قوائم المحتويات متاحة على ASJP المنصة الجزائرية للمجلات العلمية
الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية
الصفحة الرئيسية للمجلة: www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/552

إشكالية الدين و الفلسفة عند ماكس شيلر

The Problem of Religion and Philosophy at Max Scheler

طيفور حميد [1] * ، أد. دراس شهرزاد[2]
[1] قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة و هران 02 – الجزائر
[2] قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة و هران 02 – الجزائر

Key words:

Religion.

Philosophy.

Values.

the religious truth .

the Spiritual dimension.

Abstract

In this article, we refer to one of the renewers of religious thinking after the First World War, he is Max Scheler, who attributed the necessity of understanding renewal according to the divine spiritual dimension to the problem of religion and philosophy, bypassing that classical discourse. Who considered them to be opposites. He also carried within him the lack of understanding the result of its exclusion from the real actor in it, which is the human as an entity that is experiencing a religious experience, needs in a necessity a valuable ethical progression with a logical tracking of the heart, that want to reach the light and radiate the value of the sacred. By reaching this level, the mind relies on understanding the origin of the philosophical and religious truth as one thing, which the human receives as a giving of meaning, not as a production for it.

معلومات المقال
تاريخ المقال:
الإرسال :2020-01-08
المراجعة : 2020-03-18
القبول : 2020-03-30

الكلمات المفتاحية:
الدين، الفلسفة .
القيم، الحقيقة الدينية.
الحقيقة الفلسفية.
إستبصار الماهية.
البعد الروحاني.

ملخص

نتطرق في هذا المقال الى أحد مجددي التفكير الديني بعد الحرب العالمية الأولى ، و هو ماكس شيلر الذي أرجع ضرورة فهم التجديد وفق بعد رباني روحاني لإشكالية الدين و الفلسفة متجاوزا في ذلك الطرح الكلاسيكي الذي اعتبارهما ضدان متقابلان، كما حمل في داخله قصور فهم نتيجة إبعاده للفاعل الحقيقي فيه ألا و هو الإنسان، ككيان يعيش تجربة دينية تستوجب بالضرورة إرتقاءا قيميا متتبعا منطقا للقلب يبتغي الوصول الى نور و إشعاع قيمة المقدّس، وببلوغ هذا المستوى يعول العقل على فهم أصل الحقيقة الفلسفية و الدينية على أنهما أمر واحد يستلمهما الإنسان كإنعطاء للمعنى و ليس إنتاجا له.

* Corresponding author at: University of Oran 02. ALGERIA
Email : sophiahamido05@gmail.com

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

1ـ مقدمة

يعتبر الكثير من شارحي الفلسفة الألمانية و خاصة الغربيين منهم أن ماهيتها الحقيقية "لاهوت مستتر "و هذا بإعتراف نيتشه ذاته الذي يقول:"...ثمة كفاية لمعرفة ما في الأساس الفلسفة الألمانية: لاهوت مستتر مخادع..."[1]. و الذي ما إنفك يجد له مكانة متميزة في الكتابات الفلسفية، التي كلما إدعت تحررها من قبضة المُسائلة اللاهوتية سرعان ما تتملكها لتملي عليها و بالضرورة أن لا تكتب حرفاً و لا تَخُط سطراً إلا ويكون إنهمامها الواسع، إنطلاقا من قناعة أن الحديث عن الإنسان و موضوعاته التي يعيشها هو حديث عن تجربةٍ دينيةٍ. و بناءا على ما ورد في الإنجيل من تعاليم "تساهم في فهم واضح للحياة كفلسفة تم النظر الى ما أصاب الحضارةُ الأوربيةُ من حروب فيما بينها على أنه إنحراف عن تلك التعاليم ، و يعد ماكس شيلر من أبرز المدافعين عن هذا الإتجاه من خَلال معالجته له في عدة مسائل، و قد كانت مسألة الحقيقة الدينية واحدة منها و التي عالجها تحت إشكالية الدين و الفلسفة فكيف نظر الى هاته المسألة ؟.

التحليل

يستهل شيلر[2] في مطلع معالجته للمسألة الدينية و بالخصوص في تطرقه إشكالية الحقيقة الدينية و التي يعالجها تحت مسمى الدين و الفلسفة بالحديث عن بداية ما يشكل معنى الإنسان ليعتبره كل تساؤل يثير فضوله أو ما يشكل عائقا في سبيل فهمه لموضوعات الحياة وخاصة المتعلقة" ببعده الأنطولوجي" و الذي في أغلب محاولاته لفهم ديناميكية يجد بأنه ظمأ أنطو-ديني، محاولا إروائه و هذا ببحثه كمناقشة في المثلث التالي:"...قيمة المعتقد الديني وخلود الروح، وجود الله و طبيعته..."[3]، وهي أساس المسألة الدينية غير أنه في لحظات معايشتها ينزع للتمرد عن كل ماهو نسقي "كتأسيس للحظة فلسفية يبدأ معها التطرق لقضية الإختلاف المعرفي بين رجل اللاهوت و بين الفيلسوف عكس الفهم السائد" على أن أنه بين الدين و الفلسفة" و في هاته القراءة نجد أن شيلر يتشاطر همه كرؤية إشكالية بالذات مع "بيوري"1927 /1861 « J .B. Bury » الذي رد النزاع بين الإيمان و العقل الى اللاهوت المتعسفdogmatic theology و ليس الى الدين السمح..."[4]. و خلال طول حقبة زمنية من هذا الإنقسام لم يعرف حالة لتوحيد الرؤى بل جلُّ ما هنالك هو تظاهر فحسب، و الذي إختزن سجالاً معرفياً بحمولته الثقيلة في نظر شيلر كان جوهره ليس مجرد نتاج للشك و الإرتباك الذي ألقى فيه تطور الحضارة الحديثة حول مسائل الدين:"... بقدر ما هو ما ناتج عن عدم اليقين المتزايد بطبيعة و مهمة الفلسفة..."[5]. نظراً لإنحرافهم عن فهم ماهيتها أنها ممارسة ذهنية نبعها الصافي الحب[6] لكن أي حب يمكن له إنتاج معنى تحضر فيه كينونة الإنسان كذات تتجدد بفتح إمكاناتها الداخلية ؟ إننا نرى من خلال قرائتنا لنصوصه المتعددة أن المعنى المعتبر لا يخرج عن الطرح المسيحي"، في محاولة منه أن يجدد الأرضية المعرفية للذات الباحثة، و خاصة أنه ينظر إليها كحركة من الروح التي ترتقي بأجنحتها نحو المتسامي في عليائه خلافا للطرح الأفلاطوني أين ارتقت الروح بحبها الى الألهة كهبةٍ منهم، و إذا كان أفلاطون جعل من الفلسفة خادمة للحياة الروحية فإن شيلر و بهذا المعنى إعتبر حديثه عن الفلسفة حديثا يكون مدخلاً لتأسيس أنثربولوجية فلسفية[7] تكون مهمتها إستعادة معنى الإنسان الضائع بعدما ذاعت في الأوساط العلمية الروحُ الوضعيةُ مباشرة بعد سقوط الفلسفة الهيغلية ليكون بذلك هذا الفعل هو لبُّ الحقائق الروحية التي يزال الستار عنها بحكم نبعه الصافي[8]، فتتجلى الحقائق له على أنها مشاركة له في كيان الوجود ، إذ تفتح حديثا عن إمكانات داخلية للإنسان لفهم أكثر عمقا للحياة ، مثلما دعت الى ذلك الفلسفة الأفلاطونيَة إلا أنها بقيت حبيسة الرؤية الوثنية للوجود بينما في الطرح المسيحي يرتقي بذاته لتصبح بذلك المعرفة الفلسفية إرتباط الإنسان بالكيان الأول الموجد له الله" اللامتناهى"[9]، و لم يكن من سبيل لهاته الرؤية للفلسفة بما حملته من تطعيم لولا إستلهامه مما توصل إليه رودلف أيكن Rudolf Euken (1926/1846)[10] بأبحاثه في معنى المعرفة الدينية الذي رأى أن للحياة عدة منافذ للولوج الى هذا العالم و الخروج منه و من بينها النظرةُ الروحيةُ[11] . بعيدا عن تنظيرات الفلاسفة للخبراتهم الدينية و التي كانت في شكل أنساق فكرية يعتبر ادولف ايكن متمرِّدًا عنها، فبالنسبة له كيف يمكن لمن يعيش تدفقا روحيا للحياة يعيش تماس مباشر مع الإنية العظمى يتعرف من خلالها على مكانته في الكون أن يسجن ضمن النَّسق، إن معنى التدفق الذي يوظفه أيكن هو تجربة قوة الحياة الروحية التي تجسدت في يسوع المسيح و هذا دونما إستثناء للصراعات و المعاناة التي نجمت عنها هناك قيمة للحياة و تشبث بها كدافع روحي لكي يعيش الإنسان تحقيقا لمملكة الله في الأرض[12]، و التي بدونها لن يكون بمقدوره أن يعيش فيضاً قيمياً نواته الأصلية قيمة المقدَّس، و لقد حاول شيلر تتبع هذا الفهم من خلال لحظة البحث الجاد في الثقافة الإنسانية عامة و المنهج في الثقافة الألمانية و هذا منذ:".. وفاة ليسنغ وظهور نقد كانط حتى خروج ما يسمى"التأملات الكلاسيكية..."[13] و يرجع تحديد هاته الفترة بالذات نظرا لما اتسموا به من ميزة مكنتهم من معالجة و تجاوز الفهومات السابقة و هذا بتقديم المحاججة اللازمة لذلك و خاصة ما تعلق بقضية وحدة الوجود، إذ وصمتهم هاته القضية بأهم ميزة و هي أنهم -" المفكرين الذي تواجدوا بين هاتين الفترتين الزمنتين- ليسوا متجدري التفكير و متعصبين بسبب هاته الروحانية و الإنفتاح على الآخر و الوصول الى المعنى الحقيقي للحوار و النقاش في المسائل الفكرية و هو الأمر الذي بموجبه اعتبرهم حسن حنفي في دراسته من منتسبي الإتجاه الثاني في فلسفة التنوير و يقصد به الجناح النسبي إذ يقول:"...تضم فلسفة التنوير إذن جناحين :جناح جذري يسير في العقل الى ما

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

لا نهاية...و الجناح الآخر النسبي لا يقبل هدم القديم كله ولا يرضى بهدم الأرثدوكسية بكاملها ...و من ثمة نشأت فلسفة تنوير تحاول أن تجد حلا وسط بين الطرفين المتعارضين...هو التيَّار الذي يمثله ليسنج و هاردر ،كانط و فلاسفة التنوير في ألمانيا في القرن الثامن عشر بوجه عام "[14]. إن هذا الفهم قد غُيب تماما في هاته المعالجة من طرف رؤى فلسفية حاولت تأسيس شرعية لرؤيتها بالإبتعاد عنها، و إنطلاقا و مما يعتقد شيلر أن كل تعدد لوجهات النظر لا يخرج عن كونه إعادةٌ للطرح القديم مجسدًا حالة من الإنغلاق في متن الرؤى الأكاديمية [*]، أو حتى طرح مستجدٍ مازال يبحث عن نسق ما، عرف مفهوم فلسفة الدين مَخاضًا عسيرًا فأي قراءةٍ تاريخيةٍ سيعطيها شيلر له ؟.

1ـ تدشين لحظة الحديث عن فلسفة للدين في تاريخ الفلسفة عند شيلر

يستوقف شيلر لحظات من تاريخ الفكر الإنساني قصد النظر و مراجعة أصل مفهوم فلسفة الدين و هذا بدءًا من مفكرين وضعوا تقعيدا معرفيا من أجل تثبيتِ الفهم على منظور واحد غير أن سعيهم لم يوجد حقيقة واضحة لما بين الدين و الفهم البشري له و الذي سمي فلسفة أو "حكمة" و تلك هي حقيقة الإستصاغة التي وجدت في نصوص لآباء الكنيسة الأوائل و نذكر من هم الأب بولس الطرطوسي و الذي شدَّد على خطورة الإقتراب من الفلسفة و التعامل معها، و السبب يكمن في أنه يفهم النظر العقلي كحكمة لا تنشد الضوابط الدينية بل هي شطحاتٌ فكرية، و من مارسوا هذا الإنزياح المعرفي و المفاهيمي عن تعاليم الكتاب المقدس و بالدرجة الأولى هم الغنوصيين، و التي إعتبرها هرطقة فكرية، كما و نجد في بداية التنوير بيير بايل Pierre Bayle (1647–1706) [15] الذي حاول أن يجعل من منزلة الفلسفة أقل شئنا من الدين فمن أقواله و مواقفه المعادية لإقحام الفلسفة في فهم الدين مايلي:"...لابد للفلسفة أن تخفض جناح الذُّلِّ للنصِّ المقدَّس"[16]، و هو فهم راديكالي بالنسبة لمن سايروا نهج بايل، إذ أن الحقيقةَ بالنسبة لهم أن مواضيع الدين لا تفهم من قبل الفلسفة إلا من خلال الدين ذلك هو فهمهم عن فلسفة للدين و التي وُظِّفت من قبلهم ، فهنا يعتبر شيلر أن هذا المعنى الفلسفي للدين يبقى ناقصا نظرا لإيلاء الأهمية بضرورة الحفاظ على قيمة المعتقد الديني، الى جانب توظف الفهم الميتافيزيقي بجعله مقتصرا فقط على أحادية المنظور هي "مسألة وجود الله و طبيعته"، ويجدون شرعية إستدلالهم هذا بناءا على نقشات وضعت تحت مسمى اللاهوت الطبيعي في مقابل اللاهوت الوحياني، إذ اتضحت كممارسة فلسفية في كتابات توما الأكويني الذي أعطى شرعية أكبر للإستدلال العقلاني على المعتقدات اللاهوتية[17]وحتى من أتى من بعده من المدارس لم تستطع أن تجد رؤية واضحة لفلسفة الدين، إذ إعتبرت توسطاً بين الميتافيزيقية الفلسفية و اللاهوت فقط. و بناءا على هاته المراجعة يعترف شيلر بجادة صواب تلك الرؤى التي تزعم القول أن "فلسفة الدين" ظهرت مع فريدريك شلايرماخر[18]" 1834.176 "Friedrich" Schleiermacher و كانط " Kant " في القرن الثامن، هذا الأخير الذي أخذ على عاتقه إخراج الإنسان من الوصاية المفروضة عليه حيث يقول:"...إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه. و الذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد غيره.و إن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هاته عندما يكون السبب ليس نقصا في العقل بل نقصا في الحزم و الشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير تجرأ في أن تعرف كن جريئا في استعمال عقلك أنت. ذاك شعار الأنوار[19]. و تجلى ذلك في مراجعاته النقدية أين عمد الى تفحُص معمق لقضية المعتقد اللاهوتي السائد ففنده أما المرحلة كما يرى غضيان السيد علي و التي تلت كتاباته النقدية فقط كانت تتمة لها أين طرح فيها "كتاب الدين في حدود العقل المجرد" و الذي حمل فيها تحليلا وتأكيدا أن يُحال الدين الى مجرد دين أخلاقي و أن يقام عليه في حدود هذا العقل فقط نظرًا لما له من استعمال عملي[20] ، و إنطلاقا من هذا التدليل فإن شيلر يخلاف الطرح الذي إنزاح إليه أوتو بفليدرر[21] Pfleiderer Otto أن سبينوزا1677 .1632 "Spinoza" هو مؤسس فلسفي للدين. كما و أنه و إذا أمعنا النظر في التعريفات التي طالت فلسفة الدين لوجدنا أنها إعتمدت اللحظة الكانطية في تعاملها مع الدين، و من بينها ما جاء في موسوعة كامبريدج الفلسفية و التي تضبطها عل أنها :"...ذلك الحقل من الفلسفة الذي يكرس لدراسة الظواهر الدينية. فإذا كانت الأديان في العادة تتكون من مضامين معقدة من النظرية و الممارسة و تشتمل على أساطير و طقوس غير معقولة، فإن فلاسفة الدين يهدفون الى تقييم إدعاءات الحقائق الدينية من منظور عقلاني خالص."[22]، كما و أن فلسفة الدين تختلف كما يرى غيضان السيد علي عن علم اللاهوت و الكلام:"...وهذا بناءا على أن علم اللاهوت مهمته الأولى هي تبرير للإيمان و توضيحه و الدفاع عنه...بينما غاية فلسفة الدين أنها ليست دفاعية ولا مشغولة بعقائد فرقة دون أخرى بل هي معنية بالدين من حيث هو دين..." [23].

و من خلال هاته الإطلالة السريعة من طرف شيلر لتاريخية مفهوم "فلسفة الدين" أمكن بالنسبة إليه أن يبحث مشكلة الحقيقة الدينية مناقشتها من خلال تطرقه لمشكلة الفلسفة و الدين و التي يستعرضها عبر أنظمة أطلق عليها بالهوياتية، فأي سجال سيقام له تقعيد المنهجي بين هاته الأنظمة و من بينها تلك:"...التي تؤكد هوية الكلية أو الجزئية من حيث الجوهر بين الدين هذا الجزء من الفلسفة الذي سمي منذ أرسطو "الفلسفة الأولى" أو الميتافيزيقا فيما بعد، و تلك التي تؤكد وجود إختلاف جوهري بين الدين والفلسفة".[24].. و كيف سيُوضح شيلر موقفه منها كبناء للحقيقة الدينية ؟.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

2ـ إشكالية الدين و الفلسفة كسجال معرفي لتشيؤ مفهوم عن لحقيقة الدينية

1.2 أنظمة الهوية الجزئية: يعتبر شيلر أن جوهر هاته الأنظمة الفكرية لا يخرج عن نهج النظام المدرسي Scolastique [25] والذي كانت روح الفلسفة الأرسطية "Aristotle 384/322 ق.م" عموده الفقري في جل سجالاتهِ المعرفيةِ، و هذا بالرغم من الخطورة أن يتم هذا الإستلهام من منظومة معرفية و منهجية وجدت في بيئةٍ وثنيةٍ و هو الأمر الذي توجب منهم "علماء النظام المدرسي" تطعيمها بروح الفلسفة المسيحية . وكما نعلم أن هذا النظام استند كثيرا على العقل في تبرير وضعه لحقائق معرفية دونما نفي مطلق للرؤية الإيمانية (Fidéisme) [26]، بل عمدت الى التقليص من هيمنتها و خاصة عندما نتحدث عن العلامة توما الأكويني الذي سعى الى وضع تفرقة بين دوغمائية رجل اللاهوت و بين رجل الفلسفة، فالفيلسوف ينبغي أن يقتنع بأن وحده نور العقلِ هو من تمنح له صلاحيةُ تبرير الحقائق المعرفية و حتى الوجودية دونما استعانة بتلك الحقيقة الجاهزة للوحي، و بذلك غدت البرهنة و المحاججة وسيلة لتطوير اللاهوت المدرسي دونما تحويل للاهوت الى فلسفة، و لا يعني بذلك التفرقة بين الباحثين فمعنى التفرقة كانت بين العلوم كما يرى كوبلستون الذي ينفي ان تكون الرؤية التوماوية لاهوت مقنع بينما حقيقة الأمر أن الإختلاف هو من الناحية الصورية فقط، وهو منفذ يعتبر به توما المواضيع مشتركة بين دربي الباحثين، كما يضيف كوبلستون أنه و قد استشعر خطورة الوضع معرفيا ألزم المتبحر في علوم الفلسفة أن يكون هناك لاهوت طبيعي و هو بالضرورة بمكان حتى ندرك به الحقائق الإلهية و هذا كجزء أخير من الفلسفة[27].

و بالنسبة لشيلر فإن المنحى الفكري الذي وسم بالأنظمة الهوية الجزئية لم تقدم رؤية واضحة عن الحقيقة الدينية نظرا لقصور منهجها فمكان منه سوى تغليبِ جهة على أخرى، و هو الذي اعتبر مدخلاً من طرفه للحديث عن رؤيةٍ حاولت أن تفهم الحقيقة الدينية كتجربة باطنية و لهذا السبب أطلق عليها أنظمة الهوية الكلية، فأي فهم أكثر خصوبة و إثمارًا للحقيقةِ الدينيةِ و الفلسفية ستتقدم به و أي موقفٍ سيتخذه شيلر منها ؟.

2.2 أنظمة الهوية الكلية: يبيُّن شيلر رؤيته عن هذا النظام من الهوية-حيث اعتبر شيلر الغنوصية هي المجسد الفعلي له- وفق مخططٍ معرفي أولى إهتماما للبعد الروحاني منطلقا من قناعة تُوجبُ أن يدمج اللاهوتي في الفلسفي و بذلك تكون الحقيقة المتوصل إليها كلية و بذلك و لضرورة منهجية يُزال التمييز بين الدين الطبيعي و الوضعي بل وأكثر من ذلك قامت هاته الرؤية " الغنوصية"[28]بإختزال الدين بنوعيه "الطبيعي و الوضعي" الى ميتافيزيقا، حيث يقول شيلر:"... إن جوهر الأنظمة المعرفية الغنوصية للهوية هو أن الدين سواء كان وضعيا أو طبيعياً، يعتبر مجرد مرحلة أدنى من المعرفة الميتافيزيقية. من هذا المنطلق الدين هو في الغالب نفسه ميتافيزيقيا..."[29]، و هو وضع معرفي ساهم في بلورة إنحراف عن جوهر الحقيقة الدينية، و قد انتشر و استشرى في المدارس الفلسفية المتأخرة نتيجة لبحثها عن إرواء روحي بعيدا عن تقييدات الكنيسة فما كان منها إلا أن إستصاغت بهذا إنزالاً لمكانة الدين و جعله مجرد خبرة حياتية معاشة في تفسيرها لتلك الصور و التعبيرات كما عمدت الى تجريد الدين من عناصره الأساسية و من بينها الوحي، لتجد بديلا عنه و هذا بإبداعها لمفهوم الإلهام الفلسفي أو الفني و هذا من أجل تكييف مفاهيم الدين وفق رؤيتها[30] مؤكدةً في ذات السياق أنه فقط العرفان الداخلي كطريق موصل للخلاص[31] واضعين إيَّاه في يد النخبة كديانة خاصة بهم، و يعتبر شيلر أن هذا المعنى للحقيقة الدينية تغلغل تقريبا في كل رؤية حاولت التوفيق في حل مشكلة الفلسفة و الدين حاملا في ذاته خطورة تمس ماهية الدين بالدرجة الأولى إذ يقول:"...من الناحية التاريخية نجد أن هذا التصور حقق إنتشاره واسع النطاق في البوذية، والأفلاطونية الجديدة والطوائف الغنوصية؛ نجدها مرة أخرى في التصوف المفرط لألمانيا للعصور الوسطى في سبينوزا، وفَوق كل شيء تتجلى في كثير من الأحيان ضمنيا في الفلاسفة الألمان و نقصد فترة للتأملات "الكلاسيكية" فيخته هيغل، شيلينج، وبشكل واضح في شوبنهاور و إدوارد فون هارتمان..."[32].ليعتبر شيلر بأن أقطاب الشخصيات -المذكورين في الإقتباس- الممثلين للمثالية الألمانية[33]German Idealism و حتى اللذين أتوا بعدهم لم يتحرروا من رؤى يعقوب بوهمه Böhm Jakob[34] هذا الأخير الذي كان جل إهتماماته هو تأسس خطاب ثيوصوفي مهمته أن يُعيد للإنسان المسيحي و حتى النخب المثقفة فهماً للكتاب المقدس و تعاليمه في ضوء تأمل باطني كتجربة دينية غنيَّة بالمعنى، وقد وُظَّف ذلك في مفاهيم من قبيل أحديثه عن إعادة بناء الله في الإنسان و ميلاده فيه كخبرة وجودية تتعالى على العقل البشري في شكل خطاب يُوجب من المتأمل فيه تتبع منطق للقلب في لحظة يكون الله منبعا له بمعنى" إذا تكلم الإنسان مع الله فإن الله يتكلم معه"[35] .

إن هذا المطلب الذي ارتضته الغنوصية يُوجب من الشخص حتى تكتمل رؤيته كفهم للعالم أن يكون لديه تصورين مختلفتين: واحدة كنص وفق ما بيَّنه الكتاب المقدس وفق ما إكتشفه العلم و الرؤية الثانية التي تتطلب حضور الجانب الصوفي من الإنسان، الذي يفهم حضور الذات الإلهية في العالم و في للإنسان كروح متجسدة، فروح الانسان دائما مستشعرة وجود إنية عظمى تتيح إدراكها من خلال صفات يكمن جوهر فهمها كحقائق إلهية تبعا لما زود به الله هاته الروح بميزة الحس الروحاني و لا يمكن ذلك دون استحضار للخيال، فالفهم هو حيازة رمزية للمعنى المخفي في نص الظاهر المكتوب و المتجسد" الطبيعة" لتغدو وفق بوهمه فلسفة عرفان متضمنة لفلسفة في

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الطبيعة ترتقي الى اللاهوت[36]، و هو المدخل الذي منه يمكن أن نقول أن هيغل يتابع هذا الفهم في توظيفه كفلسفة للطبيعة ضمن نظامه الفلسفي كما وضحته الزابيث هالدرين في قولها التالي:"...في كل مكان طوال أعماله يعترف هيجل بدينه لبوهمه ويتحدث كما هو الحال هنا عن تفكير الأخير العميق إذ يخصص هيجل عشرين أو ثلاثين صفحة من كتابه "تاريخ الفلسفة" لحياة بوهم وتعاليمه...كما أن ما أبدع فيه بوهمه وهو هذا التضمين للوحي قصد فهم العالم و هي المهمة التي إستكملها هيغل بقدرته على توظيفه في شكل فلسفة لاهوتية مقنعة"[37] . إذ برزت بشكلٍ كبيرٍ في كتاباته المبكرة " كتابات الشباب "عن الدين و إن بقي فيها رهن الرؤية الكانطية للدين، و التي وظَّفها في سبيل تلقائية التجربة الدينية التي يعيشها الفرد في مواجهة اللامتناهي المحايث و المشارك معه[38]، غير أن الرؤية الغنوصية كانت الغالبة عليها و نلحظ هذا في كتاباته التي تلت فترة الشباب و بشكل واضح أكثر من شذرات بيرن فمثلا عندما يتحدث هيغل عن المطلق و روحه هي عينها فكرته عن الله، الذي يتجلى في الكون و المتحد مع ذاته و الموجد بذاته ووحدها لحظة الإتحاد من تمنح شرعية وفق هيغل في القول أن الله هو "الروح "[39] لذا فبالنسبة لهيغل فعندما أتسائل عن ذاتي هو تسائل بالدرجة الأولى عن فهمنا لحضور الله في ذواتنا كروح تسري في أواصلنا و بعبارة أخرى هو في ذات اللحظة تفكير يرفع من شأن صاحبه الى أعلى مراتب التي يعيشها العقل إنه اللامتناهي، و عليه إذا كانت تأملات الإنسان قد قادته الى هذا السمو الأمر سيَّان بالنسبة لشيلر طالما يعتبر ما يُؤمن به يعالج نفس المسألة "حوار المتناهي مع اللامتناهي و حضوره فيه " هو حقيقة نورانية [40] تمنح للوعي يتقوَّما إلا بها مستبدلا ما رسمته الكنيسة من تعاليم ليعيش ديناميكية حيوية مفعمة بقيمة الحب حيث يقول:"...فليس الأمر في الحب إطلاقا كما تكون الأجزاء في الجملة منفصلة بل تكون الحياة في ذاتها مضاعفة لذاتها و توحدا مع ذاتها"[41] و بذلك فالحب هو شبيه بالعقل الكلي و المشاعر التي يعيشها لا تأتي من الأخلاق وبذلك وفق شيلر فإن هيغل أسس ما أسماه بدين الشعب الذي يجب أن يبتعد عن الإيمان الفيختي[42] . هذا الأخير "فيخته " اعتبر استكمالاً للطرح الكانطي ومن قبله بوهمه ففي جُلِّ نصوصه أعطى قراءة للدين متمردة عن التقييد الكنسي و ما ميَّزها أكثر أنه وضعها في زمن الإلحاد، إذ بنى رؤيته عن الله بجعله أساساً للنظام الخلقي في العالم حيث يقول فيخته:"...إن الدين دون أخلاق معتقدات خرافية تخادع الشقِّي(الفعلي) بما تمده من أمل زائف فتجعله عاجزاً عن كل سعي لتحسين وضعه، و الأخلاق المزعومة دون دين تكون تغيراً نزيها للحياة، إذ أن الإنسان يعمل ما هو عادل و يتجنب ما هو شرٌ خوفاً من تبعاتٍ في العالم الحسي، إلا أنه لن يحب الخير و لن يعمل الخير من أجل الخير ..."[43]، و لذا فالحياة العملية هي فقط لمواكبة هذا النظام الخلقي الذي يسيره الله و ما إحساس الإنسان سوى إحساس به، وألوهية الله لا تعرف بذاتها و بسماتها إلا عبر الأخلاق و لا يمكن التحدث عنه إلا ووفقها فهي الضامن الوحيد التي تسكن الضمير و تُوجهه نحوها و عليه يَنتج الدين عن الأخلاق بعد أن يُقدم الإنسان على القيام بواجبه[44].

إن هذا الفهم الذي ينشد تلقائية و عفوية الحياة يجعل من الوجود ممكنا و يزيل عنه ظلمات الوهم لكنه لا يفصله عن الوحي و عن التبعية للإله بل بفضله يصل الشخص الى فهم واضح له لأن هذا النظام الخلقي يؤسس قانونا أخلاقيا بموجبه يمكن لأي متفحص لصدق تجربته الدينية أن يثبتها وفق تطابقها مع الوحي كرسالة إلهية مقدسة[45] ويزداد شوق الحب لإدراك المطلق" الله" الذي يتحدث عنه فيشته كوعي مباطن مؤَسس سلفا و هذا بإتخاذه وضعية أنطولوجية يوحد الشخص وفقا للإرادة اللامتناهية الأزلية مع جميع الموجودات.

إن هاته الأفكار لفيخته تعتبر وحدة الوجود الديناميكية وفق تعبير كوبلستون إذ في ثنياها تستند على الشق العملي دونما معرفة حيث يقول:" إننا نطلب الايمان في النظام الاخلاقي الحي النشط الذي يمكن تفسيره فحسب كعقل دينامي لامتناه أي بوصفه إرادة لا متناهية. وهذا هو الوجود الواحد الحق..."[46] و عن هذا الطرح لفيخته كان إنعطاف شلينج[47] الذي يتخذ معه فهم مشكلة الفلسفة و الدين و للحقيقة الدينية مسارا جديدا غير مختلف عن الأخران،إذ يعتبر أن الدين هو أن يصبوا العقل الى إعطاءِ شرعيةٍ بين العمل و شروطه، و لا يمكنه دونما صياغة واضحة عن المطلقِ و الذي يُعرف كتجلي في الواقع المعطى، و فهم المعطائيةِ يعني أن يُعاد الحديث عن نسق فلسفي للدين و الأخلاق مثلما وجد في أدبيات الكتابة الكانطية و حتى الفيختية إذ هما من نسق الفلسفة ذاتها[48]، بل يستحدث شلينغ فهما بإرجاع الدين كحدث تاريخي كإستلهام من بوهمه في تفسيره للنصوص المقدسة بما هو تجلي للإله كموجد بذاته وواهب المعنى[49]، بما أنه توليف عقلي يُعبر عن أرقى ثقافة ممكنة تصل إليها البشرية مراعيا فيها واقعة الكتابة و التي تتضمن تأويلا بعيدا عن الميثولوجية القديمة كتجربة في الفهم تُقابل بين اثنين، بينما يبنى الفهم بالنسبة شلينغ من خلال الوثائق التي تؤسس لعلاقة تؤكد أن الله خلق الإنسان على شاكلته و لذا فيكون التأسيس للامتناهي داخل المتناهي بداية الحدث التاريخي[50] ولذا غدا هذا الفهم مرجعاً في مسألةِ "المبدأ غير العقلاني في الله "و عنه كان إستلهامه لمعنى الجوهر دونما ذاتية فكل تأسيس للمفهوم الديني ينبع من وجوده النقي فحديث الخلودِ و الأبديةِ التي ينهم بها الإنسان توضح ميلاد الألوهية فيه التي هي صفة خالدة في الإله[51].

وإذا كانت هذا طرح المثالية الألمانية فإن رؤية آرثر شوبنهاور Arthur Schopenhauer [25] لا تختلف عنها إذ كان الداعين الى هذا التفسير[53]، بمحافظته على التأويل الغنوصي و متابعته بميله للامعقول الذي يجد نبعه الصافي في الفلسفات الشرقية و خاصة البوذية و الهندية، إذ تلك المدراسُ الفكريةُ لم تقم بتأسيس عقلاني لمذاهبها بقدر ما إعتمدت على خبرتها في

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الحياة، و بذلك غدت بعيدة عن إملاء خارجي لمعرفة الحقيقة و خاصة الدينية منها، فمثلا يعتبر شوبنهاور أن البوذية أكثر عمقاً من المسيحية في قضية الزهد و التي يرى أنه في سبيل الوصول إليها إنما وفق المعرفة الحدسية و هو يتم وفق درجات ارقاها الوصول الى الألم كإحتراق داخلي من أجل التطهر، و هو الملاذ الأخير للروح نحو الأبدية كحياة دائمة فهي جوهر الخلاص بالنيرفانا[54]، لذا ووفق شوبنهاور فالعقل يقسم بينما الوجدان يوحد كل شيء و عليه تكون المعرفة التامة هي نزول من درجات الرغبة ليتبعه صعود نحو درجات السلام العقلي و صفاء الروح تتبعه راحة العميقة ولتصبح فلسفة حياة مشبعة بالروحانية الشرقية إنجيلا الإنسان المسيحي[55].

و عن الموقف الذي يخلص إليه شيلر بعد قرائته لهاته المدارس الفكرية وكنتيجة لهذا للعمى الذي أصاب عيونهم أنهم جعلوا من الدين مجرد تلبية للحاجيات الميتافيزيقية[56]، و عليه يغدو الدين ذو بنية تكوينية منتزعا مما هو موحى به يأتي رفضه لها نتيجة التعدي على مكانة الدين بما تمثله كخطورة قائمة بذاتها بناءا على أنها لا تستند على تدليل منهجي و لا برهان واضح على مواقفها[57]، وبذلك فالغنوصية وفقا لأسلوبها حاولت تقديم رؤية كونية "worldview" عن الدين ممثلتا في تعاليم نظرية ميتافيزيقية تخضع بالضرورة لمعايير ذاتية مؤسسة لفعل إغتراب الشخص عن ذاته كقيمة[58] تسمو بفعلها الى قيمة المقدَّس "الإلهي".و عليه بعد مناقشة هاته الأنظمة و التي استعصى معها بلوغ فهم واضح للحقيقة الدينية من خلال إشكالية الدين و الفلسفة بما أوجدته من المزالق الفكرية و في سبيل موازنة منظورات الرؤى يقترح شيلر أن نعيد قرائتنا للتأويلات و الشروحات التي تقدمت بها الرؤية التقليدية traditionalisme[59] فقد سبق له و كمنحى معرفي أن ساعد في فهم يُزيل الغشاوة السابقة، فهل سيكون هذا التطرق مخرجاً ممكناً لإشكالية الدين و الفلسفة و عليه بلوغ جوهر الحقيقة الدينية ؟.

3_2 النزعة التقليدية

يستهل شيلر في حديثه عن الرؤية التقليدية بقول مأثور لشلايماخر الذي يبين فيه معنى الرجوع الى المنبع و الذي يقول فيه:"...الدين هو الإنسان و خالقه صنوان متقابلان"[60]. و عن هاته المواجهة التي يفهمها شيلر أنها تجربة فتح بإمتياز يقرأ ما حاولت جهود ليمناس Lamennais "1782. 1854" وجوزيف دو ماستر "Joseph de Maister " 1753. 1821 توصيله من خلال دعوتهم لمسايرة نهج "أباء الكنيسة". إذ إتسمت محاولتهم بتقديم بنية لهوية موحدة و التي فيها فهمت الفلسفة على نحو أقل من التحديدات الميتافيزيقية السابقة، حيث عمدوا على تكييفها وفق مذهب الوحي، و هذا يعني أنه:"...لم يوجد مكان هنا لفلسفة مستقلة..."[61] داعين الى أن تكون الفلسفة خادمة للاهوت على منوال ما يسمح بترتيب تلك الأفكار ذات المنبع الديني وفقا لمنطقها الداخلي، و في توافق تام مع المعتقدات دينية[***]. و نجد كأهم طرح قد أعاد للتقليدية روحها في الحقبة الزمنية التي تلت لامنيس و دي ميستورا ما أقدم عليه المجمع الفاتيكاني الأول و هذا على يد ليو13 «1810. 1903 » Leo XIIl " من تغييرات حاول وفقها مواكبة روح العصر مع المحافظة على القديم فكان منه إلا أن قام من تضمين لرؤى لأوغسطين بونيتي" 1879/1798 "Augustin Bonnetty[62] عن المعرفة المباشرة ليعتمدها كركيزة معرفية للتقليدية و بهذا جعل التفلسف خادما للرؤية التي تكون معرفتنا بالإلهي دونما نظر لأشكاله المختلفة و المتمايزة.[63] متخطيا فيها ما إعتبره مهمة صعبة أمام مقولات العقل بفتح إمكاناته الباطنية و التي فيها يعيش تجربة تنشد حضور اللامعقول كمدخل لفهم الحقائق الدينية بأقل ضرر من التحيز لجهة معينة. و قد كان هدف ليو الثالث عشر هو إيجاد منهج أكثر اتساعا و عمقا[64]، و إماناً منه بأن العلم و اللاهوت هما حلقة اتصال في بلوغ الحقيقة الدينية عمد على تعزيز جهود العلماء الذين ساهموا في إرساء تقليدٍ لاهوتي واضعا بذلك مبدأ إثبات العقلاني على أساس الديني بتتبعٍ خطى منهج أرسطو في محاولة منهم لمسايرة العلم باللاهوت و كان من بين الذي حملوا هاته المهمة و خاصة Joseph Karl Kleutgen و الذي شدَّد على قضية منهجية المعرفة الدينية إذ عمد على مزاوجة بين العقل و الوحي[65] أي أن الحقيقة الموضوعية يتم المصادقة عليها عندما يواكب الدين مستجدات البحث العلمي. ووفق شيلر أرسطو نفسه قد أزال بها إلى حد بعيد لبسا معرفي في سياق الثقافة اليونانية، فعلى سبيل المثال من بين تلك المواضيع نجد:" الخلق، الطبيعة الشخصية لله، الخلود ".

إن هذا المنحى و رغم ذلك قد عاش لحظة الصدام كما يرى شيلر مع الرؤية البروتستانتية و التي يستثمر فهمها للعديد من المسائل من أجل دحض الرؤية التقليدية ، و من بين أوجه الحوارات التي دارت بينهما موقف جوزيف دي مايستر من أراء الطائفة البروتستانتية فيما يبنه ماثيو غيرو Matthieu Giroux الذي يقول:"...بالنسبة إلى مايستر...إنها تطلق العنان ضد السلطة وتضع المناقشة في مكان الطاعة" يكتب مايستر"[66]. نظرا لأن التيار الإصلاحي في ألمانيا بقيادة لوثر[67] أعاد رسم الخريطة الروحية للإنسان محدثا بهذا منعطفا حتى قبل أن تُعاد كمنحي فكري على يد مايستر و منها أنه فوض خلاص الإنسان من خلال قوة الإيمان فقط[68]. بالاضافة الى ذلك أن لوثر لم يستكن الى الفهم العقلي لمعطيات الوحي و عليه كما يرى شيلر فمكان منه إلا أن أقدم على:"... إسقاط الفلسفة من موقع الإمتياز وإقامة لاهوت وضعي ذاتي القدرة و مستقل عنها..."[69] و تجلى أكثر في الفهم الذي صاغه عن الطبيعة البشرية معتبرا أنها فاسدة و لا تكفي أفعاله حتى و لو كانت صالحة، ففي رأيه كيف ينتج الصالح عن الفاسد أصلا و عليه فعلاقة العقل بالايمان فهي عائق في سبيل تحصيل هذا الخلاص[70] ، و نجد في الفترة المعاصر من أبرز مؤيِّديها ألبرت ريتشل Albrecht Ritchel(1889.182)[71] الذي آثر على نفسه

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

إلا أن يأخذ على عاتقه إكمال تلك المهمة كإستمرارية للوثر و وهو ما يوضحه شيلر بقوله أن:"... الأساس الفلسفي الوحيد الذي سمح به ألبرت ريتشل هو نظرية معرفة سلبيّة تحدّ من الإدراك البشري: أخذ السلطة أحيانًا من كانط وأحيانًا من الوضعية اللاأدريّة، بنبذه دوما كل من الميتافيزيقا و اللاهوت الطبيعي، بحيث يجب إستيعاب الميتافيزيقيا بالدين."[72] و خاصة كما يرى كارل بارث أن جوهر هاته المحاججة لألبرت ريتشل كانت بغية توضيح مسألة المغفرة و التبرير و التي يفهمها ضمن الطرح اللوثري لها[73] الذي أسسها على الإيمان بقدرة الله التي تعييد بعث النور الروحاني في الإنسان بعد الخطيئة الى جانب أعماله الصالحة لذا فالتبرير بالإيمان يسبق الفعل الصالح و هو ما يوضحه لوثر في وصاياه 95 و التي يقول في إحداها:"...أما تعليم التوبة التي تعلم للناس أن مغفرة خطاياهم لا يمكن الحصول عليها الا بواسطة إعمال التكفير فقط، فهو وهم خداع، و لا يؤدي الى أي نتيجة...فعليهم أن يتعلموا أولا الإيمان بالمسيح مانح الغفران...لا يكفي الكلام و السماع عن غفران الخطية وهبة النعمة فقط، بل على المؤمن أن يسلم تسليماً كاملاً أن خطاياه قد غُفرت بالفعل"[74]. كما أنه بالاضافة الى استثماره "شيلر" في الرؤية البروتستانتية يعتبر حتى تلك التجديدات التي أقدم عليها ليو 13 و التي قدمت رؤية لإمكانية التوفيق بين " الفلسفة و الدين " هي مجرد لغو معرفي لأنها هي ذاتها لم تتخلص من شوائب أراء الفلاسفة الوثنين و التي شكلتهم رؤى إعتبرت دينية، حاملةً معها بذور الوثنية و هذا من خلال مفاهيمها التي اعتبرت شركا يونانيا [75] Greek polythei وهذا كما أورده أوسنر في كتاباته و التي أوصلته الى الحكم على أنها أخرجت الدين المسيحي عن ماهيته الحقيقية[76]، و بذلك جعلت المقتنع بها يأن تحت وطئت جملة من الرهانات ليس برابح فيها و منها: أنه لم يعد قادراً على تبليغ الدين وفق المحتوى المسيحي أو وفق رؤية فلسفية دينية مما أوجد تلاعباً بالتأويل في الفهم على أنه محاولة جيدة، و هو طرح يتجه اليه أيضا مالبرانش في أحاديثه حول أصل الدين الذي استشعر خطورة الإقتراب من الحشو الفارغ لقوالب صورية جافة الوافدة من الثقافة اليونانية إذ اعتبرها شركا و هذا وفق الفهم المسيحي الأول لمعنى الشرك...[77] و بالخصوص قضية أرسطو -وهذا كأفضل ممثل عن تلك الروح الهيلينة- في طرحه لمسألة الآلهة و هذا من خلال منطق وُظف بغرض عقلنتها "العبادة الوثنية "[78] بما تحويه من شبكة مفاهيمية، والمأخذ الثاني بالنسبة لشيلر الذي سارت فيه التقليدية أنها لم تقدم شيء يذكر في مسار السجلات المعرفية الدينية كرؤية واضحة سوى أنها دشنت كما يرى شيلر تأسيسا وضعيا في شكل مفاهيم رؤى الحياة Worldview مستحدثةً مكانة لميتافيزيقيا مضمرة يغلفها طابع الإقصاء وحيازة سلطة الفهم، و عليه تكون قد شيَّدت نسقاً ليس من طبيعة الدين و لا الفلسفة بهذا الإنزلاق البعيد عن جوهر الديني المسيحي الذي يلزم الشخص بأن يكون فاعلا في فهمه كما يرى هيغل[79]. كما و يرجع سبب هاته المزالق للرؤية التقليدية وفق شيلر أنها لم تحسن قراءة إختلاف المقصد بينهما " الدين و الميتافيزيقا" و الذي ماهيته تنص على أن:"...مسألة الخلاص ثانوية بالنسبة للميتافيزيقي وتبقى معرفة الواقع المطلق ثانوية لرجل الدين...."[80] وهو خيط رفيع سرعان ما ينكشف بنفسه بالرجوع لطرح شلايرماخر الذي أصر على عدم إذابة الدين في الفلسفة ،و عن هذا الموقف إستند شيلر لكي يقول:"...أن أصل الدين في العقل البشري يختلف بشكل جذري وأساسيا عن الفلسفة والميتافيزيقيا، إن مؤسسي-الأديان الكبيرة-كانوا دائما ينتمون إلى نوع من الفكر الإنساني مختلف كليًا عن الفلاسفة و الميتافيزيقين"[81]، و تكذيبها هو ما جعل الطرح أوجست يجد شرعيته بفهمه للميتافيزيقا على أنها أرقى ثقافةٌ يمكن الوصول إليها و لذا لا ضَيرَ في جعل الدين مرحلة من مراحل الوصول إليها[82]، لكن **أوجست كونت** يفهم الدين كتفكير يَغمر الإنسان في مرحلته البدائية محاولا أن يفهم ما بَطُن داخليا لدى الكائنات بفهم سبب عللها، و لقد كان تفكيره هذا تلقائيا لدرجة أن فهمه للظوهر بناءاً على الإرادة الإلهية و عليه اعتبر الدين خرافة إذ يقول:"... يجب على كل شخص أن يستذكر الى أي مدى أنه كان في طفولته لاهوتيا..."[83] ليؤكد في ذات السياق على أهمية عدم سحب الدين من مراحل تقدم الإنسانية، بل سيكون مرحلتها نهائية و هو حديث يفتتح به شيلر إمكانية تجاوز الرؤية المسيحية و بنيتها المفاهيمية الى فهم الدين كتجربة روحية يعيشها الميتافيزيقي و رجل اللاهوت في لحظة إستيلام قيمة المقدَّس[84]، و هو المخرج الوحيد الممكن "بعد أن رُفض سابقا" للوصول الى الحقيقة الدينية و حلُ معضلة الدين و الفلسفة. فأي فهم للمعنى يضيفه شيلر على هاته التجربة و التي يعتبرها سبيل أي باحث لفهم عميق للحقيقة الدينية وفق معنى أكثر خصوبةً لإشكالية الدين و الفلسفة ؟.

3- تجربة القيمة كسبيل لفهم عميق للحقيقة الدينية و خصوبة أكثر لجدلية الدين و الفلسفة

إن الأهمية التي يوليها شيلر لهاته التجربة و التي يراها مخرجاً من بين تلك الرؤى المعرفية تكمن قيمتها لما لها من ماهية عفوية في تلقي الحقيقة الدينية كمعنى منزَّل و مختزن في ثنايا الروح الباحثة كتلك التي عبر عنها في بدايات التنوير في ألمانيا و سميت فلسفة انتهاك الحدود و التي عاشت لحظة فهم الدين باستحضارها البعد الشاعري متداخلا بالروحي و القيمي و به إعتبرت مصدراً خاماً لأي فهم مقبل عليه و من بين أعلامها:"...أمثال أوستوالد، الذين غافوا عن حدود "موضوعاتهم"، حولوا المقولات التقنية إلى مفاهيم عالمية أو مبدعين مربيين مثل Frau W. Forster، أو "كتّاب" مثل نيتشه، أو الدعاة والإصلاحيين مثل يوهانس مولر وآخرون..."[85] و إلى حد ما إعتبرها شيلر بمثابة قوتٍ معرفي بما قدمته من قراءات للحياة فهمت على أنها رؤى كونية[86] Worldview في فتحتها لباب المعرفة ككل و بالتحديد الدينية منها ناشدةً

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الرجوع الى **عالم المعيش** « vécu » ،كتأكيد من طرفهم على أهمية الخبرة في مسائل الحياة و التي تعود فيه الذات الى باطنها كتأمل في وحدة متقوِّمة متزمنة لتنشأ علاقة قصدية مع ما يظهر ووفق متانتها يمتلآء الوعي بها بفعالية كحركة من كائن حي و إنفعالية كإرتددا لجوانيته الروحية بمعزل عن إملاءات الكنيسة إذ يعلل الرومانسيين ذلك أن الكتاب المقدس ليس مصدراً موثوقا فيه بقدر ما هو منبع خام يقدم غذاءا وفيرا للروح، و هو تأويل من طرفهم كان فيه للطائفة التقوية البروتستانتية دورٌ مهم بإحداث منعطف في فهم الخبرة بشكل أدبي و شاعري موجدا حديثا عن المتعالي[87] أكثر فسحة من التقعيد و التنظير الذي وجد حتى في المثالية الألمانية،و اتسمت قرائتهم للتعبيرات و للرموز بخصوبة تعالى فيها الوعي على ذاته ليلامس الحقيقة الدينية كخبرة أدبية لدرجة أن بعضا من الكتاب اعتبر أن الحركة الرومانسية قد شكلت بحق إرهاصا أوليا للمنهج الفينومينولجي الذي أعاد طرح معنى الوعي[88] معلنا في ذات اللحظة المعرفية:"...أن هذا الفهم لن يكون ممكناً إلا إذا سعى المرء للنظر إلى وقائع الحالة بعيون جديدة غير مرصعة..."[89]، إذ تترجمه لحظاتِ ينتقل فيها البحث ليلامس خبرات اللانسقي و الهامشي في حياة أي شخص "وهو مبدأ قصدية الوعي الذي يَتخذُ شكل تيَّار متدفق "Flux"[90] و بالنسبة لشيلر هو إرتماء في تيار المعيش العاطفي لتغدو القصدية مستندة عليه بما يملكه الانسان من قيمة في كينونته يكون قصدها للأخر المغاير عنه و من خلالها يكون النفور و الانجذاب و لا يفهم من ذلك أن القيم تستند الى فعل العاطفة إنما دورها ينحصر في الكشف عن القيم كما ترى وفاء عبد الحليم محمود فالقيم كيفيات ندركها بالعاطفة وفق التفضيل الذي نولد مزودين به، لذا فنا تتم مطالبة الفهم بمنطق القلب الذي ينشد إنفتاح الروح على نظامه ليتقوم حديث عن حدس للقيم و التي هي ذوات عقلية[91] بالإضافة الى ذلك فإن القيم كموضوعات قصدية للمشاعر يتوجه إليها لشخص بما له من قيمة في ذاته كقيمة المقدس في الله و عليه في مستقلة عن وجودنا يعيش معها الشخص متعة روحية مختلف عن حالاته الأخرى و بما أنه يمتلها فيكون بحثه عن تلك المقدسة في مجال الدين لها وقع معين في نفسه بما تعطيه من رضى و غبطة و يكون موضوعها هو الايمان كسيطرة على باقي القيم،[92] و من بين العلوم التي نهجت نفس النهج في تخطيها لكل الحدود وولوجها لعالم معيش **سيكولوجيا الدِّين**[93] إذ يعتبرها شيلر أن لها أحقية و صواب في تحليلاتها لقيمة الحقيقة الدينية نظرا لأنه من أولوياتها دراسة الحياة الباطنية متفحصة عيش مكنونات الدلالة المختبئة فيها بوصفها ذاتاً تتحدث لكن ممتلئةً بالألغاز هي مما سمح بتطابقها مع سر التجربة الدينية التي وضَّح ماهيتها كما أسلفنا شلايرماخر قاصدا في ذلك إبعاد التنغيص نسقي أو تعليمي عن فهم الحقيقة الدينية كمعيش عاطفي حيث يقول:"...يا لعجبي من أولئك الذين لا يشعرون بما يحركه الدِّين في دواخلنا، و بما يسبغه على إدراكنا للوجود من طبائع لا تدع مجالا للشك بأنه المحرك الأهم لأحاسيسنا و تصرفاتنا و شعورا بقيم الكون."[94] وعليه فالمعنى يتم استلام إنعطائه فقط من خلال الحدس و الشعور اللذان يغمران الشخص عندما يتم توجيههما نحو الحقيقة الإلهية المتجلية في الكون ووفق هاته الروحانية يفهم إلتقائنا بالواقع بمطلقيته على أنه -محترما طرح شلايرماخر-هو من يمنح حقيقة الخلاص التي تكمن في واقع الأشياء، و هذا كشوق للإلتقاء بالحقيقة المطلقة و التي تعتمد في ثناياها على الإلهي كقيمة مقدَّسة التي يختزنها بإطلاقيته.[***]

و يظهر بالاضافة الى ذلك أن شيلر في رؤيته هاته يواكب مستجدات البحث العلمي في قضية الحقيقة الدينية الناتجة عن إشكالية الفلسفة و الدين فيما توصل رودلف أوتو[95] و مفهومه عن " السرِّ الرهيب"، الذي يعتبره منبع التساؤل كتجربة روحية تبتغي "إشباع شوّق" للمحب و ما يطلبه كإجابة واضحة لما تعيشه ذاته من معاناة اللقيا مع خلاصه، و بفضله يصنع تأسيساً في التوجه نحو المقدَّس كقيمة إلهية تهفو إليها كل النفوس يقول اوتو:"...دعونا نلحظ في أشد العناصر عمقا داخل كل إنفعال ديني مرهف و صادق في التعبير عن ذاته نجد هاته الثلاثة الإيمان بالخلاص و التوكُّل، و الحب، قائمة فيه لكن و علاوة على ذلك عنصر يمكن أن يؤثر فينا بين الفينة و الفينة الأخرى وأن يَشغُل بالنا بقوة مقلقة بعض الشيء، فالنقتف أثره، خاطبين وُدَّه...إننا لو جرينا في الأمر وجدنا أن لنا شأنا، إذ مع شيء لا عبارة له تناسبه غير هذه:" السرُّ الرهيبٌ" ويمكن الإحساس به يأتي، في بعض الأحيانِ، خاطفاً كأنه مَدٌّ لطيفٌ..."[96] فجوهرها كتجربة قصديةٍ عاطفيةٍ بالنسبة لـ أتو تفهم فقط من خلال حدثُ الوحي و الذي يعتبر حواراً بين شخصين يتخذ فيها اللامعقول شرعية ضمن المعقول كخطاب محمل بالتعبيرات و المجازات بإعتباره واقعة اجتماعية و تاريخية تُخبر عن تفاعل و تواصل متجددٍ، لذا يعتبر شيلر أن ما يعبر عنه" بأصل العالم " الذي وُظف تحت مفهوم The ens a se ليس سوى تصور ميتافيزيقي.و غرض شيلر الأول من توظيفه لهذا المفهوم هو للأمانة العلمية كونه درُج على تداوله في أدبيات السجالات المعرفية زمن حقبةِ التنويرِ نظرا لما إتسم به من قيمة مفاهيميةٍ عبرت عن تجاوزه لقدرة العقل البشري فكانت مناقشته تُحيل بالضرورة للتطرق الى مفهومي الجوهر و العرض و هذا ضمن تأسيس أرسطي لإشكاليتهما، الذي أعطى فهما للجوهر على أنه الموجود قائم بذاته أو بنفسه بينما العرض أو الحادث هو من يحتاج الى فاعل فيه[97] ، نفس التعريف نلمسه في كتاب النجاة عند إبن سينا و الذي يقول فيه"...الجوهر هو كل موجود ذاته ليس في الموضوع، أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه"[98] بينما في نجد في الفترة الوسيطية توما الأكويني كأهم مرجعية دينية للمدارس الكاثوليكية قد ناقشه في إطار الدليل الثالث لوجود الله و لم يخرج عن تلك الرؤى فتصوره أنه الموجود بالذات

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

كماهية من خلال مفهومي واجب الوجود وممكن الوجود اللذين وجدا في الثقافة الإسلامية، و يقصد بهما أن الأشياء ممكنة الوجود لأن هناك من أوجدها وجعلها ممكنة، و إذا اقتضى و أن كانت في غير حاجة إليه لأصبحت واجبة الوجود و هذا مستحيل لأنها تعارض الدليل الثاني الذي يذهب فيه الى العلة و المعلول و عليه فإن توما الأكويني في سبيل حل لسلسلة ممكنات للوجود أقر بأنه يجب أن يكون واجب الوجود بذاته مستقل عن المخلوقات و عن مسبباته[99] بينما لم يقل مثلما قال ابن سينا و الفارابي بالفيض و حجته في ذلك ان الكثرة المتكثرة لم تصدر عن الله إلا في صورته و كمثاله و هذا من خلال تعقل الله لذاته[100]، و عن هذا العقل الإلهي الذي فيه يثبت واحديته من حيث واجب الوجود ننتقل الى الفترة الحديثة و التي مثَّلها سبينوزا إذ ينظر الى الله على أنه جوهر أزلي موجود بالضرورة في ذاته و متصور بذاته و عليه لا يحتاج الى واجد له[101] غير أنه أحدث فهما مخالفا لما تم تداوله عند فلاسفة التنوير و هذا برؤيته أن الله و الطبيعة شيء واحد فلا تكاد تفرق في حديثه هل المقصد هو الله أم الطبيعة و هي التي كانت نقطة الفصل بينه و بين تراث الفلسفة المسيحية سميت بوحدة الوجود panthéisme [102] ففي جوهر هاته الرؤية نفي أن يكون ثمة فكرة عن الخلق مثلما نجدها في الكتابة اللاهوتية، و هاته المسألة هي التي اقتضت من شيلر أن يعتبر كل الفلاسفة الذين قالوا بها بالاضافة الى حذفهم لفكرة الإله الشخصي أن تصوراتهم هي ميتافيزيقيا لأنها مستندا في هكذا توضيح الى رؤية باسكال و التي أكَّد فيها أن إلهه مخالف لإله المثقفين و الذي له من الصدْق بحيث تصبح مسلمة لا مندوحة لأي شخص يعيش تجربة دينية أن يضعها منطلقاً له[103].

و مع ذلك نجد أنه يتمرد على طرح باسكال لإستنفاذ إمكانياته أمام المقصد الذي يريده و هذا بجعل كلا الرؤيتين الميتافيزيقية و الدينية منسجمتان، إذ الإتفاق المنوجد في طبيعة المنطلق ناحيةَ قصديةِ المعنى يصبح بموجبه حتمياً أن تكون الحقيقة الدينية سهلة الإستيعاب لا يعني من ذلك التسليم و لو جزئيا بصحة إدعاءات سبينوزا حيث يقول:"...أن الميتافيزيقيا والدين- في حال تحقيقهما لأهدافهما-يجب أن يؤدي إلى حقيقة واحدة متطابقة، وهي واقعة تضفي معنى حقيقيا ونهائيا على قصدية الموضوعين المختلفين أساسا"[104] و هذا من خلال المفهوم السابق "الموجود بذاته".

و كما بيَّنه شيلر سابقا أن لحظتين الرَّهبة و التقديس هما ما ينبغي أن يتقوَّم جوهر التجربة الدينية بهما بإختلاف المرجعيات ، يجد أنه من الأنسب أن تكون هاته رؤية تشمل حتى المنزلقات السابقة وأن تصحح مآخذها بأن يعاد النظر في تلك اللحظة" لحظة إستيلام المعنى و إختلافه بين الفلاسفة و رجال الدين "، فإذا كان من المستحيل أن يجعل من هذا المفهوم الذي شكلته الرؤى البشرية قاعدة ينطلق منها لفهم علاقته بالله يجب أن يفهم بأن جوهر الله و سماته ظاهرة للعيان هي أصل العالم و هذا من خلال فعله فيه منذ الأزل ، فإذا كانت هناك طروحات تجعل بالضرورة أن يتواجه أصل العالم مع الله الموجد له فإن سمات الأول" أصل العالم" لا تخرج عن كون هي الطبيعة بما تملكه من قوة دافعة حيوية تتطور فحسب. من ناحية ثانية بأن الإنوجاد كخاصية تحدث وفق أطر زمانية بالنسبة لمن طرح قضية أصل العالم و لا يمكن له من سبيل للسكن بجوار سرمدية الله[105]، إذ تتجلى عظمة الله في لحظة الخلقِ المستمرةِ دون إنقطاع متعاليا على الزمنية[106]، و لا يمكنه فهم هذا المستوى إلا إذا فتح الشخص عيون قلبه و فهم المعنى الجوهري substantial السائد في نظام الأشياء كموجودات لها كينونة ذاتية و أدراك أنه "الله" من يمتلك زمام جوهر حركة الروح في "**التوجه نحو**" الفعل المركزي له في الكون إنطلاقا من أن ماهيته هي توترٌ "Spannung" تحِلُّ الألوهية فيه، و التي يسميها شيلر حنين الماهية البدائية "القبلية" للجوهر الموجد لها، و في غمرة هاته اللحظة يزداد عُمق الرَّهبة و التَّقديس للقيمة الكامنة فيه . و إذا عاش الإنسان هذا الفهم الذي طَمُح الى سجّن الله في تصور ميتافيزيقي سوف يَعي أن إرتباطه به لا يشبه فهم العلة و المعلول بل بتجاوزه نحو معيش يرتقي فيه بذاته بما لها من قيمة و هو ما يترجمه من خلال قوله التالي:"...هدفُ الدين ليس المعرفة العقلانية لأساس العالم بل خلاص الإنسان من خلال شركة حيوية بتعظِّيم الله "[107]. و لفهم المشاركة يتيعن عليه سماع ندائها في نفس المستوى الذي به فهم أوغسطين تجربة الإلهي[108] الذي مصدره سِفْر التكوين، أين يضع اوغسطين كوجيتو وجودي يسعى من خلاله لتوضيح الدرجة الرفيعة الإلتحام بين الله وبين مخلوقه، و جوهره كما يرى كحول سعودي أنه قدرة على إمكانية التواجد و الإنفتاح على دلالات و معاني متعددة بحيث يجد المعنى الذي يريده أنه وصول للسرِّ الإلهي من خلال حواره مع خالقهِ الذي أوجده على شاكلته فكيف سيختلف عنه، فماهيته منفتحة عليه إنطلاقا من حدس لحظة تجليه بالنوره الذي يغمر الحب لكن لا يمكنه أن يفهم مجمل الحقائق الإلهية الأزلية من خلال النور الطبيعي الذي زُوِّد به في المستوى الأول من الفهم الذي يتم من خلال صورة متعددة لقواعد الحكمةِ و الأعداد[109]، بل يبقى فقط رهن ما يُتاح له فقط. لذا و بناءا عليه يقول شيلر:"... نبعُ كل حقيقة دينية ليس الكلام العلمي ولكن الإيمان بكلمات الإنسان الديني "الإنسان المقدَّس"[110]. إذ يمكن إعتباره نموذجا مكتملا في تلك العلاقة مع الله و على من يرنوا الخلاص أن يحتذي به[****] لأنه لا يخضع لمعايير خارجية ففعله وحده "أي الفعل الديني" الذي يضمن إستمرار علاقته و أي إخلال بجزءٍ من هاته المعادلة تصبح رحلة الذات في مدارجها منتفيةٌ[111].

الخاتمة

يتضح من خلال هاته المعالجة لقضية الحقيقة الدينية لدى شيلر و التي حاول فهمها من خلال التطرق لإشكالية الدين و الفلسفة أن الفهم الذي يكون منغلقا على ذاته يكون دوما منفذا للإختلاف و بالتالي للعنصرية الدينية و التطرف فبيئته لا

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

تشكلها عوامل خارجية بقدر ماهي إقصاء طرف على حساب الآخر، غير أنه في لحظات الإختلاف و التشرذم يحاول البعض صنع فتحة أو منفذٍ يمكن من خلاله الحديث عن إلتقاء الدروب و هذا من منطلق لا يسمح بإقصاء طرف على الثاني و السبيل الوحيد الذي إرتضاه الى تلك الغاية هو أن نعاود فهم جوهر الإشكالية في ضوء ما نستطيع الكشف عنه من قيم في أغوارنا فإشعاع القيم هو سبيل فهم الظاهرة الدينية أنها ليست فقط صراع متجاذب الأطراف و إنما هو قدرة تجدد ميلاد الانسان في العالم الواقعي بروح تعيش فيضاً روحياً مركزه منطق القلب و الذي بفضله يصبح اللامعقول معقولاً و يتمكن من تأسيس طرح فلسفي يراعي فيه متطلبات إنشاء مجتمع فاضل و هذا في مواجهة العلمانية التي حركت دولاب الحرب العالمية الأولى وفق فهم للدين و للحياة غرَّب الإنسان عن معناه.

تضارب المصالح

❖ يعلن المؤلفان أنه ليس لديهما تضارب في المصالح.

الهوامش

1- أنظر: نيتشه فريدريك، عدو المسيح "، تر جورد ميخائيل ديب، الدارالعربية للعلوم ناشرون، دت دط ، ص 38.

2- فيلسوف ألماني،نشأ بعيدا عن التأثير التقليد الديني بيد أنه تأثر خلال مرحلة دراسته الاولى بتأثير كاهن كان يعلمه مبادىء الدين . تعمَّد في سن الرابعة عشر و درس الفلسفة في برلين و في هايدلبرغ و تأثر بدلتاي وستومبف و سيمل، علم في جامعة بينا ثم انتقل الى جامعة مينونيخ سنة 1907 حيث كان له اتصال بفينومينولوجيا هوسرل. عاش سلسلة صراعات مع الكنيسة بسبب ظروف حياته الخاصة و مبادئه العقلية و مات دون ان يتصالح معها. كان شيلر شخصية فذة خارج المألوف و هو يعتبر أحد ألمع المفكرين الالمان في زمانه أما قوته فتظهر جليا في مجال علم الاجتماع، بيد أنه لم يمهل مسائل فلسفة الدين و غيرها من المسائل. فكره مشوق و قريب جدا من الحياة، وكتابته غنية بالمسائل و الأجوبة المقنعة. و لمزيد من التفاصيل إرجع الى روني إلي ألفا موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ج2، ط1 1992،ص 24 و ما بعدها.

3- Max Scheler on the Eternal in man, translated by Bernard Noble , Published by S.C.M Press, London, Great Britain, first edition1960, p 128.

4- توفيق الطويل، قصة النزاع بين الفلسفة و الدين، مكتبة الآداب بالجايمز، مصر، د ت، د ط ،ص 6.

5- Loc cit:"…it is just as much a product of growing uncertainty over philosophy's nature and task…".

6- Max Scheler, the nature of sympathy, translated by Peter Heath, Published by Routledge , New York USA.2017,p149.

7- Max Scheler, La situation de l'homme dans le cosmos, trad franc M Dupuy, press Aubier, paris France 1951, p 20.

8- Ibid ,p 50.

9- وفاء عبد الحليم محمود ، القيم في فلسفة ماكس شيلر، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية مصر، ط1، 2004 من ص 114 الى 116.

10- أوكن رودلف كريستيان (1846.1926) فيلسوف ألماني درس في بال 1871 ثم في بينا 1874 حيث إستقر . حصل على جائزة نوبل للآداب عام 1908 و مضى عريضة المثقفين الالمان 1914 ، ينتمي الى فلسفة و حدة الوجود فهو يؤكد ان كل شيء من فكر الخالق و دور الفلسفة هو أن تتلمس تغييرات الفكر في الطبيعة و البشر، أما العالم فأزلي و قديم لكن ترقيه ليس سوى الله وعي لذاته. و أخيرا فإن الإنسان هو حيوان كامل ،هو مقر العقل الإلهي الذي تشكل جميع انواع الحيوانية أجزاء متفرقة منه، لذا يمكن اعتباره بطلا أو إنسانا متفوقا يشبه الإنسان الأعلى الذي نادى به نيتشه. و هذا يبين أن أوكن رودلف ينتمي الى التيار الروحاني المناهض للمادية . لمزيد من التفاصيل : إرجع الى موسوعة روني إلفي إلفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ج1 ط 1، 1992، ص 159.

11- MacSwiney, Margaret Mary, Rudolf Eucken and the spiritual life, Publisher by Washington, D. C. [National capital press] 1915.

12- William Malone Foley, The Religious Philosophy of Rudolf Eucken, The Irish Church Quarterly, Vol. 6, No. 21 (Jan., 1913), pp. 51-63./ p59 -p61.

Accessed: 06-03-2020 08:51 , Stable URL: https://www.jstor.org/stable/30067755.

13- Max Scheler, on the Eternal in man, translated by Bernard Noble Loc cit.

14- ليسنج غوتهولد إفرايم، تربية الجنس البشري، تر حسن حنفي، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت لبنان، ط2 2006 ، ص ص17-18.

(*)- يظهر شيلر أنه يدخل السياسي التسلطي في فرض نمط التفكير و لا يمكن الخروج عنه و من بين تلك الأنظمة نجد: التوماوية و التوماوية الجديدة أو الكانتية و المدرسة الفلسفية اللاهوتية الهيغلية و الهيغلية الجديدة.

15- بيار بايل (1647- 1706) فيلسوف و ناقد فرنسي تميز بسعة الثقافة و الاطلاع حيث انه نذر حياته منذ سن مبكرة للدرس و التحصيل . كان سليل أسرة بروتستانتية ، إعتنق الكاثوليكية لوقت قصير ما لبث بعدها ان ارتد الى البروتستانتية من جديد . درس في معهد بيولران فم في معهد الآباء اليسوعين في تولوز. يميز النقد الجدلي فلسفة بايل ويرتكز بحثه على تجريد العقل البشري و تلخيصه من البراثن الماورائية و الدينية بحيث لا يبقى سوى تصريحه البسيط بالسلطة الإلهية التي لا يمكن للتأويلات أن تحيط بقدرتها و ماهيتها اللامتناهتين... و لمزيد من التفاصيل ارجع الى: روني الي الفا ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الاجانب، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ج1، ط1 ص ص202 203.

16- بيار بايل، مواصلة لأفكار مختلفة مرسلة الى دكتور من السوربون أو في المذنب،

Continuation des pensée diverses sur la comète .(CPd),§LVI .œuvre diverses (OD).La Haye 1727 –1731, III.p.265b.

نقلا : عن بول راتو، حول ملائمة العقيدة للعقل: لايبنتيز ضد بايل، تر الظاهر بن قيزة، مؤمنون بلا حدود، 4 يوليو 2018، ص 5.

17- عبد الجبار الرفاعي، موسوعة فلسفة الدين" تمهيد لدراسة فلسفة الدين "، دار التنوير للطباعة و النشر، بغداد العراق ، ط1 2014 ، ص 8 .

18- شلايرماخرفريديريك: فيلسوف رومانسي و لاهوتي ألماني، عام 1774 إنخرط في مدرسة ثانوية الاخوة المورافيين في نيكسي ثم ما لبث ان إنضم الى جماعتهم عام 1785 أين أثرت فيه تعاليمهم حيث كانوا يولون أهمية لعفة القلب و على الخلاص بدم المسيح ، في عام 1787. انتقل الى جامعة هال حيث درس الفلسفة و تاريخ و الفيلولوجيا و اللاهوت ، و تعمق بخصوص فلسفة كانط و ارسطو ،و هناك بدأ تعمقه الفلسفي و اللاهوتي كرجل البروتستنيتة و لمزيد من التفاصيل إرجع الى: روني الي الفا ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان، ج1، ط1، من ص21 الى 24.

19- إمانويل كانط، ثلاثة نصوص" تأملات في التربية ما هي الأنوار و في توجيه التفكير"، تر محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس تونس، ط 1 2005، ص 85.

20- غيضان سيد علي، الدين الاخلاقي في مقابل الدين التاريخي، مؤمنون بلاحدود ، 30 اغطس 2014، ص 18.

21- Pfleiderer Otto, philosophy and development of religion,vol2 .Publisher by Edinburgh:W. Black wood London British Kingdom first edition1894,p30.

22- Robert Audi The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press Angleterre, Second edition1999, p696 .

نقلا عن: غيضان السيد علي، فلسفة الدين" المصطلح من الإرهاصات الى التكوين العلمي"، دار العتبة المقدسة، بيروت لبنان، ط1 2019، ص 56.

23- المرجع نفسه، ص 64.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

24- Max Scheler on the Eternal in man ,translated by Bernard Noble ,op cit.p130 :« … those which assert a total or partial identity of essence between religion and that part of philosophy called since Aristotle the 'prime philosophy' or later metaphysics, and those which assert an essential difference between religion and philosophy.".

25- ورد لفظ النظام المدرسي بمعنى السكولائية في معجم أندري لالاند و الذي يضبطها كمايلي:" المعنى أ- ما ينتمي الى المدرسة اي الى التعليم الفلسفي المعطى في المدارس الكنسية و في الجامعات الاوربية في القرن العاشر الى القرن السابع عشر تقريبا ، من جهة يتسم هذا التعليم بسمات مميزة، منها ان يكون متناسقا مع اللاهوت ، و ان يسعى الى التوفيق بين الوحي و النور الطبيعي للعقل، و من جهة ثانية، ان يتخذ من المحاجة القياسية و القراءات التفسيرية للمؤلفين القدامى المعروفين في ذلك العصر ، و لا سيما أرسطو ، مناهج أساسية له .اشهر ممثلي التعليم المدرسي الفلسفي هو القديس توما الاكويني "1274-1227". لمزيد من التفصيل أندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ،تع خليل احمد خليل منشورات عويدات بيروت باريس ، المجلد الاول "A-G "، ط2 ، 2001. ص 1257.

26- لقد اقتبسنا في توضيحنا لمفهوم الايمانية و هذا طبقا لما جاء في معجم أندري لالاند و الذي يضبطها كمايلي:".أ- لفظ لاهوتي أصلا ، طبق على مذهب هويت Huet و الأبائي بوتانBautain و لامنيهLamennaise : لايفيدنا العقل شيئا في الطبيعة الحقيقية للاشياء ، فهو لا يمكنه القيام بغير تصنيف الظواهر و صوغها، اما الحقيقة المطلقة فتحصل بالملكة العليا الخاصة ،" العاقلة "التي تمنحنا حدس الحقيقة الروحية، و التي تصنيف الظواهر و صوغها، اما الحقيقة المطلقة فتحصل بالملكة العليا الخاصة ،" العاقلة "التي تمنحنا حدس الحقيقة الروحية ، و التي لا يمكنها مع ذلك العمل إلا بالإستناد الى الوحي، الذي تسمح لنا بفهم معناه الكامن. أندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، المرجع السابق، ص 423.

27- فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة " من أوغسطين الى دانز سكوت"، تر إمام عبد الفتاح إمام و إسحاق عبيد، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، المجلد2، القسم 2 ، ط1 2010، ص 31 ما بعدها.

28- ورد ضبطها في موسوعة عبد الرحمن بدوي كمايلي:" الغنوصية، من الكلمة اليونانية (معرفة ،عرفان)، و يمكن ان تترجم بالعرفانية نزعة فلسفية دينية صوفية معا. و سميت بهذا الاسم لان شعارها هو ان " بداية الكمال هي معرفة (غنوص) الإنسان، أما معرفة لله فهي الغاية و النهاية"(24، 8v، 78، 7v) و إهتمام الغنوصيين إنما هو بالكمال. و يمكن بلوغ الكمال بواسطة الغنوص (العرفان، المعرفة) و الغنوص يتم بوصفه عرفانا بالإنسان، و هذا العرفان يفضي الى عرفان الله. و العرفان بالله هو المؤدي الى النجاة و الخلاص، لأن الله هو الإنسان . و لهذا فإن أساس الغنوص هو معرفة الانسان بنفسه بوصفه إله، وقد تؤدي هاته المعرفة الى نجاة الإنسان. و قد تنوعت اتجاهات هاته النزعة، لكن يمكن اعتبار الخصائص التالية مميزة لها جميعا : -1 الخلاص أو النجاة بوصفه معرفة الانسان بذاته، و فيها تتحد الذات مع الألوهية إتحادا جوهريا . -2 الثنوية الدقيقة. و الثنوية هي أساس الزرادتشية. -3 تجلي الألوهية من خلال أصحاب الوحي او المخلص .... و لمزيد من التفصيل إرجع الى: عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت لبنان ج2 ط1،1984، ص 86 و ما بعدها.

29- Max Scheler on the Eternal in man, translated by Bernard Noble , op cit. p131 : « … The essence of gnostic systems of identity is that religion, both positive and natural, is regarded merely as a lower stage of knowledge on the path to metaphysical knowledge. In this view religion is therefore at bottom itself a metaphysic..".

30- فرح السواح ، الوجه الآخر للمسيح، دار علاء الدين للنشر و التوزيع، دمشق، سوريا ، ط1، 2004، ص 180.

31- المرجع نفسه، ص 173.

32- ibi. p132:« …Historically we find that this conception achieved its most widespread dissemination in Buddhism1, neo-Platonism and the gnostic sects; we find it again in the extravagant mysticism of mediaeval Germany, in Spinoza, and above all as an explicit or more often tacit assumption in the German philosophers of 'classical' speculation, in Fichte, Hegel, Schelling-and quite explicitly in Schopenhauer and E. von Hartmann.".

33- وفق فهم عبد الرحمن بدوي"....أما المثالية الذاتية فهي التي نجدها عند إيمانويل كنت، ثم عند المثاليين الألمان الكبار: فيشته، هيغل، شلينج. و مفادها أن العقل لا يدرك الاشياء في ذاتها، بل الامتثالات التي لدينا عن هذه الاشياء" عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت لبنان ط1984،1،ص439.

34- بوهمة جاكوب "1624/1575" متصوف ألماني يتحدر من عائلة ميسورة، تعلم مبادىء اللوثرية و نشأ عليها .درس في مدرسة سيلاندرغ ، ثم عمل صانعا متدربا لدى اسكافي في المدينة .تنقل عبر انحاء المانيا حتى استقر في غورليتز عام 1594 حيث صار معلما إسكافيا .تزوج من ابنة جزار و عاش حياة مليئة بالعثرات حيث اتهم بالهرطقة من قبل السلطات اللوثرية و لباقي التفاصيل ارجع الى: روني إلي الفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الاجانب ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ج1، ط1 ، 1999،ص 286 و ما بعدها.

35- Pierre Deghaye, Le discours théosophique selon Jacob Boehme,Revue de Théologie et de Philosophie,Troisième série,Vol.122, No.4 (1990), pp.531- 547.Publishedby:LibrairieDroz,paris France, p533.Accessed:01-03-2020/08:05.Stable Url: https://www.jstor.org/stable/44357039.

36- Pierre Deghaye, le discours théosophique selon Jacob, op cit ,p537.

37- Elizabeth S. Haldane, Jacob Bohme and his Relation to Hegel, The Philosophical Review,Vol. 6, No.2 (Mar.1897), pp.146-161 Published by: Duke University Press, pp146-147.

Accessed:27-02-2020 14:34 UTC, Stable URL: https://www.jstor.org/stable/2175367.

38- فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من فيشته الى نيتشه"، تر إمام عبد الفتاح إمام و محمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة ، القاهرة مصر، المجلد السابع، ط 1 2016 ،ص 215.

39- هيغل فرديريك، محاضرات في فلسفة الدين" فلسفة الدين "، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة مصر، ط1 2002، ص 15 و ما بعدها.

40- المرجع نفسه ، ص 17.

41- نقلا عن: هنس زندكولر و أبو يعقوب المرزوقي، المثالية الألمانية، تر أبو يعقوب المرزوقي و أخرون، المرجع نفسه ، ص 789.

42- هيغل فلهليم، كتابات الشباب، المطران أنطوان و حميد موراني، دار الطليعة للنشر و الطباعة، بيروت لبنان، ط1 2003، ص 28 و ما بعدها .

43- هنس زندكولر و أبو يعقوب المرزوقي، المثالية الألمانية تر أبو يعقوب المرزوقي و أخرون، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت لبنان، المجلد الثاني، ط1 2012، ص 723.

44- المرجع نفسه، ص 725.

45- كوبلستون، تاريخ الفلسفة " من فيشه الى نيتشه "، تر إمام عبد الفتاح إمام و محمود السيد أحمد، المركز القومي للترجمة القاهرة مصر، المجلد السابع، ط 1 2016 ، ص 111.

46- المرجع نفسه ، ص 119.

47- فيلسوف ألماني ولد في قرية من مقاطعة فورتمبورغ . و كان والده قسا ،انهى شلينغ دراساته اللاهوتية في توبنغن حيث ارتبط بأواصر صداقة حميمية مع هيغل حاز على الاستاذية في اللاهوت في التاسع عشر من عمره. و تخلى عن المسؤولية الكنسية و مارس مهنة التعليم و التربية من خلال فترة شبابه. سمي عام 1798 استاذا في جامعة ييننا، و انتقل عام 1803 الى جامعة فورزبرغ. أصبح سكرتيرا لأكاديمية الفنون الجميلة في ميونيخ عام 1806، و احتفظ بهذا المركز حتى سنة 1820. في هاته السنة استعاد نشاطه التعليمي في مينونيخ أولا ثم في عام 1841 في برلين. تفتحت عبقرية هذا الرجل في سن مبكرة، ففي الثانية و العشرين من عمره اشتهر كأحد اتباع فشته، و عرف شهرة واسعة في الثامنة و العشرين من عمره بعد ان نشر عروض الستة التي لخصت مذهبه بيد ان هاته الشهرة ما لبث ان خمدت حتى انطفأت حوالي الثلاثين. رومنسي هو شيلنغ و شاعر و فيلسوف وهبته الطبيعة خيالا واسعا وعقلا نجيبا. و لمزيد من التفاصيل ارجع الى: روني الي الفا موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ج2، ط1ص 32 و ما بعدها.

48- هنس زندكولر و أبو يعقوب المرزوقي، المثالية الألمانية تر أبو يعقوب المرزوقي و أخرون، المرجع نفسه ، ص ص 746- 747.

49-Jean-Louis Vieillard-Baron, Schelling et Jacob Bohme: les recherches de 1809 et la lecture de la "lettre pastorale. Les Etudes philosophiques, No.2,L'idealisme allemand entre gnose et religion chrétienne (Avril Juin

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

عقائدية وخيمة النتائج، مما أدى الى إدانة شديدة له من المجمع الكاثوليكي في روما. من مؤلفاته: حوليات الفلسفة المسيحية 1830 و الجامعة المسيحية 1836. روني إلي إلفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان،ج1، ط1992-1 ص258.

For more details refer to this website: https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/bonnetty-augustin.

63- Jeffrey A. Allen, Faith and Reason in the First Vatican Council's, A phd thesis submitted to the Faculty of Theology of St. Michael's College and the Department of Theology of the Toronto, University of St. Michael's College Italia 2012.

64- برنارد دلفاجيو، فلسفة القرن العشرين، تر ن د سميث و محمد مدين" مترجم مشارك"، نيوبوك للنشر و التوزيع، القاهرة مصر، ط-1 2018، ص 64.

65- Ralph Del Colle, Neo-Scholasticism, co-author ,The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology, ,published by Blackwell Ltd, First published 9 April 2010 ,pp 386 387.

66- Matthieu Giroux, Joseph de Maistre contre le protestantisme, 9 juin 2015, philitt« Philosophie, littérature et cinéma », https://philitt.fr/2015/06/09/joseph-de-maistre-contre-le-protestantisme/.

67- مارتن لوثر مصلح بروتستانتي ألماني، ولد في عائلة برجوازية يعود أصلها الى طبقة المزارعين و أمضى سنيه الأوائل في مانفيلسد بين أم حساسة و متطيرة و أب شرس الطباع، أرسله والده ليتابع دراسته في مدرسة مادغبورغ اللاتينية سنة 1479. ثم انتقل سنة 1498 الى ايزناش حيث ات دروسه الثانوية فانتسب الى جامعة ارفورت سنة 1505، حيث درس الفلسفة ثم عين فيها استاذا للفلسفة سنة 1505، ودخل في السنة ذاتها الى دير الرهبان الأوغسطيين باورت فتأثر ببستوبيتز، وسيم كاهنا سنة 1507. نال الدكتوراه في اللاهوت سنة 1512، و لعب دورا كبيرا في الرهبنة التي انتسب اليها. أما بخصوص فلسفته فقد انتقد البابا بشدة و رفض تفوقه و سلطته في شرح الكتاب المقدس، و انتقد افراط الكنيسة الكاثوليكية و بخاصة في إستعمالها للغفران، و حداد المسيحي بكونه انسانا مخطئا يسعى دائما الى العدالة و التوبة لان الانسان في نظر لوثر يكون خاطئا عندما ينظر الى نفسه في وجه القدسية الله الذي هو محبة و يكون عادلا عندما يقبل بالايمان الذي هو وسيلة الخلاص الوحيدة، بالإضافة الى ذلك أنه هاجم اسرار الكنيسة السبعة للكنيسة الكاثوليكية و لم يبق منها إلا اثنين قبل حذر بوجود سر التوبة الى جانب السران الاخرين، كما ان له العديد من المؤلفات و منها :

شرح رسالة القديس بولس الى اهل روما" 1515-1516" ، بيان الى اشراف الالمان "1520" و غيرها ، أما عن فلسفته : كانت روحه الثورية جوهر فلسفته و محركها فقد ثار على تعاليم الكنيسة ، ومما أقدم على استحداثه في كنيسته قوله ان الوجدان الديني والقانوني لا يتعرضان فصالح الدين و القانون، وأقر بقدر الفرد و عليه فالشخص المسيحي حر لكنه في نف الوقت خادم مطيع للجماعة، روني إلي إلفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب، دارالكتب العلمية،بيروت لبنان،ج2،ط-1 199 ،ص ص 368 369.

68- لدفيج فيورباخ ، جوهر الإيمان بحسب لوثر، تر جورج برشين، دار الرافدين، بيروت لبنان، ط 1. 2017 ،ص 150 و ما بعدها.

69- Max Scheler, on the Eternal in man , translated by Bernard Noble ,op cit ,p 135 :« … tried to topple philosophy from a position of privilege and establish positive theology's self-sufficiency and independence of it.".

70- David Andersen, Martin Luther The Problem of Faith and Reason, Published by Hänssler Verlag for "Culture and Science", Germany 2009, p161-p163.

71- ألبرت ريتشل و لد عام 1822 في برلين، و هو ابن أسقف بروسي، كان يدرس في توبنجن قبل ان يصبح أستاذ لاهوت في جونتجن 1864 حيث بقي حتى وفاته 1889 و أصبح من اوائل عصره. يدين فكره للاهوت شلايرماخر فهو يؤمن مثله بأنه يجب معرفة الله من خلال الانسانية و مثله يعتقد ريتشل بان الله معروف قبل كل شيء من خلال الجماعة الانسانية كاملة . لقد جعل اختبار ريتشل لمحور الفداء محورا من محاوره الأساسية إذ جعل التبرير خطا مماثلا للفلسفة المسيحية الأساسية، لم يركز على طبيعة الدين وبل ركز على الهدف منه و القصد اليه، و لأن الانسان فضيفي القصد الى الله فلزم عليه ان يتصالح معه، و غاية الدين أن يجعل هذا ممكنا، اعتبر شلايرماخر الفداء كحدث

1999), pp. 223-242, Published by: Presses Universitaires de France, p 227.

Accessed: 01-03-2020 /12:00, Stable URL: https://www.jstor.org/stable/20849250.

50- هنس زندكولر و أبو يعقوب المرزوقي، المثالية الألمانية تر أبو يعقوب المرزوقي و أخرون، المرجع نفسه ، ص 749 .

51- المرجع نفسه ، ص 291.

52- شوبنهاور آرثر (1788- 1860) : فيلسوف ألماني فرض نفسه بسرعة على المجتمع الفلسفي في السبعة و العشرين من عمره و نستطيع أن نقسم حياته الى مرحلة الاندفاع و الشباب(1788-1818) المرحلة الثانية من(1818 الى 1860) ... ألف خلالها مؤلفات عدة أبانت عن فلسفته و التي اتسمت على.... أنها تشبه تحقق الصورة التقليدية لدور الفلسفة في التاريخ: نتاج شوبنهاور بقي مهملا مدة طويلة و لم يعرف شهرة واسعة إلا في أواخر حياة الكاتب ، قراء قلائل فقط اظهروا منذ 1818، إندفاعا ووفاءا لفكر لهذا الرجل العظيم، و على العكس هذا الواقع التجريبي الذي شبه السقوط، نلتمس الاهمية المتزايدة لنتاج شوبنهاور الفكري. إن آثار الفيلسوف تعتبر صلة و صل بين الكانطية و الفلسفة المعاصرة و صلة وصل بين السبينوزية و المثالية الألمانية، و لمزيد من التوضيح يرجى مراجعة موسوعة: روني إلي ألفا موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ج2، ط1 1992، ص 42 و ما بعدها.

53- Arthur Schopenhauer, Essays of Schopenhauer, Translated by Rudolf Dircks Published by Walter Scott, London, British Kingdom 1890, p98.

54- كمال البكاري، ميتافيزيقيا الإرادة ، دار الفكر العربي بيروت لبنان، ط 1 2000، ص 127.

55- كامل محمد محمد عويضة ، شوبنهاور بين الفلسفة و الأدب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1 1993، ص ص 107،106.

56- Arthur Schopenhauer, The basis of morality; translated by Arthur Brodriok Bullock, M.A. Publisher by S. Sonnenschein & co, London British Kingdom1903, pp 263, 264.

57- Loc.cit.

58- max Scheler, Formalisme in ethics and non- formal ethics of values ,transalet by Manfreds. Frings. Rogerl Funkp, Copyright by Northwestern University Press 1973,p 399.

59- في تبين ماهيتها سنقتصر على تعريف اندري لالاند و هذا في معنين حيث يقول في المعنى ب :" مذهب يرى أنه من الواجب الحفاظ على الاشكال السياسية و الدينية التقليدية ، حتى و إن إمتنع تسويغها فكريا، لأنها تعتبر بمنزلة التعبير الشرعي و الكشف الفطري عن الحاجات الحقيقية لأي مجتمع، و لأن النقد الحر الذي يوجهه العقل لها هو بالضرورة نقد سطحي غير مناسب و تاليا ، نقد هدام. و المعنى ج حيث يقول :" تاريخيا و بالمعنى الأخص ، تقال هاته الكلمة على مذهب بولاند و لامنيه (لاسيما في كتابه essai sur l'indifférence) بوتان ،الخ. المذهب الذي يرى أن وحيا قديما هو أصل المعرفة، وأن الحقيقة لا يمكن أن تعرف إلا بالتراث، و خصوصا بتراث الكنيسة ". أندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية، تر خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت باريس، المجلد الثالث ط2 2001- ، ص ص 1471- 1472 .

60- شلايرماخر فريديرك، عن الدين "خطابات لمحتقريه من المثقفين، تر أسامة الشحماني، دار التنوير للطباعة و النشر بغداد العراق ،ط1 ، 2017، ص183.

61- Max Scheler on the Eternal in man, translated by Bernard, op cit,p 135:« … There was no room here for an independent philosophy…".

(**) - لقد كان موقف سبينوزا واضحا جدا في هاته المنزلق المعرفي حيث ارتأى الإبتعاد بالعقل عن مغالطات توظيفه لصالح إحداث نوع من الإرضاء المعرفي بين مكونات العقيدة الدينية و متطلبات النظر العقلاني في بنيتها المنطقية لداخلية: إذ يكتفي بالقول أن من يريد إخضاع طرف لصالح الآخر مازال لا يخرج من الهذيان، أنظر أكثر: جلال الدين سعيد، سبينوزا و الكتاب المقدس، مؤمنون بلا حدود للنشر و التوزيع، بيروت لبنان، ط 1 2017 ص 33.

62- القديس بونتي أوغستان (1798- 1879): فيلسوف و لاهوتي فرنسي، أسس عام 1830 "حوليات الفلسفة المسيحية" و رئيس تحرير لمجلة " الجامعة المسيحية" (1846) .لكن بونيتي لم يتقن أفكاره الكاثوليكية فوقع في مغالطات

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

للخالص من خلال الاختبار الشخصي لخلاص المسيح الذي يمنح المؤمن الوعي بإمكانية الله بذلك، و مع ذلك رفض ريتشل إمكانية امكانية اي دعاوى من التبصر الروحي و لا مكان لفكرة الشعور الذي كان واضحا في فكر شلايرماخر. و على النقيض من ذلك ريتشل على حقائق التاريخ الملموسة. ترك الكثير من الاثار المكتوبة؛ و لمزيد من التفاصيل يرجى الإطلاع على: جونثال هيل تاريخ الفكر المسيحي، تر سليم إسكندر و مايكل رأفت، دار الكلمة للنشر و التوزيع، القاهرة مصر،ط1 2012. ص 264.

72- Max Scheler, on the Eternal in man , translated by Bernard Noble, op cit ,p 135: « … taking authority sometimes from Kant and sometimes from an agnostic positivism, he roundly repudiates both metaphysics and natural theology, so that metaphysics must be swallowed by religion. ».

73- Karl Barth, protestant thought from Rousseau to Ritschl, Translation revised by H. H. Hartwell, Publishers by Harper & Brothers, New York, USA 1952. Pp 396- 397.

74- جوزيف ممدوح توفيق، وثيقة أطروحة الخمس والتسعون ط1، 2017، ص 32.

/https://coptic-treasures.com/book

75- Max Scheler, on the Eternal in man ,translated by Bernard Noble ,op cit , p 135.

76- Michael D Konaris, The Greek Gods in Modern Scholarship" Interpretation and Belief in Nineteenth and Early Twentieth Century Germany and Britain" published by Oxford University Press ,First Edition in 2016, p189.

77- جيمس كولنيز، الله في الفلسفة الحديثة، تر فؤاد كامل، دار قباء للنشر و التوزيع ، القاهرة مصر، ط 1 1998، ص 132.

78- Michael Moriarty, Early Modern French Thought: The Age of Suspicion, Oxford University Press in Oxford ,U S A 2003,p243 .

79- هيغل محاضرات في تاريخ الفلسفة، تر خليل أحمد خليل المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت لبنان،ط1 1986. ص 159 .

80- Max Scheler, on the Eternal in man, translated by Bernard Noble, op cit ,p138 :«…The question of salvation remains secondary for the metaphysician, and knowledge of absolute reality remains secondary to the man of religion.".

81- ibid ,p133:« …religion's origin in the human mind is fandamentally and essentially different from that of philosophy and metaphysics ; the founders of religions-the great homines religiosi-have always belonged to a type of human intellect entirely different from philosophers and metaphysicians… ».

82- Comte Auguste :Cours de philosophie positive, Cours de philosophie positive, introduction et commentaire par Ch. Le Verrier, librairie Garnier frères, Paris., tome 1,P12.

83- Loc. cit.

84- و هذا بعدما أكد في نصوص سابقة إستحالة تلاقي المطلبين " الدين و الميتافيزيقا" التي يفهمها على أنها بحث في أصل العالم" و هو من اللحظات المهمة في تاريخ الكتابة عند شيلر توضح مدى عدم ثباته على موقف واحد بل و إضافة الى ذلك تناقضه مع ذاته و هو الأمر الذي صعب مهمة فهمه ه .

85- Max Scheler ,on the Eternal in man, translated by Bernard Noble,op cit,p130:«…like Frau W.Forster, or 'writers' like Nietzsche, or preachers and reformers like Johannes Müller and others….".

86- يرجع أول توظيف لهذا المفهوم الى ايمانويل كانط و هذا في كتابه "نقد العقل " و بالخصوص حديثه عن مفهوم الفينومين و الذي حسبه لا يعطى في الحدس، وفقما دُرِج على توظيفه في أدبيات الفترة الرومانسية بمعنى "نظرة الى العالم"، أين كان للدين دور في تأسيس التداول المعرفي لها لتصبح بذلك موقفا روحيا للعالم وموقع الفرد الفاعل فيه، و لهاته الحيوية الفاعلة ينقسم رأي و موقف الفلاسفة حول المفهوم فمنهم مثلا من اعتبره رؤية حيوية و تجربة للحياة عند دلتاي و البعض الاخر عمد الى وضع تعريفا مغايرا له، و لمزيد من التفاصيل أنظر أكثر:

Jacob André/ Sylvain Auroux, Les Notions Philosophiques. Dictionnaire (Tome II),Chapter: WELTANSCHAUUNG [philosophie générale]- Encyclopédie Philosophique Universelle. Volume II, Publisher: Presses Universitaires de France P U F-1990 ,pp.2770-2771.

87- F.X.Shea ,Religion and the Romantic Movement :Studies in Romanticism, Vol. 9, No. 4, The Concept of Romanticism (Fall, 1970), pp. 285-296, Published by The Johns Hopkins University Press p 292. Accessed:16-03-2020 17:20, Stable URL https://www.jstor.org/stable/25599773.

88- Jacobs J.(2002) Phenomenology and Revolutionary Romanticism. In:Tymieniecka AT. (eds) The Visible and the Invisible in the Interplay between Philosophy, Literature and Reality. Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research),vol 75.Published by Springer, Dordrecht Germany 2002 , pp 118.119.

89- Max Scheler on the Eternal in man, translated by Bernard Noble,op cit,p129:«…For such an understanding would be possible only if one sought to look upon the very facts of the case with a new…".

90- يوسف بن أحمد، الظاهرة و المنهج في فينومينولجيا هوسرل مركز النشر الجامعي، تونس، ط1 2008، ص 241.

91- وفاء عبد الحليم محمود ، القيم في فلسفة ماكس شيلر، المرجع نفسه، ص ص 446 447 .

92- المرجع نفسه، من ص 299 الى 300ص .

93- نضبط في تعريفنا لهذا الفرع من حقل علم النفس وفق ما وضحه ريمون بلوتزيان و الذي يقول:" علم نفس الدين هو ذلك المجال داخل علمية علم النفس الذي يهدف الى فهم العمليات التي تتخلل تدين الإنسان بجميع أشكاله. أين تتراوح الموضوعات الموجودة في مجاله من المصغرة على سبيل المثال " عمليات الفهم المتشاركة في الخبرات التي يعتبرها الشخص دينية أو روحية مقدسة"، الى المكبرة على سبيل المثال" العوامل النفسية التي تنطوي عليها السلوكيات الاجتماعية الدينية الفردية او الجماعية المعقدة " مع جميع مجالات علم النفس المعيارية التي تعكس مستويات متعددة من التحليل فيما بين "- الشخصية و التعلم الإدراك، الفهم، الحافزية، العاطفية "، و الإجتماعية يجب أن تؤخذ جميعها في الإعتبار. إنها تحاول فهم سبب تدين الأناس و ما تأثير ما يتدينون به على جوانب الحياة الأخرى. كما يرى بعض من العلماء النفس ان سيكولوجيا الدين هي مجال البحث الذي يركز على النموذج الديني في السلوك بشكل عام، و يرى البعض الاخر أنه مجال للبحث في جوانب فريدة او أكثر من وظائف الانسان أي الجوانب الموجودة في التدين لكن غير موجودة مكان آخر تخضع مسألة تفرد التدين كظاهرة نفسية إنسانية للفحص و النقاش من وقت لآخر:

David A. Leeming, Kathryn Madden, Stanton Marlan (Eds),Encyclopedia of Psychology and Religion, Publisher BY Springer Science, Business Media LLC (USA) 2010 , p 1904.

94- شلايرماخر فريديرك، عن الدين "خطابات لمحتقريه من المثقفين، تر أسامة الشحماني، دار التنوير للطباعة و النشر، بغداد العراق ،ط1 ، 2017، ص 186.

(***)- إن قضية محاولة وضع توليف بين الرؤيتين بالنسبة لشيلر أمر معقد و صعب، حيث يظهر أنه متناقض مع ذاته و بعد تردد يقبل بالطرح الذي يرى في التوليف إمكانية من الجانب القيمي للإنسان أما من جانب المعرفي العلمي فهذا أمر مناف للمنطق و متناقض ذاتيا.

95- فيلسوف ألماني و لاهوتي لوثري. ولد في باين "هانوفر" في 25 ايلول 1869، وتوفي في ماربورغ "هسن" في 6آذار.1937 كلف بتدريس اللاهوت المذهبي في غوتنغن "1906" و درس في فروكلاف "1914-1917"، و أخيرا في ماربورغ " 1917-1929" الى تقاعده . كان يحوز معرفة ضليعة بالروحانية الشرقية علاوة على الروحانية الألمانية و اللوثرية، وقد أصاب شهرة عالمية عندما نشر كتابه عن الحرام عام 1917واتبعه بتركيب واسع عن تاريخ الأديان: روحانية الشرق و روحانية الغرب "1926" . و قد أخذ على عاتقه "تدريس" مقولة الإلهي من وجهة نظر فينومينولجية، بالتأكيد على طابعها العقلاني و المزدوج وجدانيا" الافتتان بالحرام و الخوف منه " . كما اوحت اليه مشكلة العلاقات بين المسيحية و الروحانية الهندية مباحث كتابه ديانة النعمة في الهند ولدى المسيحيين "1930"، و آخر كتبه الألوهية و الإلهي عند الاريين 1933كما ترجم الى الالمانية كتب بهاغافاديجتا و كاثا اوبانيشاد . كان رودلف اوتو قلق الروح، يدرك التفارق

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المأساوي بين نقص العالم و كمال الله و يؤسس الفاعلية الدينية على اعتراف بالجانب الإلهي من الله ، أي الجانب المفارق الذي لا تملك البشرية أي إمكانية نظرية او عملية للاقتراب منه لأنه يمثل لها الآخر. جورج الطرابيشي، معجم الفلاسفة ، دار الطليعة بيروت لبنان، ط3 2006 ، ص ص 109 110 .

96- رودولف أوتو، فكرة القدسي " التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي و عن علاقته بالعامل العقلاني، تر جون و. هاريف، دار المعارف الحكمية، ط1 2012، ص 36.

97- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ص 424.

98- ابن سينا: النجاة في المنطق والالهيات، بيروت، دار الجيل، 1992، ص126.نقلا عن: جميل صليبا ، المرجع نفسه ، نفس الصفحة.

99- محمد محمد عويضة، توما الأكويني"الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى"، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1 1993، ص 42.

100- المرجع نفسه ، ص 105 .

101- سبينوزا باروخ، علم الأخلاق، تر جلال الدِّين سعد المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1 2009، ص37.

102- ورد في موسوعة اندري لالاند مايلي :" ابتكر تولاند لفظ panthéiste

(Toland, Socinianisme truly stated, etc. (1705).C.F. Boehemer, De panthéismi nominis orgine usu et notione (1851).

أ. بالمعنى الحقيقي، مذهب يرى أن الكل هو الله / الله و العالم ليسا سوى واحد، و هذا هو ما يمكن فهمه بمعنيين أساسيَّين:

1. الله وحده حق، فالعالم ليس سوى مجموعات تجليّات أو فيوضات لا حقيقة لها دائمة و المادة جوهرية مميَّزة. هذا مثلا هو مذهب وحدة الوجود عند سبينوزا.

2. العالم وحده حق، فالله ليس سوى كليّة ما هو موجود. مثال ذلك حلولية دولباخ، و ديدرو، اليسار الهيغلي .غالبا ما يطلق عليه إسم حلولية طبيعانية حلولية مادَّوية.

ب . في المعنى الغامض، أدبي منه فلسفي، موقف ذهني قوامه تمثُّل الطبيعة بوصفها وحدة حيَّة، يُقام لها نوع من الطقوس و العبادة.

أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر خليل أحمد خليل، المرجع نفسه، ص 933.

103- Blaise pascal, pensees ,trans. By:A j kraislsheimer, London et New York, penguin books, 1966. Pp309,310. and see more : Robin Attfield,The God of Religion and the God of philosophy, Religious Studies /Volume 9 /Issue 01 / March 1973, Published online by Cambridge University Press:24October 2008 ,pp1.2 .

104- Max Scheler on the Eternal in man, translated by Bernard Noble,op cit,p 139 :«…That metaphysics and religion - if they achieve their goals - must lead to one identical truth, a fact that gives real and definitive meaning to the intent of the two fundamentally different objects.".

105- Max Scheler, on the constitution of human being :from the posthumous works, volumes 11 and 12 / Max Scheler ;translated by John Cutting, Marquette University Press 2008, p 357.

106- ibid ,p358.

107- Max Scheler on the Eternal in man, translated by Bernard Noble, op cite, p134 :« … The goal of religion is not rational knowledge of the basis of the world but the salvation of man through vital communion with God apotheosis »..

108- ياقوت قرعوني، نظرية المعرفة عند القديس أوغسطين مذكرة ماجستير، المدرسة العليا للأساتذة في الآداب و العلوم الإنسانية، بوزريعة، السنة الجامعية: 2005-2006، ص ص 59 60.

109- كحول سعودي، الدليل الأنطولوجي وقيمة الحدس في إثبات وجود الله عند القدّيس "أوغسطين" ، حوليات جامعة قالمة للعلوم الإجتماعية والإنسانية، العدد 22 ديسمبر 2017، ص ص 650، 651.

110- ibid ,p134 :«…The fount of all religious truth is not scientific utterance but faith in the words of the homo religiosus, the 'holy man'…".

(****)- يمكن لنا تقارب بين هاته الرؤية و رؤيتنا للإمام في الإسلام.

111- Max Scheler, Formalisme in ethics and non - Formal ethics of values , transalet by Manfreds, op cit ,pp 396- 397.

كيفية الإستشهاد بهذا المقال حسب أسلوب APA :

المؤلفان طيفور حميد، دراس شهرزاد ، (2020)،إشكالية الدين و الفلسفة عند ماكس شيلر، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد 12، العدد 02، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر، الصفحات. ص ص : 266-279

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com