مملكة الرب على الأرض، لكن لوفيث يشير أن الثيولوجيا الحقيقية لا يمكن أن تحقق على الأرض المدنسة، مادام أن فلسفة التاريخ والغائية يتقاسمان نفس القدر والنصيب؛ إذ فلسفة التاريخ الحديثة استطاعت بالفعل التخلص من الإيمان المسيحي، وأن هذا التخلص بما هو الحدث الرئيس ذو الدلالة المطلقة، لكنه ارتبط في المقابل بمسلماتها، بمعنى التعلق بماضيها بما هو تحضير لما سيأتي، والمستقبل بما هو اكتمال لما هو جيد وخير. إن تاريخ الخلاص تم اختصاره لغائية لا شخصية الهادفة لرسم تطور فيه كل مرحلة تمثل اكتمال لتهيئ التاريخي، فهيجل لم يفهم أبدا أن مفهومه حول المسيحية بما هي سلب، ولكن فهمها، باعتبارها تعليلا للقيمة الروحية للدين المطلق[77].

بالنسبة إلى هيغل المنابع الأكثر نشاطا لكل تحول تاريخي لا تنفصل عن المصالح الإنسانية، فالتاريخ البشري باعتباره تاريخا للعالم هو مزيج من الخطيئة والمعاناة. فما يمكن رصده إذن داخل تجربة التاريخ ليس سوى الطبيعة بوصفها نقيضا للثقافة والحرية، لكنها تجربة تستهلك ذاتها من أجل تجاوز وضعها نحو الأفضل. إن العقل / الروح حسب هيغل يستهلك ذاته وينبعث من رماده ليعيد بناء ذاته وفق صيرورة تتقدم باستمرار في اتجاه درجات أكثر تشبعا، في اتجاه المطلق، فتاريخ الفلسفة وتاريخ العالم يحكم عليهما هما الاثنان بالمطلق بما هو روح العالم.[78] إذن، التاريخ حسب هيغل يعرض أمامنا تحولات كثيرة هي تجليات للروح، وقد تقدمت نحو الأكمل، تاريخ يتم وفق خطة لا تقبل التراجع؛ وذلك تبعا لإرادة الروح أو العقل باعتباره قدرة مطلقة.

---

75 Philippe Capelle Dumont, ***« L'innovation théologique »***, op.cit., 385

76 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.82

77 Karl Lowith, **de Hegel à Nietzsche**, op.cit., p.35

78 Ibid., p.49

تطور التاريخ إذن من أشكاله الأولى إلى اللحظة الهيجلية هو تطور للوعي البشري، تطور لا يخضع لمنطق عرضية الأحداث، وإنما تجسيد لتقدم الروح نحو اللحظة المطلقة التي تغدو فيها الروح والعالم حقيقة واحدة. لقد ساد فهم الصيرورة التاريخية على أنها نمط من تحقق مستقبل مملكة الرب وفلسفة التاريخ بما هي كائن ثيوديسي[79]. الحصيلة أن تاريخ العالم هو بالأساس لدى هيغل يتلخص من خلال مرحلتين «ما قبل وما بعد المسيحية»، وافتراض أن المسيحية هي الديانة الحقيقية سيتيح له التأسيس النسقي للتاريخ بدءا من الصين القديمة إلى الثورة الفرنسية، لقد نسج هيغل فلسفة تعبر عن وعي تركيبي يجمع بين روح الثورة الفرنسية وعودة للمسيحية، باعتبارها لحظة من لحظات صيرورة الروح، كما أن فلسفته في التاريخ تشكل تأويلا مغايرا لتعاقب الحقب وللديانة المسيحية بعيدا عن كونها لحظة جمود.

إن فلسفة التاريخ الهيجيلية تنطوي إذن على نظرة إيجابية لمسيرة البشرية كمسيرة صيرورة تصاعدية نحو خلاص الروح في اتجاه تحقيق حرية العالم، وهو بذلك يظل وفيا للروح المسيحية ولفلسفة التاريخ المسيحية كما هي متحققة مع القديس أوغسطين. صحيح أن التأويل الهيجلي للتاريخ لم يكن ممكنا إلا عبر علمنة مملكة الرب، لكنه مع ذلك لم يغادر حدود الخطاطة الثيولوجية الموعودة بالتبشير الخلاصي لتسييير حركة التاريخ العالمي، بذلك لم يمتلك هيجل حسب لوفيث وعيا بالخلط العميق الذي يشوب محاولته لترجمته الثيولوجيا إلى فلسفة. وهكذا أمكن للوفيث القول عن هيجل إنه آخر فيلسوف التاريخ؛ لأنه في نفس الوقت آخر ثيولوجي فلسفي[80]. لقد كان يحمل منذ البداية نية تحقيق تجاوز Aufhebung الدين المسيحي عبر عملية محو الشكل التقديمي لهذا الدين والاحتفاظ بالمقابل بمحتواه، إنه تبعا لمنطق هذه القراءة التطبيقية جعل منه لوفيث آخر الثيولوجيين الكبار، يقول: هيجل أتم التاريخ في معناه الأكثر اكتمالا لكل ما مضى وكل ما فكر فيه إلى حدود الآن فالكل يجتمع في وحدة. ولكن أيضا يكتمل هذا التاريخ في إطار معنى لنهاية تتوافق وتاريخ الروح الذي ينتهي باستيعاب ذاته نفسها.[81]

إذن، فعملية التقصي الذي تكفل بها كارل لوفيث من خلال سرد عدة نماذج حداثية ومنها كارل ماركس وهيجل، تعتمد نوعا من التوافق ما بين سلسلة من المفاهيم تعود بشكل محدد لثيولوجيا التاريخ (اليهوديو المسيحي) وفلسفة التاريخ لأجل إثبات أن الأولى هي علمنة للثانية.[82]

---

79 Karl Lowith, **Histoire et salut**, op.cit., p.82

80 Stephane Dirschauer, **mythe et modernité dan l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg,** op.cit., p36.

81 Karl Lowith, **de Hegel à Nietzsche,** op.cit, p.50

82 Christophe Bouton, **Sécularisation et Philosophie de L'histoire chez Karl Lowith, op.cit.**, p34

خاتمة:

لقد صار من المتعارف عليه مقارنة أو قراءة الأزمنة الحديثة من خلال مقولة العلمنة، أو إثارة إشكالية العلاقة الثلاثية بين كل من العلمنة والحداثة والدين، حيث العلمنة تم توظيفها كبراديكم تأويلي شمولي يسمح الأخذ بعين الاعتبار تحولات المجتمع الغربي المعاصر، فبراديكم مثل هذا يحمل كما كل البراديكمات من هذا النوع، ثلاثة أبعاد، وهي الأبعاد التي أشار اليها ج. ألكسندر 1995 بعد تفسيري وتأويلي وآخر سردي[83]، تعدد الأبعاد يرادف تعدد المقاربات، ومنها بعد الاستمرارية القائم على نقل المضامين أو المحتوى الثيولوجي إلى المجال الدنيوي، فكارل لوفيث «يعلن عن نظرية العلمنة انطلاقا من تأويل فكرة التقدم (التقدم ترجمة للرجاء الآخروي)، وكذا قراءة فويغلين الذي يرى في الحداثة دواما وتكرارا للمسألة الغنوصية، وأخيرا قراءة كارل شميث الذي جعل من المفهومية السياسية الحديثة وريثة المفهومية الثيولوجية، دون أن ننسى، قريبا منا، الفرضية التي وضعها جاك دريدا عن عولمة ليست سوى ترويم العالم (وذلك من أجل أن يفسر اثر المسيحية الرومانية التي هيمنت الآن على كل لغة القانون والسياسة، وحتى تأويل ما يسمى عودة الدين»[84]، وهي قراءة على الرغم من توجهها المعاكس لما اعتدناه في قراءة الأزمنة الحديثة، إلا أنها فتحت أرضية للنقاش حول نمط فهمنا لزمن أو استيعابنا لعملية الصيرورة التاريخية، وهو الأمر الذي تناوله بشكل مميز المؤرخ والفيلسوف الألماني راينهارت كوزيليك، ونشير هنا أيضا للتناول البلومنبرغي المميز في هذا الصدد، مما أفرز نقاشا غنيا وثريا.

إن أهم ما يمكن تسطيره في التناول اللوفيثي إثر محاولته لنزع شرعية الوعي التاريخي الحداثي، وبالتالي نزع شرعية الأزمنة الحداثية برمتها هو أن:

- القول بالبداية الجذرية أو القطيعة التامة ما بين الأزمنة الجديثة وما سبقها ضرب من الاستحالة، ولا تجوز تاريخيا، بل إنها لا تسمح أيضا ببناء صيرورة تاريخية معقولة؛ فالحداثة بالضرورة تولدت عما سبقها، أو عملية انهيار النسق الوسيطي أوجد مناخا مناسبا بتجلي عتبة تاريخية جديدة، وهو ما أثاره بشكل مستفيض هانس بلومنبرغ من خلال كتابه «مشروعية الأزمنة الحديثة».

- القول بنفي الدين أو اخراجه بشكل تام عن الحقل العام وتحجيمه نحو الحيز الخاص بالفرد قول لايستقيم، اذ انطلق الفكر الحداثي في سياق يتواجد فيه الدين، ولم يجرب التفكير خارج هذا السياق؛ لأنه جزء من الواقع الحداثي حتى وهو يتعرض للنقد الجذري أو محاولة تحجيم وجوده، مادام أن لكل تناول سياقه التاريخي، فإنه من الضرورة أن يكون الدين معطى حاضرا ومدمجا بشكل ما في التناول الحداثي؛ إذ «لكل أمة

83 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), éditions Ophrys, pages 755à783, p.756-157

84 ميريام روفو دالون، **هل حقا تجردنا من الثيولوجيا؟ كارل شميث، هانس بلومنبرغ وعلمنة الأزمنة الحديثة**، مرجع سابق، ص6

صورتها للخلاص والخروج، أي صورة لكيفية النفاذ في السر، أو لكيفية الخروج إلى الفضاء المضيء المخلص من الوجود الممزوج بالعلم، ولهذه الصورة انعكاس على الشريعة المتبعة»[85]، ومنه لا يمكن لكارل ماركس أن يخرج عن تصور سياقه الغربي.

- التشكيك اللوفيثي في جل الأنساق الفلسفية الحداثية، قد يعكس وجاهة معينة بالأخص فيما يرتبط بالوعي المثالي الألماني لبعض الأنساق الحداثية، لكنه بالمقابل ينذر بسحب جدوى الفاعلية الحداثية ككل مما قد يدخلنا بباب فقدان المعنى التاريخي، حيث «سيستوي القول أن أخلاق العمل الحديثة علمنة للرهبنة، وأن فكرة التقدم ترجمة للرجاء الآخروي، أو أن المفهومية السياسية ورثت من المفهومية الثيولوجية: «كل مفاهيم نظرية الدولة الحديثة دات المكانة هي مفاهيم ثيولوجية معلمنة»، كما ينص على ذلك كارل شميث»[86].

- يمكننا مع لوفيث التسليم بعدم وجود قطيعة تامة بين التصورات الثيولوجية والحداثة، وأن عملية توظيف التصورات الثيولوجية تمت بعدة أوجه، هذا التسليم يوصلنا لفكرة أساس، وهي ليس بالضرورة أن يرتبط التحديث بالقطيعة مع الدين، فحتى إن سلمنا بامكانيته بالنسبة إلى السياق الغربي، فإنه يظل نموذجا غربيا يخص سياقا خاصا، ولايجوز اعتباره نموذجا صالحا أو قابلا لتعميم وفق كل السياقات، وخير مثال على ذلك النموذج الأمريكي، حيث عملية التحديث لم ترافق تراجعا للدين؛ إذ قد صار واضحا الآن أن الأطروحة القائلة باقتران أو وجود تلازم ما بين الحداثة والعلمنة ليست صالحة لكل دول العالم، وأن هذا التوافق ينطبق بشكل حصري على أوروبا[87].

- ما يثار اليوم من مفاهيم مثل مابعد العلمانية أو نزع العلمنة أو العلمنة الثانية، يعكس هاجسا مفهوميا قلقا لمفهوم معياري كثيف، يتضمن وصفا وتقييما معا، اننا نتكلم عن المرحلة الثالثة من صيرورة مفهوم العلمنة، هذا السجال هو في الحقيقة وليد أزمة الحضارة الغربية المعاصرة، والتي تلخص أفول الحداثة ومفهوم التقدم هي أزمة ازاء افق انتظار حداثي لم يتحقق مما يستوجب مساءلة نمط فهمنا لزمن كما اشار إلى ذلك راينهارت كوزيليك.

85 توفيق فائزي، **هندام الإسلام وهندام الحداثة ومسألة الخلاص**، مؤمنون بلاحدود، 6اغسطس2020، ص13

86 ميريام روفو دالون، **هل حقا تجردنا من الثيولوجيا؟**، مرجع سابق، ص3

87 Martin Fritz, **Säkularisierung, Pluralisierung, Radikalisierung- Die neue Unübersichtlichkeit der religiösen Lage in Europa**, christlich-judisches abendland, Verlag W. hlhammer, Gmbh, Stuttgart, 2020, P295

المصادر والمراجع بالعربية والفرنسية والألمانية:

- ✓ توفيق فائزي، **هندام الإسلام وهندام الحداثة ومسألة الخلاص**، مؤمنون بلاحدود، 6 اغسطس 2020
- ✓ جورج فيلهلم فريديريش، **علم ظهور العقل**، المجلد الأول، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، الطبعة الثالثة بيروت 2001
- ✓ حسام الدين درويش، **في المفاهيم المعيارية الكثيفة، العلمانية، الاسلام (السياسي)، تجديد الخطاب الديني**، تقديم حسن حنفي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 2022
- ✓ حنة أرندنت، **في الثورة**، ترجمة: عطا عبد الوهاب، مراجعة رامز يورسلان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2008
- ✓ فيليب راينو، **ماكس فيبر، مفارقات العقل الحديث**، ترجمة وتقديم: محمد جديدي، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2009
- ✓ ماكس-انجاز، **البيان الشيوعي**، روافد للنشر والتوزيع، 2014، com.rawafead.www.
- ✓ مجموعة من المؤلفين، **مابعد العلمانية، دراسات نقدية**، ترجمة طارق عثمان، نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، القاهرة/بيروت2022م.
- ✓ ميريام روفو دالون، **هل تجردنا حقا من الثيولوجيا؟ كارل شميث، هانس بلومنبرغ وعلمنة الأزمنة الحديثة**، ترجمة توفيق فائزي، مؤمنون بلا حدود، 2نوفمبر2021

- ✓ Albert Dossa Ogougbe, modernité **et christianisme ; la question théologico-politique chez Karl lowith ،Carl schmitt et Hans blumenberg** ; tome 1 ; ouverture philosophie ; l'h Hermann Lubbe, « **La théologie politique comme théologie d'une religion repolirisée », traduit de l'allemand par Céline Jouin,** Les Etudes philosophiques 2014/4 (n0111), presses universitaires de France, pages 485-496, harmattan.
- ✓ Alexandre Escudier, « **Temporalisation et modernité politique: penser avec Koselleck** », *Annales, Histoire, Sciences Sociales,* Editions de L'EHESS, 2009/6
- ✓ Benoit Garceau, « ***les travaux de Hegel et l'interprétation de la religion*** », philosophiques, 1(1) avril 1974, page 21-49
- ✓ Christophe Bouton, **Sécularisation et philosophie de l'histoire chez Karl Lowith,** Revue droits n059, 29octobre 2014, page33/272, p38.
- ✓ Emmanuel Durant, « **Note sur la théologie de L'histoire** », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2014/2 tome 98
- ✓ Hermann Lubbe, « **La théologie politique comme théologie d'une religion repolirisée** », traduit de l'allemand par Céline Jouin, Les études philosophiques, 2014/4(n0111).

- ✓ Jacques Texier, « ***Note de Lecture sur « Max Weber und Karl Marx » de Karl Lowith (1932)*** **»,** Presses Universitaires de France, Actuel Marx, 1992/1 n°11
- ✓ 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), éditions Ophrys, pages 755à783.
- ✓ Karl Lowith, **de Hegel à Nietzsche**, Traduit de l'allemand par Rémi Laureillard, Gallimard 1981.
- ✓ Karl Lowith, **histoire et salut ; les présupposés théologique de la philosophie de l'histoire** ; traduit de l'allemand par marie, Christine chalhol, Gillet, Sylvie Hurstel et jean, François Kerjean, présentation d.kervégan, Gallimard,2022
- ✓ Kohrsen, Jens, **Religion ohne religion ? Sakularisierung als ausbreitungsprozess Funktionaler Aquivalente Zur Religion**, Theologische Zeitschrift, Jg, 70, H.3., p.231-253
- ✓ Mademoiselle Lan Li, **Raymond Aron de la philosophie critique de l'histoire à l'analyse politique**, Thèse de doctorat, en vue de l'obtention du grade de Docteur de l'école normale supérieure de Lyon, 2012, université de Lyon.
- ✓ Martin Fritz, **Säkularisierung, Pluralisierung, Radikalisierung- Die neue Unübersichtlichkeit der religiösen Lage in Europa**, christlich-judisches abendland, Verlag W. hlhammer, GmbH, stuttgartt, 2020.
- ✓ Paul Valadier, « **permanence du théologico_politique; politique religion, de nouvelles donnes** **»,** *Recherches de Science Religieuse*, Centre Sèvres, 2006/4 Tome 94
- ✓ Philippe Buttgen, « ***la sécularisation de la folie: marxisme et protestantisme vers 1848*** **»,** **Modernité et sécularisation**, **Modernité et sécularisation**, Hans Blumenberg, Karl Lowith, Carl Schmitt, Leo Strauss, CNRS, Paris 2007.
- ✓ Philippe Capelle Dumont, « ***L'innovation théologique*** **»,** Revue de Métaphysique et de morale 2014/3, (N083), pages 381-394
- ✓ Ryohei Kaguera, **Walter Benjamin et la sécularisation**, Thèse soutenue publiquement en vue de l'obtention du grade académique de docteur en Philosophie, Université de Strasbourg, 2012
- ✓ Stefano Petrucciani, « ***Comment et pourquoi lire Marx aujourd'hui. Les difficultés de la théorie et les antinomies de la modernité*** **»,** actuel Marx, 2011/2n^{0}50
- ✓ Stephane Dirschauer, **mythe et modernité dan l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg,** thèse en vue de l'obtention du grade de philosophiae doctor en philosophie et à l'université de paris Sorbonne, université de Montréal, juillet 2005

- ✓ Tanehisa Otabe, **Karl Lowith und das japanische Denken, Das in zwei Stockwerken lebt**, JTLA (journal of the faculty of letters, the University of Tokyo, Aesthetics, Vol.36, (2011), P83
- ✓ Yael Almog, Caroline Sauter, Daniel Weidner**, Kommentar und Säkularisierung in der Moderne: Einleitung, Vom Umgang mit heiligen und Kanonischen Texten**, Wilhelm Fink, 2017
- ✓ Yves Ledure, ***secularisation et statut de religieux***, Académie Nationale de Metz, January 2012, www.core.ac.uk.

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com