Karl Löwith

Histoire et salut: Les Présupposés théologiques de la Philosophie de l'histoire

Trad. de l'allemand par Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan; présentation de Jean-François Kervégan

(Paris: Gallimard, 2002). 285 p. (Bibliothèque de philosophie)

التاريخ والخلاص: الافتراضات اللاهوتية في فلسفة التاريخ

فيصل درّاج(*)

ناقد أدبي.

ـ ١ ـ

يشكّل كتاب **التاريخ والخلاص**، لمؤلفه الألماني كارل لوفيت، مرجعاً أساسياً في مجاله، منذ أن ظهر باللغة الإنكليزية عام ١٩٤٩، تحت عنوان: **معنى التاريخ**، وأثار حواراً واسعاً، لا يزال يمتد إلى اليوم، عناوينه: التقدم والعلمنة والحداثة وفلسفة التاريخ. كان في الكتاب، ربما، ردّ فعل على مآل الأزمنة الحديثة التي انطلقت من «دين العقل»، وجاءت بأنظمة شمولية في القرن العشرين، ألجأت مؤلف الكتاب من ألمانيا إلى اليابان، إلى أن استقر في الولايات المتحدة.

يتجلّى موضوع الكتاب في عنوانه الذي يصرّح بنبرة دينية، وفي عنوانه الثانوي: «الافتراضات اللاهوتية في فلسفة التاريخ»، الذي يعلن عن فلسفة تؤمن بأن للتاريخ هدفاً «خلاصياً»، يتحقق في مسار متصاعد نهايته الخير الشامل، قالت به التعاليم المسيحية منذ عصور قديمة. مع ذلك، فإن فلسفة التاريخ ولدت مع عصر التنوير الأوروبي، والفرنسي منه خصوصاً. فقد جاء بالمصطلح فولتير وطوّره كوندورسيه، وأسهم فيه برودون وعالم الاجتماع أوغست كونت، لكنه لم يبلغ ذروته إلا في القرن التاسع عشر، حين ظهرت كتابات الألمانيين هيغل وماركس، حيث رأى

(*) البريد الإلكتروني: info@azminah.com.

الأول في التاريخ تحققاً للفكرة المطلقة التي تعني انتصار العقل والتعاليم المسيحية، بينما قال الثاني بالمجتمع الشيوعي الذي هو فكرة مطلقة أخرى متمرّدة على اللاهوت، أو هكذا بدت.

أرادت المساهمات الفلسفية التنويرية المتعددة إنتاج فلسفة في التاريخ، تقرأ التاريخ في بداية أولى، يخالطها النقص، وفي مآل أخير يتاخم الكمال. لكنها لم تنتج في النهاية إلا «لاهوت التاريخ»، كما يرى لوفيت، الذي هو استعادة للتصور المسيحي للتاريخ، في أشكاله المختلفة، وفي تصور سان أوغسطين بشكل خاص. فوفقاً لهذا الأخير، فإن المعنى الحقيقي للتاريخ يقوم في مستقبل غائي، يتضمن اللعنة والهلاك من ناحية، والخلاص وافتداء السيد المسيح للبشر من ناحية ثانية. وهذا يعني أن وقائع الحاضر، كما وقائع الماضي، لا يمكن فهمها إلا من خلال المآل الأخير، المتمثل بحساب الآخرة والبعث، ذلك أن في الحياة لحظة تعسة صادرة عن الخطيئة، ولحظة فرح لاحقة تأتي من الغفران والتحرر من الخطيئة، اللذين يضمنهما السيد المسيح.

ـ ٢ ـ

بعد أن اختصر هيغل العالم إلى تاريخ روحي، رأى أن هذا التاريخ يتقدم صعداً، ذاهباً إلى كماله، محرراً البشر من عذابات سابقة. يقول في كتابه **دروس حول فلسفة تاريخ العالم**: «مع ذلك، فبقدر ما يظهر لنا التاريخ المذبح الذي ضحيت عليه سعادة الشعوب، وحكمة الدول وفضيلة الأفراد، فإن هذا يطرح بالضرورة سؤال معرفة: من أجل مَنْ، ولأية غاية أخيرة تم القيام بهذه التضحيات المروّعة...؟». في مقابل الخطيئة، بالمعنى المسيحي، تأتي التضحيات المروّعة، في انتظار الفوز الأخير، طالما أن التاريخ الروحي يتقدم صعداً. ومع أن هيغل يذهب إلى «مكر العقل»، وهو يتحدث عن العقل الذي يحكم العالم، فإنه لا يلبث أن يوحّد بين الفكرة المطلقة والدين المسيحي، على اعتبار أنه الدين الحقيقي الوحيد، موحّداً بين العقل والعناية الإلهية. ولهذا يقول لوفيت: «هذا خليط مثير للدهشة: أن يتم إسقاط تاريخ الخلاص على مستوى تاريخ العالم، ورفع هذا الأخير إلى مستوى تاريخ الخلاص. فمسيحية هيغل تحوّل إرادة الله إلى فكر هذا العالم: إرادة الله التي هي: «فكر العالم»، و«فكر الشعوب» (ص ٨٧). وواقع الأمر أن التصور الهيغلي للتاريخ المستند إلى تحقق الفكرة المطلقة، هو تصور إنجيلي يرى التاريخ في سيره إلى غاية أخيرة تقودها العناية الإلهية، التي تجسّد العقل في التاريخ. فهناك تقدّم في العالم ترعاه العناية الإلهية، له أصل وغاية نهائية.

يحايث مفهوما الأصل والغاية أفكار عصر التنوير الأوروبي المختلفة، التي آمنت إيماناً حاسماً بحتمية التقدّم الإنساني، وبارتقاء العقل من طور إلى آخر. فإلى جانب كتاب هيغل: **فلسفة التاريخ**، جاء كتاب يضارعه أهمية كتبه الفرنسي أوغست كونت عنوانه **محاضرات في الفلسفة الوضعية**، أعاد بطريقة أخرى شرح «الأصل» و«الغاية»، مؤكداً تقدم العقل الإنساني الذي وصل إلى النضج، وبلغ مرحلته العلمية بعد قرون من التطوّر. ولهذا قرر أن الحضارة والمعرفة الغربيتين، وهما تختصران لزوماً

المعرفة والحضارة في العالم كله، قد مرّتا بمراحل ثلاث: المرحلة اللاهوتية التي هي مرحلة الطفولة، ثم المرحلة الميتافيزيقية أو المجرّدة التي هي مرحلة الشباب، وأخيراً المرحلة العلمية أو الوضعية التي هي مرحلة البلوغ. يبدأ المسار الإنساني بلحظة لاهوتية، ويسير طويلاً إلى أن يبلغ المرحلة العلمية أو مرحلة الفكرة المطلقة، بلغة هيغل، الأمر الذي يوحّد بين الغرب وانتصار المعرفة العلمية والروح المسيحية. هناك دائماً لحظة بداية وتقدّم مستمر سائر إلى الكمال يلتحق بفكرة الخلاص المسيحي في نهاية المطاف. وإذا كان هيغل قد رأى أن التقدّم محايث للتاريخ، فقد آمن كونت بـ «صناعة التقدّم» عن طريق تطبيق العلوم على الطبيعة والمجتمع الإنساني، الأمر الذي جعله يتحدّث عن «الفيزياء الاجتماعية». إنه أمر قريب من أسطورة «الفلسفة العلمية» التي تبني كل شيء بنظام، كما قالت الماركسية، بتفاؤلها التاريخي الذي يتاخم القدرية. يقول كونت: «لا يمكن قيام أي نظام حقيقي، ولا ضمان استمراره خاصة، إن لم يكن يأتلف مع التقدّم...، فالنظام والتقدم يمثلان مباشرة الوجهين الضروريين اللذين يشكلان بالضرورة مبدأً واحداً» (ص ١٠٤). وقد تكلّم الماركسيون، لاحقاً، عن الاشتراكية العلمية التي تخلق نظاماً «علمياً» مستقراً لا أخطاء فيه. وكما يلاحظ، فإن فكرة الكمال الإنساني ماثلة في فلسفة التاريخ، في وجوهها المختلفة: في مجتمع العقل العلمي عند كونت، وتحقق الفكرة المطلقة عند هيغل، والنظام الشيوعي عند ماركس. والملاحظ أيضاً أن في هذه الفلسفات ما يغلق التاريخ، ويقول بنهايته، ولو بعد حين، ذلك أن الكمال المتحقق يمحو مفهوميّ التطور والحركة.

ـ ٣ ـ

استعار كونت معظم أفكاره من فرنسييْن آخريْن، هما: كوندورسيه، الذي أخذ منه مبدأي «النظام» و«التقدّم» بقدر ما أخذ قانون المراحل الثلاث من سان سيمون وتورغو. وهذه الأسماء الثلاثة الأخيرة، كما يرى لوفيت، أنجزت تقدماً أخيراً وحاسماً في صياغة لاهوت التاريخ في فلسفة التاريخ، كما استهلها فولتير. ولذلك، فإن كوندورسيه في كتابه: **مخطط لصورة تاريخية لتقدم الفكر الإنساني**، الذي أنجزه عام ١٧٩٣، تأمل ما يمكن أن يدعى: قابلية الكمال عند البشر. ومع أن كوندورسيه وكونت لم يكونا مشدوديْن إلى التعاليم المسيحية، فإن فكرة الكمال تقرّب بينهما وبين مبدأ الأمل المسيحي الذي يقول بالكمال الإنساني، ذلك الكمال الذي يأتي في المستقبل، حين يتوسط السيد المسيح بين الأرض والسماء. وعلى هذا، فإن غاية التقدم هي تحقيق كمال المعرفة الإنسانية التي لا تستطيع الطبيعة معارضتها: «إن قابلية الإنسان للكمال فعلياً لا حدود لها»، و«لا يمكنها التراجع»، وقابلية استمرارها منوطة فقط بالبقاء على قيد الحياة وتتابع قوانين الكون.

أما الإيطالي «فيكو»، فسجل أفكاره في كتابه **العلم الجديد**، الذي ظهر عام ١٧٢٥، وتضمن مبادئ منهجية قوامها أن «العلم الجديد لاهوت مدني عقلي قوامه العناية الإلهية»، يتضمن موقفاً من القضايا الدنيوية، مثل التشريع وأشكال الحكومات وصراع

الطبقات؛ ومن فلسفة الحكم، وهو خطاب عن الأفكار الإنسانية، مثلما أنه نقد فلسفي للتقاليد الدينية واللاهوتية....، وباختصار، فإنه «لاهوت»، أساسه العقل، يشرح للعالم المدني، والعالم التاريخي، ويقرأ الفكر الإنساني في أحواله المختلفة، والذي هو الخالق الأساسي للإنسانية العاقلة في الأزمنة اللاحقة». لقد أكّد فيكو أمرين: «أن العالم الدنيوي من صنع البشر، وأنه لا يمكن فهمه إلا من خلال «القانون التاريخي» لتطوره، «ذلك أن الإنسان قادر على فهم الأشياء التي أوجدها عن طريق العمل الحر». واعتماداً على مفهوم العقل، بحث فيكو عن الأصول التاريخية للفكر الإنساني، وعثر عليها في العناية الإلهية، التي تقود هذا الفكر وتهيمن على تطوّره. ولهذا رأى أن العناية الإلهية هي المنهج الذي يحكم خطاب «العلم الجديد»، طالما أنها واقعة تاريخية، فالله هو الذي خلق البشر، وأشرف على تطور «المدينة الكبيرة للجنس البشري». أراد فيكو، وليس بعيداً عن هيغل، أن يجمع بين العقل الذي يفتش عن السببية التي توجد الأشياء، والإيمان المسيحي الضروري، وأن يعيّن ما يخلقه الله وما يخلقه الإنسان، إذ لكل منهما مجال خاص به. وقد أفضى به منهجه إلى القول إن «الإنسان إله العالم الأرضي، يبنيه بعمله الحرّ، ويخلق به عالماً تاريخياً».

وإذا كان فيكو قد آمن بالتقدم والإله وعيّن الإنسان إلهاً أرضياً، فإن الفرنسي برودون، كما غيره من دعاة دين التقدم الحديث، أو لاهوت التقدم، اعتبر أن تعاليم المسيحية، القائلة بخضوع الإنسان إلى غيره، لا تأتلف مع الإيمان بالتقدم، وأن على الإنسان أن يمسك كلياً بمقدراته، منتهياً إلى القول: «على الإنسان أن يأخذ مكان الله، مثلما أن على الإيمان بالتقدم أن يأخذ موقع الإيمان بالعناية الإلهية، بل إن ارتكن إلى أشياء من علم النفس وعلم الاجتماع»، ليقول: «إن العناية الإلهية ليست إلا «الغريزة الجماعية» للإنسان من حيث هو كائن اجتماعي. فما الله في التاريخ إلا الخلق الذي أنجزه الإنسان» (ص ٩١).

ـ ٤ ـ

انطوت فلسفة التاريخ، في أشكالها المختلفة، على مقولات أصل العالم ونهايته، وقلق الإنسان وحلمه بخلاص أخير. غير أن هذه الفلسفة، سواء آمنت بالله أم أنكرت وجوده واخترعت إلهاً ـ إنساناً، لم تكن ممكنة من دون أسباب مادية لازمت نهاية العصور الوسطى، أولها تقدّم العلوم وإيمان الإنسان بقدراته الإبداعية، وأسطرت «قوة الفكر» مستلهمة ديكارت، وهناك الثورة الفرنسية وثورات لاحقة قطعت، أو حاولت القطع مع التقاليد والصيغ الفكرية المستقرة. وهذا التحول الكبير الذي بدا فيه الإنسان الغربي سيداً على ذاته، وعلى العالم، هو الذي أملى على عصر التنوير أن يعتبر حاضره سيد الأزمنة، وأن يعتبر أوروبا مركز العالم، وأعطى تصوراً تبشيرياً للتاريخ، يقول بنقص قديم، وينتظر كمالاً لاحقاً. ومع أن هذا التصور بدا «علمانياً»، لدى بعض مؤسسيه، فقد كان دينياً في «جوهره»، يدور حول بداية نهاية وثواب وعقاب، وحول أوربا منتصرة، لأنها أوروبية ومسيحية معاً. ولهذا اختلط فيه النظري بالحكائي، ذلك أن معنى التاريخ يقوم على ما أتى، وليس على

ما سيجيء، خلافاً لمنظور التقدم الذي قرأ الماضي مستولداً مستقبلاً حكائياً.

وقد استشهد كارل لوفيت، في الفصل الرابع من كتابه بقول ج. ب. بوري في كتابه **فكرة التقدم**: «طالما أن البشر لديهم شعور بالاعتماد على عناية إلهية، فهم لن يستطيعوا بناء نظرية في التقدم» (ص ٨٨). ولذلك كان في أفكار هيغل وماركس وبردون بعداً لاهوتياً، وانطوت جميعاً على أشكال مختلفة من المرجع الإلهي. يقول لوفيت: «كل تاريخ الغرب، الأخلاقي منه والفكري والاجتماعي والسياسي، مسيحي بحدود معينة، مع ذلك فقط قوّض المسيحية متوسلاً مبادئ مسيحية طبّقها على أشياء من هذا العالم» (ص ٢٥٠). نقض التنوير المسيحية القديمة وجاء بمسيحية جديدة، وكان في المسيحيتيْن بحث عن خلاص إنساني واسع لم يأتِ، الأمر الذي يحوّل فلسفة التاريخ إلى جزء من تاريخ عصر التنوير الأوروبي، ويحوّل التاريخ إلى سؤال صعب، لا يزال يبحث عن معناه حتى اليوم.

وأخيراً، يمكن القول: لم «تولد» المسيحية الجديدة من رحم المسيحية القديمة، إنما جاءت بها عوامل غير دينية، مرجعها تحوّلات اجتماعية وسياسية وثقافية متعددة... مثلما أن التاريخ لا وجود له بصيغة المفرد، طالما أن المجتمعات البشرية لامتكافئة في تطوّرها، بعضها يحقق شيئاً من خلاصه، ويمنع الآخرين من البحث عن الخلاص، والبعض الآخر لا يحفل بالتاريخ لأنه يرى خلاصه في «العالم الآخر» □

كتب عربية وأجنبية وتقارير بحثية

كابي الخوري
مركز دراسات الوحدة العربية

أولاً: كتب عربية

(١)

المدينة في العالم الإسلامي(*). محرر عام سلمى الخضراء الجيوسي؛ محررون خاصون ريناتا هولود، أتيليو بيتروشيولي وأندريه ريمون. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤. ٢ مج.

يقدم هذا الكتاب ـ كما يأتي في تعريفه ـ عرضاً مشهدياً للمدن الإسلامية مبنياً على قاعدة متنوعة من الحقول المعرفية، في الهندسة وفن العمارة والآثار والتنظيم المدني والتاريخ والاجتماع والأنثروبولوجيا. ويتناول المدينة الإسلامية بوصفها كائناً عضوياً مكوناً من أجزاء شديدة الترابط، من هندسة معمارية، شملت المساجد والقصور والحمامات والأسواق والأبنية السكنية والأضرحة، إلى تنظيم مدني غطى الطرق والحدائق وأنظمة المياه وتقسيم الأحياء والتوزيع المهني للأسواق إلى تنظيم إداري شمل أمور الإدارة والتعليم والوقف والبيئة والنظام العام.

ويغطي الكتاب بمجلديه الاثنين، نحو خمسين مدينة، تمتد من وسط آسيا حيث يخارى وسمرقند نزولاً إلى حيدر أباد الهندية، مروراً بفيروز أباد وشيراز وأصفهان الإيرانية، وبإسطنبول وبورصة العثمانيتين، وصولاً إلى بغداد والقاهرة ودمشق وحلب وبيروت والقدس وطرابلس وتونس والجزائر والرباط، وانتهاءً بالأندلس الإسبانية وهرر الأفريقية.

وتستند دراسات الكتاب إلى آخر ما توصلت إليه الحفريات والكشوف الأثرية، والوثائق العائدة إلى الأوقاف وسجلات المساحة وأعمال مسح الأراضي والخرائط والنصوص وأرشيفات الأسر في العقود الأربعة أو الخمسة الأخيرة، إلى جانب الدراسات الميدانية السوسيولوجية والمورفولوجية، إضافة إلى الدراسات المتخصصة التي ركزت على الجوانب التاريخية والمكانية والعضوية، بهدف بلورة رؤية أكثر حيوية حول كيفية عمل هذه المدن واستمرارها في العمل كمواقع

(*) أصل هذا الكتاب بالإنكليزية: *The City in the Islamic World*, general editor Salma K. Jayyusi; special editors Renata Holod [et al.], 2 vols. (Leiden; Boston, MA: Brill, 2008).