المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v7i2.294

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 27-3-2023
تاريخ القبول: 20-5-2023

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

الحداثة والغنوص (Gnosis) نقاش فكري ألماني بعد الحرب

حول العلمنة والدين و«التغلب» على الماضي[1]

يوتام حوتام
ترجمة: مصطفى منادي إدريسي[2]
mostafamounadi@gmail.com

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى بناء موضوعٍ يجمع اهتماماتِ أربعةِ مفكرينَ ألمان عِظام في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، بالرغم من اختلاف تخصصاتهم (الفلسفة، النظرية السياسية، التصوف، تاريخ الأفكار)، وهم بلومنبورغ وشولم ويوناس وفوغلن. يتعلق الأمر بالأزمة الأخلاقية الحادة التي تلت الحرب، التي بحثها الأربعة انطلاقًا من التقليد الفكري الألماني عبر توظيف مفهوم الغنوص. وظف البحث منهجا بسط فيه السياق الفكري للمسألة (السياق الفكري الألماني الذي كان منشغلًا منذ نهاية القرن التاسع عشر بأزمة الثقافة الألمانية، التي كانت مرتابة من التنوير والحداثة، والذي سبق أن بحث مفهوم الغنوص أوائل القرن العشرين)، والسياق السياسي المتصل بالتداعيات الكارثية للحرب. كما بسط البحث حجج الدارسين الأربعة بسطًا يراعي خصوصية كل دارس ويراعي هدف البحث في الوقت نفسه. وقد انتهى البحث إلى أن ما جمع الدارسينَ الأربعة هو بحثهم الأزمة الأخلاقية التي تلت الحرب، وتوظيفهم مفهوم الغنوص واعتمادهم على الخلفية الثقافية الألمانية، وذلك من أجل تشكيل ما يشبه محكمة فكرية تحاكم الحداثة. كانت النتيجة النهائية إدانة الحداثة من قبل فوغلن، والدفاع عنها لا بل تبرئتها من قبل بلومنبورغ، والسعي إلى إنقاذها من عدميتها ومن نفسها عموما من قبل يوناس وشولم. وهو ما يؤكد، على غير المعتاد، أن عنصرًا دينيًا معينًا ما فتئ يمارس تأثيره في الحداثة العلمانية هو الغنوص.

الكلمات المفتاحية:

الغنوص، الحداثة، العلمنة، الثيولوجيا، الأزمة الأخلاقية.

(1) العنوان الأصلي للمقالة:
Gnosis and Modernity – a Postwar German Intellectual, Debate on Secularisation, Religion and 'Overcoming', the Past, Totalitarian Movements and Political Religions, Vol. 8, Nos 3–4, 591–608, September–December 2007, Routledge

(2) باحث ومترجم (المغرب).

للاقتباس: حوتام، يوتام، الحداثة والغنوص: نقاش فكري ألماني بعد الحرب حول العلمنة والدين والتغلب على الماضي، ترجمة: مصطفى منادي الإدريسي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع2، 2023، 162-189.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية

OPEN ACCESS
Received: 2023-3-27
Accepted: 2023-5-20

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Gnosis and Modernity – a Postwar German Intellectual Debate on Secularisation, Religion and 'Overcoming' the Past[3]

YOTAM HOTAM

Mostafa Mounadi Idrissi [4]

mostafamounadi@gmail.com

Abstract:

This paper aims to formulate a topic that combines the interests of four German thinkers (Blumenberg, Jonas, Scholem and Voegelin) after World War II, despite their different disciplines (philosophy, political theory, mysticism, and the history of ideas). The severe moral crisis that followed the war was the subject they discussed in the context of the German intellectual tradition by employing the concept of Gnosis. This paper adopts a method by which it presents the intellectual context of the issue (the German intellectual context that has, since the end of the nineteenth century, been engaged in the crisis of German culture which is associated with questioning the Enlightenment and modernity, and the concept of Gnosis), and the post-war political context. The paper presents the arguments of the four scholars in a way that takes into account their differences and the purpose of the paper as well. The paper concludes that discussing the moral crisis that followed the war, through the concept of Gnosis and the German cultural background, is what united them for the trial of modernity. Voegelin denounced modernity, Blumenberg defended it, even exonerated it, and both Jonas and Scholem sought to save it. This, unusually, confirms that a religious element, the Gnosis, still exists within secular modernity

keywords:

Gnosis, modernity, secularization, theology, moral crisis.

(3) The original title of the article: Gnosis and Modernity – a Postwar German Intellectual, Debate on Secularisation, Religion and 'Overcoming', the Past, Totalitarian Movements and Political Religions, Vol. 8, Nos 3–4, 591–608, September–December 2007, Routledge.
(4) Researcher and translator (Morocco).

Cite this article as: Gnosis and Modernity – a Postwar German Intellectual Debate on Secularisation, Religion and 'Overcoming' the Past, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 2, 2023, 162-189.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

موجز

يدرس البحث التالي بإسهابٍ السمةَ المركبة لنقاش فكري يهم الحداثة والعلمنة (secularisation) والثيولوجيا، ويدرس أيضًا أهمية هذا النقاش. يتعلق الأمر بنقاش احتدم بين جماعة من الدارسين الألمان خلال الخمسينيات والستينيات، وهم هانز يوناس(1903) Hans Jonas - 1993 وهانز بلومنبورغ (1920 Hans Blumenberg - 1996) وغيرشم شولم (1897) Gershom Scholem - 1982 وإيريك فوغلن (1901) Eric Voegelin - 1985. إنه بحث يؤكد أن هؤلاء الدارسين كانوا متحدين من الناحية الخطابية (discursively) بسبب ظهور مفهوم الغنوص في نقاشهم الذي تلا الحرب. لقد تحدوا دعوى كارل لوفيث(1897) Karl Löwith - 1973 التي عرف فيها الحداثة بأنها ثيولوجيا مسيحية معلمنة (secularised)، وربطوا الحداثة مع الثيولوجيا الغنوصية. ومن خلال العودة الخلاقة إلى القدامة (antiquity) المتأخرة وعبر تقديم الثيولوجيا الغنوصية الغامضة من جديد، مزج هؤلاء الدارسون النقاشات الفكرية من الفترة المبكرة في القرن العشرين - التي أعيد تعريف مفهوم الغنوص فيها. مع الأزمة الأخلاقية الحادة التي تلت عام 1945، وذلك إما من أجل بناء قضية ضد الحداثة أو لصالحها.

مقدمة:

إن تزايد الانتباه الأكاديمي في الآونة الأخيرة إلى العلاقة بين «العلماني» و«الديني» والسياسي والثيولوجي، بين السياسة والثيولوجيا، بين الإيمان والفعل السياسي، يعد استجابة لانبعاث الدين على المستوى العالمي وفي جميع الجبهات. وكما يشير إلى ذلك المؤرخ ديفيد سوركين David Sorkin قائلًا «إن توقعات علماء الاجتماع الأوائل التي تقول إن الدين سيختفي...لم يتم انتهاكها انتهاكًا خشنًا فقط من قبل الثبات العنيد للدين، أو إن شئت الدقة، من قبل قوته الثابتة، بل إن هذه التوقعات باتت مشوبة الآن بشائبة السذاجة نفسها التي عزاها مؤلفوا هذه التوقعات، بثقة عالية في النفس وبطريقة سلطوية، للمناصرين للدين»[5].

(5) David Sorkin, "Between Messianism and Survival: Secularisation and Sacralisation in Modern Judaism", Journal of Modern Jewish Studies 3/1 (2004), pp.73–86

(*) قدمت نسخة أبكر من هذا البحث في معهد البحث في الإنسانيات (Institute for Research in the Humanities) بجامعة ويسكونسن في ماديسون. أوجه شكري إلى ستانلي باين Stanley Payne وديفيد سوركين Stanley Payne وجون تورتوريس John Tortorice، من جامعة ويسكونسن في ماديسون (University of Wisconsin at Madison)، وأشكر ستيف أشهايم Steve Aschheim وأوفر نور Ofer Nur وأفيهو زكاي Avihu Zakai وموشي زمرمان Moshe Zimmerman من الجامعة العبرية في القدس (Hebrew University of Jerusalem)، وشولا فولكوف Shula Volkov من جامعة تل أبيب (Tel Aviv University)، ودورك موسى من جامعة سيدني (University of Sydney)، وشاخار رهف Shakhar Rahav من جامعة كليفورنيا في بيركلي (University of California at Berkeley)، من أجل تعليقاتهم النقدية وملاحظاتهم الثاقبة وتوجيههم. وأود أن أشكر دان دينر Dan Diner وغبرييل موتسكين Gabriel Motzkin وكريستوف شميدت Christoph Schmidt من الجامعة العبرية بالقدس من أجل المناقشات الرائعة المتواصلة حول الفكر الأوروبي الحديث..

انطلاقًا من هذه الخلفية استعادت نقاشات الماضي، المتعلقة بالعلاقات بين العالم العلماني الحديث وماضيه الديني أهميتها. احتدم هذا النقاش المتعلق بالحداثة وبسيرورة العلمنة وعلاقتهما بالثيولوجيا بين جماعة من الدارسين الألمان في الخمسينيات والستينيات. أما الشخصيات الرئيسة في هذه الجماعة من الدارسين فهم الفيلسوفان هانز يوناس وهانز بلومنبورغ ودارس التصوف اليهودي غيرشم شولم، وكل هؤلاء كانوا من أصول يهودية، فضلًا عن الفيلسوف السياسي الكاثوليكي إيريك فوغلن[6].

تفيد الحجة الأساسية لهذا البحث أن بلومنبورغ ويوناس وفوغلن وشولم كانوا متحدين من الناحية الخطابية بسبب ظهور مفهوم الغنوص ومركزيته (وهو المفهوم الذي يقتضي وجود ثنائية بين الإله المتعالي والعالم، بين السمة الخفية للإله وغربة الإنسان عن هذا العالم) في أبحاثهم التي تلت الحرب. وفضلًا عن ذلك، يؤكد هذا البحث أن هؤلاء الدارسين ورثوا هذا المفهوم عن النقاشات الفكرية التي جرت باكرًا في القرن العشرين، وأنهم أثاروه، متعقبين أزمة أخلاقية حادة تلت الحرب، وذلك من أجل بناء قضية للدفاع عن العالم العلماني الحديث أو ضده.

وبشكلٍ ملموسٍ أكثر، يبين هذا البحث أن التاريخ الألماني الحديث زوَّد هؤلاء الدارسين بمعيارٍ لفهمِ الحداثة بشكلٍ عام. هكذا فكروا في تاريخ الحداثة، أولًا وقبل كل شيء، باعتباره سيرورة تغير إبستمولوجي أفرزت إيمانًا غير متحفظ بالتقدم، وبالعلم، وبالقدرة المطلقة للعقل والعقلانية؛ وقد ربطوا هذا التغير بمفهوم العلمنة. وفي تحدي هذه المجموعة لدعوى كانت قد وضعت من قبل المفكر اليهودي الألماني كارل لوفيث، وهو تلميذ سابق لهيدغر Martin Heidegger، في كتابه الذي صدر عام 1949 بعنوان المعنى في التاريخ (Meaning in History)، الذي عرَّف فيه الحداثة بأنها ثيولوجيا مسيحية معلمنة، عزت هذه المجموعة (وإن بطرق مختلفة) إلى الحداثة معنى غنوصيًا داخليًا. كان مفهوم الغنوص، الذي ظهر بشكل صريح في كتابات المجموعة من الخمسينيات إلى الستينيات، موضوعًا جديدًا بالنسبة إلى فوغلن وبلومنبورغ، وتوسيعًا لاهتمامٍ سابقٍ ظهر بين العشرينيات والثلاثينيات لدى شولم ويوناس. وفي سياقِ ما بعد الحرب، ربطَ الدارسون الأربعة جميعًا بين الغنوص والحداثة ليس فقط بهدف طرح تساؤلات تعيد النظر من قبيل «ما الحداثة؟» أو «ما العلمنة؟»، وإنما أيضًا بغاية تشكيل «محكمة» فكرية تسائل بالتحديد مشروعية (legitimacy) الحداثة. يتعلق الأمر بمفهوم أوجزه بلومنبورغ إيجازًا بسيطًا بقولِه «تصبح المشروعية موضوعًا للنقاش فقط حين تصير موضوع

(6) لدى فوغلن موقف فريد من نوعه في هذا السياق بسبب أصوله الكاثوليكية. ولا بُدَّ من الانتباه إلى أن بلومنبورغ، وهو الأصغر في المجموعة (ولد عام 1920)، لديه موقف فريد بشكل مشابه، لأنه لخص النقاش الفكري، الذي شارك فيه أيضًا، وأعاد التأكيد عليه في كتاباته.

خلاف»[7]. فعلاً، وبالنظر إلى الأحداث الكارثية للحرب العالمية الثانية والهولوكوست، فإنَّ مشروعية الحداثة كانت موضوع خلاف لدى هؤلاء المفكرين. هكذا أصبحت الغنوصية الخصم الثيولوجي الذي لا بُدَّ من مواجهته، كما في محاولة فوغلن الرامية إلى إدانة الحداثة، وفي محاولة بلومنبورغ التي تمجدها، وفي محاولتي يوناس وشولم المختلفتين، الساعيتين إلى إنقاذ الحداثة (أو إلى إنقاذ الحداثة اليهودية في حالة شولم) من نفسها. تعكس هذه المحاولة الساعية إلى مواجهة الجذور الغنوصية للحداثة الجو السياسي الألماني الذي تلا عام 1945، الذي أصبح فيه التصالح مع الماضي، أو التغلب عليه إن شئت صياغة أفضل، (Vergangenheitsbewältigung)، يحتل مركز النقاشات.

من المهم أن نلاحظ أن كل واحد من هؤلاء المفكرين الألمان الأربعة، الذين هم موضوع النقاش، كان ذائع الصيت في تخصصه. كان شولم، الذي هاجر من ألمانيا إلى فلسطين أواسط العشرينيات، المؤسس للبحث الحديثِ في التصوف اليهودي، وكان يعتبر «الكاهن الأكبر» للدراسات اليهودية[8]. وفي الوقت نفسه، كان واحدًا من أشهر المفكرين الصهاينة قبل تأسيس دولة إسرائيل وبعده. أما إيريك فوغلن، الذي هرب من النمسا النازية ووجد الملاذ في جامعة ولاية لويزيانا (Louisiana State University)، فكان، إلى جانب ليو ستروس Leo Strauss، أحد مؤسسي النزعة المحافظة الجديدة (neo-conservatism)[9]. وكان يوناس، الذي هرب من النازية أوائل الثلاثينيات؛ فذهب أولاً إلى فلسطين ثم إلى كندا وبعدها إلى الولايات المتحدة الأمريكية أوائل الخمسينيات، قد كتب الكتاب العمدة في الثيولوجيا الغنوصية، وكان واحدًا من المنظرين الأوائل للنزعة البيئية (environmentalism) الأوروبية في فترة ما بعد الحرب[10]. كان بلومنبورغ الوحيد الذي ظل في ألمانيا خلال الحرب (والذي أوقفه النازيون أخيرًا

(7) Hans Blumenberg, The Legitimacy of the Modern Age (Cambridge, MA: MIT Press, 1983), p.97.

(8) Steven E, Aschheim, Scholem, Arendt, Klempere: Intimate Chronicles in Turbulent Times (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2001), p.9.

وفيما يتعلق بمركزية شولم، انظر أيضًا:

Steven E. Aschheim, "The Metaphysical Psychologist: On the Life and Letters of Gershom Scholem", Journal of Modern History 76/12 (2004), pp.903–33; Paul Mendes-Flohr (ed.), Gershom Scholem: The Man and his Work (New York: State University of New York Press, 1994).

(9) انظر:

Ted V. McAllister, Revolt against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order (Lawrence, KS: University Press of Kansas, 1996), pp.3–5.

(10) انظر مراجعة يوناس لعمله الخاص في:

= Hans Jonas, Erinnerungen (Leipzig: Insel, 2003), pp.310–38.

عام 1944 نظرًا؛ لأنه كان «نصف يهودي»)، وهو يعد اليوم أحد أعظم الفلاسفة الألمان في النصف الثاني من القرن العشرين، وقد ترك بصمته في الفكر القاري المعاصر من خلال دراساته وكذا من خلال مشاركته في سلسلة المنشورات الألمانية (Suhrkamp Theorie 1) (مع مفكرين ألمان آخرين بارزين مثل يورغن هابرماس Jürgen Habermas وديتير هاينريش Dieter Heinrich)، ومشاركته في مجموعة البحث (poetik und hermeneutik) في غيسن (Giessen) (إلى جانب كلينمس هيزلهاوس Clemens Heselhaus وفولفغانغ إيسر Wolfgang Iser وهانز روبرت ياوس Hans Robert Jauss)[11].

وبدعم من موقفهم المركزي في تخصصاتهم البحثية، كان هؤلاء الدارسون الأربعة أعضاء بارزين فيما وسمه مؤرخ الفن النمساوي اليهودي إرنست غومبريش (1909 - 2001) Ernst Gombrich بـ «جمهورية الآداب» (res publica litterarum)، وهي عبارة تحيل على جماعة «عابرة للأطلسي» من المهاجرين الألمان المغتربين بعد الحرب العالمية الثانية.[12] وعلى الرغم أن الدارسين الألمان كانوا مبعثرين في عالم ما بعد الحرب، فإنهم ظلوا متصلين اتصالا عميقا عبر العلاقات الشخصية والمراسلات الكثيفة، وأيضا من خلال طرق التفكير والتعبير. وقد زودهم التراث الألماني، بطريقة من الطرق، بالمرساة التي احتاجوها لمواجهة تفكك المنفى والخسارة. «لم يكونوا في المنزل» (مستعملين اصطلاح هيدغر)؛ ومن هنا ميلهم القوي، وأحيانًا الملزم، بعد هجرتهم إلى الانسحاب إلى جوٍ فكريٍ ألماني حميمي كان بمثابة الأساس بالنسبة إلى جماعتهم «العابرة للأطلسي».

= وانظر أيضًا

Christian Wiese's "Nachwort", in: Jonas (note 6), pp.407–16.

وأيضًا:

Christian Wiese, "For a Time I was Privileged to Enjoy his Friendship ...: The Ambivalent Relationship between Hans Jonas and Gershom Scholem", The Leo-Baeck Institute Year Book 49 (2005), pp.25–58.

(11) نشرت مجموعة البحث (Poetik) و(Hermeneutik) عملهما في مجلدات متتالية بدءا من عام 1963 فصاعدا، وأصبحت لقاءاتها ميدانا محوريا للنشاط الفكري. انظر:

Elizabeth Brient, The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity (Washington, DC: The Catholic University Press, 2002), p.5.

وبخصوص تفاصيل السيرة الذاتية لبلومنبورغ، انظر أيضًا:

David Adams and Peter Behrenberg, "Bibliographie Hans Blumenberg zum 70. Geburtstag", Zeitschrift für Philosophische Forschung 44 (1990), pp.647–9.

(12) Ernst Gombrich, "Austria Later Awarded Me all Sorts of Orders ...", in Friedrich Stadler and Peter Weibel (eds), Vertreibung der Vernunft: The Cultural Exodus from Austria (New York: Springer, 1995), p.333.

انظر أيضًا الإحالة في:

Malachi Haim Hacohen, "Dilemmas of Cosmopolitanism: Karl Popper, Jewish Identity and 'Central European Culture", The Journal of Modern History 71 (1999), pp.105, 109.

تكمن أهمية هذه الجماعة من الدارسين في تأثيرها الهائل في فكر ما بعد الحرب في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. يتعلق الأمر إذن بموضوع اجتذب انتباهًا أكاديميًا كبيرًا، وهو موضوع يوجد في كثير من الأعمال التي تركز على أعضاء مختلفين في جماعة الدارسين الألمان، فضلًا عن وجوده في أوجه مختلفة من فكرهم. ولهذا نجد، على سبيل المثال، أن «مدرسة فرانكفورت» وممثلها مثل هوركهايمر Horkheimer أو أدورنو Adorno أو ماركوز Marcuse، ما تزال تجتذب الانتباه بسبب تأثير هؤلاء على اليسار السياسي الأوروبي فضلا عن اليسار السياسي الأمريكي[13]. ويعد كارل بوبر Karl Popper مثالا آخر على تأثير هذه الثقافة، منذ أن نشر كتابه «المجتمع المفتوح وأعداؤه» (The Open Society And Its Enemies) الذي أثر تأثيرًا كبيرًا في الفكر الليبرالي لفترة ما بعد الحرب[14].

ومع ذلك فإن هذه الجماعة الخاصة من المفكرين البارزين، الذين يحيل عليهم هذا البحث (هانز بلومنبورغ وهانز يوناس وغيرشم شولم وإيريك فوغلن) لم تتم دراستهم مجتمعين معا، كما لم يتم النظر إليهم باعتبارهم مجموعة تستحق انتباهًا خاصًا[15]. والسبب الذي جعل هؤلاء المفكرين لا ينظر إليهم باعتبارهم جماعة متميزة يقع على الأرجح في الواقعة التي تفيد أنهم لم يكونوا ممثلين لمدرسة فكرية معينة، ولا هم كانوا مؤيدين لبرنامج سياسي معين، مثلما فعل هوركهايمر وأدورنو مع «مدرسة فرانكفورت»[16]. إن نقاشهم الفكري ـ الذي يحيل فيه هؤلاء الدارسون الأربعة على بعضهم البعض، صراحة أو ضمنا ـ لنقاش مهم مع ذلك؛ لأنه يقدم تبصرًا جديدا في مقاربة ثيولوجية ـ سياسية شائعة في الإرث الفكري الألماني، كما في تعافي هذه المقاربة الذي تلا الحرب. إن تأثيرهم الفكري الذي تلا

(13) بخصوص تأثير «مدرسة فرانكفورت» انظر:
Martin Jay, The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950 (London: Heinemann Educational Books, 1973), p.XV.

(14) انظر مثلًا الدعوى التي وضعت من قبل هوكوهين Hacohen (الإحالة رقم 8)، ص، 109. وانظر أيضًا
David Weinstein and Avihu Zakai, "Exile and interpretation: Popper's re-invention of the History of Political Thought", Journal of Political Ideologies 11/2 (2006), pp.185–209.
هناك دارسون ألمان آخرون من المهاجرين، وهم نقطة محورية لدراسات جديدة، كما في عمل كرستشن وايز عن العلاقة بين شولم ويوناس، وتحليل بين ليزيير Ben Lazier للعلاقات الفكرية بين يوناس وبلومنبورغ، ودراسة مكاليستر McAllister عن فوغان وستروس، ووضع بريندت Brient المشاريع الفلسفية لحنا أرندت وبلومنبورغ جنبا إلى جنب. انظر
Wiese (note 6); McAllister (note 5); Brient (note 9); Ben Lazier, "Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World", Journal of the History of Ideas 64/4 (2003), pp.619–37.

(15) ربما يعمل تحليل ليزيير الأخير للعلاقات الفكرية بين يوناس وبلومنبورغ كمثال. يشرح ليزيير الحوار الفلسفي بين الإثنين، إلا أن هذا الحوار كان في الواقع جزءا من نقاش أوسع احتدم بين مجموعة من الدارسين، بما في ذلك يوناس وبلومنبورغ. انظر ليزيير (الإحالة رقم 11).

(16) وفي الوقت نفسه لم يقعوا تحت تصنيف متعلق بالجيل (بسبب وجود بلومنبورغ بينهم) أو تحت تصنيف ديني (ظنًا لوجود فوغلن). =

الحرب ليحوي المزيد من المقاومة الضمنية للأساس الثيولوجي الذي يتخفى داخل أشكال مختلفة من الفكر السياسي المعاصر.

من الأزمة إلى الغنوص

بالنسبة إلى فوغلن وبلومنبورغ وشولم ويوناس، فإن الأحداث الكارثية والصادمة التي كانت ألمانيا والعالم بأسره مسرحًا لها بسبب ألمانيا، كانت أمارة على أزمة حادة في العالم الحديث وبعبارة المؤرخ دان دينر Dan Diner ـ كانت «كسرًا حضاريًا» (civilisational break) عميقًا[17]. لقد كانت هذه المقاربة مألوفة بالنسبة إلى الدارسين الألمان، والسبب بالنسبة إليهم أن الثقافة الألمانية والتاريخ الألماني والإرث الثقافي الألماني كانت تقدم معيارًا لفهم الواقع. نتيجة لذلك، لم تكن الحداثة الألمانية استثناء، وإنما كانت بالأحرى بارادايما (paradigm) لفهم الحداثة بشكل عام. وفي الوقت نفسه، وكما أشارت إلى ذلك الفيلسوفة السياسية آن نورتون Ann Norton، «كانت كل الأحداث السياسية، بالنسبة إليهم، ترى في صلتها بصعود ألمانيا النازية وانهيارها»[18]. لقد أدت الثقافة الألمانية، بكل بساطة، إلى كارثة فرضت عليهم أن يعيدوا التفكير في جوهر الحداثة وجذورها. كان المشكل الذي واجهوه مرتبطا بعالم ما بعد عام 1945، إلا أن الإطار الذي عالجوا ضمنه هذه المشكلة والآليات التحليلية التي اعتمدوا عليها كانت من إنتاج ألمانيا خلال العقود الأولى من القرن العشرين. داخل هذا السياق، قدمت النقاشات الفكرية خلال هذه السنوات المبكرة للمجموعة الخاصة من الدارسين الذين هم قيد المناقشة (يوناس، شولم، فوغلن، بلومنبورغ) إطارا للإحالة يوصف على نحو أفضل بـ«من شعور بالأزمة إلى أفكار حول الغنوص». والقسم الموالي سيكون توسعًا في هذه النقطة الأخيرة.

عند نهاية القرن التاسع عشر، وبشكل أكثر حدة خلال العقود الأولى في القرن العشرين، أصبح المفكرون الألمان مقتنعين بأن الثقافة الألمانية الحديثة، التي توصف بأنها «ليبرالية» و«علمانية» و«عقلانية» كانت تعاني من أزمة عميقة، وبأن الحداثة نفسها كانت هي المشكل[19].

(17) Dan Diner, Beyond the Conceivable: Studies on Germany, Nazism, and the Holocaust (Berkeley, CA: University of California Press), p.3. =

(18) Anne Norton, Leo Strauss and the Politics of American Empire (New Haven, CT: Yale University Press, 2004), p.24.
تحيل نورتون بشكل خاص على ليو ستروس وحنا أرندت باعتبارهما مثالًا على حالة الذهن لدى مجموعة من المهاجرين الألمان كان الاثنان جزءًا منها.

(19) انظر على سبيل المثال:
= Fritz K. Ringer, The Decline of the German Mandarins 1890–1933 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969),

وقد أثر هذا الشعور بالأزمة على مناحي مختلفة من الحياة. فعلى سبيل المثال، انتقد جورج زيميل (1858) Georg Simmel - 1918 ثقافة «عبادة المال» (Mammon) في الحياة الحديثة، واعتبرها بارادايما لتلاشي القيم والأزمة الثقافية[20]. أما آخرون، مثل ماكس فيبر (1864) Max Weber - 1920، فرأوا في الوضع المتدهور للنظام التعليمي الألماني فسادًا يطال الميراث المتعلق بـ «الثقافة» (Kultur) وبـ (قولبة شخصية الفرد من خلال التعليم) (Bildung)، وانعكاسًا للأزمة ذات الجذور العميقة نفسها[21]. وقد انتشرت أفكار مشابهة لهذا داخل الفضاء الثقافي الألماني ككل، لا سيما بين مفكرين في مدن مثل برلين وفيينا وبراغ[22].

وعلى الرغم من أن هذه الفكرة عن «أزمة الثقافة» كانت مرتبطة بعدد لا حصر له من أوجه الحياة الاجتماعية، فإن المفكرين الألمان سعوا إلى تحديد جذور الأزمة وإيجاد حل شامل لها. كان هذا السعي يعني، من الناحية النظرية، التفكير في المشكلة، بينما يجري العمل، مع ذلك، من أجل استنتاج التداعيات السياسية والثقافية انطلاقًا من التأمل النظري. والطريقة الأفضل لتوضيح هذه المقاربة الشائعة هي أن نتذكر ذهاب هوركهايمر وإيابه بين «النظرية» و«التطبيق» في سياق «نظريته النقدية». وكما بين مارتن جاي Martin Jay، فإن «الممارسة» (Praxis) بالنسبة إلى هوركهايمر -باعتبارها تتعارض مع مجرد الفعل (action)- كانت على دراية بالاعتبارات النظرية التي، (بتعبير هربرت ماركوز) «تحافظ على الحقيقة». إلا أن نظرية كهذه لا بُدَّ أن تكون راسخة في الشروط الاجتماعية؛ فهي ذات أهمية فقط ما دامت مرتبطة بالنتائج التطبيقية (practical)[23]. وعلى الرغم من أن هوركهايمر صاغ رؤاه داخل

= p.254; Fritz, Stern, The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology (New York: Doubleday, 1965), p.21; Ulrich Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg (Berlin: Akademische Verlag, 2001), p.133.

وانظر أيضا التأكيد الوارد في البحث التاريخي الرائد، المتعلق بتلك الحقبة:

Carl Schorske, Fin de Siècle Vienna (New York: A.A. Knopf, 1979); Hans-Ulrich Wehler, The German Empire 1871–1918 (Leamington Spa: Berg Publishers, 1985); Reinhart Koselleck, Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society (Cambridge, MA: MIT Press, 1988).

(20) Georg Simmel, Philosophie des Geldes (Munich: Duncker & Humblot, 1922).

(21) Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (Tübingen: J.C.B. Mohr 1973), p.585.

بخصوص منظور تاريخي عن التغير الجذري داخل الجامعات الألمانية، انظر

Wehler (note 16), pp.12425 – .

(22) انظر على سبيل المثال أعمال:

Schorske (note 16) p; George L. Mosse, The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich (New York: Grosset and Dunlap, 1964). See also Mikulás caor[n] Tiech and Roy Porter (eds), Fin de Siècle and Its Legacy (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Steven Aschheim, The Nietzsche Legacy in Germany, 1890–1990 (Berkeley, CA: California University Press, 1992).

(23) Jay (note 10), pp.4, 63–4.

استراتيجية سياسية وفلسفية ماركسية مخصوصة، فإنه باتباعه هذه المقاربة كان يردد صدى طريقة التفكير المعاصرة الشائعة، التي وفقها لها ينتهي التفكير نظريا في مشكلة ما دائمًا، بطريقة أو بأخرى، إلى نتائج سياسية واجتماعية.

داخل هذا الإطار النظري طُرِحَ سؤالان أساسيان من قبل المفكرين الألمان فيما يخص أزمة الثقافة التي شعروا بها جميعًا: ما هو جوهر الأزمة؟ وما هي جذورها؟ لقد وصف المفكرون الألمان الأزمة بأنها تمزق داخل الروح (ethos) العقلاني للتنوير، الذي كان يعد بمثابة قلب للثقافة العلمانية الحديثة. لقد وقعت السلطة المطلقة للعقل على الحياة الإنسانية وهي أساس الروح العقلانية ـ تحت طائلة الشك. وكما أشار إلى ذلك رايبنباخ Rabinbach، فإن مفكري ذلك الزمن «تخلوا عن» التنوير؛ لأنهم كانوا في ريب من القدرة المطلقة للعقل[24]. بعبارة أخرى، كانوا يؤكدون على حدود العقل بدلًا من سلطته. والنتيجة أن المفكرين الألمان في العقود الأولى من القرن العشرين عرفوا أزمة الثقافة بأنها صدام انشقاقي (schismatic conflict) بين العقل والفردانية -وعلى نحو أدق، فإن هذين الوجهين اللذين كانا في السابق متحدين تحت الإرث الفلسفي الكانطي- كانت نتيجته النظرية ثنائية جديدة (القانون ضد الفردانية) (Law vs Individuality)، وظهور ميدان غير عقلاني خفي يقع خلف العقلانية وسلطتها[25].

غير أن البحث عن جذور الأزمة كان قد أنبأ عنه وعيٌ تاريخيٌ أعمق وأطول من التمزق داخل إرث التنوير، فالمفكرون الألمان في ذلك الوقت كانوا جميعًا، على وجه التقريب، يفكرون، بطريقة أو بأخرى، في الدين والثيولوجيا، ويفكرون في الأصول الثيولوجية المسيحية أو اليهودية –المسيحية للثقافة الحديثة العلمانية. لقد كان هذا الأمر صحيحا بالنسبة إلى شخصيات فكرية بارزة، مثل ماكس فيبر وهيرمان كوهن Herman Cohen وفرانتز روزنزفايغ Franz Rosenzweig، وصحيحًا بالنسبة إلى ذوي السمعة السيئة، مثل كارل شميت Carl Schmitt ولودفيغ كلاغس Ludwig Klages، وبالنسبة إلى المغمورين، مثل هوغو بايل Hugo Ball.

يقدم عمل هؤلاء الدارسين مثالًا على الطريقة التي فهم من خلالها المفكرون الألمان الثيولوجيا في العلاقة مع مفهومهم عن «العلمنة» (Säkularisierung / Verweltlichung) وأهمية هذه الأخيرة في فهم الحداثة.

(24) Anson Rabinbach, In the Shadow of Catastrophe (Berkeley, CA: University of California Press, 1997), p.29.

(25) Christoph Schmidt, Der häretische Imperativ. Überlegungen zur theologischen Dialektik der Kulturwissenschaft in Deutschland (Tübingen: Aisthesis, 2000), pp.7–12.

فبالنسبة إليهم، من المؤكد أن الحداثة تميزت بالمجتمع الضخم، والتصنيع، والتغيرات السريعة في البنية الاجتماعية، وظهور إيديولوجيات جديدة، وكما يؤكد المؤرخ فريتز رينجر Fritz Ringer، [تميزت الحداثة] بخسارة النخب المثقفة لسلطتها ولتأثيرها السياسي[26]. ومع ذلك، فإن معنى الحداثة يقع في مستوى أعمق من هذه الظواهر المتشعبة: تعني الحداثة، أولًا وقبل كل شيء، سيرورة تغير إبستمولوجي، وهذا يعني تغيّرًا في الوعي والإدراك البشريين استلزم إيمانًا صريحًا بالتقدم وبالعلم وبالقدرة المطلقة لعقل الإنسان وعقلانيته. لقد كان هذا التغير الإبستمولوجي يعكس، من وجهة نظرهم، سيرورة العلمنة، أو «تخليص العالم من السحر» (disenchantment of the world) بتعبير ماكس فيبر. لقد كانت هذه الفكرة عن العلمنة هي ما أثار انتباه الدارسين في نقاشهم لأزمة الحداثة[27].

لقد رأى بعض المفكرين في العلمنة سيرورة تحرير متواصلة من الإرث الثيولوجي، كما في محاضرة ماكس فيبر الشهيرة عام 1918 «العلم باعتباره مهنة» (Science as a Vocation) في حين مال آخرون إلى تأويل العلمنة باعتبارها استمرارية للإرث الثيولوجي نفسه. وكان عمل كارل شميت الثيولوجيا السياسية (Theology-Political)، الذي نشر عام 1922 العمل الأكثر تأثيرًا والأكثر تجذرًا في هذا المضمار، وهو العمل الذي أكد أن جميع أشكال الفكر السياسي الحديث نتيجة لمفاهيم ثيولوجية أولية[28]. يقع الأساس المشترك لكلتا المقاربتين في أهمية الثيولوجيا بالنسبة إلى فهم العلمنة، وبالتالي فهم أزمة الحداثة. وسواء أكانت أصلًا للعالم العلماني الحديث أم قاعدة أساسية داخل المنظور «العلماني للعالم»، فإن الثيولوجيا، بالنسبة إلى المفكرين الألمان خلال الفترة المبكرة من القرن العشرين، وكما عبر عن ذلك كارل بارث Karl Barth، «تتألف من تأمل يتجدد دائما» في الواقع[29]. وهكذا فإن الأسئلة المتعلقة بجوهر المسيحية وجوهر اليهودية كسبت من جديد الأهمية بسبب تضميناتها بالنسبة إلى معنى الحداثة.

لقد ازدهر الاهتمام بثيولوجيا [القديس] بولس Paul في هذا الجو الفكري؛ لأنه كان يعتبر مؤسس المسيحية. وقد انعكس هذا الاهتمام المتزايد في العدد الهائل من الأعمال التي نشرت عن الأوجه المختلفة لتعاليمه[30]. داخل هذا الإطار (وفي ارتباط دائم بالاهتمام بالثيولوجيا البولسية [نسبة

(26) Ringer (note 16), pp.254–6.

(27) Weber (note 18), pp.600–5.

(28) Carl Schmitt, Politische-Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (Munich: Duncker & Humblot, 1922).

(29) Karl Barth, Die Protestantische Theologie in 19. Jahrhundert (Zurich: Evangelischer Verlag, 1947), p.2.

(30) انظر على سبيل المثال أعمال:

= Arnold Meyer, Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? (Tübingen: Mohr, 1907); Eberhard Vischer, Der

إلى بولس])، تلقت الثيولوجيا الغنوصية، وهي الصيغة الأقدم والأكثر جذرية للهرطقة الثيولوجية (حسب التقليد المسيحي واليهودي)، اهتمامًا متزايدًا وأعيد تعريفها داخل إطار النقاش الفكري الذي يهتم بجذور الحداثة. ومن بين الأعمال الكثيرة التي كتبت عن الغنوص في هذه الفترة، كانت هناك منشورات مجددة مثل عمل أودلف فون هارناك Adolf von Harnack عام 1920 عن «مرقيون» Mar-cion وبحث ريتشارد رايتزنشتاين Richard Reitzenstein عام 1921 عن لغز الخلاص الإيراني (Iranic Salvation Mystery)[31]. كان كل من هارناك ورايتزنشتاين ثيولوجيين بروتستانتيين رائدين، وكانا في الوقت نفسه مفكرين بارزين[32]. ومع ذلك، فإن أطروحة هانز يوناس عام 1928 الغنوص وروح القدامة المتأخرة (Gnosis and the Spirit of Late Antiquity) التي كتبت تحت إشراف مارتن هيدغر ورودلف بولتمان Rudolf Bultmann، ونشرت عام 1934 باعتبارها المجلد الأول من مجلدين مبرمجين، كانت العمل الأهم عن الغنوص[33]. ولا جدال في أهمية مساهمة يوناس في إعادة تعريف الغنوص، فكتابه ذاك ما يزال مصدرًا ذا موثوقية.

وعلى الرغم من أنهم يختلفون بخصوص أصول الغنوص باعتباره ظاهرة تاريخية وبخصوص تداعياته الأخيرة، فإن يوناس ورايتزنشتاين وهارناك يتفقون جميعًا فيما يتعلق ببنية الفكر الغنوصي. فبالنسبة إليهم، يتمثل المظهر الأول للفكر الغنوصي في الثنائية بين (الإله) المتعالي الخير والعالم الشرير، وهذا يعني ثنائية (الإله) المتعالي والمحايثة (immanence) (الموجودة في هذا العالم). تعني هذه

= Apostel Paulus und sein Werk (Leipzig: Teubner, 1910); Alfred Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus (Halle: Niemeyer, 1904–19); Robert Saitschick, Paulus (Berlin: Fährmann, 1926); Otto Schmitz, Die Bedeutung des Wortes bei Paulus (Güter-sloh:Bertelsmann, 1927); Hans Wirtz, Paulus im Umbruch der Zeit (Frankfurt am Main: Michael, 1940); Albert Schweitzer, Mystik des Apostels Paulus (Tübingen: Mohr, 1930).

(31) Adolf von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott (Leipzig: Mohr, 1920); Richard Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium: religionsgeschichtliche Untersuchungen (Bonn: A. Marcus & E. Weber, 1921).

(32) كانت أعمال هارناك عن: ** J. C. Hinrichs, 1902)) and "The History of the Dogma" (Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (Tü-bingen: Mohr, 1894))، مثلا، علامات مرشدة ليس فقط بالنسبة إلى الثيولوجيين البروتستانتيين الألمان وإنما بالنسبة إلى المفكرين الأوروبيين عموما. انظر أيضا التفاعلات مع هارناك من قبل ليو بايك Leo Baeck ، وهو دارس يهودي بارز ومدافع عن « Wissenschaft des Judentums » في عمله «Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums", Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums September 1901 »، الذي فتح فيه نقاشه المستمر مع هارناك؛ وكذلك ألفريد لوازي Alfred Loisy الذي يتحدى في عمله « L'évangile et l'église (Paris: A. Picard et fils, 1902) « دعوى هارناك المتعلقة بجوهر المسيحية من وجهة نظر كاثوليكية.

(33) Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist (Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934/54).

وقد أصبح كتاب عام 1934 في النهاية المجلد الأول من مجلدين، إلى جانب المجلد الثاني من عمل يوناس حول الغنوص الذي نشر عام 1954.

الثنائية انقسامًا بين «الأبدي «((eternal) و«الزمني» (temporal). والنتيجة أن التفرع الثنائي «الإله الحق ضد العالم الشرير» (أو بين «الأبدية» و«الزمنية») يقع عند جذر التأمل الثيولوجي الغنوصي. وقد جعلوا من ابتعاد الإله المتعالي عن العالم كما نعرفه مظهرًا ثانيًا للفكر الغنوصي. فالإله المتعالي الحق إله خفي ومحتجب. ولهذا يبين الغنوص أن الإله الحقيقي ليس هو خالق العالم؛ فالمعتقد أن العالم من خلق قوة إلهية شريرة ومن درجة أدنى، وهي دومًا في خلاف مع القوة الإلهية المتعالية الحقيقية الواحدة. أما المظهر الثالث الذي لاحظوه في الغنوص فهو جوهر الكائن البشري باعتباره كيانا ممزقا بين وجود دنيوي وجوهر داخلي خفي وإلهي؛ إنه ممزق بين المتعالي والمحايث، بين «الأبدي» و«الزمني». ودور الكائن البشري في الغنوص هو أن يستعيد الألوهية عن طريق التحرر الذاتي (emancipation-self) من النظام الدنيوي. وهذا يعني أيضًا أن دور الكائن البشري في الغنوص هو ببساطة توحيد الوجود الحاضر مع الزمن الأبدي ـ بعبارة أخرى، [سيتمثل] هذا الدور في استعادة زمنية «الحضور الأبدي» (eternal present) ـ وفي غضون ذلك، عدم الإيمان بزمنية هذا العالم، الذي قام عليه التاريخ والذاكرة والوعي[34]. إن عدم الإيمان بهذا العالم والابتعاد عنه هما رمز الحالة الوجودية الغنوصية للذهن في سعيه إلى الإلهام والخلاص الذاتيين[35].

إن التأمل في بنية الفكر الغنوصي، كما عُرِّف في أوائل القرن العشرين، لأمر مهم من أجل فهم نشأة الاهتمام بالغنوص، وتبعا لذلك، من أجل مجرد تعريف الغنوص خلال تلك الحقبة من الزمن ـ وهو تعريف ما يزال صحيحا اليوم. فالغنوص، كما جرى تعريفه في ذلك الوقت، يبدو مجرد رمز تركيبي تم تطبيقه من أجل الجمع بين الوجه الثيولوجي للنقاش المتعلق بجذور الأزمة وبين التحليل النظري للأزمة، الذي يدافع (تماشيا مع القطيعة مع التقليد الكانطي) عن الثنائية بين العقلانية (rationality) والفردانية (individuality)، فضلا عن دفاعه عن طبقة داخلية جديدة مخفية داخل الفرد. بعبارة بسيطة، تمت إعادة صياغة مفهوم الغنوص وإعادة ابتداعه، من أجل حاجات النقاش المتعلق بأزمة الحداثة.

---

(34) هذا الجانب من الغنوص يمكن أن يوصف بأنه «نزعة هيغلية في الاتجاه العكسي». فهو «نزعة هيغلية»، والسبب، كما لا حظ لوفيث، أن «الأبدية باعتبارها حضورا دائما» كانت أيضا مفهوم هيغل للزمن (انظر

Karl Löwith, From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought (trans. David E. Green, New York: Holt, 1991), 208).

لكنها هيغلية « في الاتجاه العكسي»؛ لأن هذا الحضور الدائم، في الغنوص، ليس عقلانية تنكشف من خلال تقدم التاريخ، أو بطريقة ما داخل الزمان. المكان العادي، كما أكد هيغل، وإنما هو بالأحرى لاعقلانية (irrationality) انفصلت عن التاريخ، إنه لاعقلانية تقدم واقعا خفيا يقع خلف حدود فهمنا.

(35) Jonas (note 30), pp.1–5, 88–9, 96–114.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن معظم الأعمال عن الغنوص في ذلك الوقت تقاسمت رؤية إيجابية ومستحسِنة للثيولوجيا الغنوصية بسبب تضميناتها بالنسبة إلى الحداثة. فعلى سبيل المثال، اعتبر أودلف فون هارناك مرقيون مؤسسًا لمنظور مسيحي - غنوصي هلينستي جديد للعالم، واعتبره التابع الحقيقي لبولس الرسول، متجاهلًا حرم (excommunication) مرقيون من قبل الكنيسة المسيحية[36]. وبالنسبة إلى هارناك، كان الغنوص مسيحية حقيقية. لذلك اعتبر أن أزمة الحداثة نتيجة لمسيحية انحرفت وأنتجت العلاج في المرقيونية - الغنوصية.

وظّف هانز يوناس استراتيجية شبيهة باستراتيجية هارناك في تحليله للغنوص. كان يوناس مهتمًا بالغنوص من حيث هو تأمل ثيولوجي في الأسئلة الحداثية، وبشكل أخص، في الأسئلة اليهودية التي كان مهتما بها باعتباره شابا صهيونيا متحمسا[37]. كان يوناس، بحسب كلماته الخاصة، يبحث عن ذاته اليهودية الحقيقية والأصلية من خلال فعل الإلهام (revelation) قاصدا بذلك تجربة داخلية لـ «روح الإنسان»، وهذا بالتحديد هو النمط الذي حدده على أنه المنظور الغنوصي للعالم[38]. وقد أصبح هذا المنظور للعالم إطارا ميتافيزيقيا مهما للتعريف الذاتي اليهودي الحديث الذي كان يبحث عنه. وكما عكس ذلك في مذكراته، كان موضوع أطروحته «عن «الغنوص» على الأرجح سياسيًا أكثر بآلاف المرات من عمل حنا أرندت Hannah Arendt»[39].

اتبع دارس ألماني . يهودي، وصهيوني متفان آخر، وهو غيرشم شولم، مقاربة مشابهة. عبر شولم عن اهتمامه بالغنوص للمرة الأولى في مقالته عام 1933 الخلاص من خلال الخطيئة (Redemption through Sin)، التي أحالت على أفكار يوناس، وعبّر عنه لاحقًا في عمله العمدة عام 1940 اتجاهات كبرى في التصوف اليهودي (Major Trends in Jewish Mysticism)[40]. كان شولم، مثله مثل يوناس، مهتمًا بالتضمينات الغنوصية في سياق يهودي حديث مخصوص، وقد بين الجوهر الغنوصي للهرطقة السبطائية (Sabbatical Heresy)، وهي حركة مسيانية (messianic) يهودية من القرن السابع عشر، ادعت أن سبطاي تسيفي (Shabtai Zvi) هو المسيح. ومع ذلك، فإن اهتمام شولم بالغنوص لم يكن

(36) Harnack (note 28), pp.1–10.

(37) Jonas (note 6), pp.67–8؛

بخصوص أهمية النزعة الصهيونية بالنسبة إلى يوناس انظر أيضًا:

Wiese (note 6), pp.25–6.

(38) Jonas (note 6), p.68

(39) Ibid., p.124.

(40) Gershom Scholem, "Redemption through Sin", Knesset 1937, pp.347–92 (Hebrew); idem., Major Trends in Jewish Mysticism (New York: Schocken Books, 1940).

مقتصرًا على تأثيره على السبطائية (Sabbatianism)، وإنما كان مكرسا بالأحرى إلى تضميناته بالنسبة إلى الإحياء القومي. وهذا ما سيتم تأكيده في القسم الموالي في هذه البحث[41].

التغلب على الماضي

قدم هذا الميراث من أوائل القرن العشرين، والذي حدد سابقا باعتباره يستتبع تحولا «من شعور بالأزمة إلى أفكار حول الغنوص» للدارسين الألمان الذين يقفون في مركز هذه البحث، أعني بلومنبورغ وفوغلن ويوناس وشولم، إطارا فكريا للإحالة بعد عام 1945. فانطلاقا من إحساسهم الخاص بوجود أزمة حادة كنتيجة للحرب، وانطلاقا من تجاربهم الخاصة المتعلقة بالاضطهاد، شرعوا في جولة ثانية تهم النقاش ذاته عن الحداثة والعلمنة والثيولوجيا.

كانت الشرارة التي أطلقت هذا النقاش هي الدعوى التي وضعت عام 1949 من قبل الدارس الألماني. اليهودي كارل لوفيث، وهو تلميذ سابق لمارتن هيدغر، الذي جارى هجرته القسرية من ألمانيا النازية ووجد الملاذ في **المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي** في مدينة نيويورك[42]. في كتابه الذي نشر في تلك السنة، المعنون بعنوان «**المعنى في التاريخ**»، عرف لوفيث الحداثة بأنها ثيولوجيا معلمنة[43]. يؤكد لوفيث أن العلمنة تقع في قلب الحداثة؛ إنها ليست تحررًا من المنظور المسيحي للعالم، وإنما هي استمرارية أو تكييف له فقط. ولهذا فإن مفهوم التقدم، حسب لوفيث، الذي يعد مفهوما مركزيا في الوعي الحديث، هو «النتيجة البعيدة، لكنها النتيجة القوية، للأمل المسيحي والتوقع اليهودي»[44]. وفضلًا عن ذلك، فإن الإيمان الحديث بالتقدم، بالنسبة إلى لوفيث، امتداد مباشر للأخرويات الوسطوية المتأخرة، وبشكل ملموس أكثر، إنه استمرارية لفلسفة التاريخ الأخروية لصاحبها يواكيم

(41) من المثير للاهتمام مقارنة منظور يوناس وشولم الوضعي للثيولوجيا الغنوصية مع منظور ليو بايك. فقد أثبت بايك مقاربته المعادية للغنوص في مقالته «الدين الرومانسي» (The Romantic Religion)، التي كتبت في العشرينيات. في هذه المقالة، كيف بايك ببساطة فهم هارناك للإيمان المسيحي. الغنوصي من أجل بناء قضية لصالح إيمان يهودي «أصلي» معارض ومعادي للغنوص. انظر Leo Baeck, "The Romantic Religion" in idem., Judaism and Christianity, trans. Walter Kaufmann (New York: Harper Torchbooks, 1966), pp.189–292.

(42) Karl Löwith, My Life in Germany before and after 1933 (Chicago, IL: Chicago University Press, 1994, p.162).
غادر لوفيث ألمانيا إلى إيطاليا أولًا ثم إلى اليابان لاحقا. وقد دخل الولايات المتحدة الأمريكية عام 1940 وعاد إلى ألمانيا عام 1952.

(43) Karl Löwith, Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History (Chicago, IL: Chicago University Press, 1949), p.19.
عبر لوفيث أولا عن تأويله للفكر العلماني الحديث في عمله «من هيغل إلى نيتشه» (From Hegel to Nietzsche) (انظر الإحالة رقم 31) المنشور في سويسرا عام 1940. في الوقت الذي كان فيه لوفيث في طريقه من اليابان، وهي محطته الأولى بعد الهروب من ألمانيا النازية، إلى الولايات المتحدة. ومع ذلك، فإنه باشر نقده الشامل للحداثة، واصفا إياها بأنها «مسيحية معلمنة» فقط في كتابه «المعنى في التاريخ» (Meaning in History).

(44) Löwith (note 40), p.61.

الفيوري Joachim of Flora. كرس يواكيم الفيوري، وهو راهب من القرن الثالث عشر كان منتميًا إلى رهبنة السيسترسية (Cistercian)، كتاباته لتأويل المعنى الخفي للكتاب المقدس، وكانت نتيجة ذلك هي مفهومه الأخروي للتقدم في التاريخ صوب عودة المسيح. وفي تحديه لفصل القديس أوغسطين الصريح بين العالم التاريخي للنوع البشري وبين العالم المتعالي للإله، كان يواكيم الفيوري، حسب لوفيث، أول من نسب الغاية الخلاصية (redemptive) للتقدم التاريخي في حد ذاته. وبالنسبة إلى لوفيث، فإن المفهوم الحديث العلماني للتقدم مشتق من الإيمان الأخروي اليواكيمي بالتقدم. وفي فهمه العلمنة باعتبارها استمرارية للأخرويات الوسطوية، يرفض المفهوم المتعلق بـ «حقبة حديثة مبكرة». ونتيجة لذلك يرفض أية فكرة عن حقبة حديثة متفردة[45].

كانت دعوى لوفيث، بالنسبة إلى فوغلن وشولم ويوناس وبلومنبرغ، حاسمة؛ لأنها جعلت من تاريخ الحداثة أمارة على العجز البشري عن التغلب على الثيولوجيا ليس فقط؛ لأن الأزمنة الحديثة انبثقت من الحقبة الوسطوية كما اقترح لوفيث، بل لسببٍ أعمق، وهو أنه داخل النماذج العلمانية الحديثة للفكر تخفي الحياة السياسية (أي داخل «الفعل البشري في التاريخ») طبقة تحتية ثيولوجية أولية، وهذا بالتحديد ما عبر عنه مفهوم كارل شميت للثيولوجيا السياسية بدءا من العشرينيات. وهذا بالتحديد هو السبب في أن دعوى لوفيث كانت مهمة: إنها تحدد بكلمات بسيطة النظرية التي أخذوا بها جميعا. وفي الوقت نفسه، قدمت دعوى لوفيث الحافز لإحياء نقاش حول الحداثة والثيولوجيا، وهو نقاش كان يمثل بالنسبة إليهم خلاصة الميراث الفكري لأوائل القرن العشرين. والنتيجة أن لوفيث بينما كان يرى في العلمنة تجليا (transfiguration) للثيولوجيا المسيحية في الحقل الحديث للمعاني، عاد بلمنبورغ وفوغلن ويوناس وشولم إلى مفهوم الفترة المبكرة من القرن العشرين عن الغنوص، الذي رأوا فيه البنية التحتية الثيولوجية للعالم الحديث[46].

وهكذا، حين دعي إيريك فوغلن عام 1951 لإلقاء سلسلة من ست محاضرات في شيكاغو، والتي نشرت تحت عنوان **العلم الجديد للسياسة** (New Science of Politics) عام 1952، أقام دعواه على حجة واحدة: الغنوصية هي «طبيعة الحداثة» والحداثة هي حقبة الإحياء الغنوصي.[47] وقد كتب فوغلن إلى زميله ليو ستراوس بينما كان يحضر محاضراته قائلا «تقع الجذور [جذور الحداثة] في

(45) Löwith (note 40), pp.145–8, 156.

(46) بخصوص تعريف الحداثة بأنها «تجل» للثيولوجيا، انظر
Taubes, Jacob, The Political Theology of Paul (Stanford, CA: Stanford University Press, 2004), p.55.

(47) Eric Voegelin, The New Science of Politics (Chicago, IL: Chicago University Press, 1952), pp.107–32.

غنوصية العصور الوسطى وفي محاولة إعطاء معنى للمسار المحايث للتاريخ، كما في أعمال يواكيم الفيوري مثلا»[48].

لم يكن فوغلن يخفي حقيقة أن إحالته على أعمال يواكيم الفيوري، باعتبارها جذورا للمفهوم الحديث للتقدم، كانت مؤسسة على دعوى لوفيث، وعلى الدور الذي عزاه إلى كتابات يواكيم في تشكيل المنظور الحديث للعالم. والحقيقة أن هذه الواقعة كان ليو ستروس قد أقر بها في رده[49]. ومع ذلك فإن فوغلن تحدى تأويل لوفيث لنصوص يواكيم، مدافعا عن سمتها الغنوصية بدلا من السمة المسيحية. فحسب فوغلن، المفهوم الحديث للتقدم مفهوم غنوصي، لأن العلمنة حولت المفهوم الغنوصي عن واقع حقيقي وخفي داخل الكيان البشري إلى الواقع الدنيوي الجديد. بعبارة أخرى، تعتبر العلمنة تضخيما (inflation) للمفهوم الغنوصي المتعلق بحيز إلهي خفي وداخلي داخل الكائن البشري، وهو تضخم جعل العلمنة تصل إلى درجة جعلت منه الواقع الجديد للوجود البشري. يصف فوغلن هذه السيرورة بأنها «إضفاء طابع المحايثة (immanentisation) على المتعالي»، وهو يقصد بذلك إسناد خصائص وسمات ما هو إلهي ومقدس إلى ما هو أرضي ودنيوي، وإلى الكائن البشري في النهاية. وحسب فوغلن، فإن نتيجة هذا العبور بين ما كان إلهيًا وخفيًا، وبين ما كان دنيويًا وواقعيًا، كانت انبثاق الكائن البشري باعتباره الإله الجديد، وهي سيرورة أطلق عليها فوغلن «إعادة إضفاء الطابع الإلهي (divinisation-re) على [الإنسان و المجتمع]»[50].

ووفقًا لهذه الصياغة المفهومية، يعد الغنوص بنية تحتية ثيولوجية لطريقة حديثة في التفكير، وللحياة الحديثة، وللإيمان الحديث بالتقدم وبالعلم والنظام السياسي. وهذه نقطة أعاد غوفلن التأكيد عليها في عمله العلم والسياسية والغنوصية (Science, Politics and Gnosticism)، الذي نشر أولًا باللغة الألمانية عام1959[51]. بعبارة بسيطة، ليست الحداثة مسيحية معلمنة كما ادعى لوفيث، بل هي بالأحرى هرطقة غنوصية معلمنة. فعلى الرغم من أن الحقبة الحديثة بدأت بأخرويات يواكيم الفيوري (وهو أمر أكده لوفيث بالطريقة ذاتها)، فإنها دخلت طورها الثاني مع القرن الثامن عشر

(48) Peter Emberley and Barry Cooper (eds), Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934–1964 (Columbia: University of Missouri Press, 2004), pp.72–4.

الرسالة مؤرخة بتاريخ الرابع من ديسمبر عام 1950. في هذه الرسالة إلى ستروس عرض فوغلن بإيجاز الموضوع الذي سيشغله في العقدين التاليين.

(49) Emberley (note 45) pp.75–6.

(50) Voegelin (note 44), p.124.

(51) Eric Voegelin, Wissenschaft Politik und Gnosticismus (Munich: Beck, 1959), pp.3–6.

الموسوم بـ «ظاهرة الوجود بين العوالم (intermundane) بشكل تام، من دون إعاقات متعالية»[52].

يلعب هذا المفهوم للغنوص دورًا حاسمًا في إطار «ثورة فوغلن ضد الحداثة»[53]. وفي الواقع، تقع أهمية مفهوم فوغلن للغنوص في تقديم أسس لمقاربته المعادية للحداثة عداء صريحًا. فمن خلال وصفه للحداثة بأنها غنوصية، لم يكن فقط يرفض دعوى لوفيث التي تقول إن الحداثة مسيحية معلمنة، وإنما كان يدين كذلك النظام السياسي الحديث، والسبب بالتحديد هو الأسس الغنوصية لهذا النظام[54]. فبالنسبة إلى فوغلن، كانت كارثة القرن العشرين التي نتجت عن الغنوص الحديث قابلة للتوقع، الذي [الغنوص الحديث] يصبح فيه الكائن البشري هو الإله الجديد ـ والذي نتيجته الأخلاقية هي العدمية (nihilism). وفي الوقت نفسه، كان «التغلب على الماضي»، الذي شغل النقاش السياسي الألماني بعد الحرب، يعني بالنسبة إلى فوغلن التغلب على الغنوص بالمعنى الثيولوجي العميق. والنتيجة أن دور النظام السياسي والاجتماعي الجديد في فترة ما بعد الحرب، يجب أن يكون، حسب فوغلن، تغلبا على الغنوص، والتغلب، بعد ذلك مباشرة، على النظام الليبرالي الحديث، بالإضافة إلى مكافحة الاشتراكية والشيوعية والفاشية ـ وهي كلها نتائج للمقاربة الحديثة نفسها.

وعلى العكس من ذلك، اعتقد بلومنبورغ أن الحداثة لم يكن بها أي خطب. يدافع عمله الكبير مشروعية العصر الحديث (The Legitimacy of the Modern Age)، المنشور أولًا باللغة الألمانية عام 1966، عن الحقبة الحديثة ذاتها التي هاجمها لوفيث. ومن أجل هذه الغاية اختلف عمل بلومنبورغ مع دعوى لوفيث المتعلقة بالحداثة. فبالنسبة إلى بلومنبورغ «كان لكتاب كارل لوفيث المهم «المعنى في التاريخ»... تأثير ذو طبيعة دوغمائية طويل الأمد في ألمانيا منذ ظهوره الأول عام 1949»[55]. يعبر بلومنبورغ عن رغبة في تحدي دعوى لوفيث «وتأثيرها الدوغمائي» من خلال إعادة تقييم القضية التي تقول إن «العالم الحديث يمكن أن يفهم على نطاق واسع باعتباره نتيجة لعلمنة المسيحية»[56]. بالنسبة إلى بلومنبورغ، يعد المنظور الحديث للعالم، الذي ظهر عند «عتبة الحداثة» (threshold of

(52) Voegelin (note 44), p.119.

(53) McAllister (note 5).

(54) قارن: فوغلن (الإحالة رقم 44)، ص. 110؛ لوفيث (الإحالة رقم 40)، ص. 145 – 159.

(55) بلومنبورغ (الإحالة 14)، ص.27. لخص هذا الكتاب الذي ظهر عام 1966 أفكار بلومنبورغ في العقدين الذين سبقا نشره، بدءًا من تأهيله (Habilitation) ابتداء من عام 1950.

(56) بلومنبورغ (الإحالة 14)، ص.26. يرى بلومنبورغ في الحداثة «محاولة ثانية للتغلب على الغنوص»، تلت فشل المحاولة الأولى، التي كانت بالنسبة إليه تفسير أوغسطين الثيولوجي للشر بأنه من أصل إنساني.

Modernity) (القرن السادس عشر) دافعًا خلّاقًا بالنسبة إلى «تأكيد- ذاتي» إنساني (Selbstbehaup-tung)- ويقصد بذلك فهمًا جديدًا للعلاقات بين الكائن البشري والعالم، الذي يتحمل فيه البشر المسؤولية عن مصيرهم الخاص. وبالرغم من هذا الدافع، فإن المنظور الحديث للعالم ليس متجذرًا في المسيحية كما ادعى لوفيث، بل متجدر بالأحرى في الغنوص، فهو «المحاولة الثانية للتغلب على الغنوص»[57].

ومن خلال فهم الحداثة باعتبارها حقبة لـ«تغلب» على الغنوص، يحيل بلومنبورغ بشكل صريح على نقد فوغلن، فهو يقتبس دعوى فوغلن التي تؤكد أنه «سيكون من الأفضل تلقيب العصر الحديث بلقب «عصر الغنوص»، إلا أنه يفعل ذلك من أجل أن يقلب معناه الأصلي.[58] لذلك يستنتج في تلخيصه لدليله المجمّع ضد لوفيث وفوغلن قائلا إن «الدعوى التي قصدت أن أدافع عنها تبدأ بالموافقة على وجود رابطة بين العصر الحديث والغنوصية، لكنها مؤولة بالمعنى العكسي: وهو أن العصر الحديث هو التغلب الثاني على الغنوصية»[59].

في حالة بلومنبرغ يصبح مفهوم الغنوص مهما بسبب الثنائية التي تفسر وجود الشر في العالم، أو إن شئنا أن نكون أدق، [تفسر] الشر من حيث إنه هو العالم. إن التأكيد - الذاتي الإنساني الحديث ليس نتيجة للمنظور الغنوصي للعالم بالمعنى البسيط، كما تؤكد دعوى فوغلن، بل هو بالأحرى جواب على التحدي الكسمولوجي الغنوصي (أي الثنائية الغنوصية) الذي شغل الفكر الوسطوي المتأخر. ليس العالم بالنسبة إلى الوعي الحديث غريبًا ولا شريرًا، بل يمكن بالأحرى أن يصبح مألوفًا وخيّرًا من خلال أفعال الكائنات البشرية.

وباعتماده على فهم الحداثة باعتبارها سعيًا ناجحًا إلى «التغلب على الغنوص»، واجه بلومنبورغ تحديًا مزدوجًا. فعلى المستوى التاريخي، يرد بلومنبورغ على لوفيث بتأكيده تأكيدًا صريحًا أنه كانت هناك حقبة متميزة تدعى «العصر الحديث»، التي بالرغم من أنها كانت مرتبطة بكل من الإرثين الكلاسيكي والوسطوي، إلا أنها لم تكن استمرارية لهما ولا عودة إلى أي منها[60]. وبشكل أكثر تحديدًا، يعترف بلومنبورغ بـ«العصر الحديث المبكر» ذاته الذي رفضه لوفيث[61]. ومع ذلك فإن التحدي الأهم

(57) Ibid.
(58) Ibid.
(59) Ibid.
(60) Ibid., pp.125–6.
(61) في الإحالة على القرن السادس عشر باعتباره «عتبة الحداثة»، يعيد بلومنبورغ بناء مفهوم عن عصر حديث مبكر من دون أية إحالة، مع ذلك، على ظهور البروتستانتية، وهي الحدث التاريخي الحاسم للغاية لذلك القرن. وفيما يتعلق بهذه الفكرة =

كان يهم الكيفية التي يحقق بها رغبته في إنقاذ الحداثة . أي الكيفية التي يضفي بها المشروعية على الوعي الحديث وثماره ـ والثقافة والبنية الاجتماعية والنظام السياسي. إن الوعي الحديث، المؤسس على «تأكيد- الذات»، يكافئ بشكل جوهري مفهوم المسؤولية الإنسانية تجاه العالم، ولذلك فهو ظاهرة تاريخية وأخلاقية إيجابية. وفي سياق ألمانيا ما بعد 1945، لم يكن «التغلب على الماضي»، بالنسبة إلى بلومنبورغ، يقتضي معارضة الحداثة، كما فهمها فوغلن، بل كان يقتضي بالأحرى الحفاظ على دافعها الأخلاقي في ألمانيا جديدة.

كانت هذه الرؤية مفاجئة في سياق الخمسينيات والستينيات. إذ كيف أمكن لبلومنبورغ أن يحتفي بحقبة احتوت، على الأقل، على البؤس والدمار والإبادة، هذا إذا لم تكن قد انتهت بهذه الأمور؟ كيف أمكن لبلومنبورغ أن يتحدث عن كونه «طوى صفحة الماضي [النازي]» مثلًا، باعتباره استراتيجية سياسية واستراتيجية فكرية عميقة أيضًا، وذلك بعد أن أمكن تسمية ذلك الماضي على هذا النحو بعد عقد من الزمن فقط؟[62] وكما أشارت إلى ذلك الفيلسوفة إليزابيت برنت Elizabeth Brient، فإن هذه الرؤية الإيجابية التي لا تشوبها شائبة تجاه الحداثة هي ما كان موضوع اعتراض من قبل دارسين مثل حنا أرندت، ليس باعتبارها ثمرة خلاف فلسفي، وإنما بسبب ما يمكن أن يرى على أنه إخفاء من قبل بلومنبورغ للوعي فيما يتصل بنتائجه[63].

خلافًا لبلومنبورغ، كان لدى هانز يوناس وغيرشم شولم مقاربة أكثر حذقًا بالفعل للدفاع عن الحداثة، أو، في حالة شولم، [الدفاع عن] الحداثة اليهودية. ففي سياقِ نقاشٍ ما بعد عام 1945، أضاف الاثنان متغيرا يهوديا واعيا، كل واحد من زاويته. لم يعتبرا أن تحديهما الأكبر يوجد في إنقاذ الحداثة كما دافع عنها بلومنبورغ. وعلى غرار أرندت، وجدا نفسيهما غير قادرين على تبني موقف إيجابي غير متحفظ تجاه الحقبة الحديثة بعد أوشفيتز (Auschwitz). كانت مقاربتهما الحذقة تستهدف إنقاذ الحداثة من نفسها.

كانت العلاقات الشخصية بين بلومنبورغ ويوناس تعكس الاحترام المتبادل بينهما، فضلًا عن أنها كانت تعكس خلافهما الفكري. وقد كتب يوناس إلى بلومنبورغ عام 1976 يقول «من بين جميع

= العميقة، أشكر غابرييل موتسكين من الجامعة العبرية في القدس.

(62) بالنسبة إلى الاقتباس من رسالة بلومنبورغ إلى يوناس، انظر لازير (الإحالة 11)، ص. 622.

(63) Brient (note 9), p.80.

المتفلسفين المعاصرين في ألمانيا: [إنه] أنت من أقدره تقديرا كبيرا للغاية»[64]. من ناحيته كان بلومنبورغ يأمل في إقناع يوناس بالعودة إلى التراب الألماني كي يبقى بشكل دائم، وقد خصص سلسلة من المحاضرات لفكر يوناس[65]. وفي الوقت نفسه، أدت معرفة يوناس الشخصية بفوغلن إلى جدال فكري شديد حول القدامة والحداثة[66].

يتفق يوناس مع بلومنبورغ وفوغلن بخصوص الجذور الغنوصية للحداثة، وهذا ما شكَّل رده أيضًا على دعوى لوفيث[67]. وبشكل أدق، يوافق على أن الغنوص هو الخصم الثيولوجي الذي يحتاج إلى الاستئصال، من أجل تشكيل نظام سياسي واجتماعي حديث جديد. ففي مقالته **الغنوصية والعدمية الحديثة** (Gnosticism and Modern Nihilism)، وفي الفصل الأخير من عمله **الدين الغنوصي** (The Gnostic Religion) المنشور عام 1958، **الغنوصية والوجودية والعدمية** (Gnosticism, Existen-tialism and Nihilism)، يؤكد يوناس أن الثنائية الغنوصية والمفهوم الغنوصي للإنسان والاغتراب الغنوصي عن العالم، تمثل البنية التحتية الثيولوجية للعدمية الحديثة التي أدت إلى النازية. ويؤكد يوناس أن هذه الرابطة مثلتها تمثيلًا موجزًا حماسة المشرف السابق على يوناس؛ أي هيدغر، للنازية[68]. ووفقا لخطاب عصره، انقلب يوناس – من الناحية الثيولوجية – ضد المنظور الغنوصي للعالم، الذي كان يوناس نفسه مسؤولا عن تعريفه في عمله المبكر من العشرينيات، من أجل أن يدين العدمية الحديثة أخلاقيا وسياسيا.

وعلى وجه التحديد، قام الجهد الفكري ليوناس الساعي إلى إنقاذ الحداثة من إيمانها العدمي، بسبب هذه الرابطة بين الغنوص والعدمية الحديثة، على الرد على الثنائية الغنوصية. كان الرد على الثنائية الغنوصية هدف عمله ظاهرة الحياة: نحو بيولوجيا فلسفية (The Phenomenon of Life: Towards

(64) Lazier (note 11), p.622.

(65) Ibid.

(66) انظر على سبيل المثال: يوناس (الإحالة 6)، ص 13 – 14. في عام 1983 كان يوناس أول من تلقى «زيارة فوغلن الأستاذية» في جامعة لودفيغ مكسيميليان بميونيخ (Ludwig Maximilian University in Munich).

(67) التقى يوناس بلوفيث بدءًا في الحلقة الدراسية لهيدغر في بداية العشرينيات، وأكد أنه «الأكثر موهبة بين تلامذة هيدغر». عندما استلم يوناس منصبه في المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي (New School for Social Research) بنيويورك، كان لوفيث إلى جانب حنا أرندت، من ساعدا يوناس على دخول المجتمع المحلي والحلقات الدراسية المحلية. انظر يوناس (الإحالة 6)، ص. 16، 83، 120-122، 276-278.

(68) Hans Jonas, "Gnosticism and Modern Nihilism", Social Research 19 (1959), pp.430–52. Hans Jonas, The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity (Boston, MA: Beacon Press 1958), pp.320–40.

a Philosophical Biology) الذي فكر فيه في نمو الوعي البشري من شكل الحياة العضوية[69]. توجد أفكار مماثلة في تأملات يوناس حول وجود إله «ذي قدرة غير كلية» (omnipotent-non)، وهي تأملات بنى عليها محاضرته مفهوم الله بعد أوشفيتز: صوت يهودي (The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice)[70]. فحسب يوناس، هذا الله الذي لم يمنع أوشفيتز؛ «ليس لأنه لم يرد ذلك، وإنما لأنه لم يستطع» هو نمط من القوة المتعالية التي يمكن أن تفسر وجود الشر في العالم، من دون الرجوع إلى الثنائية الغنوصية أو العودة إلى إله الخلق اليهودي - المسيحي[71].

لقد كانت تأملات يوناس الفلسفية، المعادية للغنوصية هي إسهامه في النقاش الألماني الذي تلا الحرب المتعلق بـ«التغلب على الماضي». وكما أن المحاولة الرامية إلى «التغلب» على الغنوص كانت مثالًا دقيقًا على مفهوم بلومنبورغ للحداثة، كانت تأملات يوناس مثالًا على تعقيد هذا المفهوم. فإلهه «ذو القدرة غير الكلية «، مثلًا، الذي بني من أجل رفض الثنائية الغنوصية من ناحية، ومن أجل إفساح المجال أمام منظور علماني للعالم من ناحية ثانية، هو، في الحقيقة، إله الخلق الغنوصي الأدنى منزلة وقد تمت ترقيته ليلعب دور قوة متعالية لا جدال فيها. بعبارة أخرى، لا يعد انقلاب يوناس ضد الثنائية الغنوصية رفضا للنموذج الكسمولوجي الغنوصي، بل هو بالأحرى تحسين للنموذج الغنوصي، أو هو ما سماه يوناس نفسه «طريق ثالث... بواسطته يمكن تفادي الصدع الثنائي، لكن قدرًا كافيًا من النظر الثنائي تم الإبقاء عليه من أجل دعم إنسانية الإنسان»[72]. وهذا بلا مواربة إعادة بناء للمنظور الغنوصي للعالم من أجل إنقاذ الحداثة من نفسها. ليس نقد يوناس للحداثة مقاربة معادية للحداثة مثل مقاربة فوغلن، ولا هي قبول فج للحداثة كما في حالة بلومنبورغ، إنه بالأحرى أمر يلخص تلخيصًا أفضل على النحو التالي: إذا كنت تريد إنقاذ الحداثة، قم بتحسين مقاربتك الغنوصية.

(69) Hans Jonas, The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1966).
كان هذا التخمين المتعلق بظهور الوعي الإنساني انطلاقًا من شكل الحياة العضوية ردًّا من يوناس على ثنائية بين الحياة (Leben) والروح الإنسانية (Geist) تم الدفاع عنها بواسطة «فلسفة الحياة» (Lebensphilosophie)، وهي بنية تفكير ما بعد نيتشوية ازدهرت عند بداية القرن العشرين (أثرت على مجموعة كبيرة من المفكرين الألمان بدءًا من هيدغر ووصولًا إلى هوركهايمر)، التي وصفها أحد مناصريها، وهو لودفيغ كلاغس Ludwig Klages، بأنها منظور غنوصي للعالم. انظر
Ludwig Klages (ed.), Alfred Schuler. Fragmente und Vorträge aus dem Nachlaß (Leipzig, 1940), pp.93–6.
بخصوص حوار هوركهايمر مع فلسفة الحياة، انظر جاي Jay (الإحالة 10)، ص. 48. وحول هيدغر وفلسفة الحياة، انظر
David Farrell Krell, Daimon, Life: Heidegger and Life-Philosophy (Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1992).

(70) Hans Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme (Tübingen: Suhrkamp, 1984).

(71) يوناس (الإحالة 66)، ص. 33، 39 – 40. وبخصوص اعتماد مقالته عام 1984 على مفاهيم أبكر، صِيغت فعليًا في أوائل الستينيات، انظر يوناس (الإحالة 6)، ص. 342 – 343.

(72) Jonas (note 65), The Gnostic Religion, p.340.

انطلاقًا من وجهة نظر سياسية وأخلاقية، عملت تأملات يوناس الثيولوجية في فترة ما بعد الحرب كأساس لوعي علماني- حديث في فترة ما بعد الهولوكوست، وهو الأمر الذي كافح من أجل تحقيقه. لهذا اعتبر أن تأملاته التي تلت الحرب متماهية (identical) مع مساهمته اليهودية في النقاش، كما اعتبرها صوتًا أخلاقيًا وكونيا، نظرًا لمركزية أوشفيتز في أي خطاب أخلاقي بعد الحرب[73]. يبين عنوان محاضرته مفهوم الله بعد أوشفيتز: صوت يهودي إلى أية درجة يرتبط الأمران[74]. كانت النتيجة الأخلاقية الأكثر واقعية لتحسين يوناس للغنوص عبارة عن فهم جديد للمسؤولية الإنسانية تجاه العالم. وعلى الرغم من أن هذه النتيجة تشبه نتيجة بلومنبورغ، فإن يوناس كان أكثرَ صراحة فيما يتعلق بتطبيقاتها السياسية. فبالنسبة إلى يوناس، تعني المسؤولية الإنسانية تجاه العالم، بالمعنى الثيولوجي، المسؤولية الإنسانية تجاه البيئة بالمعنى السياسي، وبالفعل، اعتبر يوناس نفسه أحد المنظرين المدافعين عن البيئة بعد الحرب[75].

أما غيرشم شولم، وهو صهيوني متفان غادر ألمانيا إلى فلسطين قبل مدة طويلة من الاستيلاء النازي على السلطة، فكانت لديه حجة تتماشى مع يوناس بخصوص مفهوم الغنوص، وهي حجة بدأت في وقت مبكر من العشرينيات عندما شرع هذان الدارسان في معالجة هذا الموضوع للمرة الأولى. وفيما يتعلق بنصف قرن من نقاشهما الفكري حول مصطلح «الغنوص»، كتب شولم إلى يوناس قائلًا: «إن تعريفك للغنوص ليس هو تعريفي، وجعل هذا الأمر موضوعًا للنقاش سيكون بلا جدوى تمامًا. فالغنوص بالنسبة إليّ بنية تكرر نفسها باستمرار داخل التفكير الديني، أما بالنسبة إليك، فهو ظاهرة فلسفية - تاريخية فريدة، لا تفهم معها البنيات المتوازية (Strukturparallelen) باعتبارها متماهية وإنما باعتبارها متماثلة»[76].

ومع ذلك فإن عدم اتفاق شولم مع يوناس في سياق ما بعد الحرب كان أكثرَ من مجرد نقاش مفهومي ضيق. لم يكن لدى شولم أي اهتمام برد الوجود اليهودي إلى صوت أخلاقي كوني، كما أنه لم يكن مهتمًا بالنزعة البيئية الجديدة التي شغلت يوناس. كان شولم، باعتباره صهيونيًا ملتزمًا يعيش

(73) بخصوص العلاقة بين فلسفته عن العضوي (organic) والأخلاق، انظر مثلا يوناس (الإحالة 6)، ص. 316.

(74) انظر على سبيل المثال

Hans Jonas, "Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht", Scheidewege 24 (1994/95), pp.3–15.

(75) Jonas (note 6), pp.326, 337.

(76) يمكن العثور على الرسالة الأصلية باللغة الألمانية في:

'Scholem to Jonas' (14 November 1977). Correspondence with Jonas, Scholem's Archive, [Israel] National Library, Jerusalem.

وقد نشرت أيضا في:

Shedlezki, Itta, Gershom Scholem Briefe. Band III, 1971–1982 (Munich: Beck, 1999), p.160. For the English translation of the letter, on which I rely, see Wiese (note 11), p.56.

في القدس، مهتمًا اهتمامًا حصريًا بالإحياء القومي اليهودي الحديث، وقد عمد إلى تكييف النقاش المتعلق بالحداثة والعلمنة والغنوص مع مجال اهتمامه الخاص المتعلق بالحداثة اليهودية. بعبارة أخرى، على الرغم من أن عمل شولم وأهميته يقعان داخل الدراسات اليهودية، فإن جداله مع يوناس يعكس الطريقة التي شارك بها في النقاش الذي احتدم بين أنداده من مفكري أوروبا الوسطى، أولا في العشرينيات والثلاثينيات، ولاحقًا في نقاشات الجولة الثانية خلال الخمسينيات والستينيات. كانت نتيجة هذا التركيب هي وضع شولم، بطريقة حذقة، صلة بين الغنوص والسبطائية والإحياء القومي اليهودي، وهو أمر يوضحه ما يلي:

خلافًا ليوناس، كان شولم يرى في الغنوص ظاهرة يهودية داخلية، وهي الطريقة ذاتها تمامًا التي كان يرى بها أدولف فون هارناك في الغنوص ظاهرة هلينستية - مسيحية. لقد تبنت مقاربة شولم، مركزة على هذا التقليد الغنوصي اليهودي الداخلي، نموذج هارناك المتعلق بـ«إضفاء الطابع الهلينستي (Hellenisation) بشدة على الغنوص»، (كما سماه يوناس)، لكنه حول جوهره إلى ما يمكن أن يوصف بـ«إضفاء الطابع اليهودي (Judaisation) بشدة على الغنوص». داخل هذا الإطار، أكد شولم أن الدافع المسياني السبطائي من القرن السابع عشر لم يكن شيئا «أقل من صيغة جديدة من الثنائية الغنوصية المتعلقة بالإله الخفي والإله الذي يعد خالق العالم».[77] وفي عمله الغنوصية اليهودية وتصوف المركبة والتقليد التلمودي (Jewish Gnosticism, Merkkabah Mysticism, and Talmudic Tradition) المنشور عام 1960، أعاد شولم التأكيد على الأفكار المتعلقة بالغنوص اليهودي وأهميته التاريخية، التي سبق أن عبر عنها في العشرينيات والثلاثينات، وذهب أبعد من ذلك ليطبق الثنائية ذاتها التي وجدها في السبطائية على الصلاة اليهودية التقليدية[78].

ومع ذلك، لم يكن اهتمام شولم بالسبطائية مقتصرًا على دراسة السمة الثيولوجية لتلك الظاهرة. كان شولم مهتمًا في المقام الأول بالتاريخ اليهودي من القدامة إلى الحداثة، وداخل هذا السياق كان الدافع السبطائي يمثل لحظة حاسمة في الزمن. كان شولم مهتمًا بالاستمرارية اليهودية التاريخية إلى درجة أن رؤاه عن السبطائية كانت مرتبطة، وإن بشكل ضمني، بفهمه للوجود القومي اليهودي الحديث .وهو الظاهرة الخاصة بعصره، التي كانت تمثل بالنسبة إليه لحظة حاسمة ثانية في الزمن.[79] وهكذا

(77) Scholem (note 37), Major Trends, p.322.

(78) Scholem, Gershom, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1965), p.27.

(79) انظر أيضًا: =

فإن لب الدافع السبطائي الغنوصي، حسب شولم، هو مفهوم التعافي الذاتي (recovery-self) الذي يعني عودة اليهودي (ة) إلى ذاته [1] الحقيقية، كما يعبر عن ذلك شولم نفسه. كانت الصهيونية، التي يعتبرها شولم الظاهرة اليهودية الحديثة الأهم، بالنسبة إليه حركة علمانية ذات برنامج متيافيزيقي، لا يعود فيه اليهودي إلى وطنه فقط بالمعنى السياسي، وإنما يعود، بشكل أعمق، إلى جوهره الحقيقي وجوديًا، بعد «انفصال اليهود عن أنفسهم» خلال المنفى اليهودي[80]. فبالنسبة إليه «لم يكن [الإحياء القومي اليهودي] قرارًا سياسيًا بقدر ما كانت قرارًا أخلاقيا» وفي الوقت نفسه «لم يكن شيئًا غير قرار بالعودة إلى نفوسنا... باعتبارنا يهودًا وباعتبارنا يهودًا وحيدين»[81]. وما لم تقرأ هذه الأفكار عن «العودة [الصهيونية] إلى الذات اليهودية» في معزل عن اهتمام شولم البحثي بالمفهوم السبطائي المتعلق بـ «التعافي الذاتي»، فإنه يبدو أن شولم كان يعني ضمنيا أن المنظور الغنوصي للعالم هو الأساس الميتافيزيقي للإحياء الصهيوني. وقل بتعبير آخر، إن فهم شولم للدور الميتافيزيقي للدافع الصهيوني هو بالتحديد نمط التعافي الذاتي، الذي وجد أولًا في الهرطقة الغنوصية السبطائية. وكما في حالة يوناس في العشرينيات، أصبح المنظور الغنوصي للعالم، تبعًا لذلك، إطارًا ميتافيزيقيًا مهما بالنسبة إلى التعريف الذاتي (definition-self) اليهودي الحديث الذي كان شولم يبحث عنه باعتباره صهيونيًا متحمسًا.

لقد لعبت السبطائية، بالنسبة إلى شولم، دورا ميتا- تاريخيا (historical-meta) في التاريخ اليهودي من لحظتها في الزمن وصولًا إلى الحداثة وليس فقط في التاريخ اليهودي قبلها. ولهذا فإن تسيفي سبطاي يكافئ لدى شولم يواكيم الفيوري لدى لوفيث. فكلاهما يلعبان دور شخصيتين ابتدأتا الحداثة، أو الحداثة اليهودية في حالة السبطائية. ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ، مع ذلك، أن هذه الصلة بين الغنوص والسبطائية، والحداثة اليهودية، والصهيونية في النهاية لا تقتضي بالضرورة أن شولم كان يعتبر الصهيونية مجرد استمرارية للهرطقة الغنوصية السبطائية. فدعوى من هذا القبيل تبدو تبسيطًا مفرطًا بالنظر إلى التعقيد الذي يسم عالم شولم الفكري. وعوضًا عن ذلك، تثبت [الصلة السابقة] السمة المركبة للعلاقة بين الهرطقة السبطائية والإحياء اليهودي. بالنسبة إلى شولم، يمثل الإحياء اليهودي، من ناحية أولى، تكييفًا علمانيًا للهرطقة الغنوصية السبطائية في ثورتها ضد الحياة اليهودية تحت القانون

= Christoph Schmidt, "Gershom Scholem's Political-Theology", Teoria u'Vikoreth (Hebrew) 6 (1995), pp.149–59.

(80) Scholem, Gershom, On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays (New York: Schoken Books, 1976), p.82.

(81) Scholem, Gershom, On the Possibility of Jewish Mysticism in our Time and Other Essays (Philadelphia, PA: the Jewish Publication Society, 1997), pp.35–6.

الديني (Halacha). غير أن الإحياء الصهيوني في الوقت نفسه، من حيث إنه «ليس حركة مسيانية» حسب شولم، ينقلب ضد الدافع الهرطوقي السبطائي، الذي قاد إلى الميسيانية في القرن السابع عشر[82]. بعبارة أخرى، تقتضي العلاقة، المنسوبة هنا إلى منظور شولم للعالم، بشكل ضمني صلة دقيقة بين الهرطقة الغنوصية والحداثة اليهودية، التي يعد فيها الإحياء القومي اليهودي الحديث امتدادًا لدافع هرطوقي يهودي- داخلي، وفي الوقت نفسه، تعد تحسينًا ـ أو تصحيحا (Tikkun) في الباثوس (pathos) الصوفي اليهودي، وهو مفهوم تم تعريفه من قبل شولم بأنه «استعادة التناغم الكوني من خلال وسيلة أرضية»[83].لهذا الميراث التاريخي نفسه، وهو تحسين انحرف من خلال المسيانية. والنتيجة أن «التغلب على الماضي» يعني، بالنسبة إلى شولم، أولًا وقبل كل شيء، تحسينًا لميراثٍ تاريخي يهودي داخلي.

هكذا كان فهم شولم للغنوص وتضميناته مختلفًا عن فهم يوناس، إلا أن دفاعه عن الحداثة (اليهودية) كان مشابهًا لدفاع يوناس في بنيته. فبالنسبة لكليهما، يمر إنقاذ الحداثة من خلال تحسين دافعها الغنوصي الداخلي. تمثل محاولتهما الساعية إلى إنقاذ الحداثة «من الداخل» المحاولة الفكرية الأكثر إثارة للاهتمام، وهي محاولة تتحرك بعيدا عن رفض فوغلن للحداثة أو عن احتفال بلومنبورغ الفج بها، صوب قبول حاذق بالرابطة الأساسية بين الوعي العلماني- الحديث وطبقته التحتية الأسطورية. إنها، في الوقت نفسه، مقاربة للحداثة شبيهة بمقاربة هوركهايمر الفلسفية، باعتبارها تعبر دائمًا عن «نبرة حزن لا يمكن تفاديها من دون الخضوع للاستسلام»[84].

خاتمة

في سياق التحديات الأخلاقية والسياسية لفترة ما بعد الحرب، وبشكل ملموس أكثر، مع الإشارة إلى الوضع السياسي الذي كان فيه «التغلب على الماضي» موضوعًا مركزيًا، كان شولم ويوناس وفوغلن وبلومنبورغ متحدين من الناحية الخطابية من خلال تأكيدهم الصريح على الغنوص باعتباره حجر الأساس في الدفاع عن الحداثة أو مهاجمتها (أي الإيمان الحديث بالتقدم والعلم وبتفوق العقل والعقلانية وبثماره الاجتماعية والثقافية والسياسية). إن انصرافهم إلى الغنوص، الذي أججته دعوى كارل لوفيث عام 1949، التي أكدّت أن الحداثة مسيحية معلمنة، انصراف كان قائمًا على ميراث

(82) Scholem (note 76), p.116.
(83) Scholem (note 73), Major Trends, p.287.
(84) Jay (note 10), p.47.

فكري يرجع إلى بدايات القرن العشرين، إلا أنَّه كان يمثل في الوقت نفسه قطيعة مع ذلك التقليد؛ لأن هؤلاء المفكرين عادوا، بطريقة أو بأخرى، إلى رؤية سلبية عن الغنوص. فبالنسبة إلى هذه المجموعة من الدارسين الألمان في فترة ما بعد الحرب، أصبح الغنوص العدو الثيولوجي الذي يجب أن يكافح أو يحسن على الأقل، في المساعي المختلفة لهذه المجموعة الرامية إلى إصدار حكم على الحداثة. لقد تصرف هؤلاء المفكرون كما لو أنهم «محكمة» فكرية تهتم بمشروعية الحداثة، ولم يرغبوا في رفض «الحقيقة الأخلاقية» كما في حالة ما بعد البنيوية المتأخرة، بل رغبوا بالأحرى في إعادة تأكيد هذه الحقيقة من جديد.[85] ولم يستطيعوا التوصل إلى حكم بالإجماع.

وعلى الرغم من مقاربتهم المشتركة التي تطبق فهما معينا للغنوص باعتباره وسيلة لبحث الحداثة، فإن هؤلاء المفكرين اختلفوا في كل شيء آخر اختلافًا كبيرًا. هكذا بينما أدان فوغلن العالم العلماني- الحديث بسبب جذوره الغنوصية، احتفل بلومنبورغ به باعتباره محاولة ناجحة للتغلب على الغنوص. أما دفاع شولم ويوناس عن الحداثة فكان متشابهًا فقط في بنيته، من حيث إنه تحسين للرابطة الأساسية بين الوعي العلماني- الحديث وجذوره الغنوصية، ومن حيث إنه يمثل مقاربة ثالثة تسير بين تبرير بلومنبورغ غير المتحفظ للحداثة وإدانة فوغلن لها.

ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الاختلاف في نتائجهم وتشعب استراتيجياتهم السياسية فتح باب الإمكان فعلا أمام تلق واسع لأفكارهم في فكر ما بعد الحرب في أوروبا وفي أمريكا أيضا. فعلى سبيل المثال، قدم الأمر الأخلاقي ليوناس بعد الحرب، المتعلق بمسؤولية الإنسان تجاه الطبيعة، الأساس النظري للنزعة البيئية الأوروبية بعد الحرب، وهو ما يزال يلهم الناشط السياسي حتى اليوم. وفي دفاعه عن أن الحداثة دفعة (impulse) جديدة، وهي دفعة بالرغم من ارتباطها بماضيها التاريخي، إلا أنها ليست مؤسسة على الماضي، قدم بلومنبورغ أساسا نظريا لتأكيد أن ألمانيا الغربية يمكن أن تكون تلك البداية الجديدة. بتعبير بسيط، أضفى تحليل بلومنبورغ الفلسفي لـ «عتبة الحداثة»، باعتبارها بداية جديدة، المشروعية على المفهوم السياسي لما بعد الحرب المتعلق بـ «ساعة الصفر» (zero hour)، الذي يقصد به بداية ألمانية جديدة. وقد زود فوغلن، جنبا إلى جنب مع ليو ستروس والدارس الأمريكي للأرثوذكسية الجديدة رينهولد نيبور Reinhold Niebuh، الفكر السياسي الأمريكي الذي تلا الحرب بالأسس الفلسفية من أجل فهم متشائم للتاريخ (أي التاريخ الحديث) وللطبيعة البشرية فضلا عن

(85) بخصوص ما بعد البنيوية انظر:
Martin Jay, Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique (New York and London: Routledge 1993), p.38.

عدم الثقة في التقدم. وهذا ما قدم خدمة لظهور نقد محافظ - جديد للمكونات العميقة فيما اعتبروه تقليدا ليبراليا مهيمنا. وفي الوقت نفسه، قدمت مقاربة شولم، في العقود التي تلت إقامة دولة إسرائيل، الأساس للنزعة القومية اليهودية الحصيفة، وهي مقاربة أدركت مخاطر الدافع الديني المتنامي الذي أضفى على النهضة القومية طابع المهمة «المسيانية» ـ وهو مركب سياسي ما يزال صحيحا في إسرائيل حتى اليوم.

لكن وعلى الرغم من وجود اختلافات في السياقات، فإن نمطَ النقاش السياسي ـ الثيولوجي الذي تقاسمه هؤلاء المفكرون يلقي الضوء ليس فقط على الأهمية العميقة للثيولوجيا بالنسبة إلى فهم التراث الفكري الألماني الحديث، فالأهم أنه يثبت الطرق التي تم من خلالها الحفاظ على التراث من قبل دارسين، كثير منهم من أصول يهودية، بعد هجرتهم من ألمانيا، مؤثرين في الفكر الذي تلا الحرب بطرق مختلفة. ومن ثم، يبدو أن الأمر يوحي بوجود مثابرة من قبل طبقة - تحتية ثيولوجية في السياسة المعاصرة بدلا من إشارته إلى اختفائها.