

الحدائثة وسؤال التبولوجيا في مشروع إرنست ترولتسش



يونس الأحمدى
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without 3orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

تتنزّل أعمال اللاهوتي وعالم الاجتماع الألماني إرنست ترولتس (1865 - 1923) في إطار جملة من المراجعات النقدية في تاريخ الحدثة والموقف من اللاهوت الديني قلما حظيت بنصيبها الواجب لها في التلقي العربي لإشكالية الدين في الأزمنة الحديثة، اخترنا أن نعبر عنه باسم «الطريق الثالث»؛ إذ يتموقع مشروعه النقدي لحقل الثيولوجيا المسيحية قبالة موقفين:

- موقف ماهوي مثالي يدافع عن مسيحية متعالية عن التاريخ، وينظر إليها من زاوية مقارنة معيارية ترى فيها اكتمالاً دينياً أو ديانة للمطلق؛

- موقف «كلّ النظريات الربيبية، أو النظريات الوضعية أو الوهمانية البحتة التي استحوذت على التفكير في تاريخ الدين بطريقتها الخاصة»¹.

فافترضنا من ذلك إذن أننا أمام «طريق ثالث» لا هو يرنو نحو مفهوم جوهراني خلاصي يندري للدفاع عن نقاء الثيولوجيا، ولا هو بالفعالية الأيديولوجية التي تصدر وجود المعطى الديني استناداً إلى ميررات متشبهة بالحدثة؛ ولذلك لم يكن من المستغرب أن يشقّ هذا الطرح مساره وسط رفض وعزلة وسوء فهم كبير.

1- Ernst Troeltsch, (*Histoire des religions et destin de la théologie*), Trad. J.M Tétaz, Paris, Cerf, Labore et Fides, Genève, 1996, p 335.

مهيد:

إن مساهمة ترولتش، من حيث وظيفتها النقدية السوسولوجية، ليست من نوع السوسولوجيات ذات المنزع الأنواري الذي يضرب صفحاً عن جدوى السؤال الثولوجي ولا يأخذ بجديّة حضور البعد الديني في تشخيص التحوّلات والأزمات التي عرفتھا المجتمعات الغربية في القرن التاسع عشر. وعندما تلحّ في الآن ذاته على حضور دور الثولوجيا في بلورة أجوبة للأوضاع التي فرضتها التحوّلات الجديدة، تفعل ذلك دون أن تتورّط داخل نظرة معيارية للثولوجيا أو تتخرط في إنتاج كتابة بروتستانتيّة تبشيرية جديدة؛ وهي في ذلك مدينة من جوانب عدّة لماكس فيبر².

ذلك أنّه، منذ الكشف عن الصلة بين الأفكار الدينية والحياة الاقتصادية ودور القيم الروحية في التنظيم العقلاني للعمل الاقتصادي، أمسى من الصعب على التحليل السوسولوجي ممارسة وظائفه انطلاقاً من إرادة أنوارية مسبقة في رفض واستبعاد العامل الديني. وتبعاً لذلك، لا يتضمّن الموقف الفلسفي الفيبري أيّ إدانة ضدّ المعطى الديني، بل على العكس من ذلك فتح المجال لإلقاء الشكوك على المسلّمات الماركسيّة؛ لكنّه لا ينطوي في الوقت نفسه على أيّ حكم قيمة إيجابي تجاه القيم الدينية. فكون الرأسمالية ولدت من رحم القيم الأخلاقية في التعاليم النسكية الكالفيّية لا يترتب عن ذلك لدى الرجل فتح المجال للانخراط في تركيب تصوّرات معيارية عن الظاهرة الدينية، لأنّ الحديث عن خلفيات دينية لروح الرأسمالية لم يتمّ عند فيبر إلّا بعد تجريد هذه النسكية من رداؤها الثولوجي التّقوي.

أهمية الطرح الفيبري -الذي بدا في حينه غير مألوف- تكمن في أنّه، ومنذ هذه اللحظة، لم يعد ممكناً فصل فهم تطوّر الأوضاع البشرية للمجتمعات الأوروبية الحديثة عن التفكير في أسسها الثقافية والدينية وفي ماضيها، جنباً إلى جنب مع بناها المؤسساتية والمادية.

من ناحية أخرى، حينما يشدّد ترولتش على ضرورة إعادة التفكير في الحدث في ضوء علاقتها بالبروتستانتيّة، فإنّه لا يريد بذلك القفز على التركة الثولوجية وإعفاءها من المساءلة والفحص، ولا سيّما أنّها تتمتع بوجود عريق عمّر طويلاً مثلما هو الحال في المناخ الفكري الألماني؛ بل يؤكد على مقتضى آخر يتعلّق بتجديد البيت الداخلي للثولوجيا. كان شلايرماخر سبقاً إلى مثل هذا الأمر، إذ عني بمساءلة وضع

2- يوطر الموقف الفيبري احتراسان اثنان: احتراسه من أحادية التأويل المادي السببي للحضارة والتاريخ في موازاة لاحتراسه من التورّط في أحادية الأحكام التقويمية الإيمانية: Edit. et (L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'autres essais), Max Weber, 254-Trad. par Jean- Pierre Grossein, Gallimard, Paris, 2003, p 253.

الثيولوجيا ومنزلتها ووظيفتها³؛ ويبدو ترولتش قريباً من شلايرماخر، وقد استمد منه الإطار النظري الذي يجعله بمنأى عن العقلانية الأنوارية المفرطة. لكنّ اشتغال ترولتش بسؤال الثيولوجيا وإخراجها من صيغتها المعيارية والمذهبية لتصير فعالية من فعاليات الحدثة دفع به إلى وضع المسألة برمتها داخل مشروع ثقافي جديد، وهو ما ستوضحه الفقرات اللاحقة.

مستنداً إلى هذه الخلفية، يتوجّه ترولتش بالمساءلة إلى الموقفين معاً: الحدثة في صورتها الكلاسيكية، والثيولوجيا المسيحية ممثلة في إرث البروتستانتية الكلاسيكية. ويتلخّص مشروع في إعادة بناء ثيولوجيا جديدة، نقدية وتاريخية، قابلة للتعايش مع التحوّلات الثقافية والعلمية والمجتمعية الجديدة، وقادرة على التعامل مع الرّهانات والأسئلة التي أفرزتها الأزمة التي انتهى إليها براداييم القرن التاسع عشر.

هذا الهدف تطلّب من ترولتش صياغة برنامج علمي يجمع ما بين الكتابة التاريخية النقدية وسوسيولوجيا الأديان والدراسات الثيولوجية لتطوير نظرية عامة حول تاريخ مقارن للأديان تشكّل خارطة طريق لمستقبل اللاهوت ولاهوت المستقبل.

المحور الأوّل: الثيولوجيا والحدثة والنقد المزدوج

1 - الأنوار والسؤال الديني: البراداييم المعطّل

يدعونا تحليل هذه النقطة إلى البدء أولاً بوضع مشروع ترولتش في سياقه التاريخي ومناخه الفكري. يرتبط مشروع إرنست ترولتش بسياق منعطف تاريخي وسَم نهاية القرن التاسع عشر. فقد أمسى هذا الأخير على وقع أزمة باتت نذرنا لواححة في أفق بدايات القرن العشرين، أزمة لم يعد ممكناً معها الاستمرار في تغذية براداييم موت الثيولوجيا.

لنأخذ بهذا الصدد بعض المعالم التاريخية والنظرية التي افتتحت مساءلة هذا البراداييم:

- 1905: أوّل صدور لكتاب (الأخلاق الرأسمالية وروح البروتستانتية). شكّلت اللحظة الفيبرية بداية قطيعة مع براداييم القرن التاسع عشر من هذه الناحية؛ إذ لا ينخرط الطرح الفيبري ضمن الخطّ العام الذي رسمته فلسفات التقدّم في تصوّرها الزمني الخطّي للعصر الحديث، ولا ينتمي إلى جنس السوسيولوجيات الكلاسيكية التي اتخذت من الأنوار، وتحديداً في موقفها ضدّ الدين، قاعدتها النظرية. اختصّت أطروحته، كما

3- Cf. F. Schleiermacher, (*Le statut de la théologie, bref exposé*), Trad. Bernard Kaempf, Labor et Fides (Genève) et Cerf (Paris), 1994.

هو معلوم، بالكشف عن التأثير النوعي للأفكار الدينيّة (التعاليم الكالفينيّة تحديداً) في نشأة الحياة الاقتصاديّة الحديثة. لكنّ خلاصته فتحت المجال لاستنتاجات بعيدة المدى بخصوص إعادة تحديد سيرورة تشكّل العالم الحديث. فقد مثلت هذه الأطروحة تشكيكاً ضمنياً في العديد من مسلّمات الوعي الأنواري لذاته وفلسفته التاريخيّة، يأتي في مقدّمها التشكيك في فكرة التاريخ الخطّي التقدّمي وأحاديته في تفسير حركة التاريخ⁴.

- 1911: ألقى إرنست ترولتش محاضرة خصّها لتسليط الضوء على قضيّة العلاقة بين «البروتستانتية والحداثة»⁵. شكّلت هذه المحاضرة امتداداً لخطّ المسألة التي افتتحها ماكس فيبر في (روح الرأسماليّة)⁶. لكنّ عناية ترولتش ستتّجه، كما أشرنا أعلاه، إلى توسيع مجال استثمار الإطار النظري الفيبري، بالانتقال من الحديث عن دور الأخلاق الكالفينيّة في ولادة الرأسماليّة إلى تحليل دور البروتستانتية في تشكيل العالم الحديث. لأجل ذلك، سيلج ترولتش للمعالجة المطلوبة من مدخل آخر، فعمد إلى إقحام الشيولوجيا داخل حقل الاستشكال، في سعي منه لإخراج إشكالات تاريخ المسيحيّة من التاريخ الداخلي الخاصّ بالكنيسة إلى نوع من الشيولوجيا الجديدة تندمج إبستمولوجياً ضمن منظور كوني مقارن للأديان، وتستجيب عملياً للرهانات والتحدّيات التي تقتضيها الشروط الاجتماعيّة والثقافيّة الجديدة.

تحدّد أهميّة مساهمة ترولتش باعتبارها أوّل محاولة جادّة لإعادة صياغة تاريخ الحداثة انطلاقاً من منظور مختلف لا يرى فيها «فعاليّة مستقلّة عن الدين»⁷ كما يقول Marc B. Launay في تقديمه للكتاب. إذ يرفض ترولتش كلّ أحاديّة في فهم تجربة الحداثة بمعزل عن تقدير موقع البروتستانتية في صلب صيرورة

4- كتب المؤرّخ الفرنسي جاك لوغوف Jacques le Goff في تقديمه لكتاب فيبر قائلاً: "إنّ فكرة عصر يزعم أنّه جاء قطيعة مع العصر الوسيط وتدشيناً لأزمة جديدة كلياً، "الأزمة الحديثة"، هي فكرة تبدو لي عاجزة عن الصمود في وجه الامتحان التاريخي الجدي (...). إنّ العصر الوسيط الممتد لم يترك الساحة للأزمة الحديثة إلا ببطء شديد، بعد ظهور علوم القرن السابع عشر ومذهب التطور في القرن الثامن عشر، ثمّ الثورة الفرنسيّة، ثمّ الثورة الصناعيّة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهذه الأخيرة هي الحدث الأكثر تأثيراً".

- Max Weber, (*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*), Trad. De l'allemand, Préface de Jacques le Goff, Plon, 1964.

نقلاً عن: محمّد الحداد، (ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث)، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، ط 1، 2007، ص 45 - 46.

5 -Cf. Ernest Troeltsch, (*Protestantisme et modernité*), Trad. de l'allemand et préfacé par Marc de Launay, Gall - mard, Paris, 1991.

6- Troeltsch: «Cette conférence devait à l'origine être faite par Max Weber qui, à tous égards, eut été parfaitement qualifié pour traiter pareil thème. Dans la mesure où, malheureusement, d'autres taches lui interdirent de mener à bien ce projet, je suis intervenu à sa place». Ernest Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, op cité, p. 21

7- «Les débuts de la «modernité» ne constituent nullement une évidence: si le processus isolé et choisi comme moteur est la séparation entre le logique du politique et celle de la religion, c'est donc la question de la sécularisation qui vient au premier plan, même si Troeltsch n'utilise qu'exceptionnellement le mot. Cela ne signifie pas, néanmoins, que cette séparation entraîne inéluctablement la disparition inchoative de toute dimension religieuse, cela implique plutôt qu'il faille constamment repenser les rapports au sacré, qui, eux, semblent bien constitutifs d'une même ère culturelle au sein de quoi la modernité ne constitue pas une révolution à ce point totale qu'on passerait résolument sur un socle social radicalement autre». Ernst Troeltsch, (*protestantisme et modernité*), op. Cité, préface de Marc B. Launay, p VI.

تشكلها⁸. وبالتالي، يبدو مشروعه «تجاوزاً لإرث الأنوار»⁹، كما يقول اللاهوتي السويسري المعاصر بيير جيزيل.

- 1919: ابتداء من هذا التاريخ، سيليقي اللاهوتي الألماني بول تيليش (Paul Tillich 1886 - 1965) سلسلة دروس حول «اللاهوتيا النظامية» (Théologie systématique) في برلين، والتي نهض فيها بتقديم مجمل القضايا اللاهوتية في قالب حديث يصوغها في صلتها بأسئلة الحاضر الثقافي والاجتماعي. ينضاف إليها في المنحى ذاته كتاباته التعليمية الأولى التي ستنتشر فيما بعد تحت عنوان دال¹⁰:

La dimension religieuse de la culture, Ecrits du premier enseignement (1919 - 1926).

يتقاطع تيليش مع خط التفكير الذي نجده لدى ترولتش بخصوص مساهمة البروتستانتية في تشكيل الثقافة الحديثة، كاشفاً بدوره أبعاد الحضور الديني في العصر الحديث. ولكنه، في ضوء حديثه عن «نهاية العصر البروتستانتي»، يخلص إلى تأسيس نوع من «اللاهوتيا الثقافية»، فيما ذهب ترولتش إلى الدعوة إلى تأسيس «بروتستانتية جديدة».

8- نسوق المقطع التالي لنموذجيته في التعبير عن منظور ترولتش وتلخيصه، حيث ينتهي إلى القطع بالدور الحاسم للبروتستانتية في تشكيل العصر الحديث وحضورها، لا في تعزيز مساره وتقدمه فحسب أو في تعبيد الطريق أمامه وتخليصه من المعوقات، بل أيضاً في توفير قاعدة انطلاقه:

«Dans chaque cas, notre enquête a débouché sur ce résultat ambigu que le protestantisme a stimulé souvent de manière puissante et décisive la formation du monde moderne (...). Partout, le protestantisme s'est borné à stimuler, confronter, imprégner le monde moderne, déterminer, mais en même temps que d'autres facteurs, le cours de son développement, quand il n'a pas fait droit, contre la modernité, aux ressorts du style de la vie propre à la fin du Moyen Age en les ressuscitant. (...) Dans son domaine, le protestantisme n'a fait, au fond, qu'écarter les freins que le système catholique, malgré toute sa gloire, utilisait cependant, et conformément à son essence même, pour retarder l'évolution vers le monde moderne; au foisonnement des idées de ce monde libre, le protestantisme a essentiellement offert la base saine d'une bonne conscience et d'une force pleine allant». Ernest Troeltsch, (*Protestantisme et modernité*), op cité, pp. 111-112.

9- كتب جيزيل قائلاً بهذا الصدد:

« Placer Troeltsch dans le prolongement de la modernité en sa forme classique - née avec le XVIIIe siècle et épaulée avec le XIXe - n'entend pourtant pas dire qu'il la poursuivrait selon une ligne continue, sans remise en cause critique ni sans reprise réflexive, ni non plus sans déplacements. Troeltsch me paraît au contraire tout particulièrement habité par la conscience d'une crise interne à la modernité (...). Si Troeltsch inscrit dans le prolongement des Lumières et de la modernité, ce sera bien dès lors pour en opérer un dépassement. Il le fait simplement de l'intérieur ». Pierre Gisel, (*Ernst Troeltsch: un dépassement des «lumières»*). In: Archives des sciences sociales des religions. N. 89, 1995. pp. 84-85.

10- Cf. Paul Tillich, (*La dimension religieuse de la culture, Ecrits du premier enseignement (1919-1926)*), traduit de l'allemand par une équipe de l'Université de Laval, introduction de Jean Richard, Ed. Cerf (Paris); Labore et Fides (Genève); presse universitaire de Laval, 1990.

تواتر هذه النصوص وتقاطعاتها الصريحة والمضمرة شكّل مؤشراً عن أزمة في براداييم الأنوار، تعكس على الأقل صورة مناخ «تشاؤم ثقافي» ساد عشية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وتلخصه المعالم التالية:

- اضطراب فكرة التعاقب الخطي للأزمنة وخلخلة أطروحة التقدم؛

- التشكيك في المسلمات الماركسيّة بعد الكشف عن حضور العامل الديني في ولادة الظاهرة الاقتصادية

والكشف عن الصلات الاستلزاميّة بين الحدثة والبروتستانتية؛

- اشتغال التحليل السوسيولوجي لأول مرة خارج الإرادة الأنوارية في موقفها المناهض للدين؛

- بعث السؤال الثولوجي وانتشار مشاريع اللاهوت المسيحي الجديد.

الحاصل من ذلك إذن أننا أمام منعطف نوعي شكّل نقداً مزدوجاً موجّهاً لواقع الحدثة الكلاسيكية مثلما كان موجّهاً إلى الثولوجيا المسيحية الدوغمائية في صيغتها المذهبية. من جهته، كان ترولتش شاهداً على أزمة الحدثة وتناقضاتها لكن من محور آخر؛ إذ تراءت له من الناحية الدينية والثقافية. ذلك أنّ الحديث عن أزمة المؤسسات لا يقتصر على الجوانب المادية والتقنية والإدارية، بل يلامس أيضاً الأنظمة القيمية وأنماط التفكير والتمثل والمرجعيات الثقافية.

وهنا يأتي استحضار ترولتش للعامل الديني والثقافي في تشخيصه للأزمة، وقد أفضى به إلى نتيجة مختلفة عما انتهى إليه فيبر. ففي الوقت الذي انتهى فيبر، الذي نجد لديه ارتياباً تشاؤمياً تجاه الحاضر والمستقبل، يقترح ترولتش مخرجاً ثقافياً يستدعي بناء مشروع ثقافي مستقبلي جديد (synthèse culturelle) يضطلع بإعادة التفكير في جدوى التراث الديني وفي صلة المجتمعات الحديثة بماضيها الثقافي.

لا يمثل هذا المشروع امتداداً للمنظور الأنواري الذي يتعجّل موت الثولوجيا، بالنظر إلى أنّ العامل الديني حاضر هنا كعنصر من عناصر هذا البناء الثقافي المستقبلي الذي يقترحه ترولتش. لكنّ استعادة العامل الديني لحضوره لا يتمّ إلا عبر استراتيجيات معرفية جديدة لتكييف تاريخه مع المقترضات العلمية والثقافية الحديثة؛ وهو ما يتطلب عملاً جنيالوجياً ينصبّ على إعادة التفكير في إرث البروتستانتية الكلاسيكية

والدعوة إلى التفكير في بروتستانتية جديدة، تقوم بنقل تاريخ المسيحية من الكنيسة إلى العالم؛ وبالتالي تحويل الشولوجيا إلى فعالية فكرية وتاريخية ونقدية.

هكذا إذن يضطلع مشروع ترولتش بمهمة نقدية مضاعفة:

- الانتقال من حدثة كلاسيكية إلى حدثة تمارس تأملاً نقدياً منعكساً على ذاتها *autoréflexive*؛ تكون بمثابة «تاريخانية ثانية»¹¹ تقع خارج السجل الهيجلي وتعنى بدورها بالمصالحة بين الفكر والواقع.

- الانتقال من بروتستانتية القرن السادس عشر إلى بروتستانتية جديدة وإخراج تاريخ الشولوجيا من التاريخ الكنسي إلى تاريخ نقدي ومقارن للأديان.

على هذا النحو، يمثل التجديد اللاهوتي واجهة من واجهات التفكير النقدي في الحدثة ومدخلاً من مداخل تجاوز أزماتها الداخلية؛ ونقداً للبيت الداخلي للشولوجيا في الآن ذاته.

2 - موت الشولوجيا أم راهنتها: الطريق الثالث

2-1: راهنية التجديد اللاهوتي

إذاً، يمتلك التجديد اللاهوتي موقعه في صلب المشروع الثقافي لدى ترولتش كما تبين أعلاه، وبهذا فهو يحظى براهنية كبيرة. ف «إذا كان هيوم والتجريبيون الفرنسيون قد استنتجوا حججاً ضدّ الدين، فإنّ لوك وليبنتز وليسنغ وكانط وغوته وشلايرماخر وهيغل شرعوا في تقدير مهمة الشولوجيا على نحو إيجابي، بل يُعدّون بشكل أو بآخر مؤسسي الشولوجيا الحديثة»¹².

ينخرط ترولتش في التوجّه الثاني، ويشدّد على ضرورة «تحديد طبيعة المطالب المتواجدة بطريقة أكثر نزاهة ودون مسبقات وأحكام جاهزة»¹³. تقوم مهمة تجديد الشولوجيا على مقتضيين، ثقافي وإبستمولوجي؛ ثقافي، من جهة أنّها راهنية تقع داخل فضاء ثقافي وحضاري شامل وليست راهنية مجال مخصوص ومعزول.

11- Cf., Kurt Nowak, *la question de l'historicisme et de la compréhension de la théologie à l'époque de Troeltsch*, in: (*Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*), Pierre Gisel (éd.) Labor et Fides, Genève, 1992, p 151-176

Pierre Gisel, (*La théologie face aux sciences religieuses, Différenciations et interactions*), col. Lieux: نقلا عن: théologique n 34, Labor et Fides, Genève, 1999, p. 158

12- E. Troeltsch, *La situation scientifique et les exigences qu'elle adresse à la théologie*

(1900); In: (*Histoire des religions et...*), Op cité, p 8.

13- Ibidem.

فليس للئبولولجيا مكان خاصّ تتوقع داخل أسواره. معنى ذلك أنّ سؤال التجديد اللاهوتي لدى ترولتش هو دعوة إلى تجديد الكيفية التي يتعيّن أن توجد بها الئبولولجيا داخل الحدائنه. أمّا المقتضى الإبستمولوجي، فيتحّد في أنّ العقائده، وبموجب المقتضى الثقافي السابق الذكر، ينبغي ألا تُقرأ معزولة ضمن تاريخ خاصّ متمركز على ذاته، بل ضمن تاريخ للفعل والحضارة، أي ضمن تاريخ عام للروح. في هذا الإطار يأتي رفض ترولتش لبعض القراءات حول تاريخ المسيحية التي ظلّت وفيّة لإرث المثالية الألمانية، كونها انكفأت على نظرة معيارية ومتعالية للماضي تفتقد حسب ترولتش للبعد النقدي الجينولوجي؛ وهو الطرح الذي جسّده اللاهوتي الألماني وأستاذ التاريخ الكنسي رودولف فون هارناك Rudolf Von Harnack في كتابه «ماهية المسيحية» (1900) الذي شكّل محور خلاف بينه وبين ترولتش¹⁴.

ما يرفضه ترولتش في مثل هذه المقاربة هو اختزالها المسيحية في تاريخ كنسي يبحث عن مسيحية خالصة بسيطة ترتدّ إلى أصل مفقود؛ وهو الطرح الذي فقدّ جلّ مستنداته نتيجة للوضعية العلمية الجديدة وما أفرزته تحدياتها من «انهيار للأفكار الأساسية للمسيحية»¹⁵، والمقصود كلّ العناصر التاريخية والميتافيزيقية لبنائها الكلاسيكي: (الوحي، الخلاص، العناية، المعجزة، التجسيد، سلطة الروح على الجسد، سلطة التعاليم الكنسية). ف«البناء الثقافي الذي ظلّ يحمل العقيدة منذ بدايات اللاهوت المسيحي إلى اليوم أصبح منحوراً ومتهالكاً»¹⁶ كما يقول ترولتش، وذلك بعد أن حطّم العلم المسلمة الرئيسة لهذا اللاهوت ودمّر الخاصية المطلقة واللاتاريخية للسلطة الكنسية. لكنّ المشكل المطروح يكمن في أنّ الئبولولجيا المتأخرة لم تراعي المقتضيات التي فرضها الوضع الجديد، و«اكتفت بالترقيع»¹⁷ لمعالجة تلك المعضلات.

بالنسبة إلى ترولتش، يجب ألاّ تشكّل هذه التحديات مصدر فزع في صفوف الئبولولجيين بقدر ما يجب أن تحمل على «وضع المشكله في إطار الوضعية العلمية الجديدة»¹⁸، تأخذ الدراسات الئبولوجية بمقتضاها توجّهاً مغايراً وتقترب من موضوعها وفق صورة جديدة بمنأى عن غايات التاريخ الكنسي.

14- لنقرأ هنا مقطعاً نموذجياً يلخص أطروحة هارناك، وفيه يعبر عن هذه النزعة المعيارية الخالصة التي تنبري للدفاع عن احتفاظ الئبولولجيا بمواقعها التقليدية والرافض لتوسيع كليات اللاهوت المسيحي وتحويلها إلى كلية للئبولولجيا من زاوية تاريخ عام للأديان من غير أن تعبر اهتماماً التحوّلات العلمية والثقافية الحديثة. يقول:

« Nous souhaitons que les facultés de théologie restent consacrées à l'étude de la religion chrétienne, pare ce que le christianisme dans sa forme pure n'est pas une religion parmi d'autres; mais la religion. Et c'est la religion pare ce que Jésus Christ n'est pas un maitre parmi d'autres, mais le Maitre...pare ce que son Evangile correspond à l'humanité. Les facultés de théologie doivent refuser de se charger de la responsabilité des religions de toute la terre » cité in: Ernst Troeltsch, (*Histoire des religions et ...*), op. cité, p 420.

15- E. Troeltsch, *La situation scientifique et les exigences qu'elle adresse à la théologie*, op. Cité, p 8.

16- Ibidem.

17- Ibidem.

18- Ibidem

2 - 2: العلم والدين: ما بعد اللاهوت الطبيعي

موازاة لذلك، يطرح ترولتس ضرورة مراجعة العلاقة بين الشيولوجيا والعلم - بعد المراجعة الأولى لعلاقة الشيولوجيا بالمنظور الكنسي- وتحديد الصورة التي بمقتضاها يشكّل العلم تحدياً للشيولوجيا. ومبنى ذلك عنده أنّ المسألة التي تطرحها المفاهيم العلميّة الحديثة لا تدفع بالضرورة إلى الخيار الذي تبنّاه التوجّه التجريبي في تناوله للدين في إطار ثنائيّة ضديّة تضعه غريباً للعلم.

يرفض ترولتس فكرة المواجهة بين المعرفة الطبيعيّة والمعرفة الدينيّة، فتحوّل الاعتقاد الديني إلى موضوع للنظر العلمي لا يعني أنّ العلم يُنتج الدين؛ فلا يتحدّد دوره في خلق لاهوت فلسفي عن الله، ولا يعني تحوّلَه إلى قطب موازٍ له، بل يتحدّد كمواصفة وملاءمة مفاهيميّة للواقع، والدين جزء منه، إلى جانب مجالات أخرى لا حصر لها. في هذه المقاربة، ليس للعلم دور إنتاج وعقلنة المضامين والمفاهيم الدينيّة، بل هو إدراك لها في صلتها بالواقع¹⁹، إدراك يُعنى بها «من حيث هي معطى تاريخي وسيكولوجي»²⁰، مثلما تعنى اختصاصات أخرى بالقانون والدولة والمجتمع والأخلاق. وهنا يمكن لنتائج هذا العلم أن تُدمج ضمن الإطار العام لنتائج مختلف العلوم الأخرى وأن تُعاد قراءتها في ضوء هذا المنظور الشمولي.

من هذا المنظور، تأخذ العلاقة بين الدين والعلم شكلاً جديداً بمنأى عن أشكال العلاقات التراتبيّة القديمة التي كان يتحدّد بموجبها أحدهما في رتبة أدنى أو أعلى من الآخر، وهي الصيغة التي ظلّت ملازمة لتاريخ معالجة هذه المعضلة. فالتطوّرات التي عرفها العلم كممارسة مستقلة بموضوعها وامتلاكه لمضمونه الطبيعي الإمبريقي تحت تأثير العلوم التجريبيّة، موازاة لتفكك الصورة الوسطويّة للدين، لم تعد تسمح بالوضعيّة القديمة له كخاضع لللاهوت ومطالب بوظيفة الدفاع التي كان يضطلع بها. بيد أنّ ذلك لا يعني حسب ترولتس توجّه العلم نحو إنتاج معرفة طبيعيّة بالإله (دين طبيعي)²¹. مثل هذه الوظيفة لا مكان لها في المقاربة التي يبسطها ترولتس، بالنظر إلى أنّها لا تؤدي إلا إلى إنتاج تراتبيّة جديدة لصالح العلم.

19- Troeltsch: «La science ne produit pas la religion, au contraire: elle la saisit. Elle n'est pas un parallèle de la religion, une autre sorte de croyance en Dieu, mais une homogénéisation conceptuelle de la réalité, dont la religion fait elle aussi partie, à côté d'innombrables autres domaines de la réalité». Ibid. p. 22.

20- Ibidem.

21- Ibid, p. 22.

على هذا النحو، لا ينبغي إذن خلط صورة الثيولوجيا كما يريدتها ترولتس بالثيولوجيا الطبيعية²²، كما لا يعني في الوقت نفسه رغبة في «إقامة تفاهم بين ماهيتين منغلقتين على ذاتيهما -الدين والعلم-»²³، لأن أي مسعى من هذا القبيل لن يكون أكثر من إعادة إنتاج بعض أشكال التفاهم القديمة التي لم تكن سوى تطويع أحدهما لصالح الآخر. لا يتعلّق الأمر بأكثر من «رصد وفحص علمي للحياة الداخليّة لكلّ مكوّن، وإقامة تمييزات دقيقة بينهما، ومن ثمّ صياغة العلاقة الممكنة بينهما»²⁴.

ومنطلق ترولتس في ذلك أنّ المهام الموكولة للنظر العلمي في ظلّ الوضعيّة الجديدة - وضعيّة ما بعد اللاهوت الطبيعي- تتحدّد بالدرجة الأولى كمهامّ ومطالب منهجيّة خالصة، قوامها الرصد والتصنيف والتنظيم والتوحيد في اتجاه استخلاص المفهوم الرئيس للدين، بعيداً عن التحرك ضمن مجال أحكام القيمة. يقول ترولتس: «إنّ العلم ينظّم ويوحّد واقعاً معيّناً، لكنّه أبداً لا يخلق واقعاً، كما لا يُعَدُّ واقعاً موجوداً سواء في العالم المادّي أو في العالم الروحي (...). وكلّما وجد تشابهاً أو تماثلاً بين ظواهر ما، عمل على صياغة العلاقات بينها (...). كما أنّ العلم لا يخلق قيمةً أخلاقيّةً ولكنّه ينظّم القيم المعطاة في سلّم»²⁵.

يكشف هذا التصرّف عن نفحات كانطيّة لمهمّة العقل العلمي إزاء موضوعاته وأشياءه، لكنّ ترولتس الذي يرى في الكانطيّة صيغة ملائمة لاستيعاب العلاقة الجديدة بين المسيحيّة والعلم، يرفض في الوقت نفسه بعض المحاولات التي تتدرّج بالخطاظة الكانطيّة، فتنتقل من تحديد العلم في مجال العقل النظري الذي يشتغل بطريقة ميكانيكيّة، والاعتقاد الديني باعتباره من مشمولات العقل العملي، يتحرك ضمن أحكام القيمة وينطلق منها.

يرفض ترولتس تأويل الكانطيّة على هذا النحو²⁶، على اعتبار أنّه يحصر مجال تواجد واشتغال المعرفة العلميّة في العالم الطبيعي. وهو إذ يقوم بذلك فإنّه يعمل على «قطع رأسها»²⁷ على حدّ تعبير ترولتس، خصوصاً جرّاء الاكتفاء بحذف الثيولوجيا الطبيعيّة دون صياغة أو تقديم بديل. إنّ وضع الاعتقاد الديني ضمن مجال العقل العملي في هذه الحال يحولّه فوراً إلى أحكام القيمة، فيكتفي بالنظر إلى المسيحيّة بموجب ذلك كوشي سماوي، وهو الوصف الذي يبرّر بالتالي إقصاءها عن باقي التاريخ البشري والطبيعي

22-Troeltsch: «Du coup, le concept de la science en tant que théologie naturelle a définitivement perdu sa signification». Ibid, p. 22.

23- Ibid, p. 29.

24- Ibidem.

25- ibid, p. 28.

26- Ibid, p. 30.

27- Ibidem.

ووضعها خارجه. ينبّه ترولتسش إلى أنّ هذه المقاربة «تعيدنا إلى نقطة البدء، مع فارق أنّه لن تكون لدينا ثيولوجيا طبيعيّة من أجل تجاوز العراقيل الكبرى التي يطرحها الواقع إزاء رؤية دينيّة للحياة، كما لن يكون بين أيدينا مذهب نتمكّن من خلاله من فحص طبيعة السلطة الدينيّة، ما يجعلنا بالتالي أمام الإشكالات القديمة نفسها»²⁸.

وعلى ذلك، فالمفهوم الذي يحصر مبدأ الفكر العلمي في مجال العلم الطبيعي السببي الدقيق، لا يخدم بهذا المعنى المشروع الذي يريده ترولتسش، إذ لا يسمح بتقدير راهنيّة السؤال الثيولوجي كسؤال ثقافي؛ فضلاً عن أنّه لا ينسجم أصلاً والإبستمولوجيا الكانطيّة في تحديدها لمجالاته ووظائفه؛ بحيث يكون هدف العقل العلمي هو «توحيد نتائج ميدان علم الطبيعة الدقيق والصارم وميدان الفكر التاريخي ما أمكن، والوقوف على الأماكن التي تسمح بهذا التوحيد وتلك التي ترفضه»²⁹.

إنّ فهم راهنيّة الثيولوجيا عند ترولتسش يجب أن يأخذ في الحسبان أنّها راهنيّة مبنية على الانتماء لا إلى معيارية دينيّة خالصة، بل إلى عقلانيّة ذات غائيّة عموميّة تستجيب لمطالب ثقافيّة وإبستمولوجيّة نقدية، تقتضي فكّ الارتباط بالقراءات المثاليّة لتاريخ المسيحيّة والتصوّرات الوضعيّة التي أثمرت الثيولوجيا الطبيعيّة في الآن ذاته. بهذه الطريقة، يمكن إذن لتقدير اتنا حول الظاهرة الدينيّة أن تكون مستقلة عن أحكام القيمة الآتية من الجهتين على حدّ سواء³⁰.

28- Ibidem.

29- Ibidem.

30- Troeltsch: «C'est avec ces concepts, qui ne sont pour la science stricte que des concepts ultimes approximatifs, que la théologie doit commencer. Elle doit montrer que la croyance religieuse n'est pas un fait psychique que le sceptique peut laisser de côté et mettre en rapport avec le penchant de l'homme pour l'extraordinaire et l'illimité, ou que le matérialiste décidé pourrait éliminer à titre de simple illusion. Elle doit montrer au contraire qu'un analogon à son objet apparaît partout où se croisent les différentes sciences spécialisées, ainsi qu'au terme des recherches conclusives en logique et en éthique. (...) Face à toute forme de matérialisme et de positivisme, elle doit élargir son fondement dans la philosophie critique qui fonde cette approche» Ibid. p. 32-33.

المحور الثاني: ترتيب البيت الداخلي للثيولوجيا: من الكنيسة إلى العالم

1 - تاريخ الأديان من منظور ألماني: البرنامج النقدي والأفق الفلسفي

1 - 1: البرنامج والمهام:

استناداً إلى ما أورده جان مارك تيتاز في تقديمه لكتاب ترولتش، فقد بدأت مدرسة تاريخ الأديان أول مرة بفكرة إنشاء حلقة بحثية حول «الدين والأدب في العهدين القديم والجديد»³¹، وتعنى بنشر أبحاث حول تاريخ المسيحية. تشكلت هذه المجموعة من ثيولوجيين شباب³² تلقوا محاضرات في كلية الثيولوجيا بجامعة غوتنجن ما بين 1888 - 1893. وقد عرفت هذه الحلقة فيما بعد دفعة جديدة بعد انضمام مجموعة من الأسماء أمثال رودولف أوتو (1867 - 1937) Rudolf Otto وآخريين، ليتسع فريق البحث مفضياً إلى تشكيل مجتمع علمي موسّع أكثر ممّا هو مدرسة بالمعنى الضيق.

شكلت دراسة تاريخ المسيحية المحور لبرنامج البحث، لكنّ جدتها تكمن في رغبتها في الانفصال عن الإطار النظري والمنهجي لـ «مدرسة توبنغن» التاريخية الكلاسيكية، التي تقترن بكلّ من فرديناند كريستيان بور (1860-1792) Ferdinand Christian Baur وألبريخت ريتشل (1822) Albrecht Ritschl³³ - 1889) خلافاً للمقاربة التاريخية التي اختطها ريتشل، والتي تنبني إلى ردّ تاريخ المسيحية إلى أصل بسيط، أتجه تركيز مدرسة تاريخ الأديان ابتداء من 1890 إلى دراسة اليهودية المتأخرة، وفقاً لفرضية مؤداها أنّ أصول المسيحية تطلّ أقرب إليها من يهودية العهد القديم، ولم تكن هذه الوجهة إلا خطوة نحو طريق جديدة في اكتشاف التشكّل التاريخي للمسيحية. في خطوة موالية، عنيت باكتشاف العالم الهيلينستي كذلك باعتباره شرطاً ضرورياً لفهم المسيحية. هكذا، وبردها تاريخ المسيحية إلى كلّ من التمثلات الدينية لليهودية

31- اعتمدنا في عرض هذه النبذة على مقممة جان مارك تيتاز لكتاب ترولتش السابق الذكر: Jean Marc Tétaz, « Ernst Troeltsch: le systématicien de L'école de l'histoire des religions ? », in, Ernst

Troeltsch, (*Histoire des religion et...*), op cité, l'introduction., p XXXVII

32- انظر: Jean Marc Tétaz, ibid, p XXXIX

33- لاهوتي ألماني بروتستانتي، عمل منذ (1826) أستاذاً بجامعة توبنجن في تدريس اللاهوت وتاريخ المسيحية من وجهة نظر فلسفية هيغلية.

34- لاهوتي بروتستانتي ألماني، وأستاذ تاريخ الكنيسة بجامعة بون (من 1846 - 1864) ثمّ بجامعة غوتنجن، مؤسس المدرسة التاريخية التي تضمّ إلى جانبه كلا من: Karl Hermann Schelkle و R. Harnack، من أعماله:

- (*L'Origine de l'Église catholique primitive*) (1850).

- (*La Doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation*) (1870-1874).

من الدراسات التي حاولت التعريف بريتشل في الوسط الفرانكفوني، انظر:

P. Gisel, J-M. Tetaz, D. Korsch: *Albrecht Ritschl: (La théologie en modernité: entre religion, morale et positivité historique)*, Labor et Fides, Genève, 1991.

المتأخرة والثقافة الهيلينية يكون فريق مدرسة «غوتنجن» قد مهد الطريق لتخليص الدراسة التاريخية من المقدمات التاريخية والدوغمائية التي حكمت عمل ريتشل.

ينخرط ترولتش في هذا الخطّ البحثي، غير أنّه كان أكثر الباحثين اهتماماً بتجاوز أطروحات ريتشل وأكثر من اتخذ لديه هذا الاهتمام شكلاً مشروعاً. إذ لم يكتفِ بأعماله الأولى التي اتّجه فيها إلى إثبات أنّ يهوديّة الشتات وما بعد الشتات (Judaïsme exilique et post-exilique) هي الأرضيّة التي نشأت عليها المسيحيّة، بل اتجه إلى تحويل تاريخ الكنيسة إلى تخصص علمي. ولم يتوقف مشروعه عند هذا الحدّ، بل عني بالتفكير في تأسيس المقدمات اللازمة لإدماج الثيولوجيا ضمن حقل العلوم الإنسانيّة. وهنا سنلاحظ تحوّلاً في جزء من اهتمامات ترولتش بانصرافه إلى التنظير الإبيستمولوجي لمهامّ ووظائف مدرسة تاريخ الأديان ومقتضيات الدراسة التاريخيّة ومطالبها، وتمييزها عن مناهج التاريخ الدوغمائي، وتحديد مواطن التقاطع بين الثيولوجيا والمبادئ العامّة للعلوم التاريخيّة في أفق إرساء مقاربة متعدّدة التخصصات للمسيحيّة.

يتحرّك برنامج ترولتش إذن على واجهتين: أولاهما تتعلّق بصلة المسيحيّة بتاريخها، وتعنى بتقديم قراءة مختلفة لتاريخها خارج مسلمات المنهج الدوغمائي؛ وتتعلّق الواجهة الثانية بالاشتغال على تأسيس مقارنة بنائيّة بين المسيحيّة وباقي الأديان، وتعنى بإدماج الظاهرة الدينيّة في التاريخ العام للحضارة.

على الواجهة الأولى، استلهم ترولتش الإطار النظري والمنهجي العام لشلايرماخر³⁵، واتخذ من المكتسبات السابقة نقطة انطلاقه. فمنذ شلايرماخر، ومع اكتشاف دور العالم الهيلينستي واليهوديّة المتأخرة

35- كان شلايرماخر قد وضع النواة الأولى لفكرة القراءة التاريخيّة المقارنة للمسيحيّة كمقدمة لتأسيس ثيولوجيا فلسفيّة نقدية. استأنف ترولتش هذا الطرح، والمقاطع التالية التي نعرضها لشلايرماخر من كتابه المختصر «وضعيّة الثيولوجيا» تبرز بوضوح التقاطع الكبير بين شلايرماخر وترولتش في الموقف من محدوديّة القراءة الماهويّة للمسيحيّة، كما هو سائد في تاريخ الكنيسة وأهميّة إدماجها كجزء من سيرورة التطور التاريخي الديني والحضاري العام للفكر البشري:

- «Une direction de l'Eglise ne peut donc (...) procéder que d'une conscience historique développée; de même, elle ne peut porter des fruits que par une connaissance précise des rapports entre les états religieux et tous les autres états [de la vie humaine]», F. Schleiermacher, (*Le statut de la théologie, bref exposé*), op cité, p 23.

- «Il n'y a pas de vraie connaissance du christianisme si l'on se contente simplement d'une conception empirique, au lieu de saisir aussi bien son essence dans ce qui l'oppose aux autres modes de croire et aux autres Eglises, que l'essence de la piété et des communautés religieuses dans leurs rapport avec les autres activités de l'esprit humain. Le fait que l'essence du christianisme se rattache à une histoire ne fait que préciser le mode de compréhension, mais ne présente aucun préjudice pour la tâche elle-même», ibid. p 27.

تؤول القراءة التاريخيّة المقارنة بين التعبيرات والجماعات الدينيّة إلى فلسفة للدين كما يسمّيها شلايرماخر تارة أو الثيولوجيا الفلسفيّة تارة أخرى، وهو المخطط نفسه الذي تبناه ترولتش مع تعديل وتدقيق أفضل، كما سنرى في النقطة الثالثة من هذا المبحث. عن دور فلسفة الدين يقول شلايرماخر:

- «L'explicitation approfondie de la notion de communauté religieuse doit aussi montrer comment et dans quelle mesure l'une peut être différente de l'autre, et, de même comment le caractère spécifié des associations de foi données dans l'histoire se rapporte à ces différences. Le lieu en est la philosophie de la religion». Ibidem.

في تشكّل تاريخ المسيحيّة، لم يعد من الممكن فهم المسيحيّة ضمن تاريخ ديني معزول ومتمركز على ذاته ومشدود إلى حدث مؤسس³⁶، بل من منظور واسع يستدعي استحضار كلّ الروافد والشعب التي شكّلت المجرى التاريخي العام بدءاً من المسيحيّة الأولى وانتهاءً بوضعيتها الراهنة³⁷. وعليه، لن يعود تاريخ الكنيسة تخصّصاً يحتكر الحديث باسم تاريخ مثالي خاص للمسيحيّة، بالنظر إلى ما تتطلبه الشيولوجيا التاريخيّة من تضافر عدّة تخصّصات وتداخل معارف متنوّعة «مساعدة»³⁸.

على خطى شلايرماخر، يجتهد ترولتش في تفكيك التمرکز التاريخي المنغلق على أغراض مذهبيّة خاصّة، وهو التوجّه الذي يعكسه السلوك التاريخي لمدرسة توبنجن، والذي تعود جذوره إلى الهيغليّة في فلسفتها للتاريخ. إذ يرفض ترولتش التطابق الذي تقيمه الخطاطة الهيغليّة بين الفكرة المسيحيّة ومصير التاريخ، والذي تمثل بموجبه مطلقاً واكتمالاً دينياً خالصاً، مبرزاً أنّ هذا الطرح لا يخرج عن جنس أدبيّات الدفاع التبجيلي (l'apologétique)، وأنّه استمرار لمنطقه مع تجديد في المضمون وحسب³⁹. ففي الأطروحة السادسة من محاضراته حول «مطلقية المسيحيّة وتاريخ الدين» (1901) يرفض ترولتش فكرة وجود ماهيّة مطلقة للمسيحيّة، فقد كتب معلناً بوضوح أنّ «المسيحيّة ظاهرة تاريخيّة تحمل كلّ معاني وعناصر المشروطيّة التي تحملها أيّ ظاهرة تاريخيّة»⁴⁰؛ وتبعاً لذلك «يتعيّن أن تُقرأ من خلال المناهج التاريخيّة الكونيّة»⁴¹. وفي الأطروحة السابعة، كتب يقول: «إنّ هذا التصرّو عن المسيحيّة ومكانتها في التاريخ لا يعني نسبيّة دون غاية، بل يمنح لكلّ إنسان متديّن ومؤمن بهدف التاريخ ومعناه فرصة اختبار وفحص القيمة النسبيّة للوحي الإلهي المسيحي بما يقابلها في أشكال الوحي الإلهي في الأديان الأخرى»⁴².

36- تستمدّ الدراسة التاريخيّة للأديان في مشروع ترولتش نواتها من فكرة شلايرماخر حول "المجموع التاريخي الكلي"، والذي اتخذه أساساً ومبدأ اشتغال الشيولوجيا التاريخيّة:

Schleiermacher: «Chaque ensemble historique peut non seulement être considéré comme une unité, mais aussi comme un composé dont les différents éléments connaissent tous les développements propre, même si ce n'est que dans un sens subordonné et en relation étroite les uns avec les autres», *ibid*, p 44

ينتج عن ذلك أنّ مفهوم المسيحيّة لا يعود مشدوداً إلى معطيات قاعدية خاصّة أو مختزلاً في أصل مؤسس ومتفرد:

- «la foi chrétienne ne pourrait pas être ce qu'elle est si sa donnée de base n'était pas posé exclusivement comme quelque chose d'original», *ibid.*, p. 46

37 - Schleiermacher: «La théologie historique est contenue tout entière dans ces trois sections: la connaissance du christianisme primitif, la connaissance du déroulement global du christianisme et la connaissance de son état dans l'instant présent», *ibid*, p 47.

38 - *Ibid*, p 47.

39- E. Troeltsch, *L'absoluité du christianisme et l'histoire de la religion*, in: (*Histoire des religions et ...*), op cité, p 88.

40- *Ibid*, p. 66.

41- *Ibidem*.

42- *Ibidem*.

هكذا، تتحدّد استراتيجيا مشروع تاريخ الأديان كعلم عام وشامل للأديان يُعنى بمتابعة كلّ الالتقاءات الموجودة بين التعابير والتجارب الدينيّة؛ ويهتمّ، ضمن فضاء حضاري شامل، باكتشاف المنطق الذي يشتغل داخلها من خلال مقارنة مقارنة وبنائيّة تتشكّل من النقاء وتفاعل تخصّصات عدّة.

بفهمنا لمشروع ترولتش على هذا النحو، نفهم كذلك استراتيجيته المنهجية التي لا تكتفي ببحوث النقد التاريخي التقليدي وحده واستدعائه لآلتي المماثلة والمواءمة التركيبيّة، كما سيبيّن في النقطة الموالية. فالنقد التاريخي ليس نهاية البحث، بل مقدّمة لمساءلة منزلة المسيحية وتحديد قيمتها عبر تاريخ الأديان، وهو ما يقتضي أيضاً قراءة تأخذ بعين الاعتبار التاريخ الديني في مختلف تجلياته واستمرارياته وتقاطعاته.

1 - 2: المنهج التاريخي والمنهج الدوغمائي

يسلمّ المنهج الدوغمائي بامتلاك المسيحية لتاريخ خاصّ بها ومستقلّ بذاته، فينبري بموجب ذلك إلى التمييز بين تاريخها الخاص وما يقع خارجه، أي بين ما ينتمي إلى الوحي وما ينتمي إلى النظام الطبيعي⁴³. وفي ضوء ذلك، يكتفي هذا المنهج بمقاربة المسيحية منظوراً إليها باعتبارها منتجاً لسلطة وحيائيّة خالصة.

لكنّ مثل هذا الطرح لا يقدّم إلاّ حلولاً ترقيعيّة إزاء المشاكل المطروحة، كما يقول ترولتش، وهو ما يظهر خاصّة بين أبحاث المؤرخين ومسلّمات المفسّرين اللاهوتيين، حيث يعمد كلّ فريق إلى إحالة نتائج عمله للمصادقة عليها من طرف الفريق الثاني وتسويغها⁴⁴. فالمسلّمات اللاهوتية القائمة على مبدأ سلطة الوحي بحاجة إلى لبوس علمي تاريخي، والتاريخ مطالب هنا بتأكيد المسلّمات الدوغمائية وتعزيزها.

في مقابل ذلك، يقترح ترولتش ما دعاه بالمنهج التاريخي، وينتقل بنا من سلطة الحقيقة الموحى بها إلى مفهوم ينظر إلى الدين وتاريخه باعتباره وحيّاً يتطوّر⁴⁵*. يحاول المنهج التاريخي وضع المسيحية في قلب التاريخ، ساعياً إلى توسيع مقتضيات بعض طرق النظر التاريخية المعاصرة لتشمل مفهوم المسيحية ورصد نتائج وأثار تطبيقها على العلوم الإنجيليّة وتاريخ الكنيسة.

43- E. Troeltsch, *A propos de la méthode historique et la méthode dogmatique en théologie*, in: (*Histoire des religions et...*), op. Cité, p 42.

44- Ibid. p. 43.

45- Ibid p. 42.

يقطع المنهج التاريخي مع مهامّ التاريخ الدوغمائي بعد أن صارت العقائد من منظوره رموزاً لذاتها وللعالَم، وتتضمّن تعبيراً عن تجارب وتطبيقات تاريخية. ولذلك، لا يتوقف عند حدود وأدوات اشتغال المنهج التاريخي التقليدي، بل يشتغل وفق ميكانيزمات مغايرة يحددها ترولتسش في ثلاث:

- النقد التاريخي (critique)؛

- المماثل (analogie)؛

- المواءمة التركيبيّ (corrélation)⁴⁶.

يتأسس مبدأ اشتغال النقد التاريخي على قاعدة الظنّ، فهو يُعنى بتحديد القيمة التاريخية الخاصة بكلّ تراث ديني وثقافي، ويسمح بإعادة النظر في مفهومنا للتراث الديني، وذلك من خلال دمج وربطه بماهية مشتركة مع كلّ التراثات الأخرى⁴⁷؛ وهو الأمر الذي يستدعي تعديل الأدوات والآليات التي يتمّ بواسطتها تمثل التراث. وهنا يبرز دور آلية المماثلة (Analogie) باعتبارها «المفتاح الذي يجعل النقد التاريخي ممكناً»⁴⁸. تعمل آلية المماثلة كما يشرح ترولتسش على «رصد التشابه الموجود بين المسارات المختلفة في الماضي بما يمكن من وضعها في نسبيتها، وذلك من خلال تأويل الجوانب المجهولة في ماضٍ ما من خلال ما نعرفه عن سيرورة ماضٍ آخر»⁴⁹.

لا يلزم عن ذلك بطبيعة الحال إقامة تطابق بين مختلف الفضاءات التاريخية والثقافية يعمي عن رؤية اختلافاتها، بل تفترض هذه العملية وجود نواة تشابه مشترك بينها، وهو الافتراض الذي يمكن إثبات صحته من خلال بحث ينصبّ على كشف التماثل الموجود بين وقائع تاريخية فعلية. وعلى هذا النحو، تكتسب نتائج النقد التاريخي فعاليتها ومصداقيتها حسب ترولتسش⁵⁰. يستنتج ترولتسش من ذلك إذن ضرورة وضع التراث

46* - يجدر هنا التنبيه إلى ما يعنيه إرنست ترولتسش بالمنهج التاريخي، فهو لا يقصد المنهج التاريخي التقليدي الشائع في القرن التاسع عشر، والذي يعنى أساساً بالاشتغال على تجميع وترتيب الوثائق وتحقيق النصوص أو يقتصر على ممارسة نقد تاريخي تجزيئي، محلي أو جهوي؛ بل يتحدّد في منظور ترولتسش كعلم للماضي وللحاضر وكموقف عام من الحياة الروحية⁽¹⁾.

(1) - Ibid. p 37.

- Ibid. p 43.

47- Ibid. p 44.

48- Ibidem.

49- Ibidem.

50- Troeltsch: «les réalités factuelles acceptées par la critique n'ont-elles aussi pu être établies que par la recherche d'analogie». Ibidem.

اليهودي المسيحي في سياق المماتة مع مجمل التاريخ العام للأديان؛ وهو المستوى الذي يستوجب إعمال آلية المواءمة التركيبية (Corrélation) كخطوة أخيرة من خطوات المنهج التاريخي كما يرسمه ترولتس.

يفترض إنجاز هذه الخطوة وجود تلازم بين كل ظواهر الحياة التاريخية والروحية، بحيث إن «أي تغيير لا يمكن أن يحدث في مكان ما إلا ولا بد أن تسبقه وتمهد إليه تحولات في مكان آخر»⁵¹. ومعنى ذلك أن كل عناصر التاريخ الديني تنتمي إلى «كل مترابط ومتصل»⁵²، بحيث إن كل عنصر يدخل ضمن علاقة تفاعل متبادل مع غيره. تتحدد المسيحية من هذا المنظور كنقطة نهاية التاريخ القديم l'Antiquité ونتاج التقاء التطورات الكبرى وتلاقح تيارات واتجاهات متباينة بين العالم الشرقي والغربي.

يخلص بنا ترولتس إلى نتيجتين:

- كل حدث تاريخي خاص، بما في ذلك أحداث التاريخ الديني، يظل غير يقيني أمام النقد التاريخي، طالما يُنظر إليه من خارج سياقه التاريخي الكلي، ف«أي ربط بين الاعتقاد الديني والأحداث الخاصة يفقد أهميته ويصبح مستحيلاً»⁵³. لا ينبغي إذن ربط المسيحية بوقائع تاريخية محددة، بل تأويلها ضمن سياقها التاريخي.

- فوق ذلك، لا يمكن عزل السياق التاريخي للتراث اليهودي المسيحي وحصره في خصوصيته، بقدر ما يتعين ربطه بدوره بإطار أشمل وأعم، أي ضمن فضاء تاريخي وثقافي كوني.

ترسم هذه الخلاصات معالم ثيولوجيا مستقبلية تؤل دراسة المسيحية ضمنها إلى دراسة تاريخ الفكر والحضارة، وتصبح الإشكالات التي تطرحها هذه الثيولوجيا مرتبطة بأفق كوني يحتضن الأسئلة الإنسانية الكبرى. ينتج عن ذلك أيضاً أن الثيولوجيا لا تمتلك حقلاً أو أرضاً خاصة بها، طالما أن المسيحية لا تمتلك تاريخاً ناجزاً ومستقلاً، ولا يمكن اختزالها إلى مجرد ظاهرة دينية خالصة، بل كظاهرة من ظواهر الوعي البشري.

51- Ibid, p 45

52- Ibidem.

53- Ibid. p 48

1 - 3: فلسفة الدين أفقاً لمشروع تاريخ الأديان

لكي نفهم دور وموقع فلسفة الدين إزاء حقل التفكير الشولوجي، ننف أولاً عند منطلق عام يقوم عليه تصوّر ترولتش لمهامّ البحث الفلسفي. يقول: «لكلّ فلسفة مهمّة مزدوجة: مهمّة ذات خصوصيّة علميّة، وتعنى باستجلاء وضعيّة الوعي والفكر، ويتعلّق الأمر هنا بعلم النفس، نظريّة المعرفة، المنطق وعلم المناهج؛ وتعنى المهمّة الثانية بمنح الانسجام والنظام لمحتوى الحياة البشريّة في حقبة ما بقصد استخلاص رؤية عامّة للعالم، ويتعلّق الأمر بالميتافيزيقا وفلسفة الثقافة»⁵⁴. نفهم من هذا القول أنّ البحث الفلسفي يباشر مهامّه انطلاقاً من الخلاصات والنتائج التي تمده بها مختلف مجالات المعرفة اللاّلفسفيّة. ويتحدّد تدخل المقاربة الفلسفيّة باعتباره تأويلاً يمنح لتلك النتائج دلالاتها الثقافيّة وأبعادها الإنسانيّة الكونيّة.

بموجب المقتضى أعلاه، يعيد ترولتش النظر في تشييد علم التاريخ ومهامّه، فخلافاً لكلّ تصوّر اعتاد النظر إليه كممارسة علميّة تطبيقية مكتفية بذاتها، يؤكّد ترولتش أنّ «علم التاريخ تتخلله عناصر فلسفيّة، قد لا تبدو حاضرة بقوّة في المراحل ذات الطابع الإحصائي للبحث التاريخي كالوصف المونوغرافي المحض، لكنّها تطرح نفسها بقوّة عندما نكون بصدد تنظيم وحدات بحثيّة أكثر اتساعاً أو عندما يتعلّق الأمر بتحليل البنيات، كما تكمن أهميتها الحاسمة على مستوى التآليف وتقييم المجموع»⁵⁵.

كيف انعكس هذا المقتضى على مجال تاريخ الأديان؟ حاول ترولتش أن يوجّد تمفصلاً دقيقاً بين مهامّ البحث التاريخي المتخصّص ومهامّ التحليل الفلسفي على النحو التالي، فكتب يقول: «في حقل الشولوجيا، ثمة توجّهان اثنان يتقاسمان تبعاً هذا النمط من التفكير؛ أولهما البحث التاريخي المخصّص لتاريخ المسيحيّة نفسه. لا تدلّ طريقة التفكير الخاصّة هنا بتاريخ الدين لا على فلسفة عامّة للدين، ولا على توجّه دوغمائي محدّد، بل تتحدّد كتوضيح وتفسير ملموس لنشأة الديانة الإنجيليّة في علاقتها بالأديان الأخرى، اتصالاً وتعارضاً (...) وهذه النشأة لا يمكن فهمها من خلال تعاليم الكتاب المقدّس، بل يتعيّن أيضاً أن تقرأ في ارتباط بالسياق التاريخي لتلك الحقبة (...). أمّا التوجّه الثاني الذي يأخذ بنتائج تاريخ الدين مأخذاً جدياً، فأوّد تسميته بفلسفة الدين (...). لا يتعلّق الأمر هنا بالأسئلة المحسوسة لنشأة وتطورّ ديانة الكتاب المقدّس، بل

54- Troeltsch: «Toute philosophie a une double tache: d'une part, la tache qui fait la spécificité scientifique de cette discipline, à savoir l'auto-clarification du statut de la conscience et de la pensée, c'est-à-dire la psychologie, la théorie de la connaissance, la logique et la méthodologie; d'autre part, la tache de donner forme et cohérence à l'ensemble de la vie d'une époque pour en faire une vision du monde, c'est -à-dire la métaphysique et la philosophie de la culture». **Les possibilités d'avenir du christianisme en rapport avec la philosophie moderne** (1910); in: (*Histoire des religions et ...*), op cité, p 277.

55- E. Troeltsch, *L'édification de l'histoire de la culture européenne*, in: (*Histoire et religion: Esquisses philosophiques et théologiques*), avec une post face de Thomas Mann. Textes édités, introduits et annotés par Jean Marc Tétaz, Labor et Fides, 1990, p 141

بأسئلة كبرى ترتبط بتبرير مشروعية وصلاحيّة المسيحيّة في مجرى التطوّر التاريخي الكوني للأديان، وفي مواجهة المساعي المشابهة للمطالبة بالمشروعية في الديانات الأخرى وفي التصورات الفلسفيّة للعالم أو في الديانات العقليّة المستقلة»⁵⁶.

يضطلع تاريخ الأديان بمهمّة أولى: إعادة بناء التاريخ الثيولوجي والكنسي من خلال أدوات علميّة تتجلّى في النقد التاريخي، وهو مستوى داخلي خاص؛ ويمرّ في ضوء نتائجها إلى تقييم مشروعية المعطى الديني في صلته بمعطيات وإشكالات المجتمعات المعاصرة. فتاريخ الأديان هو أولاً قراءة نقدية للماضي الديني (المؤسّسات، الجماعات الدينيّة، الوظائف الدينيّة، الطقوس...)، لكنّها قراءة تبحث في شروط صلاحيّة التجربة الدينيّة ومساءلة مشروعاتها خارج الواقع الكنسي، منظوراً إليها كظاهرة بشريّة مندمجة في الجسم الاجتماعي والثقافي وفي كليّة التاريخ الإنساني. ببلوغنا هذا المستوى من الدراسة، يكفّ سؤال الدين عن أن يكون سؤالاً تاريخياً خالصاً أو علمياً محضاً⁵⁷، ما يستدعي تالياً معالجة فلسفيّة يؤول مشروع تاريخ الأديان معها إلى نوع من فلسفة عامّة للثقافة والحضارة، تتحدّد كعلم شامل يُعنى بمعالجة ماهيّة وتطوّر الوعي الديني للبشريّة، وتختصّ باستخلاص المفهوم الرئيس للدين، وتضمّ جناحين اثنين: فلسفة للتاريخ، وفلسفة عامّة للدين.

نفهم من ذلك أنّ فلسفة الدين تنزّل كأفق تركيبي بعدي للدراسة التاريخيّة المتخصّصة والإمبيريقيّة، فتلعب دور «الوساطة بين الثقافة العلميّة الحديثة، خاصّة في بعدها التاريخي، وبين الخطاب الثيولوجي»⁵⁸، كما يقول جان مارك تيتاز. وهذا هو المعنى ذاته الذي يعبر عنه ترولتش في حديثه عن الحاجة إلى «جذع مشترك»⁵⁹ تتوحّد داخله المقاربة النقدية للتاريخ الداخلي للمسيحيّة مع مقاربة إشكاليّة أخرى أعمّ، تتعلّق بمنزلة المسيحيّة وصلاحيّتها. ينصبّ اهتمام فيلسوف الدين هنا على الربط بين المستويين الإشكاليين ومقاربتهم داخل مجال نظري مشترك ذي أفق مقارن⁶⁰.

La dogmatique de l'école de l'histoire des religions, (1913), in: E. Troeltsch, (*Histoire des religions et ...*), -56 pp. 335-336. التشديد من الباحث

57- Troeltsch: « la question de la validité du christianisme, n'est pas une question purement historique, mais une question relevant de la philosophie de l'histoire ou de la philosophie de la religion; cette question ne peut être traité dans un sens scientifique qu'à partir d'une théorie générale de la religion et d'une théorie de ses degrés, ressortissant à la philosophie de la religion », **Regard rétrospectif sur un demi siècle de science théologique (1908)**; in: (*Histoire de la religion et ...*), op cité, p 271. التشديد من الباحث

58- J.M Tétaz, **philosophie de la religion, introduction historique**, in: E. Troeltsch, (*Histoire et religion: E - quisses philosophiques et théologiques*), op. Cité, p 53.

59- **Regard rétrospectif sur un demi siècle de science théologique (1908)**; in: (*Histoire de la religion et...*), op cité, p 271.

60- Ibid. p 272.

بالنسبة إلى ترولتش، لا يتعلق الأمر بتحويل اللاهوت الدينى إلى لاهوت طبيعى من خلال تعيد الدين على أساس طبيعى على طريقة جون لوك، ولا بالبحث عن مشروعية عقلانية لتسويغ بعض المسلمات الشولوجية على نهج ليبنتز. كذلك، لا يتعلق الأمر بتقديم المسيحية بما هي التجلي الأسمى للوعى الدينى، كما هو الشأن في فلسفة الدين الهيجلية، أو بحثاً في ماهية الألوهية. ففهم مهمة فلسفة الدين على هذا النحو صار متجاوزاً كما يقول ترولتش⁶¹. وذلك «بالنظر، من جهة أولى، إلى البحث الفلسفى الذى قاد إلى اكتشاف الدين كمعطى ومنتج من منتوجات الوعى البشرى، له ماهية من طبيعة خاصة؛ وثانياً بالنظر إلى اتساع نشاط الأبحاث في مجال تاريخ الأديان وما ترتب عنه من انعكاسات على اشتغال الفيلولوجيا التي اتسع مجالها إلى ما وراء اللغات القديمة وامتداده إلى الإثنولوجيا والإثنوغرافيا، وهو ما نتج عنه ازدياد أهمية الوعى بخصوصية الحياة الدينية وقوتها المؤثرة؛ وأخيراً انتعاش واتساع نشاط الشولوجيا المسيحية بشكل ملحوظ، والذي قاد إلى بحث جدي حول تاريخ الأصول والأفكار الكبرى لهذا المجال الدينى»⁶².

قلنا إن فلسفة الدين تتحدّد كتدخل تركيبى بعدى، ومعنى ذلك أنّها في وظيفتها تلك لا تسعى لكي تتشبه بتخصّص علمي بالمعنى الدقيق والمحض للكلمة، فهي توجّه لا يلامس الأسئلة الجزئية لهذه الديانة أو تلك، بل يلامس الأسئلة الكبرى حول مفهوم الدين ومشروعيته وصلاحيته. وهذا النمط من الأسئلة، كما يقول ترولتش، «لا يحمل طابعاً تاريخياً محضاً، ولا يمكن التعاطي معه من زاوية علمية إلا من خلال أرضية نظرية عامة حول الدين ومراتبه، وهو ما يختصّ به مجال فلسفة التاريخ وفلسفة الدين»⁶³.

بالنسبة إلى ترولتش، يظلّ هذا الجانب هو أكثر ما يفتقر إليه مجال تاريخ الأديان ولا يمكنه - بما هو ممارسة إمبريقية تطبيقية ومتخصصة- الاضطلاع بمعالجته. لذلك، يلجّ ترولتش على أهمية تطعيم البحث التاريخي بخلفيات نظرية وتصورية تساهم في توسيع زاوية النظر إلى السؤال الدينى في أبعاده الكونية، وهذا ما تعمل فلسفة الدين على استدراكه. وفي غياب هذا التطعيم الفلسفى، فإنّ مهمة تاريخ الأديان تبقى منقوصة، بل مستحيلة كما يقول ترولتش: «إنّه من المستحيل ممارسة تاريخ الأديان من دون أن نمثلك تمثلاً دقيقاً عن حقيقة الدين؛ وهذا الأمر لا يمكن الحديث فيه من دون أن نخاطر بالتوجّه نحو أبحاث سيكولوجية وإبستمولوجية وميتافيزيقية، أي نحو أبحاث تتعلّق بالضبط بفلسفة الدين»⁶⁴.

61- E. Troeltsch, *Philosophie de la religion*, in: Ibid, p. 61.

62- *Regard rétrospectif sur un demi-siècle de science théologique*, in: Ibid, p. 272.

63- Ibidem.

64- E. Troeltsch, *Philosophie de la religion*, in: (*Histoire et religion: Esquisses philosophiques et théologiques*), op cité, p. 102.

خلاصة

بكلمة واحدة، إذن، يمكن القول إنَّ الثيولوجيا مطالبة بنوع من «الاقتصاد في الاعتقاد»، إن جاز التعبير، مثلما أنَّ العقل العلمي مطالب بترشيد الانتقاد. ولعلَّ هذا ما يترجم أهميَّة وامتنياز مباحث فلسفة الدين التي صارت واعدة في تحليل الوعي الديني ودراسته «كظاهرة أو كنشاط للوعي البشري»⁶⁵. على أنَّ وصف «علميَّة» يتعيَّن أن يُفهم بالمعنى المتعدِّي للكلمة غير المعنى الضيق الذي ينلبس بها. ولأنَّ الأمر يتعلَّق بالأسئلة الكبرى التي يصعب إسنادها إلى تخصُّص علمي محدَّد وواحد، فإنَّ تحليلها يوكل إلى فلسفة الدين بالمعنى الذي يجعل منها أرض استقبال لـ «حزمة»⁶⁶ من الإشكالات والمناهج المتعدِّدة التي يصعب أن تلتقي إلاَّ من خلال بساط فلسفي رحب. وها هنا، «يستحيل على تاريخ الأديان يقول ترولتسش- أن يكون بديلاً لفلسفة الدين»⁶⁷.

جدير بالذكر أنَّه بعد الإهمال الذي عرفته فلسفة الدين طيلة القرن التاسع عشر والانتقادات الحادَّة التي ووجهت بها، إلاَّ أنَّها عادت لتجد لها حضوراً قوياً في حقل التفكير الثيولوجي المعاصر. فهي بحسب بيير جيزيل - اللاهوتي السويسري الذي كرَّس جزءاً من جهوده لبعث وتحيين برنامج ترولتسش- تطرح نفسها كأخر ورقة رابحة للثيولوجيا⁶⁸. وخلافاً للتوجَّهات الأكاديميَّة والجامعيَّة التي تكتفي بعلوم الأديان كممارسة إمبريقيَّة، يؤكِّد جيزيل على أهميَّة مبحث فلسفة الدين بما هي «شريك»⁶⁹ للمقاربات العلميَّة الإمبريقيَّة في الدين وضرورة معرفيَّة ملحة من أجل بناء أورغانون ثيولوجي جديد ثلاثي الأضلاع، ويشتغل وفق متواليَّة تكاملية بين: اللاهوت، والعلوم الإنسانيَّة، والفلسفة⁷⁰.

65- Ibidem.

66- Troeltsch: «en ce début du XX siècle, la philosophie de la religion se présenter comme une gerbe de méthodes et de problèmes de natures fort différente, qu'il est très difficile de ramener à une approche unique». Ibidem.

67- Ibid. p 102.

68 - Pierre Gisel - (*La théologie face aux...*) op. Cité, chap. 1: **place et fonction de la théologie**, p 50.

69- Ibid, chap. 6: **Pluralité des traditions et horizon universelle, de la théologie naturelle à la régulation des différences**, p 199.

70- Gisel: «Pour ce qui concerne directement notre propos d'ensemble, une philosophie de la religion me paraît être en modernité requis du débat sur le religieux et les religions, aux coté de la théologie et sciences religieuses, échappant à leur face à face duel, insuffisant et souvent doublement pernicieux»). (*Du théologique, du religieux et du social: Traversées et déplacements*), coll. Philosophie & Théologie, cerf, paris, 2012. chap.1: **Religion naturelle, philosophie de la religion et déconstruction du religieux hérité**. P. 48

Gisel: «Au vu des questions socioculturelles contemporaines, nous sommes de toute manière à un moment où les distinctions de champs disciplinaires doivent être retravaillées et déplacées; Théologie, philosophie et sciences des religions ont chacune une histoire – y compris une histoire de leurs différenciations et de leurs échanges -, comme toute répartition disciplinaire de ce type». **Ibid.**, chap. 4: **Philosophie et sciences des religions, quelles taches pour quels défis ?** p.117.

لائحة المصادر والمراجع

أ - بالعربية

- الحداد، محمّد، (ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث)، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، ط 1، 2007.
- فيبر، ماكس، (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، ترجمة محمّد علي مقلد، مركز الانماء القومي، بيروت، بدون تاريخ.

ب - بالفرنسية

- المصادر:

- Ernst Troeltsch, (*Histoire des religions et destin de la théologie*), Trad. J. M Tétaz, Paris, Cerf, Labore et Fides, Genève, 1996.
- ____, (*Protestantisme et modernité*), Trad. de l'allemand et préfacé par Marc de Launay, Gallimard, Paris, 1991.
- ____, (*Histoire et religion: Esquisses philosophiques et théologiques*), avec une post face de Thomas Mann. Textes édités, introduits et annotés par Jean Marc Tétaz, Labor et Fides, 1990.

- المراجع

- Pierre Gisel, (*Du religieux, du théologique et du social, Traversées et déplacements*), coll. Philosophie & Théologie, cerf, paris, 2012.
- ____, (*La théologie face aux sciences religieuses, Différenciations et interactions*), col. Lieux théologique n 34, Labor et Fides, Genève, 1999.
- ____, (*Ernst Troeltsch: un dépassement des «lumières» / Ernst Troeltsch: Beyond the «Enlightenment»*). In: Archives des sciences sociales des religions. N. 89, 1995.
- ____, (éd.), (*Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*), Labor et Fides, Genève, 1992.
- F. Schleiermacher, (*Le statut de la théologie, bref exposé*), Trad. Bernard Kaempf, Labor et Fides (Genève) et Cerf (Paris), 1994.
- Max Weber, (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'autres essais*), Edit. et Trad. par Jean- Pierre Grossein, Gallimard, Paris, 2003.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والبحوث
www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com