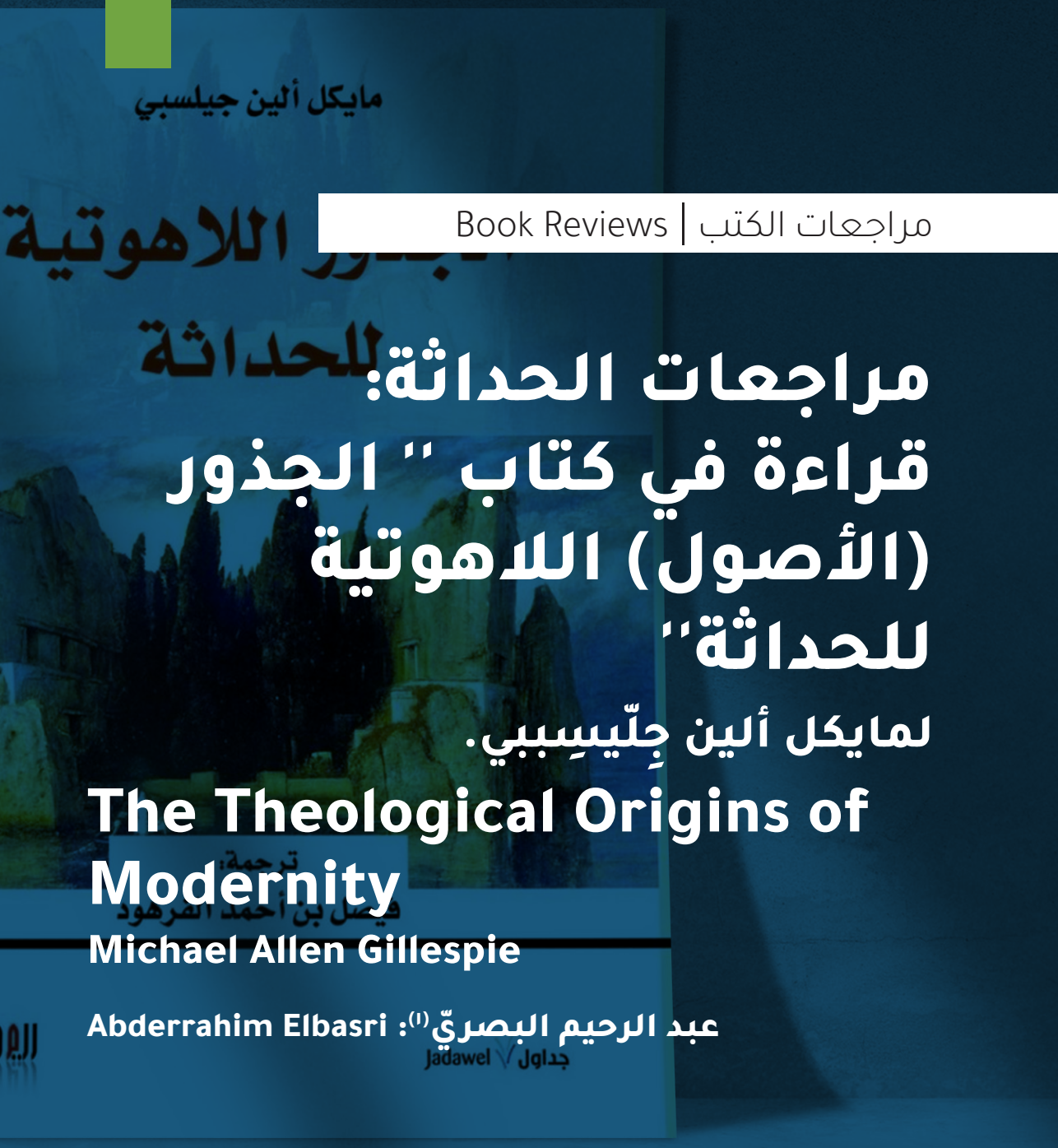


مراجعات الكتب | Book Reviews

مراجعات الحداثة: قراءة في كتاب " الجذور (الأصول) اللاهوتية للحداثة"

لمايكل ألين جِلّيسِبي.

The Theological Origins of Modernity

Michael Allen Gillespie

عبد الرحيم البصريّ[1]: Abderrahim Elbasri

(1) أستاذ الفلسفة بالسلك الثانوي التأهيلي، باحث في الفلسفة المعاصرة بجامعة الحسن الثاني، كلية الآداب بنمسيك، الدار البيضاء.
الإيميل: abderrahimelbasri86@gmail.com

يبدو أنّ المفكّرين الغربيّين اليوم أجادوا التأريخ لأنفسهم أكثر مما مضى، وأبدعوا في ذلك المقالات المتباينة، والمذاهب التي نادرًا ما شاكلَ بعضها الآخر، وما دفعهم إلى ذلك شيءٌ أكثرُ من حاجة في نفوسهم إلى فهم حاضرهم بالوجه الأمثل، وإلى تصحيح الرؤية عن ماضٍ وُصف بأوصاف القدح. وقد اتضح أنّ "سؤال الحداثة" هو رأس الأسئلة الكبرى التي شغلت حيّزًا مهمّا من النقاشات الأكاديمية في مجتمع المعرفة 'الغربيّ'، وأنّ مدار الأسئلة في هذه النقاشات على معنى الحداثة وأصلها، ورهانها الأكبر، وآفاقها في الزّمن الراهن، وهل هي صنيعة غربيّة خالصة أم منتوج كونيّ شاركت فيه حضارات مختلفة؟ وهل هي حقبة فريدة من تاريخ البشريّة، أم أنّها امتداد للحقب التي قبلها (العصور الوسطى)؟ وهل هي مشروع مستدام أم أنّها مجرد حقبة استنفذت مشروعيتها؟ وهل هي مُكتملة أم مفتوحة على إمكانات أخرى لا تنضب؟ وهل للحداثة صلة بالدّين؟ خاصّة بعد أن اختتم القرن التّاسع عشر مجراه بإعلان موت الإله، وبعد أن ترسّخ اعتقاد حديث مضمونه أنّ تَدخّل الدين في الشّأن العام لم يعد مقبولاً، وبعد انحطاط الاعتقاد الدينيّ وانهياره في أيّام الناس هذه، وهل الحداثة انتصار نهائي للعقل على الخرافة؟ أم أنّ الحداثة أيضا مسكونة بلاهوت من نوع ما؟

الكتاب الذي نقترح النظر في مضامينه فسحةٌ فكرية في متون العصور الوسطى الأوروبيّة، وارتياضٌ في معاني ما تلاها من القرون الحداثيّة؛ ألفه أستاذ الفلسفة الأمريكيّ مايكل ألن جليسبي. وقد نشأت فكرة الكتاب من حاجة في نفس صاحبه إلى الانخراط في هذا النّقاش الأكاديميّ حول مفهوم الحداثة،

إلا أنّه امتاز برغبة تحدوه إلى فهم ما حَدَث في عالم اليوم. وليس هذا العالم، في نظر الكاتب، بشيء آخر غير الصّورة التي شكّلها حدثان بارزان هما: سقوط جدار برلين، والهجوم على بُرجَي التّجارة العالميّة في الحادي عشر من سبتمبر/أيلول ٢٠٠١: بالولايات المتحدة الأمريكيّة. لم تكن تلك البنايات مجرد أثر بشريّ، بل إنّها رموزٌ متجذّرة في الوجدان البشريّ العام؛ حيث كان الجدار إيّاه رمزًا للكليانيّة (التوتاليتارية) وللمواجهة الحادّة بين "عالم حر" و"آخر مستعبد" إبّان الحرب الباردة. بينما كان برجَا التجارة العالمية رمزًا للعالم اللّيبراليّ الذي توحده قوى العولمة، وقد حُسب سقوط جدار برلين حينها إيذانًا ببداية عالم جديد؛ عنوانه الحرية والرّخاء البشريّ، بعد ما شهدته البشريّة من أحداث داميّة وكارثيّة في النّصف الأوّل من القرن العشرين. غير أنّ الهجوم على بُرجي التجارة العالمية قد بدّد هذا الوهم، وأيقظ الغربيّين من حلم جميل؛ فقد أيقظ هذا الحدث "الإرهابيّ" الخوف من موجة تطرّف تكتسح العالم مهددة حياة الإنسان المعاصر _في الغرب_ وحضارته على نحو فظيع.

رأى الكاتب في الهجوم على بُرجَي التجارة العالمية هجومًا على الحداثة ذاتِها، وتحدّيًا جديدًا للمشروع الحداثيّ بأسره؛ ولذلك، يؤكد على ضرورة توجيه عناية خاصة لفهم ما تكون الحداثة، أو تحديدًا ضرورة «العودة إلى سؤال جذور (أصول) المشروع الحداثي.»[٢] وتبدو الحاجّة ماسّة إلى خوض غِمار التّفكير من جديد في هذا السؤال؛ لأنّ مجمل الأجوبة التي قُدّمت على سؤال لماذا أقدم أولئك «الإرهابيون» على ذلك الفعل الشنيع تبدو تبسيطية و غير مقنعة؛ فالاكتفاء بالقول إنّهم كانوا متعصّبين دينيًّا، وباحثين عن الشّهادة، أو بأنّهم مؤمنون خُلص، أو بأنهم شرذمة جهُّال يعوزهم التّنوير الفكريّ، وغيرها من الأجوبة المتداوَلة تبقى في حدود الانطباعات العامّة التي قد تدفع القلق الظرفيّ الناشئ من مواجهة مثل تلك الوقائع، إلا أنّها تتركنا، بحسب رأي الكاتب، أمام حيرة أعمق من ذلك بكثير؛ إذ إن كلّ ما يفعله أصحاب تلك الانطباعات هو وسم أعداء الحداثة بالتّعصب، ولكنهم يذرون أصلَ تعصّبهم وطبيعتَه بلا تفسير. وهكذا يتركون الإنسان الغربي في حيرة من أمره أمام سؤال مفتوح لا يقوى على مواجهته.

يرى جليسبي أنّ الأصل في هذه الحيرة المقلقة جدًا ليس التّعصب بحدّ ذاته، وإنّما جهل الغربيّين العميق بأمر هؤلاء المعارضين الجدد للحداثة، أو سوء معرفتهم بهم، ولذلك يؤكد على أنّ ثمة حاجة ماسّة إلى فهمهم بالنحو الأشمل؛ غير أنّ فهم هؤلاء «الآخرين» لن يتم إلا بشرط الإقدام على فهم الذات؛ لأنّ الإشكال في نظر الكاتب هاهنا مزدوج؛ إذ إنه لا يتعلّق فحسب بإخفاق الغربيين في فهم

(٢) مايكل ألين جيلسبي، الجذور اللاهوتية للحداثة، ترجمة فيصل بن أحمد الفرهود، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٩، ص ٩.

هؤلاء «الآخرين»، ولكن في «فشلهم في فهم أنفسهم». فقد كان هذا التّحدي الجديد الذي واجهته الحداثة عسيرًا على الفهم بسبب أنه أجبر الغربيّين على مواجهة إشكال مدفون في باطن الوجدان الحديث، هو القرار الأول الذي جاء بهذا الوجدان الحديث وبالعالم الحديث إلى الوجود، أي القرار الذي يخصّ مكانة الاعتقاد الدينيّ في عالم المحدثين؛ حيث إنّ الحداثة ما جاءت إلا من حيث هي نتيجة مسار إزاحة الاعتقاد الدينيّ من وضع كانت له فيه الهيمنةُ على الحياة العامة، وانزواؤه في دائرة المجال الخاص؛ حيث يمكن أن يمارس بكل حرية مادام لا يُشكل خطرًا على السلطة الدنيوية أو على العلم و العقل.

إنّ ما يؤد المؤلف التأكيد عليه بدءًا هو أنّ فهم التعصب الدينيّ لا يتمّ إلا بشرط حصول فهم مُعمّق لأصول الثقافة الغربيّة نفسها التي أنتجت الحداثة ونقائضها، وأنّ هذه الثقافة الحديثة ضاربة بجذورها في أعماق الدين، ولسان حال المؤلف يقول إنّنا «ما لم نفهم الأساس اللاهوتيّ/الميتافيزيقيّ للحداثة، سنظّل غير قادرين على فهم العداء المحفز من قبل الدين للحداثة وردّنا عليه. أنّ المواجهة الحالية تتطلب منا على إثر ذلك فهمًا أكبر لبداياتنا اللاهوتية والدينية، وهذا لا يعود إلى أنّ فهمنا هو السّبيل الوحيد لذلك، بل من أجل مساعدتنا في فهم المنابع الكامنة لرغباتنا وقدراتنا والمخاطر التي تواجهنا.» [٣].

أطروحة الكتاب

يذهب مايكل ألن جليسِبي إلى التأكيد على أطروحة موجزها أنّ تاريخ البشرية متصلةٌ أطرافُه بعضها ببعض، وأنّ المجال الذي حُسِب قبلاً أنه أبعد عن الحداثة، بل وطرفُها النقيضُ _الدّين_ هو أقرب إلى الحداثة من نفسها، أو لنقل إنه أقرب إليها من الفكرة التي تكوّنت عنها بسبب الأدب المكتوب منذ ما يربو عن قرن ونيف من الزمان. وإذ يؤكد على ذلك، فهو إنّما يسعى إلى الاعتراض على أطروحات متداولة بهذا الصّدد؛ تقول بأنّ الحداثة شكّلت قطيعة تامّة مع ما قبلها، سواء تمثل هذا «الماقبل» في اللاهوت الكنسيّ، أو في العلم البطلميّ_الأرسطيّ، وامتداداته في القرون الوسطى الغربيّة؛ بيد أنّ صاحب الكتاب حتى وهو يذهب إلى تأكيد اتّصال التاريخ البشريّ، يجترح له سبيلاً أخرى في فهم طبيعة هذا الاتّصال ورهاناتِه (تختلف_ مثلا_ عن وجهة نظر المؤرخ الأستراليّ ألستِير كمرون كرومبيه). ويظهر مسعاه إلى المباينة في أنّنا ألفيناه ينخرط في نقاش مع أبرز المواقف الفلسفيّة المعروفة في هذا الشّأن؛ منذ هيغل على الأقل، الذي يعود إليه تَرَسّخ فهمٌ للحداثة يعتبرها نتاج جهود أناسٍ استثنائيّين استطاعوا دحر الخرافة والشّعبذة، فتحقّق بفضلهم الانتصار النهائيّ للعقل على الجهالات المطويّة في تضاعيف الدين، أو انتصاره على «المشين» بحسب تعبير الأديب والمفكر الألمعيّ الفرنسيّ فولتير. أو المجيء المظفّر لعصر الأنوار الذي يقطع

(٣) المصدر نفسه، ص١١.

مع عصر الظلمات... وإتيان جلسون الذي راجع هذه الأطروحة مبيّنًا أنّ هؤلاء الذي يُظَنُّ أنهم حداثيّون خلص يدينون بالكثير لأسلافهم القداميّين، إلى هايدغر، مرورًا بكارل لوفيت وهانز بلومنبورغ.

تقوم أطروحة الكتاب إذًا على أُسُس سجاليةّ مُعلنة، في وسعنا تحديدها من جِهَتَيْ السلب والإيجابِ؛ أما من جهة السلب، فإنّها انبسطت بوضوح في اعتراض الكاتب على كثير من الأطروحات المشهورة بخصوص أصل الحداثة ومعناها، ويهمّنا من ذلك كلّه الوقوف على الصلة الفريدة التي تقيمها أطروحة الكتاب مع أطروحة الفيلسوف الألمانيّ هانز بلومنبورغ، الذي رأى بأنّ الحداثة تحوز مشروعيّتها الخاصّة، وأنّها ليست كما حسِبها صاحب أطروحة «الدنيوة» التي حظيت بالكثير من الأشياع خلال سنوات الخمسينيّات والستينيّات من القرن الماضي، عَنينَا به الفيلسوف الألمانيّ كارل لوفيت الذي اعتبر العصر الحديثَ امتدادًا للعصر الوسيط، والحداثةَ «دنيَوة للمُثلِ المسيحيّة» secularization Christian ideals of. يعترض بلومنبورغ على هذه الأطروحة الرّائجة بالقول إنّ العالم الحديث ليس هو العالم الوسيط ذاتُه بعدما تمّت «دنيَوتُه»، بقدر ما أنّه شيء جديد وفريد من نوعه. ظهرت الحداثة، بحسب رأي بلومنبورغ، بصفتها الجواب الثاني على الإشكال الذي خلّفه انهيار العالم الوسيط، وهو إشكال الغنوصيّة تحديدًا؛ حيث ظهرت هذه الأخيرة من جديد في نهاية العصور الوسطى في شكل نزعة إسميّة هدّت أركان النّزعة المدرسيّة (السكولائية)، وأنشأت الرؤية الخاصة بالإرادة البشرية؛ في تعارض مع التصور المدرسيّ الخاصّ بإله عقلانيّ هو صانع النظام في الكون. يعتبر بلومنبورغ الإسمانية بمثابة غنوصيّة جديدة؛ قامت الحداثة ضدّها؛ ساعية إلى تأسيس أرضية للرّفاه البشريّ من خلال مفهوم «إثبات الذات». self-assertion، وبتعبير آخر؛ إنّ أصل الحداثة هو من أصل المسيحيّة ذاتِها، بمعنى أنّهما معا صدرا من الدافع نفسه، فإذا كانت الأولى جوابًا على إشكال الغنوصية في صورتها الأولى، فإنّ الحداثة ليست سوى الجوابِ التاريخيّ على الغنوصيّة في صورتها الثانية والجديدة، وهكذا فإنّ الحداثة بهذا المعنى لم تكن مُجرد دنيَوَة للمسيحية ولكنها كانت شيئًا جديدًا تمامًا ومشروعا legitime (من هنا عنوان كتابه مشروعية العصور الحديثة) بحسب رأيه. يؤكد بلومنبورغ أنّ الحداثة هي المرحلة الثانية في مجاوزة الإشكال الذي كان سببًا في نشأة المسيحيّة، وهو إشكال الغنوصية. وقد كان مجيء الحداثة ضروريًّا؛ لأنّ سعي المسيحية إلى مجاوزة الغنوصيّة باء بالفَشل الذريع، ولذلك عاودت الظهور في نهاية العصر الوسيط في شكل فلسفة إسمانيّة لكي تدخل في مواجهة حادة مع الفلسفة المدرسية، سوف ينجم عنها ميلاد ما نعرفه اليوم باسم العصر الحديث.

ترتبط أطروحة الكتاب بأطروحة بلومنبورغ

وتسعى إلى مجاوزتها؛ اتصالاً وانفصالاً، وفي هذا المعنى يؤكد المؤلف مايلي:«إنّ موقف بلومنبورغ يضعنا في الاتجاه الصحيح، لكنه ذهل عن إدراك المغزى الميتافيزيقيّ للحجة التي قدمها هو نفسه، وهكذا فانه لم يُقدّر كما ينبغي النحو الذي تشكلت به الحداثة داخل البِنيَتَينِ الميتافيزيقية واللاهوتية للإرث (الوسيط)»[٤]. يتفق المؤلف مع بلومنبورغ في فكرة أنّ الحداثة لم تنشأ في اتصال مع العصور الوسطى ولا ضدّها، بقدر ما أنها نشأت على أطلالها، ولكنه يختلف معه في فهم هذا الأمر؛ فإذا كان بلومنبورغ يرى بأنّ أرقى «الأفكار» الحديثة وأرفعها لم تكن صادرة من الأفكار الوسيطة، أو تُجاوزها، بقدر ما أنها أسقطت بقايا عالم وسيط بعد أن أحاله الصراع المهلك بين المدرسية والاسمانية إلى أطلال؛ فإن جِلّيسبي يرى شيئًا ناقصًا في هذا الموقف يتمثل في أنّ الأنحاء التي اتّخذها الفكر الحديث لم تكن كما ظنّ _حسبها_ بلومنبورغ مجرد «إعادة ملء» اعتباطيّ للمواضع التي تركها العصر الوسيط فارغة بعد انهياره، وإنما كانت تحققًا **للإمكانات** الميتافيزيقيّة واللاهوتيّة التي خلّفها وراءه. قد تبدو هذه النقطة جزئية غير ذات أهمية، لكن التفاصيل قد تخلق المفاجآت.

أما من جهة الإيجاب، فإنّ أطروحة الكتاب يمكن أن تتجلى معالمها الكبرى في أربع فِكَرٍ عامّة نبسطها على النحو التالي:

أولاً: أنّ فكرة الحداثة، كما يفهمها المؤلف، ترتبط بفكرة العصر القديم (الإغريقي) ارتباطًا وثيقًا، حيث إنّ التمييز بين «القديم» و«الحديث» مُشتقّ من التمييز بين اصطِلاحَيْ «الحياة القديمة» via antiqua و«الحياة الحديثة» via moderna، وهو تمييزٌ يعود إلى القرن العاشر الميلاديّ؛ إذ لم يكن في الأصل هذا التمييز تاريخيًّا بل فلسفيًّا؛ وقد همَّ موقفين مُتباينَين من **الكليّات**، يرتبطان بنحوين مختلفين في قراءة أرسطو، وهكذا فإنّ «الحياة القديمة» كانت هي المسلك الواقعانيّ القديم الذي رأى أنّ الكُلّيات تتمتع بواقعيتها القصوى، بينما كانت «الحياة الحديثة» هي المسلك الإسمانيّ الجديد الذي رأى أنّ الأشياء الجزئية هي وحدَها الواقعيّة؛ أما الكُلّيات فهي مجرد أسماء، وأنّ هذين التمييزَين لم يلزما حدود المنطق فحسب، وإنما تعدياه إلى توفير خُطاطة فهمٍ جديدة للزمان وللكينونة ذاتها.

ثانيًا: أنّ الحداثة كانت تسعى إلى دعم منظور معين للدين، والإتيان برؤية جديدة له ولمنزلته في الحياة البشرية، وأنّها حتى وإن سعت إلى تحقيق ذلك غير بعيد عن عدائها البيّن تجاه الدين، فإنّما من أجل أن تدعم بعض الاعتقادات الدينيّة التي سوف تصير حاملة لطابع الحداثة. وأنّ ذلك سيتجلى في فكر أعلام الحداثة أنفسهم، مع مراعاة الفروق بينهم بطبيعة الحال؛ ولذلك فإنّه من الخطأ أن نتخيّل أنّ الحداثة في أصولها وفي جوهرها

(4) Michael Allen Gillespie , the theological orgins of modernity, the university of Chicago press, Chicago and London, 2008 , p. 27.

كانت ملحدة، ومعادية للدين، أو حتى أنها ضرب من الغنوصية؛ لأنّ الحداثة منذ بدايتها المبَكرة ما كانت تسعى إلى محو كل أثر للدّين، ولا هي كانت تروم إبطاله.

ثالثًا: أنّ الحداثة ما جاءت إلا من حيث هي جوابٌ على «سؤال عصر» أساس، حرّرنا من ماض، وفتح أعيننا على إمكانات مستقبلية. يقر المؤلف هاهنا بالخلفية الهايدغرية التي يتبنّاها في فهم الموضوع؛ ولذلك فإنّ الحداثة يقف خلفها سعي إلى إيجاد جواب ميتافيزيقيّ/ لاهوتيّ على السؤال الأساس المتعلق بطبيعة الإله والإنسان والعالم الطبيعيّ، وعن العلاقة بينها، وهو سؤال برز في عالم العصر الوسيط المتأخر باعتباره المنتهى المحتوم للصّراع المحتدم بين العناصر المتناقضة داخل المسيحيّة نفسها. لقد نشأت الحداثة نتيجة محاولة حلّ هذا النزاع؛ من خلال تأكيد الأولوية «الأونطيّة» للطبيعة(بتعبير هايدغر كذلك)، بدلاً من الإنسان (كما فعلت النزعة الإنسية) أو الإله (كما فعل الإصلاح الدينيّ). أسهمت الحداثة، من خلال هذه البداية الطبيعانيّة الجديدة، في تخفيف حدة النزاع بين هذه الموجودات الثلاثة، وإنّ تاريخ الحداثة لا يفهم إلا من حيث هو نتيجة لسلسلة من المساعي إلى إيجاد طريق خارج الأزمة التي خلقتها الثّورة الإسمانيّة؛ غير أنّها لم تَقدِر على إزالة التّناقض في قلبها من دون أن تزيل إما الإله أو الإنسان، وبديهي أنّ إزالة الإله لا تمرّ من دون أن تجعل من الإنسان بهيمة، وأنّ إزالة الإنسان لا تتحقق من دون أن تُوقع في التعصب اللاهوتي[٥].

رابعًا: أنّ فهم الكينونة المعاصرة لابد أن يأخذ في حسبانه طبيعة السؤال اللاهوتي الذي أتى بالعالم الحديث إلى الوجود؛ لأنّ هناك لاهوتًا كامنًا في الحداثة نفسها، ولأنّ ما حُسِب عند مفكري القرنينِ التاسع عشر والعشرين ابتعادًا للعالم البشريّ عن الدين، أو موتًا للإله، ليس إلا تحويلاً للصفات للإلهية إلى الطبيعة، وإلى الإنسان.

الثورة الاسمانية وانبساط الإمكان الحداثيّ

تعود أصول العالم الوسيط the medieval world إلى التوليفة الفريدة التي تحقّقت بين المسيحيّة والفلسفة الوثنيةّ في رحاب الحقبة الهلنستيّة؛ إبّان الفترة القديمة المتأخّرة. بدأ ذلك في الإسكندرية خلال القرنين الأول والثاني الميلاديّين (ا_٢٠٠م)؛ حيث امتزجت بأشكال مختلفة، ومتصارعة في الوقت نفسه، مشاربُ متنوعة من الفكر المسيحيّ والاعتقادات الدينية الشرقية، والأفلاطونية المحدثة، وتنويعات أخرى من الرّؤى الفلسفيّة العتيقة؛ وهي في ذلك الامتزاج لم تعكس سوى حقيقة الاهتياج الروحيّ والفكريّ لتلك الأزمان التي حددت عالم المحدثين في أهم مفاصله الحيوية. أصول الحداثة إذًا كامنة في هذا الصراع الميتافيزيقيّ واللاهوتيّ الكبير الذي وسم نهاية العالم الوسيط، وحوّل وجه

(5) ibid.,p.32.

أوروبا في القرون الثلاثة التي فصلت العالم الوسيط عن الحديث. وقد برز في هذا المناخ الفكريّ ثلاثة أعلامٍ التقوا جميعهم سنة ١٣٢٦ في يوم قداس أقيم في كاتدرائية نوتردام دي دوم، بمدينة أفِنيون الفرنسيّة التي أصبحت مركز البابوية. كان لهؤلاء الثلاثة النصيب العظيم في تحديد معالم المآل الذي عرفه هذا الصراع سواء أكان ذلك في عصر الحداثة أو في ما بعده. وهؤلاء الثلاثة، في تقدير المؤلف، هم: **أولاً**: وليام الأوكامي، وقد كان إنجليزيّا فرنسيسكانيّا، **ثانيًا**: فرنشسكو بترارك، وقد كان إيطاليّا شابا يافعًا، **ثالثًا**: الألمانيّ ميتر إيكهارت الذي كان شيخا دومينكانيا بدا في ذلك اليوم غارقًا في تأملاته. يؤكد المؤلف أنّ الطرق الثلاث التي سلكها هؤلاء الأعلام الثلاثة بعد انتهاء القداس في أفنيون هي التي ستقود الإنسانيّة إلى العالم الحديث؛ لأنهم كانوا علامة على التغيير العظيم الآتي، وقد واجهوا السؤال المركزيّ المتعلق بطبيعة الإله والإنسان والطبيعة، وبحثوا له عن جواب. إذ إن «أجوبتهم، وأجوبة اللاحقين عليهم، والتي كانت متنوعة ومتناقضة في الغالب، قد شكلت ملامح العالم الحديث؛ حيث إنها أعادت تعريف طبيعة الإنسان والإله والكوسموس وكذا العلاقة بينهم.» [٦].

ازدهرت الفلسفة المدرسية في سياق الحقبة الهلنستية، وهي مزيج من العقلانية الوثنية والعقيدة المسيحية. وإذا كانت النزعة المدرسية قد عرفت، عبر تاريخها، تنوعًا كبيرًا في المشهد وفي الاتجاهات، فإنها رغم ذلك قد تجلت بوجه أبرز في الواقعانية على وجه التحديد. كانت الواقعانيّة، كما فهمها المدرسيّون، تقوم على الاعتقاد بأنّ الكليات لها وجود حقيقيّ خارج الذّهن، حيث رأى أنصار هذا الاتجاه أنّ الكلّيات _الأنواع والأجناس المنطقية_ هي وحدها الأشياء الواقعية على التمام، أما الموجودات الفردية الجزئية فهي مجرد أحوال فردية لتلك الكليات. وقد ترتب عن هذه القراءة الأفلاطونية المحدثة لأرسطو رؤية خاصة للإنسان والإله والكون، تَعتبِر أنّ الكليات هي نفسها العقلُ الإلهيّ؛ وأنّ هذا العقل هو الذي يكشف نفسه للإنسان إما بواسطة «الإشراق»، كما حسب أوغسطين، أو تقصي الطبيعة، كما هو شأن طوما الأكويني وآخرين من أتباعه. وهكذا صارت الطبيعة والعقل يعكسان بعضهما، وأصبحت السبيل المثلى إلى اكتشاف الطبيعة هي القياس المنطقيّ الذي يحدد البنية العقلانية للعلاقات التي تربط الأنواع مع بعضها. زيادة على أن الإله لمّا كان متعاليا في سمائه (وهو الموجود الأسمى بين كل الموجودات_ محرك لا يتحرك)، فإنه بات قابلاً للفهم من خلال صنعته (خلقه). أما الإنسان فليس سوى موجودٍ طبيعيّ، له غاية محددة سلفًا؛ مثله في ذلك مثل كل موجود في الطبيعة؛ هكذا أسست النزعة المدرسية الواقعانية تصوّرًا يستطيع فيه المنطق واللاهوت الطبيعيّ أن يكونا بدلاً عن الوحي الإلهيّ، أو على الأقل، أن يكونا سندين

(6) Ibid., p. 58 .

ضروريين له في مخاطبة الناس، وجعلت من الإمكان الاستغناء عن الكتاب المقدس.

بحثت الاسمانية، بخلاف ذلك، عن نزع هذا الحجاب العقلاني عن وجه الإله، وكان الهدف هو تأسيس مسيحية حقيقية بالاستناد على الكتاب المقدس؛ لكنها عندما قامت بذلك قدمت الإله بوجه آخر تمامًا، يبدو فيه قاهرًا جبارًا، وغير قابل للمعرفة، لا يمكن الإلمام به لا بواسطة العقل ولا اكتشافه في الطبيعة؛ ثم إنها جعلت أفعاله غير قابلة للتوقع، وكشفت أنه غير مبال لا بالخير ولا بالشر. إنّ هذه الرؤية عن الإله قلبت نظام الطبيعة المدرسيّ إلى فوضى من الموجودات الفردية، ونظام المنطق إلى مجرد تسلسل من الأسماء، والإنسان نفسُه تمّت إزالته من مكانته الاعتبارية في النظام الطبيعيّ للأشياء وأُلقي به في كون لامتناه دون أيّ قانون طبيعيّ، ولا أيّ دليل ولا نهج يقيني للخلاص؛ بل أبعد من ذلك: لقد أحدثت ثورة داخل المسيحية ذاتها كانت بمثابة «ثورة أنطولوجية وضعت الكينونة ذاتَها موضع سؤال{...} إذ إنّها أنشأت أنطولوجيا جديدة، ومنطقًا جديدًا، وتصورًا جديدًا عن الإنسان، والإله، والطبيعة. وقد تشكل الفكر الأوربي اللاحق كلُه من خلال هذا التحول [٧]»

كانت نتيجة هذه الثورة الاسمانية سحب البساط من تحت أقدام الكنيسة، إذ لم تعد هي من يحدد قدسية الأشياء، ولا هي بقيت سبيل الخلاص الأخرويّ؛ لأنّ هذا الإله الاسمانيّ مُطلق القدرةِ لن يحرم الخلاص كلّ من يقوم بكل ما يستطيع من أجله؛ فقد أصبح الخلاص شأنًا فرديًا لا يتعلق بسلطة علوية تلزم الناس بالعطاء، وإنما صار مرتبطًا بما سمي في سياق الرؤية الاسمانية بـ«مبدأ العمل». (Facientibus principle) . ولذلك يؤكد الكاتب أنّ البدايات البكر للحداثة كامنة في هذا الإله الاسماني الذي لم يعد بالإمكان القبض عليه بواسطة الكلمات، وإنما صار فقط بالإمكان اختباره بصفته سؤالا جبّارًا أثار الرهبة والجزع في النفوس[٨].

ساعدت التجربة التاريخية التي عاشتها أوروبا خلال العصر الوسيط المتأخر على جعل هذا الإله الاسماني قابلاً للإيمان به؛ بحيث اختبرت البشرية في ذلك الإبان شتى صنوف المحن؛ مثل الطاعون الأسود، والانشقاق الكنسي الكبير، وحرب المائة سنة المشهورة، واختراع السلاح الناري الذي عجل لأكبر قدر من الناس بالهلاك؛ ثم إجمالا، تدهورُ العالم المسيحيّ بسبب فشل الحملات الصليبيّة، وبسبب الخطر الداهم المحدق به الذي مثله الإسلام في الشرق والغرب[٩]. ولذلك بدا للناس أنّ الكون لا يعيش التناغم المزعوم، بل الصراع، وتهيأ لهم أن العالم الذي يعيشون فيه هو عالم حرب دائمة بين الإله والإنسان والطبيعة.

ظهر هذا التوجه الاسماني عن الإله المخيف

(7) Ibid., P.31.

(8) Ibid ., p .30.

(٩) مايكل ألن جيلسبي، الجذور اللاهوتية للحداثة، ص ١٠٢.

والمطلق القدرة في أعمال دان سكوت وكثير من الاسمانيين، لكنه تجلى بالوجه الأبرز عند وليام الأوكامي وأشياعه اللاحقين. لقد رأى وليام الأوكامي أنّ ثمة هوة كبيرة تفصل الإله عن الإنسان، ولذلك، فلا وجود لمعرفة ممكنة عن الإله إلا بواسطة الوحي والإيمان أولًا، ولا وجود لنظام ثابت للطبيعة أو للعقل يمكن للإنسان أن يدركه. يؤكد جلسبي مايلي: «رَفَضَ أوكام التوليفة المدرسيّة بين العقل والوحيّ، وقوّض الأساس الميتافيزيقيّ/اللاهوتيّ للعالم الوسيط» [10]. إنّ عطاء الإله، بحسب رأي أوكام، فعلُ عنايةٍ وإفضالٌ محضٌ؛ بحيث لا يمكن أن يوصف بالعادل ولا بالظالم، (لأنها أوصاف بشرية)؛ لأنّ الإله يتمتع بإرادة مطلقة تجعله يفعل ما يشاء، أما المبدأ الموجه للتقصي في المنطق الاسماني، بالنسبة إلى أوكام، فقد كان هو نصلُه المشهور الذي يقتضي «ألا نُكثر من الكليات دونما حاجة إليها». وقد بين أوكام أنّ الإنسان كائن متناهٍ لا يستطيع منح معنى للعالم من دون الكليات، إلا أنه أكد «أنّ كل تعميم يأخذنا في خطوة إضافية بعيدًا عن الواقع؛ ولهذا السبب، فإننا بقدر ما نستعمل منها الأقل نبقى أقرب إلى الحقيقة» [11]. يرى الكاتب أنّ الاسمانية لم تكن فحسب نزعة فلسفية أو تيارًا فكريا، بل كانت بمثابة «لاهوت فرانسيسكاني». ولذلك حاولت الكنيسة القضاء عليها، لكن بالنظر إلى أنّ أوكام كان عضوا في البلاط الإمبراطوريّ في أفنيون، فقد باءت محاولات الكنسية بالفشل.

كان أول من انخرط في هذا النقاش بين المدرسيين والاسمانيين، وأول من واجه هذه المعضلة، معضلة العلاقة بين الإله الاسماني والإنسان والطبيعة، بحسب رأي المؤلف، هو فرانشيسكو بيترارك (١٣٠٤_١٣٧٤)، الذي ارتكز على أسس اسمانيّة في تقديمه رؤية جديدة لعيش الحياة المسيحية، أرادها مسيحية أقل طقوسية وأكثر روحانية وناقدة للفساد والنفاق الذي تسيد على النفوس في ذلك الأوان؛ فكان إسهامه الأدبي والفكريّ فاعلاً رئيسًا في تقويض التصور المدرسيّ للكون المتناغم والغائي. بترارك كان أهمّ من انبسط في كتاباته أحد مقومات الحداثة، وهو الفردانية. وبيان ذلك أنه في مواجهته لانهيار النظام السياسيّ والحضاريّ الأوروبيّ في ذلك الإبّان، ما توجه لا إلى المدينة، ولا إلى الإله، ولا إلى الكون من أجل طلب المدد والإسعاف، ولكنه لجأ إلى ذاته ليجد فيها أرض الثبات المفقودة، ويؤسس أملاً جديدًا في الفردانية البشرية القادرة على مجاوزة النكباء. لقد اكتشف بيترارك أساسًا جديدًا للحياة البشرية خلف الدين والمجتمع، ووسط الحرب والخراب، اكتشف أساسًا لما أصبح في ما بعد ذلك هو العصر الحديث. وقد شهدت حياته كلها على ذلك، بحيث «آثر الحفاظ على خصوصيته وحريته، رافضًا كل عروض حياة البلاط، وهذا ما جعله يختط مثالا في ذلك للحياة الفكرية المستقلة التي أصبحت

(10) Gillesspie, The theological orgins of modernity,op. cit. p37.

(11) Ibid., p. 38.

مركزية في التراث الإنسانوي، وهو ما استمر في لعب دور مهم حتى هذا اليوم [١٢]».

كان بترارك نموذجًا حيًّا تجسدت في كتاباته فكرة ثورية عن الإله والإنسان وقفت ضد المعتقد السائد عن الخطيئة الأصلية التي جردت الأفراد من قيمتم الجوهرية، ومن قدرتهم على بلوغ الكمال الفرديّ، فقد كان اهتمامه بالدين أقرب ذاتية الإيمان وإلى مفهوم الخلاص الفرديّ في هذا العالم أكثر من ارتباطه بمعنى الوعود الإلهية. إذ ركز على فرادة الكائن البشري واستنهض قواه الكامنة فيه، وكانت فكرته هاته هي أساس المشروع الإنسانويّ في عصر النهضة، وأحد مقومات العالم الحديث في ما بعد.

إضافة إلى أوكام وبترارك، ركز المؤلف على أهمية أعمال المتصوّف الألماني ميتر إيكهارت Meister Eckhart (١٢٦٠-١٣٢٨). الذي أسهم بدوره في تقويض أسس النزعة المدرسية، إذ بالرغم من أنه كان متأثرًا كثيرًا بالأفلاطونية المحدثة، إلا أنّها تشكلت في فكره على منوال نزعته الصوفية، وقد بدا ذلك من خلال العلاقة الجديدة التي تصورها عن الإله والإنسان والطبيعة؛ حيث رأى أنّ الإله هو الإرادة الخالصة، والقدرة الخالصة، والفعل الخالص. وليس العالم في صيرورته إلا النحو الذي تنبسط به الإرادة الإلهية؛ وبهذا يكون الإله حالاً في العالم، ليس كما حسب المدرسيون(أي بما هو ماهية الموجودات في هذا العالم) ولكن بالشكل الذي يكون فيه هو الكيف howness، أو الصيرورة becoming التي تبدو بها الموجودات في النظام الإلهيّ للعالم؛ وحتى نكتشف هذا النظام، ينبغي أن نكتشف القوانين التي تحكم حركة الكائنات كلها. حتى «صار اللاهوت والعلم الطبيعيّ عنده الشيءَ الواحد نفسَه[١٣]» إنّ العالَم في فكر إيكهارت ليس سوى الحركةِ المستمرة التي تحكمها المشيئة الإلهية بصفتها العلة الفاعلة. أو بتعبير آخر، إنّ العالم هو التّجسُّد، أو جسد الإله، بحيث يكون الإله موجودًا في العالم مثلما توجد الروح في الجسد: دائم الحضور من جهة أنّه المبدأ المحرك.

الحداثة جواب تاريخيّ على سؤالِ عصرٍ

دمرت الاسمانيّةُ الفلسفة المدرسيّة، وقدمت رؤية جديدة لمعنى الإنسان ركزت فيها تركيزًا كبيرًا على الإرادة البشرية، وقد عمّ تأثير الاسمانية أرجاءَ البلاد الأوروبيّة؛ مثل إسبانيا وإيطاليا، وألمانيا على وجه التحديد، وهي التي ساد فيها تراث اسماني قوي؛ خصوصا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر؛ حيث كان الاسماني غابرييّل بيل غايةَ ما انتهت إليه هذه الحرة الفكرية الانقلابية. وذلك « لدرجة أنه في عهد لوثر لم يكن هناك إلا جامعة واحدة في ألمانيا لم تكن تحت سيطرة الاسمانيّين [١٤]». بيد أنّ الاسمانية عندما قوّضت أسس

(١٢) جليسبي، الجذور اللاهوتية ... ص ٧٣.

(13) Gillespie, the theological... p. 51.

(١٤) جيلسبي، الجذور اللاهوتية، ص ٤٥.

الفلسفة المدرسية في صورتها الواقعانيّة تحديدًا، لم تُقدم بديلاً متكاملاً عن الرؤية الشاملة والمنتظمة للعالم التي وفرتها المدرسية قبلاً؛ فتركت فراغًا ميتافيزيقيًّا كبيرًا؛ إذ العالمُ في حُسبانها لم يعد سوى فوضى عارمةٍ من الموجودات الفردية، والكليات لم تعد سوى أسماء، أو إشاراتٍ لا شيء يقابلها في الواقع المادي.

تهيأ الانتقال إلى العالم الحديث انطلاقًا من هذه النقطة بالذات، أي من نقطة الفراغ الذي تركته الاسمانية وراءها، لمَّا رفض الاسمانيون الرؤية السياسية والكونية واللاهوتية للهوية البشرية التي أنشأتها النزعة المدرسية، وذلك أنه بالنسبة إلى الاسمانيين لا يوجد عقل إلهيّ مدبر يمكن أن يكون أساسًا للهوية السياسيّة أو الكونية أو اللاهوتية للإنسان وللعالم الذي يوجد فيه؛ فالحداثة إذًا هي المنفَسَحُ التاريخيّ الذي انبسط فيه الجواب على الإشكال الاسماني هذا، أو لنقل إنها التحقق الفعليّ للإمكان التاريخيّ الذي حمله معه مجيء الاسمانية.

بناءً على ذلك كلّه، يؤكد جلسبي أنّه إذا أقررنا بكون العالم الحديث قد حقق وعيه بنفسه خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، فإنّه سيكون من الخطأ الظن بأنّ الحداثة قد بدأت في ذلك الإبان بالتحديد، أو الظّنّ بأنّ الحياة الإنسانية قد بدأت عندما صارت أولاً وعيًا ذاتيًا. وذلك لأنّ الحداثة لم تبرز مكتملة من رأسي غاليلي وبيكون، أو ديكارت وهوبس، بل إنّها برزت على مدى حقبة طويلة من الزمان، وأنها ما كانت ممكنة إلا بفضل جهود أناس كثيرين في سياقات متباينة ومتنوعة؛ فلم يكن رونيه ديكارت أوّل من هاجم الأرسطيّة التي كانت في عصره عبارة عن «تومَاوية محدثة»[١٥]، ولا فرنسيس بيكون أولَ من انتقد الواقعانيّة المدرسية، بل كانت الاسمانية قبلهُما بثلاثة قرون هي التي قوضت أركان العالم الوسيط ومهدت السبيل لنشوء ما نعرفه اليوم باسم«الحداثة». وبتعبير أوضح، إنّ الحداثة إجمالاً لم يكن يقف خلفها غير الإشكال الذي أثارته الفلسفة الاسمانية. وبخاصة فهمهما للإله الكليّ القدرة، والمطلق الإرادة، والقاهر الجبار. وتصورها للعلاقة التي تربط هذا الإله المرعب بالإنسان وبالطبيعة كما أشرنا إلى ذلك قبلاً.

شكَّلَ الفكرَ الحديثَ في نظر جلّسبي قطبانِ اثنانِ رئيسَان، كانت أعمالهما جوابًا على الإشكال الاسمانيّ نفسه، وهما: ديكارت وهوبس؛ حيث سعى كل منهما إلى إعادة تشكيل العالم لا من جهة أنه صَنعة بشرية، أو معجزة إلهية، بل من جهة ما هو موضوع طبيعيّ، واختلافُهما بَيّن في النظر إلى طبيعة الإله والإنسان ومكانةِ كل منهما في العالم؛ فقد رأى ديكارت الإنسانَ موجودًا طبيعيًا، لكنه أيضًا موجود إلهيّ بوجه ما(لا تناهي الإرادة). وبذلك اعتبر الإنسان منفصلاً عن الطبيعة وحرًا في علاقته بقوانينها؛ بينما رأى هوبس

(١٥) نفسه، ص ٢٤٧.

الإنسان موجودًا طبيعيًا على التمام، وهو لذلك لا يكون حرًّا إلا بالمعنى الذي يكون فيه متوافقًا مع السببية الطبيعية الكونية. سوف يُشكل الخلاف بين ديكارت وهوبس في هذه النقطة بالذات صورة العالم الحديث، حين انخرط فيه اللاحقون عليهم كذلك؛ لأنّ هذا الخلاف الفكريّ بينهما تغذى من النحو الذي عرفت به الحداثة نفسها، أي من جهة أنها تهدف إلى غايتين اثنتين هما: أن تجعل الإنسان سيّدًا على الطبيعةِ ومالكًا لها، وأن تجعل من الحرية البشرية أمرًا ممكنًا؛ لكن السؤال الذي يظل معلقا هو: هل هاتان الغايتان متوافقتان فيما بينهما؟ يؤكد الكاتب أنّ «النقاش بين هوبس وديكارت في الاعتراضات والردود على كتاب التأملات يشير بأنها ليست كذلك» [١٦].

تَقدّمَ الخلاف بين قطبيْ الحداثة هذين بالزمانِ الخلافُ بين حركتين فكرتين أُخريين أسهمتا معا في الدفع بميلاد العالم الحديث؛ عنينا بذلك النزعةَ الإنسيّةَ والإصلاحَ الدينيّ. وقد كانت الحركتان الفكريتان كذلك، بحسب رأي المؤلف، جوابًا على إشكال طبيعة الإله الاسمانيّ، وآية ذلك الخلاف ظاهرة في السجال المعروف بين قطبين آخرين هما: إرازموس ولوثر، وفي المناظرات بين الإنسانويين الذين اعتبروا أنّنا لا يمكن الوصول إلى الإله إلا بواسطة الإنسان؛ فالإنسان هو نقطة البداية في كل شيء، والإصلاحيّين (أشياع مارتن لوثر) الذي اعتبروا، بخلاف ذلك، أنّ الإله هو البداية، بل إنّ الإله هو كل شيء، أما الإنسان فلا شيء. هذا ما توصل إليه لوثر، رائد الإصلاح البروتستانتي في ألمانيا، وهو يجد نفسه وسط عاصفة في مساء يوم من شهر يونيو سنة ١٥٠٥؛ فكانت هذه القناعة بداية رؤيته الدينية التي كان محتومًا عليها أن تدخل في سجال مع النزعة الإنسيّة، ومع أبرز ممثليها في عصره: إيرازموس، وينقلب سجال الكلمات بينهما، بعد حين، منقلبًا خطيرًا؛ حيث كان «السّجال بينهما في البداية مسألة كلمات، بيد أنّه كان تمهيدا لسجالٍ من نوع آخر، تحولت فيه الكلماتُ إلى جُثثٍ والأقلامُ إلى أسيافٍ، وما كان قد كتب بمداد كُتب من جراء ذلك دمًا»[١٧] . وفي ذلك إشارة إلى حروب الدين الداميّة التي دمرت أسس الوجود المشترك إبان القرن السّادس عشر الأوروبيّ.

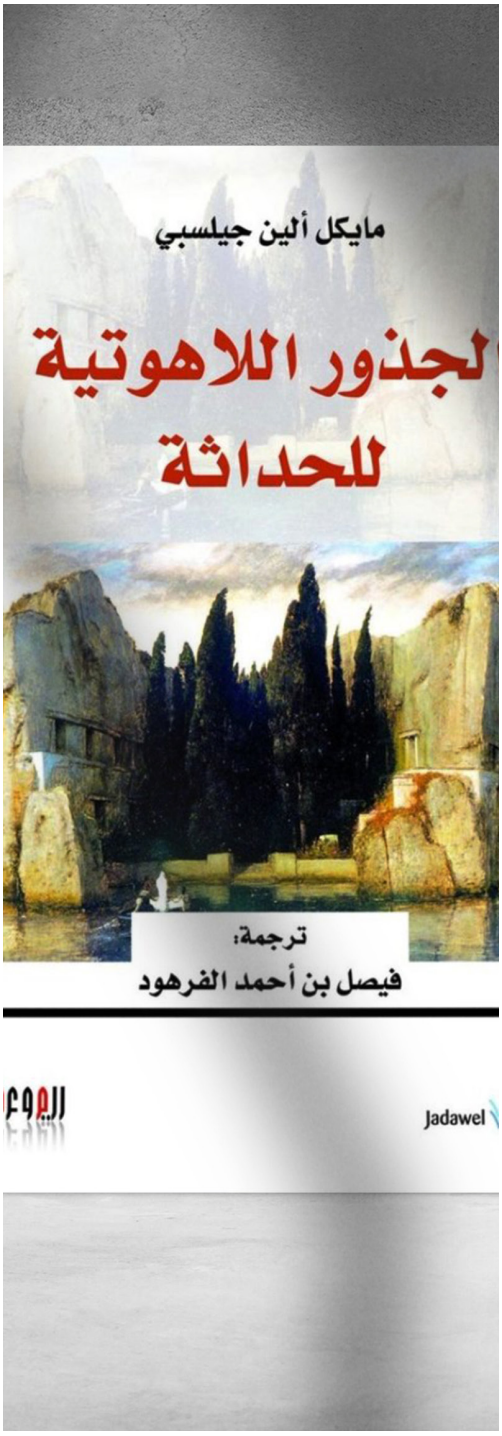
لم تخلُ الحداثة، ولا الحداثة البعديّة، من أثر للاهوت، بل إنّ السؤال اللاهوتي-السياسيّ ظل يسكن التجربة البشرية حتى بعد أن ظنّ عصر التنوير القطيعة مع الدين، وحسب الحداثيون أنّ العالم الذي يعيشون فيه قد أشاح بوجهه عن الدين، لم تكن القرون الحداثية الثلاثة الأخيرة (ق١٧ ـق٢٠)، بحسب رأي المؤلف، سوى «جهودٍ حثيثة لتطوير ميتافيزيقا خاصة متماسكة بمقدورها أن تسعف في الجواب على إشكال العلاقة بين الإنسان والإله والطبيعة، في حاضنة أنطولوجيا إسمانية[١٨] ».

(١٦) نفسه، ص ٦١.

(17) Gillespie, the theological ...p. 143.

(18) Ibid., p.285.

لقد استمرت أهمية إشكال طبيعة كل من الإله والإنسان والطبيعة، والعلاقة بينها منذ بداية ما يعرف باسم الحداثة في القرن السابع عشر. وإذا كان الأدب المكتوب عن الحداثة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين يفرد لها لفظًا خاصًا لوصفها هو مسار «الدّنيَوَة»، أو «إبطال السحر عن العالم» بتعبير ماكس فيبر، إذ ترسخ فهم يعتبر العالم الحديث عالمًا دنيويّا خالصًا أو لا-دينيّا؛ نشأ إلى جانب العالم الذي شكله الدين، فحل محله وهيمن عليه؛ فإن جليسبي يعترض على هذا الرأي، إذ يؤكد أنّ الرفض الظاهر للدين في العالم الحداثيّ، أو أفول اللاهوت، يحجب في الواقع راهنية الإشكالات والمقتضيات اللاهوتية في العصر الحديث. ومن أجل ذلك، لا تكون عنده الحداثة عنده مطابقة لمعنى «الدنيوة»،أي أنها لن تكون انتصارًا للعقل على «المُشين» كما ورد في عبارة فولتير المشهورة، أو موت الإله كما ورد في عبارة نيشته، وغيره من الفلاسفة الحداثيين في القرن الذي يليه، وإنما ستكون الدينوَةُ، أو إبطال السحر عن العالم، هي : «نقل الصفات الإلهيّة تدريجيّا إلى الكائنات البشرية، (الإرادة البشرية اللامتناهية) وإلى العالم الطبيعيّ(السببية الميكانيكية الكونية) وإلى القوى الاجتماعية (الإرادة العامة، واليد الخفية) ثم إلى التاريخ (فكرة التقدم،و التطور الجدلي، ومكر العقل) [١٩]».



(19) Gillespie, p. 288.