جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية

أطروحة

للحصول على شهادة دكتوراه في العلوم

في الفلسفة

إشكالية الخلاص ومفهوم التجربة الدينية
ماكس شيلر نموذجا

مقدمة ومناقشة علنا من طرف

الطالب (ة):... طيفور حميد

إشراف: أ.د دراس شهرزاد

أمام لجنة المناقشة

اللقب والإسم	الرتبة	المؤسسة الأصلية	الصفة
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	رئيسا
دراس شهرزاد	أستاذة التعليم العالي	جامعة وهران 2	مقررا
الزاوي حسين	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران2	مناقشا
العربي ميلود	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مناقشا
بلعاليا دومة ميلود	أستاذ التعليم العالي	جامعة الشلف	مناقشا
محمد شوقي الزين	أستاذ محاضر –أ–	جامعة تلمسان	مناقشا

السنة الجامعية: 2021/2020

إهداء:

نهدي هذا العمل الى والدي الكريمين و إلى من فقدناه في صمت الأستاذ حميد حمادي كما لا يفوتنا كذلك من هم على قيد الحياة الأستاذ عبد اللاوي محمد و الى كل من درسني و علمني حرفاً و داموا ذخرا للعباد و للوطن وإلى من ساندنا و دعمنا معنويا .

كلمة شكر:

نتوجه بالشكر الخالص الى الأستاذة دراس شهرزاد وهذا لقبولها تأطير هذا العمل، وإلى السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة لقبولهم قراءة هذا العمل الى جانب ذلك نتوجه بالشكر الى عمال المكتبة المركزية و كذا مكتبة الكلية وهذا لتقديم المساعدة الازمة و التوجيه في قتناء الكتب الموجهة لذلك كما لا يفوتني كذلك عمال مكتبة صوفيا cdes وهذا لتزودنا بالمراجع و المصادر التي تخدم الموضوع و الى كل من قدم لنا يد العون و المساعدة المعنوية و المادية خفية أو علنا.

مقدمـــــــة

مقدمة:

تضمن تاريخ الفكر الانساني العديد من المحاولات لفهم سر العلاقة بين الانسان والوجود، ولقد مثل جوهر قضيته في بواكيرها الأولى ضرورة ملحة أن يلصقه ببعده الديني، حينئذ بالنسبة إليه توجب منه ذلك أن يجيب عن ما يجوب في أرجاء الكون الفسيح وحتى في دواخله من إفساح للغموض. ولقد اقتضى منه ذلك أن يعي جيدا أن تأسيسا واضحا لأسئلته لن يتم إلا إذا أوجد كتاب مقدس وفهمه على أنه وحي إلهي في تعدد أشكاله. ولقد كان للفكر الفلسفي الدور الكبير في فهم معنى الدين منذ نشوئه في صورته البدائية الى غاية نضوجه و تبلوره . ومن بين الأدوار التي لعبها أن ساهم وبشكل كبير في جعل التفكير يتجه إلى توضيح تلك العلاقة في أي شكل من الاشكال الممكنة فإما أن الواقع يملي على الذات لتكتب وفقه أو أن الذات تملي عليه فهمها له.

إننا لنجد أنه من بين لحظات الجدال الفكري و الذي احتدم بخصوص هاته العلاقة أنه تمركز أكثر في الفترتين الحديثة و المعاصرة من الفكر الإنساني غير متجاهلين بالطبع الإسهامات السابقة عليهما إذ في الأصل إن هما إلا تكرار لهما و لكن بصيغة مختلفة، ويرجع سبب اهتمامنا بهما نظرا للنموذج المعالج لهاته الدراسة ألا وهو الفيلسوف الألماني ماكس شيلرMax Scheler 1874-1928و الذي اتخذ موقفا متميزا من خلال معالجته للقضية من زاويا متعددة ،ومن بينها أنه حاول إيجاد قراءة للعلاقة بين الفلسفة و الدين بعيدا عن الفهم السائد، متخذا إياها سبيلا جديدا يريد من خلاله تأسيس دراسة لفلسفة تاريخية للدين تعييد تقوَّم الذات الإنسانية من منطلق إحياء للمنطق الكشف الإشراقي و المعرفي البرهاني.

وكانت نقطة مقصدنا في المعالجة بالذات و هذا حتى يتسنى لنا معرفة منطق تصوره للعلاقة بين المعرفة و الدين و بين الدين والأخلاق وبين السياسة والمجتمع والدولة. ووجدنا أنه من الأنسب أن تتم معالجة جملة هاته الرؤى الفكرية لديه من خلال كتابه العمدة في فلسفة الدين "الخالد في الإنسان" و هذا من خلال تحليل لنصوصه التي تضمنت تقليبه لوجهات النظر المختلفة تارة منتقدا و تارة متأثرا و تارة متأثرا و منتقدا في الآن ذاته ومن خلاله كتابه الثاني الأخلاق الصورية و الأخلاق اللاصورية للقيم.فحددنا من خلالهما وجهتنا في البحث و التي ركزنا اهتمامنا فيه على مفهوم المعرفة

الدينية كفلسفة للحياة ما بعد الحرب العالمية بعدما تم توظيف الدين لغرض الحروب، و في كثير من الأحيان تم تجاهله و الدوس عليه من أجل إحياء قيم الانسانية التي في ماهيتها إهانة لها دونما دين، ولقد تزعم هذا التيار الفكري فلاسفة الأنوار و حتى المثالية الألمانية على اعتبار أنهم فهموا الدين على أقصى الفهومات البشرية أنه خبرة حياتية يمكن العبث بها بسن مجموعة من المعايير و القواعد التي بموجبها يمكن فهمه وتسيير حياة البشرية نحو الأفضل، ومن بين شخصيات فلاسفة الأنوار نجد كانط و الذي أرجع فهم الدين الى ضرورة تخلص العقل من الوصاية القبلية والتوجه مباشرة في ثقة عمياء الى العقل، الى جانب هاته المحاولة نجد ان شيلر لا يسند إليها مهمة الفهم لوحدها بحكم مرجعيته والتي استاقاها من معين المنهج الإشراقي للقديس أوغسطين و الفيلسوف بليز باسكال، وبحكمها تجلت لنا الإشكالية الكبرى في المعالجة التي كانت صياغتها كتالي: ما السبيل الى تأسيس لإنسان ما بعد الحرب ؟ وقد اقتضى منا منطق الإجابة أن نضع مجموعة من التساؤلات للوصول الى نتيجة واضحة فكانت تباعاً: ما منهج الحقيقة الدينية عند شيلر؟ كيف يمكننا تحديد و ربط الذات و الموضوع في خضم المساجلة الدينية ؟ ما دور البناء الوظيفي للدين في تسيير عجلة التاريخ ودور الأفراد فيه كفاعلات إنية؟ كيف يمكن فهم المجتمع الديني في علاقته بالسياسة؟ ما الفهم الجديد للثقافة في ضوء جدلية الدين والتربية والسياسة؟ ما القراءة الأنجع للعلاقة بين الدين والفلسفة ؟ وما معنى الخبرة الدينية كفعل ممارس وبينته المنطقية في ذلك؟.

ووضعنا في مستهل بحثنا عن منطق للإجابة فرضيات فكانت تواليا:

1-أن التجربة الدينية كلما كانت غير مقيدة بالنسقية كتعاليم دينية كانت أيسر لفهم وللتعبير عنها.

2- ماكس شيلر يعد بحق من بين الفلاسفة الذين قدموا فهما للتمازج المنهجي المعرفي "الإشراقي و العقلاني" دون غيره .

3- أن الحياة السياسية لمجتمع و للفرد لا يمكن أن يكون طرحا مرتهنا الى إعادة للتجربة الدينية السياسية المسيحية بالنظر لعوامل الوقعية المنطقية لما بعد الحرب .

4- يعود الفضل لشلير في ضرورة فهم الخبرة الدينية للتربية كتثقيف دون سواه ودورها في إعطاء التعاطف بعدا جديدا.

5- فهم للحقيقة الدينية دون مكانة للقيم كأشبه بإعادة لفهومات السالفة الذكر دون تجديد.

6- يعود الفضل لشيلر في قراءة منزلة القيم للفرد كوظيفة بنيوية داخل المجتمع.

تطلب منا الأمر لمعالجة القضية أن نضع خطة تسيير بنا نحو توضيح لها في متن كتبه، وجعلنا في ذلك ثلاثة فصول: عنونا الفصل الأول أرضية الإشكال المعرفي و المنهجي و لقد تطرقنا فيه الى مبحثين المبحث الأول معنون بمعنى الفلسفة و الفيلسوف أين ناقشنا فيه و من خلال كتبه نظرة شيلر للفلسفة و للحقيقة الفلسفية و للبس الذي لحق بهما على يد من وضعوا مناهج غيرت مسار الفهم لحقيقة فأوجدت بذلك شرخا في الفهم و منهم هوسرل الذي وفق شيلر أبدع منهجا في جوهره تكرار و إعادة لصياغة الإنسان الفيلسوف العلمي مؤمنا بما تقدمه العلوم فقط. ولقد كان هذا ألإعتداد بنجاعة طرحه أثر فيما ساهم به في وضع رؤية عن العالم والحياة و غيرها من المسائل وفقه بصيرته العلمية وكيف تمكن من استثمار للمنهج الفينومينولوجي ليجعله طريقا موصلا لبلوغ غاية الفلسفة الحقيقية كما وجدت، الى جانب هذا الشرخ الذي اعتبره شيلر واسعا جدا يجد ذاته في مجابهة طرح العقل النظري متمثلا في شخص فلندبالند فليهلم، الامر الذي دعاه الى مناقشة السبل الكافية لوضع رؤية للعالم تستند الى الحياة الدينية للشخص الفيلسوف. أما بخصوص المبحث الثاني فقد تطرقا فيه الى مسألة علم اجتماع الثقافة الذي فيه نجد شيلر تلميذ مدرسة النيوكانطية يشق لذاته دربا جديدا عن معلميه و هذا بفهمه لتداخل العوامل الواقعية مع العوامل الروحية و معالجة ذلك من زاوية البنائية الوظيفية و فاعلية الشخص ككيان له تاريخ وثقافة وليس فقط قيمة مضافة تحت رحمة المعالجة المدرسة الواقعية و المدرسة الوضعية.

وفي الفصل الثاني الذي عنوانه إشكالية الخلاص نظرا لأن شيلر يفهم الخلاص بمناقشة رؤى معرفية و تصحيح مسارها كما ينبغي أن يكون وقد قسمناه إلى ثلاثة مباحث فكان أولها قراءة في تاريخ العلاقة بين الفلسفة والدين و قد

وضع فيه شيلر أساسا جديدا للمعالجة بعدما بين عجز الرؤى الفكرية السابقة في ذلك ويقصد من ذلك ما أسماه انظمة الهوية الكلية و الجزئية الى جانب المدرسة التقليدية ليتجلى له في ألأخير أنه وحده لحظة الكشف عن الوحي إنعطاء دونما إملاء كفيل بالنأي بعيدا عن تلط الطروحات الضيقة وتطرقنا في المبحث الثاني و الذي عنوانه نظام المطابقة نظرا لمحاولتنا عدم الخروج عن المقصد الشيلري في الاخير فهو قد وضعه و حاو فيه أن يبين ما العثرات التي يمكن أن يسقط فيها كل معتقد بصواب رؤيته كما أنه كنظام معرفي نجده قد وضع فيه الفصل بين الحقيقتين الدينية و الميتافيزيقية تجنبا للخلط الذي يفضي الى الوهم، و في المبحث الثالث ناقشنا فيه علاقة الفلسفة بالدين و المجتمع و مدى إسهام الطرح السابق الذي بين فيه معنى الحقيقة الدينية و الفلسفية لتأسيس ما يمكن أن نطلق عليه مجتمع تطور ليصبح دولة تتقوم فيها الذوات بناءا على الفهم السابق للعلاقة القائمة و قد تدرجنا فيه من إزاحة الستار عن التوهمات التي تم صنعها من لدن المعرفة اللوثرية للدين و التي بالنسبة لشيلر بيئة ممتازة معرفيا لنمو العلمانية وصلولا الى ما أفضى اليه الى تحطيم لمعنى المجتمع كفكرة في الرؤية المسيحية وتعاليم الرسل الى مرحلة ما يسمى إمكانية إعادة البناء لتلك الدولة الدينية تحت مفهوم الدولة المسيحية و ضرورة التشديد على النهل من الأخطاء السابقة. أما فيما يتعلق بالفصل الثالث فقد تمت عنونته بالتجربة الدينية على أساس توضيح محاولة شيلر في بناء فلسفة تاريخية للدين تبرز معالم الشخص الروحي الذي يعشش الكيان الإلهي فيه و يترهن في وجوده الى مدى إرتقائه لسماع ندائه فيه و يكمن جوهره فيما تغذيه القيم و التي تعلوها القيمة المقدسة كإشعاع ينجذب نحوه ليفهم الإلهي على انه هو ذاته في علاقة متبادلة جمالية في الوجود يتمكن من خلالها من تحطيم و تجاوز وحدة الوجود العقلانية ليوجد وحدة للوجود فينومينولجية، و عليه ومن خلال هاته النتيجة فإنه في المبحث الثاني و الموسوم ب الفعل الديني كخبرة دينية لا نعالج فيه ما دأبت عليه النظريات السابقة في قضية العبادة وفق نسقها المغلق بقدر ما نولي أهمية لرؤية شيلر و الذي يعتبر ان لهاته الافعال منطقا داخليا تتطور بفضله المعرفة الدينية، فهاته الأخيرة لا تُوهب من طرف الآخر و حتى وإن كانت موهوبة لنا فإن ذلك لا يمنع من

مراجعتها ليجد الشخص في النهاية أنه معرفته هي بالإله و منه فقط تتدفق إليه كشراق رباني الى جانب معرفته العقلانية وهنا نلاحظ قدرة شيلر على المزواجة اكثر بين المنحيين الفكرين الاشراقي و المعرفي العقلاني في لمسة جمالية.

ووصولا عند هذا المبتغى فإننا نحلل من خلال نصوصه في المبحث الثالث الذي تمت عنونته بـ"تقوم الإنسان"، أبان شيلر ضعف وقصور الرؤى الفكرية السابقة في معالجة حقيقة الموت أين اقتصرت فقط على جانبه العضوي و لم تفهم جيدا معناه الروحي والفاعيلات الديناميكة في حياته و من بينها الرؤية الداروينية ، كما امتد هذا التزييف أيضا لمسألة ما بعد الموت مركزين على معالجته لخطأً مفهوم الخلود على تجاوزه للطرح المسيحي للحياة المسيحية ما بعد الموت وإعطائه معنى جديدا يستجيب لروح المسيحية وللروح المنهجية لتكون اكثر أصالة و جدة.

اقتضى منا البحث في هاته الإشكالية أن نتبين المنهج الأصلح و الأنجع في ذلك، فما كان من ذلك سوى اعتماد المنهج التحليلي و هذا لتوفر نصوصه، مراعين في ذلك التركيب من أجل فهم أكثر للعلاقة بين الدولة و الدين و بين الأخلاق و الدين و بين الفلسفة و الدين التربية و الدولة و الدين.

وفي تعاملنا مع الإشكالية استرعى انتباهنا كثرة الدراسات بـ" اللغة الإنجليزية" و شُحَّها باللغة العربية، وأول الدراسات التي تطرقت ماكس شيلر من زاوية نظر مختلفة عند العرب نجدها عند الأستاذ ظريف حسين في كتابه الذي عنوانه مفهوم الروح عند ماكس شيلر، ثم وفاء عبد الحليم محمود في كتابها القيم في فلسفة ماكس شيلر. و من ناحية الدراسات الغربية فإننا نجد مايلي كمراجع متخصصة و التي لم أستطع توظيفها كلها في ذلك منها:

Helmut Dahm, Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation .

M.S. Frings And others, Max Scheler (1874–1928) Centennial Essays.

Herbert Splegelberg, The Phenomenological Movement.

كذلك نلحظ كثرة المقالات المتطرقة لذات الشخصية نذكر منها ما تم توظيفه:

John R. White, scheler's argument's for god's existence from religious acts.

Daniele Bruzzone1, Max Scheler'S concept of Bildung and the affective core of education.

Hanna Hafkesbrink, The Meaning of Objectivism and Realism in Max Scheler's Philosophy of Religion: A Contribution to the Understanding of Max Scheler's Catholic Period.

وعلى الرغم من توفر هاته الكتب إلا أن ما زاد من صعوبة البحث هو أنها ترجمات عن اللغة الالمانية، وبذلك فنكون قد قدمنا قراءة من درجة تالية للغربين مرتهنة بما ينتجه هم كمفكرين، فجل أعماله قد ترجمت الى اللغة الإنجليزية و كما نعلم فكل ترجمة هي خيانة ما يجعل هناك مسافة واسعة عن النص الأصلي، مؤكدين ان عملنا هذا تبعته عثرات ناجمة عن فهم ثاني للنص الأم .

ومن خلال هاته الأرضية حاولنا أن نزيح ستار التغييب عن الساحة الفكرية لشخصية قدمت قراءتها للواقع المعاش في ظل ما بعد حرب عصفت بالأخضر و اليابس، لنحاول من خلاله و من خلال مرجعيتنا فتح أفاق للبحث عن حلول بعيدا عن نير الحروب و العيش معا في سلام.

الفصل الأول

أرضية الإشكال المعرفي والفلسفي عند ماكس شيلر

توطئة:

نتطرق في هذا الفصل وكما هو معنون الى شخصية شيلر كتلميذ جيد ومخلص للمدرسة النيوكانطية الجديدة وللمنهج الفينومينولجي. فهو يحاول خلق نسق فلسفي يجمع فيه بين ما طرحته كرؤية فكرية و ما اتخذه كمرجعية دينية له و نقصد هنا تعاليم الكتاب المقدس الى جانب ما أملته عليه الكنيسة البروتستانتية، فعمد الى تعديل جوهر المطلب الهوسرلي في تأسيسه لماهية الإنسان لينقله إلى رحابة طرح أعاده من خلالها إلى معدنه الصافي و النقي في نوع من التوليف الذي يجعل القارىء له يرى حقيقة الأمور أنها ليست فقط تعاش تحت الواقع المفروض وعوامله بل كذلك كان للعوامل الروحية دور كبير في تغيير مساره و إنشائه نشوءا آخر، فكان بذلك مؤسسا لعلم اجتماع الثقافة برؤية فينومينولجية.

المبحث الأول: معنى الفلسفة والفيلسوف.

يرى شيلر أن الحديث عن معنى للفلسفة هو لضرورة توجب طرح مُسائلةٍ في أسس ماهية الإنسان[1] الذي تعذر ضبط ماهيته بشكل سلس ومفهوم من قبل العلوم التي قدمت رؤية وبصياغة إلتفافية عنها تختص" بالعالم العضوي". و إذ ذاك فهو في ذات السياق يتموقع هذا الطرح لشيلر ضمن نطاق نقاشات المدرسة الجنوبية للكانطية الجديدة كاستجابة لتلك الفجوة الروحية التي خلفتها سقوط الفلسفة الهيغلية[2].

يصبح إذن من واجب الفيلسوف أن يوكل لنفسه مهمة وضع تعريف واضح لكينونته كقضية أنثربولوجية، إننا وإستناداً لنصوصه لنجد يرى:"...إن ما نرومه من خلال هاته المسائلة هي إبعاد أي معيار وضعي من أجلها وهذا يصدق على أية محاولة لوضع معرفة فلسفية تنبع حصريا من بنيتها ووحدتها الداخلية مستقلة عن الفرضيات بقدر الإمكان تكون موضوعيا."[3]

والضامن في هكذا مطلب هي روح الفلسفية تستند في تقومها الى "**الروحانية**" التي بحكم ديمومته لا تنطفئ لإغترافها من معين واحد للفن على أنه ما يشعر به الفنان و الدين على أنه ما يشعر به للقديس الحقيقي وموعظته الحكيمة كفلسفة متميزة" فهو لغز الوجود الذي لم تقترب منه المشاريع السابقة ، بما له من فاعلية تكسر ثنائية الذات و الموضوع ضمن وحدة تخاطبية فتنتفي ضرورة وضع حكم قبلي غير موائمٍ للمجال المعرفي[4] ،و الذي يتمتع بإستقلالية للوجود" existence " وللقيمة "The value " بعيدا عن أي تحديد نسبي[5]. وكما لمحنا آنفا الى النماذج التي

[1] - Max Scheler, on the eternel in man, translated by Bernard Noble. London: SCM press, 1960 , p 69.

[2] - Nicolas de Warren, Andrea Staiti, new app to neo-kantian, edited by, Cambridge University Press, United Kingdom, First published 2015 ,p116.

[3] - Max Scheler, on the eternel in man,op cite ,p70.:"… The peculiarity of the task which I have called 'philosophy's self- knowledge through philosophy' is further evident in that it is in every case the intention of philosophical inquiry to establish knowledge independent of hypotheses, or let us say-to avoid anticipating any philosophical judgment here-knowledge as independent of hypotheses as is objectively possible.…".

[4] - ibid,p71.

[5] - Loc cit.

ذكرناها فإنه بالنسبة لشيلر فإن من وهبه مشروعية التقوُّم الذاتي للحديث عنها هي ذاتها اللحظة النيوكانطية التي إعتبرتها مهمة في بنائها الفلسفي كميزة متفردة ووضعتها تحت مسمى "الإستقلال القيمي". ووفقه يُوضع "**الحكم**" الذي يُظهر مستوى إدراك العالم ووقائعه، متخذا إياه كمخرج لتجاوز كوجيتو الثقافة الغربية و الذي لردح من الزمن ماهيته نسق مغلق، ولحظة الجرأة النيوكانطية وإحداثها شرخ فيه يكمن في معاودة قراءة اللحظة الكانطية في إنشائها للمعنى الذي حقيقته توترا بين ما يبوح به و إمتناعه عن الإفصاح ، موجداً مفارقة بين الطموح إلى التسامي و ظاهرة الإنفتاح الذي يشكلها واقعه الفعلي، وبموجبها ينبغي أن يتجاوز المتفلسف بالنسبة ما يتم تقديمه من عبارات منطقية في متن لغتنا اليومية كتكرار لروح صارمة جافة التي فيها تتحقق فكرة المثالية المحضة، نحو قراءة لوقائع العالم كحقيقة فينومينولوجية جوهرها أنها :"... وظيفةٌ للإمتلاء الروحي الذي يُقدم عليه الإدراك..."[1]، في علاقة فريدة من نوعها تتبع نوع التكوين الذي تلقاه العقل و موجها له نحو معين العاطفة ليغرف منه رؤيته للمعطيات[2] .

ونجده يبينه في الفقرة الثانية من مقالة الوقائع الثلاثة The three facts بشكل واضح، و التي فيها يعتبره حالة أخرى قبل أن يعرف الشخص معنى السببية بين الأشياء[3]، أين تكون الخبرة وتجربة الوعي لا تخرج عن الفعالية activityو الإنفعالية passivity في وحدة كلية[4] وفي هاته اللحظة بالضبط نستطيع الحديث عن واقعة فينومينولجية وفقه وفهمها،و إجلاءا للبس الفهم نجده يُعرفها في نصوص له فيقول:"... نطلق على واقعة أنها فينومينولوجية إذا اتسمت بكونها تأتي للمعطائية givenness عن طريق محتوى الحدس المباشر immédiate intuition، خالصة معطاة في الخبرة مستلقة بذلك عن أي معتقد لدينا..."[5]، وفي لحظته الحميمية بالزمن وديمومته فإن الوعي

[1] - Eugene kelly, structure and diversity studies in the phenomenological philosophy of Max Scheler, published by Kluwer Academie Publishers, New York, U.S.A, first published 1997, p 27

[2] -Loc cit.

[3] -ibid, p 40.

[4] -Cf:Helmut Dahm,Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation ,Publisher by Springer Netherlands, Edition Number 1, 1975. p 42.43.

[5]– وفاء عبد الحليم محمود، القيم في فلسفة ماكس شيلر، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية مصر، ط1 2005. ص 134.

يفصلها عن الوقائع الطبيعية لتظهر تلك المعطيات أكثر جودة تبعا العلاقة المتبادلة بينهم Essential relationships، و للتوضيح أيضا نقول إذا كانت النيوكانطية قد شدَّدت على نفيه من حقل الوعي مستعيضة عنه بإعادة ما طرحه كانط[1]، فإنه في البناء المنهجي لشيلر فهو من الأولية لأي متمرس في الفلسفة، ليتلافى بذلك منزلق عدم التمييز(بين الوظيفة الفعلية للإدراك العقلي في تلقيه للمعطيات المواضيع وبين تلك المعرفة المبنية على إستنتاجات" التجريبية") والذي لم يكن بمقدور دلتاي وفق شيلر عدم الوقوع فيه، فما كان من الإنتقادات التي نالت منه معتبرة إياها ثغرة له في صرح معماره المعرفي لعدم مراعاته هذا الشرط في فهم الفعل الفلسفي، ويعتبر هوسرل من أبرز من وجه نقده و اعتراضه على هذا الخطأ[2].

وبموجب دائرة النقد الصارمة يعتبر شيلر عالم الماهيات هذا هو أوليات المعطى المعيش غير أنها لا تكون منطلقا لرؤية العالم الفلسفية[3]، بقدر ما ينبغي من المتفلسف أن يبحث عن البنية الصورية لأنواع الإدراك حتى يُلبي المطلب الفينومينولجي ويقصد هنا ماهياتٌ تعمل في هذا الإدراك كترجمة لقصدية الوعي "conscience".

إن هذا الهم المعرفي يتكرر في الهندسة المنهجية لهوسرل غير أنه يربط حديثا عن الوعي بمفهوم الخبرة التي تفهم كمعيش يومي « das Er-libnis»[4] ، ورغم توضحها من قبله فإننا نجد شيلر يعتبرها رؤية قاصرة نظراً لإلتزامها فقط في إيطار ما يظهر للوعي و عدم قدرته على تقديم إجابة لما هو متخفي عنه. و هو يلتمس ذلك في بحوثه التي

[1]-Cf :Nicolas de Warren, Andrea Staiti, new app to neo-kantian, op cit, pf 90.

[2] - John E. Jalbert, Husserl's Position Between Dilthey and the Windelband-Rickert School of Neo-Kantianism, ." Journal of the History of Philosophy 26.2 (1988): 279-296. Published byTheJohns Hopkins University Press, p 289.
http://muse.jhu.edu/journals/hph/summary/v026/26.2jalbert.html.

[3] - Eugene Kelly, structure and diversity Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler, op cite, p 16 .

[4]– فيما يتعلق بمعنى الخبرة فإن هوسرل يعتبر ان كل ما يمر بقرب الوعي و يعيشه في لحظته التي يقصد فيها موضوعا ما هي معيشة و حتى ان هوسرل يطلق التجربة حتى على غير المقصودة، غير أن هوسرل يفرق بين نوعين من الخبرة نحو العالم الخارجي بناءا عليه يضبط فهمه لها، إذ يرى بان ما اصبح مرتبطا بالذات " الانا" تعاني الذات معه تجربة قصد لماهيته فهي إذ ذاك تدرك باطنيا أنه محايث لها، عكس التجارب الاخرى : ادموند هوسرل، أفكار ممهدة من أجل علم ظاهريات خالص و للفلسفة الظاهراتية ، تر ابو يعرب المرزوقي، جداول للنشر و التوزيع ، بيروت لبنان، ط1 2011 ، ص ص 102 – 103.

عُني فيها وعلى وجه التخصيص بمسألة فينومينولوجيا القصدية و تقوم الظاهريات "في أبحاثه المنطقية" . و حتى نبين الأمر أكثر فقد إتجهنا صوب ما يوضحه يوسف بن أحمد في قرائته لها حيث يعتبرها أنها قد استحالت بدورها الى مشكل قائم بذاته، فأمست أعتم وألغز مما كانت عليه في البداية وأوقعت الفينومينولجيا في إحراجات مؤسسة جعلها تلهث خلف وهم المظهر المتعالي أملاً في تحقيق ماهيتها المثالية[1]. وعليه فالأسلوب الذي أنتهجه هوسرل جعله لا يرى الإمكانات التي تفتحها القصدية و منطق الصحة بالنسبة لشيلر أنه كان قادرا بموجبه أن يبصر المأزق المنهجي الذي وُضع قبله نظرا لإمكانيات الوعي غير المحدودة التي يعيشها لا وفق ما يتم إستيلامه فقط من معطيات بل كذلك كتيار متدفق اليه، و هذا يعني تجاوز إدراك ظاهري للعالم إلى بحث و تبصر فيمما وراء مواضيعه[2]،و نقصد اللامفكر فيه كتجربة تقصد تباشير الفرق بين المثالي و الواقعي، التي لم يكن من اليسير التطرق اليها في أبحاث المنطقية فحُبست القصدية بموجبها في نطاق التصورات المنطقية للوظيفة العلائقية للقصد، فالوعي الذي أسسته هاته الأبحاث هو منطقي صرف والمعيش لا يهم إن كان داخل أو خارج الوعي أو غير موجود أصلاً بقدر ما يتمثل كمعيش دائم، و لذا لا يوجد معنى إلا الذي يقدمه الحدس و بموجبه تُوضع الدلالة و التي كانت جوهر إهتمامه [3] ، و عليه فما كان منه إلا أنه أوكل لذاته و في بحوثه المنطقية وخاصة البحث السادس الكشف عن ماهية العلاقة بين الحدس و الدلالة ليخلُص في الأخير الى أنها هوياتية. فوحدة الإمتلاء كما يرى بن أحمد:"...التي تصل الدلالة بالحدس الموضوعي تسمى سمة "وحدة التهوي" وبموجب وظيفة القصدية في تأليف المعرفة باعتبارها وحدة و هوية بين الفاهمة و الحدس، بين المعيش و الموضوع في نطاق ما يمسى بالحدس المقولي .... .و هنا ينكشف تحريف الفينومينولجي للقصدية باعتبارها انفتاح على الغيرية و تجربة الفرق ..."[4]،و لم يكن من الممكن التعاطي مع هاته القصدية في الفينومينولوجية السكونية فلقد اشتغل هوسرل على الإجابة على مطلب المعنى و الخروج من لبس مطلب الدلالة التي كانت مطلبا لمشروع البحوث المنطقية، ففي هذا

[1]- يوسف بن أحمد، الظاهرة و المنهج فينومينولجيا هوسرل ، مركز النشر الجامعي تونس ، ط1 2008. ص 249.

[2] -Loc cit.

[3]- المرجع نفسه، من ص 262 الى 264.

[4]- المرجع نفسه، ص ص 255- 256.

التحول كما يرى بن أحمد عمد هوسرل الى تعويض مفهوم الدلالة بالمعنى و استجد الحديث عن مفهوما النؤيما و النوسيس و علاقة التضايف بينهما ليكون شرعية للحديث عن تأسيس قصدي و تأليف الهويات[1]، فالتحليل القصدي في هاته المرحلة يُعنى بفحص الوعي بوصفه أساس ما ستقام عليه العلاقة بالموضوع وتنشأ عنه وظيفة التقوم المعنى فحتى وإن كانت غير موجودة كواقع لكنها متضن مثالي في الوعي و معيشة بوصفها متزمنة للتيار المتدفق، إذن هي تجربة تعالي الوعي و إنتاجه للمعنى و التي جعلت هوسرل يقول في كتابه تأملات ديكارتية و فيه يستأنف حديثا عن فينومينوجيا المتعالية:"...إن التحليل القصدي يسلم القيادة الى البداهة الجوهرية فكل أفكر بما هو شعور، "هو دلالة" على الشيء المقصود بمعنى واسع جدا، غير أن هاته الدلالة تتجاوز في كل لحظة ما يعطى "كشيء مقصود بصورة صريحة" في اللحظة التي يعطى فيها بالذات. إنه يتجاوزه، أي إنه يتضخم بشيء أكثر منه يمتد وراءه. ففي المثال الذي أخذناه، ليست كل مرحلة من مراحل الإدراك غير مظهر من مظاهر الشيء "ذاته" بما هو مقصود في الإدراك. و لابد لنا أن ننظر الى تجاوز القصد في ذات القصد المتضمن في كل الشعور، كسبب جوهري لهذا الشعور...[2] و عند هاته الحدود فإن البحث يتخذ عنده" هوسرل" مشكلة عويصة نظرا لتشديده على الفصل بين النوسيس و النوئيما غير أنه من ناحية ثانية يركز على علاقة التضايف بينهما فكيف لنا أن نفهم معالجته للقضية؟ إن التوضيح الذي أقدم عليه هوسرل وفق بن أحمد أنه يعالج الموضوع بمنطق الموازنة بينهما فالقصدية هي واحدة سواءا الموضوع القصدي و الذي يبقى هو عينه و الوعي بالموضوع بما يطفو في عنصر النواما هو ذاته وعي قاصد ،و بذلك لا يمكن الفصل بينهما في حديث عن تواشج للهوية و للماهيات المماثلة لبعضها البعض إنه من اللبس المعرفي الذي أَدخل هذا التأسيس للفينومينولجيا في ضيق الرؤى الفلسفية و منطق العلمي الصارم الذي ارتضى به هوسرل حل مشكلاته كان سلاحا موجها إليه كاشفاً بذلك على طموح مثالي متعالي، وهي نتيجة وصل اليها بن أحمد من خلال أقوال هوسرل ذاته ومن بينها :"...فالمعني

[1]- المرجع نفسه، ص 267.

[2]- هوسرل ادموند، تأملات ديكارتية" المدخل الى الفينومينولجيا " ، تر تيسير الشيخ، دار بيروت للطباعة النشر ، بيروت لبنان ، ط1 1958 ، ص ص 127- 128.

هو العملية القصدية(intentionale Leistung) لتأليف الوعي"[1]، وبحكم هذا الاعتراف يجد ذاته مجبرا على التحول من مسار مطلب التضايف و الذي كشف عن نفاذ و قصور رؤية رجل العلم نحو الغوص عميقا في الحياة وفهمها في مرحلة أخيرة من التحليل السكوني الى التحليل التقوُمي. ولكن حتى هاته اللحظة لم يتخذ المطلب نفسا متجددا كتحقيق للبعد الأنطو-ديني بل فقط يتخذ هنا مطلبا أنطولوجيا للعالم المعيش الحياتي، فالمنعطف الذي حدث و بالخصوص في الحقبة الزمنية الممتدة من 1919 إلى 1921[2] و التي أسماها المنعطف التكويني يعطي إجابة لإستنفاذ الرؤى السابقة و عجزها على فهم ظاهرة الحياة، و حديث القصدية المصاحبة له هو حديث عن قصد منفعل، إذ يرى يوسف بن أحمد أن التقَّوم المنفعل من حيث هو تولد ونشوء ذاتي للوعي الأصلي يتجه صوب قصدية غريزية passive intentionality، فيما دون الوعي إنه نشاط متقدم عليه بالزمان و بالنظام أعرق من الأول" التقويم الفاعل أو النشيط" فهو يغوص عميقا في أعماق الوعي و التفكير في الهيولى الأصلية التي يتقوم بها[3] ،و لذا لا يمكن أبدا لفلسفة مستندة على الخبرة" أن تنفي أصالة بحث فلسفي أو الحكم بعدم جدواه نظرا لتقُّوم الوعي إنطلاقا من خبرات أمدته بها معطيات عاطفية و لذا "...فالرد لم يعد متعاليا أو حتى أنه يرد العالم الطبيعي إلى منطقة الوعي المحض قصد تقويمه..."[4] إذ بما أن العلاقة بين الوعي وموضوعه أصبحت محملة بضرورة الارتداد الى ما دون منطقة الوعي أين إنبلج لأول مرة حديث الأصل و تفرع عنه الأساس الذي غدا مطلب الفينومينولجية السكونية و به عالج منطق الماهيات و الوظيفية العلائقية للقصدية، و بذلك أفصح عن محدودية اختراقه لحجب الحياة المعيشة و اعترف بأن هناك منطقاً آخر يسكنها و هو منطق الغريزي، و سيتم الإنتقال الى منطق مغاير مؤسسا من خلاله جملة من المفاهيم ستمس مباشرة الحياة في نقائها و معلنا في ذات السياق أن أصل لهوية الإنسان و ماهية مواضيعه لذا ينبغي أن يُعاد فهمه و فق منطق علائقي

[1]- المرجع نفسه، ص 293.

[2]- المرج نفسه ، ص 295.

[3]- المرجع السابق ، ص 302.

[4]- المرجع نفسه، ص 299.

إنفعالي[1]، في هكذا مطلب وفق يوسف بن احمد لم يعد من الممكن المسائلة وفق ثنائية التواشجية و يقصد هنا النوئيما و النوسيس، بقدر ما ينتقل الحديث عن فينومينولجيا هيولانية. فالمعيش القصدي في لحظة الغوص الى عمق الوعي و الحديث مع ما كان مهمشا في لحظة البحث السكوني المتعالي جعل من هوسرل يقول:"...لقد دخلت القصدية الأنائية كما هي مؤسسة في قصدية لا أنائية (إنفعالية)"[2] ،ليُعاد بذلك النظر في معنى الوعي و ليتقوّم من جديد بفعل هذا الغوص فيقول:"...إن التحليلات التمهيدية التي قادتنا الى فهم معنى المسألة، قد ألقت النور أصلا على أن " الأنا" المتعالي هو ما هو إياه بصفة خاصة، بعلاقته بالموضوعات القصدية. والى هذه الموضوعات القصدية، تعود أيضا موضوعات ذات وجود ضروري، ومادام "الأنا" يتعلق بالعالم، فإن الموضوعات الغارقة في الدائرة الزمنية المحايثة، و القابلة لتبرير مطابق، ليست وحدها متعلقة بهذه الموضوعات القصدية، بل تتعلق أيضا بها بموضوعات العالم..."[3] .

و بناءا على هذا المنعطف فإننا نجد أن شيلر فيعمد الى قلبه بوضعه الوعي في تقابل لإستلام للمعنى كإنعطاء يعيشه بفيض أخلاقي يُتوج بتجاوزٍ متعالي للذاتية الأنانية الى تعالي **"الأنا"** في سموها الروحي.[4] فالذاتُ كقوة بدائية تتفتح نحو العالم و الأصل نحو مماثلة للإله في تساميه بإعتبار أن الألوهي يحمل قيمة مقدسة فهو يخاطبه كحامل للقيمة:"...وهذا يعني في جوهره أن الفعل موجه نحو الأشخاص، أو نحو شيء من شكل كائن شخصي بغض النظر عن المحتوى أو مفهوم "الشخصية" الضمني الذي له قيمة.فلا يمكن دون هذا الفهم أن يكون لشخص ماهية في مجال قيم "المقدس" ..."[5]، وعليه فالمعيشات المتعلقة بالأنا في هاته اللحظة هي عناصر واقعية إنها تيار حقل الوعي، وبذا

[1]- المرجع نفسه، ص ص، 300- 301.

[2]- نقلا عن يوسف بن احمد، الظاهرة المنهج فينومينولوجيا هوسرل المرجع نفسه ، ص 302 : E Husserl, « Téologie universelle « tr. Fr., par J Benoist, in philosophie ,n 21, 1989, p5.

[3]- هوسرل ادموند، تأملات ديكارتية " مدخل الى الفينومينولجيا"، المرجع نفسه، ص ص 160- 161.

[4]- فوقية حسين محمود، فيشته و غاية الإنسان، المطبعة الأنجلو مصرية، القاهرة مصر، ط 1 ، 2001 ، ص 243.

[5] -Max Scheler, Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values ,Manfred S. Frings and Roger l.funk, northwestern university press, Printed in the United States of America, 1973, p 109.:"… that is to say, in essence the act is directed toward persons, or toward something of the form of a Personal being, no matter what content or what "conception" of personhood is implied.

يكون المعيش قصديا معيش الوعي القيمي بما لها من الديمومة ما تسمح بأن تكون بلانهاية [1]، و ليغدو التأليف المنفعل بما هو تأليف الترابط الأصلي الذي تسري فيه القيم ضمن نظام يكون هو مركزه " ممسكا بتلابيب" إمكاناته سابقا بذلك التأليف الفعلي لوعي الأنا[2]، ووفق يوسف بن أحمد فإن هذا التأليف المنفعل و الذي لا يمكن الإمساك بحدوده يفهم فيه الوعي على أنه قدرة على الإنفتاح و استقبال للمعطائية اللامتناهية، لذا لا حديث عن التقوُّم فينومينولجي جاف يقول هوسرل:"...و لا يلبث المرء أن يعترف فيما بعد، أن كل نوع من الوجود، حتى كل وجود متميز– مهما يكن معناه– بما هو وجود عالٍ، له كيانه الخاص به. إن كل صورة من صور العلو، هي معنى وجودي يتكون في داخل الإنية. إن كل معنى و كل وجود متخيلين— سواء أدعيا محايثين عاليين– إنما يدخلان في مجال الذاتية المتعالية، بما هي مكونة لكل معنى و لكل وجود.."[3] إذ أصلا يجد تقومه قبليا و بطريقة مغايرة[4] .

يجد الإنسان وبهاته القدرة على الانفتاح أنه لن يتحدث مع الواقع وما يقدمه من ظواهر إلا بوصفه شخص مخلوق[5]، كما ويقصد أن هذا الكيان الصغير جزء من العالم يرتبط به إرتباطا فنيا" "Sachkor-relat و هو بذلك يحاول بالإضافة الى الطرح السابق تجاوز فكرة الكانطي عن العالم على أنه فكرة ووحدها لحظة المحايثة [6] من تمنح

The self-value in the sphere of the values of the "holy" is therefore, by essential necessity, a "value of the person….".

[1]– هوسرل إدموند، دروس في فينومينولجيا الوعي الباطني بالزمان، تر لطفي خير الله، منشورات الجمل ، بيروت لبنان، ط 1 2009 ، ص 168.

[2]– يوسف بن احمد، الظاهرة المرجع السابق ، ص 303.

[3]– هوسرل إدموند، تأملات ديكارتية " مدخل الى الفينومينولوجيا"، المرجع السابق ، ص 196.

[4]– المرجع السابق ، ص ص 303 -304.

[5] - ibid , pp 393 -394.

[6]– ورد ضبط تعريفها من خلال معجم اندري لالاند النقدي و الذي هو كمايلي:" سمة ما هو كامن ، مكنون ملازم . مبدأ الكمون ، يلازم هذا الاسم أطروحتين فلسفيتين معاصرتين، تؤديان كلاهما الى نتائج دينية، لكنهما تختلفان في منطلقهما و في توجههما و في صيغتهما الأخيرتين، كما ان اندري يلوح الى ملحوظة تفيد بأن أصل كلمة immanens بالذات مبهم، ففي اللاتينية المأثورة ، لا توجد immaneo، صحيح أنان نجد في مقطع لاوغسطين immaner "بالمعنى الطبيعي المحض"، لكن هذا المثل مشكوك فيه ، و يقرا بعض النقاد immanare. و لكن يذهب اندري الى انه من الممكن انه قد استوحي من المقطع التالي للرسالة يوحنا الاول ، كما ان صاحب المعجم يقارب بينه و بين مقطع للقديس بولس الرسول حيث يقول الرسول إن المسيح أو الروح القدس يعيشان فينا .– وإذا كان الامر كذلك فإن المعنى الموجود في المعجم بالصنف ب يعني الكمون ، الذي يبدو خجولا في أيامنا قليلا و مفرطا، قد يكون هو العكس ، هو المعنى القديم، الذي انتقل من خلال تطور الفلسفة المدرسية الى الإستعمال تقني أكثر، لكن هاته مجرد فرضية. بينما عندما نود

الممتلك له المعيش المعرفي وبها يحقق موضوع المعرفة إنتمائه الى هذا الأنا الواعي الذي تعيش فيه بدورها فهي من تمكننا من فهم إمكاناتنا اتجاه وجودنا أو نفيه[1]، إذ أن الشخص في هاته اللحظة تنفتح أمامه قدرات الوعي العليا على إدراك . فإذا كان هوسرل قد وظف هاته القدرة تحت مسمى "رد إستعلاء الأنا المحض" أو "الإبوخا المتعالية" التي تكشف عن عمق الوعي المحض و ما كان لهاته التسمية أن تأخذ طريقها في البناء الفلسفي لهوسرل كما يرى يوسف بن إلا في حالة جعل موضوع ما خارجا بالفعل ليغدو الإستعلاء حديثا عن الإله يجد مشروعية لطرحه، إلا أنه لا يرى ضرورة من وجود للاهوت ضمن أبحاثه الفينومينولجية التَّقومية فيعمد إلى تطهير حقل الوعي من أي وجود مستعلي، و هذا بإخضاع الإله لعملية الرد المتعالي[2] كخطوة أولى ليتحدث عنه في أبحاثه عن الأنا المحض و العلوم الإيدوسية وهو إقرار بالاضافة الى ذلك بهذا الإله الذي له من الوجود المحايث داخل حقل الوعي و مخالف لسائر الموجودات المحايثة في حقل الوعي[3]، إلا أن هذا الإله المطلق في تفكير هوسرل و الذي و للضرورة منهجية اقتضت أن يظل مرتبطا بالاستعلاء توجبت هي الاخرى أن يظل مطرودا من حقل الوعي المحض، فوفق "**بن أحمد**" هذا التقوم للوعي بخصائص الجديدة ينزع أساسا الى وجود للإله الذي يفهم على أنه حد ممنطق بالنسبة لهوسرل[4].

وعليه فمعنى الإدراك عند هوسرل يصوره محمد بن سباع على أنه توجه أنطولوجي وخاصة عندما يعبر عنه بعالم الحياة و العني نحوها بدل أن يُنسب الى المطلب الأنطو-ديني[5] ،بينما مقصد البحث الفينومينولجي عند شيلر ليس

ضبطها وفق المنهج الفينومينولجي فإننا نجد أنها تعني حسب فتحي انقزو: أن المحايثة هي صفة الفينومينولجية الاولى للوعي و مبدأ قوانينه كلها. غير انه يوجب التمييز بين المحايثة و الفعلية و المحايثة الفينومينولجية الخالصة ، الاولى تتصل بإنضمام فعلي للموضوع للوعي و كانه وعاء يحوي موضوعاته ز هيا لتصور الذي نجده في التصور النفسي او الطبيعي للمعرفة ، اما الثانية فمحايثة خالصة هي التي تعطى الوجود الواثق و المطلق و تمكن للإنعطاء بالنفس و لشروط معقوليته ك البداهة ، الحدس ، اليقين المطابقة . إدموند هوسرل ، فكرة الفينومينولجية، تر فتحي انقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط 1 2007 ، ص 131.

[1] - Max Scheler, on the eternel in man, op cit , p 92.

[2]- يوسف بن احمد، الظاهرة و المنهج ، المرجع السابق، ص 209.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

[4]- المرجع نفسه، ص ص 210 -211.

[5]- محمد بن سباع ، تحولات الفينومنيولجيا المعاصرة، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، الدوحة قطر، ط 1 2015، ص ص 122- 123.

توظيف منهجي من أجل معرفة خالصة بل دربٌ لتأسيس الإنسان. مع ذلك يرى بعضا من قارئيه أن رؤيته تنبع من مثالية هوسرل بينما يعتبر أنجين كيلين أنها ليست مثالية[1] كما أنها لا تنساق وراء مطالب علم النفس التجريبي[2]. إن هذا المنعطف الذي أثبت شيلر جدارته بالبحث فيه مكتشافا ثرائه، أسس فهما للإدراك على أنه موقف الشخص الروحي و الذي غالباً وبسبب عفويته يعتبر موقفا طبيعيا.

يعتبر شيلر بناءا على هذا المطلب أن صورة من النقد لا تخرج عن كونها بناء هندسي يقبع في الفلسفة الوضعية لكينونة الإنسان[3] تلك التي ترى فيه موقفا طبيعيا، فمنحاها العقلي في فهم الظواهر المعطاة ينحرف عن الحدس الديني مكتنزا نظرية للمعرفة مشوبة بقصور رؤية للمواضيع نظرا لعدم تخليها عن جانبها المفرط العقلاني و التوفيق بينه و بين الحدس وبذلك تكون قد دشنت نهايتها وقد كان كل من برغسون و هوسرل أهم ممثل عن تلك النزعة[4]، ويتبين البحث أكثر لشيلر أنها و كإستجابة منهجية لمقتضيات طرحها أمكن لأي فيلسوف يرتقب فهما واضحا أن يرفضها تماما مثلما يرفض الصياغة العقلانية لهذه الأمور، فأسلوبها و طريقة وضع القضايا سواء في الشكل الراديكالي الذي اقترحه بيرغسون، وبالطريقة الأقل راديكالية التي كتب عنها هوسرل.يعطي لمحة عن معنى مشوه فقد:"... نفى هؤلاء المفكرون أن أي تبادل بين المعنى والصورة، أو الفكرة والظاهرة البدائية الأولية، كان الإنعطاء الذاتي لطبيعة الكيانات الموجودة

[1] - Eugene kelly, structure and diversity studies in the phenomenological philosophy of Max Scheler, op cite, p 29.

[2]– هوسرل إدموند، الفلسفة علما دقيقا، تر محمود عريب، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة مصر، ط1 2002 ، ص 16.

[3] -Max Scheler, Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis, Zeitschrift des Forschungs instituts für Sozialwissenschaften in Koln herausgegbbn von den direkTuhen des instituts Christian Eckert/ hugo Lindemann Max Scheler und Leopold von wiese reihe a: Soziologische hefte, erlag von Duncker & Humblot / München und Leipzig,1921: https://ia800706.us.archive.org/17/items/SchelerGeschichtsphilosophieUSoziologieDErkenntnis/1EDITScheler_Geschichtsphilosophie%20u%20Soziologie%20d%20Erkenntnis%20ZFT text.pdf.

[4] - Max Scheler ,on the constitution of human being “,from the posthumous works, volumes 11 and 12, translated by John Cutting, Marquette University Press, 2008, p 90.

بالفهم غير المعقلن متجذرا فيها."[1]بينما الأصوب أنه لا يمكن اعتماد هذا الفصل لأن المعنى ينبع من النظر الى الظاهرة وفهمها وفق روح فنية كالتعبير الذي صقله غوته ووظفه في مفهوم الحدس الأولي الفطري:"ur-phenomene" الذي يعني أن هناك خلقا للمعنى ينبع من خيال خلاق حي الذي يتطلب قدرة إدراكية مختلفة "denken " في علاقته الخفية مع هذا الإنعطاء geheime Verwandschaft.

ولقد طعم غوته رؤيته هاته بالبعد الإنساني مما أعطى أفقا جديدا للمعرفة. وبهذا كما يرى شيلر فإن معرفتنا للظواهر ولماهيتها قد لا نستطيع أن نفهمها جيدا إلا إذا وظفنا ملكة الحدس منفتح على هاته ur-phenomene ليتمكن خيال توليفي بينها من النشوء و أن تكون له منزلة على أن هناك شخصا تعاطفا مع العالم، ومنه فمعنى القبلي يتأسس بهذا التشارك المزدوج بين منطقتي الحدس و أساس الفكر، الذي أصلهما علاقة تجاذب مع الإله في تعاليه، وما هاته الرؤية إلا رجوع الى منابع التأصيل الأول، المنحى الفكري الذي إرتضاه مالبرانش أهمية في رسم مساره[2].

إننا لنجد بذلك أن شيلر ما إنفك يعترف بأنه يعاود اللحظة الفلسفية عند الفلاسفة العظام في فهم فعل التفلسف حيث أدركوا:"...أن وظيفة الشخصية الكاملة بموجبها ينشأ إمكانية الإتصال بين العقل وعالم الوجود، وهي غير متاحة للإنسان في النظرة المنطقية للفطرة السليمة"[3]. إنها رؤية تستوجب فهما من طرف الشخص الأخلاقي، ولقد كانت جوهر المطلب الأفلاطوني ومنزلتها بالنسبة لشيلر فعل حركة الروح بأجنحتها- فتارة تصعد الى ما فوق الواقع و تارة تعود إلى الواقع الأساسي[4] ،يروم من خلالها إزالة غشاوة العقلانية المفرطة في صوريتها المثالية" إنها باختصار حركة قلب الشخص و روحها في ديناميكية تسعى من خلالها الى تلبية رغبة أنقى للإيروس Erose و الذي يسمو الى الإقامة في الوجود ككائن غير كامل يقول شيلر:"...ما زال إسم "الفلسفة" بالمعنى أفلاطون يحمل سمة حب الواقع

[1] - ibid,pp 90 -91.:"… These thinkers denied that any reciprocal coming together of meaning and image, or idea and urphenomenon, was at the root of the self-givenness of the nature of extra-mental existing entities.".

[2] - ibid ,p 94.

[3] - Max Scheler, on the eternel in man, op cit,p73. :"… they yet knew that the possibility of contact between the mind and this realm of being is bound up with a function of the whole personality, a function not available to man in the common-sense outlook….".

[4] -Loc cit.

الأساسي، إذ حالة خاصة للروح البشرية هي من تحمله إيروس x إلى أقصى الدرجات كونه كيانًا ..."[1] ،فهاته الرؤية تُعلق بواسطة الأبوخية مما سمح له بالقول بأنها لا تؤول على أنها مجرد مسايرة للنظرية الأفلاطونية في الحب، برغم إصباغه لمفهوم الإيروس لمسة فلسفية مما جعل منه أداة ناجعة لخدمة الحياة الروحية و هذا حسبما بينه زكريا إبراهيم و الذي وضح هاته الخطوة المهمة في تاريخ الفكرة اليوناني من خلال تحليله لمفهومي مختلفين عن الحب هما الإيروس و الأجابية عند اليونان حيث يقول:"...لأن الحب من ناحية حاجة و عوز و افتقار ثم هو من ناحية أخرى نزوع نحو الخير و الجمال و الكمال...و من هنا يظهر الطابع الخاص المميز للإيروس بوصفه على النقيض من أجابية: فإن الإيروس بطبيعته إفتقار أو عدم امتلاك يحن الى الامتلاء و الإمتلاك. و إحساس الإيروس بالحاجة إنما باعث الذي يهب الديناميكية لرغبته و إشتياقه"[2]، إنها لحظة تتخطى الذات حدودها نحو العشق الصوفي كمحاولة منها للإجابة على هاجس المعرفة، و كما لمحنا آنفا إن تجاوزه هذا مرده الى استمداده لمعنى الحب من خلال الأرضية المعرفية للدين المسيحي التي كانت مندسة ضمن تجربة غوته و قد سعي من توظيفها لفهم المعنى و الواقع وهذا بفيوض خيال خلاق. بينما مطلب شيلر و الذي نعتبره مهماً يكمن في فعل التعليق لحظي للوظيفة العقلية و الإكتفاء بتجربة قصدية لمقاومة الموضوع العصي على الإنكشاف ومعاناة الشخص في سبيل إختفاء و إحتجاب المعنى، وهو ما يوضحه هاربرت شبلغبارغ أنها حركة لتحوير لحظة التعليق عند الفينومنيولجين بالنظر الى أن الذات تعيش صراعا في سبيل الكشف عن موضوع الفلسفة لأعين العقل ليسهل عليه إدراجها في سياق مشاريعه الميتافيزيقية على أساس أنها فعل الروح تحاول من خلاله التحرر من الإنغماس في عالم الواقع[3]، لذا فألية الرد الفينومينولوجي لا تتطلب تعليقا بقدر ما تتطلب أن يعيش الشخص مقاومة للواقع Reality resistance . و هذا يعنى أن حياة الفيلسوف ليست عادية إنها لحظة استيلام

[1] - Loc cit .:«…The very name 'Philosophy', love of essential Reality, still bears the clear and ineffaceable stamp of Plato's basic meaning, inasmuch as the x borne up by Eros to the full height of Being is non on descript entity but the special case of a human soul.”.

[2]– زكريا ابراهيم، مشكلة الحب، دار مصر للطباعة ، مصر، ط 2 1984، ص 133.

[3] - Herbert Splegelberg, The Phenomenological Movement,volume one, published by Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands Softcover reprint of the hardcover 1st edition 1960 , p 245.

الماهية إذ يقول شيلر:"...حكم الواقع نفسه مبني على هذا الإنعطاء، ويحدث لنا أن الرد [أو التعليق] ليست مسألة إقصاء حكم وجودي ،بل تبديل وظيفتنا إتجاه ما يعطى في الواقع الحقيقي...."[1] .

وحتى يصل الى هذا المستوى يجب عليه أن تكون ضد جانبه الحسي-" الغريزي"- يعني حالة من الزهد، لذا فالواقعة تغدو واقعة إمتلاك الوجداني - وبغير هذا المنظور فقط لن يبلغ الشخص قدرته الكامنة فيه و الموهوبة له لفهم إمكاناته المعرفية لمختلف مجلات الحياة ، ففيه يرتقي بذاته الى مستوى الوجود السامي بفتح "عين العقل الداخلية" أو أنه لن يكون بلوغ للمستوى الفلسفي الذي رآه أفلاطون ممكنا كمشاركة عملية المشاركة في الواقع[2]. و من خلالها يبلغ محتوى الجوهري substantial والنظام الأصلي للأشياء و التي تصاحب الوجود [3]، مدركاً في نفس اللحظة الصعوبات التي ترتبط بالتمايزات التي بينها[4] و كمثال عنها (رؤية الفنان والعالم ورجل الدين) نظرا لأنها تتخذ أشكال عدة من البصير والذي يراعي فيها التوتر "Spannung" الذي يسكن ماهية الشخص و هذا كترجمة لسكن الألوهية فيه[5].

و عليه بالنسبة لشيلر إن جوهر ومضمون أي تفلسف يقوم به ينبغي عليه أن يحافظ على حدود إمكانياته في "**التوجه نحو**" الفعل المركزي الكوني المقابل لفكرة الله [6] و إذا كانت الأبدية من طريق سوى تجربة روحية نحوها فلتكن طريق التفلسف في سبيل ذلك من أولويات الإنسان ليصبح ساكنا في الأبدية بدل أن تكون حياة أبدية للعقل داخل الواقع.

[1] -Max Scheler ,on the constitution of human being,op cit ,p 99: " … The epochè [or reduction] is not a question of the cancellation of an existential judgment, but rather the switching off of the function in us through which the factual reality element is given and happens to us. The judgment of reality is itself built on this givenness…".

[2] -Eugene kelly, structure and diversity studies in the phenomenological philosophy of Max Scheler ,op cite,p 60 .

[3] -ibid,p75.

[4]- Max Scheler ,on the constitution of human being,op cit,p90.

[5]- ظريف حسين، مفهوم الروح عند ماكس شيلر، دار النهضة العربية، القاهرة مصر، ط 1 1997، ص 179.

[6] - ibid,p 92.

إنطلاقا هذا الأساس فالأمر لا يتوقف عند هذا الحد بل تتبعه عدة تضمينات بناءا على نوعية القصدية المتوجهة نحو الجوهر البدائي، ويتخذ شيلر في ذلك أمثلة على معانيه فمثلا"يكون الحب المسيحي حاضنا لتلك الديناميكية المشاركة، دافع كوني للتوجه نحو و يكون حسب فيخته التزاما أبديا[1]. و كذا الأمر مع رؤية برغسون في فكرته عن الدافع الحيوي، في صدق قضية مع براهما و بوذا فهما مجرد طرب و نشوة. بينما المنحى المنهجي الذي إرتضاه ليبنيز في معرفة كيفية تقوَّم الذات نحو الجوهر البدائي للموجودات بوصفه الكائن الأسمى، أن كل الكائنات إنما دليل على صنعته وجمال خلقه وفق مبدأ السبب الكافي و عدم التناقض، و منها الإنسان كمنادة روحية تتميز بالتأمل في تلك الحقائق الأبدية الذي مُنح القدرة على معرفتها و اكتشافها و هذا إنما ليصير بذلك روحا[2] ،لتعي بدورها أنه ما من فاعل سوى للقدرة الإلهية إذ هي جوهر أصلي لكل الجواهر الأخرى[3].

بخلاف هاته الرؤى فإن المطلب الذي أوقع هوسرل في إحراج منهجي هو اكتفائه كما ذكرنا بالأنطولوجي فقط، ففي تأمله الخامس و الموسوم "تحديد المجال المتعالي كـ" ذاتية بينية مُنادية" يعتبر أن مسألة التطرق الى القبلية الأنطولوجية للعالم الواقعي تتسامى على المعاجلة و الفهم الفلسفي بقدر ما هي قابلية للفهم المتعالي فالفلسفة كما يرى:"...تتطلب فضاً مضمونيا و منظوميا يتعلق بضروب الضرورة الجوهرية الأخيرة و التي هي أكثرها تشخصا... و معنى هذا أن ما يوضع تحت مسمى قوانين هي سبيل لتحقيق فهم للعالم مشخصا فقط."[4] و يتم تطعيم هذا الفهم الفلسفي العادي بالتخلي عن المجال الطبيعي للمعارف والتوجه نحو المتعالي ومن هذا الإنشغال اكتسب بحث الإنسان تقوُما جديدا سواء مع العالم، و لا يمكن له بلوغ هاته الحقيقة المتماسكة إلا وقد إتخذ هاته النتيجة قناعة له بقوله:"... كل ملاحظة

[1] -ibid p75.

[2]- ليبنيز، المونادولوجيا " المبادىء العقلية للطبيعة و الفضل الإلهي"، تر عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة مصر، ط1 1978،ص ص،140 141.

[3]- المرجع نفسه ، ص 146.

[4]- هوسرل إدموند، تأملات ديكارتية " مدخل الى الفينومينولجيا"، المرجع السابق ، ص 294.

أنطولوجية متعلقة بدائرة الأسس الأولى(من دائرة البديهيات) و كل ملاحظة حدسية وضعية...إنها تقدم الخيط الموجه المتعالي"[1] .

إن هيئة الفلسفة المنفتحة" التكوينية" لهوسرل من ثمة بالنسبة إلينا كانت خير فتح بالنسبة لشيلر و هذا بإستثمارها لقضية إعادة هوسرل قراءة معنى الموقف الطبيعي يعاد تكوينه بأصالة جديدة، فمكان منه إلا أنه و على الرغم من قربه من جوهر ما يصبو إليه عطش هوسرل الذي لا يعرف إرِوائه بقوله التالي:"...إن المنهج الفينومينولجي القائم على الحدس المشخص، و الذي هو برهاني لا ينكر مع ذلك، هو منهج ينكر كل " مغامرة ميتافيزيقية" و كل مبالغة تأملية."[2]

نجده وفق ذلك " الإستثمار" أيضا يعلي من شأن قضية الحديث عن الماهية و علاقتها بالجوهر البدائي و الذي لا يفصله في حديثه عن الموجود بذاته [3] the Ens a se "الله" لأن عقولنا نفسها هي محايثة لعقل الله، و بذا فالماهيات ليست متعالية بل محايثة وفهمنا لها هو فهم روح الله، بالتزامن مع ما يتقوم لصورة الحياة وفقا للوظائف المشتركة الإدراك مباشر و عفوي[4].

ووفقا لهذا فأفكارنا عن الله ليست فطرية مثلما يعتقد ديكارت في تصوره عن مفهوم "فطرية" الفكرة [5]، و لا حتى روحنا لديها فكرة فطرية عن عقل لا متناهى، إن هاته الصورة الفكرية لديكارت تنهار أمام حقيقة تيار الوعي المتدفق المتوجه صوب من يمنحه تأسيسا لأفكاره كنور عقلي إنه من يزود الشخص كونه مرآة و صورة له، و هنا نجد أن هناك

[1]- المرجع نفسه، ص 296.

[2]- المرجع نفسه، ص 297.

[3]- لمزيد من التفصيل في شأن هذا المفهوم إرجع الى المبحث الأول من الفصل الثاني.

[4] -Max Scheler ,on the constitution of human being, op cite , p 411.

[5]- ديكارت روني، محاورة ديكارت "البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي"، تر عبد المجيد الحافظ، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، ص 30.أنظر ايضا: فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة" من ديكارت الى ليبنيز، تر سعيد توفيق و محمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر المجلد 4، ط 1 2013 ص 109 و ما بعدها.

مزواجة بين المنحى الإشراقي و المنحي العقلي بالنسبة لشيلر والتي يرى فيها روحانية الروح كإمكان له و يدرك فيها أنه عقل أصلي[1].

وبالإضافة الى ما تم توضيحه نجده لا يغفل في تحليلاته للتقوُّم الفطري لمدركاتنا والمقولات التوليفية ووظيفتها" بالتطرق لمسألة القبلي ففيها يحكم شيلر بأن كانط قد إنحراف في هذا الشأن[2]، بينما ما ينبغي تصوره لمفهوم القبلي يوجب بالضرورة أن يُوضع لما هو متلازم كحجة منطقية في خانة الهوية و مجال الماهيات النقية التي تصدق على المواضيع بما لها من إمكانية المشاركة في هاته الأخيرة و هو مبدأ العلاقة بين محتوى الوقائع و الماهية و حتى تلك المحتجبة في الموضوع [3].

إن هذا الفهم يمنحنا الحق في القول أن شيلر يعتبر أن ماهية حتى تساؤلنا ليست قبلية بل متشاركة بينذاتية، ومنها نفهم ماهية هذا الواقع الذي نعيشه و الذي لن يتغير. و هي خاصية أولى كمعرفة للماهيات بخلاف ما فهمه هوسرل وفقا لرؤيته العلمية، التي جعلت شيلر يصدر حكما عليها أنها متذبذبة حيث يقول:"...خطأ هوسرل المحدد أفلاطوني إنه يتناوب بين معنيين لـ الماهيات فأحيانا يفهمه كـ"نوع مثالي"- موضوع مجرد؛ وفي أخرى كجوهر..."[4]. بينما خاصية هاته المعرفة وكرؤية صائبة للماهيات وفق شيلر هي التي تتقوم دونما أن نستشعر أن هناك مبدأ في الأعماق يسيرنا هذا الذي نطلق عليه "منطقا داخليا" عندما نبدأ في التحليل وإختبار لمضمون محتوى الوقائع مراعيا تماسك للماهيات التي لا تستمد فيما هو منتشر وموجود، بل هي نموذج مماثل لهاته الواقعة، ورؤيته وفق هذا المبدأ هي خبرة معيشة مع الماهيات متوزعة قبليا فيها[5]. وأي إنحراف لنجد أن البصيرة – التي يعرفها على أنها هي ذاتها البداهة Evidence- هي التي توجهنا وتعيدنا الى جادة الصواب و التي كنا أطلقنا عليها سابقا "بالمنطق"[1] .

---

[1] -ibid, p 198.

[2]- وفاء عبد الحليم محمود، المرجع السابق ، من ص 223 إلى ص 225 .

[3] -ibid, 200.

[4] -Max Scheler, on the eternel in man,op cit ,p80 :« …Husserl's specific mistake on this point, a Platonic one, is that he alternates between two meanings of 'essence': sometimes treating it as an 'ideal species' -an abstract object obtained through ideation ;at other times as an essence…".

[5] -Loc cit.

فقد نكون عادة بصدد محاولة القبض عليها من أجل فهمها فنلجأ الى وصفها نفسيا على أنها متميزة و غريبة، و هي محاولة بالنسبة إليه تعاني قصورا إبتداءا من لحظة الضبط عند كانط وكوهين و ليبنيز و شيليك هارتمان ناتورب[2] كما لا يستثني هذا التقليب لوجهات النظر و التجاوز ما قدم حولها باعتبارها شعور البداهة أو مثلما عرفها وليام جيمس كجرس داخلي[3]، ونجد هاته المفارقة من قبل شيلر لتلك المحاولات السالفة أنها تطال أيضا طرح هوسرل لها و الذي فهمها أنها ليست شعورا مثلما ذهبت اليه الرؤى السابقة،ولو قبلنا على أنها شعور تبقى متميزة لاستشعارنا إنعطاء الموضوع يهيب بذاته في حدس intuition " أصيل، دالة على قصدية الحياة و جوهرها الأساسي، كما أنها لا ترتبط بسلسلة الموجودات التي تستمد معينها من العاطفة و الإرادة[4].

نجد أن شيلر يضبطها ووفقا لمشروعه وفق ما يمليه عليه منطق التأسيس لمعنى الفلسفة و الإنسان كما يلي:".. تتقوم البداهة على أنها مصادفة مباشرة تنشأ عبر سبيل التفكير والإدراك المثمر بين الحالات المقصودة للقضايا والمواضيع، تنطوي على أفعال إدراكية من منظور وضعي،وتُوجه نحو موضوع واحد مستقل عنها محددة للهوية...."[5] ،وإن فحوى هاته الأفعال أنها تحمل معاني: أولا أنها فعل كـ" السمع ،اللمس..." ثانيا فعل التفكير الذي يستوعب المعنى من شيء وفق علاقة بين الأشياء وهنا بالنسبة إليه لا يمكن القول أننا نستطيع الجمع بين لتفكير و الحدس، ثالثا أفعال تفكير مستمدة من معرفة قبلية عقلانية، و كما نلاحظ فإن ماهية البداهة وفق شيلر تتبع مجال مستقلا للمعنى لا يتبع بنية فكرية[6] .فنحن نعيش خبرة تتزامن فيما يتعلق بالكينونة ذاتها للشيء نفسه أما الموضوع يعطى كإضاءة في وجوده تدرك حدسيا، و هذا في ذهن العارف المتخيل ، تماما بالمثل لا يمكن فصل الصورة عن المادة كذلك لا يمكن فصل المعنى

[1] -Max Scheler ,on the constitution of human being, op cit ,p201.

[2]- ibid ,p128.

[3] - Loc cit.

[4]– إدموند هوسرل ، تأملات ديكارتية، المرجع السابق ، من ص 146 الى ص 148.

[5] -ibid,p129:« …From a positive perspective evidence consists of the following. It is an immediate coincidence - or identification-experience - set up by productive thinking and cognition between intended states of affairs and objects, always involving a plurality of cognitive acts, and directed at one and the same object which is independent of these acts.”.

[6] -ibid ,p130.

الكلي عن الجزئي، و ما هذا الموقف من قبله سوى إقتداءا و محاولة للإلتزام برؤية المعرفية لأرسطو في قضية المعنى الكلي و الذي لا يفصله عن فهمه للصورة و الشكل "المادة"، إذ بحسب حمادة أحمد علي يرفض أرسطو أن تكون الصورة على شاكلة رؤية أفلاطون كمثال، فالمعنى الكلي ملازم للجزئي أو أن الصورة ملازمة للمادة فلا توجد إحداهما بمعزل عن الأخرى[1] وبدون هذا الإنعطاف لم يكن هناك معنى للإعتراضات على نظام التفكير الذي أسسه كانط و لتغييره معنى الخبرة.[2]

يتوجب علينا القول و من خلال هاته المقدمات للبصيرة كخبرة "بالمواضيع القول أنه يستطيع الشخص أن يبصر ذلك البناء المنطقي الوظيفي للوعي و يتم هذا أكثر في عملية يقصد قيمة تسكن فعله الروحي يشعر فيها بإستقلال عن المكون الجسدي و النفسي و هو ما يسميه Daniela Verdcci الوظائف العاطفية، التي تخضع لآلية ذاتية و تنفذ في المجال الحيوي للشعور الخالص، مما يدفعه إلى الإنهيار في اتجاه القيم في نوع من "الإنتماء" أو الميل الفطري إلى نهايته: بعبارة أخرى، يتضح أنه يمتلك طبيعة "الميل" الخالص(pure tendency)، وبالتالي فهو موجه تمامًا نحو إكماله[3]، و لذا فالقصدية المنفعلة و "العاطفية" تتطلب فعل تأني كرد لهذا الشعور الذي يعيش حالة من محاولة الكشف عن القيم و جعلها تظهر كخبرة أصلية مشترطا أن لا يتم نفي العمليات النفسية و الجسدية بقدر ما تبقى في نطاق حدود معينة لضمان ضرورة ربطها بالقيم "الأفق الأكسيولوجي" لكي تفتح أبواب العالم الباطني تأسيساً لمسار روحي، وعليه فهي قادرة على توسيعها أو تقييدها من خلال هوية عقل منطقية جديدة بخلاف ما أسسته فلسفة فيخته و هيغل[4].

[1]– حمادة أحمد علي، نظرية المعنى الكلي بين افلاطون و ارسطو، نور للنشر و التوزيع، ط1 2017، ص ص 67-68.

[2] -Nicolas de Warren, Andrea Staiti, New app to neokantian, op cit, p 107.

[3] -Daniela Verducci:Human Perception as a Cooperation of Vital and Spiritual Forces, Anna-Teresa Tymieniecka ,analecta husserliana ,the year book of phenomenological research, volume LxxIV, part 2, Publishers, 2002,p 280.p282.

[4] -ibid ,p 283.

إنطلاقا إذن من التوضيحات السالفة الذكر يعتبر هذا المنحى هو موقف وطريقة الحياة التي بدونها المعرفة الفلسفية مستحيلة حيث يقول:"...عندما أطلق أفلاطون على حياة الفيلسوف" الموت الأبدي "،في الواقع يعتبر هذا عقيدة بموجبها يضع الفيلسوف نظريته في المعرفة، ليتخذها منطلقا بدونها فلسفة المعرفة مستحيلة..."."[1] ومن خلالها يعيد الفيلسوف حسب شيلر فهمه للمعرفة بناء على ثلاثة محددات: أولاً الموقف المعرفي المستقر الذي تم تحقيقه بشكل خاص من خلال هذه التطور للشخص ككل، وثانياً المبدأ المعرفي الذي يتم بموجبه إكتشاف الأشياء وفقًا للموقف الفلسفي، ثالثًا- آخر وأهم إعتبار-طبيعة و بنية العالم الكائن الذي في هذا الموقف المستقر للموضوع يحل محل العالم الحسي لإمكانيات المعنى السليم أو النظرة إلى العالم * Worldview الطبيعية.[2]

إن هذا إنهمام المعرفي وإن سُقيَ بماء تحليل الفينومينولجية إلا أنه نبت في تربة المعالجة النيوكانطية وخاصة مدرسة بادن في نظرتها للإنسان، لتتخذه منطلقا في صياغة رؤيتها الى العالم ولمسألة الصلاحية الموضوعية فهي تعتبر:"... مفهوم "النظرة إلى العالم" بمثابة اختصار لمشكلة صحة القيم، وبالتالي يشير إلى الخلاف حول كيفية تشكيل الثقافة. العدمية وفقدان الإيمان بعقلانية العالم والقيم التي يفترض أنها صالحة"[3]، كما أنه من الضروري بالنسبة إليها أن تبحث في الإمكانات المتاحة قصد توحيد المفاهيم كنظرة الى العالم لكي يعي المتفلسف تقوُم مكانته، فيتمكن من التحقيق في

[1] - Max Scheler, on the eternel in man, op cit ,p 74. : « … In other words, when Plato calls the life of the philosopher an 'eternal dying' hee postulates the asceticism consequent upon the rationale of his epistemology. Indeed he regards this ascesis as the attitude and way of life which disposes the philosopher to knowledge; without it philosophical knowledge is impossible.”.

*- 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:

Cf :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.

[2] - Max Scheler, on the eternel in man, op cit ,p 90.

[3] - Nicolas de Warren, Andrea Staiti, New app to neokantian,op cit ,p118.

الوقائع ليس من جانب أحادي البصيرة فقط[1]، وهو إذ ذاك يقف في مواجهة طرح العلوم الوضعية لفكرة الموضوعية، و كان أبرز منافح عن هذا المبحث ريكريت الذي بيَّن أنها مجرد تدمير الذات بقوله:"... إن الذاتية فقط هي التي تمنحنا مكاننا في العالم كفهم لمعطياته، في حين تتعهد الموضوعية بتشكيل التعميم كرؤية للعالم، محطمة تفرداً للحياة ،وتعمل وفقاً أهداف المحددة ،مضاعفة من تفاقم مشكلة الرؤية ، وتوسيع الفجوة بين عدة مجالات.و كنتيجة لذلك فهي تسخر من أي اعتراض وفقا لتعصبها."[2].

ومن وجهة نظرنا نجد شيلر يتبنى هاته المجابهة، فهي مدخل تُعجل بالإنفلات عن نقطة البداية ليصبح من الصعب ضبط موقف فلسفي والذي غالبا ما يضحي بها لصالحها" الموضوعية"[3]بعدما كان المتفلسف يراعي في شرط صدق قضاياه تبعا لموجبها توجيه العقل و ملكاته الى مركز الكوني المقابل لفكرة الله، مستندا في ذلك الى قيم روحية لأخلاق دينية (سواء كانت علمية أو فلسفية أو جمالية أو فنية أو دينية أو أخلاقية). و هو ذات الموقف الذي يتقصده هوسرل في كتابه فكرة الفينومينولوجيا و تحت مسمى الإعتبار الأول للفينومينولجي، الذي يُفيد أن تبديد لحظة الشك الديكارتي تتبدى لنا من خلال تبين الدرب الموصل الى المعرفة من خلال مفهومي المفارقة و المحايثة، وهنا نجد شيلر ربما يتفق مع هوسرل في قضيى المفارقة كمفهوم هي مرتبطة بالعلوم الموضوعية لذا تشكل عائقا أمام الفكر لتحصيلها و للكشف عنها، فيها يهمل شخص "الإنسان" إرتباطه بشكل أساسي بالخواء الروحي في هاته اللحظة المعرفية.[4]

[1]– يرى شيلر بان هاته الرؤية العلمية و الوضعية في حالة النظر على المجالات الوجود التي تستدعي حكم قيمي فإنه يتم فقط تطوير مهاراتها بتلك الوظائف العاطفية هي عقلية جزئية لا غير.

[2] -Heinrich Rickert, Vom Begriff der Philosophie Logos, Bd. 1, Tübinge 1910/1911:« …Kurz, der Objektivismus, der einen alles umfassenden Weltbegriff zu bilden unternimmt, ist der Feind jeder wirklichen "Weltanschauung", weil er alles persönliche Leben zerstört, das in Freiheit und unter einer Verantwortung auf selbst gesetzte Ziele hinarbeitet und im Sinne dieses Lebens eine Gewißheit besitzt, die jeder Objektivierung spottet. Nur der Subjektivismus gibt uns wirklich einen einheitlichen Weltbegriff, in dem wir Aufschluß erhalten über unseren Platz in der Welt, während der Objektivismus das Weltproblem verschärft, die Kluft zwischen Leben und Wissenschaft immer mehr erweitert. ».
https://www.gleichsatz.de/b-u-t/begin/rickert/hr-begphil.html.

[3] - ibid .

[4] -Max Scheler, on the eternel in man, op cit ,p93 .

والضامن الوحيد لإسترجاع الحقيقة حسب "شيلر" هو تطهير حقل الوعي من كل فكرة عن الموضوعية و التيقن أنها وحدها هاته النواة القيمية هي من تلتف حولها الرؤى الدينية عن الله و تختلف مبدئيا من حيث ما يستلم في الشعور وقصدية حب لله، كما يرى باسكال أن جوهر تقُوُّم الموجود" بالتحديد إلى إمتلاك قيمة الله من خلال العيون الروحية لقلب الفرد وحبه[1].

يعتبر شيلر أنه على الفيلسوف أن يحتذي بالخصوص بالذي يمثله هنا الشخص القديس كنموذج إذ:"... لا يمكن إستخلاصه من الفلسفة والتي تنشد الموضوعية، تملأ فكرة الإلوهية بمحتوى إيجابي متطابقة مع خبرة مستقلة كتجربة شخصية القديس."[2] وما هذا التوصيف الدقيق من قبله لحقيقة الأمر إلا لأنه يرى بأن جوهر القضية يرجع إلى مسألة تاريخية و التي ترخي بظلالها منذ الإستعمال اليوناني لمفهوم العلوم و الذي ظهر مع التوظيف الأفلاطوني لحركة الروح كما يُلمح الى ذلك أنجين كيلي[3] Eugene Kelly .

لكن الغريب أننا نجد أن أفلاطون لم يبقى رهن التحديدات الإغريقية تلك بل تجاوزها في حين هوسرل و على الرغم من توضيحه لقضية المفارقة و التي بموجبها تتشكل حجب أمام تحصيل المعرفة إلا أنه كما يرى شيلر ولمراعاة نسقه الفلسفي يتمسك بالتقييد الإغريقي الذي:"... يجب أن يكون من الواضح الآن أن الاستخدام اللغوي العملي على مرِ قرون تم عكسه، ولأسباب ثقافية وتاريخية أعمق."[4] .

[1] - Max Scheler, Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values, op cite , p,295.
[2] Ibid,p 294. :«…it is first through an expérience of the personality of a model saint that the idea of the divine is filled with positive, intuitive content which cannot be derived from philosophy and which has the full objectivity that corresponds to this independent type of expérience…".
[3] - Eugene Kelly,structure and diversity studies in the phenomenological philosophy of Max Scheler op cite p57.
[4] - Max Scheler, on the eternel in man, , op cit ,p 81. :"… It must now be clear that the practical linguistic usage has over the centuries been not merely altered but reversed, and for the deepest cultural and historical reasons….".

إن هاته المراوغة المفاهيمية يستصيغها هوسرل بجعله من الفلسفة علما صارما خدمة لمشروعه من المستصعب قبولها لضربها بعمق الكيان الثقافي الأوروبي فحقيقتها مشروع "تغريب" حضاري أنتجته الفلسفة الحديثة"[1]، أصابت بشرارتها الى درجة الإعماء الذي لم يسلم منه عيني هوسرل بعكسه لمعني Worldviewو Worldview philosophyالتي إعتبرهما شيلر بمثابة روح الفلسفة الوضعية " العلمية " وأوجدت بالنسبة له مبررا تاريخيا لكي يراجع الفلسفة الى مجرد علم، وبهذا السبيل فلا مجال لإنقاذ الفلسفة من التعدي على مختلف العلوم ولكن في الواقع يجعلها متوقفة عليها تمامًا كما يوضحه نوغل دافيد Naugle, David[2].

يعتبر شيلر بالاضافة الى ما وضحناه أن ما طرحه هوسرل و نافح عنه من روح للوضعية "جعلته يقع في مشكلة محرجة تفييد بتناقض تام في بنائه الفلسفي عندما إعتبر محاولات مثل Ostwald و Verworn و Mach هي رؤية تقوم على إنتاج ميتافيزيقا المفاهيم" و يقصد هنا الإرادة و الإحساس و الطاقة"، **و بحكم** هاته النزعة العلمية المزهوة بنفسها حسب دافيد نوغل لن يكون هناك إعتراف بأي معرفة سوى بالمعرفة العلمية في مملكته ذات التأسيس النسبي للعلوم[3] ،وهو الخط الفاصل بين الرجلين "شيلر و هوسرل" إذ تجد الشخصية الثانية أنه من الأفيد أن يوجد ثمة تعريفين لمعنى الفلسفة فعلاوة على أنها صارمة فهو يطلق عليها صفة علم على إعتبارين حيث: أحدهما للفلسفة بما أنها معرفة بالماهيات المباشرة ،وتارة مقدما ذلك للعلوم الصورية الوضعية للموضوعات مثالية وكذلك لجميع العلوم التجريبية الإستقرائية.[4] وبهذا الإعتبار تم التأسيس لزمن الشدّة و المأساة في حين أنه كان من الواجب التحلي بروح الفينومينولجية و التي تعلق كل موضوع وفق مجاله حتى تتبين بنية الماهية التي أُعطيت له[5]، بهذا المسار و حده يمكن لنا كما وفق شيلر نعتبر أن تلك الرؤية التي تم وضعها هوسرل للعالمWorldviews على أنها فلسفة " غير مقبولة بقدر ما تجد النظرة

[1] -ibid p 82.
[2] - Naugle, David K, Worldview: the history of a concept, published by Wm. B. Eerdmans Publishing Co ,2002,p111.
[3] -ibid , p 112.
[4] - Max Scheler, on the eternel in man, , op cite p 81.
[5]– يوسف بن احمد، الظاهرة المنهج فينومينولوجيا هوسرل ،المرجع السابق، ص 19.

إليها شرعية إذا إعتبرت أنها" الفلسفة" تتضمن رؤية لروح و تاريخ الإنسان الأوربي في إنتاجه المعرفي متمثلة في Worldviews .[1]

إن هاته التمييزات لا مبرر لها طالما يمكن أن يوجد فقط تسمية واحدة ممكنة لتوضيح ماهية الموضوع المتطرق اليه، وهي مهمة ثقيلة لتجنب هذا التداخل المعرفي ومحاولة وضع فلسفة Worldviews قادرة على الإستفادة من هاته الرؤى للخروج من تأزم المعنى الذي ضرب الكيان الأوربي يجب أن تكون كل رؤية تسمى worldview كما ترى النيوكانطية هي ماهية الإنسان كمعيش واقعي أكثر منها صورية متعالية عليه، و هذا كما دأب فهمها في كتابات هيغل إذ هي رؤية روحية أخلاقية للعالم[2] و أنه من واجب الفلسفة أن تفهم هاته العلاقة جيدا، متخذة ما يحوزه الإنسان" الشخص" من قيمة داخلية كبصيرة توجهه[3] ،ففهي هذا الحرص من قبله على الضبط عودة لتصحيح مسار فهمٍ بنته النظرية المعرفية فليهلم فون همبولدت والذي اعتبر أن worldview هي مجرد صياغة لتلك الفهومات و التصورات للعالم و التي تسود في منطقة و زمن معين و تكون موزعة و مميزة طبقا لمجالات إدراك القيمة وفقا للوحدات المجتمعية و التي ليست بالضرورة معترف بها،و نظرا لأن مداها واسع تتخطى عدة ميادين للمعرفة أوجب شيلر تسميتها " بميتافيزيقا الشعوب."[4] .

إلا أن همبولدت لم يعطي للشرط الأخلاقي أهمية بالغة في تكوينه للمعنى بقدر ما نجد نوعا من الصرامة في مدرسة النيوكانطية وخاصة هاينرش ريكرت H.Reckert 1863 /1936"[5]و إلزامها كمهمة للفلسفة ونجده يوضح

[1] - Nicolas de Warren and Andrea Staiti,New app to neo-kantian, op cit p31.
[2] - Naugle.augle,David, Worldview: the history of a concept, op cite, p75.
[3]- Max Scheler, on the eternel in man, op cite, from p86 to p88.
[4] Ibid, p 82.
[5]- ريكرت هاينريش: فيلسوف ألماني (1936/1863) تلميذ فندباند، وممثل رئيس لمدرسة بادن الكانطية الجديدة نواة المذهب النقدي تكمن في رأيه في علم الاخلاق ، لا في نظرية المعرفة فصحيح أن هذه النظرية تعين معايير الحقيقة ، لكن الفلسفة ليست نظرية معايير الحقية وحدها ، إنما هي نظرية القيم بصفة عامة . ومهمة الفلسفة بالتالي دراسة العلاقات بين ملكوت القيم (المطلق، المثال) وملكوت الواقع بدالة ملكوت ثالث وهو الثقافة من مؤلفاته : موضوع المعرفة (1892) و علم الثقافة و علم الطبيعة (1899) منطق المحمولات و الانطولوجيا(1930). روني إلي الفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ، ج1، ط1 1999 . ص 338.

ذلك بقوله :"... الذاتية تؤكد على نشاط الأنا وتصور العالم،بموجبه تشجب عملية تصور للمفهوم النابع من الفهم النفسي، لأنه وحده العالم الذي ينشأ مألوفًا لنا فقط لمثله نكتسب علاقة داخلية، نفهمها على أنها الإرادة وهدفها، هي فقط جسد جسدنا وروح روحنا التي تمكننا أن نقول أنه فقط من هذا العالم يمكننا العيش فيه والتصرف فيه حقًا. "[1] .

وإستراتيجية ريكرت في مقصده تتضح أكثر من خلال كتابه Der Gegenstand der Erkenntnis ففيه نفهم هذا الإعتراض في عدم صلاحية معالجة المشكلات الفلسفية التي تهتم أكثر بالفصل ذات و الموضوع ،و قد أحالته هاته القضية الى مناقشة مسألة الإرتباط بين المنطق و الأخلاق و في أن التفكير و الإرادة جزءآن من حركة واحدة تستند لسماع الشخص لمنطقه الداخلي الذي يعج بالتوتر، و ترتقي للمستوى الذي لن يستطيع فهمه و سبر أغوار صلاحية ما يعطى له بدون المرجعية الأخلاقية التي تعتبر موطنا للقيم ففيها يدرك الوعي كينونته[2]، فمنها تتقوم كينونة الإنسان كما لمح الى ذلك فيخته و الذي رأى أنه من مناسب ان تتم ترقية هذا الانسان من خلال التربية "[3] .

ووفق شيلر لا يمكن أن يكون هناك ارتهان بفضل هاته التربية و التي هي تثقيف للشخص للطرح النظري و الذي أعيد طرحه في الساحة الفكرية من قبل W. Windelband وأوليته إذ يُعتبر العقل العلمي هو بادئة المرض[4]،كما أن العقل النظري و الذي أسس له كانط سيجد من العبث أنه يحاول في سبيل إختراق و تحطيم أوهام للذات عندما نعلي من شأن الكمال الفلسفي من خلال مقولة الإلزام[5].إذ يرى أنه أن تعيد الثقافة الأوربية قراءة نفسها لهو ضرورة لن تكون يسيرة دونما إعطاء أولوية التقدير للجانب الأخلاقي اللاصوري الذي تسكنه القيم كشرط إختراق عالم الوقائع و بلوغ عتبتها. إلا أن شيلر سجن المقاربة التي قدمها ريكرت في فهم الصلاحية الموضوعية ضمن سحر العقل النظري و

[1]-Heinrich Rickert, Vom Begriff der Philosophie. Logos, Bd. 1,Tübingen 1910/1911. https://www.gleichsatz.de/b-u-t/begin/rickert/hr-begphil.html.

[2] - Nicolas de Warren and Andrea Staiti , New app to neokantian, pp 48- 49.

[3]– فوقية حسن محمود، فيشته و غاية الإنسان، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة مصر، ط1 2001، ص 65. 64.

[4] - Martin Heidegger, Towards the definition of philosophy:" with a transcript of the lecture course "On the nature of the university and Academie study", translated by Ted Sadler, published by The Athlone Press, first published, in 2000 ,p 122.

[5]– إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص تأملات في التربية ما هي الأنوار ما التوجيه في التفكير، تر محمود بن جماعة ، دار محمد علي للنشر، صفاقس تونس ط1 2005 ، ص 107.

الذي أرخي بسدائله للمستوى الذي لا يمكن تأسيس لرؤية تفهم العالم إلا من خلال الأخلاق و التي تزودها بكمونة قيمية"[1] كما أنها زودته أيضا بأوهامه الميتافيزيقيةو التي حاول فيها أن يكيف فهمه لمعنى العقل السببي كونه موجه للحياة المعاشة[2]، وهو ما يعتبره شرطا ضروريا نبعه الإلزام المثالي" نواته إشعاع القيم وقد كانت حجة شيلر في نقضها أن كان المبدأ من أسبقية العقل العملي السبب الرئيسي للتخلي عن ملخص وتحطيم فكرة أن الطريقة الأخلاقية المعينة للحياة هي الشرط الأساسي للمعرفة الخالصة للكيانات الموضوعية المحدد- وأن الأوهام الميتافيزيقية ترتبط بالطريقة "الطبيعية" وفي الغالب "العملية" للنظر إلى الأشياء.[3] و بموجب هاته الأوهام ففعل الحكم هو المقوّم لمعنى إدراك القيمة والإعتراف بها للكيانات الحقيقية من خلال الإلتزام المثالي"، وعليه عندما نقصد موضوعا ما لا يكون هناك مجال للحكم مما وولف على إستعماله من قبيل النفي و الإثبات بل إن الأمر مرتبط بمعطائية الموضوع و الإستيلام القيمي له فالنفي أو عكسه هو للقيمة المتعالية[4] . بخلاف ذلك يرى شيلر أنه وعلى الرغم من وجهة نظر تقريبية لا يوجد هناك اختلاف غير أن جوهر التبعاد بينهما يكمن في الارتهان الى العقل العملي ، لذا بالنسبة إليه فقط فعل القصد" الضمير" و السلوك هما من يمنحان ثقة توجيهية لمن تاه عن الحقيقة النابعان من التربية التثقيفية للفرد منها يكون حديث عن قيمة في ذات الفرد وفق منطق للقيم ذاتها [5].

و عن فعل القصد" الوعي" و السلوك اللذان يوجهان التيهان الذي يصاحب المدرك للقيمة الى جادة الصواب، يعتبر شيلر أنه من المفارق أن ننظر الى مسألة صلاحية الموضوعية كمرجعية لتقوم رؤيتنا عن العالم "worldview " دونما موائمتها لأسباب التصديق التي تنبع من الضمير و بذلك يستحيل أن يتحول الى معرفة بأي إستعمال للعقل. فمن دون تربية كتثقيف أرجع شيلر خلخلة بناء شخص كامل the moral upsurge [6] والذي سيعرف تغييرا في

[1] - Heinrich Rickert, Vom Begriff der Philosophie .Op cite.
[2] - Nicolas de Warren, Andrea Staiti., New app to neo-kantian, op cit,p 142 .
[3] - Max Scheler, on the eternel in man, translated by Bernard Noble, op cite, p85.
[4] - Martin Heidegger, Towards the definition of philosophy, op cite ,p160.
[5]- فوقية حسين محمود، فيشته و غاية الإنسان، المرجع السابق ، ص ص 244-2245، و ص 276.
[6]- المرجع نفسه ، ص 255.

تداول معناه إلى" إنسان كامل whole man "، إذ ستجبره التربية على الإعتراف بوهم حديثه عن الموضوعية و التي إستند فيها على تصور قبلي لما هو أفضل دونما توضيح لضلالة ممارسة روح الموضوعية في تلاقيه مع سائر العلوم الإنسانية وهو هدف التربية الحديثة وفق فيخته[1]. وفقا لهذا التأسيس المعرفي للشخص و فاعليته"، و بما له من قوانين أونطيقية law ontic's [2]، يستطيع أن يزيح ستار الوهمillusion عن كل معرفة قبلية[3] التي تكون مصدرا نحو فهم الماهيات كما أنه في هذا المنحى المعرفي يجب أن يكون مسار إدراكه "كنظام قبلي يسود حياة كل شخص يريه علاقته بمجالات القيمة و هذا على شكل إستقبال لمعطياتها"[4].

يتوجب من خلال المقدمة أعلاه أن لإنسان لا يستطيع التفكير نفسيا بمعزل عن القيمة ، فإنه يعيش حالة من الإدراك القبلي لها حتى قبل معرفتها و تكون متمظهر بشكل واضح وهذا ما وضحته أبحاث فرويد و يونغ عن الـ:" worldview "، حيث يرى و بالخصوص كارل يونغCarl Jung [5] في علاجه للمرضى النفسيين أنه يجب على المعالج أن لا يهمل القناعات التي تشكل جانب مهما من ذواتهم إنها فلسفتهم للحياة وعلى المعالج أن يحسن مناقشة المريض وفقها نظرا لما لها من دينامكية في العلاجات الأخرى فهي تغدو عند المعالج شرطا أساسيا للشفاء[6].

و من ناحية أخرى نجد رؤيته هي خلاف سيغموند فرويدSigismund Freud الذي إعتبر أن علم النفس لا يمكنه أن ينشئ رؤية للحياة بل هاته الأخيرة هي تقبع في مجال العلم وحده الذي هو كفيل بتقديم غاية

[1]- المرجع نفسه ، ص 56. أنظر أيضا في ،ص 177.

[2]- ظريف حسين، مفهوم الروح عند ماكس شيلر،المرجع السابق ، ص 196 ، ص206.

[3] -Max Scheler, on the eternel in man, ,op cite, p85.

[4] - Eugene kelly, structure and diversity studies in the phenomenological philosophy of Max Scheler ,op cite ,p46.

[5]- يونغ كارل، عالم نفس سويسري اسهم بقسط وافر في بيان اللاشعور، و في تكوين الطب النفسي .ولد عام 26 يوليو 1875 و توفي في 1961 درس الطب في جامعة بازل و عمل تحت اشراف اوجين بويلر، ف مستشفى بورجوتيلي في زيوريخ في سويسرا 1900، ونشر في هاته الفترة "دراسات في ترابط الكلمات " و فيها ابتكر مصطلح المركب "أو العقدة" الذي اشتهر اشتهر اشتهارا واسعا فيما بعد . ثم نشر كتابه "علم النفس الجنون المبكر " "1906-1907". كما ان له رحلة علمية طويلة التقى فيها بالعديد من الشخصيات والف فيها الكثير من الدراسات و لمزيد من التفصيل ارجع الى: عبد الرحمن بدوي موسوعة عبد الرحمن بدوي الفلسفية ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيرت لبنان ، ج2 ط 1 1984، من ص 642 إلى ص 645.

[6] -Naugle David K, Worldview: the history of a concept, op cite, pp 222-223 .

الإنسان المثالية و التي تشعره بالأمن كونها يجد فيها أجوبة عن كل المسائل، و من هذا المنطلق فتحليل فرويد للعقل الحديث و تأزم للحضارة الحديثة أو المعاصرة يجد معينا يغرف من خلال رؤى الحياة العلمية فقط [1]، التي إرتكزت على الرؤية الميتافيزيقية و الثيولوجية و أوجدت مقعدا لها في ذهن هؤلاء المفكرين ديكارت و ليبنيز و مالبرانش و باسكال على سبيل المثال.

لكن وفق شيلر السؤال الذي يثر قلقه هل يمكن القول بأنه من خلال هاته التعاريف والتوضيحات قد وصلنا الى شخص متطلع الى المعرفة الفلسفية؟.

إن بحثه عن تأكيد إجابته على سؤاله هذا بعد ما قدمه من محاججة، يدل على أن هناك بعض المنغصات على إتمامها ، فرغم سعيه كشخص بالدرجة الأولى ثم فيلسوفا للبحث عن مجال خاص للفلسفة والتي فيها يظن أنها ضامنة لماهيته و من خلالها ألحَّ على ضرورة أن لا ينساق تحت أي ضغط إلى الأخذ برؤى المفكرين بناءاً على جوهر المعرفة التي فهمها كمشاركة للواقع في ماهيته بدائية[2]،فإن هذا الطرح الذي توصل إليه يلزم المتفلسف فيه بأن يعتبر أن الحقيقة الفلسفية هي غنية على أن تكون مجرد فرضية منطقية بل هي واقعة تمس الكيان الوجودي للواقع للإنسان ولذا فهو لا يسمح بأي فرضية أن تعتنق كقبلية يتأسس فعل التفلسف بناءاً عليها[3] ولا يمكن للفلسفة كما يرى شيلر أن تُساق في مدارج الكذب و الوهم و نوضح هاته التوصية من خلال قوله التالي:"... النهج المعرفي للفلسفة يستبعد مشاركة خلاف محتوى الجوهر الأساسي."[4].

نجد وفقا لذلك أن أي شخص يرغب في الهروب من هذه "العقلانية" للفلسفة لا يعرف ما يطلبه. لا يمكن للمرء إلا أن يقول له أنه أخطأ في مهنته، لكن ليس له الحق في أن يصنع الفلسفة والفيلسوف ليكون غيرهما. لأنه من غير

[1] -ibid ,pp 216-217.

[2] - Eugene kelly, structure and diversity studies in the phenomenological philosophy of Max Scheler op cite ,Pp 57- 58.

[3] -ibid,p77.

[4] -Max Scheler, on the eternel in man, , op cite ,p76. :"… this means excluding, therefore, the possibility that the content of the primal essence could ultimately necessitate an appropriate form of participation which would be other than the cognitive approach of philosophy…".

المنطقي كذلك أن يُمرجع لذاته في إستخلاص ماهية المشاركة بإنكاره، إذ أن معرفة الماهية البدائية تعتبر ثانوية بالمقارنة بذلك المحتوى الضمني الذي يمنح صلاحية موضوعية بجعل المشاركة مكابدة و عناء في سبيل القبض عليه[1] ،إنه إحساس "**بالتوق الى**" و يمثل شكلا خالصاً للإرادة، و ما سبيل لمنح هاته الإرادة صلاحية موضوعية سوى منطق القيمة "كما مرى معنا" فلها قانون تحتكم إليه (Value)) و بموجب ذلك فالإدراك صالح وموضوعي[2]، بالإضافة الى ذلك يرى أنجين كيلي أن شيلر قد وضع مسلمة تفيد أن:"...العقل ينتقل من التجربة العادية الى بنية المعنى الوارد في تلك التجربة المتميزة التي تتضمن ماهيات يُعبر عنها بمصطلحات مثل "القيمة" و"الله" و"الحياة"..."[3]، فالفهم لن يكون ممكنا إلا بتلقين الشخص أن الوعي يختزن نوعا من القصد (Intentionalit) يحركه منطق قلبي في الفعل و الإرادة[4].

وعليه إن ما يوجبه هذا "**التوق الى**" هو التمييز دوما في هذا التداخل المنهجي و المعرفي بين بين كينونة المواضيع و الهوية الموضوعية للكينونة أي التي تُوضع قبليا له [5]. وقد جاءت نظرة شيلر في هذا الإستنتاج كمحاولة للخروجا من ضيق الرؤية الاغريقية اللذين هم أنفسهم:"...لم يتمكنوا إلا من رؤية أعلى صورة للإنسان في الفلسفة "الحكيم" نسبية. وعلى شاكلتها نسجت فكرة الله كيان حكيم بلا حدود، و لذات السبب ونظرا لهذا القصور لم تكن حماسة في تصورهم الفلسفي لأتباعهم لأداءه كفعل، على حد تعبير أرسطو..."[6] .

وبناءاً على هذا القصور و على الرغم منه وجدت رؤى فكرية أنه ليس من المعيب أن تكون بمثابة مرشد موجه لها في الحقبة المعاصرة، ووفق شيلر إن هذا المطلب بالنسبة لتلك الرؤى الفكرية و إلحاحاها عليه يجسد بحق مدى عمائها.

---

[1] -Loc cit .

[2] - Nicolas de Warren, Andrea Staiti,New approaches to Neo-Kantianism, op cit,p149.

[3] -Eugene Kelly, structure and diversity Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler, op cit,p 12.

[4]- Nicolas de Warren, Andrea Staiti, New approaches to Neo-Kantianism, op cit,p 148.

[5] -Max Scheler, on the eternel in man, ,op cite,p77.

[6] -Loc cit :« … Accordingly they could not but see the highest and most perfect form of human being in the philosophos , the <wise one'. For the same reason they felt no call, at the issue of their philosophical thinking, to perform an act in essential limitation of philosophy itself. The very idea of God had to present itself to them in the idea of an infinitely wise being, or of an 'infinite knowing of knowing', as Aristotle puts it….”.

لأنه حتى ولو زعمنا أن تأسيسا جديدا لمهمة الفلسفة الذي يوجب تصحيحا وفق مرجعية دينية و منها:" **الماهية، الإدراك، القصدية الإنعطاء الخ...**" .إلا أن الفلسفة التي تجد ضرورة لتعديل هاته المرجعية ،هذا لأنها لازالت يقبع في مثلب الفلسفة الذاتية التي لم تقدم سوى وهم معرفي بحسب زعمه . فنمط التفكير الذي ووفقاً للتطور الثقافي و الفكري المتزامن مع تطور الرؤية العلمية أصبح من غير المجدي أن تُعاد تلك النظرة التي سادت زمن الفلسفة المسيحية– الفلسفة ملكة العلوم– الى حيز الإستعمال الفلسفي بل تم التأسيس لرؤية نظرت إليها" أن تكون خادمة للعلوم" لتصبح هي المعرفة الأقدر على صبر أغوار أي شيء وفقا لتقدم العلوم و تقنيتها المتعددة، و ما لم تستسيغه هاته المنظومة المعرفية في الفلسفة زمن "الحقبة المسيحية" أن ماهيتها "الفلسفة" هي من صنف من المواضيع غير متناهية المعرفة[1] .فقدرتها على التحليل و الإنغماس عميقا في كينونة الأشياء و المواضيع المعالجة تم النظر إليه على أنها معرفة غير متناهية و التي تُبيح بموجبها رؤية ميتافيزيقية ذات دلالة أنطو– دينية للشخص إتجاه ذاته ثم إتجاه الواقع المعاش. ثم ما لبثت أن تطورت بشكل منحرف عن ماهيتها منذ أن عقدت الفلسفة الحديثة تطوير منهجها وهذا في سبيل تحقيق هدفين أساسين و هما كما يرى شيلر "لتوحيد" النتائج المتأملة للعلوم الفردية في تجانس Worldview "(أود أن أشير إلى الوضعية) أو لجعلها كنوع فلسفة نقدية أو علمية لوضع مواقعها وطرقها بدقة أكبر مما يمكن يحققون أنفسهم .

إن هذا السعي لهذا التأسيس حمل معه بذورا خفية لخلق مزيد من الشرعية لتدمر تلك العلاقة البديهية بين الفلسفة و الإيمان تمهيدا تنفيذ مشروع قلب القيم و تحطيمها، و هكذا في المؤسسات نهضت الدولة أولاً ضد الكنيسة، ثم الأمة ضد الدولة وأخيرا المؤسسات الإقتصادية ضد الأمة والدولة؛ إنها مجرد محاولة للذات الانسانية من أجل فرض نوع من العقل الأبدي و الذي يفرض سلطته على جميع مناحي وفروع المعرفة المختلفة لإزاحة مكانة الإيمان و إرتضاءها أن تكون مجرد عبدة و خادمة للعلوم، لقد كان من الأجدر بها أن تعترف بأنها ما تزال خادمة للإيمان، الفلسفة هي

[1] -ibid , p79.

ملكة للعلوم طالما تخدم الإيمان وفاجرة و عاهرة طالما تزيحه لصالح العلوم و التقنية[1]. لذا لم تسطع وفق شير إخفاء أمر خضوعها لذلك الترتيب الذي أُملي عليها وفق الوحي الإلهي، وبموجبه ينظر الى إعادة ميلاد الشخص الديني الأوربي إنطلاقا من أن ما يقصد به من مشاركة نهائية في الواقع البدائي هي فقط من خلال السيد المسيح[2].

إن قصدا واضحا كهذا يجعله شيلر هوية للفيلسوف فبمعاناته التي يتكبد شقائها يُموقع ذاته في المرتبة الثانية بعد القديس كما ذكرنا ذلك سابقا ليفهم معنى السيطرة الذاتية و الإستقلال كغاية لجوهر إرتباطها بالله بإعتباره ضوء الحياة و لا يمكن تجسيدها كإرادة دونما تثمين لفعل التضحية و القدرة على التواضع لعلاقة ماهوية مؤسسة.[3] و من خلالها يستطيع الشخص أن يعول على تكسير و تحطيم اللحظة المعاصرة كونها لحظة أوج أزمة الروحية "، رغم توظيفها بعض الرؤى التي تعتبر بعض النماذج التي ذاع صيتها في فضاء الثقافي الأوربي من أمثال فيخته و برغسون في رؤيتهما للمشاركة ولبلوغ الحقيقة النهائية لمعنى الجوهر البدائي إذ وفق شيلر هي رؤى في الحياة فمثلا:"...وفقًا لكانط المتمثل في "أولوية" العقل العملي (2)، يجب على الفيلسوف أن يعتبر نفسه تابعا (ancilla) للإنسان المثالي أخلاقياً بينما في طرح فيخته يتبع المصلح العملي.أما طرح بيرجسون، يصبح متعاطفاً مع الحياة الكونية..."[4].

[1] بالنسبة لمفهوم مكلة العلوم فإن بينكيه يفهم ذلك من خلال تطرقه لإشكالية فهم العالم ككل بعدا عن التصور الكانطي و هو الطرح الذي يميل اليه ريكرت و عليه لا يمكن الاعلاء من شان المقولات وسجن العالم فيها كرؤية فلسفية بينما ما يبتغي به شيلر هنا هو المبدأ الذي سرى في أواصل الفلسفة المسيحية كما تم ذكره أنظر أكثر:

Cf :Nicolas de Warren, Andrea Staiti,New approaches to Neo-Kantianism, op cit ,p Ff 28 .

[2]-Max Scheler, on the eternel in man, ,op cit, p 78.

[3] -ibid,p80.

[4] -ibid,p78:«…Similarly, under Kant's hypothesis of the 'primacy' of practical reason2 the philosopher must consider himself tl1e inferior and vollontary servant (ancilla) of the morally exemplary man of practical wisdom, while under Fichte's hypothesis he must yield to the practical, ethical reformer. Under Bergson's hypothesis he must subserve the empathetic and Sympathetic observer of the universal march of life….".

ونوضح أكثر بشيء من التفصيل فنقول أن فيخته يشق دربه من خلال مسائلة الوعي و الذي لم يمكن تطويره إلا في سعي حثيث لهذا الخضوع لمعنى الأخلاقي الكامن فيه بالقوة و ما على التربية أن تفجره بالفعل[1] ،بينما يتجاوز برغسون الطرح الكانطي ليشعر القارىء له أنه يوجد دافع مغاير يُعشش في ثنايا الإنسان كوحي أو كإلهام ينبع مثل القوة الدافعة له، و تلخص مونيك كاستيلو هاته القوة الدافعة لبرغسون بقولها :"...إنها تجربة الصوفي الذي يختبر مباشرة في عمله محبة الله للمخلوق و الذي يحتضن الإنسانية العالمية[2].

ونظرا لتداخل وجهات النظر في هاته المسألة بالذات يفرد شيلر وجهة نظره على هذا النحو إن إستبصارنا القيمي له من الأولية الموضوعية للإرادة والفعل، فنحن نتحدث عن تقوِّم للقيمة في وعينا لكن بالنسبة لشيلر:"...إن تفسير القيم لا يتم عبر الفهم الهيجلي، بقدر ما يحرص الشخص على قضية إنتماء إلى مجال وجودي، أي فهم أصل التجاذب بين الوقائع و الأحداث وجوديا ."[3] .

نرى ما توصل إليه في الفقرة الأخيرة أن هناك مقصدا خفيا يقبع خلف مناقشة شيلر لوجهات النظر الفلسفية تمثل بالنسبة لنا في محاولة إقامة Worldview كرؤية فلسفية و منطق اشتغالها. وفي ذلك نجده يعتبر أنه بما أن الموقف الفلسفي رهن لنقطتي الوصول و النهاية فهو يمر بمقاومة في سبيل وضوح بصيرة ثابتة وهذا بفهم الذات الإنسانية و أول عقبة تواجهه في ذات اللحظة أن يقسم مهمته الى ثلاثة أجزاء حتى يسهل عليه الإحكام على الخيط الهادي في

[1]– هنس زندكولر و أبو يعرب المرزوقي، المثالية الالمانية، تر أبو يعرب المرزوقي و أخرون، الشبكة العربية للنشر و التوزيع، بيروت لبنان، المجلد الأول، ط1 2012، ص ص 410/ 411.

[2]– مونيك كاستيلو، الإلتزام الأخلاقي: مباحثة برغسون مع كانط، مجلة الاستغراب العدد التاسع، السنة الثالثة، تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت) لبنان، ط1 2017، ص251.

[3] -Max Scheler, Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values, op cite, p 210 . :"… One must also be extremely careful to avoid construing values as belonging originally to an existential sphere, as if they were abstracted from présent facts, men, actions, goods, etc., instead of viewing them as originally indifferent to being and oughtness.This mistake necessarily leads to that adoration and justification of the historical to which Hegel, for example, finally succumbed…".

بناء موقفه الفلسفي إذ أولها أن يبني الموقف العلمي لـ Worldview ، ثم الفلسفي بعد ذلك يوضح العلاقة الصحيحة بينهما.[1].

نرى الجزء الأول من مهمة المتفلسف أنه ينبه المتفحص لهاته Worldview العادية ،لأنه سيجد عبارة عن منظومة للأشكال الوجودية الطبيعية (الأشياء، والأحداث، وردود الفعل الطبيعية للزمان والمكان) متجمعة معًا و التي تأخذ مسمى البيئة تقابلها بالموازنة " في أشكال من الإدراك والفكر والتعبير (عادي مشترك)- طرق الإحساس العادية في الكلام وهذا على إختلاف المواضيع المحددة لها و المستويات المنظمة للحياة".[2] ووفقا لهاته السمة التي تتميز بها هاته الرؤية فإنه يستحيل أن توضع رؤية موحدة علمية و فلسفية[3]، إن التوضيح الذي يقدمه يتمثل في إعتبار أن الإنسان ككائن حي له من التميز و التفرد ما يجعله يعيش بيئة تخصه وحده بحيث لا يخضع فيها لمحددات المحيطة به طواعية و لكيانها، بل هو يعيش حياة التمرد على جوهر الكائن الحي في بيئته و ماهيته. إذا كانت هاته الرؤى عادية فإن شيلر يجد أن الموقف العلمي يسعى الى طمس و تزييف هاته الحقائق لكي يُنقص قدر الإمكان من هاته الإختلافات الجوهرية بين الكينونة الإنسان "**الروح**" والبيئة وهذا بتجديده للدعاوى الإستجابة للغريزة و خاصة:"...النصف الثاني من القرن التاسع عشر عندما حيث إعتبر العالم الميت والروح على حد سواء ثمرة الحياة نفسها التي جعلت فهم الحياة نفسها،و بذلك إتخذت البيولوجيا عقدًا جديدًا للحياة أسست Worldview بيولوجية روحها ميتافيزقية،."[4]

و بخلاف تلك الرؤى نجد أن شيلر يعتبر الرؤية الفلسفية "من وجهة نظره هو" هي وحدها قادرة على صقل الموقف العلمي و إبانة الغطاء عن العقل، إذ تغوص عميقاً في تلك الرابطة بين الإنسان و بيئته و ينبغي على من يروم الفهم أن يكون ذا شخصية روحية مسايرا في ذللك ما ذهب إليه فيخته و من أهم سماتها مايلي:" أن الشخص

[1] - Max Scheler, on the eternel in man, op cit,p 93.
[2] - ibid,p 93.
[3] -max scheler ,on the constitution of human being , op cit ,p 63.
[4] -ibid,p71.:« … Then in the second half of the 19th Century when biology took on a new lease of life, there then arose a biological Weltanschauung of a metaphysical sort, whereby the dead world and spirit alike were deemed outgrowths of life itself..".

المتفلسف حتى يستحق هذا الوصف يجب أن يحقق التمكن من الذات و هذا بفعل التواضع للأنا و لا يمكنه هذا إلا بالروح و إنفتاحها بالحب على أعلى قيمة و التي هي المقدس لتدرك ذاتها فيها فقط[1].

إن هاته السمات ستمثل نموذجاً متكاملا لبصيرة معرفية، إذ أن تجربته الروحية تفصح على ماهية الحقيقة الإنسانية إذ هي ذات طبيعة تقصد.[2].

ولذا فإنه وفق هاته السمات فإنها ماتزال عصية على أن تتضمن ميتافيزيقا، كما أن حديثا عن مجال الدراسة يُوجب وفق شيلر أيضا أن يكون منتميا لنوعية شخصية بناءا على المنطلق، فمثلا موقف الفيلسوف الأخلاقي يختلف عن العالم وموقفه الأخلاقي ونقطة الفصل بينهما تكمن في مفهوم السيطرة على إرادة الفهم وفق مقولات المجال. لذا ليس من قبيل الصدفة، بل في طبيعة الأشياء حتى الموقف الأخلاقي الأساسي العلمي تجاه العالم ومهمته فيه، ينبغي أن تكون مختلفة تمامًا عن مهمة الفيلسوف.[3].

[1]– فوقية حسن محمود، فيشته و غاية الإنسان، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة مصر، ط1 2001. ص 241.

[2]-Max scheler ,on the eternel in man, op cit, p96.

[3] - ibid ,98.

المبحث الثاني: علم اجتماع الثقافة.

إن السبب الكافي الذي يكمن خلف محاولة شيلر إقامته لعلم اجتماع الثقافة نجد تفسيره فيما طرحه جورج لوكاتش والذي يقول فيه أن شيلر:"...يحاول في نفس الفترة تنسيق سلمه الموضوعي للقيم مع نسبوية تاريخية مهيمنة مساهما هكذا في تأسيس" سوسيولوجيا المعرفة" طرائقيتها متمركزة على هاته التسوية."[1].

يتموقع شيلر من هاته المقدمة كمكانة علمية منظرة لعلم الإجتماع الثقافة في وسط تلك الرؤى المعرفية التي أوجدت من خلال أبحاثها والمناهج التي إعتمدتها في دراستها للظاهرة البشرية بمختلف تمظهراتها مسيرة مميزة، ونقرأ عبارة التوسط من زاويتين مختلفيتن تارة متأثرا برؤاهم العلمية و تارة مختلفا ومنتقدا لها لما توصلوا إليه مع ما يتماشى مع عقيدته الفكرية و المنهجية ،إذ أنه مفكر فينومينولجي المنهج و رجل دين بروتستانتي العقيدة، و بناءا عليها فقد أصدر شيلر حكماً يقضي بأنها محاولات منهجية مبهمة أو ملتبسة. وحجته أنها دراسات سعت الى البحث عن قانون يضبط التحرك الديناميكي للواقعة الإجتماعية بغية ضرورة اللحاق بركب العلوم البحتة، متغافلين في نفس الإنهمام على أنهم يجردون الظاهرة البشرية من ماهيتها [2]. وحمل هذا الإنهمام و بالخصوص المدرسة الوضعية بزعامة أوجست والذي وضح ذلك بقوله:" لدينا الآن فيزياء سماوية، وفيزياء أرضية ميكانيكية أو كيماوية، وفيزياء نباتية وأخرى حيوانية، ومازلنا بحاجة الى نوع آخر و أخير من الفيزياء و هو الفيزياء الإجتماعية، ذلك العلم الذي يتخذ من الظواهر الاجتماعية موضوعا للدراسة باعتبار هذه الظواهر من روح الظواهر العلمية و الكيميائية و الفيسيولوجية نفسها من حيث كونها موضوعا للقوانين الثباتة"[3] ، وهذا المنجز الذي حقيقته غريبة عن الذات الإنسانية ألزم شيلر ذاته بإعادة تأسيس رؤية

[1]- جورج لوكاتش ، تحطيم العقل " فلسفة الحياة الامبريالية"، تر إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة و النشر، بيروت لبنان، الجزء الثالث، ط 1 1982 ص 67.

[2] - Max Scheler, probleme of Sociology of knowledge, translated by Manfred S.Frings.This edition first published in 2013 by Routledge ,p33..

[3]- أحمد الخشاب ، التفكير الاجتماعي دراسة اجتماعية تكاملية للنظرية الاجتماعية ، دار النهضة العربية ، بيروت لبنان، ط 1981، ص 545.

سوسيولجية تراعي تلك الترابطات الوظيفية و البينية بين جميع الحقول المعرفية* وبالتحديد "علم اجتماع المعرفة" و الذي يعتبره جزء من علم اجتماع الثقافي"[1]، و بغية تحقيق مقصده وضع معايرين وهما:"... هذا العلم يراعي بالأهمية القوانين والقواعد ويعني هذا أنه يختص بفهم المتضمنات البشرية للحياة الذاتية والموضوعية، دونما تلك للوقائع الفردية والتيارات في التاريخ."[2].

نفهم من خلال هذا التخصيص لمهمة علم إجتماع أنه يتجاوز إسقاطات معيارية تتنافى مع ما تقتضيه الروح الفينومينولجية التي يهتم فيها الباحث بالنزول الى مستوى الوقائع و تعرية مضمون المعيش في علاقته ببقية العوامل الموجدة له*، إذ ليست تكرار أو تطويرا لمطلب الرؤية عند ماكس فيبر Carl Emil Maximilain Weber(1920/1864)*و الذي ركَّز على المحتوى الموضوعي للفعل الاجتماعي، وهو جوهر لرؤيته في علم

*- و من بين هاته العلوم المعرفية نجد : إلى الدراسات الجينية والنفسية لتطور المعرفة من بواعث إلى الإنسان ، الطفل إلى الكبار ، بدائية إلى الناس المتحضرين ، مرحلة إلى مرحلة داخل الثقافات الناضجة (علم النفس التنموي) ، إلى التاريخ الإيجابي لأنواع مختلفة من المعرفة ، والميتافيزيقيا للمعرفة ، والمجالات الأخرى في علم اجتماع الثقافة – الدين ، والفن ، والقانون ، وما إلى ذلك – وعلم اجتماع العوامل الحقيقية ، أي ، الدم (الأقارب) ، والسلطة ، والمجموعات الاقتصادية ،

[1] - Loc cit .

[2] -Loc cit. : « … First, this science does not deal with individual facts and occurrences in history, but with rules, average and logical-ideal types, and, where possible, laws .Second, sociology analyzes the whole ga-mut, subjective and objective, of the chief human contents of life."

*-إن الحديث عن توظيف لمفهوم **"العوامل"** في كتابات شيلر هو بذاته ترجمة لمسألة المنهجية العلمية التي يجب ان تتحلى بها العلوم الاجتماعية و التي دأب على استخدامها من قبل الباحثين فيها و هذا بنفس الطرح و المناقشة للعلوم الطبيعية وتم تكوين تصور عنه وهذا كمفهوم تجريدي فسرعان ما يتم التحدث عن أولية عامل على آخر الى الحديث عن سيطرة بين العوامل ووفق بيلخانيوف فإن إنشاء هاته النظرية قد ساهم بالفعل في التوصل للحقيقة من وراء الوقائع الاجتماعية و هذا تماما بالموازاة مع نظرية القوى الفيزيائية في العلوم الطبيعية . بيلخانيوف، فلسفة التاريخ " المفهوم المادي للتاريخ "، د تر، د دار نشر، دت ، ص 66.

*– ماكسميس كارل إميل فيبر: فيلسوف ، اقتصادي قانوني وعالم اجتماع ومؤرخ وسياسي ألماني . ينتمي الى عائلة بروتستانتية تعمل في الصناعة، من أب اهتم بالسياسة وعمل فيها ليصير مستشارا في مجلس مدينة برلين ثم نائبا. أتم ماكس فيبر دروسه الثانوية في برلين وحصل على شهادة إتمام الدراسة الثانوية سنة 1882، وانتقل الى جامعة هايدلبرغ فتتلمذ على الاقتصادي كارل كينس و على مؤرخ الفلسفة الحديثة كونوفشر. ومنها الى جامعة غوتنغن .فنال منها شهادة الدكتوراه سنة 1889، ثم دكتوراه التأهيل للتدريس الجامعي سنة 1891. من مؤلفاته: تأملات في خصائص تطور تاريخ الشعوب في الامم الهندية الجرمانية (1882) و هي أول مقالة كتبها وهو في الخامسة عشر من عمره . روشر وكنيس و المشاكل المنطقية للاقتصاد التاريخي (1903) وهو أول كتبه في مناهج البحث في الإقتصاد . كما ان له العديد من التفاصيل الذي فصل فيها أكثر دامجا بذلك فروع المعرفة مع بعضها البعض و هذا لتوسيع الرؤية و

الإجتماع إذ يضبطه فيقول:"...حسب المعنى المفهوم هنا لتلك الكلمة التي تستخدم بمعاني متعددة هو علم: يهدف الى فهم الفعل الاجتماعي بطريقة شارحة و يفسر بذلك أسبابه في تتابعه و تأثيراته و الفعل هو هنا سلوك إنساني (سواء كان فعلا خارجيا أو داخليا، تخليا أو قبولا)، وبالقدر الذي يربط به القائم بالفعل أو القائمون به معنى ذاتيا، يجب أن يكون الفعل الإجتماعي ذلك الفعل الذي يتبع في معناه المقصود من قبل فاعله أو فاعليه سلوك أفراد آخرين ويتوجه في تتابعه حسب ذلك."[1]، فالإهمام البليغ للباحث في الظاهرة الاجتماعية يتمركز في الوصول الى الحقيقة المختبئة خلف نشاط الأشخاص كهوية داخل المجتمع لما يحمله من دلالة ذاتية بعدما أنتج وفق إملاء لقوة خارجية.

وفيبر في هذا التقصي يبني منهجية بحثه إنطلاقا من إيمانه أنه لا يمكن الإستغناء عن التجريب، معززا بذلك من قدرة الفهم لهاته الأفعال التي يعي أفرادها قوة تبليغ مقاصدهم من خلالها ، مجسدين بعدا تفاعليا بين الذوات، و لا يمكن أن نفهم أي شخص كالقائد أو كالحاكم أو البطل سوى أنها نتاج عن هذا التفاعل ضمن بيئة ثقافية في سياق تاريخي معين. إذن علم الإجتماع وفق فيبر هو العلم الذي يُعني بهم الفعل أو النشاط بينما تكمن محاولة فيلسوفنا في محاولة منه لإستنطاق ماهيتها و هذا أولا على منوال ألفرد شوتز "1899/ 1959 " الذي حاول أن يبين الآفاق التي تختزنها الفينومينولجية إجتماعيا فمكان منه إلا أن وضع منطقاً معرفي للواقعة الإجتماعية على أنها نتاج للمشترك الجمعي يحمل في خبراتهم المعيشة قدرتهم على قراءة المعنى و التوجه إليه بوصفة كينونة حية لها من الصوت ما يتجاوز فهم العالم المادي، فنبض الحياة اليومية المليئة بخبرة الأشخاص يجعل منهم يفهمونه وفق حدود تذاوتهم، تلك سياقات المعنى و التي هي العالم ذاته زاخرا بالمعرفة التي ننظمها [2]. وحديث الخبرة المعاشة بالنسبة لشيلر لم يكن شوتز ليفصله من الفينومينولجية الاجتماعية إلا لأنه يضعه ركيزة هامة في هندسة رؤيته من خلال أبحاث دلتاي بإعتباره مؤسسا للفهم في العلوم الانسانية خلافا للمنطق العلّي ،بالعودة الى لحظة تلقي المعنى عند الرومانسيين كفلسفة للحياة تنشد المعيش في عفويته

تحصيل نتيجة واضحة و لمزيد من التفاصيل أنظر في :روني الي الفا موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ج2، ط1 1999. من ص 188 الى ص 192.

[1]- ماكس فيبر، مفاهيم الاساسية في علم الاجتماع، تر صلاح هلال ، المركز القومي للترجمة ، الجزيرة ، القاهرة، ط1 2011،ص ص 28 -29.

[2]- محمد عبد الكريم الحوراني، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار المجدلاوي للنشر و التوزيع، إربد الأردن ، ط 1 2007. ص ص 37- 38.

و عليه فـ"**الحياة**" بالنسبة إليه وقائع تاريخية زاخرة بالمعنى الذي يتحدث إلينا، وهو الأمر الذي جعله يعتبر أننا نفسر الطبيعة و نفهم الحياة النفسية" ونوضح ذلك في قوله:"...لا ينتمي علمٌ ما إلى الدراسات الإنسانية ما لم يصبح موضوعه متاحا لنا من خلال إجراء قائم على العلاقة المنهجية بين الحياة والتعبير والفهم."[1]، فالفهم يبدأ من لحظة الغوص في عمق الحياة الباطنية للفاعل في الحدث التاريخي" للحياة" ولا يعني كما يرى مصطفى غالب توجهاً نحو الصوفية ومقولاتها بل بتتبع لواقعها الموجود فقط أين يتم فهم المعنى في وحدة كاملة و لا يتم هذا إلا إذا فهمنا ووفق دلتاي أن الوعي في لحظة وعيه للحادثة الحياة في تلك الحقبة الزمنية هو كفعل وليس تأملا إنعكاسيا، خبرة نحيا فيها بوصفها لحظة معاشة تنبض بالحياة معطائية في المعنى[2]. إلا أنه بالنسبة لشيلر طرح دلتاي لم يراعي البناءات و الوظائف التي تنقلنا الى مجال البحث فيما بين العلاقات التي تتخلل الوقائع الإجتماعية و التي تحوي متغيرات تسير و فق عنصرين مهمين فاعلين فيها هما الشعب و المشترك الجماعي[3]، إذ أنها جوهر ما نطلق عليه ديناميكية الإجتماعية، كما أن تتبعهما لا يقتضي بالضرورة التركيز على القيم أو الأهداف و جعلها أولوية للباحث كما نظر اليها "هاينرش ريكرت * H.Reckert "1863/ 1936 " الذي لم يفصلها كرؤية عن ميداني العلوم الاجتماعية و الإنسانية بل جعلها منطلقا أساسيا للباحث في موضوع الميدانين باعتبارها موضوعا متفردا يجتهد الساعي من خلالها الى ترتيب العلاقات بين حوادث ككيانات حية تعيش لحظتها الزمنية بما تمتلكه من قيمة ووفق هذا المنحى يستطيع الباحث أن يتحدث عن من يخوله الحق في فهمها إنها القيمة في حد ذاتها.

و إن كان جل إهتمام ريكرت هو ميدان العلوم الاجتماعية بصفة عامة إلا أن هاته الإريحاية في البحث وإصدار الحكم لم يجدها إلا في علم التاريخ بوصفه أيضا علما للثقافة التي تُعطى كذات متفردة فيه، و من خلالها "القيم" يفهم

[1]- عادل مصطفى، فهم الفهم " مدخل الى الهيرومنيطيقا: "نظرية التأويل من أفلاطون الى غادمير"، رؤية للنشر و التوزيع" ، ط1 2007 ، ص130..

[2]- المرجع السابق، ص 131.

[3] -Max Scheler ,Formalism in Ethic and Non-form al Ethics of Value ,Max Scheler, Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values , transleted , Manfred S.Frings and Roger l.funk, northwestern university press, Printed in the United States of America,1973 .p 42.-p519.

ريكرت كيف يضع ما يعتبره قانوناً يحكم هذا التمظهر للحوادث الاجتماعية" فيقول في ذلك:"...تقوم "القيم" بنفس الوظيفة في التي تقوم بها قوانين الطبيعية لكن بشكل آخر."[1] وعليه كما يرى يصبح"...علم التاريخ على أنه علم يبحث في القيم الثابتة مثل: الدولة، القانون، الفن، الدين و في ظهور مثل هاته القيم عبر عملية اجتماعية تاريخية، تتمثل حلقاتها في صورة : تجمعات المعنى و القيمة و هي التجمعات التي تتجسد فيها المادة الأساسية للثقافة."[2] .

إن هذا المشروع المنهجي لريكرت من خلاله يمكن للباحث أن يتحدث عن موضوعية شاملة فيها يستطيع قراءة علم الثقافة كمنتج روحاني لتلك التمظهرات الفردية و فيها يجسد أصله الذي لا يمكن أن تنطبق عليه معايير العلوم الطبيعية المجردة[3]، أما إستجواب الوقائع الاجتماعية بالنسبة لشيلر لا يضع مقصد ريكريت أولا بل جعلها تندرج في مرتبة ثانوية كمفتاح لقرأتها ويبقى لنا كباحثين أن نضع كمرتبة أولى استجوابنا لفاعلية الحاجة البيولوجية "الحافز الحيوي" في رسم تغيير مسار فهمنا للوقائع[4].

ترى وفاء عبد الحليم محمود أن هاته الأولية في الدراسة هي ضرورة اقتضتها منهجية شيلر من أجل الفصل بين العلمين المتواشجين هما إجتماع الثقافة و علم إجتماع الوقائع الواقعية" إذ أن ما توجبه دراسة الظاهرة الإجتماعية كمعيش يومي هو بلوغ هدف أسمى بتجنيب الباحث من الوقوع في لبس مفاهيمي، فمجال الأول قصديته تتجه نحو ما يحققه الفاعلين من تغيير للواقع و هذا من خلال خبرتهم البسيطة بغية سمو مثالي يتماشى مع معنى التغيير، بينما الثاني همه المعرفي يرجع الى إزاحة الستار عما هو خلف هذا التغيير من عوامل"[5]، وما رسم شيلر لهاته المنهجية إلا

[1]- نقلا عن : ريمون آرون، فلسفة التاريخ النقدية،" بحث في النظرة الالمانية للتاريخ"، تر حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق سوريا، ط1 1999. ص 120.

[2]- سامي خشبة، مفكرون من عصرنا، المكتبة الاكاديمية، الجيزة مصر، ط1 2001، ص ص 435- 436.

[3] - Etienne Leduc, La distinction épistémologique entre sciences de la culture et sciences de la nature chez Heinrich Rickert, Mémoire présenté à la Faculté des Études Supérieures, Université de Montréal, Janvier 2003, pp 39- 40.

[4] - Max Scheler , probleme of Sociology of Knowledge , op cit, p 34 .

[5]- نقلا عن وفاء عبد الرحمن محمود، القيم في فلسفة ماكس شيلر، المرجع السابق ، ص 166:

Max Scheler , probleme of Sociology of Knowledge , op cit p 34 .

لقناعته الشخصية أن الإنسان كائن فاعل ببعديه القيمين المادي و الروحي اللذان ضربا بجذورها كنقاش معرفي في تاريخ الفكر الفلسفي ترجمت الى جدلية "الروح و الجسد".

يعتبر شيلر بالإضافة الى التوضيح السالف أن الميدان المعرفي الذي حاول إختزال الانسان وجعله فاعلا ببعد واحد هي التنظيرات تهتم بالعوامل الواقعية فقط دونما أهمية للعوامل المثالية، بالإضافة الى أنها لم تأتي على ذكر العامل المتخفي جاعلة من الإنسان عنصرا من عناصر التي وظفها علم الإقتصاد تحت مفهومي المتغيرات التابعة و المستقلة "الإنسان فاعل في بيئته"، فعالم الاقتصادي ينهم بالسلع و التي على ضوئها تعالج مشكلة العرض و الإستهلاك كمتغيرات الأولى تابعة و في المجموعة الثانية من المتغيرات يتم التركيز على مصادر الإنتاج النادرة و المجموعة الثالثة من المتغيرات تتمحور حول عملية التوزيع، بينما في علم الاقتصاد التحليلي يحتكمون فيه الى قوة العرض و الطلب و عليه يكون النظر الى المجتمع وفق تلبية الغاية الاقتصادية دونما ذكر للحافز الأصلي مثلا [1] ،و الذي ماهيته يوضحها شيلر أنه في السياسة " السلطة "في التغذية " الإشباع " و في الزواج " الدافع الجنسي"[2]. و من هاته الزاوية اعتبر أن هذا المنظور غير كافي لتغطية الحقيقة في الواقعة الاجتماعية وهذا ما جعله يعتبر أن:"... النظرية الروحية هي طرح قبلي لعلم إجتماع الثقافة، ونظرية الدافع الغريزي للإنسان هي طرح قبلي لعلم اجتماع الوقائع الحقيقية."[3]

تبدى لنا من خلال التحليل المعمق أن نظرته هاته غير بعيدة من منظور وليام ماكدوغال W.McDougall و الذي يذهب في إحدى مساجلاته المعرفية مع جون ديوي الى أن الدافع أو الحافز الذي إستخدم سابقا من قبل

[1]– عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الاقتصادي، دار الشروق ، جدة المملكة العربية السعودية ، ط1 1979، من ص 70 الى 76.

[2] -Max Scheler, probleme of Sociology of Knowledge , translated by Manfred S.Frings, op cit , p35.

[3] -Loc cit, : « … Therefore, a spiritual-intellectual theory of humanity is a necessary presupposition for the Sociology of culture, and an instinct-drive theory of humanity is a necessary presupposition for the sociology of real facts.”.

منظرين ،هو مشوه في الأصل من و جهة نظر علم النفس الإجتماعي و مهمته هي تقويمه، نئيا به لمن إعتبروه "الدافع" رد فعل ميكانيكي وفقا للشروط الفيزيائية[1].

وبما أن الهم المعرفي لأي باحث في ميدان العلوم الإجتماعية هو التوصل الى الخيط الهادي الذي يحكم و ينظم بفضله هاته التفاعلات للوقائع في ديناميكية متزمنة كبِنية لتطورها الروحي الداخلي ،و إنطلاقا من توضيحه السابق نجده يرى أن هذا الخيط هو معرفة للقانون الأول للنظام المتسلسل، و الذي هو نتاج عن تفاعل قطبي العملية "العوامل الروحية و الواقعية" و تداخلهما في كل حيثيات الفترة الزمنية مع العلم فهو ليس مؤقتًا، ولكنه قانون للتطور الديناميكي الممكن لأي حدث وفقًا للترتيب الزمني[2].

لكن لا يحيل بالباحث الى التخمين أنه في سبيل وضع قانون يفهم بموجبه الواقعة الإجتماعية أنه مجرد تحكم عوامل في أخرى تحت ذريعة الموضوعية، يحذر شيلر أن الارتكاز الى هذا الفهم هو بحد ذاته منزلق خطير و إن المخرج المعرفي الذي إرتضاه شيلر من هكذا سجال هو بأن أقام علاقة مزدوجة بينهما[3]، و لقد كان منه أن يجد في ميدان التاريخ بعد ميدان علم الاقتصاد المجال الخصب لتطبيق رؤيته عليه.

ترى وفاء عبد الحليم محمود أنه قد ترجم محاولته الثانية في رسم معالم هذا القانون بالنظر للعقل و ما يختزنه من إمكانيات متعددة كحركة ممكنة لتاريخ الوجود إجتماعي ما جعله ينتقد الدراسات التاريخية من إيلاء للأهمية للعوامل الواقعية و إبعادها للحافز الأصلي، الأمر الذي استدعى التريث للفصل في جادة القضية ليعتبر أن هذا ممكن لكن من ناحية انتشار المحتوى الثقافي يستدعي منه التعمق أكثر في فهمها ومنها: أنها تُوجب من الدراس للحدث التاريخي أن تولي عنايتها صوب الذي يتمظهر كتميز خاص به" متفرد" ويقصد شيلر هنا ما يقوم به القادة و النماذج التي تعتبر نخبة

[1] - William McDougall., Can Sociology and Social Psychology Dispense with instincts? Journal of Abnormal and social psychology, 19,(1924):13- 41/. P 13 , 19 , p35 . https://brocku.ca/MeadProject/McDougall/McDougall_1924.html.

[2] -Loc cit..

[3] - Max Scheler, probleme of Sociology of knowledge, op cit , p 194.

المجتمع في كسرهاً جميع القيود داخل المجتمع ناشدا إستقلالية الإرادة و هي القراءة التي يجد أن لها الموضوعية المقبولة مستندا في ذلك ما توصل إليه غابريال تارد G. Tarde((1843-1904) و هذا في كتابه قوانين التقليد " The Law's of Imitation " و يطرح فيها رؤيته عن النماذج في المجتمع و قوة التغيير[1] .فالأشخاص القيادين دائما ما يقبعون في المجال الروحي للثقافة و من خلالهم يتحدث المؤرخ عن فعل الإمكان ثري بالحرية و الإستقلالية بفعل الإمتلاء بالمضامين " القيمية[2]، فيحصل بذلك الشخص على ترخيص ليتدخل حتى في تغير القدر و المصير وهذا التفسير هو ما استوجب من علم الاجتماع الحقائق الواقعية حذفه و اعتباره مسارا متعرجا و مساقات عمياء للعقل البشري تفضي الى تعديل قاتل لما رسم له.

وقد أدرج شيلر بموجب هذا الفهم من قبله كل من كارل ماركس و هيغل ضمن روح المدرسة الواقعية في التاريخ.فبالنسبة لكارل ماركس موقفه يتجلى من خلال كتابه رأس المال، حسبما تراه وفاء عبد الحليم محمود فهو لا يمنح هاته الحرية للعقل في التغيير من منطلق أنه من المنطقي أن يحمله مسؤولية إنهيار المجتمع و توجهه نحو العديمة إذا ما ارتضى بيتوبيا اجتماعية كتلك الذي وضعها توماس مور، و نجد هذا واضحا من خلال نص رسالة بين ماركس و أنجلز و **المعنونة أنتي دوهرينغ** يعمد فيها الى تحليل الأنظمة الرأسمالية و البرجوازية ليتوصل الى أن اليوطوبيا ما هي إلا نتاج عن هاته المنظومة الاقتصادية الميؤوس منها[3].

ومن بين تلك العمليات مثلاً التخطيط الاقتصادي لتنظيم النسل وللبنية السياسية[4]. أما بالنسبة لهيغل فيناقشها من خلال ما ألفه ونظر إليه في فلسفته عن الوعي وعلاقته بالتاريخ كتجلى لروح المطلق فما المسار هنا سوى مسار العقل، وبالنسبة إليه "شيلر"فجوهر رؤيته يتضح له من خلال فكرته "دهاء العقل" التي بموجبها فما هو موجود فقط

[1]- صلاح عبد الحميد، .دراسات الفكر السيولوجي ، أطلس لنشر و التوزيع الإعلامي، مصر، ط1 2019. ص 160.

[2] -Max Scheler , probleme of Sociology of Knowledge ,op cit p38.

[3] Georges Labica , Le marxisme entre science et utopie,Araben ,Revue du GREPH Groupe de Recherche en Epistémologie Politique et Historique (JE- 2396 . Institut d'Etudes Politiques deLyon),n1, 2014,p 50, 51.

[4] -Max Scheler , probleme of Sociology of Knowledge, op cit , p37.

الظروف المقادة وفق شروط يضعها العقل و توجهها الإرادة، ففيها يتم مراعاة روح كونية للتاريخ كخدمة للأغراض الفردية المحددة[1]. و يفهم شيلر بخلاف هاته الطروحات أن مكانة العقل كفاعلية في الحياة و التي من خلالها نكتب و يرسم التاريخ مساره لا تتجاوز ماهيته في قدرته كفاعلية ترشيديه أو توجيهية لهاته العوامل الروحية.

من ناحية أخرى إن الثغرة التي تفتحها رؤية علم الإجتماع الوقائع على ذاتها متيحة للنقد آخر ولضرورة تجاوزها هو أنها تجعل من الواقعي معقولا وهذا يعني أن محتوى ما ينتج في الواقعة الاجتماعية يحمل معنى وضعي يكتسي قيمة لمحتواه في مختلف مناحي الحياة " الدين، الفلسفة، الفن، و الخ ...". بالنسبة لشيلر يحدث هذا للباحث في الظاهرة الإجتماعية على حساب إهماله لقيمة التأليف بين العوامل، فإذا كانت العوامل الواقعية تتيح حديثا عن ضرورة الإستناد لها فقط فإن هذا التأليف يتيح دائما فتحة للتحدث عن لإمكانية أن تتحقق تلك المعاني لمختلف مناحي الحياة بما تكتنزه من قيم، إنطلاقا من مسلمة أن هناك إستقلالا الذاتي للمعنى.

نجد أن هذا المنحى بالنسبة لشيلر هو مدخل للتسلل منه الى الأفاق التي تتيحها الرؤية الهيغلية لمعنى الثقافة و تطورها كتاريخ ديناميكي للروح" و وتبيين شروط نقضها. فالثقافة يعُدها أنها تكوين روحي يتم فيه الإنتقال من الحالة الطبيعية الى الحالة التثقيفية حيث يقول هيغل:"... إن روح هذا العالم إنما هو الماهية الروحية المتنفذة بوعي –بالذات يعلم نفسه كهذا الوعي– بالذات الحاضر في– الحال و الكائن لذاته، و يعلم أن الماهية حقيقُ يواجهه،..."[2] مواجهة تفيد بضرورة أن يعي الفرد أن كيانه وماهيته لا يمكن لهما من التواجد بغير هذا التخارج كثقافة للكينونة الطبيعية وهذا الوعي بالذات لا يمكن له أن يكون وعيا إلا إذا ثقفت الذات ذاتها لذاتها، و طلب الإستزادة في الوجود لا يتم إلا بنماء هذا الأخير كفعل دائم تتجنب الروح خلاله أي حديثا عن الإغتراب[3] .

[1]– فليهلم فرديريك هيغل" العقل في التاريخ "من محاضرات في فلسفة التاريخ، تر إمام عبد افتاح إمام، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، ط3 2007، ص44.

[2]– هيغل فريدريك، فينومينولجيا الروح، تر ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة ،بيروت لبنان، ط1 2006 ، ص 517.

[3]– المرجع نفسه، ص 518 .

نبرز وبالنسبة لشيلر موقفه من هاته القضية فيما كتبه قائلا:"... علم اجتماع خالص للثقافة يرفض رؤية هيجل نظرا لتدليسها فهم المسار الثقافي للتاريخ الذي هو فاعلية روحية جلية."[1]،كما أن هذا التجاوز يتم تطبيقه وأيضا على التفسيرات الطبيعية الإجتماعية interpretations naturalistic sociological ومن بينهما بالخصوص نظرية سبنسر الذي في معالجتهما للظاهرة الاجتماعية أكد أنها خاضعة للعوامل الواقعية و محاولا في ذات السياق استخلاص قانون يفهمها به، و عليه إن الإمكانات التي تقدمها المدرسة الإجتماعية الطبيعية تبدو ضيقة وتحصر الباحث بإبداعها قانون العوامل السببية و الذي من بين سماته أن العلاقات الاجتماعية تفهم وفق البعد الديناميكي و الثابت. و عليه فإن رؤية كونت تنظر للعوامل المثالية على أنها لحظية و نسبية لما فيها من ديناميكية كما أنها ينطبق عليها ما ينطبق على العوامل الواقعية من قانون كلي تفهم بموجبه[2].

والى جانب أبحاث هذا المنظور لريكرت يستند شيلر ما تم التوصل إليه من أبحاث حول ما يسمى بـ " العقل الموضوعي" في الواقعة الإجتماعية و التي كان لإسهام هانز فرير "Hans Freyr 1969/1887 "[3] الدور الكبير. إذ وبتوغله في دراسته الظاهرة الاجتماعية وجد أنها تعني إندماجا نفسيا و ماديا آخر محاكيا للتراث، فالبشر أبدعوا وفقا لإحتياجاتهم أشياء حملوها قيمة موضوعية بمرور الزمن حصلت على قيمة ثابتة و أن الثقافة تجد إستمراريتها بناء على مواجهة الحاملين لها و الوراثيين لها قدرة على مواكبة تغيرات الحياة و بذا يكون الموروث ذو معنى شخصي ،مما يوفر

[1] - ibid , p38.: « …Just as we reject all naturalistic sociological interpretations of the becoming of culture's meaning-content, we must also reject, on the basis of a pure sociology of culture, any theory (reminiscent, for example, of Hegel) that holds that the course of cultural history is a purely spiritual process, one determined by its own logical sense....".

[2]– المرجع نفسه، ص 245 و ما بعدها .

[3]- هانز فراير" من مواليد 1887 في لايبزغ، توفي عام 1969 بالقرب من بادن " وكان عالم اجتماع محافظ و فيلسوف ، درس في جامعة لايبزغ الفلسفة لمدة 22 سنة استاذ وعال اجتماع بجامعة كييل ، استاذ العلوم بجامعة لايبزغ 25 – 45 أستاذ زائر في جامعة بودابسا38–40، أصبح استاذا فخريا لجامعة مونستر لعام 53، يتمثل الموقف الاساسي في النظر الى الشكل الاجتماعي كواقع واقعي تاريخي، وحظي كتاب علم الإجتماع كعلم حقيقي بثناء كبير، لكن في الدعوى التخصصات الاثنية و الوطنية سوف يدعم أيضا ألمانيا النازية تأثر في مرحلته التعلمية بفلسفة الحياة لدلتاي و اتجه نحو النيو–هيغلية الجديدة و هو أحد ممثلي الثورة المحافظة و مؤسسي ما يسمى بمدرسة لايبزغ. مقتبس من موقع:

https://mimirbook.com/ar/33316401a29

إندماجا في المجتمع أكثر[1]، وهذا يعني أنه إذا تغيرت الثقافة بالسرعة التي تتغير بها الحياة فيتم عندها تغير الأشكال الثقافية باستمرار وهو ما يفقدها قيمتها وعليه ستعطي تملكا أكثر لأي تقليد قيِّم من الإندثار للجيل اللاحق وتخصيصا أكثر عمقا، و من خلاله سيمنح للثقافة و أشكالها جديدة بناءا على هذا التغير معنى جديدا بالنسبة للجيل الجديد، و وفق فراير فثقافةٌ تعاني من الإندثار وجودها مرهون بما تكتنزه من قيمة لدى الأجيال السابقة و ما يحمله وعيهم من معاني قيمة إلى الجيل الجديد، وبذا تحافظ على ذاتها محافظة يعي فيها أن ما يتمظهر أمامه هي روح الأمة أو الشعب و هو ما يوظفه فراير تحت مفهوم العرق Volk ،وعليه يكون نقلها بمثابة حاضنة يشعر الفرد بالإنتماء لها طواعية، فروحه من روحها متجاوزا في ذلك قصره على الرابطة العرقية فقط [2].

نجد كذلك أن فراير في رؤيته لا ينفي تأثره بمن سبقه وطرح قضية العقل الموضوعي لكنه فيها يتوخى أن تكون نظرته تكرار لهم و يقصد هنا دلتاي، و قد عني بتوظيف هذا المصطلح في متن كتابته متجردا في ذلك من التوظيف الهيغلي الذي ألبسه حلة تأملية خاصة يقول دلتاي:"...ولكن الافتراضات التي أقام عليها هيغل هذا المفهوم لم يعد لها وجود، وينبغي علينا أن نبدأ من الحقيقة الواقعية للحياة، ففي الحياة تكون جميع نواحي العقل متضمنة. إننا لا نستطيع فهم العقل الموضوعي عن طريق العقل، ويجب أن نرجع الى الروابط البنائية الموجود عند الأفراد و في المجتمعات.

لا نستطيع أن نضع العقل الموضوعي في بناء مثالي ويجب علينا بالأحرى أن نبدأ من الحقيقة الواعية"[3] فبالنسبة للأول كانت رؤيته ممتزجة بالنفسية أما الثاني كانت عبارة عن تأمل مثالي ميتافيزيقي [4]، كما و أنه من خلال هاته الأبحاث فإن قانونا من الأهمية مثلما تم الحديث عنه على أنه خيط هادي سيبقى كذلك على أنه ضابط لحقيقة الواقعة

[1] - Hans Freyer, "Theory of Objective Mind: An Introduction to the Philosophy of Culture, translated by Steven Grosby, published by (Athens: Ohio University Press, 1999), p.79.

[2] -Jerry z Muller ,The Other God that Failed: Hans Freyer and the Deradicalization of German , Princeton university press, 1987.pf 93.

[3]– محمود سيد أحمد، فلسفة الحياة "دلتاي أنموذجا"، الدار المصرية السعودية للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة مصر، ط1 2005 ص 65.

[4]-Brian Hendrix,Hans Freyer Theory of Objective Mind , Philosophy in Review/Comptes rendus philosophiques**,**Volume XX, No. 2 April avril 2000, Academic Printing and Publishing, Canada, p105.

الاجتماعية، فهو وإن وجد بالنسبة لشيلر سيبقى نسبيا في ظل علم الاجتماع الثقافي نظرا أن الأمر هو فهم لإمكانية:"... أن هناك نظام يتم بموجبه تشكيل محتويات المعنى الموضوعي للثقافة وبنيات للأفعال، فيه "تحافظ" الذات على ماهيتها بشكل متبادل وفقًا للقوانين،التي تستلزم فهما للعلاقة بين ميادين البحث في العلوم الإنسانية و الإجتماعية غير متجاوزة في ذلك عالم القيم والنظرية "المفترضة" لوجود مميز للعالم؟ "[1] ،على إعتبار أن ما تم توظيفه من مصطلحات أعلاه ما هو إلا ترجمة لعلاقة بين العوامل المثالية و الإمكانات التابعة لها التي ينتجها العقل البشري من خلال الدوافع كامنة فيه، و عليه و كإجابة عن الاستفهام السابق وتعميقا للفهم فإنه حتى ما توصل إليه من أن الأمر لا يخرج عن كونه تفاعل متبادل بين العوامل فإنه هناك ضرورة توجب أن نولي اهتمامنا الى البنية التي تخللت العقول غير متبلورة لتنظمها و فق وظيفة[2] معينة أنتجت ثقافة خاصة ذلك هو الهم الخاص.

يعني التوضيح السابق أن الباحث في شأن الظاهرة الاجتماعية عليه أن يتوخى التعميم أو الحصر في ضيق المفاهيمي[3]. لذا فالقول بأنه هناك بنية عقلية جمعية شاملة ثابتة في البشرية هو أمر متناقض منطقيا إذ يرى شيلر ضرورة الرفض فكرة أن هناك جهازًا ثابتًا "فطريًا" وظيفيًا للعقل موجودًا في كل البشر منذ بداية معبود التنوير "كانط" ونوضح ذلك بقوله:"...نحن نرفضه كطرح لعلم الاجتماع وكذا نظرية عن الأصل الواحد البشري للإنسان"[4]. و ما تشديده على هذا المنحى الفكري إلا نتيجة من قناعته و إنطلاقا من ابحاث التي خلص اليها إرنست تولتريش و التي كشف فيها أن

[1] -Max Scheler ,probleme of Sociology of Knowledge ,op cit ,p39:« … Is there an order in which these objective meaning contents of culture and the meaningful structures of acts are constituted, in which they "maintain," alter, mutually establish them- selves according to laws? What is the relationship among myth and religion, metaphysics, science, saga, legend, and history; among religion, mysticism, and art; among art, philosophy, and science; between philosophy and science; between the realm of current values and the theoretically "assumed" existence and quality of the world?. …"

[2]– سبق و أن بينا معنى هذا المفهوم عند ماكس شيلر، غير أنه هنا في هذا التوظيف لا يخرج عن تأثير المدرسة الوظيفية لأوجست كونت.

[3] - Natalia P. Koptzeva* and Anna A. Makhonina, Henrich Rickert's Methodology and its Application for Solution of the Problem of Cultural Values in Contemporary Theory of Culture , op cit ,p 250.

[4] - Max Scheler ,probleme of Sociology of Knowledge ,op cit ,p41. « … We reject it as a presupposition of sociology, as we also reject the theory of the mono preyletic origin of man which is usually connected with it.".

ما يتم تزكيته كغاية نهائية للبحث التاريخي كان إنطلاقا من قرابة الدم و الرابطة بين الأجناس التي اختزنت تعبيرا على فكرة العقل الواحد لدى الطبيعة الإنسانية هاته الأخيرة تجد ذاتها مستندة على قراءة الكنسية فيما يتعلق بالخطيئة [1]، و الخِيار الذي يرتضيه شيلر هو أن ندرس العقل و ما يقدمه في تلك التعددية الإجتماعية من خلال "**الأشكال الثقافية**" والتي تمكَّن فيها من رسم معالم التغيير و الإنتاج[2] ،مستعينا في رؤيته هاته بأبحاث غابريال تارد هذا الأخير الذي يولي عناية بالغة في دراساته على الناحية النفسية وبها يفسر التطورات العقلية الفردية لأي ظاهرة إجتماعية[3].

و نوضح مدى تأثره به من خلال مسألة المعرفة المرتبط بالمجتمع البدو وكيفية المحافظة على هويته تقوم من وجهة نظر تارد على أساس استنساخ هويته ذاتها من خلال التقليد ونقل للموروثات الثقافية للأجيال اللاحقة و قد وضح ذلك في كتابه قوانين التقليد حيث يرى:"...أن هناك صورتين رئيستين للتقليد هما: تقليد التقاليد، التي تنتقل من جيل الى آخر، و الأخرى بين أفراد الجيل الواحد نفسه و هي العادة و على أية حال فإن التقليد وبوجه عام بصورتيه السابقتين ينتقل من الأعلى الى أسفل ونعني بذلك أننا نقلد الاشخاص أو المجتمعات التي لها في نظرنا كيان مرموق وسلطة قوية"[4] و الفرد يحافظ على تطوره من خلال تطوع التلقائي الذي يميل الى الإبتكار و الإختراع كمحاكاة لما هو اجتماعي سابق عليه[5].

نعتبر وفقا لما سبق تحليله أن من تكون له صلاحية المحافظة و النقل ليس الكل بل العينة من المجتمع بما تمتلكه من خاصيتين مميزتين في المجتمع هما إرادة و الفعل الحرَّين ،فهم صانعوا تلك الشبكة ثقافية التي تحمل معها تأسيسا

[1] - Troeltsch observes in his Historismus (Der Historismus und seine Probleme, vol. 1, Das logische Probleme der Geschichtsphilosophie, vol. 3 of Gesammelte Schrift en, ed. Hans Baron, TÜbingen, 1922)., max scheler,ibid ,p.41.

[2] - Max Scheler ,probleme of Sociology of Knowledge ,op cit,.40.

[3]- جاستون بوتول، تاريخ علم الاجتماع ، تر غنيم عبدون، دار القومية للطباعة و النشر، المغرب، ط1 د ت، ص ص 98- 99.

[4]- نقلا عن: المرجع نفسه، الصفحة ذاتها ص 99.

[5] - Faridah Djellal et Faïz Gallouj, Les lois de l'Imitation et de L'invention : Gabriel tarde et L'économie évolutionniste de l'innovation, Revue économique, 2017/4 Vol. 68 | pages 643 à 671, Presses de Sciences Po, p 645.
https://www.cairn.info/revue-economique-2017-4-page-643.htm.

جديدا لروح المجتمع مزودا بلمعاني المختلفة من القيم والأفكار، و بمعنى أخرى تجربة كل عقل ضمن كل مجموعة بشرية أوجدت ثقافتها الخاصة و فق منطق إنساني يملي بالنسبة اليه "شيلر" على أن يكون مرجعية مطلقة لكل حضارة و لكل مجتمع "الذي ينتج قيمه بناءا على قادته" وبذلك تتضح للباحث تلك الروابط الداخلية و التي تفصح عن مفهوم للتطور و الذي يتم بفضل بنية العقل الروحية.

كانت غاية شيلر أن يؤكد أصالة طرحه تجاوزا لسقطات شبنغلر في مقولة النسبية، و بالنسبة لهاته الأخيرة "النسبية" نجد أن Gregory Morgan Swer يعتبر شبنغلر قد غالى في فهمه للحدث التاريخي و هذا كثقافة بأن جعل أنه لا توجد حقائق أبدية و عليه لا يمكن للأفراد المتعاقبين في فترات زمنية فهم السابقين لهم، فالثقافة فقط سارية المفعول فقط في مدة زمنية إنتشارها[1] شاملا بذلك حتى النموذج المحتذى به، فكل ما ينبغي التمسك به بموجبه يترنح في السقوط في النسبية [2] ورده على هاته الرؤية هو كمايلي:"... ففقط رؤية تعلي من شأن القيم التي تتوافق مع الفكرة الأساسية للإنسانية،كما تفعل نظرية آينشتاين على أساسها."[3] وهي جوهر المطلب الريكرتي أيضا لتجاوز أي رؤية تعلي من شأن التعميم على الظاهرة الإنسانية حيث تقول كل من ناتاليا ب.كوبتسيفا و أنا أ. ماكونينا:" خلص ريكيرت إلى استنتاج مفاده أنه يجب أن تكون هناك طريقة مناقضة تمامًا لطريقة تعميم العلوم الطبيعية «أساسها وقيمتها هي النظر في الموضوع ككل» [17، ص. 73].إذا كانت طريقة التعميم تجلب المعرفة العلمية الطبيعية إلى النظام، فإن طريقة التفرد للتاريخ تختلف عن التنظيم القائم على التعميم ولا تقوم على التوافق مع القوانين الطبيعية والتكرار إذ أن

[1] -Gregory Morgan Swer, Timely Meditations?: Oswald Spengler's Philosophy of History Reconsidered, Prolegomena: časopis za filozofiju, Volume 17, Issue 2, Pages 137-154, Publisher Udruga za promicanje filozofije, Publication date2018/12/27, p p 142 143.

[2]- see more : Der Historismus und seine Uberwindung (Berlin, 1924); see also Ernst Troeltsch, Christian Thought: Its History and Application, ed. Baron F.von Hi.igel (New York, 1957), pp. 53-77. Ibid, Max Scheler, op cit ,42.

[3] - Max Scheler , probleme of Sociology of Knowledge, op cit p ,42: « … we avoid relativism, as Einstein's theory does on its own basis, by lifting up the absolute realm of ideas and values corresponding to the essential idea of humanity far above factual historical value systems...".

جوهر وأهمية العمليات ثقافية وتاريخية تقوم على اختلافهم وخصوصيتهم في فرديتهم."[1] و هذا بإعلائها للقيم ومعنى التجنب الذي يورده شيلر على أنه ليس إنكار أو تقييد، كرؤية فلسفية تتبنى روح التعصب لموقفها[2] بل العكس من ذلك.

إن الرؤية الفينومنيولجية لشيلر وعلى الرغم صعوبة ما طرحه" لفكرة العالم المطلق للأفكار وللقيم" إتضح من خلالها أن هناك جوابا شافيا لكل إستقراء في تطور تاريخ أصل العقل الإنساني، مفاده أنه لكل إنسان مكون روحي داخلي ينم عن تزود من ثقافة من خلال تجميع لكل تلك المساهمات السابقة سواء كأمة و كوحدة ثقافية و عبر عصور سابقة، أي عبر تراكم معرفي تحكمه شبكة علائقية[3] .فهو بهذا المنحى يقر بأنه وحده هذا المنهج كفيل بإيصال فهم رؤية جواهر للامعقول و فلسفة الحياة[4]. هاته الأخيرة و التي يرى شيلر فيها أنه من الصعب فهمها جيدا لإستحال الغوص في أعماق "أصل البنية الروحية –رغم مساهمة دلتاي في ذلك–ما نفهمه ظاهريا فقط تحرك ديناميكي عندما تتكرر يرينا إياها كإنتقال لبنية ثقافية زمكانيا، فهو بذلك يخرج هاته البنية الثقافية الروحية من مجال السكون ضمن مقولات المنطق فهي لا تقابل الإنغلاق كوحدة ثقافية فقط .

لكن إذا اعتبرنا أن العقل الانساني في تطور مستمر للبنية الروحية فكيف يقرأ شيلر ظاهرة تراكم الأعمال و المنجزات هل يحافظ عليه في هذا الفهم للتطور؟.

إن الموقف الذي يتخذه من هاته الإحراج المعرفي يلخصه بقوله:".. إن جميع النظريات التي تولي أهمية لتراكم الإنجازات والأفعال بدل تطور وتحول القدرات الروحية للإنسان يجب أن نرفضها ، فهي قبل كل شيء تطورٌ و تحولٌ

[1] -Natalia P. Koptzeva* and Anna A. Makhonina, Henrich Rickert's Methodology and its Application for Solution of the Problem of Cultural Values in Contemporary Theory of Culture, op cit, p 254.

[2]– جورج لوكاتش ، تحطيم العقل فلسفة الحياة الامبريالية"، تر إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة و النشر، بيروت لبنان، الجزء الثالث، ط 1 1982 ص 72.

[3]– إننا هنا لا نقصد من توظيفينا لهذا المفهوم ان نخلط الفهم، توظيفنا له جاء تماشيا مع القصد المراد طرحه و المفهوم في الأصل يعود الى كارل منهايم في محاولته لتجاوز النسبية انظر اكثر: جورج لوكاتش، تحطيم العقل، المرجع نفسه .

[4]– المرجع نفسه، ص ص 67 – 68 .

لجهازه من التفكير والتقييم الأولي.وهذا يعني أن كل ميراث ثقافيً ليس استيلام فقط..."[1]، وإننا لنجده في رؤيته هاته أنه وجه سهام النقد بالدرجة الأولى لنظرية التطور المستندة في ذلك على أبحاث و هذا على شاكلة وايزمان August Weismann (1834-1914) وما وضحته أنه في الخلية الواحدة فإن الجيل يحمل المورثات ذاتها ما لم يكن هناك تعديل من طرف خارجي وهنا يحصل الإنتقاء و إلى بعد آخر، ولا يستثني من ذلك أيضا أبحاث أوسفلد بومكه O Bumke.الذي أقر بالضرورة على أن ما يسبب العصاب الوظيفي يرجع العوامل وراثية الى جانب عوامل إجتماعية و هذا بوصفه طبيبا و معالجا نفسيا الى جانب خلاصة أبحاث كريبيلين و رودين[2] وإعتراضه" شيلر" على هاته النظريات المعرفية تدليله أو حجته تجد لها منطلقا بديهيا في ذلك المفترض الذي يقوم على إعتبار أن الإنسان لا يتغير نفسيا إلا بفعل الثقافة أي بفعل عامل خارجي، ووفقا لمنطق ما يطرحه فهو يرفض طرح سبنسرSpencer's أيضا في رؤيته السوسيولوجية الباطلة المتعلق بتوريث البنية الروحية للقيمة البيولوجية للحضارة و تطورها [3].

ويوضح **أجنر** من خلال كتبه أن مفهوم سبنسر لقضية التطور الإجتماعي لم يكن بمعزل عن التطور العضوي فهو يعمل بمبدأ التماثل لذا فحتى التوريث الثقافي له من الشرعية في ذلك[4]، إن نقده له هو أيضا تجاوز ما قاله وايزمان من

[1] - Max Scheler , probleme of Sociology of Knowledge , , op cit ,p 42 :« … we must definitely reject all theories that see in the history of man only an accumulation of achievements and works, rather than a development and transformation of the spiritual faculties of man, which is first of all a development or transformation of his a priori, subjective apparatus of thinking and evaluation. Since we unconditionally reject every culturally significant inheritance of received psychic attributes so-called…".

[2]-Roelcke, V.Biologizing social facts: An early 20th century debate on Kraepelin's concepts of culture, neurasthenia, and degeneration. Cult Med Psychiatry 21, 383–403 (1997, pp 399-400.

[3] - Max Scheler, Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values ,Manfred S.Frings and Roger l.funk, northwestern university press, Printed in the United States of America,1973,p 291.

[4]- أجنر فوج، الإنتخاب الثقافي، تر شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة مصر، ط 1 2005 ، ص 24.

ناحية أن الروح والعقل مرتبطان بالنفس و الجسد كنظام للجسم[1]، هو الأمر الذي رفضه **كلير** كما يرى **أجنر فوج** وخاصة في توريث الأخلاق و التقاليد[2] .

و بالنظر الى هاته المرجعية المعرفية فإن شيلر يضع كمسلمة لا تقبل النقاش أن نسج حقيقة واضحة الخطوط و المعالم يوجب تفنيد هاته الرؤية بالنسبة لعلم البيولوجيا وعلماء الإجتماع ممن لهم العزاء فيها حيث يقول:"...أعتصم رأي في أن العقل البشري أكثر من النظام الميتافيزيقي والديني بالنسبة لعلم الإجتماع وعلم النفس والبيولوجيا والتاريخ،أو للعلوم التجريبية."[3] وعلى هذا النحو فالعقل وفق مستوى الفهم البيولوجي ربما يتقدم نعم ولكنه يراكم المعارف وهو بذلك لا يحسن توظيف ما تم جمعه إنما يُنشِط حركة تتقهقر الى الخلف يُحاول من خلالها التكييف مع مجال البيئة لذا لا يوجد معيار ثابت نقيس عليه رفعة و منزلة مجتمع سوى أخلاق نسبية تهدف الى تحقيق الكمال و المنفعة فقط[4]، لذا فلاغرابة من أن يتوافق السلوك الأخلاقي مع تطور المجتمع الساعي إلى الكمال[5]. و من هذا الفهم البيولوجي بالنسبة لشيلر فشل سبنسر عندما نصب عينيه على التمييز و التكامل بين تلك الفاعليات الروحية ثقافةً و أفعالاً وخبرات القيمة الكامنة فيها ليتوصل الى وضع فواصل بين مستوى الراهب و الساحر والطبيب و الكاهن و القديس، و هذا العجز من طرف سبنسر في فهم ماهية المواضيع على حقيقتها جعله أيضا يقع فريسة لأوهام رؤيته و يتجلى هذا في

[1]-Mivart George. La théorie de Weismann et la philosophie de la nature. In: Revue néo-scolastique. 1e année, n°2, 1894. pp. 151-162, pp p 154.155 ; www.persee.fr/issue/phlou_0776-5541_1894_num_1_2 .

[2]-. المرجع نفسه ، ص 31.

[3] -Max Scheler , probleme of Sociology of Knowledge , op cit ,p43 :« .. I maintain, rather, that for sociology, psychology, biology, and history, human mind is simply an assumption to be accepted, and that mind poses a problem at most of a metaphysical and religious order, not of the order of positive empirical science … »..

كما يحيلنا في هذا الاعتراض الى ضرورة الاشارة إلى أنه كان في مضمون اشتغاله في رؤيته عن الأنثروبولوجيا الفلسفية ، التي عمل عليها لسنوات عديدة ، وقد وردت بالفعل و قد ناقشنا هذا في الفصل المتعلق بإشكالية الموت.

[4] -Herbert Spencer, the data of ethic, Publisher A.L Burt,1879 ,p26.P46.

[5]- وسيم إبراهيم: الأخلاق والطبيعة الإنسانية، دار دمشق، دمشق سوريا ، ط1 1995، ص128.

صعوبة فهم الفارق و الإختلاف بين مجال معرفي وآخر" نقصد العلوم الطبيعية وعلوم الحياة" .واستنتاجا كهذا هو ثغرة بارزة في صرح المعمار البيولوجي للإنسان بالنسبة لشيلر، إذ حقيقة هذا الوضع المعرفي وفقه أنهما مختلفان "العلمان اللذان سبقا ذكرهما" في أصل التجربة المعيشة للفرد، و هذا كصورة لوعي أوروبي عرف ثلاثة تملكات للمعرفة وهي: معرفة من أجل السيطرة و معرفة من الثقافة الشخصية و معرفة من أجل الخلاص[1].

إن هاته الوضعية المعرفية التي تطرق إليها وإن كان قد أخذ عينة واضحة في إلتباس الأمر عليها وخلطها لحقيقة ماهية المواضيع ،إلا أنه لا يستثني أي رؤية قد تجد ذاتها تفعل صوابا بإقدامها على وضع تصور عن مرحلة فكرية كقراءة جيدة لما ينتجه العقل فبالنسبة له فالحل المطروح لهاته المسألة هي أنه لا يمكن جعل مجال فكري مرحلة لمجال فكري آخر، فالبون بينهما شاسع جدا و الحديث عن المراحل في المعرفة ما هي إلا ضرورة إستلزمها التمايز أو التكامل بين مجالات الثقافة والأفعال الروحية والخبرات القيمة التي تكمن وراءها. فكل الرؤى المعرفية لا تأخذ هذا كأولوية فإنها لا تزال تتخندق في هاته المزالق الفكرية، وعدم القراءة الجيدة لأصالة ما ينتجه العقل تم اتخاذها ثغرة في صرح الإنتاج المعرفي لتأسيس تلك الشبكة المختلطة من العلاقات بين الوقائع على أنها أنمذجة مثالية منطقية". فمثلا لا يمكن الحديث أن الدين كتمهيد للعلم فكلاهما مجال منفصل عن الآخر صحيح أن بينهما وشائج صلة لكن من غير المنطقي أن نجعل إحداهما مرحلة للأخرى[2] وقد إتخذ شيلر نموذجه هذا و كصورة فركية واضحة لمحاولة كل منG. Semper أو على حد سواء الرومانسيون عندما جعلوا من العلم و التقنية مستمدة تطورها من الفن من أمثال Leo Frobenius ليو فروبينيوس (1838/1873)[3] كما أنه و من بينهم ألبرت لانجيس والذي اعتبر أن الميتافيزيقيا هي

[1]– وفاء عبد الحلية محمود، مرجع سابق . ص149.

[2] -Max Scheler ,probleme of Sociology of Knowledge,op cit , p .44

[3]– فروبينيوس ليو ، عالم و فيلسوف ألماني، ولد عام 1873 و ت وفي عام 1938 ، تنقل بين بريمن وبال ولايبزغ حيث عمل في متاحفها الاثنولوجية ، أما فيما يخص جوهر فلسفته فقد اهتم بالثقافة، وخصوصا بعد عودته من البلاد الافريقية التي وجدها فقيرة ثقافيا و عليما و متدنية حضاريا. وقال غن الثقافة مرتبطة بوضع البلاد وحضارته ، و تطورها يكون بتطورالحضارة في البلد و تطرو الانسان منذ صغره حتى الشيخوخة أي ان الطفل يتصرف على نحو حدسي لاواعي يفتقر الى الحضارة و من المراهقة ، مرورا بعمر البلوغ وحتى الشيخوخة يتطرو الطفل يتطور فيصبح عمليا يتحضر شيئا فشيئا ليدرك أخيرا

"شاعرية في المفاهيم، أو في نظرية فيلهلم أوستوالد، الذي يرى أن الفن هو "الشكل الذي ينذر بالعلم"، أو أن الدين هو في الأساس ميتافيزيقية شعبية صور" للجماهير (سبينوزا، هيجل، إ فون هارتمان، شوبنهاور، إلخ)، أو في الخطأ المقابل لكل من بونالد و مايستري أن الميتافيزيقا هي فقط ترشيد لاحق الدين الشعبي الذي يعود إلى الوحي من خلال الأشخاص أو إلى الوحي الأصلي،[1]. كما أنه أيضا لا يستثني من ذلك دلتاي في كتاباته الأولى أين بتأثير من الوضعية انخرط في هذا الخلط المفاهيمي وخاصة عندما يولي عنايته لأعلى ما يمكن أن ينتجه العقل البشري من رؤى تمس كيانه الروحي وهي الميتافيزيقا.وقد ظهرت بشكل وترجمت الى نظرية علمية في أبحاث أوجست كونت و بارتباكه:"...نشأت النظرية الخاطئة في الأساس لما يسمى "قانون المراحل الثلاث"، أي النظرية القائلة بأن التفكير الميتافيزيقي "تطور" خارج الدين، والفكر العلمي بدوره ، من الميتافيزيقيا. ..."[2].

ومن بين تداعيات عدم احترام منطلق التصور بالنسبة لشيلر في هاته المسألة بالذات هي المحافظة على تلك الاختلاطات التي تؤدي الى صنع تحامل معرفي، لكن عادة لا يتم النظر الى هذا الأخير" التحامل المعرفي" بحكم الإنتماء المجتمعي بقدر ما يتم فهمه على أنه فقدان للمصداقية بمرور الزمن فيلجأ الموظف له "المتحامل" الى تبريره و هذا خلف الدعاوى العلمية أو الدينية أو الميتافيزيقة[3].

يدرج شيلر بناءا على ماتم توضيحه النظرية الإجتماعية المعرفية لماركس في هذا المسار التي فسرت التاريخ بالعالم الإقتصادي كنموذج مختار فقط لأن ماركس كان يهودي الديانة ومعروف عن اليهود أن إلههم المادة وقد أُستثمر بشكل واضح هذا في رؤيته الإقتصادية. وعلى الأساس هذه التوظيفات التي ذكرناها يعتبرها شيلر أنها بداية للإيديولوجي أو التزوير. كما أن هذا التحامل المعرفي لا يستثني أي مجال معرفي بالنسبة للإنسان بل امتد ليشمل حتى خبرته الدينية و

ثقافته، كما ان له مجموعة من المؤلفات الغنية ولمزيد من التفاصيل إرجع الى: روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الاجانب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ج2 ط1 19992 ،ص ص 147 148.

[1] -Loc cit.

[2] - Loc cit : « …confusion there arose the basically false theory of the so-called 'law of the three stages', that is, the theory that metaphysical essence-thinking 'developed' out of religion, and scientific thought,in turn, out of metaphysics…".

[3] - ibid ,p46.

التي فهمت تحت مسمى **التصوف mysticism** التي ينظر اليها شيلر على أن لها من التغلغل كتجربة دينية لدى كل فرد و في كل دين سواء وضعي أو منزل، هو شعور و ممتلأ بلحظة الحدس المعرفي ينأى على كونه مفهوم تتقاسمه عدة تنظيرات معرفية من بينها " الميتافييزقا الفلسفية[1] وداخل الدين الوضعي، فالبوذية أو الدين المسيحي، كلهم عاينوا و عانوا من لحظة تكشف الحقيقة في دواخلهم كنوع من النشدان يتم فيه التسلسل نحو قيمة مطلقة، غير أن البعض يرى بأنه أصل المعرفة الميتافيزيقية " برغسون، شوبنهاور..." و البعض الآخر ينفي ذلك.

وما هذا التحليل من طرف شيلر إلا توظيفا لما خلصت إليه وأثبتته أبحاث ليفي برويل lévy-Bruhl (1939/1857) عن العقلية البدائية يوضح بأن للعقل بنية المنطقية تسمح لها بالإنتقال من البدائي الى المتحضر بهذا التراكم مزودة بآلية تتجاوز ما يطرأ عليها من تغيير–أي إطلاق القدرات الروحية كما تم ذكره– ويتضح هذا في مواقفه و طريقة تفكيره متتبعة مبادئ التناقض والهوية في قوانين تفضيل القيمة، بالإضافة الى تحليلات **ألفرد شوتز** و الذي توصل الى الإقرار بحقيقة علمية مفادها أنه في هذا اللون من العلم "علم الإجتماع الثقافي" هنالك محاولة من طرف الذهنية الجمعية "لتنظيم أشكال التفكير العقلي" ،ففيها لا تجد غرابة في الإقرار بمفهوم التعاون الفكري الروحي. وعليه داخل كل مجتمع يتقوم ثلاثة أنواع من المعرفة متخذة طابعا إجتماعيا ويمكن الحديث كونها:"...بالضرورة متمايزة وفقاً للمنزل الرفيعة للموضوع المسلم به".[2] وهي الحقيقة التي بموجبها جعلت شيلر ينظر الى المعرفة الثقافية كفاعلية روحية، فبالإضافة الى ما سبق نجده يضيف لها ميزتين نقرأها من خلالهما وهما: أن كل معرفة ثقافيةٌ تُبلغ للآخر وفق مستوى صنفها "مجالها" أولا مستعملةً لغة مفاهيمية خاصة، والتمييز الثاني الذي يتوجب وضعه هو أن لكل تنظيم معرفي له مدارس وله أشكال للتوجيه" تعليم" ووفقهما يجب على الباحث ان يتفطن إلى أولوية التلقين كثقافة إجتماعية السائدة. فهو ذو ترتيب لا يخرج عن الطبقة ثم المنزلة ثم الدرجة[3]، وهاته الرؤية لم يفصلها عن الوظيفية والتي بموجب السير بمقتضاها يتبين

[1] - Max Scheler , on the constitution of human being : from the posthumous works, volumes 11 and 12 ; translated by John Cutting, Marquette University Press, 2008, p Ff 31.

[2] - Max Scheler , probleme of Sociology of Knowledge , op cit, p45: «…The types are necessarily distinct according to the quality of their accepted object .".

[3] - ibid, 46.

للباحث أهميتين هما أنه من الأولية بمكان أن يعالج حقيقة الفاعلية الوظيفة لدور الفرد فيها، كما أنها بشكل يوجب توخيٍ للحذر من الأحكام القبلية في هكذا أولوية "التوريث" التي يتم إصطناعها لتلبي اهتمام المجتمع. مخالفا في ذلك من ناحية المنطلق مع ماركس الذي كان ذو وجهة تراعي فيها الصراع بين الطبقات[1]،إذ بيَّن فيه أنه يتم نقل كل مخزون معرفي وفق طبقات في المجتمع و التي لها مهنٌ معينة و هي الصيغة الأكثر تقبلا لدى العامة، عاكسة بذلك الإيديولوجية الماركسية ،فبالنسبة إليه من المتوجب أن تتحكم البنية التحتية في البنية الفوقية من خلال وسائل الإنتاج و يتم تدجينها بها ،وبذا يغدو المجتمع منتجا للثقافة بدل أن يكون الثقافة منتجة للمجتمع. و قد عبر كما يرى ديفيد إنغليز وجون هيوسون عن هاته الفكرة لماركس بقوله:"...وعي الناس لا يرسم حدود وجودهم، بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يرسم حدود وعيهم"[2].

و من خلال هاته المحاججة يضع ما نعتبره قاعدة لكل دارس في علم الاجتماع الثقافة ونوضح ذلك بقوله:"... يجب فيه التفريق بين نماذج التشارك الفكري الروحي و نظام المراحل داخلها أي كوحدة ثقافية كلية،مع مراعاة القوى المتغيرة في الأشكال التنظيمية للمعرفة مع بعضها البعض"[3].

نفهم من خلال هاته العبارة أن الأمر يستوجب من الباحث إيلاء الإهتمام بمحتوى المعرفة هل هي متشددة" dogmatically أو لا، وهذا المطلب يقتضي من للباحث التوصل إلى هاته البصيرة يكون مستحيلا دونما سند

[1]– ديفيد انغليز وجون هيوسون ، مدخلا لى سوسيولوجيا الثقافة، تر لما نصير، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، ط1 2013 ، ص ص 38–39 .

[2] - Karl Marx, A contribution of the critique of the political Economy (Moscow : progress (20) publishers, 1977(1889), p 21.

نقلا عن المرجع نفسه، ص 39.

[3] - Max Scheler , probleme of Sociology of Knowledge , op cit ,p47.:« … The sociology of culture must distinguish the forms of spiritual- intellectual cooperation according to an ideal typology and also the order of phases within t he process of these forms and within each single cultural whole Phase orders must also be distinguished in the shifting power relations of such organizational forms of knowledge with one another…”.

"**الرؤية البنائية التي يربطها بالوظيفية**" كمنفذ وحيد لإجلاء ضبابية الفهم للديناميكية الإجتماعية كثقافة واقعية لها لمسة تترك أثرا تاريخيا أو إجتماعيا[1].

يساهم من خلالها أيضا في وضع إجابة واضحة عن تساؤلات الشخص ككينونة، وما إلحاحه على ضرورة توظيف هذا المنظور في علم الاجتماع الثقافة سوى لرؤية ثاقبة منه لجوهرَ الإشكالية و الذي هو أعمق بكثير من بين تلك المهام المتعلقة بعلم الاجتماع للإجابة عنها، وقد تضمنت مسألتين وهما:" أولا... بمدى "قدرة الثقافة على البقاء" في أي حيز، إذ في ذلك لا تخضع لأي فهم ملتبس كما سبق، ثانيا في أي حيز من أحيزة القيم والأشياء يسود هذا "الإمتداد" للثقافة المستندة إلى إنتقال فكري وروحي بالكامل من الناس إلى الناس في الزمن (التقليد والقبول)- في توليفة جديدة ومعيشية؟."[2].

تبين لنا من خلال المناقشة السالفة أن شيلر في تسليطه الضوء على جوهر الإشكالية يضع طرح يتجاوز به عثرات أطروحة شبنغلر الذي في تعميمه على سائر دروب الثقافة يردها إلى مجرد تعبير نفساني وبذلك فهي منتج آني لحظي زمني لا غير، و بالنسبة له أيضا فالثقافة نتاج يخضع للوجود البيولوجي للمجتمع أينما اختفى إختفت معه [3] بالإضافة الى ذلك لا يقدم تفسيرا واضحا عن تواجد لبُنى روحية مستلمة من ثقافات وكيانات بشرية إنقرضت و هو ما يمكننا تسميته بالمعنى الإستمرارية الثقافية، تلك الديناميكية الثقافية ماهيتها بعيدا عن أي تحديد أو عامل و إن سمح لنا معرفيا القول" ترجع الى إنفتاحه في إستقبال لروح الثقافة أخرى تتجاوز زمانيا و تاريخيا أصلها سيبقى مرتبطًا، بطريقة لا يمكن الإستغناء عنها وغير بديلة، بمواضيع معينة للثقافة على مر الزمن". في هذا الشكل النبيل، ليس من الممكن فقط

---

[1] - Loc cit.

[2] -ibid ,p50:«… Let us call this problem the extent of a "culture's capacity for surviving" the groups that produced it. In what areas is culture merely a onetime, unrepeatable, vital, psychic expression (Spengler calls it "physiognomy," mistakenly applying this form of change to all culture) of the collective psyche of the people that bear it, so that culture necessarily disappears with collective biological existence, for example, with the hereditary races, peoples, and clans and their sociological real factors and conditional states?.".

[3]- فؤاد مخوخ، من نقد العقل الى هيرومينوطيقا الرموز(بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1 2017. ص 203.

بل من المرغوب فيه أيضًا أن نتحدث عن تعاون بيولوجي ذو محتوى ثقافي مستقل عن الوجود العرقي والسياسي والاقتصادي للشعوب. ينبغي للمرء، على سبيل المثال، أن يتحدث عن "روح أو إيثوس " الثقافة القديمة أي كانت ولأنه كما يرى:" إيثوس يقابلها: (1) رؤى العالم Worldview، فهي كبنية فكرية تتغلغل داخل الشخص، مثلا في المجال الديني، بنية الإيمان بمضامينه، لا يمكن فصلها عن الإملاءات العقائدية واللاهوتية (المعيارية التعريفية، والحكمية) والأول هو الأساس للأخير".[1] أو حتى "روح" الأخلاق الكونفوشيوسي. إذ يجد شيلر أنه من السهل في مجال "المعرفة" يمكن تطبيق هذا الشكل من الديناميات بما تتسم به من استقلال عن التجربة الإستقرائية. وبالتالي فهي معرفة بالماهيات الذي لا يتم بلوغها " إلا لمرحلة معينة في التطور العالمي والتي يسميها فيما بعد بـــ النمو الثقافي من خلال تأليف يدمج البنية الروحية المتاحة ضمن بنية جديدة[2]. مع أن شيلر ينبه الى أن هذا الفهم ليس تطور جدلي وفق الطرح الهيغلي مثلما وسبق و أن وضحناه في حديثه عن معنى الثقافة لديه، بل إن حديثا عن هاته الإستمرارية ليبدو متناسقا جدا مع رؤيته في قضية التربية كتثقيف و كإنتماء وجودي داخل الكل الذي يجد الإنسان معناه كشخص جدير بالإحترام. فحتى إذا ما تلقى علما في هذا الكيان الكلي فينبغي بالضرورة أن يدرك أنه يحقق غاية العقل النهائية خفية عليه وبمقتضاها يعي جيدا أنه لن يكون له وجود دونما تحلي بروح أخلاقية كان قد استلمها من تعليمه كعملية تثقيفية بغية إدراك الجوهر الحقيقي و الذي هو مسكن للقيم، و به يزن مستوى تقدمه، وليُشيد مجتمعا مدنيا على أساسات هذا التثقيف "[3].

وإستطاع هكذا موقف في علم التاريخ من ظاهرة الثقافة بالنسبة لشيلر أن يبني فهما واضحا يساعدا العلوم الاجتماعية في التعمق لفهم أكثر صدقاً و رؤية لها، و من بين أهم الرؤى التي كان لها إسهام في ذلك هي الرؤية التي

[1] -Max Scheler,formalisme en éthique and Non-Formal Ethics of Values , translated ,Manfred S.Frings and Roger l.funk,opcit ,p 300 :« … To the ethos there corresponds:1 in the intellectual sphere, the Weltanschauung (— structure of looking at the world, which every man and every people has, no matter if they "know" this reflectively or not); (2) in the religious sphere, the structure of a living faith, with its contents, which is to be distinguished from the dogmatic and theological (normative, defining, and judgmental) wording of the contents given in faith, the former being the foundation of the latter.".

[2]- Max Scheler , probleme of Sociology of Knowledge ,op cit ,p51 .

[3]– فؤاد مخوخ ،مرجع سابق ،ص 55.

حملت من العمق و القدرة على التبليغ و التوصيف على ماهية الثقافة و نقلها نجده يتبينها في شخصين هما ليوبولد فون رانكه Leopold von Ranke [1] (1795 / 1886) والذي لا يفصله عن دراسته في تاريخ الحضارة و تصوره عنها. فجوهر رؤيته للحدث التاريخي قائم على أن جل ما يجده المؤرخ من وثائق و وقائع يقدم مرحلة تحمل في باطنها صراعا بين القوى الروحية كما يرى كاسيرر و قد كان لكل من هاته القوى معنى محددا. وقد أسماها "بأفكار الله " [2]، و المؤرخ الناجح هو من يستطيع جمع وفهم هاته القوى الى جانب بعضها البعض و في هذا يقول رانكه:"... فالتاريخ لا يقدم مشاهد لأحداث صرفة، كما يبدو للوهلة الاولى. كما أنه ليس مشهدا للدول والشعوب القائمة بالغزو أو الهجوم ويخلف بعضها بعضا....،وهناك في الحقيقة قوى. قوى روحية في الحقيقة تفيض بالحياة. وهي قوة خلاقة ...إنها الحياة نفسها. وهناك طاقات أخلاقية نراها و هي تقوم بدورها في التاريخ . و لا يمكن لهاته الطاقات أن تعرف، أو أن تفهم فهما مجردا....بالرغم من أننا نستطيع " أن نراها و أن ندركها"[3].

و لم يتردد رانكه بحسب كاسيرر في اعتبار منبع الأفكار هي الذات الإلهية فكل حدث يجد مرجعته في هاته الذات المتعالية التي أوجدته ومنها يكون تدفق كل تجديد وإنبعاث خلاق في الحياة و بذلك يكون قد جسد بحق معنى مشاركة الله في العالم، فيترقى المؤرخ بذاته الى المستوى التعاطف مع الآخر المختلف حتى يتنسى فهمه[4]، إن هذا الارتقاء يفهمه كما يرى غادمير على أنه أيضا رؤية للتاريخ تتمظهر فيه تفاعل مجموعة قوى كما سماها روحية بعيدة عن أي حكم قبلي.

---

[1]- ولد رانكه في عام 1795 ، وتخصص اولا في الدراسات القديمة و اللاهوت ، ثم مدخل في خدمة ملوك بروسيا ، وانتقل الى برلين حيث عين استاذا مساعدا للدرسات القديمة في جامعتهاَ 1825 م اصبح استاذا و ظل في هاته الوظيفة الى وفاته عام 1886، واهم ما تميز به رانكه انه من دعاة النظر الى التاريخ و الاحوال و الاحداث الماضية بالضبط ، ودفعه هذا إلى الاهتمام بالوثائق ومخلفات الماضي اهتمام بالغا ، فلكي نعرف عصرا ينبغي ان نراه في الاصول التي كتبت خلاله لا تلك التي كتبت عنه، ولمزيد من التفاصيل ارجع الى : حسين مؤنس، التاريخ و المؤرخون، دار الرشاد،ط1 2001، ص وما بعدها 81.

[2] – إرنست كاسيرر، المعرفة التاريخية، تر أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2 1997، ص ص 24 25.

[3]– رانكه L. Rank السلطات الكبرى Die grossen Machte مؤلفاته الكاملة الجزء العاشر، ص 482 . نقلا عن: ارنست كاسيرر المعرفة التاريخية ، المرجع نفسه ، ص 25.

[4]– إرنست كاسيرر، المعرفة التاريخية ،المرجع نفسه ، ص 32.

ومن خلال هذا التشريح لديناميكية الممكن المعرفي كثقافة إجتماعية يصنف شيلر الدين والفلسفة و الفن في خانة الشكل الثاني من المعرفة التي تهدف الى الخلاص"، بينما يصنف المعرفة التقنية والعلمية التكنولوجية في الشكل الثالث لأن ماهيتها تراكمية.

نجد من التحليل السابق أن قصد شيلر من هذا التصنيف هو حتى يقدم توضيحا لفكرة البقاء و الاستمرار للثقافة الى جانب تفاعل للعوامل المثالية و الواقعية، وحديث بدونه "التفاعل" يتيح القول أن مجالا للقيم هنا يهمل تماما وهو ما يوجب نفيا للاستمرارية و تأصلها بقدر ما يوجب فهماً للسقوط الثقافة الغربية لكونها روح المتأخرة نتيجة اهتمامها بالشكل الثالث من المعرفة كما و أنه بمعنى أو بآخر يدرجها شيلر في خانة المحتوى المعرفي الميتافيزيقي الذي يروم إيجاد مفهوم عن أصل العالم و الذي يركز فقط على إختيار العنصر الثقافي الحيوي من أجل السيطرة هو بهذا يزيد من بإستئصال القيمة الروحية في الشخص الحامل للثقافة وهي حجة التعارض مع الشكل الثاني تكمن في الإقرار بحقيقة عدم الأخذ بمفهوم التوليف المشترك بين الروح و الثقافة، و هكذا يُجعل من التقدم يسير الى الخلف[1] مع ما يصاحب هذا الشكل من المعرفة من تحطيم لكرامة الإنسان.

و من بين هاته النظريات و التي استد إليها هذا المنظور في الطرح النظرية الطبيعية و التي إتخذت إسم الوضعية و التي تزودت بمنهج للنزعة الطبيعية naturalism" [2]، و من روادها في ألمانيا "**تين**"[3] إذ جعل من الموضوعية شرطا

[1] -Loc cit..

[2]- المرجع نفسه ، ص 33.

[3]- تين أدولف هيبوليت:مؤرخ و ناقد أدبي فرنسي ولد عام 1828 و توفي عام 1893، درس في دار المعلمين العليا وعانى من عداء حكومة الإمبراطورية لنابليون الثالث للمثقفين المستقليين، عمل أولا مدرسا للفلسفة و البيان ، وحصل على شهادة الدكتوراه في الآداب في 1853، كان له رحلات معرفية كثيرة و قد ألف فيها العديد من المؤلفات و منها: مصنفه الرئيسي في التاريخ فكان: أصول فرنسا المعاصرة، الذي أصدر منه المجلد الاو بعنوان النظام القديم 1876 و المجلد الثاني تضمن "الفوضى الفتح اليعقوبي ، الحكومة الثورية" بين 1878 و 1884، أما المجلد الثالث الذي لم يكتمل فقد أصدر جزئيه الاول 1891 بعنوان النظام العصري، كما تولى سوريبل نشر الجزء الثاني بعنوان الإمبراطورية، أما عن جذور فلسفته للتاريخ فقد تأثر تين بكونت، لكنه شاء على الاخص أن يجمع بين تجريبية كوندياك وواحدية سبينوزا و هيغل المثالية. فقد أراد في آن معا أن ينطلق من وقائع صغيرة وأن يعمل بواسطة التحليل صنيع كوندياك وأن يصل مع ذلك الى تركيب واسع أخذ فكرته عن هيغل ولمزيد من التفاصيل إطلع على:جورج الطرابيشي ، معجم الفلاسفة ، دار الطليعة بيروت لبنان، ط3 2006 ص ص 249، 250.

لدراسة الظاهرة الإنسانية و في فهمها لمعنى التقدم مجردة إياها من إنسانيتها، و بتعزيز الروح النقدية في جمع الوثائق ليتم تجاوز الحديث عن تاريخ الشخصيات في تحليل مسار التاريخ وفقا ما تقتضيه اليقين العلمي[1]، و المقترح الشيلري للخروج عنها كرؤية في التاريخ هو أننا"... نمتلك إجابة ممكنة على هذا السؤال فقط من خلال التأمل في تاريخ البشرية، وليس من خلال التاريخ الطبيعي كرؤية ."[2].

و في تجربة التأمل هاته التي كان فيها تحت تأثير رانكه، إذ يعترف الباحث بما هو ممكن أن يحدث كتجربة فريدة في التعامل مع الواقع ليس كمنجز جاهز بل أيضا الذي يستطاع إنجازه معيدا ما فشل فيه و ما تنبئ على وقوعه أيضا وليس ليس على أساس تقدم الخطي للعقل في حركة للتاريخ [3]، الذي في سعي النظريات لتبنيه كرؤية تناست أنها بحسب شيلر تعيد وهما معرفيا للوجود بتركيزها فقط على العوامل الواقعية الذي تبغي من ورائه رسم عالم مثالي للإنسان[4].

إن الارتهان الى التفسير وفق العوامل الواقعية كشف عن قصور أصحابها في فهم الظاهرة الإنسانية إذا كان خير دليل عليها هو سحبها العواطف والدوافع و الرغبات من مجرى الحدث التاريخي. ومن ناحية ثانية فقراءة الأحداث وفق شيلر توضح تمييزا ضمنيا بين ما يمكن أن ينجز والمنجز في تاريخ العقل، مما يفصح للقول بضرورة بتجاوز للحتمية و التي حملتها الرؤية الهيغلية[5] ضمنيا في ثناياها بينما وفي ضوء هذا الموقف للمدرسة الواقعية فإن:"...قانون المرحلة الذي يفهم الظاهرة وفق عوامل سببية واقعية وإعادة ترتيبها هو قانون بسيط لشيخوخة الشعوب وثقافته "[6]، لذا فبالنسبة لشيلر التأمل في الحدث بما له من قانون خاص متفرد مستقلا عن العقل وإملائه يسمح بترتيبه بناءا على ما يكتنزه من قيمة [7]، فالمؤرخ قد ينكر مطلب إنتاج المبتغى الروحي و هذا في نشدانه عن الموضوعية إلا أنه مطلب منطقي يحل بذاته

[1]– أحمد محمود صبحي ،في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية مصر، ط 1 1975. ص 17 و ما بعدها.

[2] -ibid ,p53 :« …We obtain a possible answer to this question only through reflecting on human history, not at all through cognition of nature or so-called natural history…”.

[3]– مصطفى النشار، فلسفة التاريخ، شركة الأمل للطباعة و النشر، ط1 2004ص 80 ما بعدها.

[4] - Loc cit.

[5]– المرجع نفسه، ص 101.

[6] - ibid ,p194.

[7] - ibid, p 56.

داخل تلك التمظهرات السياسية و الإجتماعية و غيرها، و ما يجعله يبدو خافيا راجع الى أن أحدهما شكل الآخر و هو الأمر الذي يجده في قراءة للتاريخ لدى رواد النزعة التاريخية و منهم الى جانب رانكه الذي رأى أن هناك في الماضي السحيق كان للأحدث التاريخية نكهتها الخاصة في الإنوجاد وماهيتها الخاصة لا يمكن لها أن تتكرر من جديد[1]، ما يُعاد فقط تلك الأفكار المؤثرة متجسدة في الأفعال، هاردر و الذي اقتضى منه هذا النهج أن لا يميت ذاتية المؤرخ بالنسبة للحدث التاريخي فقد كان ينظر إليه بروح متعاطفة **بين الذوات** خلافا لمنهج "**تين**" و الذي ناشد الوصول الى الموضوعية[2] يقول شيلر متخذا موقفا إتجاه هاته الرؤية:"....من حقيقة أنه لعصر و جماعة، البنيات الروحية الأعلى التي توجه و ترشد تاريخ العوامل الواقعية، تنتج أيضًا أفعالا في تاريخ العقل؛ لذاتها..."[3]، فإذا لم نعترف بهاته الحقيقة يصبح حتى ما نعتبره من عوامل واقعية غير قادرين على ترتيبه.

يُولي بالإضافة الى هاته المراجعة شيلر شطر رؤيته نحو المنظرين الإثنولوجين الذي أقروا بحقيقة أن الإستدامة المجتمعية و تنظيمها لن يكون إلا بفضل الشبكة العائلية المقامة على القرابة الدمية و الذي بقى مستمرا لفترة طويلة، إذ لم يستطيعوا أن يجدوا إجابة مقنعة لتلك الظاهرة التي نسميها صراعا داخل المجتمع من قبل أفراد يرفضون هذا النظام الذي هم فيه يمثلون مكانة متميزة، و هي حسب شيلر قد تركت:"...هذه الحقيقة التي يجب النظر إليها اليوم واحدة من أكثر النتائج المؤكدة للتحقيق في الأجناس البدائية..."[4] .

يتعلق من الناحية أخرى تفنيد طرح المدرسة الواقعية الذي اعتبره شيلر مهمة ملقاة على عاتقه باستناده إلى التصور ما أفادت به أبحاث سومبارت فينير، و الذي من خلال دراسته للتاريخ الأوروبي وجد أنه ليس الأساس

[1]– هنس زندكولر و أبو يعرب المرزوقي ، المثالية الالمانية، تر أبو يعرب المرزوقي وأخرون ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت لبنان المجلد 2 ط1، 2012، ص 186.

[2]– إرنست كاسيرر، المعرفة التاريخية، تر أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2 1997، ص 14.

[3] - ibid p58 : « … From the fact that the higher spiritual structures of age and group, which direct and guide the history of real factors, also produce works in the history of reason; For the same structures ... ".

[4] -Loc cit, : « … in a shambles This fact is to be looked upon today as one of the most certain results of the investiga-tion of primitive races.".

الإقتصادي هو ما يشكل مسار التاريخ الكلي لأوروبا و محاولة تعميمه تحمل نقضها في ذاتها "، و يتخذ كمثال على ذلك من خلال تطرقه إلى مفهوم "رأس المال" فماهيته كعملية قائمة في الصورة الحالية ما لم تكن بالشكل الواضح في بدائية المجتمع الأوروبي، بل كانت رؤى مختلفة لمفهومها و لتلك العوامل التي تقييم العملية الإقتصادية، لذا بالنسبة لزومبارت يجد الفهم الماركسي شرعيته فقط على التاريخ الأوروبي المتأخر. كما أن قضية الصراع الطبقي لم يكن لها شأن للحديث عنها إلا بظهور عصر الفحم" القرن الثامن عشر" ثمة فقط رأسمالية قوية ساهت في هذا الصراع من أجل الإقتصاد و هو التوجه الذي سار فيه ماركس من خلال ما طرحه في كتابه رأس المال [1].

و هذا ما يثبت إنه من المتوجب بالنسبة لأي باحث أن تتمحور جل اهتمامته نحو " تفاعل للعوامل" بما فيها من قضية الحافز الخفي و ليس المتحكم في الآخر، فإذا فهم الانسان ما يجب اليسير بموجبه على انه ليس سوى ترجمة لماهيته الحقيقية، أمكن له فيما بعد أن يعرف أنه خلال أية عملية ثقافية متماسكة مقيدة نسبيا في الزمان والمكان، يجب تمييز ثلاث مراحل كبيرة. بحسب شيلر[2]، هاته الأخيرة تخضع للأسباب الداخلية التي وفقها يشطرها إلى ثلاثة تمييزات: 1/ لا يمكن نكران أنه في علاقة الدم و التي لها من السلطة لتنظيم شكل المجتمع قد تتأثر بعوامل خارجية سياسية أو اقتصادية. 2/ في هاته المرحلة يبين شيلر فيها أنه من جراء التقييدات للمجال المحدود يحدث إنتقال للفاعل السلطوي السياسي3/ على خلاف المرحلة الثانية يرى شيلر أنه يحدث تحول جذري حيث يتم إتاحة المجال للتأثير العامل الاقتصادي[3].

نفهم المرحلة الأولى التي وضعها أنه لم يكن بوسعه فهمها إلا بإستعارته لمفاهيم التصنيف و الخضوع و التوريث الصراع أو الإنتاج الثقافي في محاولة منه لفهم عقلية النظام المبني على أساس العرق أو الدم ، إذ لا يخرج عن كونه نظام أبوي تتجلى فيه سمة توريث الثقافي بكل معانيه البدائية، كما و نجد أيضا فيه صراعا داخليا حول إشكالية التصنيف و

[1]- Werner Sombart, Die Idee des Klassenka mpfes," Welt- wirtschaft liches Archiv 21,no. 1(1925), 22-36. A good historical treatment of the rise of the theory of class conflict is given by in his article . according to ibid p 192.

[2] -Max Scheler, probleme of Sociology of knowledge, op cit, p 57.

[3] -ibid ,p 58.

الطبقية فيه دونما أية معاير تستند إليها، فجوهر هاته العقلية بالنسبة لشيلر يعكس تطورا واضحا لمفهوم الوعي ينتفي معها التمميز على أساس المهنة التي تصبح وراثية، و هو الأمر الذي وضحه G. Schmoller أن هناك إنشاءاً جديدا يميل إلى فرض نفسه بقوة الإخضاع و السيطرة من ناحية، و من ناحية أخرى الى إرادة ديناميكيته الوراثية خاصة بهم و هذا بفضل إقحامه لمنظومة أخلاقية و التي توجب أن يكون قوة للعرف في مقابل القانون و التي تتشكل بموجبها – إنتماءا للمجتمعية – دائرة روحية في محاولة منها لتنظيم ذاتها لتجعل الفرد يعتبر الاقتصاد جزء من ثقافة الشخص و المجتمع التي ينبغي السعي في بنائها مما يسمح بإحترام كبير للدولة[1]. فهنا الأنا الجمعية تراعي الأنا الفردية لذا تنمي فيه عمق الإحساس عبر التعاطف الإجتماعي كما أنه لا يمكن له إدعاء التفرد في كل شيء إذ سلوكه هو مجرد الأنا الجمعية [2] و هو الطرح الذي بنى عليه لـ Gumplowicz أبحاثه الذي يوظفه تحت مصطلح "المدونة الأخلاقية"، فالأهداف هنا هي أخلاقية إنها عملية منهجية روحية في مجملها و التي توظفها الرابطة الدموية و العلاقة الأبوية من أجل ترسيخ أساس نظام السياسي و إجتماعي و الإقتصادي[3].

إنه بالنسبة لشيلر فإن هذا الشكل من العقلية تغلغل حتى في توزيع المعرفة الدينية و الميتافييزقة و خاصة ما تعلق منها أيضا بالخلود و المصير هاته الأخيرة و التي كان للتدخل السلطوي السياسي و الرباطي الدمي دور كبير في تشكيلها[4]. ولقد أفضى البحث في شأن الذهنيات البدائية الى خلاصة أقر بها كحقيقة واقعية و هذا لدى رجال التاريخ و بالخصوص منهم رانكه و الذي جوهر رؤيته تقوم على طرح مفاده أن التاريخ في بداية مراحله الأولى هو توجيه غير مرتبط بالتحديدات الإقتصادية[5]. و يظهر هذا التوجيه في المنظومة السياسية التي تشكلت بفعل العامل الدموي.

[1] - Peter Koslowski The Theory Of Ethical Economy in the Historical School, published by Springer-Verlag Berlin Heidelberg New York Tokyo 1st edition, 1995 ,p 98Ff.

[2]- Ludwig Gumplowicz,The Outlines of Sociology, Translated by Frederick W. Moore, This edition is published by Batoche Books Ltd ,1999. p 173. P 177.

[3]- ibid ,p 183. P186.

[4] - Max Scheler, probleme of Sociology of knowledge, translated by Manfred S.Frings, p 59.

.

[5]– إسماعيل احمد محمد ياغي، مصادر التاريخ الحديث ومناهج البحث فيه، دار العبيكان الرياض السعودية ، ط2 2003 ، ص 121.

يرى شيلر ووفق ما تفحصه من رؤى معرفية منظرة بأن وجهة النظر هاته ليس رانكه فقط الذي يبرهن عليها بل يوجد أيضا أبحاث شومبيتر و الذي برهن أيضا أن القوة الاقتصادية تأتي بعد البناء السياسي هذا الأخير الذي ينعكس أيضا في فهم لعبة التوسع الإقتصادي و خاصة في الطبقات الاجتماعية و الإمبريالية[1] .

يعتبر شيلر بموجب هاته الرؤى بأنه من المضر للعلوم الاجتماعية أن لا تفصل ذلك الرابط المتين الذي وضعه ماركس لفهم الواقعة الاجتماعية و يقصد هنا "الإقتصاد و علم الاجتماع" ووفق **شومبتر** كلاهما له مفاهيمه و حقله الخاص به[2]، بل إن ما يذهب إليه شومبتر عندما يقوم بفهمه لميكانزيم الاقتصاد داخل المجتمع بجعله يفسر سلوكياته وفق عامل واحد يكون واقعيا بعيدا عن بقية العوامل الأخرى، وهو المنفذ الذي وجد من خلاله فرصة للتخلص من تضييقات ماركس و تفسيراته في التاريخ و الحضارة و التي اعتبرت أنه من الأفضل دراسته وفق عوامل واقعية مادية يوضع بموجبها قانون يراعي فيها ما يتم إنتاجه على أنه صورتها الحقيقية كفكرة ووجود[3].

وهذا ما استوجب بالنسبة لشيلر أن يضع مسلمة مفادها أنه لا يمكن كبح جماح أو تحرير الطاقات الروحية بعوامل واقعية أو "توجيها" لترسم تاريخ الحقيقي، فقط من خلال السمة الروحية لشخصية للنخبة، وإن كان ولا بد من توجيه و ترشيد و هذا ضمن مؤسسة لها قانونها الخاص فإن الكبح يكون جزئيا[4]، لأنه و كحقيقة واقعية فإن هذا الكبح يصبح قوة خلاقة و تعبر عن ثراء الواقعة الانسانية فقط بالمعنى المحدود عندما يتم تدفق للقدرات الروحية في المراحل الثلاث الدم الإقتصاد و السياسة .

نوضح ذلك بقول أن إنتاج تتابع للوقائع التاريخية للأفعال الروحية المثالية وتوجيهها و ترشيدها لن تتم على الوجه الاكمل إلا من خلال هذا الإفراج للقوة الروحية ولكنه يكون مشروطا بكبح القيود الإنتاجية و بجعل الاختيارات

[1] - O. H. Taylor, Schumpeter and Marx: Imperialism and Social Classes in the Schumpeterian System, The Quarterly Journal of Economics , Nov., 1951, Vol. 65, No. 4 (Nov., 1951), pp. 525-555 . Published by: Oxford University Press . From p. 550 to p. 555 .

[2] - ibid , p 528.

[3]– بيلخانيوف، فلسفة التاريخ " المفهوم المادي للتاريخ ، د تر، د دار النشر، د ت ، ص ص 46– 47.

[4] - Max Scheler, probleme of Sociology of knowledge, translated by Manfred S.Frings , op cit , p 61.

الأولى في تحقيق الفاعلية[1]. وتتحقق هاته الحالة كما يرى شيلر فقط عندما تقرر تلك الرابطة الدمية إطلاق هاته القدرات الروحية و تكون السلطة السياسية أقل تموضعا للسلطة فيها كتجبر، ففي هاته المرحلة تكون أيضا الروح الدافعة للعمل و الإنتاج والتملك:"... أهمية في تحديد التدفق الممكن لأي قدرات روحية، لا تحتاج الثقافة الروحية إلى "قيمة" وضعية أكبر ولكنها مع ذلك دائما ثرية..." [2]، ولقد أكدت هاته النتيجة المتوصل إليها من قبل شيلر أن محاولة ماركس في تمزيق هاته الحقيقة وجعل المفكرين يعتقدون ان هناك اختلافا بين المكانة الحقائق التاريخية و الإجتماعية في التفكير للقضايا المعاشة وبين ذلك الإمتلاء المتطور داخل المجال المثالي لثقافة البشرية هي فاشلة في الأساس و يمكن حجبها[3].

[1] - 62.

[2] - ibid, p63 :« … important factors in determining the possible discharge of any spiritual potencies, spiritual culture need not have the greatest positive 'value', but it is nevertheless always the richest…".

[3] - Loc cit. .

الفصـــــل الثـــــاني

إشكـاليـــــــــــــة الخـــــلاص

توطئة:

نعالج في هذا الفصل لماكس شيلر مناقشته لمسألة الخلاص كما يفهمها هو و التي بالنسبة إليه شطرها الى ثلاثة اقسام أولها تطرق الى قضية العلاقة بين الفلسفة و الدين و هذا حتى يزيح الغطاء ويقيم الحجة على ما يعتبره تدليس معرفي ، فجوهره هو فهم غير واضح بين لاهوت و وحي إلهي، كما وينتقل الى القسم الثاني و الذي يحاول فيه ان يضبط تصوره للحقيقة الأولى او استحالة ذلك من زوايا إلباس حقيقة على مجال مغاير على مجال آخر فالحقيقة تنأى ان تكون تحامل معرفي و توظيف إيديولجي ، كما نجده في القسم الثالث يؤكد على ذلك و هذا من خلال تعريجه على بناء المجتمع النموذجي لما بعد الحرب و السياسي القادر على ذلك من جميع النواحي بعدما يبين فشل محاولات الرؤى الوضعية الاجتماعية و حى المادية في إيجاد مخرج ممكن لمآل إليه الوضع و ترسيخ الفهم من منظور أحادي المرجع.

المبحث الأول: قراءة في تاريخ الفلسفة و الدين.

يرى شيلر أن بداية ما يشكل معنى الإنسان هو التساؤل عما يثير فضوله أو ما يشكل عائقا في سبيل فهمه لموضوعات الوقائع و خاصة المتعلقة "ببعده الأنطولوجي" ،و الذي لم يستطع فصله عن مكونه الروحي، إذ في أغلب حالات الإنسان تم تفسير ما يحرك فاعلية الفهم هو ظمأ أنطو-ديني، وأصل مسألة الظمأ هو محاولته إرواءه و هذا من خلال بحثه في المثلث التالي:"...قيمة المعتقد الديني وخلود الروح و وجود الله و طبيعته "[1]وهي أساس المسألة الدينية. غير أنه في لحظات معايشتها ينزع الى التمرد عن كل ماهو نسقي كتأسيس للحظة الفلسفية، بما لها من ميزة كافية لتدشين الإختلاف المعرفي بين رجال اللاهوت و بين الفيلسوف عكس الفهم السائد" للإختلاف على أنه بين الدين و الفلسفة" و في هاته القراءة نجد أن شيلر يتقاسم هاته الرؤية بير "بيوري"« J .B. Bury« 1861/ 1927 الذي رد النزاع بين الايمان و العقل الى اللاهوت المتعسف dogmatic theology و ليس الى الدين السمح..."[2] .وخلال طول حقبة زمنية من هذا الإنقسام لم تعرف حالة لتوحيد الرؤى بل جل ما هنالك هو تظاهر فحسب .

نجد هذا الطرح قد لازم الرؤية هيغلية الذي يرى بأن كلام الحصاة او علم كلام المسيحي و إن كان بهدف الى وضع شرح وتأويل يحافظ فيه على وحدة الكنيسة البروتستانتية و ببقاء المعنى في حدود ما أورده الدلالة التوراتية إلا أنه و كما نسجت مفاهيم عقائدية فإنه قد قبلت على نحو مع ماهو متوافق قبيلا مع العقل الناسج لها ثم تأتي محاولة موافقتها لتفسير ألفاظ التوراة و من ناحية أخرى فإنه بذلك فقد أنشأ معرفة حرة أمدت ذاتها بالدين، ومن اختص بهذا المنحى عرفوا على أنه علم الكلام الحصاة و هو مضمون محدد سلفا و بحكم هاته الحرية فإن علم الحصاة هذا وفق هيغل ليس سوى ميتافيزيقا مستترة و لذا فإذا اعتقد الناظر الى أن الارضية المعرفية التي تستند اليها فلسفة الدين هي ذاتها لعلم كلام الحصاة قد يكون اوجد لذاته وهما فكريا في المنظومة الهيغلية لفلسفة الدين فهو و عن كان ذلك الحاصر

[1] -Max scheler,on the Eternal in man , translated by Bernard Noble S.C.M. Press, London ,edition 1 ,1960 ,p 128

[2]- توفيق الطويل، قصة النزاع بين الفلسفة و الدين ، مكتبة الآداب بالجايمز ، مصر ، دت، د ط ،ص 6.

فهو من جانب الظاهر فقط لأنه من جهة فلسفة الدين فهي غوص عميق للدين و فحص له من ناحية معارضتها لهذا الإستدلال الذي أنشأه علم الكلام الحصاة وعليه ". لذلك الفلسفة هي أبعد ما تكون عن سلوك الطريق التي يسلكها الدهماء علماء كلام الحصاة "[1]، وإستمرارية السجال المعرفي بحمولته الثقيلة في نظر شيلر:"...ليس مجرد نتاج للشك و الإرتباك الذي ألقى فيه تطور الحضارة الحديثة حول مسائل الدين بقدر ما هو ناتج عن عدم اليقين بطبيعة و مهمة الفلسفة..."[2]. و مهمتها وفق وفاء عبد الحليم محمود بالنسبة لشيلر، أنها تجبر المتفلسف ان يكون منبع فعله للتفلسف هو الحب الذي من خلاله يبلغ الإنسان أسمى مرحلة لليقين الروحي فمنه يصنع لبنة التحضر الأولى. وهو لب الحقائق الروحية التي يزال الستار عنها بحكم نبعه الصافي ، فتتجلى له على أنها مشاركة له في كيان الوجود الموجد لها" الله" اللامتناهى[3] .

يتوضح لنا هذا الموقف لشيلر إذا علمنا أنه لم يكن من سبيل لهاته الرؤية للفلسفة بما حملته من تطعيم لولا إستلهامه مما توصل إليه رودلف أيكن Rudolf Euken (1846/1926)[4] بأبحاثه في معنى المعرفة الدينية الذي رأى أن للحياة عدة منافذ للولوج الى هذا العالم و الخروج منه و من بينها النظرةُ الروحيةُ[5] ، بعيدا عن تنظيرات الفلاسفة للخبراتهم الدينية و التي كانت في شكل أنساق فكرية يعتبر أدولف إيكن متمرِّدًا عنها، فبالنسبة له كيف يمكن لمن

[1]- هيغل فريدريك فلهلم، جدلية التنوير و الدين ، تع أبو يعرب المرزوقي، هيئة أبو ظبي للسياحة و الثقافة مشروع الثقافة، ط1 2014. من ص 47 الى ص 50.

[2] -ibid p128 : "…it is just as much a product of growing uncertainty over philosophy's nature and task...".

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

[4]- 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 المنهاض 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.

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

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[1]، 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 الممنهج في الثقافة الألمانية و هذا منذ:" ... وفاة ليسنغ وظهور نقد كانط حتى خروج ما يسمى "التأملات الكلاسيكية قد تُدعى على الأقل ظهور صدقٍ في حالة الثقافة الألمانية...."[2] .

يرجع تحديد هاته الفترة بالذات نظراً لما اتسموا به من ميزة مكنتهم من معالجة و تجاوز الفهومات السابقة و هذا بتقديم المحاججة اللازمة لذلك وخاصة 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 ويوضح ذلك بقوله:"... تضم فلسفة التنوير إذن جناحين: جناح جذري يسير في العقل الى ما 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

[1] - William Malone Foley, The Religious Philosophy of Rudolf Eucken, The Irish Church Quarterly, Vol. 6, No. 21 (Jan., 1913), pp. 51-63,/ Accessed: 06-03-2020 08:51 , p59 -p61. Stable URL: https://www.jstor.org/stable/30067755.

[2]-Max scheler, on the Eternal in man , op cit , p 128 :"… It may at least claim an appearance of validity in the case of German culture from the death of Lessing and the appearance of Kant's critique up to the exit of so-called 'classical speculation'.».

وسطا بين الطرفين المتعارضين... هو التيار الذي يمثله ليسنج و هاردر و كانط و فلاسفة التنوير في المانيا في القرن الثامن عشر بوجه عام"[1].

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 النظرِ لا يخرج عن كونه إعادةٌ للطرح القديم مجسدًا حالة من الإنغلاق في متن الرؤى الأكاديمية ([2])، أو حتى طرحِ مستجدٍ مازال يبحث عن نسق ما و في سبيل هذا يقترح حلا كمحاولة نحو التثبيت لموقفنا نحو الظاهرة الدينية بفهم موحد. و هي التي يعبر عنها **بقصدية الحضور** و التي تترفع عن التقليد بقدر ما تعنى بدارسته كخبرة معيشة و يعتبر أن **سيكولوجيا الدين*** Psychology of Religion أن لها أحقية و صواب في تحليلاتها لقيمة الحقيقة الدينية نظرا لأنه من أولوياتها دراسة الحياة الباطنية متفحصة عيش مكنونات الدلالة المختبئةِ فيها بوصفها ذاتاَ 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

---

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

[2]- 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.

*- 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 بجيمع 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.

.

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."[1]، و لقد مثلت الحركة الرومانسية إرهاصا أوليا للمنهج الفينومينولجي وهذا من خلال إعادة طرح لمعنى قصدية الوعي، إذ إنعطف عن مساره المعتاد الى مسار القصد المباشر معلنا أن الفهم لن يكون ممكنا إلا إذا سعى المرء الى وقائع القضية في ذاتها دون عناء بالرجوع الى التقليد أو تلك الرؤى الفكرية الحية أو الميتة [2]، و خاصة في تلك المواضيع التي ينتقل فيها البحث في لحظات إبداعه الفلسفي الى اللافلسفي عبر إحتكاك التجارب البشرية باللانسقي و الهامشي، لينشد تحرر الفهم و "خاصة الديني منه "، إذ مثلت الفلسفة الشعبية العفوية و التي طبعت بالفكر البري الأول مصدرا خاما في فهم الدين كخبرة للحياة الفردية[3]، فهي بما تحمله من هامش تجعلنا نقرأ تجربة دولوز و شيلر ضمن مفهوم" **مسطح المحايثة ****" أين يفتح به تجربة قراءة الذات في جزئها المتواري و هذا بفهمه لمعنى اللامتناهي.

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 منزَّلٍ ومختزنٍ في ثنايا الروح الباحثة كتلك التي عبر عنها في بدايات التنوير في ألمانيا و سميت فلسفة انتهاك الحدود ،والتي عاشت لحظة فهم الدين باستحضارها البعد الشاعري متداخلا بالروحي و القيمي وبه 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..."[4] .

---

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

[2]-Ibid,p 129 .

[3]- و هي الفلسفة التي حاول منتسبوها تقديم افكار الانوار في المانيا لكي تكون مألوفة شعبيا و لمزيد من التفاصيل أنظر: فريدرك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحدثة ، تر حبيب شاروني و محمود سيد احمد، دار الكتب و الوثائق القومية إدارة الشؤون الفنية ، القاهرة مصر، ط1 2010 ، ص 181.

**- ارجع الى : حموم لخضر، مفهوم النسق الفلسفي لدى جيل دولوز، مجلة متون المجلد الثامن العدد الثاني ، ص 60 ،ص72.

[4] - Max Scheler ,on the Eternal in man,op cit,p130:«…like Frau W.Forster, or 'writers' like Nietzsche, or preachers and reformers like Johannes Müller and others,...".

نجد أن شيلر من خلال هذا التوصيف لها أنه و إلى حد ما إعتبرها بمثابةِ قوتٍ معرفيٍ بما قدمته من قراءات للحياة فهمت على أنها رؤى كونيةWorldview في فتحتها لباب المعرفة ككل و بالتحديد الدينية منها ناشدةً الرجوع الى **عالم المعيش**« **vécu** » ،كتأكيد من طرفهم على أهمية الخبرة في مسائل الحياة و التي تعود فيه الذات الى باطنها كتأمل في وحدة متقوّمة متزمنة لتنشأ علاقة قصدية مع ما يظهر ووفق متانتها يمتلأ الوعي بها بفعالية كحركة من كائن حي و إنفعالية كلإرتددا لجوانيته الروحية بمعزل عن إملاءات الكنيسة إذ يعلل الرومانسي 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[1] أكثر فسحة من التقعيد و التنظير الذي وجد حتى في المثالية الألمانية.

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[2] معلنا في ذات اللحظة المعرفية:"...أنه إذا سعى المرء للنظر بعيون جديدة غير مرصعة فإن هذا الفهم وفقه سيكون ممكنا..."[3] 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"[4] ،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

[1] - 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.

[2] - 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.

[3] - Max Scheler on the Eternal in man,,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...".

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

خلالها يكون النفور و الانجذاب، ولا 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 فهنا تتم مطالبة الفهم بمنطق القلب الذي ينشد إنفتاح الروح على نظامه ليتقوم حديث عن حدسٍ للقيمِ التي هي ذوات عقلية[1]، بالإضافة الى ذلك فإن القيم كموضوعات قصدية للمشاعر يتوجه إليها لشخص بما له من قيمة في ذاته كقيمة المقدس في الله، و عليه فهي 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 الإيمان كسيطرة على القيم[2].

يُمكن هذا البعد من فهم حقيقة العلاقة بين الدين و الفلسفة و يقصد شيلر من ذلك أن يصبح الدين موضوعا للفلسفة ويحدث لغط معرفي إذ تم تثبيت الفهم على جزء واحد فقط مما هو معروف وهذا يعجل بإقصاء أحد الرؤيتين على حساب الأخرى، ولقد سبق وأن وجدت رؤى معرفية سايرت هاته الطرح محاولة في ذلك المحافظة على جوهر الحقيقة الدينية و منها ما وجد في نصوص آباء الكنيسة الأوائل و نذكر من هم الأب بولس كما ونذكر بيير بايلPierre Bayle (1647/ 1706)[3] ، 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" [4].

---

[1]- وفاء عبد الحليم محمود ، مرجع سابق ، ص ص 446-447.

[2]- المرجع نفسه، ص ص 299، 300.

[3]- 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.

[4]- 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.

وهو 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 .

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 [1] .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 [2] "Friedrich" Schleiermacher "1834.176 " 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. 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[3]. و تجلى ذلك في

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

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

[2]– شلايرماخر فريديريك: 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.

[3]-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.

مراجعاته النقدية أين عمد الى تفحُصٍ 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[1].

و إنطلاقا من هذا التدليل فإن شيلر يخلاف الطرح الذي إنزاح إليه أوتو بفليدرر[2]Pfleiderer Otto أن سبينوزا "Spinoza "1632. 1677 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."[3]، 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..."[4].

يتبين لنا من خلال هاته الإطلالة السريعة من طرف شيلر لتاريخية مفهوم "فلسفة الدين" وقبله المقترح الذي تبناه في فهم التجربة الدينية بغية الوصول للحقيقة، أنه يجد من الأصوب الغوص عميقاً في مشكلة الحقيقة الدينية ومناقشتها من خلال تطرقه لمشكلة الفلسفة و الدين و التي يستعرضها عبر أنظمة أطلق عليها بالهوياتية، فأي سجال

---

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

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

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

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

سيقام له تقعيد المنهجي بين هاته الأنظمة و من بينها تلك التي :"... من حيث الجوهر بين الدين الذي عُدَّ جزءاً من الفلسفة واتخذت مسمى منذ أرسطو الفلسفة الأولى" أو الميتافيزيقا فيما بعد ،مصادقةً على هوية كلية أو جزئية و تلك التي تؤكد وجود إختلاف جوهري بين الدين والفلسفة "[1] ؟. و كيف سيُوضح شيلر موقفه منها كبناء للحقيقة الدينية؟.

يميط شيلر في فقرته الموالية اللثام في حديثه عن الأنظمة الجزئية التي يعتبرها أنها من صميم النظام المدرسي[2]Scolastiqueالذي إستمد عناصره التقدميةمن روح فلسفة أرسطوAristotle "322/384ق.م".فهي عموده الفقري في جل سجالاتهِ المعرفيةِ، و هذا بالرغم من الخطورة أن يتم هذا الإستلهام من منظومة معرفية و منهجية وجدت في بيئةٍ وثنيةٍ، غير أن السر يكمن في أن "علماء النظام المدرسي" توجب منهم الأمر تطعيمها بروح الفلسفة المسيحية . وكما نعلم أن هذا النظام إستند كثيرا على العقل في تبرير وضعه لحقائق معرفية دونما نفي مطلق للرؤية الإيمانية (Fidéisme)[3] ، 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 إستعانة بتلك الحقيقة الجاهزة للوحي،

[1] - Max Scheler on the Eternal in man ,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.”.

[2]- ورد لفظ الناظم المدرسي بمعنى السكولائية في معجم اندري لالاند و الذي يضبطها كمايلي:" المعنى أ- ما ينتمي الى المدرسة اي الى التعليم الفلسفي المعطى في المدراس 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 ارسطو ، مناهج اساسية له .اشهر ممثلي التعليم المدرسي الفلسفي هو القديس توما الاكويني "1227-1274". لمزيد من التفصيل اندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ،تع خليل احمد خليل منشورات عويدات بيروت باريس ، المجلد الاول "A-G "، ط2 ، 2001. ص 1257.

[3]- 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 هويتHuet 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.

وبذلك غدت البرهنة و المحاججة وسيلة لتطوير اللاهوت المدرسي دونما تحويل للاهوت إلى فلسفة، و لا يعني بذلك التفرقة بين الباحثين فمعنى التفرقة كانت بين العلوم كما يرى كوبلستون الذي ينفي أن تكون الرؤية التوماوية لاهوت مقنع وهو ما دفعه الى القول أن الأمر الإختلاف هو من الناحية الصورية فقط، وهو منفذ يعتبر به توما المواضيع مشتركة بين دربي الباحثين، كما يضيف كوبلستون أنه و نظراً لاستشعاره خطورة الوضع معرفياً 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[1] .

وبالنسبة لشيلر فإن المنحى الفكري الذي وسم بالأنظمة الهوية الجزئية لم تقدم رؤية واضحة عن الحقيقة الدينية، نظرا لقصور منهجها الذي غلَّب جهة على أخرى، و هو ما اعتبر مدخلاً لسحب النظر عن هاته الأخيرة و توجيهه نحو 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 ؟.

نتبين موقف شيلر ورؤيته عن هذا النظام من الهوية–من فهمه للغنوصية هي المجسد الفعلي له– وفق مخططٍ معرفي أولى إهتماما للبعد الروحاني منطلقاً من قناعة تُوجبُ أن يدمج اللاهوتي في الفلسفي وبذلك تكون الحقيقة المتوصل إليها كلية و لضرورة منهجية يُزال التمييز بين الدين الطبيعي و الوضعي بل وأكثر من ذلك قامت هاته الرؤية " الغنوصية"[2] بإختزال الدين بنوعيه "الطبيعي و الوضعي" إلى ميتافيزيقا،حيث يقول شيلر:"...إن الدين سواء كان وضعيا أو طبيعياً هو مرحلة أدنى من المعرفة الميتافيزيقية كرؤية للأنظمة المعرفية الغنوصية.فلاغروا من يكون ميتافيزيقا..."[1] .

---

[1]- 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.

[2]- 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 الله فهي الغاية و النهاية"(24، v8، 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

وهو وضع معرفي ساهم في بلورة إنحراف عن جوهر الحقيقة الدينية، و قد انتشر واستشرى في المدراس الفلسفية المتأخرة نتيجة لبحثها عن إرواء روحي بعيدا عن تقييدات الكنيسة فما كان منها إلا أن إستصاغت بهذا إنزالاً لمكانة الدين وجعله 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 [2] مؤكدةً في ذات السياق أنه فقط العرفان الداخلي كطريق موصل للخلاص[3] واضعين إيَّاه في يد النخبة كديانة خاصة بهم.

ومن بين تلك المدارس و الشخصيات وفقه تغلغل داخلها هذا الفهم للمعنى للحقيقة الدينية كرؤية حاولت التوفيق في حل مشكلة الفلسفة و الدين حاملا في ذاتها خطورة تمس ماهية الدين بالدرجة الأولى بقوله:"... ونجدها في التصوف المفرط لألمانيا سبينوزا نموذجا ، وتتجلى في كثير من الأحيان فترة للتأملات "الكلاسيكية" فيخته هيغل، شيلينج، وأكثر وضوحا في شوبنهاور و إدوارد فون هارتمان.مكررة التجربة البوذية في الأفلاطونية الجديدة والطوائف الغنوصية."[4].ليعتبر شيلر بأن أقطاب الشخصيات –المذكورين في الإقتباس–الممثلين للمثالية الألمانية[5] German

---

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.

[1] - Max Scheler on the Eternal in man,,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..".

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

[3]- - المرجع نفسه، ص 173.

[4] - ibi, p132:« …Historically we find that this conception achieved its most widespread dissemination in Buddhisn1, 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.".

[5]- لقد إرتئنا ضبطها وفق فهم عبد الرحمن بدوي: الذي يوضح ذلك : "....أما المثالية الذاتية فهي التي نجدها عند إيمانويل كنت، ثم عند المثالين 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 ط1،1984،ص439.

Idealism وحتى اللذين أتوا بعدهم لم يتحرروا من رؤى يعقوب بوهمهBöhm Jakob [1] هذا الأخير الذي كان جل إهتماماته هو تأسس خطاب ثيوصوف théosophie[2] ،مهمته أن يُعيد للإنسان المسيحي و حتى النخب المثقفة فهماً للكتاب المقدس و تعاليمه في ضوء تأمل باطني كتجربة دينية غنيَّة بالمعنى، وقد وُظِّف ذلك في مفاهيم من قبيل أحاديثه عن إعادة بناء الله في الإنسان ،و ميلاده فيه كخبرة وجودية تتعالى على العقل البشري في شكل خطابٍ يُوجب من المتأمل فيه تتبع منطق للقلب في لحظة يكون الله منبعا له، بمعنى" إذا تكلم الإنسان مع الله فإن الله يتكلم معه [3] .

إن هذا المطلب الذي ارتضته الغنوصية يُوجب من الشخص حتى تكتمل رؤيته كفهم للعالم أن يكون لديه تصورين مختلفتين: واحدة كنصٍ وفق ما بيَّنه الكتاب المقدس وفق ما إكتشفه العلم و الأخرى التي تتطلب حضور الجانب الصوفي من الإنسان، الذي يفهم حضور الذات الإلهية في العالم و في للإنسان كروح متجسدة، فروح الإنسان 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 الطبيعة ترتقي الى اللاهوت [4].

---

[1]- بوهمة جاكوب "1624/1575" متصوف ألماني يتحدر من عائلة ميسورة، تعلم مبادىء اللوثرية و نشأ عليها .درس في مدرسة سياندرغ ، 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.

[2]– إسم نوعي يطلق على عدة مذاهب لها سمة مشتركة قوامها تقديم نفسها كأنها معرفة الله و الامور الإلهية ، القائمة على تعميق الحياة الداخلية و المانحة، مع الحكمة في مسلك ، قوة لتشغيل القوى الاخرى التي تفتقر اليها الإرادة البشرية عموما ، أما إ . بوترو، في دراسته لجاكوب بوهمه، فيطبق هذا المصطلح أولا ، على مذهب المؤلف نفسه، ثم يطبقه على مذاهب آغاريبا، نتشايم ،باراكلس ....تتحدد فروع الكشف الإلهي على النحو التالي، من قبل مناصر لهذا المذهب، يؤمن بوحدة العرفان عبر الصور الظاهرية المختلفة التي ارتادها في الاديان الكبرى ولمزيد من التفاصيل يرجى الاطلاع أكثر على أندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، تر خليل احمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت باريس، ط2 ، 2002، المجلد الثالث، ص 1456 وما بعدها .

[3] - 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.

[4] - ibid ,p537.

وهو المدخل الذي منه أمكن لشيلر أن يقول أن هيغل يتابع هذا الفهم في توظيفه كفلسفة للطبيعة ضمن نظامه الفلسفي ،ونبين ذلك بالإستناد أكثر فيما 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 بوهمه 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"[1]. إذ برزت بشكلٍ كبيرٍ في كتاباته المبكرة " كتابات الشباب "عن الدين و إن بقي فيها رهن الرؤية الكانطية للدين، ووظَّفها في سبيل تلقائية التجربة الدينية التي يعيشها الفرد في مواجهة اللامتناهي المحايث و المشارك معه[2] .

يمكننا أن نتلمس ذلك في كتاباته التي تلت فترة الشباب و بشكل واضح أكثر من شذرات بيرن ، فمثلاً 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 "[3]، 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 اللامتناهى، و عليه إذا كانت تأملات الإنسان قد قادته الى هذا السمو ،فالأمر سيَّان بالنسبة لشيلر طالما يعتبر ما يُؤمن به يعالج نفس المسألة "حوار المتناهى مع اللامتناهى و حضوره فيه " هو حقيقة نورانية[4]، تمنح للوعي تقوَّما إلا بها مستبدلا ما رسمته الكنيسة من تعاليم

---

[1] - 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.

[2]– 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.

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

[4]- المرجع نفسه ، ص 17.

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 [1] .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 [2].

إن هذا الأخير "فيخته " يُعتبر وفق شيلر 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 دينٍ تكون تغيراً نزيها للحياة،..." [3]، 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[4] .

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[5] 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.

---

[1]- نقلا عن: 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 789.

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

[3]– هنس زندكولر و أبو يعقوب المرزوقي، المثالية الألمانية ، المرجع السابق ، ص 723.

[4]- المرجع نفسه، ص 725.

[5]- كوبلستون فريدريك ، تاريخ الفلسفة " من فيشه الى نيتشه "، المرجع السابق ، ص 111.

إن هاته الأفكار لفيخته تعتبر وحدة الوجود الديناميكية وفق تعبير كوبلستون إذ في ثنياها تستند على الشق العملي دونما معرفة حيث يقول:" إننا نطلب الإيمان في النظام الاخلاقي الحي النشط الذي يمكن تفسيره فحسب كعقل دينامي لامتناه أي بوصفه إرادة لا متناهية. و هذا هو الوجود الواحد الحق..." [1]و عن هذا الطرح لفيخته كان إنعطاف شلينج[2] الذي يتخذ معه فهم مشكلة الفلسفة و الدين و للحقيقة الدينية مسارا جديدا غير مختلف كثيرا 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 [3].

يستحدث شلينغ فهما بإرجاع الدين كحدث تاريخي مستلهما من بوهمه تفسيره للنصوص المقدسة وفهمه لتجلي الإله كموجد بذاته وواهب المعنى[4]، غير أنه وإذا كان فهمه يُعتبر توليف عقلي يُترجم أرقى ثقافة ممكنة تصل إليها البشرية مراعيا فيها واقعة الكتابة و التي تتضمن تأويلا بعيدا عن الميثولوجية القديمة كتجربة في الفهم تُقابل بين إثنين، فإنه يبنى الفهم بالنسبة شلينغ من خلال الوثائق التي تؤسس لعلاقة تؤكد أن الله خلق الإنسان على شاكلته و لذا

---

[1]- المرجع نفسه، ص 119.

[2]- 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 أستاذا في جامعة يينا، 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 إرجع الى: روني الي الفا موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ج2، ط1ص 32 و ما بعدها.

[3]- هنس زندكولر و أبو يعقوب المرزوقي، المثالية الألمانية ، المرجع السابق ، ص ص 746- 747.

[4] - 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 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.

فيكون التأسيس للامتناهي داخل المتناهي بداية الحدث التاريخي[1] ولذا غدا هذا الفهم مرجعاً في مسألةِ "المبدأ غير العقلاني في الله "و عنه كان إستلهامه لمعنى الجوهر دونما ذاتيةللألوهية فيه، فكل تأسيس للمفهوم الديني ينبع من وجوده النقي فحديث الخلودِ و الأبديةِ التي ينهم بها الإنسان توضح صفة خالدة في الإله[2] .

وإذا كانت هذا طرح المثالية الألمانية فإن رؤية آرثر شوبنهاور Arthur Schopenhauer [3]، لا تختلف عنها إذ كان من المنتسبين إلى هذا التفسير[4] ، 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 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 أرقاها الوصول الى الألم كإحتراق داخلي من أجل التطهر، كالملاذ الأخير للروح نحو الأبدية كحياة دائمة فهي جوهر الخلاص بالنيرفانا[5]، لذا ووفق شوبنهاور فالعقل يقسم بينما الوجدان يُوحد 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 إنجيل الإنسان المسيحي[6].

---

[1]- ، المرجع نفسه ، ص 749 .

[2]- المرجع نفسه ، ص 291.

[3]- 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 أثار الفيلسوف تعتبر صلة و صل بين الكانطية و الفلسفة المعاصرة وصلة وصل بين السبينوزية و المثالية الألمانية، و لمزيد من التوضيح يرجى مراجعة موسوعة: روبي إلي ألفا موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ج2، ط1 1992، ص 42 و ما بعدها.

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

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

[6]- كامل محمد محمد عويضة ، شوبنهاور بين الفلسفة و الأدب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1 1993، ص ص 107.106.

يخلص شيلر بعد قرائته لهاته المدراس الفكرية وكنتيجة لهذا للعمى الذي أصاب عيونهم أنهم جعلوا من الدين مجرد تلبية للحاجيات الميتافيزيقية [1]،و عليه يغدو الدين ذو بنية تكوينية منتزعا مما هو موحى به، الى الرفض لها طرح فلسفي نتيجة التعدي على مكانة الدين بما تمثله كخطورة قائمة بذاتها بناءا على أنها لا تستند على تدليل منهجي و لا برهان واضح على مواقفها[2]، 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[3] تسمو بفعلها إلى قيمة المقدَّس "الإلهي".و عليه بعد مناقشة هاته الأنظمة والتي استعصى معها بلوغ فهم واضح للحقيقة الدينية من خلال إشكالية الدين و الفلسفة بما أوجدته من المزالق الفكرية وفي سبيل موازنة منظورات الرؤى يقترح شيلر أن نعيد قرائتنا للتأويلات والشروحات التي تقدمت بها الرؤية التقليدية[4] traditionalisme فقد سبق له و كمنحى معرفي أن ساعد في فهمٍ يُزيل الغشاوة السابقة، فهل سيكون هذا التطرق مخرجاً ممكنا لإشكالية الدين و الفلسفة و عليه بلوغ جوهر الحقيقة الدينية ؟.

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"[5]. و عن هاته المواجهة التي يفهمها أنها تجربة فتح بإمتياز

---

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

[2] - Loc.cit.

[3] - 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.

[4]- في تبين ماهيتها سنقتصر على تعريف أندري لالاند و هذا في معنين حيث يقول في المعنى ب :" مذهب يرى أنه من الواجب الحفاظ على الأشكال 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.

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

يقرأ ما حاولت جهود ليمناس[1]Lamennais "1782. 1854" وجوزيف دو ماستر Joseph de Maister " 1753. 1821" توصيله من خلال دعوتهم لمسايرة نهج "أباء الكنيسة". إذ إتسمت بتقديم بنية لهوية موحدة و التي فيها فهمت الفلسفة على نحو أقل من التحديدات الميتافيزيقية السابقة، حيث عمدوا إلى تكييفها وفق مذهب الوحي و هذا يعني أنه:"...لم يوجد مكان هنا لفلسفة مستقلة..."[2] 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*.

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 «Leo XIII " 1903. 1810 « من تغييرات حاول وفقها مواكبة روح العصر مع المحافظة على القديم فكان منه إلا أن قام من تضمين لرؤى أوغسطين بونيتي"[3] Augustin 1879/1798Bonnetty عن المعرفة المباشرة ليعتمدها كركيزة معرفية للتقليدية و بهذا جعل التفلسف خادما

---

[1]- لامنيه ، هوغ فيليسيته روبير دي : فيلسوف و كاتب فرنسي ، ولد في سان مالو في 19 حزيران 1782 ، ومات في باريس في 27 شباط 1854، كان لقلاقل الثورة الفرنسية اثر خطير في شباب هذا المصلح المعذب : فقد كان أبوه بورجوازيا ارتقى الى مصاف النبلاء سنة 1782(كان اسمه في الواقع لامنيه ، لكنه صار يكتبه لامنيه عندما صار ديموقراطيا في عام 1834)عاش في بيت منعزل في ريف بروتينا يزجي أيامه في مطالعة كتب اللاهوت لكن بدون معلم و ممنهج ، في عام 1816 اضبح راهبا بعد تردد طويل ، نشر في عام 1817 مجلده الاول من كتابه الكبير، محاولة في اللامبالاة في موضوع الدين ، ثم أتبعه في عام 1821 ب(الدفاع عن المحاولة) فأصاب للحال شهرة ، وصار ،وهو في الخامس و الثلاثين من العمر رجل الكنيسة الكبير وكان لامنيه آنئذ محمي شاتوبريان ، وصديق جوزيف دي ماستر ولوي دي بولاند . ولمزيد من التفاصيل إرجع إلى جورج الطرابيشي، معجم الفلاسفة ، دار الطليعة بيروت لبنان، ط3 ، 2006، ص ص 572 /573.

[2] - Max Scheler on the Eternal in man, op cit,p 135:« … There was no room here for an Independent Philosophy…”.

*- لقد كان موقف سبينوزا واضحا جدا في هاته المنعرج المعرفي إذ إرتأى 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 ولتوزيع، بيروت لبنان، ط 1 2017 ص 33.

[3]- 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 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، ط1-1992 ص258.

Cf https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/bonnetty-augustin .

للرؤية التي تكون معرفتنا بالإلهي دونما نظر لأشكاله المختلفة و المتمايزة.[1] متخطيا فيها ما إعتبره مهمة صعبة أمام مقولات العقل بفتح إمكاناته الباطنية والتي 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[2] ،و إماناً منه بأن العلم واللاهوت هما حلقة اتصال في بلوغ الحقيقة الدينية ،عمد على تعزيز جهود العلماء الذين ساهموا في إرساء تقليدٍ لاهوتٍ واضعا بذلك مبدأ إثبات العقلاني على أساس الديني بتتبع 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 والوحي[3] 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"[4] نظرا لأن التيار الإصلاحي

[1] - 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.

[2]- 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.

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

[4] - 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/.

في ألمانيا بقيادة لوثر[1] أعاد رسم الخريطة الروحية للإنسان محدثا بهذا منعطفا حتى قبل أن تُعاد كمنحي فكري على يد مايستر ومنها أنه فوض خلاص الإنسان من خلال قوة الإيمان فقط [2].بالإضافة إلى ذلك أن لوثر لم يستكن الى الفهم العقلي لمعطيات الوحي و عليه كما يرى شيلر فمكان منه إلا أن أقدم:".. ومن موقع الإمتياز بتدشين لاهوت وضعي له قدرة استقلال ذاتية بإنزالٍ لمكانة الفلسفة..."[3] 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 بالإيمان فهي عائق في سبيل تحصيل هذا الخلاص[4] .

ونجد في الفترة المعاصر من أبرز مؤيّديها ألبرت ريتشل Albrecht Ritchel (1889.182) [5] الذي آثر على نفسه إلا أن يأخذ على عاتقه إكمال تلك المهمة كإستمرارية للوثر وهو ما يوضحه شيلر بقوله أن:"...ألبرت

---

[1]- 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 ارفورث سنة 1505، حيث درس الفلسفة ثم عين فيها استاذا للفلسفة سنة 1505، ودخل في السنة ذاتها الى دير الرهبان الأوغسطيين باورث 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" 1516-1515" ، 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، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان،ج2،ط1- 199 ،ص ص 368 369.

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

[3] - Max Scheler, on the Eternal in man,op cit ,p 135 :« … tried topple philosophy from a position of privilege and establish positive theology's self-sufficiency and independence of it.”.

[4] - David Andersen, Martin Luther The Problem of Faith and Reason, Published by Hänssler Verlag for “Culture and Science”, Germany 2009. p161-p163.

[5]- 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

ريتشل أخذه للسلطة من الوضعية اللاأدريّة قدم نظرية معرفة سلبيّة تحدّ من الإدراك البشري ،ممكنةً إياه بنبذه كل من الميتافيزيقا و اللاهوت الطبيعي،وهذا معناه إستيعاب الميتايزيقيا بالدين."[1] ،وخاصة كما يرى كارل بارث أن جوهر هاته المحاججة لألبرت ريتشل كانت بغية توضيح مسألة المغفرة وف التبرير التي يفهمها ضمن الطرح اللوثري لها[2] 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"[3].

وأنه بالإضافة الى استثماره "شيلر" في الرؤية البروتستانتية يعتبر تلك التجديدات التي أقدم عليها ليو 13 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[4] Greek polythei و هذا كما أورده أوسنر في كتاباته و التي أوصلته الى الحكم على أنها أخرجت

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 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.

[1] - Max Scheler, on the Eternal in man , , Loc cit :« … 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. ».

[2] 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.

[3]- جوزيف ممدوح توفيق، وثيقة أطروحة الخمس والتسعون ط1، 2017، ص 32 .

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

[4] - Max Scheler, on the Eternal in man,op cit ,p 135.

الدين المسيحي عن ماهيته الحقيقية[1] ، و بذلك جعلت المقتنع بها يأن تحت وطأة 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 شركاً و هذا وفق الفهم المسيحي الأول لمعنى الشرك. Greek polytheism[2]. و إنطلاقا منها يوجه أصابع الإتهام لتلك الرؤى الفلسفية التي تغلغلت داخل الأوساط المسيحية معاودةً بذلك نفس الفهم لمعتقدها – "الهيلينة المسيحية "– و هو ما سماها بالقوالب الجافة و الصورية:"... إذ كان ينظر الى المدرسيين وأفلاطوني كامبردج على أنهم وثنيون الفلسفة ..."[3]، و بالخصوص قضية أرسطو –وهذا كأفضل ممثل عن تلك الروح الهيلينة– في طرحه لمسألة الآلهة من خلال منطق وُظِّف بغرض عقلنتها "كعبادة الوثنية "[4] بما تحويه من شبكة مفاهيمية.

يهتم شيلر والى جانب ذلك بإشكالية شائكة في الفضاء المسيحي و هي فكرة الخلق The idea of creation أين غابت هاته الأخيرة عن حلبات النزال الفكرية[5] و ماهيتها أن:" الإله المسيحي هو إله شخصي ليس لأنه أراد مساعدة أي شخص أو أي شيء لأن "لا شيء" كان موجودًا من قبل، ولكن فقط للتعبير عن فيض حب غير متناهي خلق "العالم" ،هذا هو التعبير المفاهيمي اللاهوتي للموقف المتغير تجاه الحياة "المفهوم الجديد للإله" "[6] وقد

[1] - 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.

[2] - ibid ,p135.

[3]- جيمس كولنيز ، الله في الفلسفة الحديثة، تر فؤاد كامل ، درا قباء للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر، ط 1 1998. ص 132.

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

[5]– ايتيان جيلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، تر إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي مصر، ط3 1996. ص 195 الى 198.

[6] -Max Scheler , ressentiment, (Marquette Studies in Philosophy) ,transleted by Lewis B. Coser, William W. Holdheim, Publisher: Marquette Univ Pr,1994.p37 :"… The Christian deity is a personal God who created the "world" out of an infinite overflow of love—not because he wanted to help anyone or anything, for "nothing" existed before, but only to express his

كان هذا الغياب كما ذكرنا نتيجة: نظرة أفلاطون و أرسطو الإحيائية للعالم، والتي تسعى إلى دمج ليس فقط جميع العمليات غير الحية ، بل الروح و الكون بتحويلها لمقولات مفاهيمية هي بلا شك مستمدة من هيئة حياة الكائن الحي أين صورة مفاهيمهم بترجمتها الى آلهة في الدين الإغريقي لديه نفس النوع الأفق الإحيائي[1]. و لذلك ليس من قبيل الصدفة أن تكون فكرة الخلق غائبة في فضاء التداولي للفلسفة والدين اليونانين." وهو ما نجده على سبيل المثال في كتاب الكون والفساد لأرسطو ص 133.134[2].

يذهب محمد عويضة كامل الى أن أوغسطين هو من أوجد رؤية واضحة في صلب هاته المطارحة الجدلية حيث يقول:"...أن فكرة الخلق في الأصل دلت عليه الفلسفة اليونانية من خلال مفهوم قدم العالم، بينما مثلت أفكار حول الخلق فكرة غريبة عل الفلسفة اليونانية...فجاء القديس أوغسطين ما يعارض هذا الرأي وهو مذهب لا مندوحة لكل مسيحي أصيل و أعني المذهب القائل: أن العالم لم يخلق من مادة بعينها بل خلق من لا شيء فالله خلق المادة و لم يكن أمره مقصورا على التنظيم و الترتيب[3]" .كذلك لا يمكن التركيب بين المفهومين و هذا رغم تشابه المقصد في التعبير غير أن كل هاته المحاولات كما يرى إتيان جيلسون ذهبت هباءا منثورا (و يقصد تلك الرؤى التي حاولت التوصل الى رؤية توفيقية بين فكرة الخلق و قدم العالم)[4] .

لكننا نقرأ في بعض الكتب أنه توجد إمكانية لوضع فهم للخلق عند الفلسفة اليونانية وهذا من خلال مفهوم "**الكلمة**" عندهم غير أن شيلر يُبدد تساؤلاتنا و هذا فيما في ما عرضته أبحاث أروين رويهد ''1845/ 1898'' Erwin Rohde*بشكل دقيق في كتابه "**النفسي**" كيف تم زرع المفاهيم العميقة للروح التي نشأت في الديني

superabundance of love. This new notion of the deity is the conceptual theological expression of the changed attitude toward life….".

[1] - Max Scheler, on the Eternal in man, op cit, p 136.

[2]- ارسطو طاليس، الكون و الفساد، تر احمد لطفي السيد ، مطبعة الكتب المصرية بالقاهرة ، 1932.

[3]- الشيخ كامل محمد محمد عويضة ، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ط 1 1993، ص 65.

[4]- إتيان جيلسون ، روح الفلسفة المسيحية، المرجع السابق . ص 88.

الآسيوي في روح كل عقيدة للفيلسوف اليوناني تقريبا".[1] إذ كانت في الواقع أساسية في تشكيل تلك العقائد كما يرى إورين في فيما أخذه جل الفلاسفة و أدرجوه كرؤى في الحياة حسبما في كتابه[2] .

والمأخذ الثاني بالنسبة لشيلر الذي سارت فيه التقليدية أنها لم تقدم شيء يذكر في مسار السِجلات المعرفية الدينية كرؤية واضحة سوى أنها و إن كانت قد أعادت ذاتها الى الساحة الفكرية من خلال ما قام به بولاند من موقع الترأس على عرشها مقللا من سلطة الرؤية العقلية إنها كما يرى قد حرمت الفهم من التحرر وهذا من رؤيتها للغة الدينية " لغة الوحي"،بدواعي حسبما إعتقدت أنه رجوع الى الأصل، مفترضة أن الإحساس ينشأ منبعاً يزيد من التمسك بالتقليد كمرجعية معرفية و في هذا يقول شيلر:"... يعزو التقاليد والذاكرة إلى المصادر الحسية، كونها بقايا باهتة من الأحاسيس الغابرة،.تماماً كما تقترح الحسية الشعور الحسي والإدراك كمصدر نهائي لكل المعرفة..."[3].وبذلك فبالنسبة لبولاند وهو ما يؤكده أنه وحده الإحساس يمتن العلاقة الإنسان بالله[4] فالكيان الديني للمجتمع الأوروبي يغترف منه ما بقي من ماهيته المفقودة[5].فهي تُعلي من شأن المشترك الجماعي كمصدر مُصادقٌ على قبوله للمعرفة " ممثلة إرهاصا أوليا للنظرية الكلية في فهمه المعرفي.

نجد وبحكم هذا التشديد على أن الأصل هو ما يحرك فاعلية الفهم و قاعدته المتينة، أن شيلر يُوضح الثغرة المعرفية بقوله التالي:"...علاوة على ذلك لم يلحظ أن هناك خيانة لمبدأ الروح البشرية وهو القيمة، ففقط هويولي عنايته وجود مجتمع عالمي حقيقي للدين منحصر فيما يشترك فيه من تقاليد."[6]. وبذلك دشنت كما يرى شيلر تأسيسا وضعيا

---

[1] - ibid,p p 135-136.

[2] - Erwin Rohde, Psyche The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks, Translet from the eighth edition by V. B. HILLIS. M.A.1925,p 253, pp 264- 265.

[3] - Max Scheler, on the Eternal in man, op cit ,p 137 :« …just as sensualism proposes sensory feeling and perception as the ultimate source of all knowledge, ascribing tradition and memory to sensual sources, as being the faded residue of bygone sensations…".

[4] - Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise, vicomte de, Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison; Publisher, Paris, Le Clere, 1857 ,p 134.

[5]- بول تيليش ، تاريخ الفكر المسيحي، تر وهبة طلعت أبو العلا ،مركز جامعة القاهرة للغات و الترجمة، ط1 2012. ص197.

[6] - Max Scheler, on the Eternal in man,op cit : « … However, he failed to observe that he was there by betraying the idea of a truly universal community of religion by restricting it to groups

في شكل مفاهيم رؤى الحياة Worldview مستحدثةً مكانة لميتافيزيقيا مضمرة يغلفها طابع الإقصاء وحيازة سلطة الفهم، فكان نسقاً ليس من طبيعة الدين ولا الفلسفة.

وبهذا الإنزلاق عن جوهر الديني المسيحي كما يرى شيلر الذي يلزم الشخص بأن يكون فاعلا في فهمه كما يرى هيغل[1]، أوجدت طرحا مقابلا على الضد منها و نقصد الروح الثورية التي صاحبت الرومانسية و تنويرها بالأخص و الذي لقى دعما بصعود لاهوت البروتاتسنتية كتيار جديد يرفض الفهم السلطوي الكنسي و قد كان فولتير أهم ممثلة عن تلك الرؤية المنشقة في فرنسا ،مؤكدا أن معارضته لم تكن على الدين بل على الكنيسة الكاثوليكية وما أوجدته من مفاهيم التي شكلت ثورة من حيث رؤيتها في حق النقد الفلسفي بغية إعادة بناءٍ للذهنية المتزمة إذ يقول فولتير:" لا تقوم مؤسسة الدين إلا لإبقاء الجنس البشري داخل النظام، و لجعل البشر أهلا لعطف الله بفضيلتهم ،...لكي نفك أغوار تلك المتناقضات التي إمتلأت بها كتب القانون الكنسي، ولكي نعدل أفكارنا إتجاه الخدمة الكنسية، دعونا نتحرى بين آلاف الأشياء الغامضة ماهية الكنيسة ...يظل أكثر وضوحا أنه إن كان الله قد منح الكنيسة إمتيازات أو حقوقا، فلا يجب قصر هاته الحقوق على رئيس الكنيسة أو الإكلروس، لانهم ليسوا الكنيسة..."[2]، فإذا حاول أحد المتشبثين بصواب طرح التقليدية من أن مرجعا معرفيا مستندا في ذلك على العقل كان دائما ما يوجهها لنجد أن شيلر يبطله و هو ما ندلل عليه في هاته العبارة:"... ومع ذلك، كان خطأ الحسية متمثلا في شطبها لمعنى الأصل الديني الذي ينحدر من الوحي لكلمة الله وجعله إتصال وجودي المعنى فقط."[3] .

يرجع سبب هاته المزالق للرؤية التقليدية وفق شيلر أنها لم تحسن قراءة إختلاف المقصد بينهما " الدين و الميتافيزيقا"، فهي ليست مشكلة مقتصرة على هاته المدرسة بل شمل جميع الرؤى السابقة وعدم قدرتها على فهم هذا

---

sharing the communal tradition, and that he' was also falling foul of the creationist doctrine of the human soul, and the doctrine of the absolute value of the individual soul.".

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

[2]- فولتير، قاموس فولتير الفلسفي، تر يوسف نبيل، مؤسسة الهنداوي سي آي سي ، المملكة المتحدة ، ط1 2017، ص ص 107- 108.

[3] - Max Scheler, on the Eternal in man,op cit ,p 137 : « … Even so, sensualism was wrong to assume that memory and tradition themselves originate in earlier sensational contact between the mind and the actual world ; no, they hail from the original revelation of the Word of God.".

التباين في مستوى الميتافيزيقي و الديني كأحد أهم مشكلات الوجود البشري، و بالذات لها إرتباط بطبيعة اللحظة الأولى من الحيرة المعرفية، و نقصد هنا مفهوم الحاجة كتساؤل يثير الدهشة" التي تحيل إلى المعبر عنه يوميا كتساؤل ميتافيزيقي و قد كان شوبنهاور بهذا الاعتبار قد عبره بقوله التالي:"...بأن الإنسان حيوان ميتافيزيقي، وهذا يعني أن لديه إحتياجات ميتافيزيقية قصوى تبعا لذلك، فإنه يتصور الحياة قبل كل شيء في دلالة الميتافيزيقية، ويود أن يجعل كل شيء يتماشى مع ذلك..."[1]، و الذي يُقرأ على أنه فضول نحو التطلع الى العالم ونظام الأمور، بينما منطق التساؤل في الدين مختلف عنه، فهم تسائل يهدف الى الخلاص والذي يفهمه محملا بمعنى الخير الأسمى . summum bonum

ينبهنا شيلر و بحكم هذا الإلتفاف ومخافة الوقوع في الزيغ المعرفي الى أن:"...مسألة الخلاص ثانوية بالنسبة للميتافيزيقي وتبقى معرفة الواقع المطلق ثانوية لرجل الدين..."[2]. وهو خيط رفيع سرعان ما ينكشف بنفسه بالرجوع لطرح شلايرماخر الذي أصر على عدم إذابة الدين في لفلسفة، وأن 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، وتكذيبها هو ما جعل الطرح أوجست يجد شرعيته بفهمه للميتافيزيقا على أنها أرقى ثقافةٍ يمكن الوصول إليها و لذا لا ضَيرَ في جعل الدين مرحلة من مراحل الوصول إليها[3]، لكنه 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 جعله ينظر الى الدين على أنه خرافة إذ

[1] - Arthur Schopenhauer, The Essays of Arthur Schopenhauer; Religion, a Dialogue, Etc, Translated by T. Saunders, p 24.

[2] - Max Scheler, on the Eternal in man, op cit ,p138 :«…The question of salvation remains secondary for the metaphysician, and knowledge of absolute reality remains secondary to the man of religion.”.

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

يجب على كل شخص أن يستذكر الى أي مدى أنه كان في طفولته لاهوتيا.[1] و هي وجهة نظر لها دلالة ثانية، منها أنه يؤكد في ذات السياق على أهمية عدم سحب الدين من مراحل تقدم الإنسانية، بل سيكون مرحلتها نهائية و هو حديث يستثمره شيلر لفتح إمكانية تجاوز الرؤية المسيحية و بنيتها المفاهيمية الى فهم الدين كتجربة روحية يعيشها الميتافيزيقي و رجل اللاهوت في لحظة إستيلام قيمة المقدَّس.

نجد من خلال هذا التوقف الذي يبتغي شيلر من وراءه تعرية تلك الأنظمة، أنه ليس فقط مرجعيته الدينية الفلسفية من أوصلته الى مواقفه إتجاهها، بل فيها كان تلميذا لأبحاث رودلف أوتو في مفهومه عن" السر الرهيب" mysterium tremendum، إذ في رؤيته عن منبع التجربة الروحية، و بالنسبة لأي تساؤلات في سيرها نحو طلب إجابة واضحة عما تعيشه من معاناة كـ"إشباع للشوق" لحظة البدأ الصوفية[2] ، تصنع الذات إرتساماً في الذهن عن رعدةٍ تتفوق على ما هو طبيعي[3]، للمقدس الإلهي و قد عُبر عنه في التصور ميتافيزيقي" بأصل العالم".

لكن إذا كنا قد تحدثنا سابقا عن الإتفاق المنوجد في طبيعة المنطلق من ناحية قصدية المعنى فهل هذا معناه أنه يمكن الحديث عن التلاقي من حيث هوية الحقيقة المتوصل إليها بينهما ؟ يجيبنا شيلر أنه حتى إذا قلنا بالجواب الممكن لذلك كإمكانية للحقيقة غير أن ذلك في حدود ضيقة جدا و ربما شبه مستحيلة بالنظر للشبهات اللاحقة به كخبرتين دينيتين مختلفيتين، و من الضرورة بمكان الفصل بينهما حتى نحافظ على وحدة الحيقة الدينية وهو سنوضحه في المبحث الثاني حيث يقول:"...أن الميتافيزيقيا والدين- في حال تنفيذهما لغايتهما-يجب أن يرشدا إلى حقيقة واحدة هوياتية، بما تضيفه من معنى حقيقي ونهائي على قصدية الموضوعين المختلفين أساسا"[4]، و هذا من خلال مفهوم الموجود بذاته" (The ens a se) .

[1] - Loc cit .

[2]- اوتو رودلف، فكرة القدسي، المرجع السابق، ص 45.

[3]- المرجع نفسه ، ص 38 .

[4] - ibid,p 139 : « …That metaphysics and religion - if they achieve their goals - must lead to one identical truth, a fact that lends real and final meaning to the intentionality of the two fundamentally different subjects.."

و قد أدركنا سر إجابته من خلال إطلاعنا على نصوصه الأولى فخلصنا الى أن 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 تُحيْل بالضرورة للتطرق الى مفهومي الجوهرSubstance و العرض، و هذا ضمن تأسيس أرسطي لإشكاليتهما الذي أعطى فهما له على أنه الموجود قائم بذاته أو بنفسه بينما العرض أو الحادث هو من يحتاج الى فاعل فيه[1]، 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"[2] ،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 كماهية من خلال مفهومي واجب الوجود وممكن الوجود اللذين وِجدا 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 [3] ،بينما لم يقل مثلما قال ابن سينا و الفاربي بالفيض و حجته في ذلك أن الكثرة المتكثرة لم تصدر عن الله إلا في صورته و كمثاله و هذا من خلال تعقل الله لذاته[4] .

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[5] لكن قد يقع الباحث في لبس معرفي فلا يعي أنه ببحثه يدور في فلك الرؤية الميتافيزيقية فكيف سيحل شيلر هاته المعضلة إذا

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ج1 ط1 1982،ص 424.

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

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

[4]- المرجع نفسه ، ص 105 .

[5]- سبينوزا باروخ، علم الأخلاق، تر جلال الدّين سعد المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1 2009، ص37.

كان و سبق و قد توصل الى انه كما قال في حال تحقق الهدف فإنه لمن المتوجب و المنطقي أن الحقيقة يجب أن تكون واحدة و متطابقة؟ وفق شيلر لا يمكن الخروج من هذا المأزق المعرفي إلا بالرجوع الى بطبيعة البدأ في التصور المفاهيمي المقدم للإدراك وطبيعته وهو ماهية القصدية التي تتجه الى ذلك السر الرهيب فمثلا لدينا تصور لما هو مقدَّس و مطلق كشيء فاعل ومؤثر في الكيانات الأخرى هو ديني إذ هو منبع لخلاصي، بينما التصور المخالف له هو منبع التصور المتافيزيقي الذي:"...يبدأ مسار الميتافيزيقا دائمًا بتعريف لطبيعة الواقعية المطلقة، كاشفا (كقضية جانبية) أنها من تضمن خلاصه ." [1]وهنا نجد أن شيلر يؤكد صعوبة ذلك وهذا بعدم التخلص بذاته من هذا اللبس مما يوحي بالتناقض في ذاته، و ليؤكد الإستحالة في ذلك من خلال الفعل الديني و قصديته التي توضح الى أي مدى يكون إختلاف التوجه نحو إله الميتافيزيقا و إله الدين ممكنا[2] إذ لا تخفي أي قناع للهوية بينهما. وحده كما يرى هذا المنحى من يؤسس لتجنب المخاطر المحدقة بالفهم و الإختلافات اللازمة في المحتوى الإله الميتافيزيقي والديني[3] .

ويتضح أكثر فيما يقوله بليز باسكال في هاته القضية:" ليس إله المسيحين عبارة عن إله هو مبدع الحقائق الجبرية ونظام العناصر وحسب، وهذه نظرية الوثنيين و الأبيقوريين، و ماهو فقط إله يمارس عنايته على حياة الناس وأرزاقهم، ليمنح الذين يعبدونه أياما سعيدة متلاحقة، وهي نظرية اليهود. على أن إله ابراهيم ، إله إسحاق ، وإله يعقوب ، وإله المسيحيين انما هو إله حب و تعزية ، هو إله يملأ قلوب و نفس من هو في حوزته إنه إله يشعرهم باطنيا بشقائهم وبرحلتهم غير المتناهية، ويتحد بأعماق النفس ويملأها اتضاعا وحبورا وثقة وحبا، ويجعلهم عاجزين عن كل غاية

[1] - ibid ,p 139 :« … The course of metaphysics always begins with a definition of the nature of the absolutely real, whence it is shown (as a side-issue) that personal union with this ens a se will also lead man to his salvation…".

[2] - Scheler Max,The nature of sympathy, translated by Peter Heath, with an introduction by Werner Stark and a new introduction by Graham McAleer.p.cm. Published by Routledge ,New York USA, 2017 ،p 86.

[3]-Blaise pascal, pensees ,trans. By : A j kraislsheimer, London et New York, penguin books, 1966. P p 309 310.

سواه."[1]، و الإستمرار بهذا التغاضي قد يُوهم الشخص بأنه لا ضرر إن منح صفات الإله الديني للإله الميتافيزيقي مستدلين على طرحهم هذا بالنظرية التشبيهية[2] ، التي تعني نسب الصفات البشرية العاطفية إلى الذات الإلهية كدرب في سد الهوة على إعتبار أن الله خلق الإنسان على شاكلته[3] .

ومع ذلك وحتى هذا الإجراء بالنسبة لشيلر رغم ما يبتغي منه إلا أننا نجده يعتبره تقييدات للعقل البشري في تعامله مع الذات الإلهية حتى يسهل فهمها الى جانب التضمين الديني المسيحي[4]. و هي توصيفات غير كافية للذات الإلهية توجب بالضرورة أن يتحرر من قصورها الى الإحالة الى النقطة الرابعة و التي فيها تظهر تلك الصياغات لمفهوم الإلهين غير مكتملة كإفصاح عن قصدية غير مكتملة، إذ نجد أن شيلر يتمسك بطرحه السابق من خلال مفهومه عن الله و الذي يعتبره سرمدي" supratomporal "[5] . وهو في ذلك غير مخالف لمرجعتيه المعرفية والتي تمثلها في شخص توما الأكويني وضبطه لمعنى السرمدية [6] ،و إنطلاقا منها عمد إلى التمييز بين تجربتين دينيتين الأولى نحو إله الميتافيزيقي و الذي يسجنه في الإنوجاد الزمني والتغيير و التي يكون الشخص مستغرقا في تحديدات معنى السرمدي الميتافيزيقي، و الثانية يؤكدا فيها على مقولة توما الاكويني و الذي يعتبر فيها أن:"...السرمدية في الواقع و الحقيقة خاصة بالله وحده لأن السرمدية تتبع عدم التغيير...والله وحده غير متغير بوجه من الوجوه على ما مر في تحقيقه في مب9 ف 1 و 2

[1]- بليز باسكال ، خواطر ، تر ادوار البستاني، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، بيروت لبنان، ط 1 1972. ص 185.

[2]- إن ما يهمنا هو التعريف الذي يضعه لالاند لها في الترتيب أ حيث يقول:" وهي عملية عزو الطبيعة البشرية الى الله :" إنها عملية التلاعب المذاهب التجسيمية بالله، و هي عملية تمثله و كأنه إنسان يدين بكليته للأمر المطرح ." لالاند أندري، الموسوعة الفلسفية، تر خليل احمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت، ط2 2001 ، ص 75.

[3]- يوظف شيلر قصة خلق الإنسان كما وردت في سفر التكوين أحسن توظيف تماشيا مع مذهبه في الانسان الروحي و ما جاء في هاته القصة مايلي:"... وقال الله: «نعمل الانسان على صورتنا كشبهنا، فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم، وعلى كل الارض، وعلى جميع الدبابات التي تدب على الارض». 27 فخلق الله الانسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكرا وانثى خلقهم. 28 وباركهم الله وقال لهم: «اثمروا واكثروا واملاوا الارض، واخضعوها، وتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يدب على الارض». الكتاب المقدس.

[4] -ibid,p 141.

[5] - Loc cit :« ….. God is not sempiternal (ever-being) but eternal (supratemporal)…..".

[6]- توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية ، المرجع السابق، ص ص 100 -101 .

إلا أن بعض الأشياء تشترك في سرمديته على حسب ما تستفيده من عدم التغيير"[1] ،و عليه لن يعيش الإنسان الإنقسام و التيهان المفاهيمي لمعنى سرمدية الله، فهو مفطور بجبلته أن يرى الله مشارك معه في تعاليه و في محايثته أيضا.

يجعلنا هذا التوضيح أن نعتبر وفق شيلر أن الدين هو إمتلاء السرمدية والتي يعيش فيها بأفعاله فيه و لا يمكن أن يكون منظوراً واضح عن لله في هذا المجال ضيق النظرة التي تعتمد على جعل كل منهما معيار للحكم على آخر مثلما وضعته الرؤى الميتافيزيقية، وكما يرى شيلر لتجاوزها ينبغي أن يكون هناك إستعادة للدين الطبيعي "الوحياني" ليقيم دعائم الفهم على الفعل الديني بناءا على المعتقد البروتستانتي، الذي يضع جوهر العلاقة بين الله ومخلوقاته رمزيا، فيها يترجم الإيمان الى الفعل فهو ثمرته كما يرى ذلك لوثر و الذي مِصادقاً لرؤيته يرى أن الفعل الديني بدوره يعيها ويمكن فهمها من خلاله، في التأمل (الموقر) للطبيعة و الروح. ولكن العقل لا يستطيع فهمها كما يحاجج وفق علم النفس والعلوم الطبيعية.[2] فالوحي الإلهي مثلاً يُرتَهن في إدراكه على جاهزية الإنسان للإستيلامه الذي يترجمه فيما بعد كفعل ليفهم ما يؤديه من شعائر و طقوس على مستوى الرمزي ومنه تنشأ المعرفة الدينية[3]. فلابد إذن كما يرى شيلر من روحانية متميزة نطعم بها هذا العقل، و هو الطرح الذي تقدم به عند القديس أنسلم و الذي سعى الى وضع تصور واضح لمزواجة بين التفسير العقلي ومدى موائمته للحقيقة الدينية[4]"

وبناءا على هاته المرجعية ألغى شيلر المعيار الذي أقامته الرؤية التقليدية والإيمانية بجعلها الله الديني معيار للميتافيزيقي فالحقيقة الدينية مستقلة بذاتها[5]. حيث يرى أن الله له صفات مميزة و هي جوهره الخاص و لا يجوز لنا أن

---

[1]– المرجع نفسه، ص 104. و كما و قد حاول في العصور الوسطى اللاهوتيين الاستناد إليها في محاججتهم و هذا بتوظيفها بطريقة غير مباشرة و قد برزت محاولة المعلم ايكهارت من بين الذين كانت لهم الجرأة في التطرق إليها و حلها كمعضلة من خلال مفهومه عن الأقنوم الإبن و فعل الخلق و الخلق و سرمديته، أنظر أكثر في: فريدريك كوبستون، تاريخ الفلسفة " من أوكام الى سواريز"، تر إمام عبد الفتاح إمام و محمود سيد احمد ، دار الكتب و الوثائق القومية و إدارة الشؤون الفنية، المجلد الثالث ط 1 2013 ، من ص 262 الى 264.

[2] -ibid ,p142.

[3] -ibid ,p304.

[4]- بول تيليش ، تر وهبة طلعت أبو العلا ،مركز جامعة القاهرة للغات و الترجمة، ط1 2012. ص 187.

[5] - Hanna Hafkesbrink, The Meaning of Objectivism and Realism in Max Scheler's Philosophy of Religion: A Contribution to the Understanding of Max Scheler's Catholic Period, Philosophy and

نقتحم هاته الأخيرة " الوحدانية و عدم القابلية للقسمة" و كل محاولة هي لازالت تعبر عن الخطأ، حتى ولو كانت قصود من طرف العقل أو الإيمان بغية إقامة معيار آخر و هو الطرح الذي إتجه إليه كل من سبينوزا[1] و القديس أنسلم و القديس توما الأكويني[2].

وما نستخلصه من هذا التعريج على هاته المدارس الفكرية أن تلك الاشكاليات التي فرضها طبيعة التساؤل عن الجدوى البحث في أهمية العلاقة بين الدين و الفلسفة هي نتيجة سجال معرفي رُسم كمرجع لكل دارس للدين بالنسبة لشيلر دارت رحاه بين رجال اللاهوت" النحلة البروتاستنيتة" والفلاسفة المحدثين" فلاسفة الأنوار، و يتضح ذلك من خلال توظيفه لأسماء بارزة "البرت ريتشل، كوفمان وهيرمان،وإرنست ترويلتش، رودلف أوتو، و. G wobbermin." جعلته يخرج بخلاصة مهمة و هي أنها في جوهرها لم تخفي أنها رؤى ميتافزيقية شكلتها أرضيات معرفية مختلفة مما حتم بالضرورة أن تتباين الحقيقة الدينية عن الفلسفية رغم محاولتهم أن يغطوا شمس الحقيقة ، و في أغلب الأزمنة المعرفية يلمح الى أنه تم قطع الصلة بالميتافيزيقا لصالح الدين، هذا الأخير يتم غرسه بقوة نتيجة لنوع من اللاأدرية الميتافيزيقية " معتبرا إياها ميتافيزيقا نظرية التي كان جوهرها التأمل المجرد فقط ليقوم همُّ الإنسان على ما يرتب أمور حياته المعيشة.

وهو الأمر الذي يجعله يعتبر أن موقف هاته الرؤية الفلسفية أسهمت في التحول الإشكالي في كون التساؤل الديني و الميتافيزيقي يرد الى مقولات تاريخية و ليست هم معرفي نابع من جوهر الروحي للإنسان، والذي ماهيته يطرح في صيغة التساؤل التالي: هل كل منبع للهم الروحي كجوهر للإنسان منبعه بالضرورة تساؤلات ميتافيزيقية بالدرجة الأولى ثم الدينية ثانيا؟. وبموجب هذا يصبح من الواجب وضع نظام معرفي يهدف الى توضيح المسائل هو ما يوضحه بتسمية نظام المطابقة فما ماهية هذا النظام المعرفي و ما الحدود التي سيرسمها لكل مجال معرفي؟.

Phenomenological Research, Vol. 2, No. 3 (Mar., 1942), p 300. Published by: International Phenomenological Society, Stable URL: https://www.jstor.org/stable/2103162.

[1]- - جلال الدين سعد، سبينوزا و الكتاب المقدس ، مؤمنون بلا حدود للنشر و التوزيع ، بيروت لبنان، ص 56. 55.

[2]- ميلاد ذكي غالي ، الله في فلسفة توما الأكويني، مركز دلتا للطباعة، الاسكندرية مصر، ط1 2000، ص 45.

المبحث الثاني: نظام المطابقة.

ووفقا لرؤية شيلر فإن هذا النظام المعرفي و استئنافا لما تم الحديث عنه يحافظ على نظام والوحدة في كل مجال منفصل عن الآخر دونما مخاطرة بإنزالٍ للمكانة، كما أنه يتفادى ما جهدت الأنظمة المزدوجة في تأسيسه كرؤية لها صحيحة، و تنبع أولويته لضرورة التفريق بينهما بناءا على ما توصل إليه من خلال معالجته لطبيعة المعرفة الميتافيزقية. التي نهاية المستند إليها ستكون رؤية كتلك التي قدمها كانط إذ بالنسبة لشيلر يعتبره بحق ممثلا عن اللاأدرية ونوضح ذلك بهذا النص الذي يبرزها أن:"...محصلها أنها لا توجد حقائق أبدية، ولا أفكار فطرية متحققة في النفس قبل كل تجربة، ولا مقولات مفارقة، بل إلى إقتضاء لإنتظام، والحاجة الى ربط الإمتثالات بحسب قوانين كلية و ضرورية."[1] بل ويضيف أيضا أن تلك التمايزات التي نجدها كرؤى معرفية دينية لا يريد إخراجها من وحدة الحقيقة الدينية. فبالنسبة إليه من خلالها حافظت على المكانة المقدسة للعقل البشري كإمكان للخروج من حالة الوصاية للتفكير في الدين[2].

و بالنسبة لشيلر فالخدمة الجليلة التي قدمها تتمثل بعدم بمراعاته منبع التمييز ما أُعتبر الدين طبيعي* في مقابل دين الوحي، ووفق هذا فإن ما يقدمه الوعي مرتكزًا على مقدماتٍ لاهوتيةٍ هو جوهر ما وُظِّف تحت مفهوم الدين الطبيعي". فسمته سمة لشخص متدين يُسند محاججته الدينية إلى العقل ويضعها بمنزلة تبعده عن دين الوحي، خارقاً بذلك الإعتبارات التي قدمها جون لوك و بيار بايل وإيمانهما بوجود الوحي في مقابل العقل وهو ما يوضحه توفيق الطويل في تطرقه للمسألة فبيَّن أن لوك مثلا :"...وضع كتابا دلل فيه على أن الوحي لا يتعارض مع العقل، ...و أسماه مسايرة المسيحية للعقل..."[3]، فيه أكد على أهمية أن تتوافق حقائق العقل مع الوحي و شواهده[4] ،الى جانب بير بايل الذي لم يرى مانعا في أن تكون حقائق الوحي قابلة للبرهان العقلي. غير أنه نظرا الى أن حقائق الدين تتجاوز ما هو عقلاني في كثير من الوقائع

[1]- مراد وهبة ، المذهب عند كانط ، تر نظمي لوقا، دار و هدان للطباعة و النشر، مصر ، دط ، دت ، ص 67.

[2]- ام بن شيخ المسكيني ، كانط و الحداثة الدينية، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2015 ، ص 14.

*- يفهم شيلر الدين الطبيعي كمفهوم كما تم انتاجه في ادبيات الفلسفة الكانطية : إرجع كانط " الدين في حدود العقل المجرد دار الساقي، بيروت لبنان ، ط1، 2007، ص.249.

[3]- توفيق الطويل، قصة النزاع بين الفلسفة و الدين، المرجع نفسه ، ص 207.

[4]- لوريمر, جون، تاريخ الكنيسة ، تر عزرا مرجان، دار الثقافة القاهرة مصر، ط1 1982 ،ص ص 36- 37.

و يعجز عن تعليلها لذا من الأفضل أن تم الإقرار بحقائق الوحي[1]، فإذا نظرنا و قلَّبنا جميع السجالات المعرفية لوجدنا فيما يرى شيلر بأنها تتفق في سبيلا رؤاها المعرفية بعيدا عن الطرح الكانطي هذا ما جعله يعتبر أنه بالنسبة لأي أمة إذا أرادت أن تتوحد روحيا أن تجعل للميتافيزيقا سبيلا لذلك وبهذا تكون كنيسة واحدة، و على الرغم ما أهمية هذا المقترح الذي نجم عما أكسب التصورات الميتافيزيقية عبر الأزمنة و أدت الى اختلاق ما يمسى بالدين الوضعي، غير أنها لا ترقى الى أن تكون وفقه أساساً لجميع التصورات المتبنية للدين أو داعمة له ،بل إن المعرفة الدينية ينبغي أن تنفصل عن هاته المعطيات البشرية كخبرات دينية وضعية[2]، لا يمكن الحديث عن تجربة دينية لكلاهما نحو الألوهي كمقدس يفيض بإشعاع القيم، ما أوجب أن تحرر الدين الطبيعي من هاته اللامعقولية لينصب ذاته كما يرى شيلر معيارا للدين الموحي به" الدين الوضعي".

إن هاته الرؤية من طرف شيلر نجده يعتبرها ليتحطم عليها أي تطرف فكري مذلك الذي وجد عند أدعياء الدين الطبيعي وبالخصوص:"...كما فعل من هيربرت من شربيري فصاعدا، في دين الطبيعة والعقل في القرن الثامن عشر..."[3] فنظريته لم تكن بالمعنى نفسه كما عهدناه في مفهوم الدين الطبيعي لدى فلاسفة القرن الثامن عشر فهو حسب جاكلين غرييه نموذج و جد في عصر طرحت فيه إشكالية السلطة السياسية و علاقتها بالسلطة الدينية،، و كنتيجة لسيطرة الرؤية الكنسية على تسير شؤون المجتمع، خرج طرح أوجب مقولة التحرر من أي سلطة دينية:"...مطلب استقلالية للعلماني لكي يجد طريق خلاصه والبحث عن الحقيقي و هو:"...وضع أكده بقوة هيربيرت دي شيربوري Herbert de Cherbury"...إنه بالأحرى تبعية السلطة الدينية للسلطة المدنية..."[4] .

[1]- فردريك كوبستون، تاريخ الفلسفة الحديثة "من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط" ، تر حبيب الشاروني و محمود سيد احمد، المجلد السادس ط1 2010. ص 27.

[2] - ibid,p 300.

[3] - ibid,p146 «…from Herbert of Cherbury onwards, in the eighteenth century's religion of nature and reason....".

[4]- جاكلين لاغريه ، الدين الطبيعي ، تر منصور القاضي ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت لبنان ، ط1 ، 1993 ، ص ص 55. 56. .

نلتمس أيضا في رؤية توفيق الطويل من أن هيربيرت دي شيربوري كان ضمن التيار الملحد و الذي إعتنق نوعا معينا من الدين الطبيعي[1]. وهو توجه عند أشياع مذهب الربوبية يتجاوز الدين الوضعي ليضع معرفة عقلانية عن الله*، إذ نجده يرى بأن الخطأ الفادح في القرن الثامن عشر هو فرارهم إلى الربوبية والدين العقلاني، الأمر الذي خول له أن يعتبرها نقطة إرتكاز "للأنظمة الهوية الجزئية" و التي ما هي إلا صيغة مقنعة للميتافيزيقا[2]. فقد اعتبر بول هازار:"...أن أشياع الديزم كانوا يقنعون بالإعتقاد بأنهم يعملون مختارين في إتجاه القوة الغامضة التي تضمن حفظ الكون و نظامه...إله بلا أسرار..."[3] .

و أمام هذا الثقل المعرفي نجد شيلر و في محاولة للإستعادة الروحية للدين يتوجه بالشكر مع ما جعله بولاند في فلسفته شرطا للحقيقة الدينية[4] وأعيد إحيائه في المجمع الفاتيكاني الأول إذ أن جوهر هاته الإستعادة كانت رد و دفاع ضد الفلسفة الحديثة كما يرى صاحبا كتاب علم الأصول اللاهوتية إذ يقول:"...و بالاستناد الى إمكان معرفة الله المعرفة الطبيعية بواسطة الخلائق ،و لكن حددَّ المجمع الوحي نفسه كفعل لله و كاعتلان له يشمل الكون بأسره و يتخطى ظهور الله بواسطة الخليقة، وهو الإعتلان الفائق الطبيعة الذي يهبه الله للإنسان وهبا حرا مجانا"[5]. إذ اتفق على أنه درع حمايتها ونجده يبين ذلك في قوله التالي:"...الموضوع المقصود هنا في الحديث هو استيلام معطيات الطبيعة الإلهية المقدسة كموضوع عبر الملاحظة أو الخبرة بخلاف رؤية اللاهوتيون عن الوحي الوضعي."[6] في نوع من الإدراك لا يستلزم أن يشبه المعرفة العادية

[1]- توفيق الطويل ، قصة النزاع بين الفلسفة و الدين، المرجع نفسه ، ص ص 219 -220.

[2] - ibid,p146.

[3]- بول هازار، أزمة الضمير الأوروبي، تر جود عثمان و محمد نجيب المستكاوي، القاهرة مصر ، ط1 1948،ص 262.

[4] -Louis de Bonald's Traditionalist Science of Society and Early Nineteenth-Century Biological Thought Author(s): Arthur McCalla Source: Historical Reflections / Réflexions Historiques, Vol. 30, No. 2 (Summer 2004), pp. 337-357 Published by: Berghahn Books Pp 346.-347., Stable URL: htt ps://www.jstor.org/stable/41299310.

[5]-عادل تيودور خوري و مشير باسيل عون، علم الأصول اللاهوتية، منشورات المكتبة البوليسية، بيروت لبنان، ج1 ط1 2000، ص 194.

[6] -ibid,p147 :« …here intend to designate not what positive theologians call 'the revelation', nor any actual revealing, much less 'positive' revelation, but solely the specific manner in which any

بل تُوجب من الشخص أن يُبصر طريقة إستقبالها يتجاوز فيه ما يمتلكه من أدوات عادية للفهم ليرتقي بذلك الى عتبة الرجل المقدس أو النبي، ففقط هو من يُعطي الدين تلك الوحدة المطلقة التي يحتاجها.[1] وما دون هذا اليقين الديني بالنسبة لشيلر لم يعد للمؤمن بالله ،و بالأخص أن تلك المحاولات السالفة الذكر حورتها إلى مفاهيم متعددة منها مبدأ العلة الكافية إذ كانت إعادة له بصيغتها التي ارتضتها مناسبة لذلك بخلاف ما حلله لايبنتز(1646-1716) .

وهذا ما يثبت أن تجربتنا الدينية وفقه وإن عبرنا عنها بمفاهيم هي زاخرةٌ بالأحاسيس والأحوال ويتجلى ذلك بوضوح فيما يستلمه من نداء ولقد كان **أوتو** خير معبر عنها بقوله:"...إن مقاربة الموضوع إنما تحصل دائما عبر مفاهيم و أفكار طبيعية جدا، كتلك التي نجدها في دائرة حياة المرء الفكرية، لا عبر مفاهيم دينية بشكل خاص..."[2] فهذا النوع من التفكير و الذي إتسم بأنه التفكير العقلاني تحت إسم الميتافيزيقا" الفلسفة الحديثة " وظَّف ما توصل إليه في مقولات صورية، و قد كان بذلك حريص بشدة على أن يكون وريثا شرعيا للرؤى الميتافيزيقية و منهجية تفسيرها في العصور الوسطى و التي نال فيها العلماء ويلات من اضطهاد نتيجة خروجهم على النص المقدس، إن هاته الجسارة الفكرية لم تكن لتغني وحدة الدين عن الخطر المحدق بها فقد كانت هي بادرته بالنسبة لشيلر.

يتخفى هذا الخطر وخاصة إلى جانب هذا الإيضاح المعرفي للحقيقة الدينية، فيلازمها وليتبلور وبصيغة أخرى تُوجب من شيلر أن يعتبرها تطويرا للميتافيزيقي كخلف للاهوت الطبيعي وهو ما يحتاجه الدين الوضعي كتكملة له مُنتجا حقيقة دينية بمنطق عقلي يجزم من خلاله أن الميتافييزقا خادمة للدين[3]. هو مطلب يعتبره مضرٌ بالإيمان التقليدي مؤلفاً مزيداً من الشرخ داخل الحقيقة الدينية وهي ذاتها القضية أشار اليها شلايرماخر في خطاباته الى المثقفين إذ كلما كان للفيلسوف دخلٌ في فهم الدين واضعا بذلك نسقا من المفاهيم إلا يكون قد حاصر صيرورة الفهم و التأويل[4].

---

kind of data relating to an object of divine and holy nature is received into the mind via observation or experience.".

[1] -Loc cit .

[2]- اوتو رودلف ، فكرة القدسي ، تر جون و هارفي دار المعارف الحكمية، بيروت لبنان، ط1، 2010،ص 26.

[3] - ibid , p147.

[4]- شلايرماخر فريديرك، عن الدين "خطابات لمحتقريه من المثقفين، تر أسامة الشحماني، دار التنوير للطباعة و النشر بغداد العراق ،ط1 2017 ، ص 78.

وأمام هاته الوضعية المعرفية يرى شيلر بأن الميتافيزيقا و إن كنا نحسب أن معرفة العالم و أصله هي غايتها النهائية فهذا مجرد بداية تنبئ عن حقيقة أننا نطل على مشارف معرفتنا التجريبية و على نحو جازم، كما أنها و إن كانت مستقلة عن أي تحديد سيستامي لأنها تحارب فكرية على من قدر عالي التأسيس ،غير أنها تبقى بعيدة عن الموضوعية الواقعية بقدر ما تجعلها نسبية ومن بين أبرز الشخصيات المحافظين على ذلك التوجه الفكري نجد شيلر يذكرهم فيقول:"...على سبيل المثال أرسطو، لايبنيز، هيجل، شيلينغ، فيشنر، شوبنهاور، هارتمان أو برغسون هي أنظمة ميتافيزيقية "أصلية..."[1]، فمنطلق تفكيرهم و إن ركَّز على تلك التجربة التي خاضوها و إستلهموا منها عيشهم في العالم كمخزن ثري غير أنها تؤكد حقيقة واحدة أنهم لم يخرجوا في طرحهم عن فكرة أصل العالم. إلا أنها رؤى معرفية لا تعبر إلا عن كل شخص فقط، فرغم اشتراكهم في المنطلق إلا أنه لا يوجد معنى وبشكل مؤكد يشمل طبيعة الحقيقة الموضوعية بقدر ما عبرت نسبية لفترة من الزمن، فلا أحد منهم جعلها تأكيدات رسمية حول العالم ، مع الأخذ في الإعتبار حالته الشخصية من المعرفة مُوجدا معنى شاذاً عنها فهي معرفة بالنسبة لشيلر تنم عن وعي ديني لكن دون صياغة دينية.

إن تجربتهم الفكرية كانت أصدق تمثيل عن **وحدة الوجود** و لقد غلب الطابع العام للاهوت البروتستانتي و روحه المتفتحة في أن يكون حاضنا لهذا النوع من التفكير، فلعب دور الروح الفكرية كثقافة للأمة الألمانية كتعويض عن الثقافة القومية الحقيقية، و هذا ما يؤكد على بالنسبة إليه أن الميتافيزيقا أولا منطلقها المفترض وبذلك فالموضوع و الفعل الدينين يبقيان رهناً لها، فالشخص إن يجد في ذاته تقديرا خالصا لما يريد البحث عنه غير أنه وبذلك يسلك طريقا للإلتفاف عليه نحو المجهول و عدم اليقين به.

إن تجربة الروح هاته يجدها شيلر بمثابة منفذ يبين أن الدين من خلالها لن يتيح له أن يجد منبعه دونما الإستناد الى الشخص الإلهي في تعريفه لمطلقيه الواقع "الموجد بذاته the ens a se" شاهدا على وجوده في الوحي الديني فقط، بالنسبة لهذا الفهم من يمنح هاته الصلاحية هي فكرة الله كشخص حيث يقول في ذلك:"... نود أن نشدد على نقطة

[1] -ibid p148 : « …for example, Aristotle, Leibniz, Hegel, Schelling, Fechner, Schopenhauer, Hartmann or Bergson are 'genuine' metaphysical systems…".

واحدة: دون الرجوع إلى جوهر إله شخصي كل رؤية كـ"وحدة للعالم"بما في ذلك أنواع الوحدانية ووحدة الوجود و"بالموازاة مع ذلك رؤية "(كانط) الأخلاقية ،رؤية نظام شامل عند فيخته، رؤية اللامتناهي المنطقي عند (هيجل)، أو "اللاشعور الخارق " غير الديني، إلخ، هي ادعاء فلسفي "سخيف"[1].ولذلك فإن نظرة كانط للوحي الذي يحاول المحافظة على جوهره و مضمونه يضعه موضع إحراج كبير في كيفية كشفه حيث يقول:"...إن الوحي (offfenbarung) يمكن، من دون شك، أن يحوي في ذاته، الدين العقلي الخالص (reine V ernuftreligion).

لكن هذا الأخير لا يستطيع أن يحوي في ذاته الشكل التاريخي (Historische) للوحي"[2] وهو نفس الرأي الذي يتبناه إرنست كاسيرر بأنه :"... لا يمكن مفهوم "الوحي" (offfenbarung) أن يوضع في مقابل مفهوم الدين الطبيعي، بمعنى التفريق بينهما من حيث المحتوى الخاص كل منهما فالاختلاف بينهما ليس في المضمون المبلغ إنما في طريقة الإبلاغ و شكله. ليس الوحي وحده هو أساس اليقين. لكنه شكل خاص من إبلاغ الحقيقة، بيد أن التعليل الموضوعي النهائي لصحة هذه الحقيقة واختبارها يجب أن يتما من خلال العقل."[3] و بهذا المعنى توجب من كانط أن يضع أنا متعالية.

ومن بين الرؤى المعرفية التي أدخلا شيلر ضمن مجال هاته المراجعة و النقد السابق فلسفة الميتافيزيقا عند هارتمان و نوضح هنا أن المقصود من ذلك هو قيامه بتضخيم فكرة الله فلسفيا و تضمينها أبعادا أخذتها إلى سياق الإلحاد. كما ويصنف رؤية كانط كنوع من اللاهوت الأخلاقي.[4]

[1] -Max Scheler , formalisme in ethics and Formal ethics of values , transalet by Manfreds Frings , op cit ,p 397.:"… we would hke to stress one point: every , "unity of the world" (including ail kinds of monism and pantheism) without regress to the essence of a Personal God, and, similarly, every kind of "substitute" for a personal "God," be it a "universal world-reason," a "transcendental rational ego," a "moral govemor of the world" (Kant), an ordo ordinans (Fichte in his earlier period), an infinité logical "subject" (Hegel), or an impersonal or self-styled "suprapersonal unconscious," etc., is an "absurd" philosophical assumption. " .

[2]-نقلا عن محمد المزوغي ، عمانويل كانط " الدين في حدود العقل او التنوير الناقص، دار الساقي، بيروت لبنان ، ط1، 2007، ص 89.

[3]-إرنست كاسيرر ، فلسفة التنوير، تر إبراهيم أبو هشهش، المركز العربي للدراسات و النشر، ط1، 2018 ، ص 224.

[4] - ibid ,p143.

ولذا و من هذا المنطلق فكل الرؤى المعرفية التي تقدم بها هؤلاء الفلاسفة لا تعد أن تكون "دين ثقافي" لا يساير معنى تطور الحضارة الألمانية:"... ليس لها مستقبل وحدة الوجود في كل شكل ، حتى من أشكال الوعي الديني كالإيمان بالإنسانية الوضعي "[1] .

وفي هاته الرؤية فقط لا يمكن أن يعطى أكثر إمتداد و إستحقاق للميتافيزيقا حتى في ثراء العالم بالمعطيات التي تفضي للحقيقة الدينية، لأنه إستنزاف لروح التقليد الديني و هذا لكثرة المفترضات و التي يصعب معها إستخلاص منطقي لصدقها شاملا حتى "الموجود بذاته" و هو جوهر ما تقوم عليه الإثباتات الميتافيزيقية[2]. وإذ كان يمكن إرجاع كل ما يتعلق بالسبب إلى المعرفة العقلانية فإن ما قدمته رؤية لبنيتز[3] عن موجدٍ للكون على أفضل نحو ممكن و هو أفضل العوالم الممكنة[4] توجب بالضرورة أن الذي يوجد بذاته يكون ذا تمايز و اختلاف عما حوله من موجودات فلما الحاجة إلى الإثبات.

وإلى جانب هذا فإن المعرفة السببية العقلانية لا تخرج عن ميزتين اثنتين وهما: تناقضها مع طبيعة البداهة الذاتية للدين، و من زاوية أخرى أن الأحكام التي يقرونها قائمة على إرتيابية اليقين.بل يضيف أن هاته المعرفة هي من الإمكان بحيث أن تسحب صلاحيتها بالموازنة مع تلك الرؤية التي تقدم بها هوسرل عن الظاهرة و التي أقدم فيها على جعل أنه من الإستحالة أن يتم ضبط ماهيتها من خلال العمليات الإستقرائية، فقد تتوفق في منتصف العملية لتتجدد مع كل عملية أخرى[5]، و عليه و عند هاته الإثباتات يجد شيلر أنه من الأصوب القول بأن الحكم الديني يختلف عن الحكم الميتافيزيقي، لا يمكن مثلا

[1] - ibid, p 117 : « … pantheism in every form has no more future, even as a form of religious consciousness, than positivist faith in humanity.” .

[2] - ibid, p 150.

[3] - Max Scheler, Formalisme in ethics and Formal ethics of values , transalet by Manfreds Frings. p .263

[4]- ليبنيز غوتفيد فلهلم ، المونادولوجيا و المبادىء العقلية للطبيعة و للفضل الإلهي، تر عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة مصر 1978، ص ص 114- 115 . .

[5]- إن تعريف هوسرل للظاهرة نجده في مقاله الافتتاحية لمحاضرة فرايبورغ و التي يعرف فيها الفينومينولجيا بما أنها علم الظواهر و يحاول أيضا الوقوف على فهم معنى الظاهرة و ضبطها حيث يقول هوسرل:"... تشير الظاهرة الى محتوى معين يقطن داخل الوعي الذي يعاينه ويكون أساسا للحكم بواقعتيه ...، كما يمتد مفهوم الظاهرة لينسحب على الاحوال المتغيرة " الوضوح الجلاء الخفاء " لكون المرء على وعي بشيء ما ، و التي يمكن فيها ان تقدم للوعي علاقة او صلة واحدة بعينها أو تعطى له نفس الحالة أو نفس الترابط المنطقي . وهكذا ليمتد هذا المفهوم أكثر ليشمل ثراء العالم ." إدموند هوسرل، ما الفينومينولوجيا محاضرة فرايبورغ 1917 الافتتاحية ، نقلا عن عادل مصطفى، فهم الفهم " مدخل الى الهيرومينوطيقا" نظرية التأويل من أفلاطون الى غادمير، مؤسسة الهنداوي سي آي سي ، المملكة المتحدة، ط 1 2017، ص ص 93 94.

أن نستنتج حكما دينيا على الإيمان أصوله ميتافيزيقية هو تبرير للإستحواذ عليه بل على أساس راسخ بالايمان و الذي هو الآخر إما بصري أو أعمي فماهيته تسليم تام دونما حديث عن الارتيابية فيه[1] فهو كفعل حر للشخص فيه يظهر عمقه الروحي متعلق أصلا بمضمون الفعل الذي يقصد جوهر المقدس[2] .

و يفهم شيلر في ذلك الإيمان على أساس مذهب لوثر الذي ماهيته كما يرى وهبة موسى مينا:"...تصديق و ثقة بالله في نعمته و محبته التي ظهرت في شخصنا اليسوع و على هذا الأساس يعرف لوثر الإيمان على أساس Fiducia و ليس Fides معرفة و هذا بخلاف جون كالفن[3]." و عليه فلا مجال لحديث عن إيمان مفترض، وإصدار أي حكم ديني مرجعه الى قوته كفعل يتيح للشخص أن يفجر عمق كينونته. لذا فالحديث الأصلح هو حديث **التأكيد** و هو ما يوليه شلايرماخر أهمية بالغة إذ يفهمه على أنه لحظة إدراك تشعر فيها الذات بالإنية العظمى[4] تتحدث أمامه تاركة فيه إحساسا بلحظة الإنبعاث و الميلاد من جديد فمنها يمكن الحديث عن بداية للمعتقد وللشعور الديني[5]. و من يمارسه بموجبه يبني دليلا عليه بخلاف العقل العملي عند كانط والذي تمثل فهما للإيمان من خلاله، كما أنه لا يقل عن كونه مبدأ الاخلاقية يعلن وبصورة واضحة أن لا يكون مجرد تسليم تام بالمعجزات[6]، ولقد مثلت هاته النقطة بالذات مدخلا لا يمكن التراجع عنه لتجاوز المنادين بإمكانية تأسيس الايمان على المفترض كحقيقة[7]، لهذا نجده يعتبر رؤية كانط بالإضافة إلى التحديدات السابقة أنها لطرافة فكرية تلك التي نظرا لعدم تزامن هذا العقل العملي مع العقل الإلهي، في الواقع أوجدت حشو فارغا إذا ما تم اعتبار أن الحديث عن الإله أن يتم قبليا بالضرورة متسقا مع القانون الأخلاقي لدى الشخص أوجدته الإرادة النسبية. وبذلك يكون قد أسس لنوع من وحدة الوجود العقلانية ،و ما مسايرتها إلا إقرار بصلاحية أن إلها رحيما موجود وفقا

[1] - ibid ,p151.

[2] -Loc cit .

[3]- موسى وهبة مينا، بالحقيقة نؤمن، مطبعة مدارس الاحد. د ت د ط، ص 83.

[4] - Loc cit.

[5]- شلايرماخر فريدريك ، عن الدين ، المرجع السابق ،ص 86.

[6]- كانط ايمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، تر فتحي المسكيني، جداول للنشر و التوزيع ، بيروت لبنان، ط1 2012، ص 149.

[7] -Loc cit .

للقانون الأخلاقي بشري[1]، و لذا فإنه يجد أنه وفق مراجعتنا النقدية لمكتسباتنا الدينية أنه من الضروري أن نقتنع أن مكتسبات الدين أبدية في حين أن مكتسبات الميتافييزقية صنعها مسار التاريخ " لتصبح بذلك صورية و لا يجوز التكيف مع دعاوى تنادي أنه من الممكن أن يقام بناء للإيمان على أسس مفترضات ميتافيزيقية غير صورية، و يقصد من ذلك مساران هامان في تاريخ الفكر الديني الفلسفي هما :الأول بموجبه الميتافييزقا تكون عفوية و تلقائية و هو مسار الغنوصية و أسس له يعقوب بوهمه و المسار الثاني يتم بموجبه إعلاء من شأنه نحو المطلب العقلاني و هو مسار السلطة الكنسية[2].

إنه بالرغم هذا المطلب "ميتافيزيقية غير صورية" و الذي يلح بفرض ذاته إلا أنه بالنسبة لشيلر تبقى الميتافيزيقا مستقلة عن الدين كحقيقة. وما يثبت صدق رؤيته هو أنه يضع "القصد" الذي يسكنه منطق القلب في فهمه للحقيقة الدينية، هو من يملي إجابة عن تساؤل يتمحور حول أولية الترتيب في تكوين المعرفة الدينية هل الوعي الديني أم الميتافيزيقي؟ و بناءا على ما توصل إليه فأن الوعي الديني هو المتقدم حيث يقول:"...الكائن البشري دائمًا "لديه" نوعًا ما فيما يتعلق و طريقة الخلاص إدعاء ذا مصداقية يغرس فيه فطريا ، وهو ما يثبت أن الفعل الديني هو سابقً لفعل الإدراك الفلسفي..."[3]، و بهذا يُقصي تمام أي مكانة بجعله للميتافيزيقا كشرط قبلي للوعي الديني.

وحبكة القضية تتضح بالنسبة إلينا أكثر عندما يناقش كانط في مسألة التحول التدريجي من الإيمان الكنسي إلى إيمان العقل المحض يجعل من المسلم بأن دين أو المعتقد الكنسي هو كوني لكنه لا يجبر أن يكون المؤمن به سعيدا أو أن يصدق على جميع البشرية على العكس فكما يرى الإيمان الديني المحض المقام على العقل هو من يضمن أن الإنسان كائن أخلاقي باستشعاره لقيمه النابعة من الواجب، وحينها يكون سعيدا لأنه أكثر عمليا من الإيمان بالشعائر الذي هو إيمان

[1] - ibid,p307.
[2] -ibid,p152.
[3] –Loc cit :« …The human being always 'has' some kind of credence and assumption concerning his own and the world's weal or way of salvation before ever he adopts the metaphysical frame of mind. He 'necessarily' has this assumption, whether he will or no, and whether or not he is reflexively aware of it. For in order of origin-which no matter-of-fact historical test can p1ove or refute-the religious act is antecedent to the act of philosophical cognition.”.

سخيف...[1]. فمن يكون في صلب ضميره إخلاصٌ يستطيع أن يفعل أكثر مما يفعله من أجل الإيفاء به ووحده العقل المساعد في ذلك[2]. وجوهر نفوره من هذا الطرح لكانط كان السند المعرفي فيه مُقاماً وبالأساس على ما توصل إليه فيورباخ في نقده لجوهر الفلسفة النظرية والتي إليها يعود تعميق الهوة الفهم بين الدين والميتافيزيقا، فمكان منها وكوليدة للاهوت مُقَنَّعٍ سوى أن تسعى إلى ذلك إذ يقول:"...لقد أصبحت و بحق وصواب لعنة المسيحين الحديثين وبشكل خاص اللاهوتيين.لقد هاجمت الفلسفة النظرية في نقطة ضعفها الأساسية في نقطة اعتزازها الحقيقية، مدمراً بلا رحمة الوفاق الظاهري الذي أقامه بينها وبين الدين، موضحاً أنه كان عليها أن تُعري الدين من محتواه الحقيقي والجوهري لتجعله متوافقا معها..."[3].

إننا من خلال هاته المرجعية الناقدة نجد شيلر يبين إمكانات التي لا يتوقف عندها العقل أمام فهم للمعطيات المرتبطة بإنعطاء الإلهي يتم أيضا عبر هذا تجاوز للعقل في لحظات معايشتها. ولا يتم هذا إلا بنوعٍ من المعرفة التي تمكننا من معايشتها مرة أخرى إذ يقول شيلر:"...جميع المعرفة الدينية بمعنى طريقة استقباله هو أيضا المعرفة من خلال الله.ومنه تتقوم للخبرة الدينية الوحدة المطلقة وكذا للدين" .[4] كما يجعله هذا الموقف من الضرورة بمكان أن يسلط الضوء على محاولات أخرى ماعدا كانط أعلت من شأن الإلتزام دونما مراعاة للوعي الحقيقي بالقيمة التي يحملها الشخص كماهية تُنفذ الإرادة الإلهية مكرسة معنى المجاورة مع الله المقدس كقيمة تخص ذاتها في تنفيذ الفعل الديني. وبالخصوص من دشن لهذا المنحى الفكري و تابعه هو Windelband Wilhelm، فبقدر ما يعمد الى تقليص من فاعلية الإله في حياة الشخص إلا

[1]- ايمانويل كانط، الدين في حدود العقل المجرد، المرجع السابق، ص 194.

[2]- المرجع نفسه، ص 272.

[3]- حنا ديب ، هيغل و فيورباخ ، دار امواج للطباعة و النشر ، بيروت لبنان ، ط1 1994، ص 204.

[4]- ibid,P148 :« ….All religious knowledge of God is also knowledge through God, in the sense of the manner of its reception. Only this great, ancient and fundamental proposition can give religion that ultimate unity which it needs.”.

لأن المنطلق الذي يتخذه وندلبند قناعة له بالنسبة لشيلر:"...إن وعي Windelband الذي يسميه وعي"بالمقدس" يكشف نفسه في تجربة الإلتزام في المجالات المعيارية فقط."[1].

إن هذا الوعي الديني لن يكون أفضل من الوهم والخطأ الذي ينشا دونما مراعة للإله في القبائل البدائية بقدر الأقل أن هو سيكون بمثابة مكافحة له "الوعي الديني بحسب" إميل لاسك[2]. كما أن هاته المدرسة الفيختية لن يزول تأثيرها إلا إذا كانت هناك قناعة في تغيير مسار النظر الى الإنسان بإعتباره حاملا للقيم و منزلته تُوهب له بناءاً على ما يجد في إخلاصه لهاته القيم، لا أن يرد القيم الى أخلاق معيارية و التزام بل العكس هو الصواب دوما، من خلاله يمنح للمناقشات قيمة و فائدة لمجتمع إذا ما أراد هذا الأخير أن يرى ذاته متحدة، ولا يمكن الحديث عن الصلاحية الموضوعية دونما هاته الثلاثية القيم الوجود الدين، غير مقترنة بالأخلاق دونما تبصر للمحبة التي تسكن كيان الوجود و الإرادة المنفذة له، ويعني هذا أن قيمة ما موجود تعني هي حاضرة وأخرى غير موجودة فهي تعني بالضرورة أنها غير موجودة. إن هاته الحركية لروح الشخص نحو الوجود الممتلىء بمعنى القيم لهي من ستمكن له من تحديد ما يكتسبه من المعرفة و ما هي الحدود التي سيمتنع للدخول اليها حسب شيلر.

ومن خلال هاته التوضيحات نجده يُضاعف من تعرية مدرسة ولندباند على حقيقتها، ففي الأساس و خاصة رؤية ""(Windelband) للوعي العام كمفهوم يندرج دونما تبصر لحقيقة القيم في هيكلته للعلوم الاجتماعية، إن هاته البنية تقترب من وضع بديل عن الله[3]، نظراً لاعتبارها أنه من المتوجب تجريد الوعي من جميع محتوياته حتى نخلص الى حقيقته الماهوية وقد جهد ريكريت و الأخرون في تطبيقها، وهي وضعية نجده يعتبرها محاولة لا تعدو أن تكون مجرد قبح فكري إذ

[1] - ibid, p 310 : « … Windelband' s 'absolute and real normal consciousness', which he calls 'the holy' and supposes to reveal itself in the experience of obligation in the various fields of logical, ethical and aesthetic".

[2]- إميل لاسك: فيلسوف ألماني علم في فرايبورغ هايدلبرغ وقتل أثناء اشتراكه بالحرب على الجبهة الروسية ، من مؤلفاته : مثالية فيخته و التاريخ(1902) فلسفة القانون (1905) منطق الفلسفة ونظرية المقولات (1910) نظرية الحكم(1911) ، أما عن فلسفته فقد أراد لاسك أن يتعدى المضامين الكانطية المحدثة، محاولا تشييد ميتافيزيقا للمعرفة. و الحقيقة ان فلسفته ليست سوى خليطا من نقدية كانط و حدسية هوسرل . روني الي الفا موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ج2، ط1 1999.ص 332.

[3] -ibid,p314.

أن:"... التجريد أي النفي ليس له "إنتاج "مفهوم بمضمون وضعي، ما تبقى في الواقع لا شيء خالص، كل التجريدات السلبية لا تسمح برؤية هذا الشيء الإيجابي الذي يرغب في التنقية (عن طريق إزالة الشكل الغريب التي تمدمج بها بطريقة أو بأخرى)..."[1]. فإذا ظنَّ شخص أنه بهذا المنحى المعرفي الذي ألزم فيه من التجريد مبلغا وافيا حتى يطهر الوعي من الوهم والأخطاء فيكون هنا قد لازمهما، لأن الموضوع المعرفي العام سيحتفظ بتلك العلاقة التي أنشاته بما تمتاز به من ثراء في المحتوى، إنه أشبه بدوران في حلقة مفرغة من معنى وقيمة الإنسان إتجاه الواقع الموضوعي إلى جانب نبذها للتواضع الذي يشجع الإنسان في وجود القداسة، وبذلك يستحق أشد الإدانة.

و من بين مغالطات هاته النظرية المعرفية في الدين التي نجد شيلر يحصرها فيها: أنها تعتبر وفقا لمبادئها أن القديس كشخص ليس سمة تنتج من خلال إعلاء لقوى الفنان العبقري أو للإنسان الصالح أو المحسن أو المشرع الخلاق على العكس من ذلك إن قيمة الحقيقة الدينية نجدها عندما نلتزم بالحقيقة التالية و التي يرى أصحابها: أن عالم المواضيع الدينية هو مجرد مكمل للقيم والممتلكات الروحية للحضارة، والدين نفسه باعتباره الوعي العام غير المتمايز حتى الآن مجرد وحدة وترابط القوى الروحية التي تخلق الثقافة والحضارة ؛ و عليه فهي تعتبر أن فلسفة الدين هي فرع من فروع فلسفة الثقافة. إن الأصح المعرفي الذي يمكن للشخص اتخاذه منطلقا له هو أنه لا يمكن أبدا أن تقوم قائمة للتفكير في الدين دونما اعتباره وحدة حيوية للروح التي تثري الثقافة والحضارة، ففعل الثقافة كروح للحضارة و الذي يُراد منه توجيه و تزويد النشأ بالمعدات اللازمة للإقلاع و التطور لا يمكن له عزل فكرة الله عن هاته الوحدة الحيوية، إذ أنه من العجب التفكير في الله دونما مرجع

[1] -Loc cit:«…Butwhat one in fact is left with is not an 'absolute subject',not a 'normal consciousness' and not a God, but pure nothing--or a concept which contradicts the eternal nature of things. For what else but nothing could be the result of this purely negative abstraction of all things? All negative abstraction supposes that I have already beheld that positive thing which wish to purify (by the removal of the foreign matter with which it is somehow intermingled) and which I wish to make visible to those who have not yet beheld it. The abstraction of pure negation never has the effect of 'creating' the positive content of a concept.”.

موحد لهاته الروح الثقافية الباحثة عن وحدتها و حيويتها الداخلية ولذا بالنسبة لشيلر:"...أن الله ليس موجودًا فحسب بل لن يكون إلهًا بالمعنى الحقيقي ذا جوهر معين،إذا أُدعي وجوده ثقافيا."[1] .

وإذا حافظت رغم ذلك هاته النظريات على ذاتها التي تدعي أن الدين جزء من الثقافة كمكمل لها، فإن الدين يختلف بذلك عن الأسطورة و التي أنشأتها العقول الثقافية في أزمنة ما، فبالنسبة لشيلر أن القائمين على الدين يرون :"...أنه من أجل تأسيس مجتمعات دينية يُوَظف التقسيم الطبيعي للبشرية...بحيث إن ما رُسِخ فيها ليس وليد إدعاء عقلاني مثل غرائبية الأساطير ولكن بذاته الوعي عقيدي وتعليمي عبر أجيال، لم يرِد هناك تغيير بل هي روحه الإرادية."[2] .

و بهاته الحجة فقط يمكن للمتحدث عن نظرية الكمال هاته للدين و للثقافة أن يجد فتورا لأن ذاته تدور في حلقة مفرغة تماما، فالحديث عن الكماليات كمثاليات يتطلب أن نرسم الخط المستقيم الذي بموجبه نسير نحو هذا الكمال كمثال نريده من خلاله استكمال نظامنا المعرفي و لذا فمنطقيا أن يتقوم لدينا مسبقًا فكرة الله. و من وجهة ثانية يعتبر شيلر أن نظرية الإكمال هاته في حد ذاته يحتاج الى إكمال نظرا لقصور بصيرته عن الحقيقة التي تعطى بذاتها للإنسان.

وفي مواصلة جهوده الحثيثة لفصل الميتافيزيقا عن الدين يرى شيلر أن المنطق الذي أنتجهما سيكون دوما محل نقاش على رغم أن الميتافيزقا قد تحمل كما يرى شلايرماخر مشاعر الخوف و الرهبة فهاته الأفكار لم تكن دينية بل فلسفية[3] أنتجت طريقة عقلانية كما يرى الأب مشير باسيل عون تندرج في سياق التحولات الخطيرة التي أصابت تصور الإنسان للوجود و العالم[4]، و يفهم شيلر هذا التحول على أنه لم يعد يفهم الدين كتلقي للعقل بأفعال الله كحرفي الإلهي فلا تناهي

[1] -ibid,p319 :« … If a God were assumed not merely to exist, but to be of a certain essence, for the sake of culture, he would be no God in the true sense.".

[2] - ibid, p 321:« … Religion on the contrary merely uses the natural-historical division of mankind into nations in order to found specifically religious and ecclesiastical communities… These societies, as so formed, are not anchored in the semiconscious phantasma of mythology but in dogma, articles of faith and acts of worship which in turn are not trans- mitted by bare tradition, emotional infection and the reflex of involuntary emulation, but by conscious doctrine and instruction from generation unto generation.".

[3]- شلايرماخر فريدريك، عن الدين ،المرجع نفسه ، ص 88.

[4]- عادل تيودور خوري، و مشير باسل عون ، علم الأصول اللاهوتية ، منشورات المكتبة البوليسية ، بيروت لبنان، الجزء الأول، ط1 2000، ص 210. ص 213.

لصلاحيته[1]. بقدر ما تم النظر للدين على أنه مجرد تلقين معتقدي و إنحراف الفهم يسير بالذين لا يحترمون الإيمان الى إعتبار هاته الميتافييزقا هي أساسه الدائم.[2]

ومن خلال موقفه يعتبر أنه لم يتم إيجاد تبرير صحيح للأسئلة أين تم اللف و الدوران حولها دونما حل لتلك المبادئ التي مثلت عناصر لحقيقتها، مما ساعد على ظهور طائفية مؤسسة على خطابات تمس حقائق دينية كرست الى إنقسام الرأي أكثر حدة لذا يقول:"...إن معنى اللاهوت الطبيعي ينعطف إلى نقيضه تماما ،إذا أقصي الإيمان الموحى به لصالح الإلزام لينعطف المقصد كنقطة إتفاق بين أنصار الديانات الوضعية."[3]. كما ويُردف شلايرماخر أن كل التساؤلات و النقاشات التي دارت في فلك الدين هي من إنجاز تلك المحاولات الساذجة لدمج الدين بالأخلاق و الميتافييزيقية إذ هي محاولات فلسفية مغلوطة في الأساس[4].

نجد ومع ذلك أن زعزعة الوعي الديني و تطوره بسبب تداخل الحقائق تبعاً لهاته النظم المعرفية وفق شيلر و إن كان قد صعَّب مهمة الوصول الى الحقيقة نوعاً ما، إلا أننا نرى بأنه قد عمد وفي سبيل ذلك إلى وضع مقترحٍ ماهيته تعديل طفيف في جوهرها، وهو يتضمن فكرة أنه إذا كان للدين من ماهية سوى هناك شخص مرتبط بعنصره الإلهي فهو وحده يفهم الوحي و كان رهان الميتافيزيقا على أنها الإدراك العقلاني المباشر سيتم إستعاضة عنه بمفهوم الشخص الروحي[5] .

إلا أنه قد وجد أن هناك عراقيلا تواجهه في سبيل ترسيخ هذا الفهم و المتمثلة في عدم بلوغ الحقيقة النهائية و المطلقة دينيا بالنظر لماهيتها" الميتافيزيقيا" التي تستمدها من الحقائق العلمية الدقيقة و هي الرؤية التي أوجدها فيخنر[6] الذي كما

---

[1]-ibid,p148 .

[2]- المرجع السابق ، ص 82.

[3]-Loc cit :" … But when things which are rationally perceptible become de facto obligatory items of traditional faith, and when opinions are most divided by the very thing which was intended to establish an irreducible minimum of agreement among the adherents of different positive religions, then the meaning of all natural theology is twisted into its exact opposite….".

[4]- المرجع نفسه، ص 108.

[5] -ibid,237.

[6]- فخنر غوستاف ثيودور(1801/ 1887): فيلسوف ألماني درس الطب في لايبزغ وانكب على الدراسات الفيزيائية ثم عين استاذا للطبيات في جامعة لايبزغ ولكن لم يطل به المقام إذ أصابه مرض عصبي خطير أصاب وجهه وعينيه فاضطر الى تقديم طلب إجازة مرفوعة وكان ذلك سنة 1840 عاود التدريس

يرى كوبلستون:"...طالب بأن يكون أساس وضعي للنظريات الميتافيزيقية، إذ لا تتناقض مع الحقائق العلمية و إنطلاقا منه سن مبدأ السعادة الذي يتقوَّم لدى الإنسان كلما قبل الفرض الوضعي دونما معارضة للحقيقة الراسخة"[1]. وهذا دونما مراعاة للمفترضات العقلية الصورية التي أصبحت متحجرة لا تقبل النقاش و نجدها في تلك التقاليد العلمية الخالية من روح التجديد[2].

ومن بين الإعتبارات الثانية التي يمتحن فيها شيلر محاولته في تجاوز لتلك العراقيل هي فكرته عن الإله الشخصي وفكرة الخلق—[3] على اعتبار أن رجل الميتافيزيقا في استدلاله سوف يصل لحقيقة مغايرة لهما منطلقاً مباشرة من المفترض ليجعل جميع هاته التعاريف تقع في تناقض تام مع أدلتها التي تسوقها، حيث أن الفرضيات التي يتحدث عنها لا يمكن التحقق منها[4] فكما هو معروف إنه يأخذ بالفرضية الأضعف و هذا بغية التحقق منها منطقيا على إعتبار أنها أيضا معرفة بالماهيات و العلاقات الأساسية أيضا يجب أن تسعى إلى إبراز القدرة على إيجاد خيط أريان والذي به يمكنها أن تُفهم الأحكام التي تصدرها العلوم الوضعية التي قد تسلب قيمتها المعرفية بناءاً على أنها مستمدة من تجارب إستقرائية كما لاحظ ذلك هوسرل مما يدخلها في حيز النسبية وعليه فالرهان الذي أوجده شيلر عاجز في كلتا المحاولتين.

بعد ثلاثة اعوام فعلَّم الفلسفة وظل يكرس نفسه للتأليف في مجالي علم النفس و الفلسفة حتى وفاته .من مؤلفاته : الزندافستا او حول موجودات السماء و العالم الآخر (1851) ، كتاب الحياة بعد الموت، مقدمة في علم الجمال (1876) نانا او الحياة العقلية للنباتات (1848) و غيرها من الكتب ،اما في خصوص فلسفته فقد اعتنق مذهب النفسية(نظرية تنص على أن لكل مادة طبيعة نفسية) و الحلولية الذي يفيد ان كل كائن يملك طبيعة نفسية وروحيا. الله يوحد الكل وهو بالنسبة للعالم كمثل الروح للجسد. تظهر في هذا المذهب فكرة مبدأ "اللذة" وهو عنصر أساسي للحياة النفسية استهلمه فرويد عندما شيد صرحه في التحليل النفسي . حقن فيخنر من جهة اخرى سلسة ابحاث على الاحساسات كانت وراء شهرته الواسعة . وبما أن الاحساسات غير قابلة للقياس بطريقة مباشرة ، فقد قلب الكاتب المعادلة بقياسه حدة المنبهات وبتسجيله لحظة ظهور الاحساس(عتبة الادراك) . ومحاولات فيخنر هذه تدخل في نطاق أعمال إرنست هنريتش وبر، وتستلهم معارفه كفيزيائي . روني الي الفا موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ج2، ط1 1999. ص 139.

[1]– فريدريك كوبلستون ، تاريخ الفلسفة " من فيخته الى نيتشه" ، تر إمام عبد الفتاح امام و محمود سيد احمد، المركز القومي للترجمة ، القاهرة مصر المجلد السابع ، ط1 2016. ص 469.

[2]–المرجع نفسه، ص 467.

[3] - Max Scheler, Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values ,transleted ,Manfred S.Frings and Roger l.funk, northwestern university press, Printed in the United States of America,1973. p 263.

[4]– المرجع نفسه، ص 474.

وفي مواجهة هاته الوضعية المعرفية نجد شيلر يتخلى عن الطرح السابق حول الشخص الروحي ليرى أنه من الأنسب أن تتم إعادة النظر في المفهوم و الذي وفقه يستلزم أن يبين الشخص مدى استعداده للتخلي عن أية وصاية و أن من يوجهه هو إشعاع القيم و الذي يسكن جوهر لهفته الى إيجاد طريق الخلاص كمعيش يومي يُعشش فيه و هو الجواب الحاسم أيضا لمن يرتاب حيال:"...أنه من حيث الأصل يكون الفعل الديني – الذي لا يمكن لأي اختبار تاريخي أن يثبته أو ينقضه– سابقًا لفعل الإدراك الفلسفي..."[1]، ووفقه يعتبر أي إنسان متدين من الناحية التاريخية، كما أن هاته الميتافيزيقا مكثت في حدود ما رسمه الدين من مقولات مؤكدةً ذلك الترتيب[2]، وبموجبها يرفض أنظمة الهوية الجزئية للدين و التي تعتبر ميتافيزيقا" فيخنر صيغة مقنعة لها تسعى للسيطرة على العالم .

من ناحية أخرى يستدعي شيلر مفهوم الوعي كما بينت ماهيته في خطاطة الكتابة الفينومينولوجية لهوسرل الذي يعني به:"إن لفظ الوعي، في المعنى الموسع الذي نريده هو يتطابق في النهاية مع مفهوم المعيش"[3] وتُحدد معناه بوضوح بعدما قامت لحظة الإبوخية كما يقول يوسف بن أحمد:" في فصل المعيش الوعي والشيء المادي والمكاني فأصبح وفق هوسرل الحديث عن وعي يقصد شيء ما له من الإرتسامات المختلفة معنى، وضعته لحظة التأمل فهو إدراك مباشر ويقيني لذا فهو ليس وعاءا إنما كموضوعات قصدية و ماهيات محضة"[4]، وبالنسبة لشيلر هو ما تتجلى فيه جوهر الحقيقة الدينية بالنظر أن معطائية المعنى تتم بتلقائية في الوعي كوحدات بنيوية و ليس بالموضوع[5] و أما المواضيع التي بموجبها قسمت العلوم الواقع الى عالم النفسي و

[1] -Max Scheler, on the etrnel in man,p152.:« …. For in order of origin-which no matter-of-fact historical test can p1ove or refute-the religious act is antecedent to the act of philosophical cognition….".

[2]- المرجع نفسه ، ص 477.

[3]- نقلا عن: يوسف بن احمد، الظاهرة و المنهج فينومينولوجيا هوسرل ، مركز النشر الجامعي تونس ، ط1 2008. ص 238.

[4]- المرجع نفسه، ص ص 239-240.

[5] -Hanna Hafkesbrink, The Meaning of Objectivism and Realism in Max Scheler's Philosophy of Religion: A Contribution to the Understanding of Max Scheler's Catholic Period, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 2, No. 3 (Mar., 1942), p 298, see more : Author(s): J. N. Mohanty, The 'Object' in Husserl's Phenomenology, Source: Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 14, No. 3 (Mar., 1954), pp. 343-353 Published by: International Phenomenological Society Stable URL: http://www.jstor.org/stable/2104106 Accessed: 21-10-2015 12:39 UTC .
Published by : International Phenomenological Society, Stable URL:

التاريخي لا وجود لها بالمقارنة بالحقيقة التي توصلت الأبحاث الفينومينولجيا الى ماهيتها و التي لا تخرج عن كونها سلسلة متصلة من العلاقات البينذاتية، و حديث التقسيم إلا دليل على حضور للروح العلمي التي ترنوا إلى التجريد.

ومن ناحية أخرى إن نظام الهوية الجزئية يقر بقيمة إستقلال البناء الديني نظرا لصعوبة أن يتشابه الإيمان المعرفة الوحياني مع إيمان المعرفة العلمية النظرية[1]، و لذلك يجب فصل المبدأ العقلاني عندما يتبع الشخص أنطولوجيا الجوهر الإلهي، لأنه في لحظة قيامه به يتجاوز ذاته الإنية ليدخل في حضرة الروحي معلناً في ذات اللحظة تفردها كذات و مؤكداً على أن خلق الله لكل شخص ككائن روحي ورسم صورة قيمة فردية تقريبًا. من خلال التحديق في هذه الصورة، يدرك الشخص قيمته الأساسية التي لا يوجد لها بديل والتي "يتوجب" أن يكون صالحًا له بشكل فردي في جميع أنشطة الحياة[2] و بدون هاته الأسس الضرورية للمعرفة بالنسبة للشخص لا يمكن أن يكون هناك تقديم تفسير لمعنى العالم دينياً، فإن شيلر يعتبر علاقتنا الروحية مع الواقع يتلقى فيها إنسجامه ومعناه النهائي. و القضية بخالف ذلك بالنسب لمن يريد أن يرسم مساراً جديدا للتفكير في الدين وبموجبه لا يمكن أبدا أن يبتعد عن مسار يدخل في نطاق تعريفات علم النفس الديني[3] و هي الصيغة التي لم يستطع شلايماخر التخلص منها في حديثه عن التجربة الدينية من خلال كتابه "عن الدين " إذ يردها الى نوع من الشعور الديني حيث يقول في ذلك:" إن الدين هو إحساس بالتواصل مع المطلق، و الطعم اللانهائي للمعنى. ولا يتحقق فهم هذا الدين من دون إكتمال هاته الدائرة ..."[4] و هو الأمر الذي إعتبره شيلر لا يحمل أدنى معنى فيقول في ذلك:"...لا يمكن أن يكون الشعور أساس للفكرة الدينية عن كائن ما ، على سبيل المثال، الذي اتجه إليه شلايرماخر. إن

---

https://www.jstor.org/stable/2103162.

[2] -Wolfgang Stegmuller, main currents in contemporary german ,British ,and American philosophy , Translated by Albert E.Blumberg, D.Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 4th Edition 1969, pf 116.

[3] -ibid ,154.

[4]- شلايرماخر فريدريك، عن الدين ، المرجع السابق ، ص 70.

معناه يتضمن قيمة بأن العقائد الدينية هي"أوصاف للمشاعر المتدينة، آمل ألا يتم الخلط بين الملاحظات المذكورة أعلاه حول ظواهر فكرة الله مع تلك المفاهيم الذاتية والرومانسية لدين المشاعر".[1]

ضف إلى ذلك إن هاته القصدية اتجاه التفسير النفسي لم يكن ألبرت ريتشل ليتخلص منها وفق شيلر معتبرا أن حديثه عن الديني يقتضي نوعا من الحديث عن علم النفس يدرس به تجربة تلامس انفتاح الشخص على الله و على العالم بروحانية تتعالى على الفهم العقلي[2] .

وبالنسبة إليه حتى التساؤلات البسيكولوجية حول ماهية التجربة الدينية و أهمية حضور الوعي أو غيابه فيه، فقد تمت محاولة معالجتها من خلال رؤية فوندت ماكس Wundt Max (1963/1879) [3] الذي وفق رؤيته أنه بالمنهج الإستبطان يتم تحليل التجربة كونها مباشرة تحت شروط التجريب أما التجربة غير المباشرة فهي لا تعنيه[4]، و من ناحية أخرى فليست فقط هاته الرؤية من جانب فوندت من سعت الى بلوغ هذا التفسير فقد تراءى للباحثين مدى خصوبة و يفاعة هاته التفسيرات و فق الرؤية السيكولوجية، فمن بين تلك الشخصيات التي حاولت أن ترسم مسارا مخالفا لرؤية فوندت يوهان نيكولا تنتس(1807/1736)[5]، الذي يجد أنه من الأنسب أن لا يبدأ المفكر بمفترضات ميتافيزيقية بقدر ما ينبغي له أن

[1] - Max Scheler, Formalisme in ethics and non -Formal ethics of values , op cit ,p 296: « … I hope that the above remarks on the phenomenology of the idea of God will not be confused with those subjectivistic and romande conceptions of a religion of feeling—for example, that which Schleiermacher leaned toward. A religious idea of an ob-ject cannot hâve its foundation in a feeling, i.e., in a subjective feeling-state. I cannot see the slightest meaning in Schleiermacher's proposition that religious dogmas are "descriptions of pious feelings…".

[2] - Albert Temple Swing, A.M, the theology ofAlbrecht Ristchl, published by Longmans green, and CO, 1901,p144 to 146.

[3]- ماكس فوندت: عالم نفس وفيزيولوجي ألماني علَّم الفيزيولوجيا في هايدلبرغ عام 1863 ثم الفلسفة في زيورخ عام 1874 ولايبزغ وفي هذه المدينة الاخيرة أسس معهدا لعلم النفس التجريبي، من مؤلفاته : عناصر لعلم النفس فيزيولوجي (1874/1873) ، أما بخصوص فلسفته فلسفته العلمية بالنسبة لفوندت هي العلم العام الذي حقق خلاصة العلوم الفردية بهدف الاستجابة لمتطلبات الفكر و الإحساس. روني إلي ألفا موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ج2، ط1 1999.ص ص 182 -183.

[4]- محمد شحاته ربيع ، تاريخ علم النفس و مدراسه، دار غريب للطباعة و النشر، القاهرة مصر، ط 1 2004، ص 218.

[5]- تتنز يوهان نيكولا: فيلسوف ألماني تميز بسعة الاطلاع حتى حاز على إعجاب الفلاسفة الفرنسيين اللذين واجههم. من مؤلفاته: محاولات فلسفية في الطبيعة الانسانية (1777) يتميز هذا الكتاب بتأثير كانط يعرض فيه الفيلسوف نظريته في المعرفة. اما عن فلسفته فدافع عن الميتافيزيقا بشكل إصلاحي في مواجهة بعض الفلاسفة الفرنسيين و في مواجهة هيوم ، الذي ينتمي الى المذهب التجريبي الذي يعتبر أن كل ما في العقل متولد من الحس و التجربة، كما دافع عن مذهب فينوميني في مواجهة القائلين بالحس المشترك وهو مذهب لا يختلف كثيرا عن التجريبية و يعتبر ان المعرفة تقوم على وظائف الحواس فتشتق من التجربة لان الذهن مجرد لوح فارغ قبل التجربة ، يستمد منها مواد الفهم و المعرفة بواسطة الحواس، ومذهب تتنز الفينوميني هذا يرد المعرفة الى تركيب من

يبتدأ بالبسيكولوجيا[1]، و على خلاف ما قامت به هاته المحاولات فبالنسبة لشيلر إن الطرح السابق لمفهوم الشخص الروحي الذي تتميز ماهيته بأنها تجد دعما كاملا لها من خلال تدريب العقل على أن ينشغل بموضوعه هو جوهر الفصل والتفرقة بينهم "النظريات النفسية"[2]. هذا الرجوع يعني أن تفهم الممارسة الدينية من خلال وحدة نفسية و جسدية و عقلية و هي ما أسماها بالوحدة نوتيكية noetic سابقا[3] ، تلقي بذاتها الى العالم الخارجي"، و هي النظرية التي يعمل فيها على توحيد جهوده من أجل فهم الآخر بفتح مجال الروح.

وترجع أصول هذا النفور من تبعية فهم الدين وفق المنهج النفسي التجريبي نظرا لأن هذا الأخير قد تخللته روح السَّعي للدقة المنشودة في البحوث العلمية الصارمة و بذلك يعد خصما مباشرا التجربة الدينية، فلا يفهم الفعل إلا إذا أفرغه من حمولته الروحية وقد كان أول إنعكاس لهاته الروح فيما قدمه هيوم كأول الحداثيين المنتمين للمدرسة الإنجليزية الترابطية و بناءاً على هاته المدرسة صاغ هيوم نظريته عن الترابط بين ملكات الإنسان و التي فيها لابد من اقتران بحيث حضور واحدة يستلزم حضور الأخرى وفق مبدأ العلية الذي يفترض أن حدوث حدث أو إحساس يكون بفعل عامل آخر ،محاولا في ذلك تجاوز نظرية علم النفس في العصور الوسطى حول الملكات[4] ،إن هذا التصور كان له بزعم شيلر أثراً بالغا على فوندت و خاصة في رؤيته للأفكار الناشئة من الإدراك و صورة الذاكرة كما و أنه بفعلها كانت نتيجة حتمية أن يتم فهم الإنسان كنوع من التكييف مع بيئته و التي و بمُوجبها ينبع كل خطأ للتفكير في الدين[5].

إن المراوغة الثانية التي تباعد بموجبها تأسيس ليس فقط للتجربة الدينية بل الفينومينولجيا تكمن في تلك المحاولة لعلماء النفس التجريبين بوضعهم أي فعل تحت منظور التحليل النفسي وقد جعلوا لذلك قاعدتين: **أولا**- الفهم البدائي

انطباعات سلبية، و هذا التركيب يشكل إيجابية عفوية لملكة الفهم . أما الافكار الناتجة عن هذا التركيب فهي سابقة على التجربة لا نتعلمها بالتجريد، وارتخائها لا يتوقف على تكرار المرات. كما وتعتبر نظرية المعرفة بالاضافة الى تحليل ملكات النفس أساسا لعلم تتنز النفسي-التجريبي. روني إلي الفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ، ج1، ط1 ، 1999. ص 313.

[1]- فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة " الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط ، تر حبيب الشاروني و محمود سيد أحمد، المركز القوم للترجمة القاهرة مصر، المجلد السادس ط1 2010.ص 194.

[2] -ibid ,p155.

[3]- إرجع الى المبحث الأول من الفصل الأول.

[4]- محمد شحاته ربيع، تاريخ علم النفس و مدارسه ،المرجع السابق ، ص ص 198 -199.

[5] -ibid,p156.

لأي ظاهرة هو على أنها تقع تحت التحليل النفسي فهي نفسية، و**ثانيا** أن يتم إعتبار هذا التفسير هو مجرد وهم و تدليس لحقيقة الفهم" و نقصد هنا أي فهم دونما وجهة نظر نفسية إن سذاجة هذا الطرح وفق شيلر في مرات عدة تم تجاوزه نظرا لعدم صلاحية الإنعكاسات الذاتية للأشياء مع الموضوع، فهو ليس خاضع للمورثات صنعته و التي إدعى بها كل من نظرية ثيودور ليبس في التقليد والتعاطف والنظرية الترابطية البحتة للاستنساخ التي وضعها بينو أردمان.[1] وبموجبها لايمكن إتخاذها موقف نفسي إتجاهه لأنه يبني في خبرته الدينية حضور روحانية معايشة الآخر التي نتشرب من معينها قيما وفهماً متشاركاً" ولنصنع بذلك شخصية فيها لا يحضر:"...إن حب الجار يختلف عن تقديس الذات، لأن له قيمة مختلفة. بل في الأصل إنه مشروط بهذا "اللقاء بالله".وعلى أساسه تم الرفض، لن يحدث هنا "إتحاد" حقيقي بين الفردية والعالمية، لأنهما غير متناغمان و بذلك ومن وجهة نظر تاريخية آراء ترويلتش بشأن فكرة المجتمع المسيحي غير سليمة. "[2].

ومحاولة منه للخروج من هاته الصياغات المعرفية لما يبحث عنه و ناشده فيها و لم تسط بلوغه نجده وخطوة أخيرة بالتوجه شطر علم النفس الإجتماعي* فوحده بالنسبة إليه من يضمن هذا المعنى[3]، و التخلي عنه بادرةٌ للضلال يُوجب

[1] -Scheler, Max, The nature of sympathy; translated by Peter Heath, with an introduction by Werner Stark, and a new introduction by Graham McAleer. p. cm. Published by Routledge ,New York USA,2017,p220.

[2] -Max Scheler, Formalisme in ethics and formal ethics of values ,op cit p 498 :« … the value of the love of the other person is founded in that of self-sanctification. We hâve rejected this view as a false kind of "individualism. "A true "union" of in-dividualism and universalism would not occur here, because individualism remains primary. Troeltsch's views on the Christian idea of community seem to us to be incorrect also from a historical viewpoint. This "meeting in God" is not merely a fortuitous thing coming about through the self- sanctification of anyone; rather, it is originally conditioned by love of one's neighbor, and not merely by self-sanctification. The love of one's neighbor is distinct from self-sanctification in that it has a value that is not founded in self-sanctification and is independent of it…".

*- علم النفس الاجتماعي: هو العلم الذي يهتم بدراسة وبحث كل مظهر من مظاهر السلوك الاجتماعي للفرد، أي أنه علم سلوك الفرد في الجماعة و المجتمع. وهو كما تدل عليه تسميته يبحث في الميدان العلمي المشترك بين علمي النفس و الاجتماع ، مما اوجد ارتباكا و تداخلا في قيمة انتسابه و منهجيته التي يتصف بها لذا ظهرت العديد من التعاريف التي حاولت وفق ميدانها العلمي ان تنسبه لها و نحن إذ كباحثين نأخذ بهذا الفهم للتعريف على أنه الانسب :

هو فرع من فرع علم النفس يدرس ظاهرة السلوك الاجتماعي وخاصة سلوك الافراد، و يمتد أحيانا لدراسة سلوك الجماعات ، المنهج النفسي الاجتماعي لدراسة السلوك هو منهج التفاعل او التأثير المتبادل الذي يخضع هذا السلوك للدراسة حينما يكون مؤثرا في الاخرين، ويكون متأثرا بهم . و لمزيد من التفاصيل ارجع الى : فؤاد البهي السيد و سعد عبد الرحمن، علم النفس الاجتماعي رؤية معاصرة، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، ط1 1999، ص 14 وما بعدها.

[3] -Max Scheler, on the Eternal in man, op cit ,p 220.

عودة إلى التجريد المصطنع على كيانه بناءً على المحتوى الكبير لقصوده[1]، وهو سبب في إهتمام الأنطولوجيا العقلية ونظرية المعرفة النفسية[2]. إذن ووفقاً لهذا التوجه الأخير فإن مماسة لحظة الأبوخية في ميزة من الروحانية بالنسبة لشيلر يصبح واقعة لا تصدق عليها تحليل نفسي. وأمام هذا الوضع لا يمكن أن نستمر كما يعتبر ذلك أكثر في هذا الإنزال للمكانة.

وبالنسبة لنا هو الأمر الذي بموجبه يضع شيلر شرطاً لكل دراس للدين مقتضاه أن لا يتحامل على الحقيقة الدينية "، ويتلافى أي ممارسة سيكولوجية للدين و التي هي على ذات قدر لفتح الباب على مصرعيه للفهم النفسي التفسيري explanatory psychology of religion و هذا من أجل إعتبارها ظواهر نفسية مرضية شاذة[3] مثلما ذهب إليه فرويد في محاولته التي كتبها 1908 كما بينها بول ريكور و التي لمح فيها الى أن هذا الأخير ''فرويد'' ينطلق من المقاربة بين ظاهرات مراعاة الشعائر الدينية و طقسي العصاب الوسواسي، هذه الموازاة أتاحت له وفق المستوى الوصفي و العيادي، أن يصف الدين "عصاب الإنسانية الوسواسي الكلي"[4] و هذا خطأ.

إن الأساس العلمي الذي يفهم به شيلر علم النفس التعليلي" التفسيري"، هو أن هذا العلم يفترض علاقة تجاذب بين الذات و الآخرين ما يعبر عنه الفعل و رد الفعل[5] ، و لا يقصي من ذلك أن ماهيته كعلم تقوم على إيجاد تفسير أو تعليل تحت إسم ميكانيكا الأفكار و الترابط بينها، و كلا الفكرتان تم توظيفهما لتختزن إمكانية أن تدرس منتجات الإنسان وتفسيرها وفق علم النفس التجريبي نظراً لاستخدامه أرضية معرفية تحاول أن تجد القانون المناسب لذلك، فمثلاً نتحدث هنا عن علم الأعصاب وتوظيفه لفهم علاقة ترابط الأفكار كميكانيكا تشتغل في ذهن الإنسان[6].

يرى من خلال هذا التوضيح أن ماهية الموضوع الديني تستلزم أن ينظر الى التحقق الممكن للواقعة والتي يلازمها فعل الإيمان وليست محل الإفتراض و هذا ما ذهبت اليه المدرسة النيوكانطية، و عليه يعتبر شيلر:"... من لا يمتلكون الإيمان

[1] -ibid,p157.
[2] -Scheler, Max, The nature of sympathy;op cit ,p 221.
[3] -ibid,p158.
[4]- بول ريكور في التفسير" محاولة في فرويد"، تر وجيه أسعد ، دار أطلس للنشر و التوزيع، دمشق سوريا، ط1 2003. ص 442.
[5] - Wilhelm Wundt, Psychology, translated with the cooperation of the author by charles HU hadd, Ph. D. (LEIPZIG),Published by Wilhelm Engelmann London new York , 1907, p p 26, 27.
[6] - Otto Klemm, A History of Psychology, translation by Emill carl wilm and Rudolf pintner , published by Publisher C. Scribner's sons,1914,p 87.

المناسب بواقع ديني يفشلون في القبض على المعرفة وشروطها، فهم يلاحظون التأثير فقط."[1]. فمثلا لأولئك الذي يؤمنون ولا يؤمنون بحضور المسيح* مثلا بالنسبة لعلم النفس عليه مواجهة هذا الموقف الغريب سوف يجد ذاته ملزما الى أن يدرس الموضوع الذي يهدف الى دراسة نفسيته و تفحصها إلا وفق حضور الإيمان[2].

إنه وبموجب هذه الحقيقة التي توصل إليها سيكون من الأيسر دراستها و التعمق في فهمها باتباع علم النفس الإجتماعي الذي طرحه سالفا ماهيته ، إذ نجده يضع كمقدمات منطقية التعاطف الإيماني ليعيد إنتاج الحالة النفسية، فالتركيز على المشترك الديني فقط هو خيط موصل للحقيقة الدينية، و يمكن لنا القول أنه يمكن توصيفه بفينومينولوجيا الموضوع و الفعل الديني في سعيه الى فهم البنية الدينية لتلك الأنظمة الثقافية و هذا ببناء قصدية روحية في أفعالها من جديد كلحظة زمنية تفيض بالمعنى، سواء في الحضارة الإغريقية أو أخرى* و يشمل هذا أفعال العبادة [3].

ووحدها هاته المنهجية " لعلم النفس الإجتماعي" الشيلري كفيلة في دراسة و تتبع تطور الدين عن غيرها، لكي تصير فلسفة أساسية للدين و بعيدة على أي توصيف لاهوتي أو ميتافيزيقي، فهي تعمل على توجيه تركيزها على إستقلال الكامل للدين من أي دراسة وضعية له أو للمبادئ التي نجدها تنفذ في الأديان الوضعية إنه منحى يبتغي:"...كشف ما نسميه منطق الأفعال الدينية، أي المبادئ الفعالة للعقل الديني. دونما إنعطاف بجعلها "معايير" ولكنها كما وضحنا ...."[4].

---

[1] - Scheler, Max, The nature of sympathy ,op cit,p158. :"… all those who do not possess the appropriate belief in a religious reality fail to satisfy the precondition for empirically knowing and observing the action of the r eligious object on the psyche. ".

*- يقصد شيلر من ذلك تلك العقيدة اليهودية التي تقر بعدم حضور للمسيح و أن الخلاص يتم فقط من خلال الافعال الذاتية و خاصة عند الطائفة اليهودية، و هي التي امتعض فيورباخ منها أنظر أكثر: لدفيج فيورباخ ،جوهر الإيمان عند لوثر، المرجع السابق، ص 139.

[2] -Loc cit .

*- يتبع شيلر ما وضعه في هيغل كمسلة ينطلق منها في رؤيته لديانة الروحية ، حيث يعتبر ان الديانة الروماني هي طريق الى روحانية المسيحي. انظر اكثر في : هيغل فريدريك ، تكوينية الوعي الانساني و الديني " من دروس فلسفة الدين "، تر أبو يعرب المرزوقي، ط1 2015، ص 338.

[3] - Scheler, Max, The nature of sympathy; op cit, p 230.

[4] - ibid ,p160. :"… Thus it uncovers what we would call the logic of religious acts, the active principles of religious reason. These are not in themselves 'norms' but essentially principles of construction and logical development by which religious acts themselves combine or evolve one from another. . "

المبحث الثالث : الدين و المجتمع

يرى شيلر أن البناء الحضاري لألمانيا و لأوروبا ما بعد الحرب يجب أن ينطلق من قناعة أن الله ذاته لن يتخلى عن عباده، لذا فحتى البناء يجب أن يكون من أجل إرضاءه[1] .

نرى وفي سبيل ذلك أنه يجد الحل الأمثل لكيفية إخراج الأمة الألمانية من الداء الذي استنزف قِواها وفقه يتم من خلال فهم خطيئة على أنها قد تجددت نتجت دعوى من طرف رؤى معرفية أخرجت التقدم الى سياق الدم والكره و الحقد دونما نهاية لروح التقدم الوضعي و حولت الدين الى مجرد مرحلة نحو الميتافيزيقا نتيجة للعقلانية مفرطة التي اتسمت بها. فغربت الإنسان عن قيميه الدينية و الأخلاقية هي تلك البادئة للإصلاح الوضع الحضاري لألمانيا، و أي إقدام مغير لهاته الرؤية يعتبرها شيلر إفلاس للمسيحية فينا[2]، إذ لا علاقة لها بمعنى الخطيئة الأولى بقدر ما هي خطيئة جماعية خلال تدشين صرح التحضر، إن هذا الشعور نفهم معناه في نفسيته عندما نقرأ ما كتبه فرويد لدى تحليله لمفهوم الذنب في السياق الثقافي الألماني ،فوجد أنهم وبخاصة يجمعون بين الدين و الشعور بالذنب، لذا فتم بموجبه إحساس بشعور يجب دفع ثمنه[3]، كنتيجة لهاته الغشاوة المفروضة على عينيه بحكم مراعاته لحجب ماهيته الأصلية نظرا لإيمانه بالمثال الأسمى الوضعي، وبذلك فكما يرى أوغسطين بالنسبة لشيلر فإن دفع الثمن هو وضع أنثروبولوجي يتعلق بالإنسان كاختبار يمر به من أجل تحرره منها واحرازه الخلاص[4].

ومن بين تلك المراجعات التي بالنسبة له "شيلر" تعتبر ركيزة مهمة في الخروج من هذا الاختبار بنجاح، تكمن في إفحام تلك المقترحات التي تضمنتها الجهات العلمانية الملحدة أو المشركة و التي أعلنت في قرارة ذاتها أن ما حدث راجع لإفلاس الأخلاق المسيحية" وخاصة ما أقدم عليه نيتشه في كتابه نقيض المسيح الى إعتبار:"...أن الفلسفة قد خالطها الفساد بسبب ما خالطها من دم لاهوتي. فالخوري البروتستانتي هو جد الفلسفة الألمانية، والبروتستانتية نفسها هي

[1] - Max Scheler, on the eternel in man , p 360.

[2] -Loc cit .

[3]- فاضل سيداروس اليسوعي، الأنثربولوجيا المسيحية، الإنسان بين زلاته و خلاصه الجزء الثاني،دار المشرق، بيروت لبنان، ط1 2015، ص 137.

[4]- المرجع نفسه ، ص 151.

خطيئتها الأصلية peccatum originale. تعريف البروتستانتية: هي شلل نصفي للمسيحية–و العقل .....يكفي أن ينطق المرء إسم Tübbinger Stift منتدى توبنغن كي يدرك الطبيعة الحقيقة للفلسفة الالمانية: تيولوجيا مستترة ...والشوابيون هم أفضل الكذابين في ألمانيا"[1] ،و لذا فهي أخلاق العبيد نتيجة مقدمة وضعتها شرطا لخلاص الإنسان من الخطيئة تقضي بأن يمحي جانبه المظلم فيه الذي تنميه الغرائز لتفسح المجال لأخلاق النبل والشفقة و الرحمة تلك هي مفسدة للعقول بأتم معنى الكلمة و إزهاق لروح الإنسان القوي الذي يجد ذاته قوية أكثر على كل ما يمجد قيم القوة والطاقة[2] .

ومن ناحية ثانية يجد شيلر أن فيورباخ ينخرط في درب التشكيك في الأخلاق المسيحية من خلال كتابه جوهر المسيحية و الذي أظهر فيه نقدا لاذعا للاهوت و وصفه بأنه مزيف من خلال ما تبنته الفلسفة الهيغلية فيقول فيورباخ:" أن وجهة النظر الأساسية للدين هي العملية أو الذاتية. إن هدف الدين هو خير الإنسان و خلاصه، سعادته النهائية، علاقة الإنسان بالإله ليست غير علاقته بخيره الروحي....الدين المسيحي يتميز بشكل خاص عن باقي الأديان في هذا...لما أعطاه لخلاص الإنسان. هذا الخلاص ليس ازدهارا رفاها دنيويا زمانيا، على العكس من ذلك فإن معظم المسيحيين أعلنوا أن الخير الأرضي يبعد الإنسان عن الإله في حين أن الشدائد و المصاعب تؤد به الى الإله و من هنا فهي وحدها المناسبة للمسيحيين. لماذا؟ لأنه في مصاعب يتصرف الإنسان على نحو عمليا و ذاتويا"[3].

و بناءا عليه فالدين المسيحي بما له من تعاليم موجهة الى الإنسان لتوجيهه في الحياة و إرشاده ليست غير الإنسان ذاته منحرفا عن ماهيته الأصلية كونه شخص مثلوم نتيجة خطيئته وعليه فالعودة الأبدي والأصلي يتم في هاته الأنثربولوجية الدينية هي السبيل الوحيد للتخلص من نير اللاهوت المتطرف و الذي تمثلته في أقصى صورة عنه الكنيسة الكاثوليكية و البروتستانتية على حد سواء و نبين بذلك في قوله:" المبدأ الكبير النقطة المركزية للسفسطة المسيحية هي فكرة الإله، الإله

[1]– فرديريك نيتشه، نقيض الميسح ، ترعلي مصباح ، دار الجمل ، بغداد العراق 2011، ص 35.

[2]– المرجع نفسه ، ص ص 28– 29.

[3]– لدفيج فيورباخ ، جوهر المسيحية ، تر جورج برشين، دار الرافدين، بيروت لبنان ، ط 2 2017. ص 276.

هو الكينونة البشرية و مع ذلك لا بد من اعتباره كينونة أخرى، ما فوق بشرية"[1]، و إذا كان لا يتكلم إلا عبر الوحي فهو يستعمل مفاهيم بشرية يعني أنه يفكر بالإنسان فهو بشري لأنه يضع ذاته مكانه، ولذا يرى فيورباخ أن الطبيعة الماهوية لكلاهما وإن كانت متميزة و فق التعبير البشري إلا أنها في أصلها شيء واحد[2].

وبالإضافة الى ذلك يجد شيلر دعاوى نيتشه في أن تغيير المسيحية من أخلاقيتها هو جوهر القضية غير أن هناك خللاً للفهم هو في الأساس الذي بنى عليه نيتشه هاته القضية إذ يجب أن تجد أسس نقضها من ذاتها وفق شيلر، ذلك أن النظر الى الحياة من زاوية أنها قوة تفجير للطاقات الكامنة في الغرائز فقط. هي تلك فلسفة الحياة التي ينبغي أن تكون روح الإنسان إلا أنها ليس لها القدرة على البقاء في المجتمع لضرورة تحطيمها للقيم و تأسيسها لعدمية قاتلة[3].

ضفْ الى ذلك الموقف فإننا نراه يُشدد على ضرورة إيلاء للأهمية أنه مهما يوجد توتر في الواقع بين الإملاء الإلهي و الواقع المعاش للبشرية فإن المنبع الصافي الذي يجب أن تستقي منه التقدم الحقيقي و هو في تلك المبادىء الصافية التي تم الدعوة لها من قبل المسيحية التي أسسها بولس الرسول وتعاليمه و التي في جوهرها مساهمة لفهم أكثر وضوحا لمعاني المسيحية مثلا التوتر الذي ينفي كونه بين ضدين متصارعين و معاني الخطيئة و الخلاص وتوتر الإنسان بينهما[4].

وما سبب هذا الإنحراف عن هاته التعاليم سوى أن الروح الجرمانية قد تشربت من معين التعاليم اللوثرية بخلاف الكالفينية و زوينجلي وهذا من خلال نظرتها لطبيعة الإنسان و خلاصه. فمارتن لوثر و الذي في أكثر من موضع و التي اتخذها قاعدة له أن طبيعة الإنسان الفاسدة ألزمته بأن يبصر خلاصه من خلال النعمة الإلهية، لذا تصبح حتى تلك الأعمال التي يقوم بها الشخص غير كافية دونما إيمان لتبريرها، فهو اقتران يلازم المؤمن في سبيل خلاصه الأبدي[5] ، وهو منظور يستند الى الإرث الديني للمسيحية من خلال العهد القديم و الذي تم توظيفه تحت مفهوم النعمة وهو الآخر إتخذ معاني عدة منها: "الحِنّْ" و التي تعني الحسن و الجمال و قد استعملت بمعنى موقف الله من ينحني على الإنسان و يتحنن

[1]- المرجع نفسه ، ص 308 .

[2]- المرجع نفسه ، ص 303.

[3]- فرديرك نيتشه، نقيض الميسح، المرجع السابق، ص 30.

[4] -ibid,p362.

[5]- سليم بستس الأب، اللاهوت المسيحي و الانسان المعاصر، منشورات المكتبة البوليسية ، بيروت لبنان، ج2 ط3 2002، ص 163.

عليه، وموقف الله هو عطية مجانية من قبله[1] وهو ما دفع شيلر ليقول:"...إنه في النظرية المسيحية للحياة ،الخلاص من النعمة هو نعمة إيجابية في عمق الشخص-الخلاص من المعاناة بالزهد الذي يشكله بالبحث عن السكينة كماهية له .وبالنسبة له يعلن نقض المعنى البوذي لتتمثل له هذه الإستعادة في فن المعاناة "بالطريقة الصحيحة""[2].و لقد مثلت بالنسبة للوثرين أقصى الفهومات عن كينونة الإنسان الذي لا تتدخل الكنيسة في منحه صكوكاً للغفران، وبموجبها تم الفصل بين المجالين الديني الذي يتحكم فيه الفرد كتجربته الدينية والدنيوي الذي تتدخل فيه الدولة كهيئة لها سلطات تمتاز بها دونما المساس بخبرته الدينية [3].

إننا لنجد وهذا من خلال تصفح نصوصه المتعددة أن إقتناعه في هكذا وضعية معرفية متأزمة ينبع من عقيدة راسخة في تدينه و التي جوهرها أن المسيحية هي أنثربولوجية دينية متابعا في ذلك ما ذهب إليه فيورباخ في كتابه جوهر المسيحية الذي أبان فيه على ماهيتها الحقيقية كما ذكرنا ذلك سلفا. بالاضافة إلى ذلك يعتبر لفيورباخ أن المسيحية ليست فقط مجرد حشو من اللغة المفاهيمي الذي ساقه اللاهوت في شكل تعاليم فلسفية تعنى بماهية الإنسان ككينونة تتجسد فيها الذات الإلهية بل ينبغي أن يُعاد صياغتها ليكون:" في الدين يتأمل الإنسان بطبيعته الكامنة الخاصة. من هنا فإنه يجب إثبات أن هذا تناقض، أي التفريق بين الإله و الانسان، الذي يبدأ به الدين، هو تفريق للإنسان عن طبيعته الخاصة."[4]

إن هاته الرؤية للمسيحية كأنثربولوجية دينية هي رؤية مقبولة تتدفق بالنظارة و الجدة لكل شخص يفهم المعنى الحقيقي للقيم التي تحملها دينيا، كما أن فهماً لجوهرها ينبغي أن يعي جيدا أنها مقيدة بوصية المسيح التي يدعو فيها إلى

---

[1]- المرجع نفسه ، ص 130.

[2] -Max Scheler, Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values Manfred S.Frings and Roger l.funk, northwestern university press, Printed in the United States of America,1973 ,p 347 :"…In the Christian theory of life the essential moment of what it calls the salvation of the soûl is positive bliss in the center of the person—not mere rédemption from suffering through the élimination of both desire and the reality of the world (sup-posedly) constituted by desire (the opposite of this reality in its fully sustained world- content being the very essence of Nirvana). For the Christian, the rédemption from suffering and evil is not bliss—as with Buddha—but only the conséquence of bliss.This rédemption consists not in the absence of pain and suffering but in the art of suffering in the "right way," i.e. in bliss ("to take up the cross blissfully").".

[3]- التجاني محمد الأمين، مفهوم العلمانية في الفكر الغربي، مركز التنوير المعرفي الخرطوم السودان، ط20071، ص129.

[4]- لدفيج فيورباخ، جوهر المسيحية، مرجع سابق، ص 97.

المحبة حيث يقول بولس إلياس اليسوعي:" إن محبة الله و محبة القريب هما الوصيتان اللتان يتعلق بهما الناموس كله و الأنبياء"[1] كأعلى قيمة بالنسبة للإنسان المتمسك بأخلاقياته دونما تزييف و التي لا يمكن له أن يخلطها بالأخلاق الإجتماعية و التي جهد دور كايم في هندسة فلسفتها متخذا ما خطته أبحاث أوجست كونت ركيزة في ذلك، فهذا الأخير رفض الأخذ بفكرة الأخلاق المسيحية على اعتبار أنها جامدة ولا تُساير روح البحث العلمي ومن هنا كان نزوعه نحو أخلاق الوضعية بعيدة عن فكرة الواجب الكانطي أيضا.

ومن بين رؤاه لأخلاقه الوضعية أن الأثرة و نفي الأنانية هي ميول في نفس الإنسان يزكيها المجتمع لتبقى خاضعة له، فلها من النسبية في مصداقيتها ما يجعلها من لبنة العقل المؤسس للمجتمع دونما دين[2]، و كما لمحنا آنفا نجد أن إمتداد تأثير طروحات المدرسة الوضعية كتأكيد على صلاحيتها نجده في شخص يد دوركهايم فهو بذلك تؤكد أن هناك إعلانا لإفلاس مسيحي في التنظير للحياة الاجتماعية أو بتعبير آخر هي دعاوى ترى في نقص التعاليم أو التربية المرافقة للأخلاق المسيحية و عمل لكنيسة مجرد نداءات باطلة، و ليؤكد على أن التربية الخلقية هي غير ما تسند الى عقلية دينية بل إن من ينظمه و يُديرها هو العقل البشري نظرا لأنه يعتبر أن ما يربط العلاقات البينية هو العقل الذي شرع و أوجد تربية خلقية في الشعوب البدائية غير أنها كما يرى اتصفت بالطابع الديني الذي جله مراعاة للواجبات إتجاه الألهة و ليست للأمم فيما يتوجب إتجاه جاره من مساعدة له و مؤازرته[3].

و أمام هاته الرؤى العلمية فإن شيلر يرى بأنه إما أن المسيحية ما زالت أكبر قوة روحية في أوروبا، أو العكس من ذلك إذ ينبغي أن يُعاد لها مجدها[4]. وهو موقف نجده يفضله بدل أنه من الأصح التوجه الى روح الفلسفة الشرقية في تصوفها متناسياً في ذات اللحظة أنها لا تمثل روح الفلسفة المسيحية ونجده يطلق إسم الروح الشعبية" **إيثوس**"، و لها من

[1]- بولس الياس اليسوعي ، يسوع المسيح شخصيته و تعاليمه، منشورات المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان، ط2 1963.، ص 332.

[2]- توفيق الطويل ، فلسفة الاخلاق "نشأتها و تطورها " ، دار النهضة العربية القاهرة مصر ، ط4 1979، ص 270.

[3]- اميل دوركايم ، التربية الخلقية، تر السيد محمد بدوي، المركز القومي للترجمة ، مصر، ط1 2015 ، ص ص 7-8.

[4] -Max Scheler on the Eternal in man, op cit ,p 364.

التحريف ما للأهمية بمكان يجعلها هي من رسم هذا الزيغ عن تعاليم المسيحية[1] ،و بالنسبة إليه تمظهرت هاته الروح للنزوع الى التصوف الشرقي أكثر في كتابات نيتشه و شوبنهاور وهيغل و لعب تعاليم الأوبنشاد في فكر هؤلاء شيءاً ليس بالقليل في تغيير مسار توجههم الروحي عوض الدين المسيحي[2]، بل و يضيف هاينريش دومولين أن هاته الفلسفة تركت بصمة واضحة لدى هؤلاء لدرجة اعتبارهم لها بمثابة أرضية مفاهيمية وفلسفية في الحياة[3].

نجده وبالحديث عن فلسفة للحياة يتلمس أثر ذلك واضحا فيما تم تحويره لمفهوم الحب المسيحي ليصبح ترددا مباشر لها كأمثال ما ساهم به فكرة نيتشه عن الحب المسيحي، الذي عمد إلى تحويله عن مساره و مقصده في ذلك وضع روحانية للإنسان الكامل أو المثالي، ومساواتها بفكرة الإنسانية كنزعة في الفكر الحديث معتبرا إياها في نفس القيمة معرفيا[4].

وبالنسبة لشيلر فإن هذا الحب ينبع من أرضية حجاجيه تبعد الإنسان عن ندائه الإلهي الذي يلبيه كواقعة للحياة الإنسية دونما روحانية ونستند في هذا التوضيح في متن نصوص نيتشه وخاصة كتابه العلم المرح و قد تحدى فيه أي محاولة في الحب حتى وفق التحديدات الرومانسية بل جعله لا يخرج عن المجال الإشباع غريزي[5]، ووفقا كاثلين أودوير ينبع تصور نيتشه للحب من خلال رفضه للصورة الأخلاق و القيم التي قدمتها المسيحية، حيث يعمد التشكيك في مصداقيتها محيلا بذلك للقول بنسبية للمعرفة أخلاقية من أجل ضمان أن لا تتم عرقلة الغرائز و الحاجيات، و وبعبارة أخرى تتم تحطيم كل ما يمثل للذات مصدر خارجي يؤسس للقيمة "الدين و المجتمع"[6] .

---

[1] -Max Scheler ,Ressentiment (Marquette Studies in Philosophy),transleted by Lewis B. Coser, William W. Holdheim, Publisher: Marquette Univ Pr,1994,p 77.

[2] - Heinrich Dumoulin, Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy Source: Journal of the History of Ideas, Vol. 42, No. 3 (Jul. - Sep., 1981), pp. 457-470 Published by: University of Pennsylvania Press, ,p458 , Accessed: 20/06/2014 /18:31. Stable URL: http://www.jstor.org/stable/2709187 I .

[3] - ibid,p 469.

[4] - Max Scheler, ressentiment (Marquette Studies in Philosophy),op cit , p 49.

[5]- نيتشه ، العلم المرح، تر حسان بورقبة و محمد الناجي ، دار افريقيا الشرق، ط1 1993. ص 62.

[6] - Kathleen O'Dwyer, Nietzsche's Reflections on Love, Minerva - An Internet Journal of Philosophy vol12 ,(2008):pp 37-77,
p42 .
Minervawww.minerva.mic.ul.ie .

نقرأ أيضا و للإفاضة في الموضوع باطلاعنا على نصوص هؤلاء الفلاسفة، حيث نجد أنهم قد أجمعوا في تصوير الحب على كونه إشباع لرغبة جنسية، والأمر ذاته سيانٌ عند شوبنهاور الذي يرى أن الحب لا هدف له إلا للحفاظ على الجنس البشري و هي رؤية أوقعته في أسرها [1]. أما في الرؤية للمثالية الألمانية نجد أنها حاولت أن تعطي رؤية أخلاقية للحب فهذا كانط مثلا يرى أن الحب لا يمكن أن يكون موضوعا للواجب و الإرادة و من هذا المدخل أوجد فصلا جذريا بينهما بل صور الحب على أنه لا يزيد على أنه إشباع للرغبة او للشهوة وعُدَّ بسبب ذلك تهذيباً.

إن هذا التصور من خلاله خلق فهماً للمعنى يضمن للحب مكانة من خلال التزاوج المنظم[2]، بينما مثلت مقاربة هيغل وفيخته منحى مغايراً لمعنى الحب، فالحب عند الأول يعتبره مجد مرحلة أولى نحو الأخلاق فهو أساس الزواج وفي ذلك لم يكن منفصلاً عن رؤية فيخته الأخلاقية هذا الأخير الذي إعتبر الحب هو الواصلة للإنتقال العقل من مجال الطبيعي إلى الآخر الأخلاقي[3]. إن هاته الطروحات بالإضافة الى أخرى عززت لدى شيلر ثقة التوجه نحو التوصيات المسيحية وليفهمها بناءاً على نزوع قيمي روحاني موجهة للشخص الذي يعيش معنى الغيرية[4].

ولنجد أن هذا المنعرج الذي عرفته المثالية في فهم الحب بالنسبة إليه فإنه وكحكم قطعي لن يجد سوى المزيد من ويلات الضلال و الإنحراف بقدر ماهي نوع من الترف الفكري وهو الأمر الذي دعاه للقول إن:"...وحدة الوجود بحكم مسارها تعتبر طريقاً إلى لهيب الحرب العظمى.لذا ليس لها مستقبل في كل شكل، حتى كوعي ديني..."[5] .فادعاءات المنتسبين لهذا الإتجاه الفكري و المتمثلة في ضرورة التجديد الديني على شاكلتهما تجد مبررات نقضها من بِنيتها وهذا لعدم كفاية أجوبتها عن أسئلة تزيد من إغراق المتأمل فيها في ظلام التيهان الديني و خلق موجة جديدة من الكفر و الإلحاد.

---

[1]- ماري لومنييه و أود لانسولان ،الفلاسفة و الحب، تر دينا منصور، دار التنوير للطباعة و النشر، القاهرة مصر، ط1 2015. ص 124.

[2]- فياتشيسلاف شستالاف ، الإيروس و الثقافة " فلسفة الحب و الفن الثقافي"، تر نزار عيون السود، دارالمدى للثقافة و للنشر، دمشق سورية، ط1 2010.ص 195.

[3]- المرجع نفسه ، ص 197.

[4]- المطران أنطون وحميد موراني، هيغل كتابات الشباب، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت لبنان، ط1 2003، ص124.

[5] -Max Scheler on the Eternal in man,opcit ,p115 :« …The pantheism of the nineteenth century is not only a Proteus: it is also its own dissolution. Pantheism, pandemonism ,pansatanism- and self-destruction in the flames of the Great War: that is its course.... Quite apart from its errors, pantheism in every form has no more future, even as a form of religious consciousness, than positivist faith in humanity... ."

إن الخطوة الثانية التي يتبعها شيلر في الكشف عن مسببات وحلول الخروج من الأزمة التي ضربت الماهية الأوربية تطلبت منه النبش في مكونات العقل الأخلاقي الغربي[1]، و الذي وتحت إشراف أعمال فينر سومبارت خلص إلى إعتبار أنها ما هي إلا أخلاقيات العقل الرأسمالي، فهذا الأخير يؤكد في كتاباته على صحة التنبؤ الماركسي بضرورة حتمية الإشتراكية و علامة على إنتفاء الروح الرأسمالية، غير أن سومبارت كان أكثر موضوعية وواقعية في طرحه عن ماهية النظام الرأسمالي وكيف ساهم في تفكك المجتمع و هذا كنقلة اقتصادية و التي أثرت أيضا على الإنحلال الأخلاقي و هذا في كتابه "اليهود و الرأسمالية الحديثة" الذي فيه يصرح مباشرة بأن روح اليهودية قد شكلت الصورة النموذجية الإقتصادية في الفترة الحديثة نظرا لتطعيمها بماهية الإنسان اليهودي المتخمة بالإبتزاز و غيرها من الصفات[2].

نتطرق في هاته النقطة بالخصوص بغية الإستزادة الى ماكتبه عبد الوهاب المسيري في موسوعته، التي يُبين فيها أن الروح الإقتصادية لليهودي لم يفصلها عن روحه الدينية من خلال هيمنته على الطبيعة [3]. وكنتيجة حتمية لها فإن روح هاته المنظومة هي من ستمنح الحق لآدم سميث في أن ينظر الى قضية السلوك وقيمته من حيث المعيار المتبع من جهة أنه قيمة مضافة الى السلع، مؤكداً بذلك على العدوى العاطفية واضعا إياه تحت مفهوم "**بالشهاد المحايد**"[4] إذ وفق هاته الرؤية تتحول الأحكام الأخلاقية الى نوع من السلوك العقابي، لذا وفقاً لهاربرت إن القيم الأخلاقية ليست في عمليات نفسية، وأنه من الضروري التحقيق فيها وفقا للقوانين السببية لأصلها.

لكن يُقال أنه في هذا التحقيق لا يمكن العثور على قيم. وفقًا لذلك، يصبح شعور معين واحدًا من الشعور بالذنب فقط عندما أعتبر نفسي مذنباً في التقييم؛ وبغض النظر عن مثل هذا الحكم، فإن الشعور هو موضوع خالٍ من القيمة[5]،

[1] -ibid,p365.

[2] -Vitantonio Gioia, Werner Sombart and “modern capitalism”.A working hypothesis,University of Salento (Italy), ,p5. https://sigarra.up.pt/https://sigarra.up.pt › web_gessi_dotcs.download. And see more : Werner Sombart, The Jews a Modern Capitalism,translated by M. Epstein, First published 1911 but This edition published by Batoche Books Limtied 2001 canada,p112.

[3]- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية و الصهيونية ، المجلد الثالث: الجماعات اليهودية: التحديث والثقافة، الجزء الأول، دار الشروق ، ط 1 1999. ص ص، 118-119.

[4] -Max Scheler, ressentiment (Marquette Studies in Philosophy), op cit, pp 7-6.

[5] - Max Scheler, Formalisme in ethics and non - Formal ethics of values, op cit ,p 182.

تلك القيمة التي بموجبها يتحدث شيلر هي التي تتأسس دينيا. من جهة أخرى يُوجِد "**سميث**" مدخلا للنظر للأمور بعيدا عن الذات الإلهية وليطلق العنان لمقولة الطبيعة التي تؤدي الى النتيجة نفسها ببراعة مانحة الضمير مراقبته للعلمانية[1] .ولقد تأثر بهاته الرؤية جيرمي بنتام وجسَّد ذلك في منظوره نحو سعادة قائمة على سريان المنفعة بين الناس[2]، ومُعولاً عليها في تأكيد إنتفاء الأنانية من الذات وهذا بتحويل في صياغتها و هدفها. فبدل أن تكون متغطرسة يعدلها جيرمي بأن يكون فعل الشخص من أجل الآخر كإيثار منه من أجل إحراز السمعة و أملا في تلبية أوامر الدين، و بذا يغدو المقدم على هذا السلوك ينشأ لديه نوع من اللذة السيكولوجية تتحول الى عدوى تعاطف بين الأفراد، وقد وجد هذا لمنظور إستمراريته فيما قدمه كتاب "المنفعة" لإستيورات مل" الذي عمد على تحطيم أي إدعاء ينقص من القيمة العلمية للنفعية كمذهب يراعي فيه البعد الأخلاقي فيقول:"...إن صدق الإعتقاد القائل أن الله يرغب فوق كل اعتبار في سعادة مخلوقاته، هو ماكان غرضه من خلقها، فإن النفعية لن تكون فحسب نظرية دون إله، بل ستكون نظرية دينية في أعماقها وأكثر من أي نظرية أخرى.

وإن قصد البعض أن النفعية لا تعترف بكون الإرادة الإلهية التي تم الوحي بها بما هي القانون الأعلى للاخلاق فإني أجيب، أن النفعي الذي يؤمن بالطيبة الكاملة و الحكمة الإلهية هو يعتقد بالضرورة بأنه مهما كان قد تصوره للإله مناسبا للوحي به حول موضوع الأخلاق، يجب أن يناسب مقتضيات المنفعة في درجة أعلى."[3].و بناءاً على هاته الرؤى العلمية التى فهمت الحب كواقعة إنسانية ، فإن شيلر يرى أنه لا غرو في اتخاذه جوهر للتفريق بين المنحين الفكريين، فبالنسبة لمبدأ المسيحي في الحب فهو فعل روحي و حركية ديناميكية لا يتقوَّمُ كنظرة نكتفي فيها بالتعاطف مع معاناة الشخص الآخر على هذا النحو ولكن فقط مع إدراكنا لإحساسه بألمه. ليس من قبيل الصدفة أن يقوم المنظرون الفلاسفة والنفسيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والذين صاغوا تدريجياً الصياغة النظرية لأخلاقيات جديدة بتعريف جوهر الحب مع

[1]- إيمون باتلر، آدم سميث، تر علي حارس، مؤسسة الهنداوي للتعليم و الثقافة، القاهرة مصر، ط1 2014 ، ص ص 70 -71.

[2]- توفيق الطويل ، مذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق ، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة مصر، ط1 1953. ،ص ص 109 -110.

[3]- ميل جون ستيورات، النفعية، تر سعاد شهرلي حرار، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان، ط1 2002 ، ص 58.

بالإشارة إلى ظواهر التعاطف والرحمة والفرح المشترك.[1]. بينما للطرح المسيحي همه الخاص به و نقصد هنا الخلاص فشتان بين الغايتين.لذا فالباحث الذي يروم الفهم وفق الرؤية التي وضعتها الروح الإنسانية الحديثة يقوده نحو الحديث عن عدوى نفسية و التي وفق شيلر لا تنطبق إلا على الفلاسفة الإنجليز بالخصوص و الذين غايتهم السعادة تماما مثلما ذهب إليه وليم أولف سانت تيري و الذي نظر للحب البشري على أنه يبدأ بالضرورة الذاتية المسرفة.

إن المنعطف الثالث الذي حدث يتمثل في إستبدال معنى المجتمع في فترة سبقت الحرب أين كانت ماهيته مُقعَّدٌ لها على أساس روح التضامن[2] ، فهو الأخر وُلد من رحم الحضور المفاهيمي في الكتاب المقدس بشكل يلح على تطبيقها كتعاليم المسيحية لتنظيم الحياة في المجتمع، إذ يرى شتاينار ستيريو أن التداول الأول لمفهوم التضامن المسيحي كان بتوظيف الكلمة اليونانية **agape** التي أشارت إلى محبة الله لجميع البشر و ينبغي أن يتمتعوا به بينهم، كما صحب هذا المفهوم تداول لمعنى ثاني له وُظف تحت صيغة "**الصدقة**" إذ اعتبر نوعاً من أعمال الله في مخلوقاته الذي فيه ينبغي أن تتلاشى أي ممارسة للأنانية إتجاه الآخر [3].

يشدنا أيضا الموضوع الى عدم استثناء تلك التحديثات التي أدخلها الآباء على الأخلاق الاجتماعية المشتركة بين اليهودية والمسيحية و دعوتهم للنظر إلى أنهم إخوة و أخوات، الى جانب ضرورة إطاعة السلطة الدنيوية و التي شدَّدتَ على ضرورة الإلتزام بها، ووجدت في تعاليم المسيح وبالضبط في حديث مشاور مع الفريسين في قضية دفع الجزية للقيصر فرد قائلا:" لم هذه الصورة و هذا الإسم ؟" قالوا: لقيصر" فقال لهم :" ادفعوا ما ليقصر لقيصر و الى الله ما لله"[4] .وفق هذا النص فإن شيلر يرى أن يسوع المسيح قد ميَّز ما لكل مجال من صلاحية في توظيف سلطته ، كما لا يعني الفصل بقدر ما

[1] - Max Scheler,Ressentiment(Marquette Studies in Philosophy) ,op cit,p 51.
[2] - Max Scheler, Formalisme in ethics and non - Formal ethics of values , op cit, p 313 .
[3] - **Steinar Stjernø,** Solidarity in Europe « *The History of an Idea ",* Published by *Cambridge University Press, U S A* , First published 2005, pp 60-61.

[4]- الكتاب المقدس، العهد الجديد ، بشارة متى "19/22"، ص 39.

يولي في مضمونه أهمية المشورة و التوجيه من طرف رجل الدين لكن بشرط عدم تدخله في شؤون الحكم بقدر الإمتثال له طالما يمتثل للأمر الإلهي[1].

إن هذا الفهم لم يبقى على حاله بل ضُمن عدة تحويرات وهذا توافقا مع كل درب معرفي و منها الفهم البروتستانتي ممثلا في شخص لوثر وجون كالفن اللذان لم يعطيا كما يرى صاحب الكتاب أهمية بالغة لقضية هذا المفهوم بقدر ما ألحت الكاليفينة مثلا على ضرورة أن تتوافق مع طبيعة الله جميع العوالم بينما إنصب فهم لوثر الى جعل مملكة الإنسان مليئة بالشر و العنف و عليه من الضرورة أن تتدخل السلطة المدنية " العلمانية" في ضبطها، و عليه لم تولي الفكرة اللوثرية عن المجتمع لقضية التضامن و التعاطف بقدر ما أولت أهميتها لقضية الضبط المدني للمجتمع إذ هي في ذلك تُعيق هاته الممارسة[2] و هو الأمر الذي اعتبر شيلر بموجبه لوثر محطما للأساس الأخلاقي الديني لمبدأ التضامن[3].

ومن بين التيارات الفكرية التي عمدت الى تحوير مفهوم المجتمع وفق فكرة التضامن خاصتها نجد المذهب الإشتراكي و الذي تزعمه كارل ماركس ،أين عمد الى النظر إلى المجتمع في ظل نظام رأسمالي يسوده نوع من الترابط الإخوي ضد طرف ثالث من معادلة الإنتاج، بغية تحقيق العدالة الإجتماعية و المساواة، إن هاته الرابطة هي ترجمة للتضامن الطبقي في نفس الوقت الذي حطمت الرأسمالية الروابط والعلاقات الإجتماعية صانعة بذلك ظروفًا اجتماعية جديدة، و نتلمس هذا كما يقول صاحب الكتاب في خطاب ألقاه ماركس على رابطة العمال الدولية 1864. بيَّن فيه ماهية الأخوة التي تُستبعد بالنسبة لشيلر إذا ما تم تحقيق مطمح الثورة على الرأسمالية إسترداد المكاسب و توزيع غير العادل للمكتسبات لذا فهي علاقة زائفة مؤسسة على إيديولوجية تبتغي الدوس على الأخلاق بجعلها معيارية من خلال هذا الطرح الماركسي[4].

[1]– بولس إلياس اليسوعي، يسوع المسيح" شخصيته تعاليمه"، المرجع السابق، 342.

[2] - Max Scheler, ressentiment (Marquette Studies in Philosophy), op cit,p77.

[3] - ibid,p61.

[4] - Steinar Stjernø, Solidarity in Europe « The History of an Idea ”,op cit, pf 43.

نجد الى جانب التوضيحات السالفة الذكر أنه من بين الطروحات التي أدت إلى تحريف لمعنى المجتمع ظهور فكرة القومية و" التي كانت وجها مقنعا للعلمانية"،إذ شجعت على ظهور ثقافات قومية وطنية متناسية مبدأ الكنسية و الذي يأخذ كل الإنسانية في ثقافة واحدة.

نريد أن نذكر أنه في هاته النقطة بالذات وجدت هاته الفكرة طريقها للتوظيف من خلال انتقال السلطة من الكنيسة الى الحكومة المدنية وكانت بسبب تركز جملة من العلاقات الإجتماعية ضمن حيز ضيق، ونتج عنها الشعور بالإنتماء القومي كثقافة دينية بدل الدين الحقيقي و على إثرها ظهرت عدة تنظيرات سياسية للدولة[1] و الأمر لا يختلف كثيرا عنه في حقبة الأنوار الألمانية وهو بوجه عام إنحراف الى الإيديولوجية الواقعية في القرن التاسع عشر و محاولة تأسيسه لما أسماه فولتير وكانط و وولف بالعقل المستقل، إذ ظهر كما يرى سربست نبي تياران ممثلان عن القومية هما: الحزب القومي الإشتراكي و الحزب الشعبي القومي الألماني[2] ،وإن كانت هاته التيارات الفكرية قد عزَّز ظهورها أكثر ما بعد الحرب الروح الجرمانية، لكنها تجد أصولها بعيدا كما أشار شيلر خارج مبدأ الكنيسة ممثلة في تعاليم لاغارد و الذي رأى بأن ألمانيا الصناعية تمر بسياسة رايخ عقيمة ينبغي تجديدها و قد كان في ذلك مشبعا بالرؤية اللوثرية و التي كانت الى حد ما فكرة دين قومي جديد[3] ليكون بذلك ممهدا للتيار القومي الإشتراكي الجمهوري الذي نمى عقب الحرب العالمية الأولى أين ذهب هذا الإتجاه الى أنه من الضرورة بمكان أن يتم تجديد الروح الألمانية كسياسة و حياة للمجتمع من خلال الروح القومية الاشتراكية بديلا عن الليبرالية الماركسية[4].

يرى شيلر بأنه ليست الرؤية الاشتراكية التي كانت خير مطبق لهاته الروح القومية فقط، بل يجد أن هذا التأثير امتد و لقي مباركة و تزكية فيما كتبه المنظرون عن التعاقد الإجتماعي في مجابه فقط للنزعة نحو التسلط المفرد و تملك عناصرا

[1]- سرست نبي، المسألة الدينية ، دار كنعان للدراسات و النشر، دمشق سوريا، ط1 2002. ، ص ص 249- 250 .

[2]- نور الدين حاطوم ، تاريخ الحركات القومية الأوروبية ، دار الفكر، دمشق سورية، ج5 ط1 1986. ص 116.

[3]- ، المرجع نفسه ، ص 14.

[4]- المرجع نفسه، ص 84 و ما بعدها .

لقوة. و من بين تلك الرؤى المعرفية نجد :التي أرسى ماهيته توماس هوبز[1] في كتابه اللويثان، ووضح فيه أن البشر يجعلون وبقواهم العقلية تنازلاً لشخص واحد من أجل حماية مصالحهم عن جزء من حقوقهم إثباتا منهم بأنهم ذو طبيعة لا تأمن بعضها البعض[2]، من جهة وحتى يؤسسوا لفكرة مجتمع مدني ليصبح الإنسان غير ما يملك زمام نفسه بل فوضها لشخص آخر" الدولة" ولا يمكن خرق هذا العقد، و بما أن فكرة الحالة الفطرية للإنسان في حالته البدائية استمرت معه لتجعله بالضرورة يؤسس مجتمعا مدنياً فإننا نجدها أيضا كفكرة قد امتدت الى جون جاك روسو إذ غدت بموجبه ماهية الفرد المدنية عبارة على عقد بينه و بين سلطة فوقية بحيث لا يمكن ترك زمام الامور للأب أو أي شخص يستمد سلطته الشرعية من الطبيعة بل من خلال توافق و إرادة نابعين من صميم البشر بموجبه يحمي الأفراد ذواتهم و ملكياتهم وبذلك فوضوا حريتهم لسلطة عليا[3] وكان البعد الخفي لهاته النظريات أن تم تصور مجتمع عبارة عن مواطنين دون علاقة تجمعهم أو رابطة مشتركة و عليه فهم عاجزين كإرادة أمام إرادة الحكومة و لقد حدث هذا في وقت الثورة الفرنسية على إعتبار أنها ستدافع عن مصالحها و ليس مصلحة الأمة[4].

اعتبر شيلر الجهد المبذول في هذا المجال المعرفي على أنه دعوى لإخواء المجتمع من معانه القيمي و الأخلاقي كضرورة أقرتها النظم الإقتصادية و السياسية التي أشرنا إليها و فرضتها بقوة[5]. إذ أن مثل هاته الروح التنافسية و الهادمة للقيم و للمعايير المسيحية و المتمردة عن وصية الله أوجدت تفككا للوحدة الروحية الأوربية.[6] و إستمرار الإنسان في تعنته أوجد مواجهة للغاية الأسمى التي أقرتها الحكمة الإلهية أصبحت الأمة الاوربية تتدحرج في الدرك الهرمي أو المرحلي للتطور

[1]-

[2]– توماس هوبز، اللفياثان – الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة، تر ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، دار الفارابي وهيئة أبو ظبي للثقافة و التراث" الامارات العربية المتحدة ، ط1 2011، ص 181 .

[3]– جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي، تر عادل زعيتر، مؤسسة الهنداوي للتعليم و الثقافة ، مصر، ط1 2012، من ص37 الى ص 39.

[4] -Ter Meulen, R. (2017). The Origins of Solidarity as a Sociological Concept. In Solidarity and Justice in Health and Social Care, Publisher Cambridge University Press. 2017. P 31.

[5]-Max Scheler, on the Eternal in man ,op cit,p366.

[6]– نور الدين حاطوم ،تاريخ الحركات القومية الأوروبية ، المرجع نفسه ص 74.

.وبتمردها أعدت إنسان جديدا قويا غايته في تطبيق أنانيته وهو ما نجده يبينه في قوله التالي:"...إن حب الإنسان لذاته حب جديد كتصور أولي لم يعد روحًيا كخلاص يشمل الجميع ، بل يتبع رفاهه الجسدي."[1].

أصبحت قيمة الإنسان تكمن في الإشباع الحسي فقط دونما حديث عن محبة السيد المسيح و في ظل هاته الصورة التراجيدية للحضارة نجد أن شيلر يزداد يقينا بمصداقية طرحه و بدونه يدخل الإنسان في مجالٍ للإستغراب كصناعة ثقافية للعقل الغربي الرأسمالي و تبقى هاته الهيمنة و القمع في لا شعور العقل الجمعي، الذي ينجم عنها بناء الحقد كمرض روحي إذ يعرفه فقول:"...دعونا نمر الى ظاهرة "الحقد" ووصفها فهي عبارة عن تسمم ذاتي تمامًا للعقل،ناتج عن القمع.وعليه أثَّر على مقدراته الروحية.وجعله دائم يعيش وهماً للقيم في مقابل أحكام القيمة.و ما يتبعها من رغبة سيئة إتجاه الوجود كفكرة و كممارسة ." [2].

وبالنسبة لشيلر لا يحصر الدافعية إلى الإنتقاد الذي ولدها الحقد و الناشيء من القمع بل إلى الحسد أيضا، و عدم الإشباع المصاحب لها و الذي في نظرها يتملكها الآخر المختلف عنه بالنسبة لأصوله ليبقى هذا الحسد حتى ولو كان ذلك يختفي بتحفيز الطاقة الأخلاقية ، وهو ترجمة مباشرة للتدهور القيمي الذي لديه غير أن ذلك لا يعني أنه يمكن من خلال فهمنا أن يكون تفسير الأخلاق من خلال الانفعال مثلما أدلت فيه النظرية الإنفعالية عند راسل[3]، بل على العكس تعود إلى ذلك الترتيب الهرمي للقيم، و عليه وبناءا على القاعدة السابقة فالشخص إلى جانب أنه يشعر بتملك للعجز فلا يمكن قبوله على أنه في ضوئه تفسر تقدم الحضارة[4]. و عليه فعندما ينتج وهم القيمة فإن حالة من حالات النفسية التي

[1] - ibid ,p367.:" What is primarily conceived by the new "love of man" (for man alone) is no longer a visible spirit, and his soul of salvation includes in salvation all the children of God while taking his physical well-being as an accidental state of perfection and happiness....."

[2] -Max Scheler ,ressentiment (Marquette Studies in Philosophy), , op cit ,p10 :« … Instead of defining the word, let us briefly characterize or describe the phenomenon. Ressentiment is a self-poisoning of the mind which has quite definite causes and consequences. It is a lasting mental attitude, caused by the systematic repression of certain emotions and affects which, as such, are normal components of human nature. Their repression leads to the constant tendency to indulge in certain kinds of value delusions and corresponding value judgments. The emotions and affects primarily concerned are revenge, hatred, malice, envy, the impulse to detract, and spite.".

[3]- سعيد علي عبيد، فلسفة الأخلاق عند راسل، فرست بوك للنشر والتوزيع، بيروت لبنان ط1، 2017، ص 139.

[4] -ibid,p 9.

تعتقد أن الآخر مخطأ تُوجب أن يزيل التوتر هذا بإنزالٍ لمكانته القيمية[1] و الحل الوحيد الذي يقدمه شيلر في ذلك هو أن يتم إستقلال الوعي القيمي عن الرغبة، كما أن قناعة شيلر تمتد ليحلل الشخص المرتد عن دينيه الى اعتباره مجرد تمزق داخلي و انتقاد لسنوات من ماضيه الروحي.

نرى أنه ووفق هذا المستوى من مفهوم الحقد يخلص شيلر الى إعتبار أنه حتى الفلسفة الحديثة قد إخترقت من قبل هذا النوع من الفكر الذي يتغذى الى الحقد[2] إذ يعتبر كانط لحظتها الحاسمة و المباشرة في ذلك الذي فصل الدين عن الله كسمة مميزة لروح التنوير الذي نادى بها و لماهية خروج العقل عن الوصاية[3].

هذا هو تجنيهم على المزاعم الروح الإنسانية و جوهرها حيث من المفترض أن ماهية النعمة لا تنسى خاصيتها في أنها تضيئ وعي الإنسان بأن الخطايا تغتفر بالايمان بدم المسيح المخلص وهو جوهر ما ذهب إليه بليز باسكال والذي يقول:" إن هذا الدين يعلم البشر هاتين الحقيقتين معا: أن ثمة إلهاً بإمكان الناس أن يكونوا جديرين به، وأن ثمة فسادا في الطبيعة يجعلهم غير خليقين به. فيجدر بالناس أن يعرفوا بالتساوي هذه النقطة و تلك. و أنه من لمن الخطر على الإنسان أن يعرف الله دون أن يعرف شقاءه، و أن يعرف شقائه دون أن يعرف الفادي الذي يشفيه منه. إن معرفة واحدة من هاتين المعرفتين هي السبب إما في كبرياء الفلاسفة الذي عرفوا الله دون أن يعرفوا شقائهم، أو في يأس الملحدين اللذين يعرفون شقائهم بمعزل الفادي."[4] نظراً لإن أساسها الروحي في علاقتها مع الله تُوجب على المرء أن يعتبر أنه بقدر ما عارضت الإصلاح بمفاهيمها الإنسانية الضاربة بجذورها في عصر النهضة بقدر ما دعت الى إرساء دعائم تلك العلاقة الملتبسة في أعماق الكينونة البشرية بل هي في حد ذاتها منفصلة من معنى الخلاص لتلك العلاقة القوية بين الروح الفردية و الإله[5].

---

[1] - ibid, p 13.

[2] - ibid, p 19.

[3]- رضا گندمي نصر آبادي، الجذور العلمانية في فلسفة كانط ، الحداثة بدنيويتها الصارمة، تعريب علي حسن مطر، الاستغراب، العدد 9 ، السنة الثالثة - خريف 2017 م / 1439 هـ، ص ص 93/92..

[4]- بيلز باسكال، خواطر، تر ادوار البستاني، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، بيروت لبنان، ط 1 1972، ص 184.

[5]-Max Scheler, on the Eternal in man, op cit,p369.

والنزعة الإنسانية عند شيلر لا تخرج عن هذا الإسترجاع الماهوي المفقود الذي بدأ منذ تم الإستسلام للجانب الحيواني من الآدمية، حينها فقط قتلت الإنسانية في صمت عندما ماتت الكنيسة فغدت بذلك القيم مقصودة ليس لذاتها كقيمة دينية أو جمالية، و أبسط مثال على ذلك الأُسر التي وجدت و في ذاتها هذا تعزيز على الإنفصال على القيم الروحية[1]. والنواة النشيطة في هذا الاسترجاع تبدأ من الإمتثال لوصية **الحب**: محبة الله التي تتغلغل في كيان الموجودات ،وهنا لنجد أنفسنا مضطرين للتساؤول عن السبيل الذي من منظور شيلر أن يساهم أكثر في ترسيخ هذا الفهم كتأسيس وجعله كحقيقة واقعية ؟.

إنه و في سبيل إيجاد إجابة واضحة لهذا التأسيس للمجتمع لم تنفك أبدا فكرة التربية كسبيل لذلك، وهو فعلا ما فإهتدينا إليه من خلال البحث في متن كتابه العمدة "الخالد في الانسان"، لنجد أن شيلر و كغيره من المنظرين يرى أن بناء هذا المفهوم عن المجتمع وجعله حقيقة واقعية لا يتم إلا عبر التربية التي تختلف عن تلك التي وجدت في أدبيات الفهم التنويري فجوهر العملية التربوية هو تهذيب العواطف و التي هي أصلا ظاهرة بشرية غير متجانسة نظرا لتغيُّر حالة الشخص نفسانيا وفسيولوجيا وروحيا و مشاركته في الوقائع، مما سيجعل الأمر صعبا في فهم موقف ما . لذا إن جوهر هذا التهذيب يكمن في جعل الشخص يعيش في وسط معترك حياتي لكن بتنشيط نظام الحب لديه و الذي يتحكم في استبصار ماهوي للمواضيع كما يسمح بتنقية جوهر حركته الروحية ليتم توسيع المعنى خالقا بذلك مساحة للصورة والخيال[2]، توسيعاً لا يشمل فقط التعلم و كيفيات التفكير بل كذلك كيفية الشعور و الذي يتدخل في بناء موقف معين وفق الحدس أو العقل في حياتنا اليومية، أين لا نكون بمفردنا بل تحتدم وشائج الإتفاق و الإختلاف في ذات اللحظة بالذات يختفي الوعي العقلاني ليبدو للسطح الوعي في حركة انفتاحية نحو الوجود منغمسا بكامل روحانيته[3] ليصبح ضميره محتكما ليس

[1] - ibid,p370.
[2] -Evrim Kutlu, Liebe - biLdung – Person die bedeutung der biLdung im mensch- und gottwerdungsProzess , Guido Cusinato and Maria Chiara Bruttomesso ,Thaumàzein - Rivista di Filosofa" Max Scheler and the Emotional Turn" ,3- 2015,p438.
[3] -Max Scheler ,on the eternal in man, ,op cit ,p246.

بالواجب مثلما ذهب اليه كانط[1] . وليس ما زُود به من معارف إنما كما يرى دانيال بريزون:" من لديه نظام الحب هو الإنسان ذاته، الذي يستحق أن يسمى جوهر الإنسان ككائن روحاني أكثر بكثير من المعرفة و الإرادة. يرى من خلاله قدر الامكان الخطوط الأساسية لقلبه"[2].فإذا اقتنع المتعلم بهاته الأهمية فلا يمكنه أن يكون فقط نظاما للتفضيلات و للمشاعر بقدر ما يُوسِع مجالي الروح والعقل. وبمجرد أن يتم غرس هذا النظام في ذات الشخص فإنه يؤسس فهما عاطفيا أكثر وضوحا مستندا لقواعد للتفضيل القيمي التي تكون مستقلة عن حاملها بما لها من منطق داخلي" منطق القلب". في رؤية تدرج القيم بالنسبة للشخص كعملية تربوية مركزةً جل جهدها في جعل الشخص كائنً بتميز بالروحية في كل أفعاله كتجلي ممكن للإله[3]، وبالضرورة أن يصبح المعلم ليس بمعنى الكلمة بقدر ما يرتقي بذاته الى مصاف الفنانين وحدهم من يملكون هاته القدرة وبموجبها يتحول التعليم الى مهنة[4] .

ينظر شيلر للإنسان بخلاف الطرح السابق وهذا وبما زود به من منطق للتعاطف مع الأخر أنه لا مانع له من الوقوع في الوهم إلا بأن يُفهم أن تتم عملية التربية هاته كتثقيف فقط من خلال النموذج أو القدوة، فهم المؤثرين الذين لا يضطلعون بمهمة التعليم بل عليهم يستند تقوُّم الوجود و المصير[5]، ليعزز ذلك شعور عاطفي يغمر كياننا بقيم روحية وحالات مصاحبة لها مثل الحزن، الأسى تكون مستقلة عن التغييرات الحيوية "البيولوجية". كما أن إدراك هاته القيم وفق هذا المستوى له من الخصوصية التي جعلت شيلر يضع الشخص كأسمى قيمة في الوجود و التي بموجبها له هاته الإمتيازية في التقييم ومشاركة الآخر والتعاطف معه لتساويه القيمي[6]. و لا يقصد من ذلك أن التعاطف يحمل قيمة بل على العكس

[1] - max scheler, formalisme in ethics and non-formal in value , op cit 515.

[2] -Daniele Bruzzone1, Max Scheler'S concept of *Bildung* and the affective core of education, Guido Cusinato and Maria Chiara Bruttomesso ,Thaumàzein - Rivista di Filosofa" Max Scheler and the Emotional Turn ,3- 2015, p 523.

[3] - Evrim Kutlu, Liebe - biLdung – Person die bedeutung der biLdung im mensch- und gottwerdungsProzess, op cit ,p440.

[4] -Daniele Bruzzone1, Max Scheler's concept of *Bildung* and the affective core of education ,op cit,p 533.

[5] - Evrim Kutlu,Liebe -biLdung –Person die bedeutung der biLdung im mensch- und gottwerdungsProzess ,op cit,p 441.

[6]– المرجع نفسه، ص 303 وما بعدها .

كما ترى وفاء عبد الحليم إن الحب كما وسبق وأن أشرنا هو من يُحول العلاقة السطحية إلى عمق الحياة الباطنية فعاطفة تستند على الحب سيكون هو مبدئها الذي يضع القيم [1].

وعليه فإن هاته التربية هي نواة للتحدث عن فكرة للتضامن مع الآخرين في وحدة إجتماعية لا تتجزأ ووفق هاته التربية بالنسبة لشيلر ينبغي أن يدرك الفرد أن له تلك القيمة الممنوحة له و التي تصمد أمام التغييرات الثقافية التي تحيط به فهي من تحفظه مرسخة مدخلاً مهم في التأسيس لأي للدولة تريد البقاء، ورهانها الوحيد أين يعيش الفرد روح الكل في ذاته بكل حرية دونما تقييدات قانونية بقدرما يشعر بتساميه على الدولة متجاوزا ما طرحه إدوارد سبرانغر spranger Edward[2] في مفهومه عن التربية المدنية وعن الدولة وما تقدمانه من تعزيز لروح الإنتماء كثقافة قومية لا عاصم لأي فرد من الخروج عنها، فهي جسده الحي الذي تغذيه وفي ذلك يقول شيلر:"..."التربية المدنية" المباشرة التي يُدافع عنها من أجل تطوير الشعور بالدولة، وكغراس غير المباشر مرتهنة للظروف الخارجية، يجب تجديده كمنحى للتفكير بأكمله، نحو شعور أعمق بالدولة ، بشكل أكثر حميمية ودائم من أي "تعليمات مدنية" مباشرة موجهةٍ إلى المسآئلةِ."[3] .

يرى شيلر و استئنافا لما تم توضيحه أنه يُستطاع من خلال هاته التربية أن تتقوم ماهية للمجتمع المتضامن نحو تجاوز أكثر مرونة للمفهوم الكنسي الذي لا يعترف بالفروق الفردية من أجل إحلال الخلاص في العالم، كما أن "المتضامن" ينطلق من مسؤولية إتجاه الله و إتجاه الأخرين، فقيمة الفرد تكمن فيما يراعيه من قيمة للحيلولة دون معاناة الآخر غير مستندة

[1] – المرجع نفسه، 419.

[2]– إدوارد سبرانغر(1882 / 1963) : فيلسوف و مربي و عالم نفس ألماني، علَّم في لايبزغ (1920/1911) وبرلين (1942/1920) و توبنغن مثَّل سبرانغر أحد وجوه المثالية الالمانية المتأثرة بالفلاسفة الكلاسيكيين ثم بفلسفة الثقافة و الحياة و التاريخانية لدلتاي و في مجال علم النفس حاول أن يصنف البش وفقاً للقيم النظرية الاقتصادية، الجمالية ، الاجتماعية ، السياسية و الدينية . روني إلي الفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ، ج1، ط1 ، 1999، ص 544.

[3] -Max Scheler, on the eternel in man ,op cit ,p 426 :« … instead of the direct 'civic education' which he advocates in order to develop the sense of State, a continual indication, pervading all relevant instruction …To my mind, this indirect cultivation of the sense of State and community, constantly drawing attention to the fact that even the highest fruits of the spirit are interdependent with political and social conditions (thus the intellectualism of all Greek thought was dependent on the institution of slavery and slave-trading-and vice versa)-this method should renew the whole of thinking, in the direction of a deepened sense of State, much more intimately and permanently than any direct 'civic instruction' geared to the State of the day. ».

إلى محتوى الواقع بل إلى الأفعال المثالية مثل: الحب و الإحترام و إعطاء الوعود[1] فبالنسبة لشيلر قد نقول أيضًا: مثلما يعرف الإنسان نفسه منذ البداية كعضو في مجتمع عالمي مجتمع له عالم غير قابل للقياس للأرواح العقلية مثله لذلك، ككائن روحي عقلاني، هو مُوجّه بموضوعية وأصلا نحو هذا المجتمع والعالم.

إنه روحانيًا لا يتحدد أصلاً من الناحية المادية و هي الصيغة التي يرتضيها من أجل ترسيخ فهم واضح للمسيحية دونما اقتران بالتعليم النظري بقدر ما هي مُحاكية لسِيَرِ القدِّيسين في وسط الظروف الحياتية المختلفة. و عليه تغدو الدولة شكلا من أشكال المجتمع كسائر التمظهرات الأخرى مثل: الأسرة العشيرة، العرق الناس ، الأمة الكنيسة ، الطائفة المدرسة المجتمع ، الحزب، الطبقة. و المعلم يسهر على تقديم هاته الأشكال في شبكة مفاهيمية مترابطة وبذا يتعالى الفرد على ضرورة أن يأخذ مكانته فقط في الدولة بل داخل الإنتماء الإجتماعي غير أنه توجد بعض وجاهت النظر التي كان لها رأي مخالف في هذا أين اعتبرت ما توصل اليه ما هو إلا تطور للمجتمع البيولوجي الطبيعي، و قد تبنى هذا الطرح هاربرت سبنسر و الذي يقول:" لقد رأينا ان التطور الاجتماعي يبدأ من الطوائف الصغيرة بسيطة التركيب وأنه يزداد بسبب اتحاد بعض هذه الطوائف في طوائف أخرى أكبر منها و أن هذه الطوائف الاخيرة تتحد فيما بينها بعد بلوغها درجة كافية من التركيز لكي تكون طوائف أخرى أكبر منها. وحينئذ فمن الواجب أن نبدأ في تصنيفنا للمجتمعات بالنوع الأول منها، أي بأبسط المجتمعات تركيبا"[2] في حين نجد أن شيلر يعتبر مثل هاته المنظورات الضيقة على أنها تنبع من تصورهم عن الإنسان و الذي يعتبرونه مجرد تطورات للقوى النفسية التي من خلالها تعرفه بماهية الحيوان، وبخلافها فإن الإنسان يتجاوز بعده الحيواني فهو روح أيضا و مكانته في الكون تقف في مواجهة إندفاع الحياة وهي قدرة يمتاز فيها بقول "لا" للحياة و دوافعها".

[1]-max Scheler, Formalisme in ethics and non-formal ethics of values ,op cit ,p 513.

[2]- نقلا: عن إميل دوركاهيم، قواعد المنهج في علم الاجتماع ، تر محمود قاسم و السيد محمد بدوي، دار المعارف الجامعية ، الاسكندرية مصر، ط1 1988. ص 178.

إن هاته الروح المستقلة هي التي يفهما تحت مسمى العقل"**GEIST**"، فقدرة الإنسان تكمن في فهم هاته الماهيات و حدسها وفق الروح[1].وبها يُبصر الشخص أن الإنية العظمى التي تحكمنا ككيانات توجب بالضرورة أن كل تجاوز للذات المحددة في الجسم هو ترخيص منها للإستماع لنداء القيم العميق فينا لهذا السبب أمكن لباسكال أن يقول في إحدى شذراته وفق شيلر: أن لله يقول لعبده:" لن أسعى إليك، إذا لم تكن قد وجدتني بالفعل" [2] .

نعتبره بذلك يتجاوز الطرح الهيغلي لمفهوم المجتمع، وإن كان يتقارب من ناحية التصوير إلا أنها أخلاقيات فلسفية تميزت بالتجريد بزعمه لتُأسس لمملكة الرب على شاكلة سماء" العلمانية"، مشرعة لأزمة الكبرى تقدم بها هيغل للدولة كمجتمع مدني اعتبرها أنها نتاج لتوحد جهود الفاعلين الإجتماعيين و الذي هم فيه ينتقلون عبر تطور جدلي لتشكيل روح كلية يمتثلون لإرادتها و طواعية كما أن حريتهم يُرسم مجالها في حدودا لبعضهم البعض[3]، و عليه يكون قد أسس للدولة مبدأها الأول هو الإرادة الحرة ولا يمكن لأي إنسان في المجتمع أن يتوصل بإرادته لكي يضع ما هو حق له كحق مجرد في يد كليةٍ إلا إذا كان ذاتا واعية[4]، و هذا بعدما شبَّ النزاع بين الروح الذاتية و الموضوعية"(الروح الأنانية في مواجهة الأخلاق الاجتماعية " الأسرة")، فلا حديث عن تناقض بين الذات والدولة. أما الجوهر الحقيقي الذي غذَّى فكرة هيغل عن الدولة وفق شيلر هو احتفاظه بمفهوم لوثر عنها حيث اعتبرها حاملة بالأخلاق الموضوعية وبمُثل الإنسان الأوغسطيني الذي يمتثل للسلطة المدنية بوحي من سلطة روحانية[5]، وبخلاف وجهة نظر هاته فقد تميز مفهوم الدولة عند ماركس بتأسيسها على لحظة الصراع الطبقي الذي وجد مع تنامي الوعي الفردي بضرورة الإنتاج وما تبعه من تطور في وسائله أيضا مما يعني أنه سيحافظ على مصلحة الطبقة الأعلى، و بعبارة أخرى تعارض التقسيم الموجود بين البشر مع مصلحتهم الشخصية أي

[1]- وفاء عبد الحليم محمود، القيم في فلسفة ماكس شيلر، دار قباء للنشر و الطباعة الاسكندرية مصر، ط1 2004، ص ص 408 -409.

[2] - Max Scheler, on the Eternal in man , op cit, p 375.

[3]- فريال حسن خليفة ، نقد فلسفة هيغل، دار قباء للطباعة و النشر، مصر، ط1 1988، ص 235.

[4]- فريدريك هيغل ، موسوعة هيغل الفلسفية، تر إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت لبنان، ط3، 2007 ص ص 28-29.

[5]- سربست نبي، المسألة الدينية عند ماركس، دار كنعان للدراسات و النشر، دمشق سوريا، ط1 2002.، ص 255.

بين المدينة والريف، ولذا أدت هاته الخلخلة إلى وجود تعريف للدولة مقاما على أساسه وهذا ما وضحه أنجلز في قوله :"الدول شيء أنتجه المجتمع في مرحلة معينة و الدول هي الإعتراف بأن المجتمع قد أصبح مصاباً بتعارض لا حل له"[1] .

نرى وبناءا عليه الحل الذي اقترحه ماركس في أن تتصدر الزعامة الدولة الطبقة البروليتارية و تقضي على القوة و القمع المسلطين اتجاهها وتعيد تنظيم صفوفها في شكل سياسي تنتشر فيه عدالة توزيع الثروات هو متناقض داخليا، وقد حملت هاته الحقيقة التي تصدح بالتعبير عن نفسها دونما واسطة في النموذجين السابقيْن شيلر لزجِّ بكلا النموذجين المقترحان للدولة "هيغل و ماركس" في دائرة إعادة صياغة ثانية لفكرة التعاقد التي أبقت على حالة الاغتراب الوعي عن ذاته نزاحة إلى تجريده من معنى الحنو الى الله كشخص، و كشعور كسى ماهية الدولة قبل الحرب.

نجده من خلال نصوصه يضع رؤية اعتقد أنها بعد الحرب أفضل نظام سياسي يمكن من خلاله العودة الى بناء الدولة إنطلاقا من الوحدات الصغرى الى الكبرى وعيش مكنونات الإنسانية كذات تؤمن بالمبدأ المسيحي وبموجبه يكون الشخص على استعداد لتطبيقه على جميع الأبعاد الإقتصادية و الإجتماعية والسياسية. وهو إذ ذاك أيضا نجده أنه في هاته الرؤية يعيش لحظة سجال معرفي الذي دار عقب الحرب بين الكنيسة الإنجيلية ورجال السياسة الذي كانت بأيدهم خيارات الخروج من نكست هزيمة "جمهورية فايمار" و تشييد دولة جديدة ، ولقد ترجم رؤيته هاته الى جانب قوة رجال الكنيسة الى دعوى تفضي بضرورة عودة الدولة المسيحية و التي لعبت دورا فيما مضى في حياة الشعب الألماني[2] .

كانت هاته الدعوى كما يرى صاحب المقال ".دانيال ر بورغ" محملة بروح الأمل و خاصة أن لها مرجعية تاريخية زكيت من طرف يوليوس قفطان إذ أبرز في إحدى مداخلاته عام 1921 أن الدولة المسيحية كنظام سياسي من الضرورة بمكان أن تُعيد نفسها نظراً لأن الأمة الألمانية تعيش تحت تهديد الزوال، فالمواطن الألماني بحاجة الى ذلك التشبيع الروحي وغرس قيم المواطنة من خلال دولته عكس الحال الذي بشرت به الثورة الشيوعية، و التي كان الشخص يأمل في دولة ترفع

[1]- ماركس و انجلز ، الايديولوجية الالمانية ، تر فؤاد أيوب ، دار دمشق للنشر سوريا ، دط 1964، ص 73.

[2] - Daniel R. Borg , Volkskirche, "Christian State," and the Weimar Republic, ***Church History,*** Vol. 35, No. 2 (Jun., 1966), pp. 186-206, Published by: Cambridge University Press, p 188. **Accessed: 05/01/2015 03:35.**

http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp.

عنه التمييز إذ وجد ذاته يعيش الغبن مضاعفاً من جهتين، كما وأنه من جهة ثانية و نتيجة لوصول رجال الكنيسة فايمار للحكم فإنهم لم يعتدوا بوجود دولة مسيحية بقدر ما لاحظوا تداعيات موت الأخلاق المسيحية، لهذا السبب وحتى وإن كانت الدولة جمهورية فإنهم رأوا أنه من الأمثل أن تبنى تصورات الدستور في المحافظة على تلك الأخلاق على أساس من نظام للملكية كهوية للدولة بالمعنى الذي سرده كفطان، كما أنه من المفهوم أيضا أن هناك كانت في ألمانيا تدار حلقات لعماء الاجتماع برئاسة فريدريش برونستاد و الذي عُرف بآرائه المعادية للديموقراطية البرلمانية وقد وجدت صدى كبير من التأييد من طرف جميع من في الدورات العلمية بصفتهم ممثلين أيضا عن المدرسة الإجتماعية الإنجيلية[1].

وبالنسبة لكافتان فإن نقد للديمقراطية البرلمانية كان تحت ذريعة أن البرلمانية تخدم المصلحة الذاتية، و لذا تتحول الى نوع من الديكتاتورية ففقط كما يرى "**دانيال ر بورغ**" بالنسبة لهم:"... من خلال الحفاظ على الثقافة المسيحية، كما وصفها قفطان، يمكن للدولة أن تُطمئن المجتمع على الأخلاق المشتركة التي يمكن أن تقوم عليها المؤسسات السياسية. بقدر ما كان يعتقد أن الدولة المسيحية تساعد في خلق الظروف الأخلاقية التي يمكن أن تنشأ منها حالة صحية اكتسبت نظرية التلازم أهمية سياسية عامة"[2] وأي أداة للبناء بالنسبة لشيلر بدون هذا التضمين تعتبر دوران في حلقة مفرغة من ماهيتها[3].

يثق شيلر في نظرنا وثوقاً بالغا ليلح بنظرة المتفائل في رؤيته التقعيدية ،و ما جعله كذلك هي هاته الروح الثائرة و المندفعة ممثلة بالخصوص في شخص العامل، فاندفاعه للتضامن في المؤسسات الإقتصادية و هو ما يفهم على أنه استعداد لقابلية تقبل للمبدأ المسيحي للتضامن و للمحبة المسيحية الى جانب تقبله للعقلانية في أخلاقية البناء والتعامل الإنساني)[4].و ما تتطلبه مهمة الفيلسوف هو في جعلهما يتماشين في تيار واحد لا يتعارضان مع الإرادة الإلهية، إذ الفرد إن هو إلا إنعكاس مباشر لذلك التوتر بينهما إذ **يتوق** لعودة الدولة المسيحية و التي ماهيتها تتبين له من خلال نقطتين

[1] - Daniel R. Borg, Volkskirche, "Christian State," and the Weimar Republic, op cit, p 195.
[2] - ibid,p196.
[3] - Max Scheler, on the Eternal in man, ,op cit ,p 380.
[4]-Loc, cit .

هما:"...الواقع المستقل والمسؤولية الأخلاقية والدينية المستقلان عن كل روح فردية أصلها الإلهي المباشر(الخلقية) وغايتها الغامضة بشكل خارق المتمثل في التمسك بالله إلى الأبد؛ لذا فإن العضوية المتضامنة تنشط بقوة."[1].

تقتضي مسألة **التوق** بالنسبة لشيلر أن يحقق الوعي ماهيتها من خلال مراجعته للخلفية الفكرية التي وجدت عند أول تنظير لها و يقصد هنا أباء الكنيسة و الذي قدموا فهما بصيغة شراكة إلهية و استطاعوا بها أن يؤسسوا مجتمعا حيويا من خلال الكنيسة كمؤسسة للرب في ملكوته، وقد كانت نموذجية بمنحها للذات البشرية صفة التمتع بتلك النعمة للحضور المقدس[2].

نرى وأمام هذا التأكيد القوي في نجاعة طرحه أنه يولي عناية بالغة في قراءة الحدث التاريخي و فلسفته مع القصد الذي تمثله في شخص القديس أوغسطين عندما جعل الله هو محرك التاريخ بفضل عنايته التي تخلق الموجودات وتحافظ عليهم ولا يمكن بغيره أن يفهم العقل جوهر التمظهر الإلهي الخفي إلا كعناية يقول أوغسطين في كتابه مدينة الله :" لقد أرادت العناية الإلهية على مر الزمن فرض نظاما معينا...وأعلنت هذه الشريعة التي تأمر بعبادة الله الواحد"[3]،و بموجبها يتقوم المجتمع في تنظيم مرئي تتوافق مع هذه القوى غير المرئية، و منها يستمد فاعلية أعضائه فيه ومنها تصنع فلسفة للتاريخ [4].

و بالنسبة لنا تلك هي فلسفة الحياة المجتمع الحقيقية وفقاً لشيلر، و الكفيلة بأن يستبدل الإنسان مثاليته المنشودة و نقده الذاتي ليستشعر حضوره ككون مصغر، فإذا كان من المقدر له التيهان فإنه من الواجب عليه أن يتذوق الواقع المعاش بلغة الفن وبحس المتفلسف ومن خلالها يُدرك أنه في ترابط و شراكة الروحية و الحيوية بين الوحدات الفردية بعيدا عن تلك التفسيرات التي شابت التأريخ لحضارة أوروبا إعتمدت التشويه في ذلك و هذا ببنائها للوقائع التاريخية دونما تركيز على

[1] -ibid, p 382: « …on one side, the independent, substantial reality and independent, moral-religious responsibility for itself of each individual soul, its direct divine origin (creationism) and its supernaturally mysterious goal of beholding God in eternity; on the other side, the solidary membership and co-responsibility of all souls to God in one body which truly embraces them, is invisible in its source and as an entirety, but intrudes into the visible world, where it is powerfully active…".

[2]– أنظر في كتاب اللويثان لهوبز، المرجع السابق، ص 400..

[3]– القديس أوغسطين ، مدينة الله ، تر الخور أسقف يوحنا الحلو ، دار المشرق بيروت لبنان، المجلد الاول ط1 2006، ص ص 481 482.

[4]– زينب محمود الخضيري، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين،دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، مصر القاهرة ، ط1 1998. ص ص، 99–100.

القوى العلوي الروحية[1]. إذ بغباوتها كما يرى شيلر أوجدت لفلسفة للتاريخ بنى المتأمل فيها رؤيته على ضد من العالم الكراهية أو العداء" ترجمت بوضع قانون مدني و بالإضافة الى ذلك فإن هذا الدحض لقيمة التاريخ و حقيقته كان تحت مبدئين هما" مبدأ النقد الذاتي، و الثاني نجده مبطنا في صياغة معيار لتنافس بين الأمم و الأوطان من أجل الهيمنة لا غير، و في التفاني النابع من بالثقة في روح العقلانية "و هي التي يسميها شيلر بالعدائية المنغرسة وهما ما أفقدا أوروبا توازنها الحضاري.

إن الجهل الذي مارسته النظريات السابقة إمتد الى ناحية جعل وجود الفرد بما يمتلكه من عوامل للتقدم من خلال الدين أو الثقافة يبقى سجينا لها وقد كرست بذلك معنى أكثر أصالة ودقة في نطاق من المانغا كارتا بالنسبة للمجال البروسي** والأوروبي[2] والمعنى الإقتصادي للرأسمالية وبموجبهما تم الإعتداء على الآخر، فكان من تداعياتهم أن:"...تراجعت في التاريخ الحديث إلهامٌ للثقافة العليا والفن والفلسفة والعلوم؛ على وجه التحديد للحقول الثقافية والثقافات الوطنية."[3]. و كما وضحنا سابقا أن هناك في الأحداث التاريخية يتمظهر الجوهر الروحي للشخص في فردانيته الروحانية التي لا تزول بزوال جزئه العضوي نظرا لأنه تثقيف روحي تلقاه في وجوده من خلال إيمانه بالفكرة السابقة " الشراكة مع الله"، قد جعلت هاته الرؤية من شيلر لا يتراجع عن اعتقاده في أن الدولة إذا أرادت أن تضمن سيادة مطلقة على منطقتها حتى ما بعد الحرب و أن تتخطى مقومات وجود الآخر"–و يقصد هنا "الرأسمالية الليبرالية الممثلة لدولة ألمانيا السابقة والدولة البورسية كممثل عن الفكرة الشيوعية" – والتي اعتبرها ماهي إلا تكررا للتجربة الثورة الفرنسية التي أبعدت مفهوم الفردانية المسيحية. فسيكون نموذجها السياسي الناجح الذي يستطيع أن يؤسس مجتمع مثالي فاضل الى جانب محافظته على ذاكرته الروحية .

[1] - ibid , p 392.

**- نيي سربست ، المسألة الدينية عند ماركس، المرجع نفسه ، ص ص 252 -253.

[2] - ibid , p 383.

[3] - ibid, p 389. : « ...: "... in recent history retreated inspiration for higher culture, art, philosophy and the sciences; specifically relations with this vital and coherent inspiration for cultural fields and national cultures..."

يُفيد هذا التخصيص لماهية بناء الدولة أن الأقدر على تحمل ذلك هم الألمان، فوحدهم من يمكنهم التعايش رغم تلك التحديدات النسبية جنبا الى جنب جاعلين الفرد يعيش فيها خصوصيته و مستشعرا في اللحظة ذاتها قوة الدولة فيتوافق في كل ما تأمر به ،إذ هاته الأخيرة لا تستثنني أحدا من خطاباتها بل تسعى الى صنع توليف داخل منشأ واحد ومع ثقافة واحدة كونية.[1]

تنزع إلى التمرد ورغم ذلك قوى لكل ما هو فوقي في كل موضوع من موضوعات حياتية" الثقافة الدين السياسة الإقتصاد"، لكن تلك الثورات التي إعتمدت منهجا واضحا في رفض فكرة الهيمنة ليست إنتفاضة فقط لكنها أيضا تحمل بذور فنائها نتيجة لخدمة لمشروعها خاص وعلى هذا الأساس فتدخل السياسي مشروع من أجل ضبطها من أجل خلق حالة من الحماية لازمة بين الدول الأوربية وتمتين رابطة الصداقة بعيدا عن المعيار الإقتصادي، إذ عند هاته التحديدات البشرية النسبية تفتقد الحق المشروع في بقائها بخلاف ذلك الإمتثال للدولة الثقافية "القومية السياسية" التي تستدعي لدى فرد ما له من قيمة عالية و سامية يشعر إزائها بالقداسة و بالدينونة معا، و بمرور الزمن و إذا تغلغل لدى الأفراد هذا الإندماج ليس كضرورة حتمية إنما عن قناعة فطرية فقط حينها يمكن أن نحذف حسب شيلر مفهوم الدولة القومية السياسية "الكونية السياسية" التي انحصرت مهمتها فقط فيما يتوجب القيام به في:"...أن حماية التنوع للثقافات الأصلية الغني هو إدعائها من كل القومية السياسية والإمبريالية، وما تسميته بإمكان الإمبريالية الروحية."[2]

يتيح التحدث وفق ما سبق سرده عن الدولة المسيحية كما يمكن التحدث عن كنيسة كاثوليكية موحدة في منظوره تحت هاته المواصفات وقوتها الداخلية لتصبح كشرارة لهاته الأنشطة الفعالة في الدولة [3]، وبعيدا عن أي عرقية متعالية كالتفكير اليهودي و الذي زُكي من طرف الإنجليز وضُمن في مذهب كالفن و هو ما اعتبره شيلر مهزلة فكرية أن يتم استثمار مفكر للترويج لعصبية دينية غير مسيحية متطرفة، و كحركة فكرية تحاول التغلغل في جميع مفاصل الحياة من أبسطها الى مركبها و

[1] - ibid ,p386.
[2] -ibid ,p 388.
[3] - ibid, p 389: « ... that its sole claim is to protect the rich diversity of indigenous cultures from all political nationalism and imperialism, even what may be called spiritual imperialism.."

خاصة أنها اعتبرت ذاتها جمهورية عالمية و بمسايرته له تعتبر من أنصار الماسونية هو الأمر ذاته الذي نجده في شخص فيخته لقد كانت الماسونية[1].

إن هاته الفطنة و الكياسة التي يتحدث عنها شيلر في السياسي و الذي تتجسد على يديه هوية الدولة تبين عمق ارتوائه بمبدأ الحب، فبفضلها نكتشف أننا ذوات و عن طريقها زودنا الله فيما يقول شيلر برؤية للظلال بقدر ما نحب بعضنا البعض لأن الله نفسه لم يعطنا طبيعته القصوى إلا من خلال إرادته المحبة ليخلصنا في إبنه الذي قدم نفسه لخطايانا؛ والحب فقط فينا يمكن أن يتلقى هذا التواصل بالكامل. هذا السر العميق أعتبر بمثابة القوت الوحيد والحقيقة الوحيدة التي كتبتها الحرب بأحرف من الدم في السماء[2].

ومع ذلك أن واجهت طروحات شيلر عقبات في طريقه التي اتخذها من أجل إعادة بناء شخصية المجتمع المتحطمة، و من بينها أنه تم إعتبارها عند الكثير محاولة لإعادة النظام الإشتراكي لماركس أو فردينارد لاسال و فكرته عن كومنولث وطني، وخاصة في التوزيع العادل للمنتوجات، و من خلالها ستتم إعادة هيكلة البنية الفكرية التي شكلت لمنظومة إقتصادية لردح من الزمن، غير أننا نجد أن موقفه من قضيته التي يدافع عنها لم يتغير حيث وفي معرض الرد على هاته الإنتقادات اعتبره الطريق الأمثل لأي لدولة خارجة من الحرب، و لضرورة فطرية لدى الحاكم فأنه سوف يسهر على ضمان المساواة بين أفراد المجتمع وهذا لمرحلة إنتقالية ذلك أنه:"... فروح العدل هي التي تحرك قادة ومسؤولي الدولة الإشتراكية تتجلى فيما يتعلق بالتوزيع العادل للخيرات، لذا تبقى مجرد مساعدة. "[3]. غير أنها ليس بالمنهج السالف الذكر التي ترقى إلى التبني لها فهي مع ذلك تظل رؤية آنية، و ماهاته الدعوى للإيخاء و رسم معالم مجتمع قويم على أسس أخلاقية على ركام الرؤى السياسية السالفة الذكر إنما ليست لمسايرة لأفكار علماء الإجتماع[4]، فلقد كان وفقه خطأهم يتمثل في وضع تمييز بين

[1]- حسن حنفي، فيخته فيلسوف المقاومة، مركز الكتاب للنشر، القاهرة مصر، ط 1 2003، ص ص 346-347.

[2] - ibid ,p 391.

[3] -ibid,p 397 :« …. Even with regard to the juster distribution of goods State-socialism is only of assistance ijit really is the spirit of Justice which animates the leaders and officials of the socialistic State. Other wise socialism is as capable as a freer system of leading to the most unfair enrichment of the governing economic class…".

[4] -ibid,p 395.

المبدأ الإجتماعي و الفكرة المسيحية وهو ما ضمَّنوه بالمبدأ الاجتماعي ولقد تزعم هاينريش ديتزل هذا المنحى الفكري بقدر ما اعتبرت هاته الدعوى إحياءاً للفكرة المسيحية و روحها عن المجتمع، فهي السبيل الأمثل تنظيم تلك العلاقة بين النظام الإقتصادي و المجتمع و هذا بغرس روحٍ فيه نابعة من عمق تصور مجتمع و بنيته. مع مراعاة المحافظة على التفرد كوحدة عينية ووفقها لا يعيش الإجبار بقدر ما يعي روح الإنتماء و التي تقوده اليها القيم[1].إنها الكينونة الأخلاقية—الدينية و تميزه فيها وفقا لتراتبية الموضوعية للقيم". فروح الإنتماء بالمعنى الألماني ليست إحساسًا بشغل منصب دنيوي فقط.

كان شيلر في هاته الرؤية مستثمرا لطرح ماكس فيبر في كتابه الأخلاق البروتستانتية و الرأسمالية–والذي حلل فيه الجذور الدينية للرأسمالية و خاصة الروح الكالفينية– و هو الأمر الذي أقنع شيلر بصلاحية هذا الطرح رغم ما تقدم به زومبارت من دلائل و نتبين موقفه هذا من خلال قوله التالي:"... بالنسبة لماكس ويبر يبدو لي أنه مصيب – مهما كان المظهر الخارجي لـ زومبارت صحيحًا. ، كان يمكن له أن يدعم رؤيته من مصادر الكتابات البروتستانتية ، حيث الخلاص الحقيقي للروح الفردية يُوجد السعي وراء الإستحواذ وروح التملك للمهن التي تجعلها مناسبة ، ويؤكد إرادة الله (بشكل غير مباشر) بالمهارات التي يمتلكها (الحكمة، "ملكة الفضائل"، الاعتدال، التوفير) وبذلك يقضي على الأحكام المسبقة"[2]. ولقد وجد شيلر في رؤية فيبر تعزية فكرية لما اعتبر بمثابة حلول مقدمة من بينها أنه تم اقتراح منهج إقتصادي لا هو بالرأسمالي ولا بالاشتراكي عله يكون سبيلا لدولة خرجت من الحرب و قد كان المقصود من ذلك النظام الإقتصادي الحر.

---

[1] - ibid, p 396.

[2] - Max Scheler, Der Bourgeois und die religiösen Mächte in "Umsturz der Werte", Bd. 2, Leipzig 1915 :« …Im Gegensatz der beiden ausgezeichneten Forscher, soweit es sich um das Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus überhaupt zum kapitalistischen Geist dreht, scheint mir das letzte Recht durchaus bei MAX WEBER zu liegen - wie sehr auch der äußere Anschein SOMBART recht geben mag. SOMBART hätte aus den Quellen der protestantischen Schrifttümer noch weit mehr Stellen finden können als er angeführt hat, in denen Erwerbs- und Besitzstreben und die hierzu geeignet machenden Tüchtigkeiten als bloße Hemmungen der echten Heilsgewinnung der individuellen Seele die verächtlichste Beurteilung finden; er hätte auch noch weit mehr Stellen aus der thomistischen Literatur geben können, in der das vernunft- und (indirekt) gottgewollte Recht eines solchen Strebens mit den zu ihm gehörigen Tüchtigkeiten (Klugheit,die "Königin der Tugenden",Mäßigkeit, Sparsamkeit) behauptet wird…».https://www.gleichsatz.de/b-u-t/gene/scheler/masc-bourrel.html.

يحلل شيلر هذا الطرح بحثا عن مدى عقلانيته ، فيخلص الى أنه نظام تتميز روحه بعدم مراعاة العناصر الأخلاقية ولا تحترم الذات الإنسانية كما أنها تغييب الوعي الدين، و هذا يعني أن المعاناة راسخة الأمر الذي جعل أنه من الضروري بمكان وضع هالة التعليق حول تلك المبادىء، لأنه حتى إذا إعتبرنا أن هذا النظام الإقتصادي مثالي نظرا لتدخل الدولة في قضية الضبط الأخلاقي و التوزيع العادل وفرض على الجميع قبضة سلطوية لكي تخدم مصلحتها فهو أمر طبيعي أن تنزع الدولة الى مثل تلك السلوكيات السياسية غير أن الفرد سيظل يتعالى من الناحية القيمية و الروحية على إملاءات الدولة و منظومتها حيث يتمظهر كتعبير ثقافي وتهذيب[1] وقد أسند شيلر في طرحه هذا ظهره من خلاله اعتماده على نقطتين مفصلتين هما:

أن الحرب قد حطمت الأوثان البشرية التي صنعتها هي بذاتها، ثانيا أوجدت وضعية من عدم الإرتهان أو الإستناد من طرف الطبقة العاملة للدولة حتى رجال الدين جعلتهم ينشؤون تمردا محاولةً منهم لصنع وضعية لائقة لمنزلتهم تكون أكثر إستقراراً[2].

إن هاته وضعية وفقه لهي نتيجة منطقية نظرا للتناقض الذي عم سائر الدول الحديثة التي وجدت. فهي بذلك تماما لم تخالف الإنتقادات التي أسستها الإيديولوجيا الماركسية للطرح اليوتوبي لها، أين تم إستبدال الدين الحقيقي بالوضعي ليوجد حالة من الوهم المضاعف موجدة الإنسان الحديث الذي يرى أنه من غير المجدي الإيمان بالدين أو عدمه لأنه في كلتا الحالتين سوف تقوم الدولة بتلك المهمة الإيمانية عوضا عنه، لتسلب منه روح إيمانه الخاص ولتغدو بذلك ممارسة للنفاق السياسي و نتبين هذا الموقف أكثر عند ماركس كارل و الذي يقول:" إن ما يسمى بالدولة المسيحية هو ببساطة اللادولة، إذ لا تسطيع المسيحية كدين و إنما الخلفية البشرية للدين المسيحي فقط أن تطرح نفسها في إبداعات إنسانية حقيقية...إن ما يسمى بالدولة المسيحية هو دولة غير مكتملة، و الدين بالنسبة لها تكملة و علاج لنقصها. ومن هنا يصبح الدين

[1] -ibid , p 397.
[2] -ibid, p 398.

بالنسبة لها وسيلة وهي دولة نفاق"[1]. منتجة قيما نسبية يجد فيها الفرد منفعته بدليل هويته التي أصبح يعرفها خادمة للمال و عليه فالإنسان فيها يؤمن إما بالله أو بالوثن و في الأغلب هو يؤمن بالوثن، فالمشكلة مشكلة مدى قناعتها بالمحافظة على المصلحة عامة في سبيل المصلحة الخاصة لكل شخص و هو الطرح الذي يقصد فيه شيلر بالخصوص الدولة الرأسمالية مثلما تمثلها النقد الماركسي"[2].

وبعد الخطوة الأولى التي شرحناها يتقدم شيلر نحو الخطوة الثانية في فهم إعادة البناء حيث يقترح أن يتم تغيير نظرة المجتمع الى الطبقة العاملة وهذا على أساس أنهم ذوات حاملة للقيم في ذاتها فمن المتوجب أن تكون منزلتهم رفيعة المستوى،[3] كما أن للدولة منزلة في فعيون المواطنين[4]. متجاوزا بذلك الدعاوى التي أرسى دعائمها كارل ماركس لضرورة أن تحرر الطبقة بذاتها وفق مهنتها فقط ، فبالنسبة إليه فإن المكانة الإجتماعية للعامل تزداد تدحرجاً حتى بزيادة قيمة ما يتقاضاه من أجر فهي عملية متضادة ونلاحظ هنا الإستعادة و التحرر عند ماركس لم تبتعد عن التحديد المادي[5].

استناداً إلى التوضيح السابق فإنه من الأولى بمكان بأن يقتضي النظام الإجتماعي بعد الحرب إيلاءاً لأهمية للمنزلة ثم للعمل كإعادة للتصنيف و الهيكلة، حيث يسمح للدولة أن تتدخل بناءاً على تلك التراتبية لتجد ذاتها موقونٌ بها دونما رقابة مفرطة.و بما أن الوعي قد بلغ درجة من النضج و الصلاح بدل وعي هيغل، فوحدها تلك الإصلاحات تمنح الحق في وضع ختم على أي تعريف الى غاية بلوغ المرام دقيق لقوانين الدولة. وهو بذلك بصدد التركيز على وضع القيم الأبدية للفكرة المسيحية عن المجتمع في حالة غيبة مع الإحداثيات العظيمة للتاريخ العالمي والتطور، بحيث تعاش القيم ولا يُتحدث عنها فقط . "

[1]– كار ماركس، حول المسألة اليهودية، تر نائلة الصالحي، دار الجمل، ط 1 2003 ، ص ص 26/ 27 .

[2]– نبي سربست، المسألة الدينية عند ماركس، المرجع السابق ، ص 273.

[3] - Max Scheler, Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values, op cit ,p 564.

[4] - Max Scheler, on the eternel in man, op cit ,p 399.

[5]– كار ماركس، العمل المأجور و رأس المال، تر إلياس شاهين، دار التقدم موسكو روسيا، د ط د ت، ص ص 60، 61.

إن إضفاء هالة من القداسة عندما تكون هناك حالة من الفوضى و الضياع،[1] هي حالة اقتضت من المسيحية و عناصرها جهاداً طويلا في سبيل المحافظة على تعاليمها فارضاً نوعاً من الإنغلاق على العالم، إنغلاق لا يقصد به إبعادً للدولة عن الدين كما طرح ماركس ذلك و العودة له أنه أفيون الشعوب[2] لكن إن المعنى الكامن خلف رؤية ماركس و الذي نتشاركه مع شيلر أنها رؤية أوجدت حالة من العودة للتنظير الروحي اليهودي، والتي لا يتوافق تمامًا مع البروتستانتية المنفتحة والموقرة أو حتى الإسلام ، وإن حالة الدولة العلمانية الحديثة التي إبتعدت عن الكنيسة حتى تلك الروح الدينية التي تغلغلت في مفاصل الدولة" يشير الى الكيان الروحي اليهودي" جعلها ما زالت تريد التكفير عن ذنوبها و توبة جديدة حيث أصبح من الضرورة بمكان أن ترجع الى الكنيسة و للمسيحية نبعها الأنطو-ديني الصافي.

يلمح شيلر الى أن من بدأ الحرب هي الروح اليهودية وجشعها الدائم.[3]

[1] - ibid, p 401.

[2]- نبي سربست ، المسألة الدينية عند ماركس، المرجع السابق ،ص 266.

[3] - ibid, p 402.

الفصـــل الثـــالث

الـــتجربـــــة الديـــنية

توطئة:

نتطرق في هذا الفصل و المعنون بمفهوم التجربة الدينية لماكس شيلر ممثلا عن المدرسة الوظيفية البنيوية في قرائتها للدين ومحاولا فيه ترسيخ لفلسفة تاريخية للدين تساهم في توجيه القارىء كخبرة دينية نحو ما يتم استلامه كمعطى من قبل الذات الإلهية والدور الملقى على عاتقه في إبلاغه لآخر كفاعل اجتماعي ضمن الكل وفق رؤية يتبنى فيها المزواجة بين المنحين الإشراقي والعقلاني، ومن خلالها تمكن من كسر و تحطيم الرؤى السالفة عليه فاتحا بذلك إمكانية أن يفهم خبرته هاته وفق رؤح جمالية بعيدا عن النسقية ذات التلقين الممل، إلى جانب ذلك يفتح هذا المنحى في الفهم للخبرة الدينية معنى أن يكون الشخص روحيا ليحي بعد الموت بروحه التي تلقى فيها إنعطاء الإلهي، ليتقوم الشخص وفق سعيه نحو تلك الروحانية القيمية مستثمرا في ذلك الطرح الوظيفي في جانبه العلمي و خاصة المتعلق بعلم التشريح .

المبحث الأول: الإنسان ومعنى الألوهية :

إن الغاية الأساسية التي قصد شيلر من فصله المعنون بفينومينولوجيا الدين بإدراجه تحت هذا العنوان هو أن يؤسس فلسفة تاريخية للدين ونتبين هاته النية من خلال نصه هذا في كتاب الخالد في الإنسان فيقول:"...أبتغي من وراء هذه الدراسة التأصيل لأي فلسفة تاريخية للدين، يكون من المتوجب أن تتقدم في الأساس على نظرية الطوائف الدينية (الكنيسة والطائفة والمدرسة ونظام الرهبنة، إلخ...)."[1] نظرا لأن المهمة الملقاة على عاتق الفاحص في هذا المجال لها من الامتداد العميق ما يسمح لها بأن تكون بحق تحت هذا العنوان و من بين المحاور التي تهتم بها فينومينولجيا الدين في ذات الصدد وفق ما تؤجهنا نصوص شيلر إليه هي ثلاث أساسية:

أولا الطبيعة الماهوية للألوهية، ونظرا لعدم بلوغ المرام إمتلاءا ووضوحا نجده يُلزم المتفحص فيها ثانيا بالضرورة دراسة أشكال الوحي التي تحيط الألوهية و فاعلية الإنسان في فهمها، و تُحيل فاعلية الفهم هذا الأخير ثالثا إلى دراسة الفعل الديني الذي من خلاله يستعد الفرد لإستلام مضامين الوحي لفهمٍ الإيمان[2].

وفق التوضيح السابق نجد أنه استند في دراسته كما وضح ونادى سلفاً إلى رؤية المدرسة الوظيفية[3]. الأمر الذي اقتضى منه أن يضع تمييزا مفاهيميا بين الفاعلين الدينيين و نقصد هنا "الإنسان الديني"* و الإنسان المقدس"، و ثالثاً مؤسس الدين الأصلي. و على ضوء هاته الخطة سيفهم الوحي كتمظهر للإلهي وفق مستويات مختلفة تتبع أشكال الوحي*، فالألوهي في الغالب إلى جانب هاته الأشكال سيظل فهمه مشوبا بالعوز، و يلتمس شيلر هذا اللبس فقط

[1] - Max Scheler, on the eternel in man, translated by Bernard Noble. London: SCM press,1960 ,p 162:«…This study must form the basis of any historical philosophy of religion, just as the preceding one must underlie the theory of religious communities (Church, sect, school, monastic order and the rest).”.

[2] - ibid ,p161.

*- يقصد شيلر بهاته الملاحظة الرجل الديني و نقصد به" البطريرك ".

*- حيث يصنف في هذا الباب ثلاثة أنواع من الوحي: الوحي" ... الطبيعي و الوحي الوضعي و الشكل الثالث و الذي يكون في شكل مشخص دونما شكل وجودي بل يكتفي بتلك التعريفات التي نضعها نحن و يدرجه شيلر في خانة الوحي الوضعي بما أنه توسط بالكلمة. و الأمر منوط وفقه لمقدرة لكفائة

الوحي الوضعي الذي يطرحه على أنه عقل الإلهي، أو روح الكائن اللامتناهي، غير أنه لا يعتبر الصيغة الأكثر دلالة في التبليغ وأصدق تعبيراً عن ما يتجلى في الطبيعة و الإنسان بقدر ما يكون "صيغة الوحي الطبيعي" نظراً لأنه:"...بقدر ما يكون الإلهي إنسانًا ويتجلى لنا في الأشخاص فإن وسيلة الوحي الوحيدة هي الكلمة ..."[1]بينما في الوحي السابق لن يمكن معرفة هذا التمظهر بصيغة فارغة من الحشو.

اقتضى منه بحكم نزعته الوظيفية أن يفيض في القضية فيعمد بذلك الى إيلاء الأهمية بمكان في الفحص في البنية الإجتماعية كنظام آخر في مخطط إهتماماتها التي تضع وحي على شكل جماعي من خلال الوكيل" "الوسيط "وهي السمة الغالبة على معظم الأديان، إنه بالنسبة إليه هو ما به تتم الإحالة إلى ضرورة الى مراجعة المفاهيم المرتبطة بالله التي منها: السيد، الحامي، المشرع، القاضي. و كذا ما يتعلق منها بـ أعمال العبادة والليتورجيا الجماعية، والصلاة الجماعية ، وأشكال التكريم والتفاني[2]. ولقد كان شيلر يركز على الموضوع الثاني" الفعل الديني" من هذا التمظهر للبينة الاجتماعية كوعي مجسد كاشفا معه البداهة الذاتية و تطورها في أي حضارة قبل الخوض في غياهيب و دواليب رحلة الكشف هاته فلا بد للباحث من التعريج على ماهية تمظهر الألوهي.[3].

إذن في هكذا مواضيع و بقصد بلوغ مستوى واضح من الفهم يُنظر الى الوجود على أنه مفتاح للفهم كذات تتحدث ووجود الإنسان فيه هو طريق عكسي لكشف" قيمة الحضور الإلهي الذي يفهمه بإدراكه لمعانيه النشطة، و يتخذ مسار البحث لشيلر تقريبا للذي يتخذه لديكارت عندما اعتبر أن الإنسان وفقاً للنور الطبيعي وككيان نسبي

الشخص لفهم تجلي الألوهي بالنسبة لشكل الوحي الطبيعي أما في الوحي الوضعي فالأمر مختلف، إذ يحيلنا الى اشكال من الوحي الوظيفي و الذاتي بينما في شكل الشخص الإلهي يعتمد على مدى تجليه في الاشخاص المعاينة له و هذا من خلال الكلمة.

[1] - ibid, p 161:« …The fact remains that in so far as the divine is a person and manifests itself to us in persons, its only possible medium of revelation is the word..."

[2] - ibid, p 162.

[3] -ibid ,p 163.

يجعله ينظر إلى وجود مواضيعه كمعطيات قبلية[1]، و عليه ووفقا لجهله المتنامي فهو دائم الإحتياج لهذا الكيان المطلق كإذعان في كياناته المجزئة * .

يعتبر شيلر أن هذا التضمين غير المشروط هو ما يجعل الألوهية تحمله كسمة في قداستها كما أفادت به رؤية شلايرماخر في هذا و خاصة عندما يعتبر أنه لا يمكن لأي شخص أن يصل الى هذا الفهم إلا إذ فعل هذا الجزء المتواري من كينونته حيث يقول:"...لا بد لكل إنسان من العودة الى لتكوينه الغريزي و شعوره المتصل بالضرورة بكل ما يقوم به من أفعال ليست بمنأى عن الروح، لكي تنفتح بصيرته على التلقي و الإلتقاط و التحري، و تلك القدرة لا تنشأ بمعزلٍ عن البحث في المظهر المشترك للحياة داخل الكون...إن ما يهمني هو تكريس فهم الدين بوصفه حاجة وجودية تحمل الدعوة للنظر الى الأبدية، وكل رؤية للأبدية توجد مستقلة و معتمدة على ذاتها، و هي ليست بحاجة لسواها لإكمالها"[2].

ومن يُشيِّدُ هاته اللحظة بالنسبة لشيلر هو الفعل الديني في إقدمه على ترجمة الخطاب الرمزي للوحي، لإن الشخص يتعامل في هذا المستوى مع علاقة موضوعية، لا علاقة منطقية واحدة (مثل الهوية أو التشابه)، وليست علية من جانب واحد، بل هي رمزية، وفي هذه الحالة فمن الطبيعي أن تنقسم معها اللحظة إلى جزئيين الأول من العلاقة الأولى هو فهم سببي محسوس بها رمزياً و في ثاني ينبغي أن لا يكون مستندا لإستدلالات ميتافيزيقية أي سببية بدون رمزية[3] ،مستثمرا في ذلك ما طرحه تيليش في معنى المقدس من خلال كتابه بواعث الإيمان، كاشفاً فيه عن عمق القضية من خلال تجربته الدينية التي فيها كل مؤمن لديه نوعٌ معين من التجربة مع "المقس مع أنه أدخل تعديلا عليه، ونوضح ذلك بقوله:"...فالعنصر الأول هو حضور المقدس هنا والآن. وهو يُكرِّم مكان ظهوره وواقعه. يستحوذ على العقل بسطوته المرعبة و الفاتنة. يهشم الواقع الاعتيادي، يهزه هزاً ويَسُقوهُ الى ما وراء ذاته بطريقة نشوة إنجذابية. يقيم القواعد

[1]- Loc cit.

*- هكذا هو الحال في الأديان المتطورة البدائية .

[2]- شلايرماخر فريدريك، عن الدين ، تر أسامة الشحماني، دار التنوير للطباعة و النشر بغداد العراق ،ط1 ، 2017 ، ص 129.

[3] -ibid , p 165.

التي يمكن مقاربته استنادا إليها. و المقدس في الوقت نفسه، هو الحكم على كل ما يوجد و هو يتطلب قداسة شخصية و اجتماعية بمعنى العدالة و الحب....فإن العنصر الثاني في تجربة المقدس يمكن أن يسمى "بقداسة الوجوب"[1]. فهُما كما يرى تيليش الشكلان باعثان على الإيمان ومنهما تنشأ قوته كتجاذب بينهما.

تجربة الفهم يُطور فهمها شيلر ليجد فيها من الإنجذاب ما يحدث تحول مباشر في تماسنا مع الإلهي كإنتقال من حالة العدم كمرحلة أولى في الوعي الديني [2]. لتجد ذاتها في مرحلة ثانية أنها مخلوقة من الله[3]. وبما أنه تم خلقه كمشروع للإرادة الإلهية تُوجب عليه أن يعيد وفقها النظر في مفاهيميه بما تم تأسيسه و توضيحه من قبل الدين الوحياني لإزالة لكل إرباك تناظري للإرادة البشرية – وخاصة مفهومي الإبداع و الخلق–ليس على سبيل المساواة بل على سبيل الإقتداء و يتم التعبير عن هاته السمة التي منحت للإنسان كضوء تنيره بقوته، وهنا يصل الوعي الديني كما يرى شيلر الى القداسة مع كل ما يصاحبها من قيمة[4]. إنها كما يرى مقايس كمال القيم لدينا، ثم إنه في هاته التجربة يُموقع جهد الباحث و الواجد في الوعي الديني في منزلة أعلى لمحاولته في مقابل ما يصل إليه رجل الميتافيزيقا و الذي بعد جهد يصل الى تسميته منطلقاً من تحديدات نسبية، فمثلاً المخلوقات على نحو ماهي عليه و إن زُودت بروحانية تشير إليه بفعل منطق صارم، أي لا لتُفهم كإنعكاس مشرق لمحبة الله في خلقه فهي وفقه:"...تسبق ثورة الوعي الديني للفرد، بحكم إنغراس "محبة الله" حيث يُفترض وجودها بالفعل، بل إنها السمة المميزة للفعل عندما يتم توجيهه إلى "شيء ما" ضمن طريقة قيمة القداسة"[5] وهذا هو جوهر الاختلاف في تحليله و فهمه لمعنى المقدس أو "القدسي".

[1]– بول تيليش ، بواعث الايمان ، ، تر سعيد الغانمي، منشورات الجمل ، بغداد العراق، ط1 2007. ص 68 .

[2] - scheler, p 166.

[3] - scheler, p 167.

[4] - ibid, p 168.

[5] - ibid, p 169 : « …, precedes, in the revolution of a given individual religious consciousness, even the religious act in which the existence of the 'godly' thing is posited ;where 'love of God' is understood not as love of a deity whose existence is already assumed, but as the qualitative character of the act of loving when addressed to 'something' within the value-modality of holiness.”.

توصِلنا الأسطر التي بينا فيها موقف شيلر من قضية الألوهي و المقدس، إلى تأكيد مهم وهو مدى انبهاره بما توصل إليه أوتو أيضا، حيث جعله لا يخط سطرا و لا يكتب كلمة إلا ويكون له شراكة ودور في ظهورها و تدوينها وبالخصوص في تحليله للسمة الموضوعية داخل كل ديانة لنموذج القيمة المقدسة[1]،سعيا منه لبناء ماهية عن معرفة دينية، و في ذلك فهو يُوظف عبارات تعكس عمق تغلغل وإشراق المقدس داخل كيان كل إنسان لدرجة تتجلى إبداعه للمفاهيم في حقل الفينومينولوجيا فمثلا من بينها مفهوم "السر الرهيب"، إذ بالنسبة إليه والطريقة التي نعتبر شيلر سيستلهمها فيما بعد هي أن أوتو يجد أنه لا يمكن الكشف عن هذا الوعي الديني إلا وفق سجال عقلي يكشف لدى المتحاجين تقدم وعيهم نحوه لدرجة يبدأ النور بالإشراق داخل العقل إذ في جوهرها تتبع المسار الفينومينولوجي لتوضيح الحقائق ، رغم أن البعض ألحَّ على إدراجها لاهوت السلبي كمنزلة ثانية مقللاً من قيمتها من أجل كشف و ترسيخ الثابت و الأصلي[2].

يعتبر شيلر أن محاولةً غير مثمرة هي بالنسبة لأي فيلسوف يتبنى الخيار العقلي المحض غير مراجع لأصوله، فهي مجرد إعادة صياغة منطقية لهذا الفهم و إعادة تكثيفه داخل العقل و هذا الإلتفاف لا يجني سوى تعاريف نظرية عقلانية ربما يؤمن المرء بها أو لا، وإذا راجع حساباته سوف يجد أنها تستعمل كطريقة الآن بنسيان أن أصلها اللاهوت السلبي و الذي نشأ قناعة أن شكلا الألوهي و المقدس ابتدائيان في ماهيتمها لا يثبتنا إلا من خلا الإقصاء و التناظر، غير متصوران مع ذلك مقبولان وفق المفاهيم إيجابية أو السلبية[3]. إلا أن شيلر بعد حفره في أرضيتها المعرفية توصل إلى هناك اعتبارا لسوء الفهم أدرجه في خانة الإلحاد و بين ثنايا حقيقته التي تأبى سجن الحكم المسبق كخطاب ديني لذا نجده يقول:"... توظيف النفي نتج عنه أن كان "اللاهوت السلبي"ضحية متكررة لزيغ الفهم النظري، قبل أن يتم إدراك

[2] - ibid, p 170
[3] - ibid, p 171.

جوهره."[1].إنه بالنسبة لهاته التعبيرات رغم دلالتها التي تردُ إلى مسعى منافي لطبيعة الألوهي، نجد شيلر يرى أنه ما على الإنسان سوى أن يعمل عقله في الغوص عميقا مع كل عبارة ودلالتها إنها تجربة تفرد و امتحان لكل شخص بكل تواضع و رفعة و سمو، وكل شخص يصر على حكم قبلي حاصراً لها في نطاق العدمية فإنه يُوجِد إلحادا خاص به[2]. وما إلحاحه على نجاعة هذا الطرح إلا بتناغمه مع وجهة نظر النيوكانطية في استقلال المحتوى عن أي موضوع آخر يحُده، جاعلا منه تجربة ندية و عصية على الفهم تثبته.

نخلص من هاته المحاججة التي يضعها شيلر الى جعله كل هاته السمات التي جعلت كتعاريف من أجل ضبط ماهيتها في ذهن العارف ماهي إلا تماثلية أو تناظرية فاللاهوت السلبي أساس كل لاهوت وضعي و ليس العكس صحيحا و المهمة التي تقع على عاتق الباحث هي أن يوجه سهام التنقيب عن حقيقة:"...إن الموضوع المقصود والثقل المتفاوت للتعاريف التناظرية مُهمةٌ تتطلب أكثر تدقيق من الربط البيني العقلاني،..."[3].و في هذا التصور و إن كان نصيرا للرؤية الإشراقية نجده قد تراجع عنه ليلزم ذلك الباحث "عند التدقيق فيها" خُفية بعدم الخروج على المرجعية التقليد الكاثوليكي ممثلة في طروحات لتوما الأكويني و الذي تبين هو الآخر له فيما بعد أن اللاهوت السلبي ليس شكلا من اللاأدرية بقدر ما هو نوع من الإثبات فتأسيس الرؤية لدى الأكويني و إن كان لا يُقر بأن تكون رؤية الله في مفهوم يعبر عنه بضبابية ،غير أنه يتخذه منفذاً ليعهد للباحث فيه بالاجتهاد في معرفته من خلال مفاهيم يُعاني معها لحظة كشف للمعنى[4].

[1] -Loc cit :« … 'Negative theology' has also been a frequent victim of the misunderstanding that it employed negations to define the divine theoretically and not on the contrary to prevent its being prematurely defined in rational terms before its essence had been grasped….".

[2] - ibid, p 172.

[3] - Loc cit, :« …. Measuring the varying nearness of these analogical definitions to the intentional object is a task demanding more than simply an investigation of their obvious rational interconnection-.".

[4] - Battista Mondin, The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology, Publisher by Springer Netherlands, Edition Number 1 1963 ,pf 98.

يتخذ شيلر النتيجة التالية كقناعة له والتي هي كتالي: إن صفتا القدرة المطلقة و اللامتناهية و القداسة هي متضمنة في كل دين رغم تطوره، فهي تتموقع في مجال الوعي الديني بإستقلاله عن المصادر الخارجية "و التي يترجمها إلى أفعال ، فالكائن البشري يعزلها عن تلك الرؤى القبلية كحقيقة للظواهر الدينية أولى فنظرته إليه" الإلهي" تكون وفق قيمته و لكينونته الي تمنح له فهي متأصلة فيها ،أين يتم منح هاته القيمة و فق وظيفتين مهمان لهاته الأفعال و هي:" أن لا يستند الى أي مرجع ينطلق منه دون هاته السمات فوفقها الألوهي هو فقط من يحق له التمظهر وفقها " و لذا هاته الأفعال تشكل وفق نظاما مغلقا مع نطاقها الموضوعي و لكينونتها. فلا يمكن أن يكون هناك اهتماما بصحة هاته الأفعال أو خطئها بقدر الذي يتم به مراعاة الحصول على قيمة و كينونة للموضوع المقصود من خلالها فقط" .

إن النتيجة التي توصل إليها من خلال مزاوجته للتجربة الدينية كفعل و بين ما ورد في الخبرة الدينية لشلايرماخر و الذي أعطت للفهم مرونة تساعد على الخروج من النسق التحديدات الضيقة الى رحابة الرؤية واتساع أفق الطرح فالدين كما يرى هو الإنسان[1]، مثلت لنا منعطفا هاما في موقع تصور الإنسان إذ نجد أنه يُحدث منعرجاً في التطور الحاصل لمعرفة قيمة الموضوع، بإرجاع سندها إلى الفعل الديني و تجاربه المتعددة[2]. وبناء عليه نجده يعتبر أنه دائما ما كان هناك رابطة متينة تفيد بأن الديني هو ما يشكل المعرفي العلمي وليس العكس وخير دليل الحضارة الاغريقية. و لتتطور هاته البنية المعرفية وفقا لتقدمه في بحثه عن الإلهي، و هي محاولة أصلا مبنية على أساس تدخل ملكة الخيال لتوضيح لتلك العلاقة من خلال صفاته المتحققة في العالم كلغة تخاطبنا. ُ

نفصِّل هنا فنقول أنه يعتبر طبيعة الصفة التناظرية كمفهوم في اللغة الدينية –بشكل كبير وواسع و كخطاب بليغ بالحكمة– تمتزج فيها الصوفية بالبنية المنطقية للخطاب اللاهوتي محافظاً في ذلك على الرؤية الكاثوليكية و التي تزعمها كما مر معنا توما الأكويني، حيث هذا الأخير وضع ما نريد فهمه أو تبليغه عن الله محل تماثل مما جعله يتفرد بمزيد من التميز في حديثه عن الأسماء التي تتضمن أحوالا جسمانية تمنح لله من جهة الكيفية التي تدل بها وليس من حيث

[1]- شلايرماخر فريدريك، عن الدين، المرجع السابق، ص 84.

[2] - ibid, p 173.

الشيء الذي تدل عليه، وبين أسماء تتضمن أحوالا جسمانية في الشيء الذي تدل عليه فالأولى تطلق على الله بالمعنى الحقيقي بينما تطلق الثانية على الله بالمعنى المجازي[1]، يحاول في ذلك تجنب ما وقع فيه الأخرين وهذا بقوله ان هاته الصفات لها معاني متعددة غير انها لا تطلق على الله بالتواطىء أو بالإشتراك فيها، ويقصد من ذلك في قوله لا تطلق من جهة التواطىء univoce أن المخلوق هو غير خالقه لذا اختلاف الجنس يتبعه اختلاف الماهية ليبقى اللفظ عندما يلقى على مخلوق تحديد بما تدل عليه و تحصره، بينما في الذات الإلهية هي غير محصورة، بل تتجاوز دلالة الصفة[2]، بينما التمييز الثاني الذي يضعه توما هو الإمتناع عن الإشتراك المحض pure aequivoce ويعني أن هاته اللفظ تطلق دونما تمييز بين الخالق و المخلوق، كما أنها تبقى في حدود اللفظ لأنها لم تعد تعرفنا عن الله و أما عن هذا التشديد من طرف توما الاكويني في قضية اللغة الدينية نجده يبقى على المنحى الأخير الذي يرتضيه للتحدث عن طبيعة الله و نقصد هنا التماثلية" Analogice" و التي يكون فيها إطلاق الصفة يختلف بإختلاف الماهية التي يطلق عليها الإسم و هو على نحوين كما يرى ذلك :الأول هو تناسب الأشياء الكثيرة مع الواحد، و الثاني تطلق على نحو تناسب شيء واحد مع صفة واحدة. وبذلك فكل ما يطلق على الذات المتعالية يطلق على المخلوقات لنسبتها كمعلولة عنه تشبيعاته[3]، كما أن الصفات تنقسم في نظرية المماثلة الى نوعين: صفة من جهة السرمدية الإلهية وصفة من جهة الزمانية[4]، كما أنها تتميز وفق شيلر عن المفاهيم الملتوية مثلما يفعل الفيزيائيين في علوم المادة طالما أنها تبقى في ميدان علومها[5] و هو الطرح الذي يُضمنه منظور شلايرماخر في خطابه الى محقِّريه أين وضَّح فيها أنه فقط العودة إلى منابع النشأة الفعلية كتلبية لنداء للشعور الديني في ترابطه مع كيانه كوجود يمكن به الحديث عن فهم رمزي وعند هذا المستوى

[1]- ميلاد ذكي غالي ، فكرة الله في فلسفة توما الأكويني ، مركز دلتا للطباعة. الإسكندرية مصر، ط1 2000. ص ص 63 64.

[2]- المرجع نفسه، ص 65

[3]- المرجع نفسه ، ص 67.

[4]- المرجع نفسه ، ص .68

[5] - ibid, p 177.

يمكن الاقتراب من رسالة الدين[1]. إلى هنا تتضح محاولة اللاهوتي بناء الفعل الديني إستناداً على الصور التي تبرز مدى التبادل المتنظم بين اللفظ و بين الصور المعبر عنها رمزيا* بقدر ذاته تتضح قدرة العقل على تقبلها فيكون قادر على فهم تطابق التمثل الرمزي للصور مع معنى ماهيتها، إلا أنه في العادة وفق شيلر يتم التخلص من الصور و المعنى المقصود و فقاً لإجتهاد العقل بغية تقريب الفهم و إعادة بعثه لتبقى عند حدود اللفظ، و يجد أن من مارس هذا الإنعطاف في الفهم هو شخص الغنوصي كفعل باطني متخلصا من اللغة الدينية القديمة و يكيفها حسب فهمه، وبالنسبة إليه تعتبر كإقتناعٍ لتجربة الشعب يُوجد ميتافيزيقاه الخاصة [2]، دونما اعتبار لمعنى التبعية لله و ما تحمله من استشعار لمعنى الألوهي بعيدا عن المفهمة و اللاهوتية و إختزالًا التجربة البشرية ضمن مفهمة نسقية ضيقة[3].

إن هذا المستوى من التأسيس يتخذه منطلقاً ليبين أنه من يمنح و يُوجِد قيمة الموضوع الأبدية هو العقل الأبدي الذي سطر هاته معادلة الفهم.

نجد أن شيلر يتخذ من باركلي سنداً له في ضرورة تجاوز حقيقة أنه إذا ما وضعنا قياس منطقي الله ليُضبط وفق اللفظ المماثل فإن الله لا يعرف بل يتعالى على المعرفة العادية و التي تعبر عنه كما تم ذكره في الغالب ، إذ أنها تحشره في لغط معرفي لا يستطيع كشف ما يعرف عنه.[4] " و عليه فإن شيلر يضع قاعدة ترسخ الفهم و لا يمكن الخروج عليها و تثبت الفهم السابق و تمنع زيغه. و هي أن المقدس هو ما يملئ كيان الإنسان" كروح " ممثلاً في فضيلة الرهبة[5]، ففي اللحظة الأولى للمعرفة الدينية يترابط القاصد و المقصود بشكل لا ينفصل لاحتوائه على "قيمة مقدسة" تتبين منزلة

[1]– فريدريك شلايرماخر،عن الدين ، المرجع السابق، ص 165.

[2] -ibid , p 179.

[3] - Battista Mondin, The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology, Publisher by Springer Netherlands, Edition Number 1 1963, op cit , p 94 95.

[4] - Joshua P. Hochschild, George Berkeley and a theory of analogy,SAGE Journals, Volume: 122 issue: 428, page(s): 157-168 , First Published July 1, 2004 ,p166-167.

[5] -ibid ,p187.

العقل وقدرته على إدراكها وفقا لما يحمله من المهابة و السمو و مؤلفاً في ذات اللحظة نوعا من الدراما الروحية الغامضة[1].

و في هذا المستوى من الفهم فإن فكرة المهابة و التي يرتكز عليها في كشف قيمة المقدس يرى شيلر أنها ماهي إلا وعي للشخص لمعنى **فكرة الخلق**، متضمنة كنواة نشطة في مقاومةٍ متميزة للموضوع المقصود العصي على الإنكشاف و الذي يتم فهمه وفق مبدأ السبب الكافي بتدخل للروح في ذلك، و معرفته لها دونها هي غير مجدية وفق شيلر الذي يقول"... إن الإهتداء الى السببية لن يكون له أي أهمية على الإطلاق بالنسبة للإرتباط الديني بين العقل البشري والإلهي، مهما كان مُهِمًا للميتافيزيقيا. وبالمثل فإن المفهوم الديني للعقل البشري عن الوحي الطبيعي الرئيسي لله يعني أكثر من أن العقل البشري "يشبه" الإله بمعنى كونه منمنمةٌ غامضةٌ...[2]". وبما أن الله قد تبينت صفاته من خلال مفاهيم التي مرت معنا* ففكرة الخلق لا تقبع في حيز الزمن منقضي فهي مستمرة و متجددة .

نجده من خلال هذا التحليل له أنه لا ينفك يعود الى معين معرفته الإشراقية وكل من له يد في تطويرها و من بينهم ما أسهم به سلفا مالبرانش ودونه في أرائه الدينية عن هاته الحقيقة و التي يقول فيها:"...لو وجد جسم إنه مرتبط في وجوده بالله ، فالله لا يخلقه فقط، إنما يحفظه ويسير شوؤنه لحظة فلحظة.أي ينبغي أن يشاء الله تداوم وجوده أيضا فضلا عن إيجاده. إذن ينبغي أن يخلقه ويحفظه في لحظات متتالية في مكان واحد و هذه هي السكونية، أو في لحظات متوالية في أماكن متعددة، وهذه هي الحركية"[3]، كما أن الإنسان يكون في هاته اللحظة بالذات في تعامل مع نوع من العلاقة لا يدرك كل الماهيات المتحققة في الوقائع بقدر ما يُدرك جوهر العالم في الإلهي، و بناءاً عليه يُفهم أن الشخص

---

[1] -ibid,p188.

[2] - ibid , p 194.:"… Thus the mere causal inference would have no significance at all for the religious connection between the human mind and the divine, howrever important it may be for metaphysics . Similarly the religious conception of the human mind as of God's principal natural revelation means more than that the human mind is 'like' the divine in the sense of being its clouded miniature. …".

*- صفتا الأبدي و السرمدي و قد تم التطرق إليهما في المبحث الأول من الفصل الثاني.

[3]- قاسم الكاكئي، الله و مسألة الأسباب بين الأشاعرة و مالبرانش، تر عبد الرحمن العلوي ، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت لبنان ، ط1 2005 ص ص 165- 166.

هو وحي الله الأعلى، و أن عقله يستلم ندائه منه كعقل إلهي دونما واسطة فقط كنقش منه ، فنحن لا نستطيع وفق شيلر التعبير عنها فقط للإكتفاء.فهو فطرة للإنسان دونما تطوير في نقائه مثلما نقرأه في تجربة المسيح و التي فيها أروع اتحاد صوفي بينهما إذ يقول:"... أول من اعترف بالطبيعية الإنسانية الله في ذاته كان المسيح ،معجزة الإتحاد الغامض كان دائماً رهنًا بالتوتر المسافة بين الإنسان والله، ليصبح "ألإنصهار" إتحاد صوفي[1].

إن طبيعة الإنصهار الذي يتحدث عنه هو نوع من الشخص الذي لا يتأمل الله فحسب بل يستشعر حضور الله في نشاطه بشكل يومي مثلما وضحه المعلم إيكهارت [2]. ونظرا لمكانة هاته القوة الروحية بين البشر يرى شيلر بأن هاته القصدية الروحية نحوه هي إنعكاس مشرق لمرآة المبدع تنتج **بصيرة** ماهوية للحقائق هي بمثابة مسلك لمعرفة العقل الإلهي، والرابطة الضرورية بين جميع المعارف.و نفي هذا الفهم للعلاقة يُتيح لإمكانية القول أن قوة عمياء تسيره، من هنا نجده يَخلُص الى عبارة شهيرة وفق مذهب أوغسطين لا نعرف الله كعقل فضوء العالم بل نعرف العالم كضوء من الله[3].

ووفقاً لما سبق يعتبر شيلر أن العقل بعد تحليل إدراكاته للموضوعات كمعطيات ثرية بالمحتويات في وحدتها ، يكون غير مستقر فهو في تطور مستمر بما في ذلك قدراته المختلفة و في هذا نجده ينبه المتابع لتحليله الى أن يأخذ بالحسبان أن التطور لا يستلزم بالضرورة مع أي تغير في وظائف الجسم الحيوية و أسبابه الرئيسية متجاوزا طرح سبنسر و رؤيته التطورية ،الذي يرى أن الإنسان كحيوان بيولوجي يخضع لمتغيرات كثيرة تقتضي منه التطور كبناء حي ينتقل بالضرورة من المتجانس الى غير المتجانس متكيفاً من عناصر البيئة التي يعيش فيها[4] ، و كذلك تتكامل قدراته بالتوافق مما

[1] - ibid ,p195. :"…but Christ was merely the first to recognize god- manhood in himself The miracle of mystical union with God, that ever-reneved resolution of the tension of nearness and distance between man and God, becomes a flatly naturalistic 'fusion' in the material sense,…".

[2] - Richard Kieckhefer, Meister Eckhart's Conception of Union with God, Harvard Theological Review / Volume 71 / Issue 3-4 / October 1978, pp 203 – 225 ,Published online: 10 June 2011, p 207. http/// journals. Cambridge.org/ abstract S0017816000026092.

[3] - Loc cit.

[4] - Herbert Spencer , the principles of biology volume I, published by by D. Appleton and company, New YORK and London,1910, pp179.180.

ينعكس على تغيرات تحدث في الوظائف و البنيات المرافقة له التي يجب أن تعيش حالة من التفاعل الديناميكي بينها إذ تتغير الوظيفة كلما أثر الوسط بشكل متوازي[1].

نجد أن شيلر يقتنص الفرصة ليأخذ بعض ثغرات سبنسر ونظريته التطورية التي يصفها بالمتطرفة، ومنها بحسب زعمه أولا أنه يخرج فكرة الأفكار الفطرية من حيز إهتمامه المعرفي و يوافقه في ذلك، لأنه لا يزال يستطيع التمييز بين ألبصيرة الماهوية كإدراك و خلطه بالتجربة الحسية في بادىء الأمر[2] وبسبب هذا الخلط المعرفي يحتفظ بها كمعرفة قبلية إلى جانب العمليات العقلية المنطقية و التي تقتضي تلازماً واضح بينها[3]. ومن ناحية أخرى وبصدد قراءة شيلر **لهيغل** فيعتبره أنه لا يزال يعاني من الغشاوة على عينيه بالنظر في أصلها كونها مسألة **حدس و خبرة** في نفس اللحظة ضمن وحدة مكتملة للوعي، ووفقا لهاته النتيجة يصبح كشف الإلهي مُصاحباً لدرجة الفهم تتباين وفقا للإدراك و نوعه.

و في سياق حديثه عن أنواع الإدراك فنجد أن شيلر يحاول جاهدا الخروج من ورطة معرفية ثانية عندما ألح على أن المسألة هي خبرة و حدس فإنه بذلك لا يمتنع عن القول أنه وفق أي باحث الألوهية ليست إلا رؤية دينية فردية كما يرى شلايرماخر ذلك[4] ساهم الأفراد وفقا لخبراتهم في إثرائها و ليست حكراً على التلقين الوضعي[5]، و نجده يُبدع حلا مناسبا لذلك بقوله أنه حقا أن أي رؤية فردية دينية يلغى بموجبها العلاقة مع الله على أساس مساهمة ككيانات إجتماعية"تلقين وضعي"، ففكرة الله تخضع لتطور تاريخي كذا كما حال العقل البشري وفقا لتلك الخبرات، غير أن هذا الفهم كما يرى شيلر يتحول إلى مبدأ يُساء فهمه كثيراً إذ و بالنسبة إليه و للأسف يندرج كانط في هذا الخلط المعرفي نظرا لجعل الله تصورا مفاهيما، ففكرة الله لا ينبغي أن تسجن ضمن التصور المفاهيمي وهي مطلب أساسي في الإدراك الميتافيزيقي بقدر ما هي تجربة و خبرة حيث يقول أن:"... إن معرفة الله تاريخية بالضرورة، هو طرح مع ذلك مزور (ومن

---

[1] -ibid ,pp 211.212.

[2] -Herbert Spencer, the principles of Psychology, published by Longman, Brown, Green and Longmans, London 1855.pp15,16.

[3] -Max Scheler, on the eternel in man,op cit ,p204.

[4]- فريدريك شلايرماخر، عن الدين، المرجع السابق ، ص 112.

[5] - ibid,p 209.

ثم خاطئة تمامًا) عندما يحمل معنى أن العقل الإلهي له ديناميكية كالقوة الطبيعية رهنا للفهم البشري. وهذا معناه عودة لوحدة الوجود لفكرة هيغل إذا ثبت صحتها، كما هو الحال أن الفلسفة وأيضًا اللاهوت الطبيعي هما روح عصر مختزلان إلى الأفكار والمفاهيم"."[1]. بالإضافة إلى ذلك ووفق شيلر فهاته المعرفة كقبلية ذاتية التي لها من البصيرة لتتحرك وفقاً لفهم و إدراك ما حصلته معرفة الأخرين، قد نظن أنها نوع من توليف" synthesis" لعلاقة ما لكنها شكل معين من أشكال الإختيار المعرفي، نعمد فيها إلى الإقصاء كتماس مباشر عفوي في علاقتنا مع الآخر بالنظر للماهية الأصلية و التي نولد مزودين بها، فهي مرشدة الحدس و تأخذ فهما مغايرا في إستيعاب للموضوع أثناء ممارسة تجاهل إنتقائي على العالم في مرحلة **لتشكيل الذات**[2]، فدائما ما لعبت القبلية الذاتية دورا مهماً في تركيب للمواضيع[3]. و بموجبها نجد أن شيلر يحكم على هيغل أنه لا يعيرها أي اعتبار أو دخل في تكوين معرفة عن الله للأنها رؤية خاصة من وحدة الوجود و هو أيضا ما يجعل من لهاربرت ماركيوز ينساق وراء هذا الطرح[4].

يستنتج و بناءاً الى ما توصل إليه و بموجب المعرفة الإشراقية وما يتخللهما و يوجههما من فاعلية للحب في ذات الله[5]، أن أفلوطين وما أبدعه من رؤية تمس الوجود و أسماها نظرية الفيض هو ميتافيزيقي بإمتياز. فبالنسبة له فالواحد ليس موجودا مجردا بل هو علة الموجدة للموجودات الأخرى فهي تصدر عنه بفعل العقل الأول، لكن ليس معناه أنه المباطن فيه، يبقى هذا الواحد متعالياً يُغدق بإشراقه الأخرى على جميع الموجودات فهو المبدأ الفعال للعقول

[1] - ibid ,p 210.:«… This proposition that knowledge of God is necessarily historical is, however, falsified (and is then thoroughly false) when it is taken to mean that God's mind, like a natural force in process of self-exhaustion, is working itself out in objectively different ways in the different phases of world-history, and that every age must therefore have its own special idea of the mind of God. That would be a pantheistic, Hegelian thought. If it were true, not only philosophy but also natural theology would be no more than 'the Zeitgeist reduced to ideas and concepts'-a relativistic assertion which is utterly mistaken. ."

[2]- ibid ,p 212.

[3] -Loc cit .

[4]– أنظر أكثر : هاربرت ماركيوز، نظرية الوجود عند هيغل، تر ابرهيم فتحي، دار التنوير للطباعة و النشر ن بيروت لبنان، ط1 1984.

[5] -ibid ,p 215.

الأخرى التي تقصده من خلال العقل الأول[1] ، و هي النقطة الفاصلة بالنسبة إليه و بين منحي الإشراق، فقد تجاهلت رؤية أفلوطين قدرات البصيرة في فهم جوهر الوقائع و تحقيق النفاذ إليها بفضل منطق القلب و الذي من خلاله يُؤسس للعلاقة مع العقل الإلهي حتى قبل الموضوع ذاته بينما طرح الميتافيزيقا كرؤية ممثلة في شخص أفلوطين:"...في الغاية النهائية كميتافيزيقيا للمعرفة الميتافيزيقية، ما هو ممكن بالنسبة لها هي المشاركة المزدوجة من قبل البشر في وجود وفعالية العالم نفسها: متجاوزة معنى الهوية ، فقط جزئية للعقل البشري بعقل إلهي، و استكمالا للغاية تدفع حياة الإنسان بقوة لحياة الإلهية، فقط في سياق المعرفة الإنسانية ."[2].

إنه وبحكم العلاقة نجد شيلر يرى أنها غير متاحة لأي شخص دونما تدخل للإرادة الأصلية في ذلك، و هو ما وضحه القديس أوغسطين في محاججته على إرادة الانسان والتي لا تخرج في جُلِّ ما يصيبه أو يفعله التخطيط الإلهي كتقدير أزلي حيث يقول:"...لن تكون إرادتنا إرادة بالفعل ما لم تكن في نطاق قدراتنا. ونظرا لأنها في نطاق قدرتنا فمن البّين أنها إرادة حرة ....و لا يمكن أن تسمى إرادة إذا لم تكن في نطاق قدرتنا. كذلك أيضا يكون من البين أن لله علما مسبقا بما كان وسيكون في نطاق قدرتنا. ومع ذلك فإنه ليس من شأن علم الله المسبق أن يسلب مني القدرة، إنما على الضدِّ من ذلك سوف تتجلى في داخلي القدرة على الإرادة بفضله من علمه المسبق...."[3]، إذا وفقط أن نولي وفق شيلر من الأهمية بمكان النظر إلى هاته القضية فهي من تخولنا أن نفهم أن العالم الواقعي على هذا النحو كتحقق وفق ما تخططه إرادة العقل الإلهي، وبالتالي فإن الإنسان هو نظام مفتوح على الله منفتح على الحياة ومنفتح على العالم.

[1]– كامل محمد محمد عويضة ، أفلوطين بين ديانات الشرقية والفلسفة اليونانية ، دار الكتب العلمية ، لبنان ط1 1993. من ص 9 الى ص 11 .

[2] -Max scheler ,on the constitution of human being , from the posthumous works, volumes 11 and 12, translated by John Cutting, op cit ,p 98. :"… What metaphysics makes possible, in the final analysis, as a metaphysics of metaphysical knowledge, is the dual participation by human beings in the being and efficacy of the World-ground itself: on the one hand, the substantial, but partial, identity of human mind with divine mind, and, on the other hand, the human life drive with the divine life force. Mind knows itself, and the essence knows itself, only in the course of human knowledge….".

[3]– جاريث ب ماثيوز، أوغسطين، تر أيمن فؤاد زهري، أفاق للنشر و التوزيع ، القاهرة مصر، ط1 2013 ، ص 157.

لا يوجد فيه شيء ذو طبيعة جوهرية مكتملة ، و لذا فالمبدأ السببي وإن إدعى الشخص معرفته غير أن معرفته بالشريعة الأزلية قاصرة[1] .

إن هذا الفهم بالنسبة لشيلر لا يوجد ما يرقى الى أبعد منه كونه محكوم بعلاقة غير عادية تستند عليها محتوى الأمور الأخرى[2] كموجد بذاته ens a se،ووفقاً لهذا التحليل فإننا نجده مُطالباً ذاته بوضع تقسيمين مهمين حيث يقول:"...إن المبدأ العلي المأخوذ بإقتناع ، يمكن تحقيقه من خلال وحدة الوجود الديناميكية ولكن ليس من خلال وحدة الوجود المنطقية فقط،مثل مذهب سبينوزا وهيغل"[3].

نجد وبالتفصيل في القضية أكثر أن سبينوزا يُعالج هاته القضية من خلال كتابه علم الأخلاق والذي يجمع فيه الطبيعة والله وهو الأمر الذي عدَّه شيلر منظراً بإمتياز لوحدة الوجود فهو يقر بحقيقة الله المحايثة غير المتعدية حيث يقول: "الله علة محايثة" causa immanence "لا متعدية للأشياء جميعا. كل ما يوجد إنما يوجد في الله ويجب أن يتصور بالله " القضية 15" وبالتالي " اللازمة الأولى للقضية 16" فإن الله علة الاشياء الموجودة فيه، هذه النقطة الأولى ثم إنه لا يمكن ان يوجد أي جوهر خارج الله " القضية 15"بمعنى "التعريف 3" أنه لا يوجد خارج الله أي شيء في ذاته، و هذه هي النقطة الثانية. وعليه فالله علة محايثة لا متعدية لجميع الأشياء ".[4] و أما فيما يتعلق برؤية هيغل لمسألة العلية و السببية فنجده يعالجها من منطلق فهمه لقضية تفسير الحوادث و الذي يبتغي الباحث من ورائها كشف علل الأشياء لكنه يستطدم بأمر شائك وهو عجز هذا التفسير للوقائع للوصول الى فهم شامل ،فلا يمكن أن نصل الى معرفة

[1]- توما الاكويني، الخلاصة اللاهوتية ، تر الخوري بولس عواد، المطبعة الادبية، بيروت لبنان، المجلد 1، ط 1 1881، ص ص 391 392.

[2] - Max Scheler , on the constitution of humain being , from the posthumous works, volumes 11 and 12, translated by John Cutting , Marquette University Press, 2008 , p 360.

[3] - max scheler, on the eternel in man, ,op cit ,p 219. :"… Taken by itself, the causal principle could be satisfied by a dynamic pantheism-but not by a merely logical pantheism, such as those of Spinoza and Hegel...".

[4]- سبينوزا باروخ، علم الاخلاق، تر جلال الدين سعيد ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط 1 2009 ، ص ص 54-55.

الكون و هذا بالتفسير فهو يتجاوز معنى العلة والمعلول و عليه فمبدأ السببية و كما يقول لا يقدم شيئا[1] و عليه يلجأ الى مسلمة البحث عن علة يكون تَلازم العالم الواقع ككيان له ماهية مستلزما عنه و لا يوجد غير ضرورة منطقية لذلك، لذا فالتفسير يقتضي فهما منطقيا للضرورة و هو ما وضعه تحت مسمى العلة العاقلة إن العالم يفهم وفق مقتضيات المنطق كضرورة توجب وجود تفسير منطقي مع الوقائع الحادثة لا يكون فيها حديث عن الأثر"[2].

وعليه كما أن الحديث عن هاته العلة العاقلة قد قاده مباشرة إلى عدم اكتمالها في التفسير بل أوجدت منفذا لتساؤلات ومنها أن القول بعلة يستلزم أن يكون منطقيا مفسرا عن علة أولى غير غامضة، جعله يُسلم بأنه وإذا كانت غامضة فهنا يكون التعليل غير مكتمل، و لقد أراد شيلر من خلال معالجته لهاته القضية "المبدأ سببي" أن يجد إجابة ممكنة عن أصل معرفتنا و جعل في ذلك صياغة واضحة بأن وضع تساؤلين يبتغي بهما نستكمل فهمنا لتلك العلاقة و هما: ما طبيعة ما يكون حقيقاً ؟ و تحت أي ذريعة معرفية" نضع موقفاً" على أي موضوع قصدي و هذا تماشيا مع الجوهر الواقعي؟. وقد بنى شيلر إجابته عنهما و فق مبدأين هما:

أولا: مبدأ تجربة قصدية المقاومة. بينما المبدأ الثاني: فهو في إبراز مكانة الإتصال الماهوي بين أن يصبح الأصل واقعا أو بين ما يملك إرادة أن يكون[3]. ووفقا لهذان المبدءان نجد أنفسنا عادة بين ما يريد أن يكون موضوعا واقعيا و بين ما أريد له، و هنا بالضبط تتم معرفة حقيقته حيث لا يستطيع أن يتجاوز أصله كما حددته الإرادة الأصلية، مع مراعاة أنه أثناء عملية التحقق نبعد الجانب البيولوجي و بموجب هذا الاجراء يعي الإنسان أن لديه القدرة على رؤية ما هو غير أصلي في الواقع كما يجعله يسلط الضوء على ما تتمتع به "الإرادة و مقاومتها" من عدم القابلية للتبسيط، فهي تنأى أن تجد إجابة في تلك الرؤى و النظريات التي بقدر ما تطابق لمعنى ديموقريطس في تفسيره للظاهرة بدائية[4]، بقدر

[1]– ولتر ستيس، فلسفة هيغل، المنطق و فلسفة الطبيعة، تر إمام عبد الفتاح إمام ، المجلد الاول دار التنوير للنشر و التوزيع ، بيروت لبنان ، ط3 2007 ، ص 61.

[2]– المرجع نفسه، ص ص 63– 64.

[3] - ibid, p 221.

[4]– مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون و أثرها في الفلسفة الإسلامية و الغربية، مكتبة مدبولي، القاهرة مصر، ط2 1988، ص ص 63–64.

ذاته في إخفائها عجز قدرتها على فهم قوة المقاومة للإرادة التي تنشأ لأول مرة عندما نحاول تنفيذ مشروعها، فهي ليست خياراً للإرادة[1] كإرادة بشرية لديها تدخل في المعطى الواقعي لا يتجاوز ذاته المتناهية التي تزيد من حدود معرفتها من خلال خبرتها بفعل المقاومة، بل تعمل الخيارات الأصلية على تحديد إمكانات الإرادة عندما تريد تنفيذ مشروعه الإرادي بعيدا عن أي دافع فهو المدخل الوحيد لتفسير عجزنا على الإستيعاب الوقائع في وحدة كلية.

يوضح شيلر ذلك بفهمه للشخص بوصفه حاملا للقيم بما يحوي في ذاته قيمة مميزة بقوله"...إذا حذفنا من الإنسان ماهيته ككائن أي أن نبعد صفة الخلق عنه ببعديها المادي و الروحي لقوة خالقة له متيقنين أنه أكثر من هؤلاء، فهو كل هذه التمظاهرات للإلهي الذي تتضمنه ، آنئذ يكون الإنسان سوى قدوم خارجي للمادة..."[2] . لذا فالإرادة كفعل خلاَّق روحيا قد زوده الله بها من خلال المحبة، كما نفهم هذا أكثر من خلال وسيطين مماثلين منهم شخص العبقري ثم الشخص البطل حتى ولو منحنا حقيقة غير واقعية أي زائفة.لكن إرادته وأفعاله ستخضع لضرورة أساسية مرتبطة بإنتاجه وستكون مقيدة أكثر بموقفه كعمل مركزه المادة الأبدية أين يتعين عليه أن يتصرف ضمن حدود إتجاه الأفكار و القيم للعقل الإلهي. في الواقع ستقف حريته أو تسقط مع حرية الألوهية[3].

إنه بعد تحليلنا لفكرة الخلق التي يرى شيلر أنها تعتبر ضربة موجعة وفيصلا قاسما لمن اعتبروها مقتصرا فقط على المادة وسحبوا الروحانية منها، إذ وفق هذا المستوى المتدني من قيمة للإلهي يغدو إله المفكرين كما طرحه باسكال[4]، كما شكلت سندا في إعلائه لفكرة الإرداة إلى القوة العليا حتى تتوافق مع العقل الإلهي الذي يجتذب الوجود كخيط

[1] -Loc cit.

[2] - Max Scheler, on the consistution of human being , p p221 -222:"… If then the human being is neither a natural creature - neither bodily thing nor living entity - and is not a spiritual creature either - in the sense of being someone's creation - but is more than any of these, in that he is both those manifestations of God which all humanly knowable and infinite things contain, and, in addition, is a very spirit or mind incorporated into the divine spirit or mind - then the human being and his history cannot be anything other than an extra-temporal coming-to-be of the very eternally self-positing substance…".

[3] -Max scheler, on eternal in man, op cit p 223.

[4] -Max Scheler, On the constitution of the human being: from the posthumous works, volumes 11 and op cit ,p 212.

موصل بفعل ينبع من العدم و لا يحتاج الى أية مادة و معرفتنا به تستلزم الإيمان بهاته الأشكال من الوجود بمطلق الإرادة[1] على أن الغاية الإلهية هي من تسكن في أصل الإرادة، و نفس الأمر بالنسبة للإنسان فالخيرية الموضوعية هي التي تقوده إليه في بديهية القيم الأخلاقية كونها قيمة عليا[2]. إن هاته السمات تنفي بالإمكان أن تسجن الإرادة الإلهية بزعم شيلر في ضيق رؤية هارتمان العقلية أو في الفهومات التالية:1-أن الإرادة حددة سلفا بطريقة ما2- أن للإرادة دافعا أعمى و صدفي3- أو مفهوم أرسطو للمحرك الأول و 4- مفهوم برغسون للعالم .

يكمن السبب في عناية شيلر للحب و للقيم و إدراجه بالإرادة الإلهية حتى يميزه من ذلك الطرح الذي يذهب فيه هيغل الى أن الإنسان الشرقي لم يعرف معنى أنه ذو إرادة حرة دون أية سببية تعيقه في فعله[3].فهو طرح إقصائي بحسبه لأن أي إرادة للانسان تعري جيدا أنها تعرف إمتلائا قيميا غير متحيز لجانب معرفي، من جهة ثانية فإننا نجد أنه من خلال الغوص في فهم نصوصه فإن هذا الإيلاء للأهمية يُراد به المرافعة على قبلية الحكمة على المعرفة لأنها موجهة نحو قيمة كوحدة في الموضوع و هذا وفق تسلسل هرمي حتى عندما نحاول فهم الذات الإلهية تكون الحكمة هي بين الحب و رؤية الأفكار[4] .

يتجاوز بهذا التضييق التعريفي الذي وضعته الفلسفة اليونانية لمعنى الحكمة و الحكيم و الفيلسوف و بالخصوص شخص فيثاغورس والذي بحكم نزعته الصوفية أن جعل الفلسفة هي اشتغال للحكيم لها فقط[5] وبذلك تعد طريقا للتطهير النفس من أدران الجسد كطريقة في الحياة و منهج يعتمد على التأمل النظري[6].

---

[1] -Ibid, p 281

[2] - Loc cit.

[3] - Fernando Huesca Ramón, Hegel's Concept of the Free Will: Towards a Redefinition of an Old Question, Journal of Cognition and Neuroethics, March, 2015. Volume 3, Issue 1,309-325 . pp 319-320.

[4] -Max Scheler, On eternal in man ,op cit ,p 225 .

[5]- عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد الى الفلسفة، وكالة المطبوعات ، الكويت ، دط دت، ص 8 .

[6]- عزت القرني ، الفلسفة اليونانية حتى افلاطون، جامعة الكويت، الكويت ، ط1 1993، ص 33.

إن هاته الماهية المزورة هي من جعلت موضوع الحكمة التي ينظر إليها شيلر سبيلها عيون المتصوف الفيلسوف ترفض في جوهرها تعبيرات سبينوزا عن الإرادة الإلهية حيث يقول هذا الأخير:"...إن نسبة الإرادة والعقل إلى طبيعة الله كنسبة الحركة الى سكون و على وجه الإطلاق كنسبة جميع الأشياء الطبيعية التي تكون محدود للوجود و الفعل بنحو ما ذلك أن الإرادة في حاجة، مثل جميع الأشياء الأخرى، إلى علة تحدد وجودها وإنتاجها للمعول على نحو ما . ورغم أنه ينتج عن وجود وإرادة معينة أو عقل معين عدد لا محدود من الأشياء، فإنه لا يمكن القول أن الله يتصرف بإرادته الحرة"[1].فهي صيغ مبالغة بالنسبة لشيلر فيها كنظرية للعقل، نظراً لمبادئها الخاطئة في الأساس وخاصة عندما تقول بمفهوم "النبع من الله" تماشيا مع فهمه العميق لنصوص الكتاب المقدس و لتعاليم المسيحية ومحاولته إحيائها،لذا فالإكتفاء وفق رؤية تأملية لهاته الحقيقة يختزن سعياً لتغير العالم و فق خطة كإعادة لإرادة الإنسان الفعال في حياته و في العالم و هي روح الفلسفة الإنسية في عصر النهضة و امتد خطرها في إزالة فهم فلسفي ديني للعالم، و هو جوهر إرادة الله[2]. جاعلة ترخيصاً بأن تندمج العلوم الوضعية مع الفلسفة و أن يتحول الدين إلى غنوصية فلسفية بالنسبة لمن حاول الدفاع عنه العقدية المسيحية،[3] .

ووفقا لمنحاها فإنه غالباً وفق شيلر ما يقع المرء في تصور مُنحرف ينسحب على كامل مفاهيمنا و خير مثال عن ذلك فكرة الخطيئة التي هي تصور غنوصي بإمتياز، كما أنه ومحاولة منا في توضيح أكثر لهاته المسألة فقد ارتئينا أن نمرجع لأنفسنا في البحث فيما أفاد به إسلام شوابكة في حديثه عن الخطيئة في المسيحية ،الذي يرى أن فكرة الخطيئة هي وثنية المنبت، فالمنطلق كان من الأساطير اليونانية التي اعتقدت أن ابن آدم يرث الخطيئة ولا نجاة له إلا بموته و الذي يعتبر مكفِّراً، كما و في مذهب البراهمنيون يصورن فكرة التضحية على أنها صنع من الإله الذي بذلك خلص الإنسان فلقد وضعت تخيلاتهم عنه في شكل صورة تحمل قلب إنسان مثقوب اليدين و الرجلين، كما ويذكر أن هاته

[1]– سبينوزا باروخ، علم الاخلاق، تر جلال الدّين سعد المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1 2009. ص 66. ص 70.

[2] -Max Scheler, On the constitution of the human being : from the posthumous works, volumes 11 and 12 op cit , p 255.

[3]– عزمي بشارة، الدين و العلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للدراسات و الأبحاث، الدوحة قطر، ط1 2015.ص ص178-179.

الفكر لم تقتصر على حضارة دون أخرى فقد غزت في ثقافة في حضارة مصر و آسيا و بلاد اليونان كلها تجمع على أن هناك تعذيبا للإله كما يتعذب الإنسان، ولقد منحت هاته المراجعة لأصل المفهوم القول بأنه ما من مانع بأن يتم التمهيد لها على يد الفكر اليهودي ممثلا في شخص القديس بولس الطرطوسي وليس غريبا علينا ذلك كمسلمين نظراً لما عُرف عنهم حنوهم للتجسد المادي عوض الإمتلاء الروحاني[1] .

يعتبر شيلر أنه من الغريب أن يساير هيغل هذا الطرح فبالنسبة إليه فالخطيئة تعني تخطي أي فاعلية بشرية كفعل شرير للوصايا الإلهية و هو التصور الذي يبقى في نطاقه موحدا بينها وكونه ممثلا لوحدة الوجود الفكرية، و عليه وفق شيلر هاته الرؤية كثفت الإحساس بالتبعية العالم لروح المطلق موجدة هوية له كذات و ليس كجوهر، الأمر الذي إقتضى منه"هيغل" أن يعترف أنه ما من سبيل إلى معرفته سوى بالتوسط و المباشرة في آن معا وهو ما نجده يبينه في قوله التالي:"...إن الروح يشهد للروح. هذه الشهادة هي طبيعة الروح و حقيقته الجوانية. وهذه الخاصية المهمة هي أن الدين وضع في الإنسان من خارجه، بل هو قائم فيه ذاته، قائم في عقله و في حريته خاصة. وعندما نتجرد من هذه العلاقة وننظر فيما يمثله هذا العلم و كيف يتهيأ هذا الإحساس الديني و التجلي الذاتي في الروح، فإن ذلك يكون دون شك من طبيعة مباشرة مثلها مثل كل علم. لكنها مباشرة تتضمن كذلك توسطاً في ذاتها، ذلك أني عندما أتصور الإله فإن ذلك التصور يكون في آن ذا وساطة حتى وإن كانت العلاقة تامة مباشرة فتذهب مباشرة الى الإله..."[2] .

يُقدم في هذا الطرح رؤية تجريدية لمعنى الألوهية بخلاف ما قدمه طرح **ياكوبي** والذي اعتبر أن المعرفة تتم بمواجهة روح الإنسان أو العقل الذي يعرف الله ، وبما أن المعرفة منحصرة كما يرى هيغل في الوقائع المتناهية فإن العقل هو معرفة غير مشتقة أو غير منحصرة"...إنه الإيمان...[3]، إنها معرفة تستند الى الإيمان لكن متصل فقط بالعقل المفكر الذي يعي

[1]- إسلام شوابكة ، عقيدة الخطيئة وأثرها في نظرة المسيحية إلى الإنسان، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية المجلد 14 ، العدد 4 ، 1440هـ/2018م ص 34.

[2]- هيغل ، جدل الدين و التنوير، تع أبو يعرب المرزوقي، هيئة أبو ظبي للسياحة و الثقافة مشروع الثقافة، ط1 2014 ، ص 149.

[3]- هيغل فريدريك فلهلم، الموسوعة الفلسفية، تر إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة و الشر و التوزيع، بيروت لبنان، المجلد الأول ط 3 2007، ص 192.

الحديث عن المطلق أو الله دونما حس بل بحقائق لها في ذاتها معاني كلية، فدرب الحدس و الإيمان مختلف عن درب الفكر ومن ميزات هذا الدرب المعرفي الذي مثله ياكوبي أنه يختلف عن الإيمان المسيحي ذلك أنه ينبع من وحي شخصي كما يرى هيغل وعليه فهو إن أخذ بالمعنى الفلسفي فهو تجريد صوري للمعرفة المباشرة[1]، لذا وفق هيغل المعرفة الحق هي في تطور جدلي مستمر غير مكتمل و الطبيعة التي لا تسطيع التحرر منه تعرف على أنها أرض خصبة لتجليه فيها و خاصة في فهمه تلازم الله في العقل[2].

يجد شيلر دعم نقده لهيغل في هذا التصور من طرف الفلسفة البروتسنتية الألمانية الشمالية، التي نعتتها بأنها احتوت على تزيف في فهمها لآيات الكتاب المقدس أدى بها الى الوقوع في هاوية الى حد بعيد، كما ترجع أخطاء وحدة الوجود الى حقيقة أنها كانت تميل إلى مواجهة الخطر المتأصل في الإيمان بالله Hénothéisme[3]. أين يذهب ضلال رؤية الله نفسه في جوهر العالم، وبالتالي تغيير ما نفهمه من معنى المحايثة ليصبح ليس للإله في العالم بل العالم في الله. فهي تخطىء عندما تقر برأيها في جعل معرفتنا به مثل معرفة الحسية المتناهية للموجودات في إستغراقه في الوجود المتناهى حيث تبدوا معرفتنا بكليته و لقدرته محدودة[4].

إن "وحدة الوجود" إرتكبت خطأ ثانيا وفق شيلر عندما أقصت دور الإرادة الإلهية كفاعلية سببية بل حاولت تجازوها غير مراعية لحقيقة أن لها إستنادا في توجيه الفكر نحو حقائق أزلية "أي مستوردة الى الفكر المسيحي" بل همها

[1]- المرجع نفسه، ص 194.

[2] - Max Scheler, on eternal in man, ,op cit ,p 228.

[3]- ورد هذا اللفظ في موسوعة أندر لالاند الفلسفية و الذي ضبطه "كتوحيد جزئي" وعرفه كمايلي:" مقابل توحيد كامل وشرك : شكل ديني قوامه عبادة إله واحد، لكن دون استبعاد وجود شركاء أخرين . أندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، تع خليل احمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت باريس ج2، ص 554.

[4] - Schelling, Friedrich Wilhelm,.[Philosophie und Religion. English] Philosophy and religion : (1804) / Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ; translated, annotated, and with an introduction by Klaus Ottmann. p p15-16.

تجاوز الإرادة و حل فكرتها في الإنسان و الله و يظهر هذا جلياً في عبارات هيغل إذ يشير الى التمرد عن ما هو سلطة يستدل شيلر بعبارة أرسطو التالية:".. "إرادة العبد في سيده"[1] ليؤولها على أنها رغبة هيغل في هذا التخلص .

إن هاته الإرادة التي تم التنكر لها هي عين محبة الله و من الخطأ أيضا وفق شيلر أن نجعل محبة الله في ذاته و في سبيله أدنى مرتبة من باقي فهوماتنا عن الحب. إنه من المتوجب منا أن نعتبر أن التأمل هو سبيل المحبة التي تسكن الموضوع كقيمة، بينما فهمت التصورات السابقة الفاعلية وفق بعد أنطولوجي" سبينوزا هيغل هارتمان شوبنهاور" إذ يعتبرونها أنطولوجيا[2]، وكخير ممثل عنهم سبينوزا والذي أوجد نظرة للحب تضعنا بين خيارين هما: إما أن يسعى هذا الحب بقوة إنفعال النفس فقط على أنه خير لجميع الناس أو أنه بقدر ما يسعى إليه فهو لن يبادله الحب ذاته وبذلك فهو يدخلنا في حيرة معرفية مبهمة[3]. وهو الأمر الذي جعل شيلر ينعتها بسلبية التصور فوحدة الوجود للحب التي تخطىء حتى في بنيتها الظواهرية قد علمت أن حب أ. ب هو في حد ذاته فقط شكل من أشكال المعرفة المبهمة[4] .و هو ذاته الموقف ينطبق على هيغل و الذي في كتابات الشباب نظر الى الحب من زاوية تأخذ بعدا أنطولوجيا حيث يقول:"...إن التوحيد الحقيقي والحب الصحيح يحصلان فقط بين الأحياء، هم متساوون في القدرة، و بالتالي هم أحياء الواحد منهم بالنسبة الى الآخر، و ليسوا أمواتا من أي جانب الواحد منهم إزاء الآخر. إن الحب ينفي أي تضاد، إنه ليس الفهم الذي تدع العلاقات علاقاته الكثرة دائما كثرة، الذي تكون وحدته مضادات. إنه ليس عقل الذي يجعل تعيينه مضادا للمتعين إنه ليس شيئا يحدد، ولا شيئا محددا ولا شيئا متناهيا. إنه شعور، لكنه ليس شعورا منفردا."[5]

نوضح بالإضافة الى ذلك بأن شيلر يرى بأن مواقف هارتمان الفلسفية أكثر نفيا لهاته الإرادة، فهو يرى أن قصور و عدم جرأة النظريات السابقة في معالجة معنى حرية الإرادة يرجع الى عدم خروجها عن الرؤى اللاهوتية إذ قيدت

[1] - Max Scheler, on eternal in man, op cit ,p 230.

[2]- Max Scheler, Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values , op cit , p 295.

[3]– سبينوزا باروخ، علم الأخلاق، تر جلال الدّين سعد المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1 2009. ص 331.

[4] - Max Scheler, on eternal in man, ,op cit .229

[5]– المطران انطون وحميد موراني، هيغل كتابات الشباب، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت لبنان، ط1 2003، ص 90.

نفسها كما يقول بجبرية القدر[1]، أما بالنسبة لشوبنهاور الذي كما وسبق وأن بينا منظومته المعرفية اعتبر الإرادة بكونها تغلغل في المكون أي "شيء في ذاتها" و لا يستثني من ذلك حتى الإنسان، وعليه فهي "**الإرادة**" من تحركنا بإتجاهه بشكل دوافع كذا هو شأن الحيوان لذا فلا فرق في ماهيتها فلها مناحي مختلفة تسلكها لتعبر عن ذاتها قوة عمياء ،لذا فهي حرة و لا عقلية طالما أنها لا تخضع لمبدأ السبب الكافي بإعتبارها شيء في ذاته[2]، وعليه إذا كانت الظواهر تقبع في مجال الزمن فهي غير مقيدت به، لها من الحرية أن تمارس أي فعل أو حكما وفق هوية ثابتة فهي تستند الى تعيين الأخلاقي[3].

يقدم شيلر ردا مفحما لهاته الرؤى المعرفية بإنعاطفه لفهم إشكالية الشر في العالم فإذا كانت تلك الرؤى المعرفية تمتلك هاته البنية المعرفية. فإنه ينبغي لفهمنا لما هو متحقق في العالم أنه هو جزء من ما نريد كشفه في كل محاولة كإنية عظمى للكون متخفية[4] التي أوجدته على نحو أفضل مما هو عليه مليء بالحب و أن ما لحقه من تغيير يعود بالشر هو من خلق العقل الانساني وحده، مما أرجع المكانة لإعتبارها فهما للسقوط كإنحراف عن الإرادة الإلهية و هذا إقرار منهم بتلازم الحقيقة العقلية مع الدين إذ يجد تبريره من كليهما.[5]

وهذا خلافا لما قال به شوبنهاور وشيلنج الذين اعتبرهما وحدة وجود كانطية ، فبالنسبة لشيلنغ أرجع إمكانية الحديث عن الشر ككيان قائم بذاته في مقابل الخير الى حرية الإختيار الكامنة في الإرادة و التي تغوص عميقا في قلب الإنسان، فبدون هذا المبدأ لا يمكن تمييزه بين الله و الإنسان[6] . أما بالنسبة لشوبنهاور ووفقا لإدعائته فهو على جهل

[1] -Nicolaï Hartmann, new way of ontology.Translated by Reinhard C. Kuhn, Publisher by Routledge , United States of America.Edition 1, 2012 ,p 124.

[2]- آرثر شوبنهاور، العالم إرادة و تمثل ، تر سعيد توفيق ، دار الكتب و الوثائق القومية ، القاهرة مصر، المجلد الاول، ط1 2006. ص ص، 165-166.

[3]- السيد شعبان حسن، فكرة الإرادة عند شوبنهاور، دار التنوير لطباعة و النشر ، بيروت لبنان، ط1 1993 ، 137- 138.

[4] -Max Scheler, on eternal in man, ,op cit, p 230.

[5] -ibid , p 231.

[6] - Gavin Rae ,The Problem of Grounding: Schelling on the Metaphysics of Evil, SOPHIA 57, 233–248 (2018). Published: 05 April 2017, Publisher Springer Netherlands, pp 9-10.

تام بالإرادة الخيرة و حتى بالإرادة الحسنة لأنه يلقى اللوم على الوجود ذاته و للإرادة التي أوجدته[1] فيصفها بالعماء نظراً لأنه يعتقد أن العالم الواقعي هو موضوعها مما فتح المجال للقول بالصدفة نازعا عنها صفة المحبة فأصبحت قوة غير عقلانية[2].

يُشبهها شيلر بأن المتابع لها هو كمن يسير في وسط الظلام الداكن فماهيته هي دائما سيئة و عمياء، لذا يجوز التمرد عن حياة تحت مفهوم" **اللا**" وبذا تكون صورة مثالية موضوعية، و لذلك فرؤيته ليست منبع نماذج الإنسان الثلاثة" البطل القديس الشجاع" و التي تحمل أعلى قيمة، كما أن شوبنهاور يعتبر أصل أفعاله هو الحافز الحيوي الذي هو ماهية الإرادة و بموجبها قوة الحياة لا تعرف التوقف دونما علة لها فهي شيء في ذاتها و عليه فهي ميلاد الشر في العالم وفي الشخص مما شوه حقيقته بجعله سيء و شرير[3]، و كنتيجة لهذا فميتافيزيقاه ميلاد للكآبة بالنسبة لشيلر، ويذهب السيد شعبان حسن أن شوبنهاور يعتبر الإرادة في أصلها شريرة و هي مصدر المعاناة التي يعانيها الأشخاص، وأول مظهر لتجلي الإرادة يتقوم في الغريزة الجنسية و فعل الأنانية egoism،[4] فهو لا يعطي لنا بذلك كما يرى شيلر سر:"... أصل الخير، والنور الروحي، والعقل، والحب، والتضحية بالذات، والعدالة، والشفقة الحقيقية في العالم."[5] إذ أصل الشر في العقل والكراهية و ليس في الغريزة.

ومن ناحية ثانية ينظر شيلر إليها "الإرادة العمياء" أنها تتضمن فكرة رفضها لله مما جعلها تفتح إمكانية للقول بالسقوط و الصدفة لهذا العالم السيء، بخلاف هارتمان و شلينج في رؤيتهما اللذان أقرا بوجود موجدٍ للعالم في تحققه، و بذا فتحوا أفقا لتأويل مغاير لمعنى السقوط فبالنسبة لشيلنغ فإنه رأى أن العالم سقط بعيدا عن الله و لا يمكن أن يحدث انتقال من المطلق الى المتناهي على العكس يكون فهم الأصل بالإبتعاد الذي يسمى سقوطا لذا فالمطلق هو الواقعي و

---

[1] - Max Scheler, on eternal in man, op cit ,p231.

[2]– آرثر شوبنهاور، العالم إرادة و تمثلا، المرجع السابق ، ص 215. 214.

[3]– عبد الرحمن بدوي ، شوبنهاور ، دار القلم و وكالة المطبوعات، الكويت بيروت لبنان ، دت ، ص 280.

[4]– السيد شعبان حسن، المرجع السابق، 142.

[5]- ibid,p 232 :«… it cannot point to the origin of good, of spiritual light, of reason, love, self-sacrifice, of justice and true pity in the world…".

فعلي و لا يمكن فهم السببية من المطلق الى المتناهي، و هي نفس الرؤية الأفلاطونية و التي فيها يصور هذا الأخير على أن الروح تنحدر عن حالتها الأصلية كسقوط من الصورة الأصلية، فجوهر الإنسان جوهر إلهي ساقط فيه و إذا ما حدث انحراف فيُفهم على أن هناك ضرورة توجب تنقيته ليعاود مشاركته للجوهر الإلهي[1].

وإذا كان شوبنهاور قد أقر بجعل الدين تقنية للخلاص الفرد من السقوط في الواقع و بذا فتحرره ذاتي و فجائي[2]، فإن هارتمان يرى أنه يحدث في تدرج و هو ما اعتبره شيلر على لسان نيومان :"...هذا "الفداء" هو الفداء الذاتي وفي تحليل آخر، فداء الله من خلال الإنسان العليم ..."[3] و هو بذلك يصحح نظرية شوبنهاور في الإرداة و موضوعها و إدراك العالم ليتحول الى فكر أكثر واقعية و ليس صورة مثالية لفكرة ما.

ومن خلال هذا السجال المقام على أساس البحث عن الحقيقة إهتدى شيلر الى اعتبار أن هاته المذاهب بالنسبة "شوبنهاور و هارتمان" هي أفضل من وحدة الوجود فيخته و هيغل، نظرا لأنهما حاولا من منطلق الإحتكام الى النسق في كل مواضيع المعرفة تشييد نسق للدين ، فمثلاً فالحديث عن فيخته هو حديث عن منظومة فلسفية للدين حاولت أن تدمج الله في نظام أخلاقي، فمعه لا يمكن لك أن تتحدث عن الإله إلا كنظام أخلاقي منطلقا من قناعة كانطية تُوجب أن يكون العقل العملي الشأن الكبير في ذلك، إذ غدا حديثا عن إيمانٍ عملي وقد فرض عليه هذا النسق أن جعل لله تصورا ليس كذات وجودية بل على أنه حدث[4]، نفس الأمر بالنسبة لهيغل الذي أبدع مفهوم روح المطلق قاصداً بذلك إعادة مناقشة فكرة وحدة الوجود عن الجوهر، وفي ذلك يرى بأن الله الذي يعتمده كتصور فلسفي ينطلق

[1] -Schelling, Friedrich Wilhelm,[Philosophie und Religion. English] Philosophy and religion (1804) translated, annotated, and with an introduction by Klaus Ottmann, Published by Spring Publications, Inc, First Edition,2010 ,pp 26-27.

[2] -Arthur Schopenhauer,The Essays of Arthur Schopenhauer; Religion, A Dialogue, Etc.Transl by T.Bailey Saunders,2004,p40.

[3] -Ma Scheler,on the eternel in man,op cit,p233.

[4]– هنس زندكولر و أبو يعرب المرزوقي ، المثالية الالمانية، تر ابو يعرب المرزوقي و أخرون، الشبكة العربية للتوزيع و النشر، المجلد الثاني، ط1 2012.بيروت لبنان، ص 724.

كتصور تجريدي من فكرة الجوهر الذي هو ذاته بذاته وفي ذاته مطلق كلي لا يحتوي على جزئية لا يوجد فيه تمايز أو اختلاف[1]، و أنَّ لها من صحة لتقف في وجهٍ مناقضٍ لرؤيا التي ترى ذلك بموجب عنايته الإلهية.

يرى شيلر واستنادا لما تو توضيحه أنه إذا لا يمكننا أن يضع هذا في الحسبان بقدر ما لا نستطيع أن نخرج عن ذلك المبدأ الذي يضيع فيه الشر كقوة و كإرادة إختيارية فلها قيود شرطية، و بما أن" الشر" سمة من سمات "الشخص" فليس بالضرورة كما يرى شيلر أن ينشئ من الشر و اعتباره عائق للتطور كمرض أو عيب طبيعي، بل تتضح أكثر عناية الله بعباده بالنسبة لشيلر لمن زود بمنطق القلب، و خير طرح في هذا الجانب يجده ممثلا في رؤية ليبنيز الذي يعتبرها سرٌ إلهي له حكمته البالغة[2] ،فهو ليس رد فعل ضد واقع مفروض على أنه جيد، أين صُمم ليكون إفشال للغايات الحسنة فالعالم صمم وفق تدبير أصلا عقلي، و من خلال هاته الفتحة فإنه لا يمكن لأي رؤية أن تدعيَ الحق في إمتلاك الحقيقة خارجها . و من بينها الرؤية السبينوزية و التي اعتبرت أن الشر ما هو معاكس لطبيعتنا حيث يقول:" نسمي شرا ما يكون سببا في الحزن أي ما يضعف أو يعوق قدرتنا على الفعل، وعليه فلو كان يعض الأشياء يُسيء إلينا من جهة ما يتفق فيه معنا، لكان بالإمكان هذا الشيء أن يضعف أو يعوق ما يتفق فيه معنا....وهذا محال، بل على العكس عندما يسيء إلينا شيء ما، أي عندما يستطيع أن يضعف أو يعوق قدرتنا على الفعل، فهو يكون مناقضا لنا. "[3] فإذ اعتبرنا الإيذاء من الشر فلا نستطيع الجزم أنه ناتج عن مجموعة من قيمة السلبية غير الأخلاقية و التي حصلت في شروط غير معقولة "مثل المرض أو الموت"، لذا لا نستطيع و فق هاته الجمل أن يكون الشر نابع من الإنسان بقدر ما

[1]– فريدريك هيغل ، محاضرات في فلسفة الدين " فلسفة الدين "، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الكلمة ، القاهرة مصر، ط1 2002 ، ص 15.

[2] - G. W. Leibniz, Theodicy "Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil" , trad E.M. Huggard, published by Open Court Publishing Company, Peru, Illinois, 1985, p -245., §.431.

[3]– سبينوزا باروخ، علم الأخلاق ، مرجع سابق، ص 257.

هو ضروري في أصل العالم و هو متعلق بما نسميه بمبدأ السببي يسميها شيلر بالرابطة الضرورية، على إعتبار أن الخير و الشر هما متأصلان في طبيعة الإنسان و هذا لإدراك لما هو مأساوي بماثبته متأصل في كينونة الوجود[1].

لكن قد يفهم من مفهوم "المأساوي" كل ما يوحي بأنه حزين إلا أن أصل الفكرة غير ذلك إذ يقول:"... يقع ضمن مجال القيم والروابط بينها كل ما يطلق عليه لقب المأساة في عالم خالي منها – كالذي أسسته الفيزياء الميكانيكية البحتة... في حيز ديناميكي للقيم تنشأ المأساة ولكي يحدث ذلك، يجب أن يحدث شيء ما."[2] لذا وضعها كظاهرة متأصلة في العالم.

أرجع شيلر إذن أصل ما هو زائف قيميا يعود بالضرورة إلى الظاهرة المأساوية حيث اعتبرها أصل الشرور. ولم يساير في ذلك الرؤية المسيحية و التي اتضحت" **كلاهوت حق**" بحسب هيغل على أن الانسان شرير بالطبع لكن صيغته مقصدها اقتضت أن يفهم هذا التوتر أنه ضروري من أجل أن يعرف الانسان حالة البدائية لديه ويعاود الرجوع اليها بعدما انحرف عنها[3].

و إنطلاقا من قناعته السابقة نجده قد حكم على وجهة نظر كانط بالوهن أيضا ، تلك التي وصل فيها إلى نتيجة اعتبر فيها الإنسان بالطبيعة منحرف و أن ما نسميه بالشر المتمثل في السلوك و الشخصية هو متقدم عليه[4] إذ في صلته بالله لن تستطيع الميتافييزقا المقدمة أن تعرضها لنا بشكل مباشر، لذا فالشر الذي هو متأصل في العالم و في الإنسان ليس له أساس من الصحة و الحقيقة أن:"...لا يمكن أن يقبع في أصل العالم ذاته ولا في الإنسان وحده.أصل

[1] -Max Scheler ,more et suivre , survive «suivi de le phénomène du tragique »,traduit par M. Dupuy , Editions Montaigne (1 février 1952), paris France,1952. p107.

[2] -ibid , p 112 : « … Tout ce qui mérite l'épithète de tragique relève de la sphère des valeurs et des rapports entre valeurs. Dans un univers où les valeurs n'ont aucune place - comme celui que construit la physique purement mécaniste … Le tragique apparait ,dans la sphère du mouvement des valeurs, et il faut pour cela qu'il se passe quelque chose,... » .

[3]– فريدريك هيغل ، محاضرات فلسفة الدين " الديانة الروحية"، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار القلم القاهرة مصر، ص 102 103.

[4]– كانط ايمانويل ، الدين في حدود العقل ،تر فتحي المسكيني، جداول للنشر و التوزيع، لبنان، ط1 2012، ص 87.ص 95.

الشر الذي هو الأساس النهائي لشر هذا العالم ،بل هو ساكن دائما في منطقة ميتافيزيقية تقع بين الإثنين، أي أن سلطة على العالم يديرها إنسان ما، هي دافعة للإنقلاب ضد الإله..."[1].

إن هاته الرابطة الضرورية بين الخير و الشر هي في حد ذاتها الشر ذاته والمأساة عينها عند شيلر ، فهي من تمنعنا في البحث في أصل الشر وفقط في الإنسان، فيقول في ذلك:"...الإنسان هو العالم المصغر تتلخص فيه قوى العالم،مع ذلك و لعجزه لا يقدر أن يأتي لخلاصه من ذاته ليست هذه الضرورة الافتراضية، بل فقط حقيقة الفداء لأصل فعل الإرادة الحرة للإله والذي يرتمي في اللاهوت الوضعي"[2] وبالنسبة إليه أن الأمر غير منوط بقدرة الذات البشرية لإستعادة هذا العالم الذي انحرف عن مساره و عليه فهو يحتاج الى تضحية "كفداء ذاتي" في سبيله استعادته، و من يذهب بخلافه إنما يعلن صراحة عن تناقض ذاتي في فهم عن الفداء الذاتي، ويقصد هنا توجيه هذا العجز نحو ما جعله هارتمان قاعدة في فلسفته الدينية عن العالم وعن الذات التي تضع خلاصا ذاتياً " فهي غير معقولة لأسباب التالية:

1/إنها في الأساس تجربة تقود إلى منحى فكري جدلي لا غير فهي بعيدة عن المعنى الديني.

2/ بتفكيرنا الواعي المنطقي لا يمكن بالنسبة لشيلر أن يكون لما هو مشتق كفرع " أن يسترد الأصل و هذا بدون قوة و سلطة يشبهها بتلك الفهم في الحياة كإرادة عمياء عندما تنتفي قدرة الإنسان.

وكخلاصة لتحليلاته المبينة آنفا نجده يموقع هاته المذاهب الفكرية "هارتمان و شوبنهاور و غيرهم ممن ليس لهم انتماء للمثالية الألمانية" وما قدمته كرؤية لمشكلة الشر في أصل العالم ، في مجال تصورات في الحياة والوجود ، فكما وقد سبق و أن رأينا رؤية شوبنهار في الشر و أصله، نجد أن هارتمان اعتبر مشكلة الشر ممكنة بالنسبة لكل شخص حتى

[1]- Max Scheler, on eternal in man, ,op cit, p235 :"…. The origin of the wickedness which is the ultimate basis of this world's evil and also the cause of direct temptations to human wickedness, can lie neither in the world-basis itself nor, solely, in man. It must reside in a metaphysical zone lying intermediate between the two, in a free insurrection against God instigated by a person having power over the world.".

[2] -Loc cit :"…. man in the first place (man being the microcosm in which all the elements and forces of the world are concentrated), is a metaphysical truth. Man cannot come to his salvation save through redemption. It is not this hypothetical necessity ,but only the fact of redemption rooted in God's free act of will, which belongs to positive theology.".

ينتقل إلى مرحلة ضرورية لتوليد و تنمية الإرادة الأخلاقية، هاته الأخيرة لن تكون بمساعدة الله الذي سيكون حضوره فقط من أجل دافعية الشوق إلى الخلاص[1] ، بدرجة فعالة لقدرة أن الشخص يعتمد على ذاته ،إنه و من خلال التحليل السابق نجد أن شيلر قد سمح لنفسه بأن ينظر إليها كقراءة للوحة جمالية للوجود و بالخصوص تأمل شوبنهاور الذي نظر إلى المعاناة في الواقع على أنهما إحساس حيوي في صور لوحة لجمالية الحياة [2].

إن هاته القراءة للعالم من جانب الجمالي للوجود و هذا من جانب واحد من طرفه جعله يعتبر ذاته أنها الوحيدة التي أحسنت ذلك، إذ وفقه كثيراً ما يُساء فهمه بالنسبة إليه و خاصة إذا اتبعنا تلك الرؤى بالموقف الميتافيزيقي و تذوقها للفن في بعد الجمالي على أنه قد يحدث استنفاذ لماهيته نظراً لحدس غير مفاهيمي مرن وخاصة لتلك الترابطات القيمية الجمالية، فمثلا ما تم من قبل شوبنهاور اعتباره أنه رغبة حيوية في سعيها نحو السعادة ولتحقيقها تحتاج إلى نوع من الحب الوضعي المجرد نحو المطلق، فيما يتعلق بهاته الرؤية للفن فليس هو مجرد رحلة تأملية[3] بل هو إختراق كما يرى شيلر روحي يشق طريقه نحو القيم من خلال عملية التمثيل[4]، و هي بالفطرة منوجدة داخل العالم و تعتبر عملية وضعية لإعادة تشكيله على نحو أمثل مثلما وجد و على صورة أكمل على نحو قبل ما يحدث فعل السقوط[5]. فالسقوط لا يعتبر حدثاً تاريخي وفقه أكثر من ماهو موضوع محتكر في ثنايا الماضي و الحاضر، إذ يُراد تركه إلى نفسه بما له من ميل نحو السقوط و كذلك إرجاع لكل القيم الوضعية، و هذا بتوافق فقط مع ماهيته كما ترى بعض الرؤى المعرفية.

يقع بالنسبة لشيلر المرأ في تناقض داخلي عندما يبحث عن ماهيته كتجربة محايثة ليعيش لحظة الكشف في هذا السقوط و نزوع نحوه و هذا بتصوره لإله يشيخ و يموت كل يوم، بطبيعة الحال هناك دائما تناقض يجبرنا لمراجعة أصل

[1] - Dennis n. Kenedy Darno i ,the unconscious and Eduard von Hartmann, by Publisher: Springer Netherlands,1967, p 154.

[2] - Arthur Schopenhauer, On the Suffering of the World, translated by R. J. Hollingdale ,Published by the Penguin Group Penguin Books Ltd, 80 Strand, London WC2R 0RL, England, This selection first published in Penguin Books 2004, p118.

[3] -ibid ,p122. P124.

[4] - max scheler, on eternal in man, ,op cit, p 236.

[5] - Bart Vandenabeele, Schopenhauer on the Values of Aesthetic Experience, The Southern Journal of Philosophy (2007) Vol. XLV, Ghent University (Belgium), p570. And Schopenhauer And the Aesthetic St And point, pp 22. 23.

تجربة المعرفة و يدفعنا الى التساؤول و الشك فيما نعرفه على أنه أمام هذا السقوط للعالم في ضوء امتلائه بالشر و المعاناة، هل يبقى الإعتقاد بقوة هذا الإله و قدرته على التغيير و إلا لما هذا الحال موجود إذا كان الإله موجود ؟ .

يفقد و كإجابة عن هذا الإستفهام شيلر إيمانه بعدما رأينا كيف يؤسس المجتمع في الفصل السابق، كذلك هو الأمر فقط جوهر الله و وجوده هو ما يترسخ في ذهني أول مرة عندما نبحث عنه، لذا يلجأ إليه ثانية كما مرت معنا كتجربة في فهم الوجود محايثة و متعالية، فهي القادرة على التغيير الواضح للعالم إذ يفهمها كصنائع متجددة من الخالق، بالإضافة إلى ذلك فإن هذا الشخص بالنسبة إليه من المطلوب منه أن لا يقف فقط مشاهدا بل منخرطا في غمرة التغيير ما يتوجب عليه هو الإيمان بـ:"... تخيل قوة متفوقة يمكنها أن تصل من نفسها لتتولى القيادة ووقف السقوط الماهوي، وهي القوة التي تكون أعلى نقطة انطلاقها هي قوة الله نفسه...تجلب الدراما العالمية إلى نتيجة ذات مغزى وقيمة إيجابية."[1].

يرى وبموجبها "شيلر" بأن العالم كقوة أو كطاقة قادر على النمو من تلقاء نفسه وهذا بقواه الكامنة، بعيدا عن تلك الرؤى المعرفية التي لم تعد تقدر على إستبعاد فكرة السقوط والتي إلى حد ما اعتبرها أن لها مرجعية أرسطية حيث نجده يقول:"... يجب أن يشمل جميع أولئك الذين أعادوا الميتافيزيقيا الأرسطية، إن تخميناتهم عاجزة في عمق ملاحظة القوى التي تسعى إلى تحقيق نهايات سلبية بظنهم أن العالم الذي صنعه الله أصلا يسقط ميتافيزيقيًا، وهو في تدمر مادي مستمر،..."[2]. فهو لا ينفي أن كلا الرؤيتين قد أساءت فهم حاجة العالم للخلاص.

[1] - Max Scheler, on eternal in man, ,op cit ,p 237 : « … must be imagined which can reach out from itself to take command and stem the immanent fall, a force whose highest starting-point is the strength of God himself. ... can bring the world-drama to a positively meaningful and valuable conclusion ".

[2] - Loc cit,: « …The latter-among whom we must include all those who make Aristotelian metaphysics (that of a self-enclosed and perfect world not in need of redemption) the basis of their account of the world-fail to notice the forces that strive toward negative ends and believe that a world which is metaphysically fallen, and is thence in a continual physical decline, is the world which God originally made….".

تتطلب فكرة خلاص العالم من أجل فهمها من العمق بأن يرى الإنسان أن مصير العالم مقترن بها كنهاية محازة ليس من ذاته بل الى مرتبة أعلى من الوجود. هاته النقطة بالذات تسير بنا الى أنه ما يتبقى في العالم ليس لعلو مرتبه و تفوقها بل تُعد تدابير مؤقتة في استمرار لحالة النازلة بخلاف الفكرتين السابقتين حول حاجة العالم للخلاص إذ تمثلته تمثلا مغلقا، و التي يمكننا حسب شيلر تلمس حقيقتها في الأبحاث التجريبية التي طرحت كنظرة ميتافيزيقية واحدة " أي نهاية العالم" ووفق مبدأ العطالة" فهو تصور محض و جاف. بخلاف التصور المشبع بالرؤية الروحية و التي كانت قبل ظهوره كمبدأ في الفيزياء ووُجدت عند توما الأكويني عن العالم و الذي اعتبره متناهيا ضمن زماني متناهى[1]، و هي الحقيقة التي أكدتها النسبية لأنشتاين، و قد كان لصياغته العلمية تأييدا من طرف رجال الدين وحتى في الأوساط العلمية. فإذا كان الله قد خلق الكون في ستة أيام حسب المعتقد الديني فإن لحظة الخلق يختلف عنه في فهم الفضاء والكون وفق أبعاده الزمنية ووفق انشتاين في إنه بين الواقعة و الواقعة يوجد نسبة زمنية مختلفة عن الأخرى بالنظر لوسيلة القياس و عليه لا يمكن ضبطها بناءا على المؤشر الثابت لأن الزمن يتمدد[2]و بموجب هاته الحقيقة يجد Max Jammer أنها الأنسب لتفسير قصة الخلق في الإنجيل حيث يقول:"كان يجب أن نتعامل مع الآثار اللاهوتية لنسبية تمدد الزمن قبل مناقشتنا للآثار المترتبة على نسبية التزامن فقط حقيقة أننا اتفقنا على تطبيق ترتيب ورقة آينشتاين 1905 ، التي تعامل النسبية للتزامن.[3] وعليه لا يمكن فهم اليوم في الإنجيل بنفس الفهم في التوقيت الأرضي.

يرى شيلر أيضا وفقا لما قد نفترضه أن العالم لانهاية له و عليه فهو غير متناهى فما تفسيرنا إذا قلنا أنه بحاجة في جواهره الى الخلاص، و عليه فجميع القيم متناغمة مع هذا العالم و في تعاملنا معه كقضية إلهية أن يكون خلقه ليس أكثر من الحفاظ عليه[4] .وهو الطرح الذي قدمه توما الأكويني ووضعه تحت مسمى الخلق المستمر، وفكرته هاته لم تكن بمعزل عن ما أضافه الفكر الاسلامي لها من تنقيح و زيادة و توضيح و لقد كان لأفكار إبن رشد الحظ الوافر

[1]– توما الاكويني، الخلاصة اللاهوتية ، تر الخوري بولس عواد ، المطبعة الأدبية، بيروت لبنان، ص 566.

[2] - Max Jammer, Einstein and religion : physics and theology, Published by Princeton University Press , United Kingdom, 1999,p 195.

[3] -ibid , p196.

[4]- Max Scheler, on eternal in man, op cit ,p238.

منها، فمفهوم الحفظ هنا يوحي بأن هذا المخلوق عاجز و يحتاج الى خالقه[1]، و هذا بدوره ينفي صلاحية الطرح الذي يذهب فيه أصحابه الى أن العالم في مستوى تناظري لنفس القوة الموجدة له، فإمكانية الإنوجاد بذاته بالنسبة الى شيلر فتوجب النظر إليه في نقطة الفراغ عندما أوجده الله كفعل إيجابي هناك كان البدأ وفق الرؤية العلمية الفيزيائية لأنشتاين وأثبت ذلك هذا بمحاولة تطبيق النسبية الخاصة على مجال القوى أي كان نوعها و هو الأمر الذي جعله يركز على مجال الجاذبية كقوة مهيمنة في الكون العظيم ليصل الى حركة منتظمة بين سرعة الأجسام و قوتها" الجاذبية".

اتجه و عند هاته النقطة من الإفاضة في مجال النسبية انشتاين ليبحث عن مجال الممتدات أي الى دراسة الكون لا باعتباره وفق الهندسة الإقليدية خاضع للأبعاد الاربعة بل باعتباره وفق هندسة ريمان محدبا و بإضافة الثابت الكوني أمكنه أن يقيس قطر الكون و أن ينقذ الكون من فرضية الإنهيار تحت طرح سكون الكون بتأثير الجاذبية، و تسكين الكون وفق معادلات تبين مقداره الثابت و الضروري و هو ما عجل بالحديث عن نقطة للصفر وُجد الكون فيها وفق بعد للزمان سميت الفردنة و قد كانت معادلات كون "فريدمان" خير معبر عنها وشارح لها وفق ما أضافه من تعديل لها[2] . لذا فالعالم سرٌ غامضٌ يدفع المرىء على الشعور بالتقديس وفق أنشتاين، وبما أن الله لا يعلب النرد فإنه من المتوجب خلقه بقوة و طاقة متناهية القياس، تجاوزت فهما عاديا للخلق الى فهم من العدم و هذا بتوظيف أنشتاين نظريته في الطاقة و الجاذبية بشكل واضح من خلال معادلاته[3].

ووفق شيلر فإن الله هو الذي يجب عليه أن يتأكد من معنى النزول في العدم وإن كان للعالم تمرد على قدرته[4]. من ناحية ثانية يلغي تلك التفسيرات للقوانين التي تسود حركات العالم المادي، نظرا أن نفس القوانين تجوب عالم المادة عضوي إذ تستلزم موت الكائن الحي الذي هو في تغير مستمر وفق طاقته و هذا بموجب ماكسويل فإن الإنسان قادر

[1]- زينب محمود الخضيري ، أثر إبن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، دار الثقافة للنشر و التوزيع، ط1 1983 ، ص268.

[2]- محمد باسل الطائي، الكون و العدم "بحث في صيرورة العالم"، 2010. ص 3 و ص31 .

[3] - Max Jammer, Einstein and religion :physics and theology, op cit,p 83.

[4] - Max Scheler, on eternal in man, op cit, p 238.

على إسترجاع طاقته،[1] والذي فيه يعمد إلى دمج وجوده العضوي بالوجود الروحي و هذا حتى يتجاوز ذلك التوتر الذي يسكن كيانه و يهددها بالعدم، وعليه فليست الحياة صراعاً من أجل الوجود بقدر ماهو فتح للإمكانات الروحانية و الإيمان بها فيبقى العقل متصلاً مع الله بالمادة و الروح ذلك هو أسمى تكييف[2]، و فقط قدرة الله وبفضلها يتم شحن القيم من جديد في مواجهة سقوط العالم نحو الهاوية ،و بعدم هاته الأخيرة فإن الصورة المتخيلة للحياة هي على نحو سابق تمام إنحدار الحياة نحو الموت في عملية شبه يومية[3] و هذا من خلال سيطرة العاطفة و الغريزة على العقل وهو ما يُصيب كثيرا دائرة الحياة العضوية للكائنات الأخرى فهي طريقها نحو الفناء. هذا إلى جانب نزوح القيم الأعلى إلى القيم الدنيا وهو ينبوع الشر المتزايد و أيضا تكثيفٌ لفتنة كينونة العقل و الروح [4].

و هو المبدأ الذي سرى في أواصل نظرية التطور و تكفلت الحضارة كما أشرنا سالفا بالحفاظ عليه وبه أعلت من شأن التقدم بناءا على قدرة العقل في التكيف و تميزه في البقاء تحت مبدأ النضال من أجل الوجود ولتَكون الحرب العالمية تطبيقا مباشرا له، و بالنسبة لشيلر ارتكبت نظرية التطور خطأ فادحا بجعلها للغالبية المنهزمة تستسلم للأقلية المنتصرة إذ لم يعي أصحابها أنهم يطورون تدميرا للبشرية[5] لأن خصائص قوى التكييف وفقه ليست نفسها بالنسبة لخصائص المنتظمة للإنسان الذي زود سلفا بإدراك الروحي لمجموع القوى الوعي العقلانية، و حذف هاته الميزة بموجبها أُدرج الإنسان في حلقة التطور و تم تعريفه بناءا على عدم ترابطه الداخلي بأنه حيوان معتل متنامي إذا ما تم إعتماد كمقياس مواجه لقيم الحياة[6].

---

[1] -ibid , p 239.

[2] - Loc cit .

[3] - ibid ,p 240.

[4] - M.S. Frings And others, Max Scheler (1874–1928) Centennial Essays, Publisher by Springer Netherlands, Edition Number 1,1974 , p 58.p 85.

[5]– تشارلز داروين، أصل الانواع، تر اسماعيل مظهر ، مؤسسة هنداوي سي آي سي ، المملكة المتحدة ، ط1 2017 ، ص ص183– 184 .

[6] - Max Scheler, on eternal in man, op cit ,p 243.

الثاني: الفعل الديني كخبرة دينية

يستهل شيلر في حديثه عن معنى الفعل الديني بنفيه لجدوى المستطاع المعرفي و الذي نوجده في حياتنا اليومية و مفاده أن أي عقل بشري زُود بقدرة تركيز جهده على نوع معين من القصود(الظمأ الأنطولوجي) في اللحظة الإنية يمتلك جنوحا نحو المحايثة المحضة، غير أنه غالبا ما يتم الإقرار بإكتساباها للصفة الدينية حيث تدخلنا في نوع من الإرباك المفاهيمي وهذا دونما إعتبار لفكرة الله كمصدر لها، و في هذا الصدد بالذات يوجه شيلر نقده اللاذع لما إقترحه سميلز في رؤيته لـ: "فلسفة الحياة" إذ يعتبرها من غير فائدة تلك التي قدم فيها رؤيته عن "الديني" كتوجه مُعاش.

يرى **فريديريك فاندنبرغ** أنه من وجهة نظر للموضوع فإن التدين بالنسبة لسيلمز[1] نوع من الإلحاد المنهجي لا يصدر حكما وجوديا حول وجود الله أو عدمه و لكن في خطوة كانطية ينتقل من الأنطولوجيا الى المعرفة، ومن المتعالي الى المحايث للتحليل الظروف النفسية للدين، وبما أنه لم يكن هناك داعي بالنسبة لسيلمز من إبتداءا للحديث عن تجربة دينية يكون فيها حضور لله فيفسح المجال هنا للإنتقال من الدين الى التدين[2] .وهذا يعني ضمنا أن فكرة الله يمكن التعامل معها على أنها واحدة فقط. من بين العديد من "الإعتراضات" الممكنة التي تنعكس من خلالها "التجربة" على الخبرة الدينية مرة أخرى إلى نفسها ونطاقها النفسي، فبالنسبة لشيلر يصبح مفهومنا عن فكرة الله مقدما كموضوع إلى وعينا الديني كخبرة بالمعنى نفسي، بينما الأصل من توظيف معنى المحايثة هو إجتثاث هذا التصور للذاتانية الدينية و أي طريقة الإلتفاف الدائرية للفكرة " الله" ولما تم إعتباره أنه قوة مطلقة لتخليق الحياة نفسها بتكثيف الحياة الدينية في نطاقها أي باستعمال فكرة الله كطريقة فقط وليس كهدف منشود ، فهي لا تتمايز كثيرا بالنسبة لشيلر مع المنحى

[1]– جورج سيملز: فيلسوف عالم اجتماع ألماني ، ولد في برلين في عام 1858 و توفي عام 1918. كان يهودي الاصل وقد اتم دراسته في برلين، حيث تتلمذ على مومسن ، وحصل عام 1885 على شهادة التبريز في التعليم ، وأصبح في وقت لاحق استاذاً في برلين (1914/1900) ثم في ستراسبوغ حيث أمضى آخر سني حياته . نخص بالذكر من مؤلفاته : مسألة فلسفة التاريخ (1892) فلسفة المال (1900) ، الدين (1906)ن مشكلات الفلسفة الاساسية (1910) حدس الحياة (1918) . طور سيملز فكره إنطلاقا من النقد الكانطي، وإنما بعد إعطائه مدلولا جديدا: فكان كما يقول ، حرر الانا في قبالة الطبيعة ، لكن كانط ، إذ حطم المعنى التقليدي عن الاشياء الثابتة ، أبقى على مطلق، هو مطلق صور الفكر ، أي المقولات ، وهذا المطلق هو الذي يعيد سيملز النظر فيه، كما حملت فلسفته العديد من الافكار المترابطة ترابط المعنى الذي أُراد بلوغه من خلال هذا التوليف بين العلوم، لمزيد من التفاصيل انظر أكثر في : جورج الطرابيشي، معجم الفلاسفة ، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط3 2006، ص ص 382– 383.

[2] - Frédéric Vandenberghe, Immanent transcendence in Georg Simmel's sociology of religion Journal of Classical Sociology 2010 , Published by: http://www.sagepublications.com . p p 8-9.

الميتافيزيقي الذي ينظر من الزاوية الضيقة لها و التي توجب أن يخرجها "فكرة الله" من كامل المخطط الحياة و التوجه نحو خيار أن يكون المعنى النهائي مجرد قطع تواصله معها " الإلهي" ولتغدو بذلك مستعارة قصد غاية معينة فقط، إن هذا المنحى المعرفي ليوصف بمنزلة السخف لتجسيده بحق معنى نفي الإيمان بالله .

يود شيلر هنا إبراز ثغرات الخطأ التي وقعت فيها **"الذاتانية الدينية"** و هذا في إرتكازها الى مفهوم المحايثة فهي و إن كانت وليدة فهم سيملز لها إلا أنها غير ذلك بالقدر ذاته التي وجدت كفكرة واضحة في كتابات **لوثر** الذي بالنسبة له أقر بأولوية اليقين الديني للإيمان من أجل الخلاص كحقيقة دينية، أين يرى شيلر أنها حجة دائرية مستحضرا فداء المسيحي بذاته من أجل خلاصنا كبشر و لكن أيضا مات المسيح من أجل الإنجيل و كلماته أيضا، و هوة ما يسميه بـ: وجوب الايمان بالايمان، كممارسة انعكاسية غير معروفة المدة الزمنية.[1]

إقتناعا من هذا التحليل الذي خلص الى كشف الزيف المعرفي الذي تنطلي علية رؤية سيملز يجد شيلر أنه من المتوجب ان تنسب الى الفعل الديني سماته التي يتفرد فيه بحسب بِنية الانسان الروحية القويمة، و يدافع عن أطروحته و التي يحاول من خلالها وصف الفعل الديني وهذا تماشيا مع طابعه المحايث كماهية واقعية حيث كأي باحث قد يقع في التباس في إعطائه صفة المحايثة وفقا لطابعه الماهوية الذي يقابل موضوعه بشكل مباشر، و في هذا كله يجب عدم اعتبار الفعل الديني أنه يمثل تلك الرابطة العشوائية بين القصود غير الدينية " الشعور الإرادة و التفكير "، هذا الحصر يجعل الرؤية التي لدي الإنسان من الضرورة أن لا تستكن الى محدودية الوعي و في هذا يقول شيلر:"...إذا كما سبق لنا أن حافظنا عليه، فإن الأفعال الدينية في تشكيلها وإعدادها ، تأخذ إتساقاً ذا دلالة لا يمكن إستنباطها من أي تناسق آخر، بالإضافة إلى شروط صارمة وقابلة للتطبيق التحقق الذاتي أو عدم تحقيق. إن الأمر كذلك، هذه هي أطروحاتنا..." [2].

---

[1] - ibid, p247.

[2] - Loc cit :« … It is, finally, more than psychological if, as we have already maintained, religious acts, in their formation and elaboration, take on a consistency of significance derivable from no other such consistency, plus strict and formulable conditions of self-evident fulfilment or non-fulfilment…".

بموجب هاته الرؤية فهي ليست تجسيدا لرغبة أو الحاجة و هاته أهم صفة تتسم بها الى جانب انها لا يمكن أن تحلل وفق سببية نفسية تجريبية، إن لهاته الافعال منطقا يحتم عليها أن تكون مستقلة عن ما يحددها في نطاق التصورات الضيقة، فهي منتسبة الى هذا الانتظام الذي يجعلها متعالية في قصديتها، و لقد كان قصد شيلر من تمييزها من النوع النفسي حتى لا ترد الى فهم يصنفها في مجال الأفعال الجمالية و الأخلاقية و المنطقية ،إن المحتوى معطى فيها يتمتع بما فوق الخيال الذي ينتجه العقل البشري كما أن هاته الأفعال ذاتها هي من يتقوم بفضلها في وعي الإنسان الديني الحكم القيمي الجمالي و الأخلاقي إلخ ....[1].

وبوضعه لهاته التمييزات التي تختص بها الأفعال الدينية يجعلها كشرط للوصول الى تلك الانتظامات التي نمر بها حياتنا فوحده كما يرى من طبيعة الدين و ليس لمعايير خارجية أو شبيهة بالدين" يمكننا أن نثبت صحة إدعائنا في الحياة و أي نزعة نحو فهم خارج هذا هو بمثابة خطأ لا يقوم إلا بالرجوع الى فهم الدين أنه:"...هو بالأساس إدراك وفهم ديني خاص،و نوع من الشعور (القيمة)، والتعبير (المنظم) (في اللغة الدينية والصلاة والليتورجيا) والإرادة والسلوك (في خدمة الله والدين الأخلاق)،..."[2] .

و مع هذا فماكس شيلر لا ينفي ذلك التداخل بين الأفعال و صعوبة تقسيمها مستدركا في نفس الوقت قوة الوحدة القصدية كوحدة للخبرة وعلى سبيل التبسيط يشبهها بتلك التداخلات الوظيفية بأنواعها في تركيبة الجسم الحي و تفاعلها مع بعضها البعض، و هذا ما يؤكد عليه يونغ حسبما يرى أن التجربة الدينية أنها شيء يسيطر عليه من طرف قوة خارجة عنا"، إلا إذا شارك الباحث أو كان متداخلا معها مثلها في علم الوظائف الحيوية للكائن البشري ووفق هذا المنحى يفهم الصلاة في تداخلها لمعنى التناغم في شخصية الله كما أننا لا نستطيع فصلها عن تلك التي يدعوها شيلر بالأفعال الدينية الإنعكاسية مثل التوبة و الخلاص.

[1] -ibid,p p 248-249.

[2] -ibid,p149:« … For religion is as fundamentally religious cognition and thought as it is also a special kind of (value-)feeling, of (regulated) expression (in religious language, prayer and liturgy) and of volition and conduct (in the service of God and religious morality) .”.

وبالإضافة الى هذا التمييز الذي يضعه يونغ ينبري شيلر الى وضع تمييز وفق رؤية الفينومينولجية للفعل الديني و لقيمته التي تتغلغل في كيان الشخص الفاعل فيه و من بين التمييزات التي يضعها ويضبط فيها ماهيته نجد:

أولا الطابع المتعالي في قصديته للعالم 2- إن الألوهي هو من يسكن هذا التعالي للقصدية 3- في كل هذا لا يمكن ان تنجز إلا إذا تم قبول الكيان الإلهي كموضوع معطى و منكشف للذات "كوحي" للألوهي.[1] .

إن الفعل الديني بالنسبة لشيلر ليس فقط كامن في الأشياء و الوقائع التي يمر بها الشخص بل حتى ما يقدم له كموضوع قابل للمراجعة في وحدة واحدة عينية مثل المواضيع المتناهية و العارضة بوضعها في العالم، و هي الخاصية توضح أن هذا الفهم المستخلص من الفعل هو غير منعزل من ما يجب أن يستلهم من تجارب الأخرين وصولا الى لحظة يدرك فيها الشخص تساميه عن العالم و تخطيه ليس ما يفهم من التحقق لمفهوم العالم كتعين آني موجود، بل يدرج شيلر مفهتمه للتعالي جميع الأشياء التي تأخذ من العالم كماهيات متجسدة، هاته الخاصية هي ميزة للوعي كإدراك متزمن[2] ،حتى على المواضيع التجريبية فالتجاوز وارد لكينونة الموضوع و الذي هو جزء من كلية العالم، ووفقا لهذا فالفعل الديني يظهر بطريقة رمزية و إمكانية تحققه هو ترابط الخبرة في وحدة كلية ، ومنه يمكننا التحدث عن معنى الفعل الديني رغم التفرد الذي ينتاب بعض المواضيع.

يتحقق الفعل الديني في وحدة الترابط و مواجهة الشخص لها لكنه أيضا ولنقل كنظرة متعمقة أن ماهيته المتحققة لا تحتاج الى أي موضوع في العالم الخارجي كتجسد لمقولة القديس أوغسطين "**معرفة تقربنا من نور الله** " و هي صيغة يرتضيها لجميع الأفعال الدينية بل هي قانون وحدة الوجود الفينومينولجية.فهو بذلك في ماهيته يُقارب التحديد الذي وضعه شلايرماخر كمدخل لقراءة الدين إذ نقرأ في كتابه مايلي:" ما الوحي؟ كل رأي أصيل وجديد عن الكون و حركتيه هو ومضة من الوحي، وأظن أن كل منكم ما أرمي إليه بالأصيل و الجديد، وما الإلهام؟ إنه ليس سوى الإسم

[1] -ibid,p 250.
[2] -ibid ,p 251.

الديني للحرية، فكل عمل حر هو في جوهره فعل ديني، وكذلك كل عطاء يحمل بين طياته وجهة نظر دينية، وكذا كل تعبير حر يحمل شعورا دينيا."[1]

إن هاتيه الصيغة تفرض على شيلر رؤية تتجه الى اعتبار الفعل الديني غير متحقق في خبرة الفرد كقصدية لا تنال الإشباع للموضوع أو للشيء متناهى، دونما مجال للتعبير الذي يتزين بالجمالية الإدراك العادي وأدلتها الإستقرائية، فهي بحكم طبيعتها لن تقدم فهما للماهيات الواقعية إلا بما سيعطي لهذا الفتح جوهره الخالص و الذي يلتمسه في الخيال الساذج كإحساس بالرهبة تسري في أواصله قبل التعرف اليه عن كثب، فهو بالنسبة لأوتو ما يجعل من الشخص يعيش لحظة الجزع الديني الصادق لذلك السر الذي يلف كيان الوجود و ذي الغيرية التامة كصمت، كحركة معقدة تكتسي معنى أن ينبت **مفهوم العجب فيها**، وفي التعبير عنه كواقعة تحققت على يد الأشخاص المقدسيين من أمثال الأنبياء[2]، ويعتبر شيلر أنه من خلال هذا التحليل يتمكن الشخص من التيقين أنها هي اللحظة تحكم توجهه الأصيل نحو المقدس كخاصية مميزة للفعل الديني يعيش فيها الأمل و الخوف الدينين[3].

إنه وكما مر معنا فإن هذا الفعل و بما أنه لا يستند الى قاعدة معروفة وواضحة بل كل جل ما في جوهر القضية أنه اختبار ديني و امتزاج بالروح الإلهي كما جرى تفسيره، هذا لا يمنع أنه في علاقة شذ و جذب مع باقي الأفعال و لا يمكن لهاته الرابطة من الإستدامة إلا من خلال ما يسكن في الشخص من ماهية للقيم كما يرى جون ر. وايت "John R. White" ولا تبقى في نطاق الأفراد بقدر ما يعمد الى توظيفها في فهم الشعوب بما يمتلكونه من نظام للحب في ذواتهم[4] لإن بحثنا عن القانون الضامن الذي نستند عليها لفهمه هو في حد ذاته خبرة من خبراتنا المعيشة، فإذا ما تسائلنا عن الذي يمنح المغفرة لوجدناه هو نفسه الذي يعاقب...وما نحمله من أفكار ما لا نستطيع توجيهها

[1]–فريدريك شلايرماخر، عن الدين " في خطاب لمحتقريه من المثقفين"، تر أسامة الشحماني، دار التنوير للطباعة والنشر، بغداد العراق، ط1 2017، ص ص 109 110.

[2]–رودولف أوتو، فكرة القدسي، فكرة القدسي" التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي عن علاقته بالعامل العقلاني، تر جون و. هارفي، دار المعارف الحكمية ط1 2012، ص 91.

[3] - ibi, p 251.

[4] - John R. White, scheler's argument's for god's exisictence from religious acts, p 382.

نحو المواضيع المقصودة لنسبيتها نعوز فهمها الى الفعل الديني فهو لا يقدر على تصورها عقليا و ما يحرك هذا الوعي كدولاب لا يتوقف هو فاعلية القلب و العقل و اللذان بهما نقرأ ما تحمله مشاعرنا المتغيرة إتجاه موضوع مقصود بما يحمل قيمة في ذاته، و لذا في وضعنا لحكم على فعل ما على أنه ديني يجب أن نعترف في قرارة أنفسنا أن هذا الحكم يتجاوز ذاته ليلعن في كل لحظة متزمنة. فالفعل يبقى فعلا دينيا يعبر عن معناة إتجاه المقدس و إتجاه رفع الغبن عن الذات نحو خلاصها[1]."

يتخذ شيلر هذا التحديد في الماهية بين الأفعال تجاوزا لمعضلة الموضوعية، أي تتضح بالنسبة لشيلر أنها تبدأ من اعتبار أن هذا الفعل هو عملية موحدة"[2] عندما يزداد فهما للحظة معاناتنا كتجربة دينية تستنشق خلالها الذات إنعطاء الإلهي من خلال الوحي لتتحاور معه كشخص على عكس قرائتنا لمفهوم الشخصية الإلهية في الميتافيزقا، فنحن كما يرى لا نستطيع أن نضمن الموضوعية خاصة بناءا على مصادر المتشكك في مصداقيتها و لا يقصد في لحظيته الزمنية الأولى و التي يكون فيها نشاط عفوي مصحوب بقلق ملامسة روح الله ، ولذلك لا يعتبر شيلر كل نوع من الأفعال هي بمثابة أنشطة تنتج عنها وقائع واعية. فقط لأفعال الدينية هي تلك الأحداث الواعية المرتبطة بعنصر الشخص الذي يشير إليه باسم "***الروح***" *Geist. و التي بموجبها وعند هذا المستوى نستطيع التحدث عن الشخص الحكيم الذي يقبل فهم ما يتمثل أمامه وفق مبادىء الإنارة، إنها لغة فلسفة الدين خاصة و قد استوحى شيلر فهمه لها و توظيفها

[1] - ibid, p 253 .

[2] - Hanna Hafkesbrink, The Meaning of Objectivism and Realism in Max Scheler's Philosophy of Religion: A Contribution to the Understanding of Max Scheler's Catholic Period, ***Philosophy and Phenomenological Research,*** Vol. 2, No. 3 (Mar., 1942), pp. 292-309 Published by: International Phenomenological Society, p 303./ Stable URL: http://www.jstor.org/stable/2103162. Accessed: 20-04-02020. 17:15 UTC.

*- أنظر في معنى الروح و أوجه الاختلاف بينها زبين مفهوم العقل عند شيلر في المبحث المعنون ب إشكالية تقوم الانسان " المبحث الثالث من الفصل الثالث.

من القديس اوغسطين و بونافنتورا و بالأخص من الكتاب المقدس، فالطبيعة الإلهية لا تتيح ذاتها إلا إذا فهم هذا الشخص معنى مشاركتها بروحانيته[1].

يتضح وبموجب هاته الرؤية ما يضعه الوعي الميتافيزيقي من مفهمة قبلية ليؤكد صدق طرحه لماهية "لحظة الإدراك الميتافيزيقية" والتي ليست بدين ولا حتى دين طبيعي . غير أن شيلر يستكين الى فهمه لمعنى الإنارة الإلهية ليجعلها المدخل الوحيد الذي يمكن الفصل بين الدين الطبيعي و الوضعي في فهمها للوحي. وهناك سبيلين الى ذلك: إما أن نعتمد في ذلك على تمثله " الوحي" و توسطه من خلال الثوابت العوالم الداخلية و الخارجية رمزيا و هذا عن طريق الفعل الديني بوصفه شخص يحمل بعدا دينيا وثانيا فهمنا لإنتقاله عن طريق بعض الأشخاص القديسين و هي رابطة متميزة و ما يقدموه فيها[2]. وهو المعيار الذي سيتخذه شيلر لتمييز الأشخاص لما هو أصلي فيهم[3]، و في هاته الحالة لا يبقى شيلر رهن الطروحات السابقة و التي عمدت الى تقسيم الدين الطبيعي و الوضعي على أن الأول يعتمد على الوحي و الثاني على المعرفة العقلانية المباشرة"[4].

يرى شيلر ومن خلال عرضه السابق لقضية الوحي أنه بما أن القضية في المقام الأول وجود فعل ديني ممتلأ بالحضور الإلهي في جوانيته، فمن الأولوية أن نعاود تحفيز هاته الذات لتقوم أفعال دينية حينها نعرف بأن الله موجود.[5] و هو الطرح الذي به خلَّصه من الوقوع في فخ ذاتية الفلسفة الحديثة كما ترى حنا باستثماره أكثر في الرؤية الفينومينولجية[6].

---

[1] -.John R. White, scheler's argument's for god's existence from religious acts, Philosophy Today,Volume 45, Issue 4, Winter Pages 381-391, 2001, /p383.
https://doi.org/10.5840/philtoday200145425.

[2]- أنظر الى المبحث الاول من الفصل الثالث المعنون بفينومينولوجيا الدين فيه يوضح شيلر أهمية هذا التمييز الذي يضعه بين الاشخاص الحاملين للوحي .

[3] -ibid ,p 382.

[4] -Jean-luc Marion, Jean-Luc Marion. Givenness and Révélation, Translated by Stephen E.Lewis, op cit ,p 17,p 28 p29.

[5] - Max Scheler ,on eternel in man, translated by Bernard Noble. Op cit,p 255.

[6] - Hanna Hafkesbrink,The Meaning of Objectivism and Realism in Max Scheler’s Philosophy of Religion,op cit,p302.

كانت أبحاث شلايرماخر فيها بمثابة إلهام في قرآئته للتجربة الدينية و الذي يقول في معنى ماهيتها:"...إنه ضرب من العلاقة مع الوجود تشيده رهبة الالتحام بمقومات الإنسانية و الإنفتاح على كل جزئية منها. لماذا يجب أن نخفي شيئا من الإنسان و كل ما فيه مقدس لأنه ينبض بروح إلهي؟"[1] وأن تكون أدلة الإثبات مستلهمة من خلال ما يوجهه العقل لأنه سلفا لديها نزوع نحوها "منطق القلب" سكن تلك القصود[2].

ووفق شيلر فلقد أخطئت وساهمت رؤيتة معرفية في تشويه فهم هاته الرؤية و اعتبرهما حاجزا له و هما المدرسة الحسية في اعتبارها أن الوعي مجال غير خالي تماما بل يعج بتكثيف لمفهوم الخبرة لتعتبر ان كل ما هو "**المعطي**" هو مرتكز على التجربة " الخبرة الحسية " ووفقا فهي معطيات أولية لا يولد الفرد مزودا بها بل يعمل على تركيب من ينطبع على ذهنه من ما يتلقاه من الحواس فيما بعد تنتظم لتصبح إدراكا حسيا[3]، وحجة رفض هذا الطرح يعود الى ناحية منهجية توجب التمييز بين التجربة و الخبرة و التي و لعدم إنهمامها بهذا التوضيح لن تقدم إجابة كافية عن تساؤل مدى توافق التجربة للنوع المعني بالخبرة لبدئها من نفس المعطيات الأولية.

يصعب على الوعي بالنسبة لشيلر في عودته الى مصدر المعطيات الأولية البحث فيها وفهمها بشكل واضح لذا يكتفي فقط بتحليل المعنى المعطى ظاهريا. و يكمن الحجة الثانية في عدم امتلاكه أدوات تزيل جهله بحدود الممكن برهنته معرفيا و إدراكه ،حتى إذا وافقنا على قبول تبريرات بإختلافاتها إلا أن هذا الأخيرة هي مجرد دليل في حدود ما يجب التحقق منه، و هذا ما تثبته الأبحاث التي تجرى في ميادين مثل علم النفس و غيره و التي تبرز ثراء المعنى المعطى أكثر مما نعتبره جزء من تابعيته للتجربة الحسية هذا الثراء يلتمسه أيضا في كل ما يقدم نفسه كمعطى بعيدا عن البدائي المعرفي المعروف و هذا قبل التحليل المعروف حسيا. ما قامت الرؤية الحسية بفهمه هو أنها جعلت التجربة ردة فعل أو تنبيه للإلتقاء بتلك المعطيات وفق قواعد منتظمة بعد أن قام العقل بتحليلها، وبذلك أثبتت أن محتوى للتجربة مرده الى

[1]– فريدريك شلايرماخر ، عن الدين ، المرجع السابق، ص 177.

[2] - ibid, p305.

[3]– راوي عبد المنعم عباس، جون لوك إمام الفلسفة التجريبية ، دار النهضة العربية، الإسكندرية مصر ، ط1 1996.، ص 70.

معطيات حسية ولذا منطقيا أن يكون الدليل مطالبا به كإستقراء لمحتوى المعطى وهو ما وظفه لوك برؤيته للأفكار المركبة و التي ليست وليدة تأمل عقلي بقدر ما تنجم عن خبرة الانسان الذاتية وظيفة العقل فيها هي التركيب بين المعطيات الحسية و أعاد التأمل فيها ذاتيا[1].

يضمن شيلر صحة تأسيس رؤيته للمعرفة لدينية بما يعتبره من المتوُجب أن تكون المعطيات الأولية ذات طبيعة دينية [2] ،و لا يمكن بالنسبة إليه أن يجدها خارج مجال الألوهية ولن يكون من الصعب إقتراح التحقق من مجال المعطيات فهي تخضع كعملية لاحقة للتطوير من معرفتنا الإدراكية[3].

إن هذا التحقق بالنسبة لشيلر يقصد منه أنه بعيد جدا عن ذلك التحقق العادي الذي و:"...فقط عندما يتم الإعتراف بأن مجال المواضيع الدينية للمعرفة يتوافق فقط مع المبادئ العامة لما يمكن إثباته ، فإنه بالنسبة للبشر لن تكون مسائلة عن وجود الله ما لا يدخل رؤوسهم للمطالبة بمجالات أخرى من الوجود...كل ما يمكن إثباته هو الإفتراضات حول الحقيقة، وليس الحقيقية نفسها..."[4].

ولذا بالنسبة لشيلر لا يستدل على موضوع معين بمعرفة ماهيات الوجود المفارق له أي أن نستدل بوجود ماهية الله إنطلاقا بماهية الإنسان ووفقا لهذا الإستدلال المنطقي الذي يحكمنا يجعلنا لا نستطيع الخروج عن تحليل للمواضيع بعيدا عن إستكناه العالم المشابه، و في تبيان علاقتها بالإستناد فقط على عالم من الماهيات عالم الموجودات الحية[5] ، و شكوك أي إنسان حول اثبات الموجود الديني في داخله يزيلها بالرجوع إلى مجال و طبيعة تساؤل أي علم ولذا " فكرة الله" مخالفة للطرق الجدلية الدينية المتبعة والمتعارف عليها.

---

[1]– رواية عبد المنعم عباس ، جون لوك إمام المدرسة التجريبية، دار النهضة العربية للنشر و التوزيع، بيروت لبنان، ط1 1996. ص 74.

[2]- ibid ,p257 .

[3] - Loc cit .

[4] -ibid ,p 258 .:"… For it is only when it is recognjzed that religious objects offer in this respect no special case and that the religious domain of knowledge merely conforms to the general principles of what is provable and what is not, that men will cease to demand concerning the existence of God what it does not enter their heads to demand concerning other domains of existence… all that is provable is propositions about the real, not the real itself …".

[5] -ibid ,p 259 .

إن ما يجده شيلر كإمكانية لإنجاز تحقق للموضوع الديني هي طريقته التي حاول فيها أن يلتف بحيث لا يزعج الكنيسة الكاثوليكية و هذا بالإستناد الى نوعين من المنطق هما منطق الإكتشاف و منطق البرهان و ما عمله الآباء الأوائل أُطلق عليه بجدلية مسار الفعل الديني بمعرفة قواعد مسار الوعي الديني في بحثه عن الله ثم جعله هدفه المنشود، و هو كمسار كان بالأهمية لكي يشغل حيزا كبيرا من مجال اللاهوت الطبيعي و الذي عمد الى توضيح تلك الصلة المنطقية بين الوقائع الدينيةو أعطى فهما لوقائع العالم، و برغم ذلك يضع شيلر هاته الرؤية موضع ثانويا لأنها لا تمنح دليلا على الحقيقة للوقائع الدينية، بقدر ما تقدم وفق رؤية الرياضية معطي "تحققا أو إنجازا" بدلا كونه برهان من خلال الإثبات، لذا فقواعد الموضوع تكتشف قبلاً من مواضيع مشابهة لبنيتها القواعدية، و منه فهذا المسار "الميتافيزيقي غير كافي في إجابة عن تساؤلنا حول مدى إستخلاص وجود الله من الأفعال الدينية مع التركيز على ماهيتها[1]، هاته الأخيرة ليست فقط كإنوجاد حاضر بل أيضا كموضوع للفعل الديني و ماهية بواعث للقيام بها ويوضح ذلك شيلر بقوله:"...لا يمكن إلا أن يكون الكائن الحقيقي الذي يتمتع بالسمات الأساسية للألوهية هو سبب النزعة الدينية للإنسان، فهو موضوع الأفعال الدينية.على الرغم من أنها محدودة الخبرة ، ومع ذلك تتطلب تحقيقها..."[2].

يضعنا شيلر و بمنطق التفنيد و الإثبات حول شرعية الحضور الإلهي كمعرفة على محك القول أن الخبرة بالإلهي هي غير متناهية و عليه فهي كافية للقول بأنها ميل ديني يستكن الى موضوع هو ما يوجد في الفعل الديني "الله ذاته"، ويورد شيلر هذا بخلاف الفهم الذي اوردناه سالفا و فحواه أن ماهية الدين تتقوم على أفعال عقلية و عليه فمعرفتنا تنتهي في حدود ما يسمح الكشف عنه بأعين العقل فقط.و إن كنا قد تحدثنا عنه بالاجمال كدرب معرفي فسنج أن شيلر و مواصلة لجهوده في ذلك يرى بأن ديكارت ينزل الله منزلة سببية متناهية، و عليه فهوا يتطلع لطرد الفاعلية غير العقلانية من مجال المعرفة الإنسانية و هو ما يعترض عليه ، فالحقيقة الدينية تقع أمام الروح و لا يتم هذا إلا عبر العقل والذي

[1] - ibid , p 260 .

[2] - ibid , p 261 :« …Only a real being with the essential character of divinity can be the cause of man's religious propensity, that is, the propensity to execute in a real sense acts of that class whose acts, though finite experience cannot fulfil them, nevertheless demand fulfilment. The object of religious acts is the cause of their existence. In other words,...".

تغلغل في تنهداته المعرفية قوة الإيمان في مقابل المعرفة المتوسطة التي لا تخرج عن الوقائع المتناهية[1] ،ووضع أي معيار خارج الدين لا يزال الداعون له يقرون بالوهم الذي يسري في أواصل نظرياتهم حيث يقول شيلر"...في رأيي، كل هذه المحاولات لإيجاد معايير دينية إضافية لحقيقة الدين مضللة من حيث المبدأ. حتى أهمية الدين فيما يتعلق بالقيم خارج الدين و التي تراعى فيها الظروف(العلوم ، والأخلاق ، والحكومة والقانون ، والفن) هي وهمية ما لم يتم فهم الدين وممارسته بسبب ما يشهد عليه بشكل واضح في حد ذاته،..."[2].

ولقد كانت أبحاث رودولف أوتو أيضا بمثابة سند معرفي للغائص في التجربة الدينية و لمعنى الإستثمار فينومينولجي للعنصر غير العقلاني الكامن فيها، فبالنسبة إليه جوهر المسألة هو هذا التساؤل و الذي ينبع من الإنفعال في تلاقي مع الألوهي حيث يقول:"...هل يسحق ما عقلاني في فكرتنا عن الله، ما ليس عقلانيا، بل ربما يلغيه إلغاء؟ أو هل يسود ما ليس عقلانيا على ما هو عقلاني؟ ..."[3]، و منطق إجابته ينطلق من قناعة أن الحقيقة الدينية تقام في جوهر ملامسة المقدس، لا على شاكلة طرف منحاز على حساب الآخر في ثناياها.[4]. و لذا فإن الموضوع الديني يجب أن يعطى من خلال الفعل الديني.

يجعل هذا المنحى في فهم طبيعة الإلهي كمعرفة أولى بالنسبة لشيلر من الباحث أن يفهم الفعل الديني كمعرفة تختلف عن جميع القصود العقلية الأخرى لوقائع العالم المتناه بما تمتلكه كفائض من القوى والاستعدادات التي يمكن

---

[1]- المرجع نفسه ، ص 192.

[2] -ibid,p 292 :« … In my opinion all these attempts to find extra- religious yardsticks for the truth of religion are misguided in principle. Even the significance of religion in relation to extra-religious values (science, ethics, government, law, art) is illusory unless religion is countenanced and practised not for the sake of that significance but by reason of what it manifestly testifies in itself. Of course no religious thesis may contradut any manifest ontological, logical, moral or aesthetic truths. But it does not follow that in this direction there lies any finding for the positive truth of religion beyond the 'not-false'. What does follow is that the norms of religion's truth, or of its cognitive value in other respects, can be found only within the nature of religion, and cannot be imported from anyextra-religious sphere....".

[3]- رودولف اوتو، فكرة القدسي ، مرجع سابق، ص 25.

[4]- المرجع نفسه ، ص 26.

العثور عليها في هذا العالم تتجاوز ما يفسر من قبل تجربة العالم والتكيُّف معها. و يوضح ذلك اوتو بقوله:"...ليس في المستطاع أمرئ أن يحيط به إحاطة شاملة عبر مفاهيم عقلية، فيحدد من ثم له "الوجوه" و" الصور" الضرورية. "الايمان" بالنسبة إليه، مركز النفس. إنه معقل الروح كما تسميه الصوفية.حيث يكتمل إتحاد الانسان بالله. إنه طاقة على" المعرفة" في الوقت نفسه، مستقلة، وعنصر صوفي سابق للتجربة، وقابع في ذهن المرء، به يتلقى فيعرف الحقيقة"[1] ..." هذا النظام يثبت بوضوح أن تصميم الروح يشير بلا حدود إلى ما وراء هذه الحياة، أي الطبيعة المناط بها[2].

إن هاته المشاركة في الحياة والقوة الروحية في ارتقائها عن الواقع تنبع من قيمة الموضوع و التي تخضع لخبرتنا به ويغدو معها التساؤول فتحا لباب التأويل الجمالي للروح في إنبعاثه من قيمته التي تسكن فيه كنداء كما أننا نقرأ هاته التجربة لشيلر كتجربة نسج للذات و إعلان عن ميلاد متجدد تغادر الذات من خلالها الحس لترتقي الى مستوى تأسيس الحدث بإنتاج المعنى وفتح عالم جديد بالرمز و الدلالة و تمارس تجربتها في نوع من الحنين في صلب تراجيدي مولد، و هذا الميلاد ينتفي معه خطاب اللوغوس لتقوم مقامه الرغبة و الشاعرية و في لحظة التولد هاته تظهر الى الوجود أساليب و ملكات يؤطرها المحتوى الجمالي بعد الرجوع الى الزمن الوجودي.

إن نداء القيمة في مواضيع العالم كوقائع ملائمة لا يمكن أن تفسر أو أن تفهم كواقعة تخضع لسيرورة الديناميكية حيوية وفق هذا الفتح بل على العكس إنه ما يتيح الغوص في فهمها كحركة جذب و نفور وفق مقولات الحب و التفكير و الأمل والخوف و بها يتم المحافظة على جعل الدين مفهوما.

يتقدم هذا الفهم على تلك الرؤية التي تحاول فهمه من خلال ما هو خارق المعجزة كتخيلات تفسيرها وفق منظور السحر هو فقط الموضوعي يعتبر جيمس فريزر أنه في البدأ كان هناك وضعية وجودية ألزمت الإنسان البدائي أن يعتبر كل ماهو خارق عليه كقوة مرئية او غير مرئية تستوجب المهابة والارضاء و لم يوجد غير شخص الكاهن و الذي مارس هاته الوظيفة الى جانب تقمصه صفة رجل الدين فكان من الاختلاط في البدأ بجعل السحر أساس للدين و

[1] – المرجع نفسه، ص131.

[2] - ibid, p 263 .

ونجد فيرز هاته الرؤية أن لها من المصداقية في تعريفه للدين حيث يقول:"...الدين كما أفهمه هو عبارة عن استرضاء او استمالة قوى تفوق قوة الإنسان يعتقد أنها توجه و تتحكم بسير أمور الطبيعة و الحياة البشرية. وبناءا على هذا التعريف يتشكل الدين من عنصرين هما: العنصر النظري وهو الايمان بالقوى العليا والعنصر العملي وهو محاولة إرضاء تلك القوى."[1]

يستند فريزر في هاته الرؤية الى حد كبير الى رؤية البروفيسور ماسبيرو والذي يقتبس منه قولا بليغا في ذك حيث يقول:"...يجب أن لا نلحق بكلمة سحر فكرة الانتقاص الذي يقفز الى ذهن الإنسان المعاصر. لقد كان السحر هو أساس الدين. لم يكن أمام المؤمن الذي كان يرغب بالحصول على خير من إله معين فرصة نجاح سوى أن يأسر ذلك الإله بالذات التي تجبره على أداء ما يطلب منه"[2]. ومن جانب شيلر فإن هذا التصور لماهية الدين لا يزال يهدد مكانة الدين وقيمته، وتصبح مسألة الدين فاشلة و من أجل الخروج من ضيق تفسيرها:"...يصبح علينا بالضرورة وضع اعتبار لحقيقة الأفعال الدينية و تفسيرها مثل العوالم الخارجية و الباطنية للإنسان، و هذا ما يمكن أن نطلق عليه تتابع الوعي كجسر للوجود " في تفسير وجود الإله. علاوة على ذلك ، بهذه الطريقة تقودنا الأفعال الدينية إلى اليقين بوجود الله وعالم الألوهي.."[3].

يعتبر شيلر وفق هاته الطريقة أنه يمكننا أن ننظر الى الفعل الديني على أنه يقدم يقينا على وجود الله هذا الإثبات لا يفهم وفق مجال متداخل ذاتيا ومنغلق بل هذا الأخير يشمل بعد التأثير الإجتماعي و الفردي في تمازج العوالم الخارجية و الداخلية تمازج به يوصل الشخص للأخر ما يعيشه كسلوك هادف و النشاط التعبيري ثري بأخلاقياته كوعي منظم

[1]- جيمس فريزر، الغصن الذهبي "دراسة في السحر و الدين"، تر نايف الخوص، دار الفرقد للطباعة و النشر و التوزيع، سورية دمشق، ط1 2014 ص79.

[2]- المرجع نفسه، ص 82.

[3] -ibid,p 264.:« …then we are obliged to assume a domain of reality corresponding to religious acts with exactly the same right as that with which we posit the external and internal worlds, and the consciousness in fellowmen, as spheres of existence. Moreover, it is in this way that religious acts lead us to certainty of the existence of God and a realm of divinity.”.

للعبادة[1]. متجاوزا في ذلك ما طرحه هيغل عنها إذ اعتبرها مجرد اتصال بين روحين مختلفين روحين فقط و هذا بعد أن يبلغ الوعي مرحلة معينة يسعى الى كشف المطلق كروح و فهمه من خلال هاته الوحدة بينهما[2]،وغير مستثني في ذلك رؤية دوركايم الذي أراد ايجاد إنسان يفهم تجربته للمقدس من خلال ما يتم تزويده به المجتمع فقط ونوضح ذلك بقوله:"...و لا تختلف الأمور الأخلاقية من هذه الجهة، عن الأمور الإقتصادية. فعندما نقول، إن هذه الأمور مقدسة، فإننا نعني بذلك، أن هذه الأمور لها قيمة فذة، لا تقاس بمثلها القيم الإنسانية الأخرى. فالقدسي أمر يختلف عن غيره. فلا يقاس بما هو علماني دنيوي...و لما كانت الأمور الأخلاقية هي على هذا النحو، أمورا فذة ...كان لا بد و الأمر كذلك ان يكون للشعور الذي يحدد قيمها،...تلبية كافية، هو على الحقيقة، الشعور الجمعي، لا المشاعر الفردية..."[3] بوضعه للدين في مجال القيم أخلاقية جمعية و أن ما يتم فهمه من العبادة على أنه عرض للدين مهمته إبلاغ العالم الخارجي رمزيا ما إكتمل من الوعي.

إن شيلر ومن خلال هاته الرؤى المعرفية وكرد عليها التي ألزم نفسه بالتمرد عنها مما جعله يطرح الأخلاق و الدين في سياق جدلي من خلال مؤلفه العمدة الأخلاق الصورية والأخلاق اللاصورية للقيم، إذ يفهم القيم الأخلاقية على أنها متضمنة في كل فعل ديني و حتى في كل إدراك أخلاقي يجعلها متوائمة و مباشرة لها من الحضور الذي تؤكده بقدر فعل الإرادة و الذي لا يستند فقط إلى عقاب و الجزاء الإلهي كما صوره مارتن لوثر. فإذا كان في التأسيس الصوري لكانط لها قد أعلى من شأن الواجب بفضلها فهي سكنه الدائم .

يؤسس و بموجب هذا النص شيلر رؤية ليس فقط للواجب بل للإنجذاب القيمي الذي بمقتضاه يُبنى المجتمع المنفتح ،و فيه يتجاوز المنتمي اليه التحديدات المراعية لقوة الإنتماء الى القوة الإختيارية التابعة من حدس القيم الكامن في موضوع المغاير له، و لعلنا هنا إتجهنا صوب الموضوع لأنه في الغالب يعرض للمنتمي مواضيع بموجبها يعزز انتمائه

[1] -Loc cit .

[2]– هيغل فريدريك، محاضرات في فلسفة الدين" فلسفة الدين "، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة مصر، ط1 2002. ص 123.

[3]– إميل دوركايم، علم الاجتماع والفلسفة، تر حسن أنيس، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة مصر، ص ص 99-100.

للجماعة أو يختلف عنهم و بما أن ماهية الذات المنفتح للمجتمع و الذي ينجذب للقيم ترفض التحديد فيكون الموضوع هو الذي يختار المبصر له و ليس المنتمي للمجتمع. وبذلك يكون مثلا الإنجذاب نحو الأخلاق الإنسانية هو اختيار وفقا لعمق البصيرة الممتلئة بالقيم التي وجدت في ذات القادة و الرموز الوطنية و غيرهم من الشخصيات التي حملتها و بلغتها للأجيال كنداء خفي تغلغلت فيها سلفا قيمة المقدس، ووفق أوتو قد كانت الإرادة الأخلاقية سباقة إلى احتضانه و الإرتماء فيه بوصفه إرادة قدُّوسة[1]، وفي غالب الأحوال تم تسميتها و اعتبرها مرجع مفاهيمي بالنسبة للعقول القاصرة على الفهم غير الصوري بـ الخير الأسمى" تسير بها نحو الفعل أو تجد هاته الموائمة طريقها تارة في النموذج المفروض" كقانون.فمعرفة الإنسان و التي تحاول أن تجد طريقها نحو الإلهي تبقى معرفة الله فيها أكثر تلازما للتقدم فهما يشكلان مكونا متماثلا. ويقدم شيلر أفضل خلاصة عن تلك العلاقة بقوله:"...في أداء أي فعل ديني ، ثمة نية أخلاقية للشخص لأدآئه، ويدل ذلك على إدراك للقيم فيه من كلا الجانبين الأخلاقية والدينية، وما التنفيذ سوى تصديق بروح الإلتزام القابعة فيهما معا."[2] لهذا السبب ينتمي كل دين إلى شكل من أشكال الروح والممارسة الأخلاقية التي تحددها طبيعة الدين سلفا ،وتقديم الذات الذي ينظم بطريقة ما من الوعي الديني ينمي العبادة، و عليه فالأمر لا يقتصر في تجربة روحية تنظيرية دونما ممارسة وهو جوهر خلافه مع ما طرحه كانط و الذي حتى ولو كانت نظريته في العقل العملي هي نوع من المذهب البروتستانتي فإنها أقصت أي أهمية للعبادة كممارسة من مجال حديثه عن الدين إنطلاقا من تصوره للإرادة و مذهبه في السعادة و التي بناهما من خلال تصوره للدين الذي لا يعرف دونما إلتزام بالواجب كقانون أخلاقي بوصفه أوامر إلهية وما الإرادة الذاتية سوى إمتلاء بثراء هذا الأمر.

[1]– اوتو رودلف، فكرة القدسي، المرجع السابق، ص 27.

[2] -ibid , p 265.:« …but an identical component of value-cognition is present in both moral and religious acts, so that a moral act is partly implicated in the performance of any religious act, and vice versa. Just as a person's true moral intent (for good or evil) first declares itself in his readiness to perform a certain deed,* so genuine faith declares itself in readiness to give effect to the ethos contained in a religion...".

ترى فريال حسن أنه:"...لما كانت الإرداة في تطابق مع العقل العملي فإن الخير الأقصى هو الغاية القصوى للإرادة المجردة و الموضوع الحقيقي للعقل العملي المجرد، و هو ممكن بشكل عملي و تشير إليه قواعد الإرادة المجردة و له واقع موضوعي فيما يسمى مركب الخير الأسمى و السعادة"[1].

وبموجب هاته الإرادة التي تمتثل للواجب أمكن لها أن تطمع في كيفية التي يمكن لها أن تتأمل في أن تكون سعيدة و يزدان هذا المطلب أكثر بتغلغل الدين في الأخلاق لأن الله ليست غايته النهائية سعادتهم بل هو الخير الأقصى الذي و بموجبه يرى كانط أن الكائنات العاقلة ترغب في السعادة شطر أن تكون مستحقة لها. ولذ فما ينبغي للشخص في أخلاقية كانط أن لا يأمل بذلك أن يكون سعيدا بإتخاذها مبدأ له بل فيها يتثقف كيفية إستحقاقه لها، و الإرداة الإلهية هي من تخول له الوصول الى تلك المرتبة[2].

يصبح الشخص الأخلاقي ووفق هذا العقل العملي ليس له من داعي أن يمتثل للكنيسة ليس لسلطة منها بل لأنها أصلا تتأسس به سعادتهم، هذا الإقتناع ينشأ لدى هؤلاء الأشخاص كدين عقلي نظرا لتماثل الأمر الإلهي من الواجب الخلقي وعليه تنتفي بالنسبة لهذا الفهم العبادة تحت هذا المبدأ "عبادة الكنيسة الباطلة[3] فالعبادة الحقيقية تكمن في هذا الإلتزام بالدين العقلي بالنظر في واجبه الملقاة على عاتقه بوصفها أوامر إلهيه و هي المراعاة حقة الله و لذا يرى كانط أنه ما الضرورة التي بموجبها يمكن أن نقول أنه الله يعبد و يمارس في حقه طقوس و شعائر هي بالأساس استمدت جوهرها من روح الوثنية[4]، لكي تمنح هاته المؤسسة الكنسية الممثلة عبر أشخاص هذا التقدير و الحكمة الذي يدعون تأسيس ملكوت الله، بل ينبغي لله بذاته أن يؤسس ملكوته[5] .

---

[1]- فريال حسن خليفة ، الدين و السلام عند كانط، مصر العربية للنشر و التوزيع، القاهرة مصر، ط 1 2001. ص 77.

[2]- المرجع نفسه ، ص 80.

[3]- كانط ايمانويل، العقل في حدود مجرد العقل، تر فتحي المسكيني، دار الساقي بيروت لبنان ، ط1، 2007. ص 241.

[4]- عثمان محمد الخشت، المعقول واللامعقول في الاديان" بين العقلانية النقدية و العقلانية المنحازة"، دار نهضة مصر للطباعة و النشر والتوزيع ، القاهرة مصر، ط2 2008، من ص 125 الى ص 127.

[5]- إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، المرجع السابق ، ص 240.

يرى شيلر بخلاف الطرح السابق أن الدين على وجه التحديد لا يمتد إلى أبعد من التعبير الخارجي عن نفسه في أشكال العبادة. و قد دفعه هذا الاستنتاج ليعلق على تلك الجهود الكانطية قائلا:"...إن التسلسل الهرمي للقيم هو من يسمح بولوج مجال الدين لدى الشخص و فتحه للقيم الدينية فيه، وفهمه لخلاصه مرتبط بنعمة إدراكه أنها في ذاته أعلى مرتبة من الناحية الأخلاقية."[1].

إن هذا الإمتداد في التعبير يتخذ بالنسبة لشيلر وحدة كلية تجد ديناميكيتها و حيويتها في ما ساهمت به رؤية فيكور فرانكل عندما بحث عن المعنى بأبعاده الثلاثة النفسية و الجسدية و الروحية وأنه فيه يكتمل وجوده ،و هو كما يرى ظلَّ زمناً غير يسير مغيبا من مجال علم النفس ظناً منهم أن له إلتحاما بالبعد الديني [2]،ومنه يفهم فرانكل حرية الإنسان و التي ليست مطلقة ليفعل الشخص ما يشاء بحثا عن معناه بل هي مرتبط أشد الإرتباط بالمسؤولية في الوجود مدركا فيها إمكاناته الذاتية و امتلاءه بالإرتباط الموضوعي بعالم من المعاني و القيم، ولا يمكن أن يجد الشخص الطمأنينة في وجوده وديناميكيته ما لم تحقق هاته الإرادة القدرة على الامتلاء بالقي. وفي خضم هذا المجال يفهم فرانكل ميلاد المعنى كإرادة التي هي الجانب الذاتي للواقع الروحي حيث يكون المعنى هو الجانب الموضوعي[3]، وعن حديث الموضوعي يجد كأفضل شخص يمكن له أن يوصل الفهم و أن يتخذ كنموذج في فهم هاته العلاقة الروحية هو الشخص الفنان فخبرته إدراكه مشابه لإدراك الديني وخاصة أن لها نوعا من الإختراق للعالم قبل عملية التمثيل و هي جوهر ما نظَّرت له أبحاث Conret Fiedler's و خاصة كتابه المعنون بـ" Der Ursprung der kU nstlerischen TÜtigkeit, 1887" فهنا تنكشف فاعلية قراءة العالم و إستقبال معطياته المباشرة مثل إلهام" كشكل من العبادة

[1] -ibid,p 306 :« …But ethical values and self-evidence only give access to the religious sphere once we have taken up into the objective hierarchy of values the specifically religious value of the 'holy', of personal salvation and its correlate of bliss.1If it is so taken up it must be as the self evidently highest value, and then it goes without saying that its realization in a person is also what is morally the 'best'…".

[2] -JOHN J. SHEA, on the place of religion In the Thought of Victor Frankl , Journal of Psychology and Theology ,Volume: 3 issue: 3, page(s): 179-186, First Published June 1,1975, p 179. https://doi.org/10.1177/009164717500300305.

[3]– فيكتور فرانكل، الإنسان يبحث عن المعنى ، تر طلعت منصور، دار القلم الكويت، ط1 1982. من ص 128 الى ص 134.

لا تكون تحت رقابة العقل لذا يرى ماكس شيلر أن المعرفة الدينية ليست حاضرة بالكامل قبل التعبير الليتورجي. الطقوس هو وسيلة أساسية لنموها.[1] أثناء هذا النمو لا يمكننا أن نضع قانون صارما فهي في تغير دائم تماما كذلك الوعي الديني الذي جسد من طرف الإنسان الروماني و اليوناني في تلقيهما لتجلي الإلهي أثناء فعل الصلاة فالوعي الديني هنا يجمع بين الرؤية و الفعل لذا تجربة الفنان الديني يتقاسم الفهم المشترك و يمتلك هذا النزوع ليعيش هاته اللحظة كتسامي مع الإله بوصفه تجلي لله فيه، و استخراج ماهو ضمني فيه وهو العبادة يقول هيغل:"... وبهذه الطريقة فإن الوجود الإلهي الخارجي باعتباره منفصلا عن الوجود الانساني داخل الروح الذاتية يجري إبطاله ومن ثم فإن الله كما هو الحادث بالفعل يجري طلبه للعقل داخل مجال الذاتية. و الطابع العام لهاته العبادة قائم في هذا: إن للذات علاقة إيجابية ماهوية مع إلهها ولحظات العبادة هي على هذا النحو التالي :"أ" الشعور الباطني أو الرؤية الذاتية." [2].

ينفي وعلى هذا الأساس شيلر أن يتم النظر إلى الفعل الديني وفق نظر أحادية المرجعية، فالإيمان لا ينم إلا عن إيمان جمعي بفكرة الله مثلا.لذا فكل فكرة وضعية عن الله هي حقيقة مفترضة في تاريخ الأديان المقارن على إعتبار أن ما تقوم به الذات من فعل ديني مبني على معرفة مجتمعية دينية كتركيبة ماهوية له، فمن الضروري أن يتم تقديم الله "المقدس" في تجربة مباشرة تسمح بأن يكون المجتمع منتجا و مرسلاً للخطاب الديني جامعا تباين الآراء و اختلافها فمنها يستمد وحدته في ديناميكية تجاذب وتنافر كتلك الذي في الكون، مع العلم أن شيلر يتبنى هاته التجربة في الإختلاف لا يشرع للطائفية بقدر ما يؤسس معنى أن يكون الشخص متديناً دونما تحديدات ضيقة بل يكفي أن يعيش في كنف الدين بروح جمالية[3] .و هو التصور الذي أصبحت روح الكنيسة جامدة بسبب إخواء نظرتها منه، ولذا إذا إعتبرنا أنه لكل فرد تصور منفرد عن الألوهية فإن هذا الإنتماء يعتبره شيلر غريبا عن موضوعه، إن معنى الإنتماء هو ذاته إعادة طرح لفكرة شلايرماخر حيث يقول:"...لا يجوز أن أصمت هنا عن كون رغبة في تشكيل اللبنة الدينية داخل المؤسسة الاجتماعية

[1] -ibid,p266.

[2]–فريدرك هيغل، محاضرات في فلسفة الدين الحلقة السادسة " ديانة الجمال و ديانة المطلق "، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة مصر، ط1 2003، ص 59.

[3]–المرجع نفسه، ص 160.

تعتمد بشكل مباشر على الانجذاب الى المشاعر الدينية و التحرك بإتجاه التجربة الدينية، التي ستخلق بالضرورة تنشئة اجتماعية، أزعم أنها ستقدم وعيا دينيا أفضل حالا."[1].

إلا أن هذا التصور المنفرد عن الألوهية والذي يشكل ماهية الفعل الديني يعتبره شيلر من الضرورة بمكان التخوف منه مع مرور الوقت قد يتحول الى وهم، لذا يقترح شيلر أنه تجنبا لسوء الفهم و كثرة الأوهام وهي القضية التي أخذت حيزا كبيرا في "كتاب عن الدين" لشلايرماخر الذي رأى ووجوب فصل المعتقد عن تجربة الدينية دونما توسط و معتبرا أن ما يمس الدين من حالة للخروج عن تعاليمه التي وجدت في المسيحية و لقنتها الكنيسة هو بداية لتأسيس الوهم كتنشئة اجتماعية[2]و لنعرف من خلال تحليلاته أنه أُلبس داخل مجال الإلهي" أمورا متناهية "كأوهام" اعتبرت بديلا عنه لكنه إصطدم بتناقضاته التي يتم إرجاعها الى فكرة الله.

يعتبر شيلر أن هذا التصور مع ما أدخل عليه من تعديل أن أي طريقة لإعداد الدين بعدم تحطيم الأصنام الذاتية و التغافل عنها بإعتبارها فكرة هي من بين الأسباب التي تجعل أن هناك تأكيدا للإلحاد كنظرية مضادة لمحتوى بنية قيمية سائدة للفكرة للإلهية و إستبدالها بفكرة أخرى، محاولة لتماشيه مع القيم المقلوبة التي إستعبدته[3]، وحالما يتم ترميمها فإن فعله الديني سيستبدل دعواه الى بحثه عن موضوعه الصحيح ألا وهو الله و هذا يعني إن ما ينتجه المجتمع من أفكار دينية تفيده من ناحية تعزيز الإنتماء إليه فقط لكن أن تتطور الى مجرد تلقين فهذا يجعل من التجربة الدينية مغلقة.

يعتبر وعلى هذا الأساس شيلر أن الإيمان كفعل روحي وهو الى حد ما عكس فعل الإعتقاد[4]، فلا يمكن الحديث عن واجب الإيمان الى جانب فعل الحب الروحي ويضرب شيلر مثلا عن ذلك في إشارته الى المعتقد في الكنيسة قد يطلب منه التركيز في ذلك المعتقد لكن لا يطلب تنفيذ الإيمان به بقدر ما يطلب منه عيشه روحيا و الإرغام على

[1]– المرجع نفسه، ص 166 .

[2]–. المرجع نفسه، ص 167.

[3] -Max Scheler, formalisme in Ethics and Non-Formal Ethics of Values, transleted Manfred S.Frings and Roger l.funk, op cit ,p 589 .

[4]- Max Scheler, on the eternel in man, translated by Bernard Noble , op cit , p 267

تنفيذه معناه أن يتحول الحب كفعل روحي الى مجرد خيرٍ أو نوايا حسنة[1] ،وهو جوهر الرؤية الكانطية للحب الذي أقرنه بمفهومه عن الواجب جاعلا منه خيرا و مرتبطا بالإحسان[2] ولذا لا يصنفه شيلر تحت أي مسمى من المسميات المعتادة بل إن فعل التسمية يدخلنا في تمييز داخلي للفعل بين الذي هو متأصل في موضوع بالفعل و بين ذاك الذي وبدون تحفظ يوحد التمركز في إلتزامه بموضوع الإيمان[3].

يشرح شيلر الفعل الأول و ويوضحه على أساس إنه مثل "الزجاج المظلم" قدرته على الحصول على نوع من الإدراك البديهي المباشر بينما الفعل الثاني" الإيمان كفعل الروحي" هو فعل الهوية الذاتية و هذا بموضوع ما، و لذا فالشخصية لا يمكنها أن تجد ذاتها إلا بإدراكها لتلك الشبكة العلائقية في وجودها و قيمتها مع موضوع الإيمان و مدى إلتزامها به، فقيمتنا مرهونة بتحققها في الموضوع الآخر، إن ما نطلق عليه في هاته التعبيرات عبارة عن كلمات تجعل الشخص واقفا في علاقة مع موضوع الإيمان[4].

يشترط شيلر في فهمه لموضوع الإيمان أن يتم دونما إقتران بالإيمان كتعهد فقط بمكانة الموضوع في مجال المطلق فكل شخص يجب أن يعرف بلاوعي عن طريق سلوك أو بوعي عارف ما تتسم مواضيعه من قيمة عليا، و هو ما يجعلنا نقع في إلتباس مفاهيمي و هذا حتى على مستوى الممارسة فمثلا الرفع من مستوى القيمة الفوقية المنتهية و جعلها مبدأ يضعنا في حتمية دخول الفهم المتناهي في مجال اللامتناه " المطلق" وعالم القيم لينتج مفهوم الإله المزيف" الخير" ،مما جعله يرى أنها تفتقد الى تناغم داخلي حتى مع مفهوم موضوعيتها هاته الصنمية الإنسانية لا يمكننا حيالها إلا أن نراجع مكانة الإلهي في مجالنا الخاص[5]، و يشمل هذا أيضا أطروحة اللاأدرية الدينية و من ناحية الممارسة إذ يرى شيلر أن هاته المقولة لا أساس لها من الصحة فهي وهم ذاتي، حالة من الخواء أو الفراغ بينما وعيه متيقظ لمجاله المطلق حيث يقول

[1] -Max Scheler, formalisme in Ethics and Non-Formal Ethics of Values, transleted Manfred S.Frings and Roger l.funk,op cit ,p 220.

[2] -Immanuel kant ,lecteur on ethics, translated by louis infield , forward to the torchbook edition by lewis White Beck, Harper §Row , publishers by ,Inc, New York , U S A , 1963, p136.

[3] -Max Scheler, on the eternel in man, translated by Bernard Noble , op cit, ,p 268.

[4] - ibid , p269.

[5] -Loc cit

شيلر:"... فإن اللاأدري ليس مؤمناً في الواقع ، بل مؤمناً في العدم ، فهو عديم للميتافيزيقيا. الإعتقاد في "العدم" يختلف تمامًا عن عدم الإيمان...[1].

إن روح العدمية التي تسخر بها هاته النفس تفسر امرا واحدا ألا و لأنه أيضا ليس مجرد عدم أداء الفعل الديني الذي يكمن وراء هذه العقلية كما يرى شيلر بل و هو محاولة مقاومة الروح " كإرادة ضد المعرفة القبيلة التحكمها و تسير بها نحو المطلق[2].

إن من مواصفات هاته الذهنية أنها تسمح بفهمها فقط للأمور السطحية فقط، دونما تمعن في فهم و إثبات وجود الله، و هذا ناجم عن الخلل في بنية الوعي الميتافيزيقي و قرائته لمعنى الخشوع الديني بما له من إنعكاس على هاته الإنحرافات في فهم الديني جاعلة من الوعي محصورا في ناطق ضيق بعيدا عن مجال المطلق.

[1] -Loc cit:« …Thus the agnostic is not in fact an un-believer but abeliever in nothingness-he is a metaphysical nihilist.Belief in 'nothingness' is quite different from non-belief…".
[2] -ibid ,p270 .

المبحث الثالث: إشكالية تقوُّم الإنسان.

يستهل حديثه شيلر عن قضية الموت بضرورة تجديدها و التي يعد الإنسان محورا بارزا من محورها، و هذا بأن يتم إعادة تفكيك لماهيتها و التي لردح من الزمن لم تستطع الخروج ضيق وقصور الرؤى المعرفية التي سجنته في نطاق مجالاتها المعرفية و بالخصوص التي تشمل علم الأحياء و البيولوجيا وعلم الوظائف، فهي كظاهرة بالنسبة إليها تعني تحلل الجسم الحي و ينطبق على جميع الكيانات الحية.

وبالنسبة لشيلر من أوجد شرعية ليتم هذا التفسير هو ديكارت في قضية معالجته للعلاقة بين النفس و الجسد معتبرا أن النفس مفارقة للجسد ولذا:" من أجل تجنب مثل هذا الخطأ لنعتبر أن الموت لا يأتي إطلاقا بسبب هفوة من النفس، ولكن فقط بسبب فساد أحد الأجزاء الرئيسية للجسم ولنعترف بعد ذلك أن جسد إنسان حي يختلف عن جسد إنسان ميت مثلما تختلف ساعة أو أي آية اتوماتيكية(أي كل آلة أخرى تتحرك من تلقاء ذاتها) حيث تكون معبأة و تحوي في ذاتها المبدأ الجسدي المادي للحركات التي صنعت من أجلها،..."[1] .ومن هاته الروح العلمية كانت الرؤى التي أشرنا اليها آنفا، و قد طورت منهجها لكي تحافظ على رؤيتها و منها مثلا: أن وضعت تصورا يجعل من الموت مجرد تكيُّف مع الحياة وهو جوهر الرؤية التطورية وقد كانت مرافعتها هاته متبلورة بشأن ما يمتلك هذا الإنسان من مشاعر وتطورها المرافق له، إذ في أصل أن ماهو متضمن في جوهر أي كائن و في سبيل تكييفه أنه يضحي بمبادئه في سبيل الظروف المستجدة ، لأن الموت لا يعفي من هم أقل تكييفا مع أية بيئة جديدة كمنطق آلي[2].

يعتبر شيلر بموجبها أنها لا تشمل فقط النظرية التطورية عند الداروينية، فخلال تاريخ طويل من التنظير لفهم ماهية الإنسان برزت أربع اتجاهات رئيسية كلها اتسمت بالمنحى التطوري و منها:"...1. النظام الخالد أرسطو، 2- نظرية الفيض لأفلوطين، طريقة ديكارت في طرح مشكلة التفكير وفكرة لايبنيزعن المونـاد.3- نظريات لامارك وداروين

[1]- رنيه ديكارت، إنفعالات النفس، تر جورج زيناتي ، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت لبنان ، ط 1 1993، ص 17.

[2]- نورة بوحناش ، إشكالية القيم في فلسفة برغسون ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الجزائر العاصمة الجزائر، ط1 2010، ص 93.

وسبنسر ووندت.4-الميتافيزيقيا الحيوية لبرغسون."[1] فهي كما لمحنا آنفا لا تخرج عن منطق مبدأه منافي للحدس الأولي للحياة protophénomène [2]. والتقعيد الذي يبنيه للخروج من قبضة هاته التصورات ينطلق من قناعة أن:"... الإنسان لا يحتاج إلى أن يشكل" مفهوم "خاص للموت زيادة عن ذلك، أنها كمعرفة لا ترتبط بالمظاهر الخارجية له المختلفة التي تقع قبل الموت و الطرق المختلفة كما يعني ذلك دراية بعللها ".[3] فقط ما يقدمه وعيه من خبرة و تجربة في الحياة، ولا يفهم بهذا إستنفاذاً للحقيقة في دراستها لوظائفه فقط، بل إنه يتخذها بما فيه من الثراء و التفاعل الديناميكي ليرتقي بماهيته إلى مبدأ مقابل للحياة كما يرى ظريف حسين كامن فيه، إن هذا المفهوم كالماهية جديدة للإنسان يتصوره **على أنه روح "soul"** كقوة و طاقة أبدية" للحياة" eternal life-force" و التي تتجلى بوصفه مختلفا عن كل المراكز الحيوية الوظيفية التي تُسمى أيضا ومن وجهة نظر مراكز سيكولوجية[4].

إن الروح كمفهوم يجد شيلر أنه من الأنسب أن يتم فهمها على نحو ينطلق من قناعة أن الإنسان يتعالى على التموضع ضمن مقولات نفسية بفضل هاته الروحانية التي زُود بها منذ البدأ، لتسمح بتقوُمٍ للوعي الذي هو وعي بشيء ما[5]. وعي يدرك معاني المواضيع إدراكا روحيا يتجاوز دواليب الحياة كدافع حيوي والذي تمثله الرؤى السابقة في غريزة البقاء على قيد الحياة في عالم العضوي كطاقة داخلية[6] كذلك يتسامى في كينونته على هذا الوضعية التي تجعل الروح و

---

[1] - max scheler , on the constitution of human being, from the posthumous works, volumes 11 and 12, translated by John Cutting, Marquette University Press, 2008 , p 133. :"… .1. Aristotle's timeless system; 2. Plotinus' theory of emanation, Descartes' way of posing the problem of thinking and Leibniz' notion of a monad; 3. the theories of Lamarck, Darwin, Spencer and Wundt; and , 4. Bergson's vitalist metaphysics.".

[2] - ibid,p 44.

[3] -Max Scheler, mort et survive «suivi de le phénomène du tragique » , traduit par M.Dupuy ,Editions Montaigne (1 février 1952), paris France, 1952,p18:« ... l'homme n'a pas besoin de s'être formé un « concept » particulier de la mort. De plus, ce ((savoir » ne concerne nullement les phénomènes psychiques et.corporels, qui précèdent la mort, ni les diverses façons dont elle peut se réaliser, ni enfin ses causes et ses effets.. ».

[4]- ظريف حسين ، مفهوم الانسان عند ماكس شيلر، دار النهضة العربية ، القاهرة مصر، ط 1 1997، ص 120.

[5] -Parvis Emad, Person,Death,and Wodd,M.S. Frings And others, Max Scheler (1874–1928) Centennial Essays,Publisher by Springer Netherlands, Edition Number 1,1974, p60.

[6] -Ibid ,p 61.

العقل لا يختلفان في حديث المنشأ لهما، والسبب يكمن في أن فكرة الروح التي منحتها الفلسفة الأرسطية وحتى الديكارتية لا تصدق في حديثٍ للتماثل بينهما لأنها غير قابلة للقياس أو معطاة لباقي الكائنات الحية بخلاف العقل الذي هو ممتلك للعوالم الأخرى، و هذا في المسار التطوري لها" حتى العقل في مجتمع الإنسان" فهو غير مخلوق بقدر ما هو مكتسب.بالإضافة فالروح تمتاز بالتلقائية هادفة إلى القيادة متمظهرة في كبح الحوافز[1] كما وأن العقل يمنح في مرحلة من مراحل حياة الإنسان فكرة حدس ماهوي للموت ضمن تجربة الشيخوخة، و ما تصاحبها من أحلام و رؤى تبشر بمفارقته لأحبته وأصدقائه لكنها غير كافية على تشكيل مفهوم عن الموت بناءاً على المظاهر البادية للعيان كتجربة هذا ما دفعه الى إجاد جواب كافي يشفي عمق قلقه المعرفي فهنا:"...ينشأ سؤالان: ما هي المعرفة الأفضل لكل واحد منا بموتنا؟ في أي شكل يتمظهر جوهر الموت في التجربة الخارجية التي نمتلكها؟."[2]

يقترح شيلر وقصد فهم واضح لمنطق الجواب أن تكون هناك فاعليتان للرؤية: الأولى تقتضي منا أن نؤسس فهما لفلسفة الحياة العضوية و التي منها يبدأ الحديث عن عملية بيولوجية فيها يتمظهر الشخص من خلال معرفة جسد الآخر بمراعاة الوظائف المورفولوجية نظرا لأنه مشروع في طور النمو لن يكتمل إلا برفقة عدة فاعلين في حياته مما يحتم عليه أن يقرأ ذاته من زاوية جسد الآخر وهو "الحيوان"، ليجد ذاته أنها لا تختلف عنه وهذا من خلال ثلاثة مميزات تجمعهما تتضح: من خلال التركيبة التشريحية بينهما و نقصد هنا الإختلاف في طول العنق الجبهة و العينين و الصوت و غيرها، كما أنه لا يمكن أن يكون أساس الاختلاف مسألة جسدية وحيوية ،هذا يعني أن يتم لفت انتباهنا إلى درجة التكييف ومقاومة الظروف،بالإضافة إلى أنه لا يمكن أن يكون الإختلاف فقط في زيادة للروح الحيوانية لدى كليهما و نقصد غريزة البقاء أو التكاثر، الأكل ،القتل أو التعاطف، الذكاء بالنظر إلى حقيقة أن نظامها العصبي ودماغها لا

[1] -Max scheler, on the constitution of human being, from the posthumous works, volumes 11 and 12,translated by John Cutting, op cit ,p 193, p 196.

[2] -Max Scheler, mort et survive «suivi de le phénomène du tragique » ,op cit ,p20 « … quelle connaissance de sa propre mort chacun de nous possède-t-il? Sous quelle forme l'essence de la mort se présente-t-elle dans l'expérience externe que nous avons des phénomènes vitaux, quels qu'ils soient?... ».

يختلفان كثيرًا عن نظيرتها من الرئيسيات العليا لذا:"...يجب أن يكون الفرق بين الإنسان والحيوان من النظام "فوق الحيوي" لا ارتباط يتعلق بالجهاز العصبي..."[1] .

وما يدفعه الى هاته الخلاصة هو أن الإنسان إذا لم يضع في اعتباره أهمية هذا التمييز لن يمكنه في ذلك أن يلج الى جوهر الصافي للموت، و هو المستوى الثاني الذي يتقوَّم لدينا وفق شيلر بفعل ثلاثة أبعاد زمنية هي الحاضر الماضي والمستقبل لتترابط مع ثلاث لحظات نجدها نشطة فيها هي الإدراك والذاكرة و الترقب المباشر، مع الأخذ بعين الإعتبار أنه لا ينظر إلى هاته اللحظات النشطة كمفهوم منطقي بل كحركية للوجود الزمني ،إذ يعتبر "شيلر" أن حياتنا المعيشة لا يمكن تفسيرها وفقاً للماضي أو للمستقبل و الحاضر كمفاهيم عادية لدى أي إنسان بل وفق المنحى الإشراقي المعرفي الذي أصَّله القديس أوغسطين وجعله هذا يُوجد رؤية مختلفة للزمن و التي جوهرها يتبلور في أنه لا يمكن الحديث عن ثلاث أبعاد للزمن بل من الأهم أن نتحدث فقط عن زمن واحد ألا وهو الحاضر الذي لا ينبغي له أن يكون زمنا بل ينبغي للزمن أن يكون حاضرا فيه[2] .

يوضح ذلك من خلال كتابه الإعترافات بقوله:"...من يجرؤ و ينكر علي ثلاث أوقات كما تعلمنا أحداثا و علمناه الصغار، ماضي و حاضر و مستقبلا، الحاضر و حده موجود الاثنين الأخرين غير موجودين، و هل يجب أن نقول أنهما موجودان و أن الحاضر يخرج من مخبأ سري و من مستقبل ينتقل الى الحاضر و أن الحاضر ينتقل كذلك الى مخبأ سري حين يصبح ماضيا؟ أن الذين تنبأوا عن المستقبل، أين رأوه إن لم يكن موجودا؟ لا أحد يقدر أن يرى ما ليس

[1] - max scheler ,on the constitution of human being, from the posthumous works, volumes 11 and 12, translated by John Cutting, op cit, p137 :« …The difference between human and animals must therefore be of a ‘supra-vital' order, and cannot be reduced to any obvious correlation with anything to do with the nervous system.”.

[2]– عفراء اسماعيل، ماهية الزمن و إشكالية الذاتية و الموضوعية عند القديس أوغسطين، مجلة جامعة تشرين للبحوث و الدراسات العلمية : سلسلة الآداب و العلوم الانسانية المجلد(41) العدد(3) 2019، ص 93.

موجودا، وكل اللذين يرون الماضي هل يستطيعون ان يكونوا محقين في اخبارهم ان لم يتخيلوا الاحداث التي يسردونها؟ .."[1].

إن هذا المعيش الحياتي و المتزمن من اللحظة ذاتها يدرجه شيلر كحدث لزمنٍ موضوعي والذي فيه يفهم حدثه عن هاته اللحظات ككل غير قابل للتجزئة لذلك يقول:"...إن حقيقة جسد (leib) كائن حي، قبلا وفي المستقبل وحاضرا لا تتوزع على أجزاء موضوعية للوقت الموضوعي، في كل لحظة تامة..."[2] و لا ينم هذا المستوى من الإدراك إلا حدس خالص، فوحده من وُهب للإنسان أن يحتضن في كل لحظة هذا المجموع الكلي المتنامي مع أن محتواه يتغير باستمرار، وهذا يقودنا للتسليم مع شيلر بأن هذا الجسد يعيش فيه الشخص امتدادا في كل جزء من أجزائه وخاصة في البعد الزمني المتعلق بالماضي نظرا لأن فيه من الإنطباعات التي يُعاد إحيائها كخبرة حيوية.إلا أنه لا يمكن بالمقابل العيش بتلك الخبرة و توقع المستقبل وفقها بل ستتناقص إمكانات العيش في المستقبل حتى الحديث عن الحاضر يصبح رهنا لهذا الإمتداد لمعنى الخبرة الحيوية المباشرة، و بسبب هذا تتقلص الإمكانات الممنوحة لمعنى الخبرة لتنحصر فقط في المجال الحيوي المباشر و يجد خير تطبيق لها فيما:"... ًيبرز هذا الأمر بوضوح بين مراحل الحياة. بالنسبة للطفل، "الحاضر هو حيز لتنوع أكبر. لكنه يتناقص. ويصبح بذلك محدود و ضيق بين ثقل الماضي والفعل المتوقع في المستقبل.تحت أعين المراهق، يقدم المستقبل نفسه كمسار واسع يمتد إمتداد البصر: ينشر "إمكانيات الخبرة"حيث الرغبة أوالخيال،ورغم ذلك كل جزء من الوجود يعاش في واقعه في تقلص مستمر، يشمل خياراته في ثرائها."[3]

[1]– القديس اوغسطين، اعترافات، ترالخوري يوحنا الحلو ، دار المشرق ، ط4 1991، بيروت لبنان ، ص 252.

[2]- Max Scheler, mort et survive «suivi de le phénomène du tragique » , op cit ,p 23.« le corps (Leib) d'un etre vivant, sa teneur en passé, futur et présent ne se distribue pas sur une pluralité de parties objectives du temps objectif , mais à chaque instant indivisible il existe une totalité ainsi divisée … » .

[3] - ibid,p 24 :« … notables entre les phases de la vie le montrent bien. Pour l'enfant, le 'présent est une surface large et claire de la. plus grande variété. Mais cette surface décroît avec chaque pas en avant du proccesus vital. Elle devient de plus en plus étroite,de plus en plus compressée entre la pesée du passé et l'action anticipée du futur.Aux yeux de l'adolescent, sou avenir s'offre comme un chemin large, clair, brillant, s'étendant à perte de vue : c'est un champ immense où se déploient librement les « possibilités d'expérience et où le désir et l'imagination représentent

إن المعنى السابق للزمن و للإنسان و خبرته فيه يجده أنه لا مندوحة له بالإنفصال عنه فهو لا يتعلق بالإنسان العادي الذي يمُارس حياته اليومية وفق نشاط ذاتي ، بل ذلك الذي يعرف معناه الحقيقي معنى خبرته بالزمن كإشراق إلهي بفيض رحمته عليه فبالنسبة لأوغسطين هو جوهر معرفة ومعين صافي للشخص الروحي بل إنه عندما يعتبر:"...حاضر الأشياء الماضية هو الذاكرة و حاضر الأشياء الحاضرة هو الرؤية المباشرة و حاضر الأشياء المستقبلة هو الترقب.."[1]. فقياسُ الزمنِ لن يكون سوى ديمومة للروح و بموجبها نفهمه أنه في مسار محكوم بالحتمية بهذا المعنى.

يرى شيلر وفقا لذلك بأن إنهمام الإنسان في هاته الخبرة في الزمن الموضوعي لن يخرج عن كونه توجه مستمر نحو الموت في تجربة حميمية لا تستثني لحظة معينة من لحظات الخبرة المعاشة كتطور نحوها، و تفرض ذاتها عليها بوصفها عملية حيوية كجوهر للشيخوخة في هذا التغير المستمر في النسب وفقا للزمن الموضوعي مستقلة عن الأمل والخوف من الموت، و بالمثل فهي دليل على أن الإنسان يعيش مستقلا عن غريزة الحياة و غريزة الموت. فالإنسان وإن يحمل معنى موته و إضمحلاله بناءا على هاته التغيرات العضوية و التي تنبأ بالشيخوخة كبداية لإقتراب أجله وهذا:"...باستقلالية خصوصية الظروف، التي تتحكم الى حد ما في المظاهر الفعلية لعمره، وموته الفعلي."[2] فالموت يعطى في كامل الحياة بحيث نكون في كل لحظة على استعداد للتلاقي معه متى ما سارت الظروف بذلك لينمو حدسنا اليقين بالموت في ووحدة تشمل باقي العمليات المحيطة غير خاضع لتصور واحد فقط .

إن هذا الوعي بالوحدة التي يتحدث عنه شيلر لا يمكن أبدا أن يكون منشأه ضرب من الصدفة كربط بين عدة تصورات متناثرة، لا يمكن رده إلى هذا الاختزال إذ بالنسبة للشخص:"...إذا كان الموت يبدو في لحظات معينة من

---

mille formes. Mais avec chaque fragment d'existence qui est vécu et qui est donné comme tel en son retentissement immédiat, cette marge de la vie qu'on peut. encore vivre se rétrécit sensiblement. Le champ de ses possibilités de vie diminue en richesse et en plénitude ».

[1]– القديس اوغسطين، اعترافات ، المرجع السابق، ص 254.

[2]-ibid,p27 :« … indépendamment de la particularité des circonstances, qui conditionnent en partie les manifestations effectives de son âge, et sa mort réelle… ».

التاريخ حقاً بهذه الطريقة فليس شيئًا ينتمي إلى طبيعة الوعي."[1] لأنه في حقيقة الأمر ينشأ هذا الوهم بطبيعة الحال من خلال محاولة للإنسان كبح حقيقة الموت وجعله فقط إبادة للحياة العضوية فقط.

لكن الحقيقة التي يجب أن يستكين إليها الشخص أنه من الممكن أن يتم استخلاص جوهر الموت من خلال هذا التعميم، لكن ومع ذلك يجب أن نعي أن هناك ضرورة تقتضي منا أن نفهمه كخبرة بالأسباب تتوافق و المجال الخاص لكل كائن عضوي بحيث:"...ما يكون جوهر هذه الظاهرة أن الحد المفروض من الموت على العملية الحيوية يُعطى دائمًا "كما هو مفروض. ويتم يتميز كل شكل حي عن غيره من الأشكال "غير الحية،حيث أن حدوده فيما يتعلق بالعالم الخارجي وقانون تغييرها في ديناميكية من خلال التغييرات المتزامنة للمحيط وتأثيراته..."[2].

ووفق شيلر فظاهرة الموت التي اعتقد بها وايزمان وفق تحليلاته لا يمكن الإعتماد عليها، إذ توصل إلى أنه في الخلية الواحدة لا يوجد موت بقدر ما هناك إنقسام لها، و عليه لم يعد من معنى لمسألة التكييف مع الحياة بل فقط نهاية العوامل الداخلية لهاته العملية و التي يستند عليه الكائن العضوي لوجوده ويوضح ذلك بقوله:"...يمثل الموت ظاهرة مطلقة (بنومين) ترتبط بجوهر الكائن الحي- و كذلك في كل أشكال الحياة في ظلها. لا يوجد فقط موت فردي بل يشمل الجميع من جنسه ،وكما بدأنا نفهم بعد انحسار الموجة الداروينية أنه يوجد موت للكائنات الحية غير المنتقاة بالتحديد تحت تأثير التغيير في الظروف و نفاذٍ للعوامل الحيوية التي تضمن تطورها..."[3]. كما أننا نجده أيضا غير مسلمٍ بهاته الرؤية تسليما يستنفذ ماهية الإنسان التي تسكنها الروح.

---

[1] - ibid,p29 :«…Si donc à certains moments de l'histoire la mort parait vraiment donnée de cette façon, il ne s'agit pas alors de quelque chose qui appartienne à la nature de la conscience. ».

[2] -ibid,p30 :« … Mais il est de: l'essence de ce phénomène que la limite imposée par la mort au processus vital est toujours donnée' comme posée en, quelque façon par le processus vital lui-même. Toute formè vivante se distingue, en tant que: forme spatiale, de toutes les formes inanimées, en ce que ses limites à l'égard du monde extérieur et la loi de changement de celles-ci dans la croissance et autres mouvements n'apparaissent jamais fixées par les seuls changements et mouvements simultanés du milieu et leurs effets sur l'organisme. ».

[3] - ibid p 50 : « … La mort constitue un« phénomène D (Phânomen) absolu, qui est lié à l'essence du vivant - et aussi à toutes les formes d'unité sous lesquelles se présente la vie. Il existe non seulement une mort individuelle, mais aussi une mort des races et des peuples et, comme on

يوضح ذلك بأبحاثه التي تلت ذلك من خلال محاضرة له بعنوان "الحياة والروح" Life and Soul عام 1925"كتب في متن سطورها أنه إذا كانت نظريتنا عن الروح تؤدي الى أبسط مراجعة للمفاهيم التي صيغت عن الإنسان و هذا من طرف علماء نفس الدماغ فإن رؤية عن الحياة و الروح و فاعليتهما لها معنى موحدا دون تقنين كما و ينطبق الأمر على الذاكرة ، لذا لاحاجة لذكر ذلك ، فهي حقيقة بديهية بخلاف التنظير له فهو في حد ذاته بالنسبة إليه هي مشكلة و تحد لنظرية المعرفة بما فيها النيوكانطية و مدرسة هانز دريش و من سار خلفهما[1].

إن تعريجه على هاته الرؤية التي بين فيها بوضوح موقفه الصارم من أي رؤية تنفي تداخلا لروح و الجسد، إلا أنه ولضرورة منهجية و معرفية اقتضى الأمر منه تعرية بعض المدراس التي ترجع جذور أرضيتها المعرفية الى زمن فهم أبيقور للموت و الذي أدلى بحكمته على النحو التالي: أنه عندما يكون الموت لا يمكن الحديث عن إنوجاد الشخص الإنسان وعندما لا يتواجد الموت يمكن الحديث عن الشخص الإنسان غير أنه لا ينبغي أن نخاف من الموت بمعنى الذي يصور أن هناك عقابا ما بعد الموت، على العكس إنه حتى ولو سلمنا بأن النفس تفنى بفناء الجسم غير أن هناك ذرات خالدة. كما أن هاته الذات لا ترغب في اصلاح حال العالم بقدر ما ترغب في استثمار أقصى من يمنح لها وجودها متحررة بنحو نسبي من ذلك القلق[2].

ومن بين الرؤى التي وجهت سهام النقد لشيلر محاولة ماكس ويرثيمر Max Wertheimer (1889-1943) الذي ومن خلال أبحاثه يعتبر مواصلة للرؤية السالفة الذكر، أين طرح فكرة أن البيئة الخارجية بما فيها من تفاعل للأحدث لتنتج الموت، و يبقى الشخص متفردا في خصوصيته لينطبق عليه مثلما هو سائر في المحيط الخارجي للكائنات و التي تنتفي معنى حياتها بمجرد أن تنطبق عليها قوانين التي تؤدي إلى فنائها وفقاً للبيئة التي تتواجد فيها. إن

---

commence à le comprendre maintenant après le reflux de la vague darwinienne, il y a aussi une mort des espèces qui ne se ramène point à l'élimination externe pat' sélection, sous l'effet du changement des conditions de vie, mais à un épuisement interne des agents vitaux dont dépend le développement de l'espèce. ».

[1]-Max Scheler,on the constitution of human being,from the posthumous works, volumes 11 and 12, translated by John Cutting, op cit, p152.

[2]-جاك شورون ، الموت في الفكر الغربي، تر كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب، الكويت، ط1 1984، ص ص 68 69.

رؤية كهاته جعلت من العالم الغير العضوي ميتاً و حتى العضوي خاليا تماما من جوهر الروح، وهو ما دفع شيلر إلى اعتبار أن هذا الطرح لن يكون ذا كفاية لفهم أكثر عمقاً لشرح المسائل الفيسيولوجية و حتى الجسدية ويوضح ذلك بقوله:"... أنا نفسي لا أعتقد أن هذا الطرح قوي للمرافعة عن توازن منظم دون خلط بين الأثار الجسدية والفسيولوجية. لا يكفي لشرح جميع المسائل.."[1]

يرى شيلر أنه بالنسبة لعالم العضوي خاصة الإنسان لا يتعلق بكون الموت هو فناء واختفاء للكيانات الحية بقدر ما ينتج وعي الإنسان معنى عن كينونته التي تقاوم الفناء نحو ميلاد متجدد لكينونة أخرى، و هو الطرح الذي تقدم به غوته أمام فالك 1813، وجِدَّته تكمن في أن لحظتا الموت و الميلاد ينتميان الى موناده رئيسية يخضع لها الأفراد بوصفها أفعال عفوية، لذا فالموت لا يأتي دونما معرفة لماهيته كفعل اعتباطي بل وفق قوانين مرسومة منذ القدم ، بينما كانت رؤية برغسون عكس ذلك، فالفرد الذي يعيش الواقع قابع في العناصر الواقعية و لا يمكن أبدا أن يكون رهناً لهذا الرسم و التخطيط الغائي ، ونجد أن طرحه هذا دافع عنه و بينها في كتابه التطور الخلاق بقوله:"... فإن نظرية للغائية في صورتها المتطرفة، كما نجدها عند "ليبتنز"، مثلا تتضمن أن الأشياء و الكائنات لا تفعل سوى أن تحقق برنامجا سبق تحديده. غير أن الزمن يصبح عبثا أيضا إذا لم تكن هناك أمور غير متوقعة أو اختراع او خلق في الكون. فعلى غررا الفرض الميكانيكي، يفرض الفلاسفة هنا أيضا أن كل شيء موجود و محقق بالفعل. و المذهب الغائي الذي يفهم على هذا النحو ليس إلا مذهبا ميكانيكيا معكوسا. فهو يتخذ نفس المبدأ مصدر وحي له... فإذا ما رفضنا أحد أشكالها تبدت لنا في شكل آخر، فالمبدأ الذي تقوم عليه مبدأ سيكولوجي شديد المرونة...و لنقل مباشرة : إن من يخفف من حدة الغائية التي يقول بها "ليبتنز" عن طريق تجزئتها الى مالا نهاية، يحيد عن الطريق السوي."[2]

[1] -ibid , p 153:"… I myself do not believe that this hypothesis is sufficiently robust to justify a reinstatement of an unequivocal parallel organisation and monism between physical and physiological events. This law of forms neither suffices to explain all physiological matters, nor, even less, those of a psychological nature".

[2]– هنري برغسون، التطور الخالق، تر محمود قاسم محمود ، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1 2015، ص ص 43- 44.

وإن كان لبرغسون له الفضل في هذا الإكتشاف الذي طال حقيقة الحياة الروحية وعدم فصلها عن الحقيقة البيولوجية إلا أنه بالنسبة لشيلر:"...حل بيرغسون متهور للغاية والطريقة التي يطرح بها المشكلة كلاسيكية."[1] أين ينبغي له أن يعاين الأمر المستجد في قضية الروح و العقل أو الجسد كما يرى بفتح جديد لنوع من الثنائية THE NEW DUALISMو التي لم يكن بإمكان أفلاطون فهمها في اعترافه بتدمير العالم الجامد و انتهائه وموته بالإضافة إلى شخص أرسطو الذي يرى أنه حتى الإنسان يخضع لمثل تلك القوانين للعالم الجامد فكلتا الرؤيتان كانتا سابقتان لتأييد من طرف فولكمان و تتموقع منظومات الرؤى هاته في هذا التفسير نتيجة لاستيعاب الحركة غير العضوية بحركة حيوية وهي في نظر شيلر تعتبر مجرد أراء لم تفهم جوهر الإنسان"[2]. وحتى يأخذ الطرح مسارا أكثرا وضوحاً و ضبطاً للمفاهيم نجده يتجه صوب طرحه لنظريته في العقل و ماهيته فيضع عدة اعتبارات و التي منها: أن العقل هو دائم التوجه نحو الذي أوجده الكائن المتعالي، بعكس عفوية النفس بعد الموت لا يمكن محو مركز العقل، وبما أنه جزء من العقل الإلهي فهو نظام مفتوح يتجاوز ذاته منطلقا منها[3]إنطلاقا من هاته الماهية يُعيد شيلر فهم العلاقات العقلية النفسية و النفسية الفيزيائية بوضعه لثلاث مستويات وهي:

أولا مركز العقل و الشخص ثانيا مركز حيوي له روح و فاعل ثالثا مراكز و مجالات القوى، التي يكمن نشاطها في كل مجموعة خاصة من القوانين، و بموجب هاته المستويات لا يمكن النظر إلى الروح و الحياة علي أنهما جواهر فهما ينتميان الى مركز الحيوي نفسي جسدي. وإذ كان هذا الانتماء يؤكد على المنطق السببي و الذي بموجبه يتحرك هذا الشخص فهناك نوعان من الفهم: الأول التي في علاقته مع مركز الحياة و تكون ميتافيزيقية فيها يفهم الشخص ذاته بناء على ما ينجزه من أفعال فقط ويتحكم من خلالها على دوافعه، بينما النوع الثاني من السببية فيها يظهر الشخص فاهما ذاته من خلال تفاعل بين العوامل الفيزيائية و الكيمائية مستخرجا في ذلك علاقات تابعة للوظيفية و من خلالها يغوص

[1] -ibid, p154:"...Bergson's solution is too rash and the way he poses the problem is classical -see my Cognition and Work.".

[2] -Max Scheler, mort et survive «suivi de le phénomène du tragique »,op cit , p 33.

[3] -Max Scheler , on the constitution of human being, from the posthumous works, volumes 11 and 12, translated by John Cutting, op cit p 156.

الشخص في خبايا المعنى ليعي أنه:"...الإنسان هو بالفعل عالم صغير، كما قال ليبنيز، "إله صغير. من خلال مركزه العقلي، فهو على اتصال بالله ، وجزء من مركز الله. كما أنه جزء عادي ، له قوانين تحدده. ويمكننا أن نضيف أنه هو بين البينين الله وقطع من الذرات"[1] .

يرى شيلر بأنه من الأصوب أن تكون هاته الرؤية في نظريته عن عقل الحياة الروحية و التي تتحول كبصيرة يتقوم عليها وجود الإنسان فبعدما استحال فصل هاته العلاقات بما من تفاعل فيما بينها أمكن تسميتها بـ: "**مركز الحياة**" و ما هذا الجسد الذي يمتلكه الإنسان كمخلوق حي إلا صورة تمثيلية لما يحدث فيه من تفاعل فلا يستطيع القول أنه فقط جسد كباقي المخلوقات الحية بل زود سلفا بهذا الوعي الذي تمتلكه كينونة الإنسان الحية و بالقدرة على النظر الى مركز الحياة فيه و اختباره على أنه حي لا فقط من خلال البيئة المعاشة و المحيطة به و التي لها علاقة مع مركز الحياة.[2] فمن المضحك كما يرى شيلر أن العقل الحاذق هو فقط القادر على معرفة حياة الجسد من خلال الحياة، إن هذا لضرب من الوهم المعرفي لأن الجسد ذاته يعطى قوة تتجاوز التحديد الذاتي و هو ما يوضحه بقوله:"...إذا قصرنا أنفسنا فقط على مفاهيم ماهية الجسد، فلن نعرف أبدًا أين ومتى توقفت حياتنا."[3] .

ومن يمنح هذا التجاوز للتحديد الجسدي صلاحية معرفة معنى روح الحياة هو الخبرة الذاتية " Expérience me " التي يعيشها الشخص في جميع تفاعلاتها، و لكن إذا كنا نعتقد أنه الى حدود معينة يمكن ان نعتبر ان الوظائف التي تميز الكائن الحي هي وظائف تنشأ وتترابط كتجربة عفوية بوشائج الفهم النفسي سنكون مخطئين حينئذ، و إذا اتجهنا صوب الإنسان لوجدنا أن أفعاله العقلية تنبع من مركز الشخص من الروح ،إن ما يُتوجب فهمه هو أنه توجد علاقة أنطولوجية ماهوية بين هاته التنوعات النفسية و الجسدية و التي ماهيتها:"... التفاعل المتبادل بين الجسدي

[1] -ibid, p 160:"… that the human being is truly a mi-crocosm, and, at the same time, as Leibniz said, a 'little God. Through his or her mental person centre he or she is in touch with God, indeed a part-centre of God's. And he or she is part of a speck of dust too, and the laws determining it. And, we can add, he or she is part of every- thing else in between God and a speck of dust.".

[2] - ibid, p 172.

[3] - ibid, p 174 : « … If we restricted ourselves merely to concepts of what a body is, in trying to ascertain what life is, we would never know where and when our life stopped.".

والنفسي لا يحدث. على أي حال، لا توجد صلة علية ولكن فقط ارتكاز متبادل وظيفياً للمظاهر الموضوعية ، و ما نعتبره علل هو فقط تناسق نفس–بدني..."[1] .وفي هذا المستوى من الفهم يمكننا أن نقول أن حدثا معينا يفهم فقط وفق المعنى الوظيفي بينهما قد يسبق أحد الآخر من ناحية الفاعلية الزمنية ، لكن ما يوجد في تيار المعيش من طاقة وفق شيلر يكمن في هاته الفاعلية تلك الوحدات الوظيفية و الدليل في ذلك أنه و حسب سيمون ريشارد فولفجانج "Semon, Richard Wolfgang 1859 -1918" في كتابه The mneme وتحت معنى مركز العمليات الدماغية localization of brain processes يرى أن هناك تتابعا زمنيا للوظائف[2] بخلاف ما ذهب إليه بيشرBecher في كتابه Brain and Soul الذي لم يستطع فهم هذا التداخل لجملة من العوامل النفسية و الفيسيولوجية بشكل وظيفي، و بالنسبة لشيلر فإنه على الأقل هو مصيب من ناحية عدم فهم هذا، لذا فلا مانع من التوجه صوب التفسير الميكانيكي الخام و العكس صحيح ، لكن لن يستطيع من يهتم لهذا الترحال المعرفي أن يجد الجواب الشافي دون المعنى السابق فمن خلاله:"...فقط عندما نعطي فهما للوظائف الفسيولوجية يمكننا أن نجلب النفسية، إلى تناغم متبادل في شكل وظائف ."[3]

إن هاته الوظيفية كوحدة متميزة هي من تمنح الشكل له و تتم معرفة تفاعل الوظائف من خلال الحوافز التي تؤدي الى ذلك ، التي في أصلها عنصر محايد لكونها كمية كبيرة من الطاقة غير قابلة للقياس ولا يمكن للطاقة نفسية أو جسدية أن تحمل هاته القدرة على إحداث تفاعل لولا هاته الأخيرة متمايزة بذلك عن مفهوم الطاقة الفيزيائية، و لذا ما يوجد فقط هي هاته الحوافز و الوظائف وقوى و محتويات مثالية[4]، فهي من تسمح بالقول إنها هوية معطاة للشخص

[1] -ibid,p 176 : « … A mutual interaction between physical and psychic does not oc- cur. Anyway there is no causal relationship, but only a functionally re-ciprocal dependence of objective appearances one on the other, which is only a consequence of one causality, or rather a series of sorts of causalities, which in themselves are neither physical nor psychic, but are psycho-physically neutral.”.

[2] - ibid, p 180.

[3] - ibid ,p183 :« …It is only when we introduce the notion of physiological functions that we can bring the psychic, and only in the form of functions, into mutual accord.… "

[4] -ibid,p188.

الحامل للقيم في هذا التفاعل الذي بينهما و بموجبه فالعقل له من الإرادة الخالصة و النقية التي تمنح أو تثبط، ولذا فالوعي نشاط متقطع و دائم و كلما علا التركيز كلما استلزم أكبر قدر من التنظيم لعمليات الواعية و للتلاحم بين الفيزيائية و النفسية[1] . بخلاف ماقدمه العلم و الذي لم يستطع أن يرتقي بذاته الى هذا الفهم فما كان منه إلا أنه وعبر تاريخه الطويل أن:"... حطم الوحدة البيولوجية للحياة. 2) عمد الى التعميم في المنهج و التقنين 3) أي من أولوياته هو دراسة بحسب كيمياء أو فيزياء تطبيقية، 4) أي أنه في جزء هو مجرد جسد حي، و الآخر مجرد روح واعية..."[2].

إنه لم يكن يقدر على العيش و الإبداع لولا إبعاده لفكرة الموت من مجال وعيه وإعطاء طابعا جادا لأفعاله ولكي تتقوم في شخصه هذا التجدد لمعناه أقام في مقابل غريزة الموت غريزة الحياة أو البقاء غير مبالى بالأولى وهو جوهر الإنسان "الإنسان الأوربي الحديث" و الذي بفضل تجاوزه وكبحه لبداهة فكرة الموت تمكن من أن يصنع حضارة متمدنة جوهر ماهيتها يبدأ من حيث:"...في أي لحظة من الوجود ستكون أمام عيون هذه الغاية حيث خبرة حميمة، سيعيش ويتصرف بشكل مختلف تمامًا، و يحتاج هذا الأخير دائمًا إلى ظروف خارجية حتى ينتعش هذا الوضوح قليلا لعدة لحظات "[3]. لقد عمد هذا الأخير و بدافعٍ لتنمية تحضره الى جعل هدفه في الحياة يتماشى مع ماهو عملي وواقعي، لذا بني منظومة قيمية تستند الى هاته الأخيرة في كل ما يستند اليها في حياته بداءاً بالسياسة وصولا بجعل جسده عبارة عن خدم للماكينة التي تنتج معها قيما مادية و أن يتحول جسمه الحي الى جسم جماعي قيد التشغيل و التحكم فيه، إن

[1] - bid,p190.

[2] -ibid,p192 :« … 1) it has torn apart the biological unity of life; 2) treated everything in the same concrete way; 3) turned physiology into ap-plied chemistry or physics, and psychology into the scientific study of consciousness and human beings; and 4) adopted the mechanistic model as an explanation for absolutely everything. The end-result of all this is that the human being is torn apart, into one part a mere living body, and the other part a mere conscious soul…".

[3] - Max Scheler, mort et survive «suivi de le phénomène du tragique »,op cit , p 38 :«…Un être qui, à chaque instant de son existence, aurait devant les yeux cette fin dont il a l'expérience intime, vivrait et agirait tout autrement-que l'homme normal.il faut toujours à celui-ci de graves circonstances extérieures pour que cette clarté s'avive un pou et momentanément.».

جوهره هذا دائم التوجه نحو الموت لكنه غير عابئ به نظرا لهاته المتعة في الحياة لينشأ وهماً في الاستمرار فيها دونما شعور بدنو أجله. شعور يجعل منه لا ينظر إلى الموت كموضوع لحدس واقعي بل يتجاوز إياه[1].

إنه و بحكم هاته الروح – التي أفرزتها المنظومة المعرفية للرأسمالية الحديثة – لهذا النوع من الإنسان لم يعد يرى في الموت جزءا من الحياة ينتمى اليها بل أصبح محفزا لكي يرى المرأ ويفتح عيونه نحو تأمل للحياة وليكبح جماح هذا الوعي الموت كواقع منطلقا من المسلمة التالية:" نحن لا "نموت الموت" بصدق ووعي بل ما يشعر به هو نمو الوحشية إتجاه الأخر المختلف عنه بعيدا نافيا نبلا مقصودا أنه بموته فقد يكون من أجل الآخر. لذلك بالنسبة إليه الموت هو حديث عن كارثة يقوم بها الكائن الحي الذي ينمو الى غاية الشيخوخة بناءا على هاته التفاعلات الكيميائية و الفيزيائية في جوانيته".

يجد شيلر وبموجب هات الروح البرغماتية بأن موقف تشمبرلين المتحفظ من نظرية غوبينو في قضية الجنس الآري الذي هو أصل الحضارة الأوربية لها من الصدق كنظرية من منفذ أنه ومن المسلم به أن تسري في أواصل كل جنس بشري من مشرق الأرض إلى مغربها و الذي عرف بموجبها إنحطاطا أخلاقيا، و عليه فتصبح هاته الرؤية لغوبينو توجه نحو الدحض بضرورة المنطق الذي جعله ناتجا من هذا التواجه بين العرقين النبيل و السفلي.

وعلى مدار التاريخ لم توجد نظريات فقط في الموت و منشأ الدافع في الحياة ، وبل وجدت أيضا نظريات تبحث في أصل الحياة وما بعدها، و إنتهاءاً مما تم التوصل إليه يرى شيلر أنه في قضية ما بعد الموت و صعوبة الإيمان به بأنه لن يكون من الفائدة للتحدث عن هذا الموضوع ما لم يقُم الإنسان الحديث الرأسمالي بالتصالح مع الموت[2] و الذي يحيل الى ما تم ذكره آنفا الى التجربة الروحية للشخص في حياته و في مماته و بعده تُفهم على أنه حتى بفناء الجسم فلن تفنى الروح التي تسكنه حتى وإن كان الشخص الروحي (Geistperson) غير مرئي أيضًا إلا أنه لا يمكن أن ننفيه من

[1] - ibid,p 41.

[2]-Parvis Emad, person, death ,and word , M.S. Frings And others, Max Scheler (1874–1928) Centennial Essays, Publisher by Springer Netherlands, Edition Number 1,1974, p 73.

مجال الوقائع اليومية التي نعيشها ،لكن قد لا نتمكن من إثباته ولا يمكن القول أنه بعد الموت يوجد فناء تام كذلك هو موضوع الوقائع المعيش بالنسبة لشيلر فإن الواقعة الحياة قد تختفي لكن لا يمكن الجزم بانتهائها بعد الموت .

نجد أن شيلر من خلال تعريجه على لهاته النقطة بالذات قد إرتضاها مدخلاً لتوضيح مناقشته للرؤى الفكرية التي وضعت من أجل رؤية واضحة لمعرفة حقة لما بعد الموت ولمجال الأسئلة المرتبطة بالخلود. إن جوهر هاته الرؤى ينطلق من قناعة التي ترى بأن الشيء يكون إرتباطنا به شاهدا على حضوره وعلى واقعيته من خلال هاته الخبرات التي نكون معه اتصال وثيق، ولا مكان الحديث عن وجوده طالما لم يعد لنا اتصال به من خلال خبرتنا به.

إن هذا المبدأ يجده شيلر من السخف بمكان أن مس جوهر الموضوع المدروس و المتصل به كخبرة ارتباطاً، غير أنه لا يمكن فهمه بوضوح أو حتى الجزم بصلاحيته نظرا لأن مثل هاته المبادىء هي تندرج في مجال الأجوبة المتعلقة بالخلود، بينما مسألة البقاء بعد الموت هي قضية مرتبط بالشخص الروحي لأسباب منها:" ...أن الروح و الشخص ليسا جواهر،... إن الجهاز العضوي النفسي و الجسدي هو إنتظام لوظائف الحياة الكونية ونقطة عبور لفعله و حركته المتناميتين بشكل إيقاعي، ولكن الحياة تنمو في جميع النسخ الفردية لها- في جميع الأنواع و الأجناس...من النبات و الإنسان، ولذا لا يمكن أن يخلد إلى الأبد..."[1] كما يعتبر شيلر وفقاً لهذا التدليل في معنى ما يعبر عن الخلود أفضل وهم قدمه الإنسان الى نفسه سواء منذ الأساطير اليونانية الذين أكدوا أن الخوف أثار الآلهة (" Timor fecit deos"، Lucrèce) ، لم ينكروا البقاء، لكنهم أعطوا هذه الفكرة فقط محتوى كان لتحرير الرجال من الخوف مما يأتي بعد الموت. تمنعنا آلاف الحقائق التاريخية من أن نرى في قبول البقاء وهمًا نقيًا وبسيطًا لرغبة الإنسان[2].

[1] -Max scheler, on the constitution of human being, from the posthumous works, volumes 11 and 12, translated by John Cutting,op cit, p 217 :" … because the soul and the person are simply not 'substances. The psycho-physical organism is only an organized clustering of functions of a universal life, a transit point of its rhythmically growing action and movement. But because this universal life is growing in all individual versions … plant to man… cannot be said to be everlastingly immortal in respect of his individual act-centre…" .Cf : Parvis Emad, person, death , and word , M.S. Frings And others, Max Scheler (1874–1928) Centennial Essays, Publisher by Springer Netherlands, Edition Number 1,1974, p74.

[2] - Max Scheler, mort et survive «suivi de le phénomène du tragique » , op cit, p 57.

وعليه و كما وضح فقد خلصنا وفق رؤية شيلر إلى أن قضية البقاء بعد الموت تختلف إذن عن الخلود، حتى وإنه قد يجزم الشخص أنه إذا كان يعيش حالة من اتحاد الشخصي مع الإله ستمنح له ميزة شرعية من إمكانية الخلود كبقاء بعد الموت، يجد شيلر بأنه لا من هكذا نوع من الحديث أن يجد له شرعية تضفي عليه قيمة في القول، و قس على ذلك أن هاته التجربة تتمثل فيها بتلك الحالة التي نصدر فيها حكما على مزاجنا بتغير انطباعاته المختلفة و نحكم عليها حكما مشروعاً دالاً على سذاجته لاستناده إلى المتغير النسبي- و نقصد "الجسم و حالاته المتغيرة" – و بما أنها حالات تنسب الى المكونات الذاتية فإنه:"...وما أشعر به في أوقات مختلفة في حياتي له صلة بدوره بذات مغزى تسود طوال حياتي."[1] إن عبارة ذات مغزى زمني يفيد نسبية ما أحمله من حكم وفقا لتلك الترابطات البينية مع الآخر حتى مشاركته للوهم ووفقها لأنها لا تستند على قاعدة متينة .

وما يجده شيلر مؤكدا لمزاعمه الفكرية هي أنه بالنسبة لهاته الترابطات التي كونتها الذات عن الآخر وخلصت الى بناء عدة معاني عنه و عن حياته و عرفت قيمتها، قد نظن أنها تزول بحكم المنطق الداخلي لما عشته ،لكن بالنسبة إليه حديثاً عن الزوال ينطبق على علماء الأعصاب و النفس و فهوماتهم عنها، بينما فهم الآخر يتجاوز التحديد الزمني و لحظته الآنية إلى الروحية التي نتمسك فيها به وبفعله المتزمّن، الأفعال الروحية مختلفة عن الحقائق النفسية التي يمكن ملاحظتها[2] و الإنسان بالنسبة شيلر في قبضه للمعنى المستمد من الخبرة المعاشة يجهد لجعله يتخذ صفة الأبدية صابغاً عليها الإستقلال ما يسمح بتلافي الموت و الحياة، و يقدم في ذلك مثالاً عن ذلك وهذا في خبرة الحب و التي لا يستطيع أن ينيفها بعد موت الشخص بعدما كان قادراً على نفيها بمجرد خطأ في حياة صديقه.[3] ولذلك فإن:"نظرية "خلود الروح" هذه ، والتي تعني بالتالي أنه يمكننا من خلال أفعالنا الروحية، أن نتلامس مع عالم من المعاني[4] و بفضلها

[1] - ibid,p61:." et ce que je ressens ainsi à différents moments de ma vie est à son tour lié aux connexions significatives qui prévalent tout au long de ma vie " .

[2] -Parvis Emad, person, death , and word , M.S. Frings And others, Max Scheler (1874–1928) Centennial Essays, Publisher by Springer Netherlands, Edition Number 1,1974, p75.

[3]-Max Scheler, mort et survive «suivi de le phénomène du tragique » ,op cit,p 62.

[4] -Loc cit .

نستطيع أن نميز بين المشاعر التي لدينا قبل الموت و بعده، قد عدها ترجمة مباشرة لفكرة بقاء الروحي للشخص، و من بين تلك الأفعال كذلك التي لا يمكنها أبداً أن تتسامى فوق النظرة الروحية للإنسان لما يملكه من ملكات تخوله الحق في البقاء حتى بعد الموت نجده في أبسط مثال يضربه في حياتنا اليومية وهو أن المشاعر الروحية والمشاعر الحيوية و القيم الملازمة لها واقعيا ، تفسح المجال أمام شركة عاطفية حقيقية لنفس القيم، وهنا روحي كما أحسست أنها تنبع خارج حدود حالتي الجسدية. من الجلي أنه ما يحدث. غير أن هذا لا يشترك في المنطق، مع إدخال الحالات العاطفية الشخصية في سلوك الآخرين؛ لا شيء مشترك سواء مع التقليد التلقائي مع العدوى النفسية.[1] .

إن هاته الرؤية في البقاء بعد الموت يجدها شيلر أنها تتطلب أن لا يتم إقصاء السمو الإلهي في صالح السمو البشري، و التي كانت جوهر محاججة رفيعة المستوى لأرضية معرفية التي للثقافة الغربية و نقصد هنا الحضارة اليونانية و خاصة في هاته الرؤية لخلود الروح التي حاولت نظريات علم الأحياء إزاحتها لإنتفاء موضوعيتها.

ومن بين النظريات التي لم تحسن قراءة مطلب الرؤية في البقا بعد الموت و الروحانية التي تتملك الشخص ككينونة تتجاوز أي موضوع محدد في الفضاء بكل أبعاده، هي رؤية هيوم التي جعلته ينحرف عنها نحو استدلال منطقي في عمليات التفاعل للحواس والمعطيات التي لدينا ،وهو ما حذى به للقول:"...إن فعل الرؤية يتعالى على الحدود الحيزية للجسم (Leib) و أنه فيه كفعل يتجاوز دائمًا في ثراءٍ الأحاسيس المصاحبة ولكن يمكن ربط تنفيذه لكل فعل من الرؤية." [2].و بهذا المعنى فهو يُدرج هاته الرؤية خارج منظور علم النفس التجريبي. ومنطقيا فالجسد في كثير من الحالات يخرج من هاته التحديدات ليرتمي تارة في الماضي وتارة يستشرف المستقبل[3].

إذن ما يؤكد عليه شيلر هو أن جوهر الشخص لا يختلف عما كان عليه عندما يمسه تغير من الناحية المادية بعد مدة من الزمن، فكما في الحياة يمكن لنا أن نتحدث عن أفعاله إلى ما بعد حالات الجسد فكذا في لحظة الحديث

[1] - ibid, p 69.
[2] - ibid, p 65. :.." L'acte de voir transcende ces états et la limite spatiale du corps (Leib) et que la diversité de ce qu'il est, dans l'acte de voir, l'emporte toujours en richesse sur la diversité des sensations qui l'accompagnent, mais la réalisation de chaque acte de vision peut être liée.".
[3] - ibid, p 67.

نتجاوز تلك الوحدة الواقعية ليتم الإرتقاء بعيون تجربة تعاطفية مع الأخر الغير المرئي، يمكن للأنا أن يعرف أنه على قيد الحياة بحكم تجربتنا القصدية لتلك الأفعال التي هي مقصد الروح للروح، فالشخص يتقوَّم بالفعل و قصديته نقية موجهة نحو الوجود لذا يقول شيلر ردا على من اعتبره فهما مرتبط بخلود الشخص أنه لا يعرف أكثر من هذه التجربة الجوهرية لتغير ماوراء حدود الجسم. لست على علم بوجود الشخص بعد وفاته كخلود؛ ولا يعرف شيئا عن نمط هذا الوجود[1]. ولذا بالنسبة إليه ما ينبغي أن يبقى كفهم ثابت هو هذا الإمتلاء الروحي بفكرة البقاء بعد الموت و الإيمان به، إنه فهم يستند الى المعطى الإيدتكي the eidetic datum في جوهره حدس الإنعطاء الفائض في هاته التجربة و التي تغلغلت حتى في ماهيته الجسدية ، إذ هو الشرط الوحيد الذي به يمكن أن نفهم تجربة حضور الشخص الميت في واقعنا و في موته فقط وبها يمكن أن تكون رؤيتنا صالحة[2].

إننا لنجد بعد هاته القراءة لنصوص شيلر أن تجربةُ الموت هي تجربة فريدة بإمتياز بين الله والإنسان ففيها يتوجه جوهر "الشخص" الذي يمكن وصف هيكله بشكل ظاهري، أساسًا نحو إله "شخصي"[3]. بناءاً على علاقة تؤسس على منطق للقلب فتكون بذلك مطلبا كوجود يبقى بعد الموت سواء مع الآخر المغاير عنه أو الآخر المختلف عنه ومحركها الأساسي هو الحب، و بما أن القيمة لا تموت فالإنسان لا يموت أيضا فديمومته منها ، غير أننا نجد أن شيلر يعتبر أن القيم الحيوية لا يمكن "اختزالها" إلى قيم المحبوب أو إلى القيم الروحية.[4]

يوضح جورج كالين سعد هاته القضية والذي يرى بأن شيلر ذاته يجد أن الإنسان نفسه ينخرط كشخص في مجرى الحب الإلهي وبه يمكن أن تحدث عن وحدة وجود فينومينولجية يلتحم فيها الله مع مخلوقه في حب سرمدي يتجاوز به الحالة متجسدة في العالم ، لكن ينبغي أن ننتبه الى أن هذا الحب كما يرى كالين جورج سعد:" ليس مبدأ إنسانيًا بحتًا بل هو خطوة اتخذها الله تجاه الإنسان، خطوة تنتقل من الإنسان إلى الله ومن الإنسان إلى الأناس الآخرين. "(...)

---

[1] - ibid, p 72.
[2] - ibid, p 73.
[3] - M.S. Frings And others, Max Scheler (1874–1928) Centennial Essays, op cit ,p77.
[4] - Max Scheler, Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values , transleted , Manfred S.Frings and Roger l.funk, op cit ,p107.

كل الحب هو ولع مع الله"[1] إن تجربة الفتح العالم الأسرار الداخلي على العالم الخارجي هي من تسمح بل و تتطلب منا أن نستحضر ذكاءاً عاطفيا مختلفا عما ولفنا على تداوله وتوظيفه ، ونحن ننظر الى شخص غير مرئي الى الروح التي تسكنه حيا وميتا، و بالنسبة لـ"كالين جورج سعد" فإن فالمسار الفينومينولجي للبقاء بعد الموت عند شيلر مرتبط بالبعد الزمني المتزمّن الذي لا يُتاح للجميع بل لمن فعَّل عيونه الروحية فقط [2]. هاته الرؤية و الفهم الروحي للحياة هي متساوية بالقدر ذاته عند المرأة و الطفل غير أن المرأة بالنسبة إليه هي أكثر لدونة بيولوجية من الرجل ولذا فهي أقل موضوعية منه. إذن مطلب الإنسان الأخير هو التحرر من دوافع الحياة و الإنغماس في هذا الفيض الروحاني، إن هذا الأخير بالنسبة لشيلر يفرض علينا تساؤلا منهجيا و المرتبط بالكيفية التي يتوجه بها الشخص الروحي نحو الجسم هل هو مجرد إحساسات نمر بها أم أن الموضوع يتجاوز الإحساس؟.

يكمن جوهر إجابته فيما نجد موضحا من خلال نصوصه و التي فيها يعتبر بأن الأمر يعود الى رؤيتنا لمفهوم الجسد إذ ينبغي أن يختلف عن المعنى الذي زودنا به و يبين ذلك إذ أنه ليس تنسيقًا ترابطًا لـ "الأحاسيس" الداخلية والخارجية، على سبيل المثال الأحاسيس المرئية والأحاسيس العضوية ولكنه عبارة عن مجرى لظاهرة (Gegeben heit) غير اعتيادي وغير مبال نفسيًا وجسديًا والذي بدونه يكون مفهوم الإحساس سخيفًا.[3] و بقليل من التفصيل نقول إنه قصد أن الإحساس هو حالة من الجسم و ليس هو الجسم و لذا ففهم للجسم هو موضوع للحدس الإيدكي" الماهوي" eidetic intuition ، و هذا يقتضي بالضرورة أن معنى الإنتماء إليه لن يكون إلا في شكل التجسد فقط لذا يمكن القول بأن الشخص الروحي ينجو من الموت بهذا السبيل ، كما أنه لا يمكنه بهذا المطلب إعادة معنى الخلود بثوب جديد و يتبين هذا من خلال قوله التالي:"...وبقائي نفسه لا يتقوَّم بالنسبة لي موضوع المعرفة إلا في

[1] - Caline Georges Saad, Scheler par L'amour , La survie, Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de master en philosophie, Institut supérieur de philosophie, Université Catholique de Louvain , 2009-2010, p 73:«… L'amour n'est pas un principe purement humain, c'est un pas déjà fait par Dieu envers l'homme, un pas se confondant avec un pas allant de l'homme à Dieu et de l'homme aux autres hommes. « (...) tout amour est déjà un aimer avec Dieu ».

[2] -ibid ,p 75.

[3] - Loc cit .

اللحظة التي أموت فيها. وبالتالي، فإن هذه الطريقة لا تقودنا إلى ما يسمى الإعتقاد الروحي بالخلود الذي كان من شأنه أن كانت للذرات النفسية ستقوم لها قائمة بالتحرر الروحي كذوات لها. بل على العكس: هذا الإعتقاد خاطئ بالتأكيد..."[1] ،و هو المنحى الفكري للبينيز الذي لم يفصله عن المعتقد الكنسي العميق، و جوهره أنه لا يمكن الحديث عن تحلل جسم و موت للنفس بقدر ما نتحدث عن تحول لتلك الذرات من المونادة الى أجساد أخرى جديدة فالأنفس لا تنفصل عن الجسم وهو ليس حديثا عن التناسخ[2] و المتعلق بقيامة الجسد وبها أُسست رؤية فلسفية دينية ترى بخلود الأرواح بعد الموت لكن كإيمان ديني و ليس كإيمان فلسفي ينبع من الحدس .

يبعد شيلر أيضا أي التباس بينه و بين العقيدة المتمثلة في البقاء بعد الموت و التي وجدت في بلاد اليابان و التي مازالت تحافظ على تلك الرؤية المزاوجة بين حاجات الجسم البيولوجية والحاجة الروحية لها لكي تتواجد بعد البقاء من الموت إن هذا الاعتقاد يعتمد على حدس مختلف تمامًا عن الرؤية الفينومينولجية لماهية الموضوع.

إن هاته الرؤية للحدس الماهوي لِما يُعرف ببقاء الشخص بعد الموت بقاءاً روحانيا تتجاوز الرؤية الأفلاطونية و التي كانت جوهرها المميز النحلة الأرفية، التي وجدت في بلاد الشرق كتعبير عن ثقافة دينية مُورست بشكل من الوثنية المختلطة بالأساطير ويتضح ذلك أكثر في محاورة فيدون و التي يوضح فيها أفلاطون أن النفس لا تفني بفناء الجسم الميت بل إن الاحياء ينشؤون من الأموات ،كما لا ينطلي هذا فحسب على الموجود الإنسان بل يمتد أيضا على الأنفس بما هي كائنة في مجال الحيوان و النبات ويستخدم في ذلك أفلاطون برهان التضاد أي من الشيء نفسه يخلق ضده فمن الحسن كان القبيح سابقا عليه و من الكبير كان الصغير سابقا عليه و هكذا في سائر الموجودات، ولذا فبعد النوم توجد حياة و بعد الحياة توجد موت فالتكون بين اثنين لا ينشأ من ثالث لهما، فحسب افلاطون النفوس

[1] - ibid , p 76: « …je l'ignore. et ma survie même ne constitue pas pour....moi l'objet d'un savoir, si ce n'est au moment où je meurs. Cette méthode ne nous conduit donc point à une croyance soi-disant spiritualiste en une immortalité qui aurait pour sujets des atomes .psychiques désincarnés. Au contraire: cette croyance est sûrement fausse….».

[2]– ليبنيز فليهلم، المونادولوجيا و المبادىء العقلية للطبيعة و الفضل الإلهي ، تر عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة مصر ، ط1 1989، ص 106.

تكن في المقبرة و منها تنشأ الحياة بعد مدة من النوم و يقول في ذلك على لسان سقراط:""...إذا فهذا متفق عليه فيما بيننا: الأحياء يخرجون من الأموات كما أن الأموات يخرجون من الأحياء. و مادام الأمر كذلك فقد بدا لي أن هذا البرهان غير كافي على ضرورة أن تكون نفوس الموتى موجودة في مكان ما، وأنها من هناك تعود للظهور."[1] و هو ما جهد أرسطو فيما بعد لتقويته رغم عدم إيمانه بهذا المعتقد الديني لأفلاطون، فبالنسبة له:"...أقرب الوظائف من الطبيعة لكل كائن حي كامل(أي الذي بلغ كمال غايته) ليس يناقض (كالكائن مبتور مثلا)، أو لا يكون التوليد فيه تلقائيا، هو أن يخلق كائنا آخر شبيها به، الحيوان حيوانا آخر، النبات نباتا آخر، بحيث يشارك في الأزلي والإلهي بحسب طاقته، لأن هذا هو موضوع نزوع لدى الكائنات، وغاية نشاطها الطبيعي...، لكن لفظ "الغاية" يقال على معنين: فهو من جهة الهدف نفسه. ومن جهة أخرى الكائن الذي هذا الهدف غايته. إذن لما كان من المستحيل على الجزئي أن يشارك في الأزلي و الإلهي، بضرب مستمر. و ذلك لأن أي كائن فاسد لا يمكن أن يبقى هو هو بالذات و العدد،..."[2]. أما الأصح من وجهة نظر أرسطو أن جوهر الإنسان هو العقل فبه يختلف عن الحيوان، وما منح هاته القدرة و الميزة المتفردة عند الإنسان سوى قدرة إلهية مانحة له كهبة منها و هو وحده العنصر الذي لا يفنى وبموجبه ينبغي للإنسان أن يعيش حياة خالدة[3].

نعثر في المعتقد المسيحي في فكرة البقاء في الحياة الأبدية في منظور شيلر لازال لا يحسن توظيف مفاهيميه معلنا عن خلط كبير فيها ، فهي لم ترد بصيغة واضحة في الكتاب المقدس و خاصة العهد القديم بل جاءت متضمنة فيما وضعه الرسول بولس من تعاليم عن فكرة المسيح في خبرة المؤمن الحميمية به في العهد الجديد[4] .فنجد حديثا من قبيل

---

[1]– افلاطون ، محاورة فيدون ، تر عزت القرني، دار قباء للنشر و التوزيع، القاهرة مصر، ط3 2001، من ص137. الى ص 142.

[2]– أرسطو طاليس ، النفس– ٤ ٠٧ب ٤١٢ L ٢٢ب ٤١٣ L ٥أ ٤٠٣ L ١ L ١أ ١٦ترجمة ج. أ. سميث في ماكيون. نقلا عن: جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، تر كامل يوسف حسين ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت ، ط1 1984، ص 62.

[3]– : جاك شورون، الموت في الفكر الغربي المرجع السابق، ص 64.

[4] - Charles Gray Shaw, Jesus Christ and Eternal Life, The Biblical World, Vol. 22, No. 6 (Dec., 1903), pp. 436-448 Published by: The University of Chicago, p 437. Accessed: 08-05-2020 20:35 UTC. Stable URL: https://www.jstor.org/stable/3140807.

قيامة المسيح من بين الموتى و فداء العالم بإعادة بث المسيح و لتلك الضرورة ينبغي على المؤمن أن يقتدي بتلك التعاليم فنقرأ مثلا في إنجيل يوحنا و حديثه عن موت لعازر يقول:"...فقالت مرتا ليسوع لو كنت هنا يا سيدي، ما مات أخي، ولكني لازلت أؤمن ان الله يعطيك كل ما تطلبه منه" . فقال يسوع :"سيقوم أخوك". فأجابت أعرف أنه سيقوم في القيامة في اليوم الآخر". فقال لهم يسوع :" أنا هو القيامة و الحياة . من آمن بي يحيا وإن مات " وكل من يحيا مؤمنا بي لا يموت أبدا"[1].

يرى جاك شورون أن:"... التعاليم الرسولية للقديس بولس و الذي صاغ تصوره عن هاته الحياة الأبدية أو ما بعد الموت بتضمين للخلفية اليهودية فيضع في تصوره لقيامة الجسد من بعد الموت ضرورة توجب أن يكون هناك نوعان من الإنسان "إنسان طبيعي وآخر روحاني" فالانسان الروحاني بخاصة هو من يعرف كيف يتلقى تلك المنحة الإلهية في معرفته بالقداسة و ما الجسد بالنسبة إليه سوى كل مركب.[2] و من هنا يرى جاك توشان أن المسيحية فهم الموت بمعاني ثلاث: موت طبيعي" و يقصد به موت الجزء العضوي منه"، موت روحاني" وهو الإيمان خارج المسيحية و موت صوفي والذي بعده يحدث البعث و المشاركة النهائية في الذات الإلهية و التوحد معها[3]

يوضح شيلر موقفه من الرؤية السالفة الذكر باعتباره أن قضية الحياة الأبدية مشوبة بالكثير من الإلتباس المفاهيمي إذ يقول:"...إن ما يسمى بـ "الحياة الأبدية في الوقت المناسب"، وفقًا للتعبير اللاهوتي الغامض، هو في الواقع فقط "حياة زمنية في ما يسمى "الأبدية" أي أن نقول في المحتويات التي معناها الخالدة. قبول الحياة الأبدية لا يعني البقاء الشخصي أكثر من قبول البقاء على قيد الحياة لا يستبعد التمييز بين نوعين من الأفعال: تلك الموجهة نحو معاني خالدة، وتلك التي تتعلق بالزمن"[4]. و قد نسخ على شاكلتها الفلاسفة رؤيتهم لما بعد الموت و من بين أكثر النظريات

[1]- الكتاب المقدس، العهد الجديد، يوحنا 11 ،ص 161.

[2]- جاك شورون ، الموت في الفكر الغربي ، تر كامل يوسف حسين ، المجلس الوطني للثقافة الفنون و الآداب، الكويت، ط 1 1984، ص ص 100. 101.

[3]- المرجع نفسه، ص 101.

[4] - Max Scheler, mort et survive «suivi de le phénomène du tragique » , op cit, p78.

التي عرفت حضورا واضحا لهذا المعنى اللاهوتي كانت رؤية سبينوزا وهذا من خلال كتابه الأخلاق الذي وضح فيه كما يرى جاك شورون إستحالة فناء النفس بفناء الجسد وأنها مستقلة عنه إستقلالاً يحمل خوفا من الموت[1] و لقد عمد على تجاوز هذا الخوف فيما تلى من تحليل بأن جعل خلود النفس تاليا لرفضه زوال العقل حيث يقول:"...لا يمكن للنفس البشرية أن تفنى تمام بفناء الجسم، بل يبقى منها شيء أزلي،...لكننا لا ننسب الى النفس أي ديمومة يمكن تحديدها بالزمان، إلا إذا كانت هذه النفس تعبر عن الوجود الفعلي للجسم، و هو موجود تعلله الديمومة و يحدده الزمان، وبعبارة أخرى (لازمة القضية 8. الباب 2) إننا لا ننسب الديمومة الى النفس بالذات إلا أثناء ديمومة الجسم. لكن كما كان ما يتم تصوره بماهية الله بالذات وبضرورة أزلية إنما هو (القضية السابقة) شيء ما، فإن هذا الشيء الذي ينتمي الى ماهية النفس أزلي بالضرورة ."[2]

يعتبر شيلر أن ماهية هاته النظرية لم تبرح مجال الجفاء اتجاه الله و الخلو من الشوق للسمو الروحي نحوه ، كما أنه كحكم و لم ينطلي فقط على سبينوزا بل شمل أيضا رؤية كانط وحتى من أتى من بعده من الفلاسفة اللذين تخللت رؤاهم الفكرية شيءا ليس باليسير من الصوفية الشرقية [3].

إنه ومن بين الرؤى التي إنتهى إليها شيلر في وصف بنيتها المعرفية أنها قد تخللتها ضوفية شرقية تلك التي وجدها في الفيلسوف غوته فبحكم ديناميكيته الروحية الشابة، عازم على الإيمان بالبقاء من خلال وعيه.[4] وقد ظهر هذا من خلال أعماله والتي قد بعث بها الى صديقه فالك وقد ضمنها فكرة أن الشخص لا يمكن أن يموت بسهولة أمام قوة ما قام به من تثقيف لذاته و تهذيبها[5]، لذا فالمسألة بالنسبة إليه هي قضية محتمة لأن الإنسان لا يستطع التخلص من قبضة التحديدات الأرضية فعليه وفق شيلر ووفق ما حمله المعنى عند غوته أن يتمتع بالروحية جاعلاً من الموت بمثابة

[1]- المرجع نفسه، ص 143.

[2]- سبينوزا باروخ، علم الاخلاق ،المرجع السابق، ص 335.

[3] - ibid ,p79.

[4] - Loc cit.

[5]- يوهان غوتليب غوته، النور و الفراشة، تر عبد الغفار مكاوي، دار الجمل بغداد العراق، ط 1 2006 ، ص 447.

تغطية للشمس بظلال الغيوم بينما في الأفق تسطع خلف الحجب، ولأنه و لضرورة خالقة اقتضت أن نختلف في النفس التي بين جنبينا كذا معنى أن يكون الشخص خالدا هو مختلف بين مجموع البشر، و لذا فسؤال عنه مرتبط بالماهية الساكنة للفعل. التي تجد صلاحيتها الموضوعية من التوضيحات التي سلفت و لتغدو بذلك منبع قناعة يجب أن تغرس في ذات كل شخص بعيدا عن أي تنظير يتضمن أساطير معينة في جوانيته، وبالإستناد إليها يعترف الشخص بذاته أنه يعيش تجربة البقاءكنتاج يصنعه هو بذاته، تلك التجربة العميقة لقوة وجودنا الروحي[1] وأمام قوة طرح غوته فإنه بالنسبة لشيلر يجدها قد عمقت الفهم ووضحته و أبعدته عن التصور الجاف السابق حيث يقول في ذلك:"...من بين أنواع من الإعتقاد بالخلود، وجهة نظر غوته هي الأقرب إلى الحقيقة. كل واجب يفترض مسبقا السلطة–وهذا الوعي بالقوة، هو واحد من الضمانات العليا والبداهة الحدسية للبقاء" [2].

وما تطرق ماكس شيلر لقضية البقاء بعد الموت إنما حتى يزيل غشاوة قد تضرب على الأذهان و تأخذ به نحو مسارٍ مختلف عن ما يراد توصيله من حقيقة فبالإضافة الى ما تم سرده و التطرق إليه من تلك الأرضيات المعرفية نجده يضيف إليها هي أكثرها من يريد لهاته الحقيقة أت تُظلل بوهمها و من بينها كما يقول:"... طريقة البناءات الميتافيزيقية التبريرية، وكذلك كل المحاولات التي بُذلت من أجل إبقاء الروح على جوهرها المزعوم ، أو على بساطتها الطريقة التجريبية ، المطبقة على حالة أرواح الموتى، يدخلون في تفاعل مع الأحياء (التصوف ، الروحانية ، إلخ)؛ المتطلب الأخلاقي أو مبدأ (كانط) ؛ طريقة قبول الإيمان ببعض الوحي على مصير الروح ؛ طريقة التفكير بالتماثل– والذي يُطبق العلاقات الأساسية لتجربتنا في مجال الوجود ،الميتافيزيقيا الاستقرائية" لـ Fechner على سبيل المثال فكرته أن الموت مماثل للولادة، وما إلى ذلك."[3].

---

[1] - ibid, p 80.

[2] - ibid , p81 « …Parmi ces types de la croyance en l'immortalité, le point de vue de Gœthe est le plus proche de la vérité. Tout devoir présuppose un pouvoir - et cette conscience du pouvoir, de la capacité qu'a notre esprit de réaliser plus que ne nous permettent les conditions et les moyens terrestres, voilà une des garanties suprêmes et intuitivement évidentes d'une survie. » .

[3] - ibid, p 83 :« ... la méthode des constructions métaphysico-rationalistes, ainsi toutes les tentatives faites pour fonder la survie de l'âme sur sa prétendue substantialité, ou sur sa cc

يبدأ شيلر مناقشته للزيغ الذي يصاحب أي رؤية لحقيقة التجربة البقاء بعد الموت كخبرة روحية للإنسان و بالأخص الطريقة الثانية، في هذا البناء المعماري فلسفة رفضه للمنهج الذي تبنته الرؤية العقلانية و خاصة فيما تقدم به الفيلسوف هوجو مونستربيرج Hugo Münsterberg وبوصفه رجل نمى علم النفس التجريبي على يديه ولقى تطبيقا أفضى الى مصداقية في الأوساط العلمية، نوضح رؤيته التي مفادها أن الإنسان لا يمكن فصل ما يتمظهر منه عن سائر الوظائف الأخرى بل يبقى تحت تأثيرها في تفاعل متزامنٍ. وبعبارة أخرى لا يمكن الفصل بين الروح و الجسم ويرى شيلر أنه من الأنسب أن يتقوَّم المعنى وفقا لمنهجه و اعتراضه عليه هو ما نجد في هذا الإقتباس الموالي حيث يقول:"... أود أن أؤكد العكس أنها لا قيمة لهم بالنسبة لي فيما يتعلق بالتساؤل حول هذا المعن ودافعه والاختلافات التي تنطوي عليها في تصرفاتي طالما أن هذه الأحكام تنبع من حدس بداهات الماهوية évidences eidétiques أو محتويات الخبرة المعاشة "[1].

إستناداً إلى هذا الموقف فإننا نعتبره يدرج رؤية هوجو مونستربيرج في الطرح النظري و التي لن يكون لها مصداقية. فواقعياً قد نعيش وجود أحكام في حياتنا لكن لذة كشف المعنى لا تتقوم بالحكم الصادر بل بالخبرة كمعاناة نحو تحقق لروحية الشخص في الوجود، إن هذا المطلب الفينومينولجي أهم بكثير من هاته الرؤية. و في ظل شنه حملة شرسة على نفاذ الحلول التي يقدمها الطرح النظري نجده يتوجه بالنقد أيضا بالخصوص المطلب الكانطي و الذي حاول أن يفهم ما

---

simplicité » ; la méthode empirique, appliquée au cas des âmes · des morts qui, se manifestant à nous de quelque façon, entreraient ainsi en liaison avec les vivants (mysticisme, spiritisme, etc.); la méthode de l'exigence morale ou du postulat (Kant) ; la voie de l'acceptation par la foi de quelque révélation sur la destinée de l'âme la voie des raisonnements par analogie plus ou moins audacieux,- qui appliquent les relations fondamentales de notre expérience à la sphère d'existence qui est en dehors de celle-ci (« métaphysique inductive » de Fechner, par exemple son idée que la mort est analogue à la naissance, qu'elle est une seconde naissance, etc.).

[1] -ibid,p85 :«… ou que j'affirme le contraire, tant que ces jugements ne peuvent être recoupés par des intuitions déter-minées, par des contenus d'expérience vécue et des évidences eidétiques, ils n'ont aucune valeur par rapport à tout ce qui rend important à mes yeux le sens de cette question, par rapport au besoin qui me pousse à m'interroger sur ce sens, et aux diffé-rences qu'entraîne dans la conduite de ma vie une réponsé affirmative ou une réponse négative. En - disant cela, je suis très éloigné de faire droit aux erreurs de ce qu'on appelle le pragmatisme ...".

يبقى رحيل الشخص الذي امتثل للواجب ردحا من الزمن غير أنه كما يرى شيلر لن يلقى إجابة سوى ما يقدمه العقل الخالص العملي ونوضح ذلك بقوله:" إن متطلب الحياة بعد الموت ، مرفوض بسبب تجربة الواجب والتي أشعر بها في نفسي "كحقيقة ذات منطق خالص" لا يمكن ردها لتجارب ذات طبيعة تجريبية، لا يمكن لمزيد من استنفاد معناها، فإن هذا المطلب أعمى وخالٍ من البداهة: فهو باختصار ليس أكثر من مطلب....على الرغم من أنه يرتكز بشكل رفيع للعقل الخالص، إلا أن إدراكه يبدو لي– على الأرجح أكثر فشلاً"[1] .

إن لبنة البناء الكانطي و الذي رسم معالم خطوط عريضة لقيمة الشخص و لتجربته الروحية هي في حد ذاتها تقهقر الى الخلف و يستند شيلر في وجهة رأيه هاته من خلال معالجتها من زاوية النظر في قضية الإيمان التعليمي و الإيمان الأخلاقي و ما استلزمه من تغير في الحقيقتان، فهو يضع إيمان تعليمي متزعزع طالما أنه مؤسس على العقل العملي مع أنه يوحي بفكرة الحياة آتية حيث كانط يقول:"...بل يمكنني القول حتى من الوجهة النظرية أنني أؤمن إيمانا راسخا بالله، لكن هذا الايمان ليس عمليا بالمعنى الحصري، بل يجب أن يدعي إيمانا تعليميا يجب أن تولِّده، بالضرورة أينما كانت، إلهيات الطبيعة(اللاهوت الطبيعي). ومن وجهة نظر هذه الحكمة بالذات... يمكن أن أيضا أن نجد الحجة الكافية لصالح إيمان تعليمي بحياة آتية للنفس البشرية."[2].

لكن إلى هنا الوضعية المعرفية للتسليم لديه ليس لديها تناقض داخلي بقدر ما تبدأ الصعوبة في ذلك التسليم المطلق بهذا الإيمان التعليمي الذي لم يُعاين فيه تجربة الواجب كتجربة روحية أخلاقية يُسند لها كانط مهمة تعزيز هذا الوجود لله و للحياة الآتية بالموازاة إطاعة القانون الخلقي، و بذلك فهو كما نرى يفتح للطبيعة السلبية للإنسان نحو

[1] - ibid, p 86 « … L'exi-gence d'une vie posthume, posée en raison d'une expérience du devoir, que je ressens en moi comme un « fait de la raison pure » et qui, irréductible à des vécus particuliers d'ordre empirique, ne saurait pas davantage épuiser en eux sa signification, cette exigence est aveugle et dépourvue d'évidence : elle n'est en ·somme rien de plus qu'une « exigence.... Bien que cette exigence soit sublimement fondée par un impératif infini et universellement valable de la raison pure, sa réalisation ne peut m'apparaître ·plus probable que son échec... ".

[2]– كانط ايمانويل، نقد العقل المحض، تر موسى وهبة ، مركز الانماء القومي ، لبنان ، دط دت ، ص 394.

مزيد من التمرد.[1] و هاته الهندسة الفكرية بالنسبة إليه هي بطبيعة الحال ليست كأي بناء منطقي إذ لا يتولد الشعور بـ" الروحانية" من خلال الممارسة إنه واجب لانهائي حالة تتطلب تكثيفا لفاعلية الحدس ولمعنى الخبرات المتعالية.

نجد الرؤية الأخيرة التي يناقشها شيلر بعدما بين استنفاذ رؤية كانط للحول التي قدمتها و بينت عجزها المعرفي وقد مثلها فيخنر وبالخصوص وجهة نظره عن المحايثة Immanence ، التي يشهد شيلر بأنه يعالجها بطريقة مميزة فهو كما يقول:"...في الواقع – تستند، مثل أطروحتي الخاصة، على مبدأ المحايثة، والذي بموجبه لا يمكن البت في السؤال فقط عن طريق اللجوء إلى المحتوى المعطى في ثراء خبرتنا الأرضية غير عقلانية، بل كذلك من خلال تجربة تأثر مباشرة من الأرواح."[2]

إن هذا المنحى الفكري هو بمثابة تجربة فتح غير عقلانية امتزج فيه إبداعه الأصيل بالإتصال بين موجودات غير مرئية و توسيعه لا يتم إلا بما تقدمه البداهة الماهوية و التي زُود بها الشخص من خلال خبرته في الوجود، ليفتح بذلك عوالم أخرى يتصل معها بتجاوز قدرة العقل ذاته، إن هاته المحايثة[3] هي من تمنح الروح إنجذابا غير متناهي نحو الحقيقة ، لأنه وفق شيلر:"...اعتقد فيشنر أننا يجب أن نتجاوز الخبرة عن طريق الخبرة– وليس بالمبادئ بالمعنى الكانتاني؛ إذ يدل مضمون التجربة ذاته على أنه يجب تجاوزه ويعرض الاتجاهات الأبعاد الثلاثة التي يمكن للمرء عبرها جعلها مقبولة، فهو بذلك يتغافل أنها مطلب عقلاني لذا من الواجب تجاوزها حتى بحديثه عنها."[4].

---

[1]– المرجع نفسه ، ص 396.

[2]-ibid,p91:«…En effet, elle repose, comme ma propre thèse, sur le principe d'immanence, selon lequel la question ne saurait être décidée soit par une construction rationnelle, soit par une expérience directe portant sur les prétendues âmes des disparus, mais seulement par un recours au contenu qui est donné dans la richesse de notre expérience terrestre. » .

[3] -William R. Woodward, Fechner (1801-1887) For and In Psychology: Part I, Archives of Psychology, vol. 2, issue 5, May 2018, p p20.- 21 .
https://archivesofpsychology.org/index.php/aop/article/view/71

[4]- Max Scheler, mort et survive «suivi de le phénomène du tragique » , op cit ,p92« … Fechner a pensé qu'il faut dépasser l'expérience au moyen de l'expérience - non par des principes rationnels a priori au sens kantien; que le contenu même de l'expérience indique qu'il faut la dépasser et présente les directions et les vecteurs selon lesquels on peut en fait et en droit, et

ومن جهة إثبات ما ينبغي أن يتقوَّم لدى الشخص فعلينا أن نعتبر أن من يحرك هاته الأفعال الروحية هي القوة التي تنتظم بفضلها في ديمومة فعالة ماثلة للعيان ـ:"...لكن هاته الأخيرة ستثبته وفق ما يتعلق القوانين البيولوجية وما نرومه في حقيقة الأمر هو استقلاله عنها فهو من سيبقى ما بعد الموت متنفذا لها تماما ."[1].

وهكذا إذن فالرؤية الأنسب و يمكن من خلالها أن نفهم عِبأ الإثبات لبقاء الشخص بعد موته، و بمعنى آخر هي سبيل للإجابة عن تساؤول يدور حول معرفة الشخص من يتصدر مرتبة أولى كماهية للمعرفة بالبقاء بعد الموت هل الجسد أم الروح؟ ولا ينطبق هذا التساؤول فقط على الشخص بعين ذاته بل على باقي الذوات المتشاركة معه في خبرة الحياتية إذ تتملكنا إسقاطات عاطفية لحالة من جسمي على ما قام به الأخرين من الأفعال رغم أنهم غير مرئيين فقط أفعالهم بقت في حيز المجال الوجودي المقترن بالمادة "الجسم" (body) ،لذا ففكرة البقاء بعد الموت و ما تحمله هاته المهابة للشخص هي في الأصل كانت موجودة سلفا قبل الموت كان غير مرئي فقط من خلال أفعاله التي تحدثت عنه ونبين هذه الرؤية من خلال ما يقوله:"... وهذا يعني، أن تنبع الحياة من مركز غير قابل للتجزئة لها، مما يسمح أخيرا بالتجاوب معها في مجال حساس ، لأن الشخص بعد وفاته ليس "مرئيًا" و "غير قابل للتصور"[2]. أما مسألة التعابير التي يمكن فيه فهم الآخر غير المرئي ففقط قدرتنا على التغلغل داخلها و فهمها على أنها تنبض بالحياة. لذا فإصدار الحكم على أن شخصا ما قد تحلل جسميا و لم تعد تأتي تلك التعبيرات فهذا يكمن كإجابة الى وضعيتنا الميتافيزيقية منها كخبرة مباشرة مع الآخر و عليه عندما نقول أن مسألة البقاء قد حُلَّت بطريقة ما تمامًا في خبرة كل لحظة:"...عندما نقول أن مسألة البقاء ما بعد الموت يتم تحديدها بطريقة في خبرة ما كل لحظة و ربما نضيف خبرة تسرد فيها الحقائق

---

l'on doit aussi la dépasser il a cru que c'est l'expérience elle-même et non une exigence rationnelle que nous lui appliquons… ».

[1]- ibid,p 95 :« … Mais sa survie ne serait nullement établie par là. Que la personne survive ou non, cela pourrait alors dépendre encore de sa conduite, de son action, indépendante des lois biologiques. Sa survie même resterait - pour ainsi dire - entièrement ouverte pour elle… » .

[2] -ibid,p 96 :«…c'est-à-dire où la vie qui jaillit du centre invisible de celle-ci aboutit finalement en se répandant jusque dans la sphère sensible. Dès lors,· que la personne a.près sa mort ne soit pas « visible » et « perceptible. ».

المبسطة وربما معرفيا ستمكننا من إنشائها هي في ذاتها سيسمح لنا هذا بإقصاء أي معرفة عامية من طرف الأناس عن البقاء ما بعد الموت ..."[1].

[1] -ibid,p101:«…Quand nous disons que la question de la survie est d'une certaine façon entièrement tranchée dans l'expérience de chaque moment et -pouvons-nous ajouter-dans l'expérience des faits les plus simples, et qu'elle peut être tranchée aussi sur le plan du savoir par une réflexion phénoménologique sur cette expérience, nous devons chercher le plus possible à fairè abstraction de ce que les hommes déclarent ou avouent être leur « opinion » ou leur « foi » au sujet de la survie.».

خـــاتـــمـــــة

خـــاتـــمـــة:

لقد كانت رحلة البحث تلك التي خضن تجربتها مع شخص شيلر مشوبة بأشواك الفهم و بلوغ المعنى المقصود وراء النصوص وهذا بالموازة ما حملته من متعة الفائدة وإزالة غشاوة الغرور العلمي لدينا بجمالية النزوع الروحي الذي ملأ كياننا في كل لحظات الكتابة.

كانت هاته الحقيقة التي أقررناها للتو ناجمة عن غزارة الانتاج المعرفي لشخصه التي ضمَّنها هموما بمختلف مشاربها العلمية من أجل إعادة موضعة و إعطاء معنى جديد للإنسانية ما بعد الحرب العالمية الأولى. و لقد كان شيلر بحق أهم مرجع فكري لهاته الكتابات الفلسفية و التي تجعلا للقارئ لها يستشعر مالها من قيمة علمية غير منتقص لها من ناحية ما كتبه .

من خلال تنقيبنا عن إجابات للأسئلة التي وضعت في المقدمة في هذا النوع من الكتابة الفلسفية خلصنا الى أنه و بحكم إطلاعه الواسع في ميادين المعرفة المختلفة كانت إجابته ذات بناء تعلائقي بين مختلف العلوم إذ لا يستطيع القارىء له ان يرتهن لعلم واحد بغية الوصول الى خيط هادي لمنطق الإجابة في متن كتبه .

ولقد أفضى بنا البحث أيضا الى انه وبحكم الشخصية الموسوعية لشيلر بجعلنا نعتبره أول من ارسى دعائم علم اجتماع الثقافة كعلم واضح يحاول الاستفادة من مزيا الرؤى السابقة عليه في توليفة وظيفية بنائية جديدة .

سمح تفرد شيلر عن غيره من الفينومنيولجين بالأخذ بالأفاق البعيدة التي طرحها المنهج الفينومينولوجي فمن التجربة المنهج الى البعد الأنطو-ديني له ومحاولته اعتمادها لتأسيس رؤية واضحة لبناء علاقة تذاوتية بين الأشخاص. و هذا في سبيل إعطاء رؤية واضحة لفكره السياسي ما بعد الحرب فالتجربة الدينية التي تم التقعيد لها في كتاباته و دافع عنها نعتبرها بحق أقرب الى الطرح الإسلامي وما الإختلاف سوى في المنطلقات .

وبموجب هاته رؤية أعاد قراءة ماضي الإنسان الأصلي و الذي غيب لصالح المناهج الوضعية و التي غايتها صنع حضارة الألة و الماكينة يتغرب فيها الإنسان عن ذاته و جوهره المتأصل فيه ووفق شيلر بهذا البعد فقط يتمكن الانسان من استرجاع مهابته كماهية فاعلة في الحضارة، فالثقافة هي من تصنع الحضارة و ليست الحضارة و هذا بخلاف الطرح الواقعي العقلاني.

إن هذا التلازم للثقافة و الحضارة الجدلية الانتاج و البناء التي بينهما لم يكن بمقدور شيلر فهمها لولا إدراجه لمفهوم القيمة كمخرج يمكن من خلالها اعتبار هذا العلم مؤسس لكيان المجتمع كحضارة و ثقافة راقية .كما أن جدلية البناء و الإعمار و لأهميتها يعتبر شيلر أن جل النقاشات التي دارت في فلك الحضارة الانسانية هي سبيل لأي أمة مقبلة على الحرب إذا سلبت من ذاتها هاته الرؤية القيمية لكياناتها ولذاتها ، و خير دليل على ذلك الدين الثقافي الذي سبق الحرب.

كما اتضح لنا أن هاته الماهية التي يسعى شيلر لاسترجاعها لهي بأهمية لجعله الانسان ذات متقومة بما تمتلكه من روحانية اتجاه الموجد لها " الله " كقيمة مقدسة " تتيح تجاوز تلك الرؤية القاصرة التي حاولت موضعته وفق قوالبها الجاهزة فيصبح الحديث بخلافها عن أنثربولوجية فلسفية دينية من خلالها تتقوم الإنسانية روحيا و بها نعرف أي حضارة أنها حية حتى بعد اندثارها بحكم هاته الروحانية و التي احتكمت الى عوامل مثالية و جعلتها منطلقا في حين جعلت من العوامل الواقعية ثانوية لها.

قـائـــمـــة المصـــادر والمـــراجـــع

List of sources and references **قائمة المصادر و المراجع :**

List of philosopher sources :

German language sources :

1/Max Scheler, Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis, zeitschrift des forschungs instituts für sozial wissenschafen in KOLN.https://www.gleichsatz.de/b-u-t/gene/scheler/masc-bourrel.html.

2/ Max Scheler, Der Bourgeois und die religiösen Mächte in "Umsturz der Werte", Bd.2,Leipzig 1915. https://www.gleichsatz.de/b-u-t/gene/scheler/masc-bourrel.html.

English language sources :

1/Max Scheler, on the eternel in man, translated by Bernard Noble. London: SCM press, 1960 .

2/ Max Scheler, Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values , transleted , Manfred S.Frings and Roger l.funk, northwestern university press, Printed in the United States of America,1973.

3/ Max Scheler, on the constitution of human being ",from the posthumous works, volumes 11 and 12, translated by John Cutting, Marquette University Press, 2008.

4/ Scheler Max,The nature of sympathy, translated by Peter Heath, with an introduction by Werner Stark and a new introduction by Graham McAleer.p.cm. Published by Routledge ,New York USA, 2017.

5/Max Scheler, probleme of Sociology of knowledge, translated by Manfred S.Frings. This edition first published by Routledge in 2013.

6/ Max Scheler, Ressentiment (Marquette Studies in Philosophy) ,transleted by Lewis B. Coser, William W. Holdheim, Publisher: Marquette Univ Pr,1994.

French language sources :

1/ -Max Scheler, mort et survive «suivi de le phénomène du tragique »,traduit par M. Dupuy , Editions Montaigne (1 février 1952), paris France,1952.

قائمة المراجع باللغة العربية :

معني و مفهوم الفلسفة .

1/- وفاء عبد الحليم محمود، القيم في فلسفة ماكس شيلر، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية مصر، ط1 2005.

2-/ ظريف حسين، مفهوم الروح عند ماكس شيلر، دار النهضة العربية ، القاهرة مصر، ط1 1997.

3-/ إدموند هوسرل، أفكار ممهدة من أجل علم ظاهريات خالص و للفلسفة الظاهراتية ، تر أبو يعرب المرزوقي، جداول للنشر و التوزيع ، بيروت لبنان، ط1 2011.

4-/ يوسف بن أحمد، الظاهرة و المنهج فينومينولجيا هوسرل، مركز النشر الجامعي تونس ، ط1 2008.

5-/ هوسرل ادموند، تأملات ديكارتية" المدخل الى الفينومينولجيا "، تر تيسير الشيخ، دار بيروت للطباعة النشر ، بيروت لبنان ، ط1 1958.

6-/ فوقية حسين محمود، فيشته و غاية الإنسان ، المطبعة الانجلو مصرية، القاهرة مصر، ط 1 ، 2001.

7-/ هوسرل إدموند، دروس في فينومينولجيا الوعي الباطني بالزمان، تر لطفي خير الله، منشورات الجمل ، بيروت لبنان، ط 1 2009.

8-/ إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولجية، تر فتحي أنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1 2007.

9-/ محمد بن سباع ، تحولات الفينومنيولجيا المعاصرة، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، الدوحة قطر، ط 1 2015.

10-/ هوسرل ادموند، الفلسفة علما دقيقا، تر محمود عريب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، ط1 2002.

11-/ زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، دار مصر للطباعة، مصر، ط2 1984.

12-/ ليبنيز، المونادولوجيا " المبادىء العقلية للطبيعة و الفضل الإلهي"، تر عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة مصر، ط1 1978 .

13-/ فريدريك كوبلستون ،تاريخ الفلسفة" من ديكارت الى ليبنيز، تر سعيد توفيق و محمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة ، القاهرة مصر، المجلد 4، ط 2011.

14-/ ديكارت روني، محاورة ديكارت "البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي"، تر عبد المجيد الحافظ، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، ط1 2007.

15-/ حمادة أحمد علي، نظرية المعنى الكلي بين أفلاطون و أرسطو، نور للنشر و التوزيع، ط1 2017.

16-/ إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص تأملات في التربية ما هي الأنوار ما التوجيه في التفكير، تر محمود بن جماعة ، دار محمد علي للنشر، صفاقس تونس ط1 2005.

17-/ فيخته فليهلم، خطابات الى الأمة الألمانية، تر سامي الجندي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت لبنان، ط1 1979.

18-/ هنس زندكولر و أبو يعرب المرزوقي، المثالية الألمانية، تر أبو يعرب المرزوقي و أخرون، الشبكة العربية للنشر و التوزيع، بيروت لبنان، المجلد الاول ، ط1 2012.

20-/ جورج لوكاتش، تحطيم العقل " فلسفة الحياة الامبريالية"، تر إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة و النشر، بيروت لبنان، الجزء الثالث، ط 1 1982.

21-/ أحمد الخشاب ، التفكير الاجتماعي دراسة اجتماعية تكاملية للنظرية الاجتماعية ، دار النهضة العربية ، بيروت لبنان، ط 1981.

22-/ بيلخانيوف، فلسفة التاريخ " المفهوم المادي للتاريخ "، د تر، د دار نشر، دت.

23-/ ماكس فيبر، مفاهيم الاساسية في علم الاجتماع، تر صلاح هلال ، المركز القومي للترجمة ، الجزيرة ، القاهرة، ط1 2011.

24-/ محمد عبد الكريم الحوراني، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار المجدلاوي للنشر و التوزيع، اربد الاردن ، ط 1 2007 .

25-/ عادل مصطفى، فهم الفهم " مدخل الى الهيرومنيطيقا: "نظرية التأويل من أفلاطون الى غادمير"، رؤية للنشر و التوزيع" ، ط1 2007 .

26-/ سامي خشبة، مفكرون من عصرنا، المكتبة الاكاديمية، الجيزة مصر، ط1 2001.

27-/ عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الاقتصادي، دار الشروق ، جدة المملكة العربية السعودية ، ط1 1979.

28-/ صلاح عبد الحميد ، دراسات الفكر السيكولوجي. أطلس لنشر و التوزيع الإعلامي، مصر، ط1 2019.

29-/ فليهلم فرديريك هيغل" العقل في التاريخ "من محاضرات في فلسفة التاريخ، تر إمام عبد افتاح إمام، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، ط3 2007.

30-/ هيغل فريدريك، فينومينولجيا الروح، تر ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة ،بيروت لبنان، ط1 2006.

31-/ ريمون آرون، فلسفة التاريخ النقدية " بحث في النظرة الالمانية للتاريخ" ، تر حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق سوريا، ط1 1999.

32-/ محمود سيد أحمد، فلسفة الحياة "دلتاي أنموذجا. الدار المصرية السعودية للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة مصر، ط1 2005.

33-/ جاستون بوتول، تاريخ علم الإجتماع ، تر غنيم عبدون، دار القومية للطباعة و النشر، المغرب، ط1 د ت.

34-/ أجنر فوج، الإنتخاب الثقافي، تر شوقي جلال، المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة مصر، ط 1 2005.

35-/ وسيم إبراهيم: الأخلاق والطبيعة الإنسانية، دار دمشق، دمشق سوريا، ط1 1995.

36-/ دفيد إنغليز و جون هيوسون، مدخل الى سوسيولوجيا الثقافة، تر لما نصير المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، الدوحة قطر، ط1 2013.

37-/ فؤاد مخوخ، من نقد العقل الى هيرومينوطيقا الرموز(بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1 2017.

38-/ إرنست كاسيرر، المعرفة التاريخية، تر أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2 1997.

39-/ أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية مصر، ط 1 1975.

40-/ مصطفى النشار، فلسفة التاريخ، شركة الأمل للطباعة و النشر، ط1 2004.

41-/ هنس زندكولر و أبو يعرب المرزوقي ، المثالية الالمانية، تر أبو يعرب المرزوقي وأخرون ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت لبنان ، المجلد 2 ط1، 2012.

42-/ إسماعيل احمد محمد ياغي، مصادر التاريخ الحديث و مناهج البحث فيه، دار العبيكان الرياض السعودية ، ط2 2003.

43-/ توفيق الطويل، قصة النزاع بين الفلسفة و الدين، مكتبة الآداب بالجايمز مصر، د ت، د ط.

44-/ ليسنج غوتهولد إفرايم، تربية الجنس البشري، تر حسن حنفي، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت لبنان، ط2 2006.

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

46-/ كارل ماركس، العمل المأجور و رأس المال، تر إلياس شاهين، دار التقدم موسكو روسيا، د ط د ت.

47-/ غيضان السيد علي، فلسفة الدين" المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي"، دار العتبة المقدسة، بيروت لبنان، ط1 2019.

48-/ 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.

49-/ فرح السواح ، الوجه الآخر للمسيح، دار علاء الدين للنشر و التوزيع، دمشق، سوريا ، ط1، 2004.

50-/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.

51-/ هيغل فلهليم، كتابات الشباب، المطران أنطوان و حميد موراني، دار الطليعة للنشر و الطباعة، بيروت لبنان، ط1 2003.

52-/ هيغل فرديريك، محاضرات في فلسفة الدين" فلسفة الدين "، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة مصر، ط1 2002.

53-/كمال البكاري، ميتافيزيقيا الإرادة ، دار الفكر العربي بيروت لبنان، ط 1 2000.

54-/ جلال الدين سعيد، سبينوزا و الكتاب المقدس، مؤمنون بلا حدود للنشر و التوزيع، بيروت لبنان، ط 1 2017.

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

56-/كامل محمد محمد عويضة ، شوبنهاور بين الفلسفة و الأدب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1 1993.

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

58-/ - لدفيج فيورباخ ، جوهر الإيمان بحسب لوثر، تر جورج برشين، دار الرافدين، بيروت لبنان، ط 1 2017.

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

60-/ جونثال هيل تاريخ الفكر المسيحي، تر سليم إسكندر و مايكل رأفت، دار الكلمة للنشر و التوزيع، القاهرة مصر، ط1 2012.

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

62-/ رودولف أوتو، فكرة القدسي " التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي و عن علاقته بالعامل العقلاني، تر جون و. هارفي، دار المعارف الحكمية ط1 2012.

63-/ ابن سينا: النجاة في المنطق والالهيات، تح عبد الرحمن عميرة. بيروت، دار الجيل، 1992.

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

65-/سبينوزا باروخ، علم الأخلاق، تر جلال الدّين سعد المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1 2009.

66-/بول تيليش ، تاريخ الفكر المسيحي، تر وهبة طلعت أبو العلا ،مركز جامعة القاهرة للغات و الترجمة، ط1 2012.

67-/فولتير، قاموس فولتير الفلسفي، تر يوسف نبيل، مؤسسة الهنداوي سي آي سي ، المملكة المتحدة ، ط1 2017.

68-/بليز باسكال، خواطر، تر ادوار البستاني، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، بيروت لبنان ، ط 1 1972.

69-/فردريك كوبلستون ،تاريخ الفلسفة " من أوكام الى سواريز"، تر إمام عبد الفتاح إمام و محمود سيد أحمد ، دار الكتب و الوثائق القومية وإدارة الشؤون الفنية، المجلد الثالث ط 1 2013.

70-/ ميلاد ذكي غالي ، الله في فلسفة توما الأكويني، مركز دلتا للطباعة. الاسكندرية مصر، ط1 2000.

71-/ مراد وهبة ، المذهب عند كانط ، تر نظمي لوقا، دار و هدان للطباعة و النشر، مصر، دط ، دت.

72-/ أم بن شيخ المسكيني، كانط و الحداثة الدينية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 2015 .

73-/كانط إيمانويل، " الدين في حدود العقل المجرد، تر فتحي المسكيني، دار الساقي بيروت لبنان ، ط1، 2007.

74-/ لوريمر, جون، تاريخ الكنيسة ، تر عزرا مرجان، دار الثقافة القاهرة مصر، ط1 1982.

75-/ فردريك كوبستون، تاريخ الفلسفة الحديثة "من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط" ، تر حبيب الشاروني و محمود سيد احمد، المجلد السادس ط1 .2010

76-/جاكلين لاغريه ، الدين الطبيعي ، تر منصور القاضي ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت لبنان ، ط1 ، .1993

77-/ بول هازار، أزمة الضمير الأوروبي، تر جود عثمان و محمد نجيب المستكاوي، ط1 ،.1948

78-/ عادل تيودور خوري و مشير باسيل عون، علم الاصول اللاهوتية، منشورات المكتبة البوليسية ، بيروت لبنان ، ج1 ط1 .2000

79-/ إرنست كاسيرر ، فلسفة التنوير، تر إبراهيم أبو هشهش، المركز العربي للدراسات و النشر، ط1، 2018.

80-/ موسى وهبة مينا، بالحقيقة نؤمن ، مطبعة مدارس الاحد. د ت د ط.

81-/ حنا ديب ، هيغل و فيورباخ ، دار امواج للطباعة و النشر ، بيروت لبنان ، ط1 .1994

82-/ إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية و الفينومينولجية الترانسندتالية، تر اسماعيل المصدق ط1 ، مركو دراسات الوحدة العربية ، 2008.

83-/ محمد شحاته ربيع ، تاريخ علم النفس و مدراسه، دار غريب للطباعة و النشر، القاهرة مصر ، ط 1 .2004

84-/ فؤاد البهي السيد و سعد عبد الرحمن، علم النفس الاجتماعي رؤية معاصرة، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، ط1 1999.

85-/ بول ريكور في التفسير" محاولة في فرويد"، تر وجيه أسعد ، دار أطلس للنشر و التوزيع، دمشق سوريا، ط1 2003.

86-/ هيغل فريدريك ، تكوينية الوعي الإنساني و الديني " من دروس فلسفة الدين تر أبو يعرب المرزوقي، ط1 2015.

87-/فريدرك هيغل ، محاضرات في فلسفة الدين الحلقة السادسة " ديانة الجمال و ديانة المطلق "، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الكلمة ، القاهرة مصر ، ط1 .2003

88-/ فيكتور فرانكل، الإنسان يبحث عن المعنى ، تر طلعت منصور، دار القلم الكويت، ط1 .1982

89-/ عثمان محمد الخشت، المعقول واللامعقول في الاديان" بين العقلانية النقدية و العقلانية المنحازة" ، دار نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة مصر، ط2 2008.

90-/ فريال حسن خليفة ، الدين و السلام عند كانط، مصر العربية للنشر و التوزيع، القاهرة مصر، ط 1 2001.

91-/ إميل دوركايم، علم الاجتماع و الفلسفة، تر حسن أنيس ، مكتبة الأنجلو مصرية ، القاهرة مصر. ط1 1966.

92-/ جيمس فريزر، الغصن الذهبي " دراسة في السحر و الدين"، تر نايف الخوص، دار الفرقد للطباعة و النشر و التوزيع، سورية دمشق، ط1 .2014

93-/ فريدريك هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، تر إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة و الشر و التوزيع، بيروت لبنان، المجلد الأول ط 3 2007 .

94-/ رواية عبد المنعم عباس، جون لوك إمام المدرسة التجريبية. دار النهضة العربية للنشر و التوزيع، بيروت لبنان، ط1 1996.

95-/ تشارلز داروين، أصل الأنواع، تر إسماعيل مظهر، مؤسسة هنداوي سي آي سي ، المملكة المتحدة ، ط1 2017.

96-/ محمد باسل الطائي، الكون و العدم "بحث في صيرورة العالم"، 2010.

97-/ زينب محمود الخضيري ، أثر إبن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، دار الثقافة للنشر و التوزيع، ط1 1983.

98-/ فريدريك هيغل ، محاضرات فلسفة الدين" الديانة الروحية"، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار القلم القاهرة مصر. ط1 2003.

99-/ آرثر شوبنهاور، العالم تمثلا و إرادة، تر سعيد توفيق ، دار الكتب و الوثائق القومية ، القاهرة مصر، المجلد الاول، ط1 2006.

100-/ السيد شعبان حسن، فكرة الإرادة عند شوبنهاور، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت لبنان، ط1 1993.

101-/ عبد الرحمن بدوي ، شوبنهاور، دار القلم و وكالة المطبوعات، الكويت بيروت لبنان ، دت.

102-/ المطران انطون وحميد موراني، هيغل كتابات الشباب، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت لبنان، ط1 2003.

103-/ هيغل ، جدلية الدين و التنوير. تع أبو يعرب المرزوقي، هيئة أبو ظبي للسياحة و الثقافة مشروع الثقافة، ط1 2014.

104-/ عزمي بشارة، الدين و العلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للدراسات و الأبحاث، الدوحة قطر، ط1 2015.

105-/ عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد الى الفلسفة، وكالة المطبوعات ، الكويت دط دت.

106-/ عزت القرني، الفلسفة اليونانية حتى افلاطون، جامعة الكويت، الكويت ط1 1993.

107-/ مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند افلاطون و أثرها في الفلسفة الإسلامية و الغربية، مكتبة مدبولي، القاهرة مصر، ط2 1988.

108-/ ولتر ستيس، فلسفة هيغل، المنطق و فلسفة الطبيعة، تر إمام عبد الفتاح إمام ، المجلد الاول دار التنوير للنشر و التوزيع ، بيروت لبنان ، ط3 .2007

109-/ توما الاكويني، الخلاصة اللاهوتية ، تر الخوري بولس عواد، المطبعة الادبية، بيروت لبنان، المجلد 1، ط 1 1881.

110-/ جاريث ب ماثيوز، أوغسطين، تر أيمن فؤاد زهري، أفاق للنشر و التوزيع ، القاهرة مصر، ط1 .2013

111-/ كامل محمد محمد عويضة ، أفلوطين بين ديانات الشرقية والفلسفة اليونانية دار الكتب العلمية ، لبنان ط1 1993.

112-/ هاربرت ماركيوز، نظرية الوجود عند هيغل، تر ابرهيم فتحي، دار التنوير للطباعة و النشر ن بيروت لبنان، ط1 1984.

113-/ قاسم الكاكئي، الله و مسألة الأسباب بين الأشاعرة و مالبرانش، تر عبد الرحمن العلوي، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت لبنان ، ط1 2005 .

114-/ بول تيليش ، بواعث الإيمان، تر سعيد الغانمي، منشورات الجمل ، بغداد العراق، ط1 2007.

115-/ نبي سربست، المسألة الدينية عند ماركس، دار كنعان للدراسات و النشر، دمشق سوريا، ط1 .2002

116-/ كار ماركس، حول المسألة اليهودية، تر نائلة الصالحي، دار الجمل، ط 1 2003.

117-/ حسن حنفي، فيحته فيلسوف المقاومة، مركز الكتاب للنشر، القاهرة مصر، ط 1 2003.

118-/ القديس أوغسطين ، مدينة الله ، تر الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق بيروت لبنان، المجلد الاول ط1 2006 .

119-/ زينب محمود الخضيري ،لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، ط1 1998.

120-/ ماركس و أنجلز، الإيديولوجية الألمانية ، تر فؤاد أيوب، دار دمشق للنشر سوريا ، دط 1964.

121-/ فريال حسن خليفة ، نقد فلسفة هيغل، دار قباء للطباعة و النشر،مصر،ط1 1988 .

122-/ عن إميل دوركاهيم، قواعد المنهج في علم الاجتماع ، تر محمود قاسم و السيد محمد بدوي، دار المعارف الجامعية الاسكندرية مصر، ط1 .1988

123-/- توماس هوبز، اللفياثان – الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة، تر ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، دار الفارابي وهيئة أبو ظبي للثقافة و التراث" الامارات العربية المتحدة ، ط1 2011 .

124-/- جون جاك روسو، في العقد الإجتماعي، تر عادل زعيتر،مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1 2012.

125-/ نور الدين حاطوم ، تاريخ الحركات القومية في أوربة، دار الفكر، دمشق سورية، ج5 ط1 1986.

126-/ الكتاب المقدس، العهد الجديد. دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، العهد القديم الاصدار الثاني 1995،ط4 العهد الجديد الاصدار الرابع 1993، ط 30.

127-/بولس إلياس اليسوعي، يسوع المسيح " شخصيته تعاليمه،منشورات المطبعة الكاثوليكية،بيروت لبنان،ط2 1963.

128 –ميل جون ستيورات، النفعية، تر سعاد شهرلي حرار، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان، ط1 2002.

129-/ إيمون باتلر، آدم سميث، تر علي حارس، مؤسسة الهنداوي للتعليم و الثقافة، القاهرة مصر، ط1 2014 .

130-/ عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية و الصهيونية ، المجلد الثالث: الجماعات اليهودية: التحديث والثقافة، الجزء الأول، دار الشروق، ط 1 .1999

131-/ إتيان جيلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، تر إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي مصر، ط3 1996.

132-/ ماري لومنييه و أود لانسولان ،الفلاسفة و الحب، تر دينا منصور، دار التنوير للطباعة و النشر، القاهرة مصر، ط1 2015 .

133-/ فياتشيسلاف شستالاف ، الإيروس و الثقافة " فلسفة الحب و الفن الثقافي" ، تر نزار عيون السود، دارالمدى للثقافة و للنشر، دمشق سورية، ط1 2010 .

134-/ نيتشه ، العلم المرح، تر حسان بورقبة و محمد الناجي ، دار افريقيا الشرق، ط1 .1993

135-/ إميل دوركايم ، التربية الخلقية، تر السيد محمد بدوي، المركز القومي للترجمة ، مصر، ط1 2015.

136-/ لدفيج فيورباخ، جوهر المسيحية ، تر جورج برشين ، دار الرافدين بيروت لبنان، ط 2 2017.

137-/ توفيق الطويل، فلسفة الاخلاق "نشأتها و تطورها "، دار النهضة العربية القاهرة مصر، ط4 1979.

138-/ التجاني محمد الأمين، مفهوم العلمانية في الفكر الغربي، مركز التنوير المعرفي الخرطوم السودان، ط1 .2007

139-/ سليم بستس الأب، اللاهوت المسيحي و الإنسان المعاصر، منشورات المكتبة البوليسية ، بيروت لبنان، ج2 ط3 2002 .

140-/ فرديرك نيتشه، نقيض الميسح ، تر علي مصباح ، دار الجمل، بغداد العراق 2011.

141-/ فاضل سيداروس اليسوعي، الأنثربولوجيا المسيحية، الإنسان بين زلاته و خلاصه الجزء الثاني، دار المشرق، بيروت لبنان، ط1 2015.

142-/ رنيه ديكارت، إنفعالات النفس، تر جورج زيناتي ، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت لبنان ، ط 1 .1993

143-/ نورة بوحناش ، إشكالية القيم في فلسفة برغسون ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الجزائر العاصمة الجزائر، ط1 2010 .

144-/ القديس اوغسطين، اعترافات ، تر الخوري يوحنا الحلو ، دار المشرق بيروت لبنان ، ط4 1991.

145-/ جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، تر كامل يوسف حسين ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب، الكويت، ط1 1984.

146-/ هنري برغسون، التطور الخالق ، تر محمود قاسم محمود، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1 2015.

147-/ أفلاطون، محاورة فيدون، تر عزت القرني، دار قباء للنشر والتوزيع ،القاهرة مصر، ط3 2001.

148-/ أرسطو طاليس ، النفس- ٤ ٠٧ب ٤١٢ L ٢٢ب ٤١٣ L ٥أ ٤٠٣ L١ L١ L١ أ١ ١٦ترجمة ج. أ. سميث في ماكيون.

149-/ يوهان غوتليب غوته، النور و الفراشة، تر عبد الغفار مكاوي، دار الجمل بغداد العراق، ط 1 .2006

150-/ كانط إيمانويل، نقد العقل المحض، تر موسى وهبة ، مركز الإنماء القومي لبنان ، دط دت.

151-/سعيد علي عبيد، فلسفة الأخلاق عند راسل، فرست بوك للنشر والتوزيع ط1، 2017.

قائمة المجلات و الدوريات:

1-/ مونيك كاستيلو، الالتزام الأخلاقي: مباحثة برغسون مع كانط، مجلة الاستغراب العدد التاسع ، السنة الثالثة، تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت) لبنان، ط1 .2017

2-/ عفراء اسماعيل، ماهية الزمن و إشكالية الذاتية و الموضوعية عند القديس أوغسطين، مجلة جامعة تشرين للبحوث و الدراسات العلمية : سلسلة الآداب و العلوم الانسانية المجلد(41) العدد(3) 2019.

3-/ رضا گندمي نصر آبادي، الجذور العلمانية في فلسفة كانط، الحداثة بدنيويتها الصارمة، تعريب علي حسن مطر، الإستغراب، العدد 9 ، السنة الثالثة – خريف 2017 م / .1439

4-/ إسلام شوابكة ، عقيدة الخطيئة وأثرها في نظرة المسيحية إلى الإنسان، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية المجلد 14 ، العدد 4 ، 1440هـ/2018م .

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

قائمة الموسوعات و المعاجم :

1-/ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان،ج1 ط1 1982.

2-/ جورج الطرابيشي، معجم الفلاسفة ، دار الطليعة بيروت لبنان، ط3 2006 .

3-/ روني إلي الفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ، ج1، ط1 ، 1999.

4-/ روني الي الفا موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ج2، ط1 1999.

5-/ عبد الرحمن بدوي ، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر بيروت لبنان ج1 ط1 1984.

6-/ عبد الرحمن بدوي ، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر بيروت لبنان ج2 ط1 1989.

7-/-/ أندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ،تع خليل احمد خليل منشورات عويدات بيروت باريس ، المجلد الاول " A-G"، ط2 2001 .

المواقع الإلكترونية :

غيضان سيد علي، الدين الاخلاقي في مقابل الدين التاريخي، مؤمنون بلاحدود ، 30 اغطس 2014.

جوزيف ممدوح توفيق، وثيقة أطروحة الخمس والتسعون ط1 2017 . .

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

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

..https://www.mominoun.com/

أطروحات و مذكرات :

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

English references books and magazines and periodicals list :

List of magazines and periodicals :

1/ -John E. Jalbert, Husserl's Position Between Dilthey and the Windelband-Rickert School of Neo-Kantianism, ." Journal of the History of Philosophy 26.2 (1988): 279-296. Published by The Johns Hopkins University Press. http://muse.jhu.edu/journals/hph/summary/v026/26.2jalbert.html.

2/-Mivart George. La théorie de Weismann et la philosophie de la nature. In: Revue néo-scolastique. 1e année, n°2, 1894. pp. 151-162, pp p 154.155 . DOI : https://doi.org/10.3406/phlou.1894.1370.

www.persee.fr/issue/phlou_0776-5541_1894_num_1_2.

3/-Roelcke, V. Biologizing social facts: An early 20th century debate on Kraepelin‘s concepts of culture, neurasthenia, and degeneration. Cult Med Psychiatry 21, 383–403 1997.

https://doi.org/10.1023/A:1005393121931.

https://link.springer.com/article/10.1023/A:1005393121931.

4/Gregory Morgan Swer, Timely Meditations ?: Oswald Spengler’s Philosophy of History Reconsidered, Prolegomena: Journal of Philosophy, Vol. 17 No. 2, 2018, , Pages 137-154, Publisher Udruga za promicanje filozofije. doi:10 26362/20180302. https://hrcak.srce.hr/index.php?show=toc&id_broj=17415&lang=en .

5/- Faridah Djellal et Faïz Gallouj, Les lois de l'Imitation et de L'invention : Gabriel tarde et L'économie évolutionniste de l'innovation, Revue économique, 2017/4 Vol. 68 | pages 643 à 671, Presses de Sciences Po, p 645. https://www.cairn.info/revue-economique-2017-4-page-643.htm.

6/-Brian Hendrix, Hans Freyer Theory of Objective Mind , Philosophy in Review/Comptes rendus philosophiques ,Volume XX, No.2 April avril 2000, Academic Printing and Publishing, Canada.

https://journals.uvic.ca/index.php/pir/issue/view/405 .

8/-William McDougall., Can Sociology and Social Psychology Dispense with instincts? Journal of Abnormal and social psychology, 19,(1924):13- 41/. P 13 , 19 , p35 . https://brocku.ca/MeadProject/McDougall/McDougall_1924.html.

9/-Charles Gray Shaw, Jesus Christ and Eternal Life, The Biblical World, Vol. 22, No. 6 (Dec., 1903), pp. 436-448 Published by: The University of Chicago, p 437. Accessed: 08-05-2020 20:35 UTC. Press Stable URL: https://www.jstor.org/stable/3140807.

10/-Heinrich Dumoulin, Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy Source: Journal of the History of Ideas, Vol. 42, No. 3 (Jul. - Sep., 1981), pp. 457-470 Published by: University of Pennsylvania Press Accessed: 20/06/2014 18:31, p458. Stable URL:

http://www.jstor.org/stable/2709187 I.

11/-Kathleen O’ Dwyer, Nietzsche’s Reflections on Love, Minerva - An Internet Journal of Philosophy 12 (2008): pp37-77. **Minervawww.minerva.mic.ul.ie › vol12 › .**

12/-Vitantonio Gioia, Werner Sombart and “modern capitalism”. A working hypothesis,University of Salento (Italy) .
https://sigarra.up.pt/https://sigarra.up.pt › web gessi dotcs.download.

13/-Daniel R. Borg , Volkskirche, "Christian State," and the Weimar Republic, Church History, Vol. 35, No. 2 (Jun., 1966), pp. 186-206, Published by: Cambridge University Press, p 188. Accessed: 05/01/2015 03:35.

http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp.

14/- Battista Mondin . Aquinas’ Division of Analogy /The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology, pp7-61. Publisher Springer Netherlands, Edition Number 2 ,1963. Doi: 10.1007/978-94-017-6574-9
https://www.springer.com/gp/book/9789401765749.

15/-Joshua P. Hochschild, George Berkeley and a theory of analogy ,Sage Journals, Volume :122 issue :428,page(s): 157-168 , First Published July 2004.

https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/001258060412242802 .

16/-Richard Kieckhefer, Meister Eckhart's Conception of Union with God, Harvard Theological Review / Volume 71 / Issue 3-4 / October 1978, pp 203 – 225 ,Published online: 10 June 2011, p 207.

http:// journals.Cambridge.org/abstract S0017816000026092.

17/-Fernando Huesca Ramón, Hegel’s Concept of the Free Will: Towards a Redefinition of an Old Question, Journal of Cognition and Neuroethics, March, 2015. Volume 3, Issue 1,309-325 . http://jcn.cognethic.org/jcnv3i1_Ramon.pdf.

18/-Gavin Rae ,The Problem of Grounding: Schelling on the Metaphysics of Evil, SOPHIA 57, 233–248 (2018). Published: 05 April 2017, Publisher Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/s11841-017-0594-9.

https://link.springer.com/article/10.1007/s11841-017-0594-9.

19/ -Bart Vandenabeele, Schopenhauer on the Values of Aesthetic Experience, The Southern Journal of Philosophy (2007) Vol. XLV, Ghent University (Belgium), p570. And Schopenhauer And the A esthetic St And point.

www.granjacastro.com › Schopenhauer-and-the-va.

20/- Frédéric Vandenberghe, Immanent transcendence in Georg Simmel's sociology of religion , Journal of Classical Sociology 2010 , Published by: http://www.sagepublications.com.

21/John R. White, scheler's argument's for god's existence from religious acts, Philosophy Today, Volume 45, Issue 4, Winter Pages 381-391, 2001, p382.

https://doi.org/10.5840/philtoday200145425.

22/Hanna Hafkesbrink, The Meaning of Objectivism and Realism in Max Scheler's Philosophy of Religion: A Contribution to the Understanding of Max Scheler's Catholic Period, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 2, No. 3 (Mar., 1942), pp. 292-309 Published by: International Phenomenological Society./ Stable URL: Accessed: 20-04-02020. 17:15 UTC.

http://www.jstor.org/stable/2103162.

23/- John J. Shea, on the place of religion in the thought of Victor Frankl, Journal of Psychology and Theology ,Volume: 3 issue: 3, page(s): 179-186, First Published June 1,1975, p 179. https://doi.org/10.1177/009164717500300305.

24/- William Malone Foley, The Religious Philosophy of Rudolf Eucken, The Irish Church Quarterly, Vol. 6, No. 21 (Jan., 1913), pp. 51-63,/ Accessed: 06-03-2020 08:51. Stable URL: https://www.jstor.org/stable/30067755.

25/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.

26/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.

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

28/- 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 1999), pp. 223-242, Published by: Presses Universitaires de France / Accessed: 01-03-2020 /12:00, Stable URL: https://www.jstor.org/stable/20849250.

29/Arthur McCalla ,Louis de Boland's Traditionalist Science of Society and Early Nineteenth-Century Biological Thought /Source: Historical Reflections /Réflexions Historiques, Vol. 30, No. 2(Summer 2004), pp.337-357 Published by :Berghahn Books Stable URL: https://www.jstor.org/stable/41299310.

30/-Georges Labica ,Le marxisme entre science et utopie,Araben ,Revue du GREPH Groupe de Recherche en Epistémologie Politique et Historique (JE- 2396 .Institut d'Etudes Politiques deLyon),n1, January 2005.Pp50-62.

https://www.researchgate.net/publication/262973894_Revue_Araben_Volume_1_Science_et_Utopie.

31/- Evrim Kutlu, Liebe - biLdung – Person die bedeutung der biLdung im mensch- und gottwerdungsProzess, ,Thaumàzein - Rivista di Filosofa" Max Scheler and the Emotional Turn" ,3- 2015.

http://rivista.thaumazein.it/index.php?journal=thaum&page=issue&op=view&path%5B%5D=4 .

32/-Daniele Bruzzone1, Max Scheler'S concept of Bildung and the affective core of education, Thaumàzein -Rivista di Filosofa" Max Scheler and the Emotional Turn" ,3- 2015.

33-/ John R. White, scheler's argument's for god's existence from religious acts, Philosophy Today, Volume 45, Issue 4, Winter Pages 381-391, 2001.

https://doi.org/10.5840/philtoday200145425.

34-/ William R. Woodward, Fechner (1801-1887) For and In Psychology: Part I, Archives of Psychology, vol. 2, issue 5, May 2018.

https://archivesofpsychology.org/index.php/aop/article/view/71.

DOI:https://doi.org/10.31296/aop.v2i5.71.

35-/ O. H. Taylor, Schumpeter and Marx: Imperialism and Social Classes in the Schumpeterian System, The Quarterly Journal of Economics , Nov. 1951, Vol. 65, No. 4 (Nov., 1951), pp. 525-555 .Published by : Oxford University Press. https://www.jstor.org/stable/1882578 .

36- Daniela Verducci: Human Perception as a Cooperation of Vital and Spiritual Forces, Anna-Teresa Tymieniecka ,analecta husserliana ,the year book of phenomenological research, volume LxxIV, part 2, Publishers, 2002 .

Websites :

1/-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.

Heinrich Rickert, Vom Begriff der Philosophie . Logos, Bd. 1, Tübingen 1910/1911 . https://www.gleichsatz.de/b-u-t/begin/rickert/hr-begphil.html.

Theses:

1/-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.

Books :

1/-David K. Naugle, wolrldview The History of a Concept, Wm. B. Eerdmans Publishing Co ,Publishing Company Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K,2002.

2/-Martin Heidegger, Towards the definition of philosophy:" with a transcript of the lecture course "On the nature of the university and Academie study", translated by Ted Sadler, published by The Athlone Press, first published, in 2000.

3/-Herbert Splegelberg, The Phenomenological Movement,volume one, published by Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands Softcover reprint of the hardcover 1st edition 1960

4/-Eugene kelly, structure and diversity studies in the phenomenological philosophy of Max Scheler, published by Kluwer Academie Publishers, New York, U.S.A, first published 1997.

5/-Nicolas de Warren, Andrea Staiti, new app to neo-kantian, edited by, Cambridge University Press, United Kingdom, First published 2015.

6/Peter Koslowski The Theory Of Ethical Economy in the Historical School, published by Springer-Verlag Berlin Heidelberg New York Tokyo 1st edition, 1995.

7/-Jerry z Muller ,The Other God that Failed: Hans Freyer and the Deradicalization of German , Princeton university press, 1987.

8/-Hans Freyer, "Theory of Objective Mind: An Introduction to the Philosophy of Culture, translated by Steven Grosby , published by (Athens: Ohio University Press,1999.

9/-Etienne Leduc, La distinction épistémologique entre sciences de la culture et sciences de la nature chez Heinrich Rickert, Mémoire présenté à la Faculté des Études Supérieures, Université de Montréal, Janvier 2003.

11/-Steinar Stjernø, Solidarity in Europe « The History of an Idea ", Published by Cambridge University Press, U S A , First published 2005

12/-Herbert Spencer , the principles of biology volume I, published by by D. Appleton and company, New YORK and London,1910.

13/-Herbert Spencer , the principles of Psychology, published by Longman, Brown, Green and Longmans, London 1855.

15/- Arthur Schopenhauer, The Essays of Arthur Schopenhauer; Religion, A Dialogue, Etc., Transl by T.Bailey Saunders, 2004.

16/Nicolaï Hartmann, ne way of ontology. Translated by Reinhard C. Kuhn, Publisher by Routledge ,Edition 1, 2012 , the United States of America.

17/-Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, Philosophy and religion(1805) ;translated, annotated, and with an introduction by Klaus Ottmann. Published by Spring Publications, Inc. Putnam, First Edition New York Printed in Canada ,2010.

18/-G. W. Leibniz, Theodicy "Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil" ,trad E.M. Huggard, published by Open Court Publishing Company, Peru, Illinois,1985.

19/-Dennis n. Kenedy Darno i ,the unconscious and Eduard von Hartmann, by Publisher :Springer Netherlands, 1967.

20/-Arthur Schopenhauer ,On the Suffering of the World, translated by R.J. Hollingdale, Published by the Penguin Group Penguin Books Ltd, ,England, first published 2004.

21/-Max Jammer, Einstein and religion :physics and theology, Published by Princeton University Press ,United Kingdom, 1999.

22/. M.S. Frings And others, Max Scheler (1874–1928) Centennial Essays, Publisher by Springer Netherlands, Edition Number 1,1974.

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

24/-Immanuel kant , lecteur on ethics, translated by louis infield , forward to the torch book edition by lewis White Beck, Harper §Row , publishers by ,Inc, New York ,U S A ,1963.

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

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

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

28/ -Ralph Del Colle, Neo-Scholasticism, co-author ,The Blackwell Companion to Nineteenth Century Theology, ,published by Blackwell Ltd, First published 2010.

29/-David Andersen, Martin Luther The Problem of Faith and Reason, Published by Hänssler Verlag for “Culture and Science”, Germany 2009

30/Karl Barth, protestant thought from Rousseau to Ritschl, Translation revised by H. H. Hartwell, Publishers by Harper & Brothers, New York, USA 1952.

31/-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.

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

33/-Erwin Rohde, Psyche The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks, Translet from the eighth edition by \V. B. HILLIS. M.A. 1925.

34/-Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise, vicomte de, Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison; Publisher, Paris, Le Clere, 1857.

35/-Arthur Schopenhauer, the Essays of Arthur Schopenhauer; Religion, a Dialogue, Etc, Translated by T. Saunders.

36/Blaise pascal, pensees , trans. By :A j kraislsheimer, London et New York, penguin books, 1966.

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

38/T. H. Huxley ،Collected Essays, Volume V Science and Christian Tradition.

39/-Wolfgang Stegmuller, main currents in contemporary german ,British ,and AMERICAN philosophy , Translated by Albert E. Blumberg, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 4th Edition 1969.

40/-Albert Temple swing, A.M, the theology of Albrecht Ritschl, published by Longmans, Green, and co, 1901.

41/Wilhelm Wundt, Psychology ,transtated withe the cooperation of the author by charles hubbard judd, Ph. D.(LEIPZIG), published by Wilhelm Engel mann London new york ,1907 .

42/-Otto Klemm, A History of Psychology, translation by E mill carl wilm and Rudolf pintner , publisched by Publisher C. Scribner's sons,1914.

43/ -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.

44/ -Werner Sombart, The Jews a Modern Capitalism, translated by M. Epstein, First published 1911 but This edition published by Batoche Books Limtied Canada. 2001.

45-/ Ludwig Gumplowicz,The Outlines of Sociology, Translated by Frederick W. Moore, This edition is published by Batoche Books Ltd ,1999.

46/ Helmut Dahm, Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation ,Publisher by Springer Netherlands, Edition Number 1, 1975.

Dictionary:

1/ Robert Audi The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press Angleterre, Second edition1999.

2- 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.

فهـــــرس المحتويـــات

إهـــــداء

شكـــر

مقدمة: ..... أ

الفصل الأول: الإشكال المعرفي و الفلسفي عند ماكس شيلر

مدخل تمهيدي : 1

المبحث الأول: معنى الفلسفة والفيلسوف. 2

المبحث الثاني: علم اجتماع الثقافة. 35

الفصل الثاني: إشكالية الـــــخلاص

مدخل تمهيدي : 67

المبحث الأول: قراءة في تاريخ الفلسفة و الدين. 68

المبحث الثاني: نظام المطابقة. 101

المبحث الثالث : الدين و المجتمع 123

الفصل الثالث: التجربة الدينية

مدخل تمهيدي : 154

المبحث الأول: الإنسان ومعنى الألوهية : 155

المبحث الثاني: الفعل الديني كخبرة دينية 188

المبحث الثالث: إشكالية تقوّم الإنسان 209

خـاتـــمـــة 239

قـائـــمـة المصـادر والمـراجـع 241

الملخـــص:

نعالج في هاته الاطروحة إشكالية الخلاص و مفهوم التجربة الدينية عند ماكس شيلر، من خلال كتاباته قبل الحرب العالمية الأولى و ما بعدها و التي كانت ترجمة مباشرة لمآل الانسان الذي سلم لتقدمه العلمي كيانه المادي و الروحي، و أمام هاته الوضعية المزرية ألزم شيلر نفسه بضرورة العودة الى البدأ الى معنى الإنسان كذات لها قيمتها كخلق من الإله، و هو جوهر فهمه لمعنى الخلاص وبالنسبة إلينا هي ذاتها قيمة التجربة الدينية، التي لا تفهم على أنها تصوف مغلق ذاتيا أو ذو نسق محكم البناء بقدر ماهي كفاءة الشخص على استيلام نداء الألوهية فيه، على أساس أنها هي من سيفتح له الحق للقول في السياسة أنها عودة لتأسيس ملكوت الله في خلقه وكذلك للتأسيس لمعنى وجوده ما بعد الموت، وهو معنى الشخص روحي و الذي نجده يمزج في المعرفة الإشراقية الى جانب المعرفة العقلانية برؤية فينومينولجية وليؤكد باستمرار وفق هاته الارضية أن الإنسان لا يحتكم الى العوامل الواقعية بل الى روحانيته فهي تقعيد لمنزلته في الوجود.

الكلمات المفتاحية: القيم ، الدين، ماكس شيلر، التجربة الدينية ، الخلاص ، علم اجتماع الثقافة ، الشخص الروحي.

Resume :

Dans cette thèse, nous traitons la problématique du salut et la notion de l'expréience religieuse chez max Scheler dont les écrits d'avant et d'après la première guerre mondiale révèlent que l'homme a consacré son essence matérielle et spirituelle au progresse scientifique . face a cette misérable situation, Scheler s'est oblige de recommences par la notion l'homme comme entité qui a sa valeur tel que créature de dieu. C'est ce qui est essentiel pour comprendre la notion de salut et pour nous c'est l'expérience religieuse elle-même qui n'est pas une mysticité close ou bien construite autant qu'aptitude de l'homme l'Apple de déité selon que l'expérience religieuse fait que la politique est rétablie ce qui est à dieu étant sa créateur, ainsi que d'établie le sens de l'existence après la morte . c'est la personne spirituelle qui associe savoir orientaliste et savoir rationnel d'un point de vue phénoménologique et qui confirme constament selon cette plate-forme que l'homme ne se soumet aux faiteurs de la réalité mais sa spiritualité qui fait régle de sa place dans la vie .

Mots cles : valeur,max scheler, salut, personne spirituelle, l'expréience religieuse, sociology de la culture .

Abstract :

In this thesis we deal with the problem of salvation and the concept of religious experience for Max Scheler, through his writings before and after the First World War, which was a direct translation of the human being's destiny who submitted to his scientific progress the material and spiritual existence or let's say his global entity, and in front of this miserable situation, Scheler obliged himself to the necessity of returning To initiate with the meaning of human being as a subject that has its value as a creation of God, which is the essence of his understanding of the salvation's meaning ,in other side for us it is the same as the value of religious experience, which is not understood as a self-closed mysticism or with a well-constructed pattern to the extent that a person is competent in receiving the call of the divinity in him.

Considering that it is the one who will have the right to say in politics that it is a return to the establishment of the kingdom of God in his creation, as well as to the establishment of the existence's meaning after death, And it is the meaning of a spiritual person, which we find him mixing the illuminating knowledge as well as the rational knowledge with a phenomenological vision, and to assert constantly according to this earthly nature that the human being does not appeal to real factors, but to his spirituality, because it restricts his status to o existence .

Keywords: valeur,max scheler,salut,personne spirituality,sociology of culture, religious experience .