بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 24 أكتوبر 2019

بـدايـات الفـلـسـفـة
وتجارب الفكر الأفلاطونيّة والحداثة

فتحي إنقزو
باحث تونسي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

بدايات الفلسفة وتجارب الفكر الأفلاطونيّة والحداثة[1]

1 ـ هو عنوان الفصل الثاني من الباب الأوّل من كتاب، فتحي إنقزو، معرفة المعروف (تحوّلات التأويليّة من شلايرماخر إلى ديلتاي)، منشورات مؤسّسة "مؤمنون بلا حدود" للدراسات والأبحاث، ط1، 2017، ص ص 74-92.

الملخّص:

يمكن القول إنّ هذا الفصل تحليل لروافد تفكير شلايرماخر -رائد التأويليّة- في مشروعه الفلسفيّ لإقامة أنثروبولوجيا للمعرفة تقطع مع الإجحاف الأنواري تجاه الدين والحدس والشعور واللّامعقول أو المتخيّل أو الميتافيزيقيّ. ولكنّها مع هذا تتناسب مع مقتضيات المعقوليّة الأنواريّة، من جهة ذاتيّتها، وتعلّقها بالحريّة. هو تعريف بموارد تشكّل المشكل التأويليّ عنده التي طوّرها إلى نسق كليّ للمعرفة لاحقاً.

وهذه الرّوافد هي في الواقع خليط متعدّد المصادر، منها ما كان تكويناً علميّاً تلقاه شلايرماخر في شبابه، ومنها ما كان حصيلة تجربة حياتيّة، ومنها أيضاً ما كان تأثيراً غير مباشر للسياق الثقافي والوسط الروحي الذي نشأت فيه فلسفته، هذا الوسط الروحيّ الذي تداخلت فيه العناصر الرومنطيقيّة مع العناصر الفلسفيّة الأنواريّة الرائجة في زمانه، ولا سيّما الفلسفة الترانسندنتاليّة، والعناصر الدينيّة للبروتستانتيّة.

ربّما يبيّن لنا شرح هذه الروافد الأهميّة التي يكتسبها بالنسبة إلينا نحن ـ العرب المسلمين ـ الباحثين عن طريقة في الإيمان تتناسب مع دخولنا القسري في زمن الحداثة، ما أنجزه شلايرماخر من عمليّة تأليف بين الفلسفة والدين ومقتضيات المعقوليّة التي يتطلبها الانتماء إلى العالم الحديث مثّلت جوهر مشروعه التأويليّ، وربّما مرحلة أساسيّة في النقلة المعرفيّة الغربيّة إلى مرحلة العقل التأويليّ.

وإذا كان أفلاطون، في الرافد الفلسفي لفلسفته، من أمدّها بعنصرها الفلسفيّ الذي أدخل بواسطته مفهوم الجدليّة، فإنّه كان العنصر الذي استكمل به عمليّة استصلاح الفلسفة الترانسندنتاليّة الكانطيّة، هذه التي مثّلت أساس البناء التأويليّ عند شلايرماخر. وعلى كون شلايماخر احتفظ بهذه الترانسندنتاليّة الكانطيّة التي مثلت ذروة الانقلاب الحديث الذاتوي، فإنّه رفض صوريّتها وقبليّتها وتعاليها، فواجه تأمّليتها وتعاليها بالتجربة الحيّة، وواجه صوريّتها بالحدس والشعور أساسين للفكر باعتبارهما على شكل وعي قبليّ بدئيّ من الشعور الخلّاق، سابق للبنى القبليّة للفهم التي حدّدها كانط.

هذا الرّافد الفلسفيّ رافقه على مستوى التجربة الحيّة المعيشة تجربة دينيّة جمعت بين التصوّف والرّوح البروتستانتيّة التي عاشها شلايرماخر مؤسّسيّاً ضمن الطائفة الموارفيّة قبل أن ينسلخ عنها في تجربة دينيّة خاصّة صوفيّة تقويّة وذاتيّة.

وينضاف إلى هذا تأثير الإرث الرومنطيقي، ولا سيّما من قبل شلينغ.

هذه العناصر مثّلت في الواقع تطبيقاً لإرث فلسفيّ تذويتيّ على الدين، فيه استصلاح للترانسندنتاليّة والبروتستانتيّة ولعقلانيّة الأنوار، لتكوين ما سيعدّ ركيزة خطاطة جديدة للمعرفة، مصالحة بين العقل والإيمان، هي الخطاطة التأويليّة التي سيتولّى تطويرها واستصلاحها ديلتاي ومن سيلحق به من التأويليّين.

«إنّ التأويليّة ليس لها أن تنشغل بمسألة البدء».

(غادامر الحقيقة والمنهج)

ما هي منطلقات شلايرماخر وبداياته؟ وما هو أثرها على تشكّل فلسفته في التأويل؟ ما هي وظيفة الأطوار الأولى لتجربته الروحيّة والفكريّة في تكوين نسقه؟ تلك هي الأسئلة التي نطرحها لنفحص إمكانيّة الإقبال على تجربة هذا الفيلسوف واللّاهوتي، وهي تنمو في وسطها الروحي الحيّ، في المناخ الرومنطيقي، مناخ الصداقة، والألفة، والحوار، وفي المناخ الدينيّ المفعم بالبحث عن إيمان شخصي متجرّد من سطوة الكهنوت، جانح نحو ضرب من التصوّف العفوي، وفي المناخ الفلسفي الذي هيمن عليه كانط وأتباعه، فرسم «عصر النقد» مثالاً للفكر، وأفقاً للزّمان... في ذلك كله نشأ الشاب شلايرماخر باحثاً عن طريقه، سالكاً سبل التأمّل والتوحّد حيناً، منخرطاً في حياة الجماعة حيناً آخر. يتقلّب بين المفرد والجمع، بين الإيمان بالله والتواصل مع الغير، بين الوعي بالذات الشخصيّة والإبصار بالكلّي منشوراً في التاريخ.

إنّ الفترة الفاصلة بين كتاباته الأولى وبين مشروعه الافتتاحي في التأويليّة، سنة 1805، لا تكاد تُذكر عند الدارسين إلّا قليلاً، ولا يُستدلّ بها على ما يمكن اعتباره أصول المشكل التأويلي عنده إلّا عرضاً. فهذا المشكل لم يتولّد عفو الخاطر، وليس هو نقطة انطلاق الفكر عند شلايرماخر، أو مبتدأ نسقه الفلسفي، بل هو حاصل نماء متدرّج لهذا الفكر في الزمان، واعتمال لتجارب لا تظهر لها نسبة صريحة إليه، بادئ الأمر. ولعله مشكلٌ لا يستقيم فهمه دون تعلقه النسقيّ بمجالات الفكر الفلسفيّ التي تمهّد له، أو تستكمله، في ترتيب يمكن أن نردّه إلى التوزيع الثلاثي الذي يجمع التأويليّة بالأخلاق، وبالجدليّة، والذي استمرّ شلايرماخر في تجويده، وتمتينه إلى آخر حياته. وإذاً فنحن أمام ضربين من المشكلات: ضرب تكويني يخصّ التجارب التي اصطنع منها شلايرماخر بداياته، ورفعها إلى مستوى نظري جدير باعتبار كلي؛ وضرب نسقي يتعلق بأنماط العلاقة بين الفنون الفلسفيّة الثلاثة التي ذكرنا، ومنزلة التأويليّة منها.

1- البدايات والأحاديث: نحو فلسفة في الحوار

إنّ حديثاً عن البدايات ليس، بالضرورة، حديثاً عن المبادئ التي يرتفع بها الفكر إلى مستوى الوعي بنفسه، وينخرط في عمليّة منطقيّة ينتظم بها أجزاؤه وفنونه، فيستقلّ بذاته عن الزمان الموضوعي، ويتدارك استناده إليه، ويصطنع للنسق هيئةً صوريّةً ذاتيّة التشريع والعمل.

البدايات هي شيءٌ كالمبادئ الطبيعيّة للنسق، وهي لذلك متحرّرة من قوانينه وأشكاله، إنّها متقدّمة عليه بالزّمان، ولذا فهي أدخل في معنى التجارب والخبرات الأولى التي يتحسّس بها الفكر طريقه، ويتقلب بها بين أحوال قصوى، وتتنوّع بها مضامينه بتنوّع المصادر التي تنهل منها هذه التجارب.

ولئن كانت الفلسفة تتستر على هذه البدايات، أو لا تستظهر منها غير وجهها النسقي المتين، فتجعلها في أحسن الأحوال كالمجاز الذي يعدُ بالبدء الفلسفي الفعلي، فإنّ أثر شلايرماخر، بالجملة، يشهد على مخالفة صريحة متعمّدة لهذه الحيلة الفلسفيّة الراسخة. فإذا هو في المقام الأوّل أثر منتسب إلى صاحبه، غير غريب عنه، أي إلى الذاتيّة المفردة المنشئة له، وهو معبّر عن أحواله، وعن تجارب ليست في الأصل من جنس فلسفيّ، ولا سيّما تجربة الإيمان، وتجربة الانتماء إلى الجماعة الدينيّة، وكذا تجربة العلاقة مع النصّ المقدّس فهماً، وقراءةً، ومعايشةً روحيّةً. أمّا مع الفلاسفة، فهي تجربة دخلت عالمهم من باب غير مألوف: باب الترجمة، بوصفها استحداثاً لعلاقة مختلفة مع الأثر، ومع اللغة والفكر، فإنّ لشلايرماخر مقام الترجمان الفذّ، وقد كان المترجمون من قبله صنّاع نصوص غير متفلسفين إلّا لماماً.

ترجمة أفلاطون، ومعه شيء من نصوص أرسطو، يجعل هذه التجربة الأوليّة مفردة، غير معنيّة بالأفكار والمعاني؛ إلّا لأنّها وليدة يوم فلسفي مخصوص ومشهود، هو اليوم الإغريقي، حيث الفكر أقرب شيء إلى تصاريف الحياة وشؤونها، إلى إيقاع الناس والأشياء.

خليقٌ بهذا البدء الأوّل، إذاً، سردٌ فلسفيٌّ على شاكلته، لا يكون فيه «السّارد مستبدّاً» كما قال شلايرماخر في إحدى شذراته الأولى[1]، إنّما متلطفاً بمخاطبيه، يسلك إليهم سبل الإفهام، والتخييل، والإحساس، ويجعلهم أطرافاً للحديث والمناظرة، ذلك أنّه قد اكتشف، مبكراً، أنّ المفهوم الحديث للذاتيّة، الذي بلغ ذروته مع كانط، ثمّ مع فيشته، غير مناسب للفلسفة بما فيه من الصوريّة والتعالي، وأنّه يجب، على إثر دعوة رفاقه

1 - راجع:

Schleiermacher, «Choix de fragments sur la critique et l'herméneutique (1796-1803)», in CH, p. 282; D. Thouard, Schleiermacher, Communauté, individualité, communication, Paris: Vrin, 2007, p. 13.

الرومنطقيين مثل: نوفاليس، وشليغل[2] خاصّة، العودة إلى ذاتيّة أكثر أصالةً، هي ذاتيّة متناهية خلّاقة لنفسها، تشهد على الكون بأسره، وتنبع منها حرّيّة الإنسان وكرامته في الوجود، وهي كذلك ذاتيّةٌ جامعةٌ بين مقتضى المعقوليّة الذي تتطلبه التجربة الفلسفيّة، ومقتضى الجماعة الذي يجد في الوجدان الديني علامته الفارقة. فقبل تشكّل النسق إذاً ثمّة في حياة شلايرماخر مادّة لتجربة روحيّة حيّة، تشهد عليها نصوصه الأولى، قبل مباشرة التدريس بالجامعة، وما اشتهر منها خاصّة: **الأحاديث في الدّين** (1799)[3] وكذلك: **أحاديث النفس** (1800)[4]، فضلاً عن نصوص كثيرة تؤثث هذه المرحلة الأولى (1787-1803) وتُنزّل شلايرماخر منزله الحقيقي في تاريخ الرومنطيقيّة المبكرة، وفي تكوين منابع المثاليّة الألمانيّة[5].

إنّ العمل الهائل لديلتاي، الذي توّجه سنة 1870 بالجزء الأوّل من: **حياة شلايرماخر**، بالغ الدلالة على هذا الأمر: أنّ سيرة شلايرماخر هي أنموذج لفلسفته، وأنّ حياته هي المدخل الرّئيس لفكره. ذاك أنّ السّيرة عند ديلتاي هي عمدة التاريخ، وروح الفكر، فيها ترتفع حياة الفرد إلى مدلول كلي، وتتشكّل على هيئة مساق نموذجيّ مفعم بالمعنى: «إنّ أهميّة شلايرماخر، رؤيته للعالم، وأعماله، كلّ ذلك يقتضي عرضاً بيُوغرافيّاً ليتمّ فهمه»[6].

---

2 - راجع:

L. van Eynde, Introduction au romantisme d'Iéna. Friedrich Schlegel etl'Athenäum, Bruxelles: Ousia, 1997; D. Thouard (éd.), Symphilosophie. Friedrich Schlegel à Iéna.

3 - كتاب في الدّين: صدر أوّل مرّة سنة 1799، وأعاد شلايرماخر نشره، وتنقيحه، ومراجعته في مناسبات ثلاث: 1806، 1821، 1831. تصدر لنا قريباً ترجمته إلى العربيّة.

Schleiermacher, Ueber Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin: J.F. Unger, 1799; SW I.1, pp. 133-460; Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés, tr. I.J. Rougé, Paris: Aubier, 1944; De la religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs, tr. B. Reymond, Paris: Van Dieren, 2004; On Religion. Speeches to its Cultured Despisers, ed. J. Oman, London: Paul Kegan & Co., 1893; R. Crouter, Cambridge UP, 1996.

4 - راجع:

Schleiermacher, Monologen. Eine Neujahresgabe, Berlin: C.S. Spener, 1800 (SW III.1, pp. 345-420); Monologues, tr. L. Segond, Genève & Bâle: H. Georg Libraire-éditeur, 1868.

5 - من هذه النصوص ذات الطابع الحواري: محاورة في عيد الميلاد:

Schleiermacher, Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch [1806, 1827], SW I.1, pp. 461-525; La fête de Noël, tr. D. Tissot, Paris, 1992; Christmas Eve. A Dialogue on the Celebration of Christmas, tr. W. Hastie, Edinburg: T & T Clark, 1890.

6 - راجع تصدير النشرة الأولى لكتاب حياة شلايرماخر المنشور في جزئه الأوّل سنة 1870: Dilthey, GS XIII/1, pp. XXXIII بخصوص مسألة السيرة ومكانتها الفلسفيّة عند ديلتاي، راجع الفصل الخامس من كتابنا هذا.

2- أصول الفلسفة: بين كانط وأفلاطون

2-1- أثر الفلسفة الكانطيّة:

كان لديلتاي فضلٌ كبيرٌ في الإشارة إلى أصول فلسفة شلايرماخر: الأصل الفيلولوجي الرومنطيقي من جهة (فينكلمان، هاين، هردر، فولف) والأصل الفلسفي القديم والمحدث من جهة ثانية (أفلاطون، كانط)، أو بشكل أعمّ الفلسفة الإغريقيّة و(الفلسفة الترنسندنتاليّة الألمانيّة). والحقّ أنّ هذين المصدرين هما أساس مشروعه التأويلي، ونظريّته في الشرح والتفسير. فقد تحقق في «روح شلايرماخر»، حسب عبارته، للمرّة الأولى جمع بين «المهارة الفيلولوجيّة» وبين «ملكة فلسفيّة عبقريّة مكوّنة في مدرسة الفلسفة الترنسندنتاليّة»، مكّنته من «وضع المشكل التأويلي وحلّه بشكل عام»؛ أي من تأسيس «النظريّة العامّة في علم التّأويل وصناعته»[7]. سيكون هذا الطّرح أساساً لقراءات شلايرماخر لزمن طويل، حيث نجد ريكور يستعيد الخطّة التّفسيريّة نفسها:

«لمّا كانت الكانطيّة مكتفيةً بالبحث في الشروط الكليّة للموضوعيّة في الفيزياء والأخلاق، لم تقدر أن تبيّن إلّا روحاً غير شخصي، حاملاً لشروط إمكان الأحكام الكلّية. لم تكن التأويليّة قادرة على إثراء الكانطيّة دون أن تغنم من الفلسفة الرومنطيقيّة اقتناعها الرئيس، أعني أنّ الروح هو اللّاوعي الخلّاق الفاعل في الكيانات المفردة العبقريّة، حينئذ ينطبع المشروع التأويلي لشلايرماخر بأمارة مزدوجة رومنطيقيّة ونقديّة: رومنطيقيّة باستدعائه لعلاقة حيّة بسيرورة الإبداع، ونقديّة بعزمها على صوغ قواعد للفهم صالحة كليّاً»[8].

ولقد كان ديلتاي في مصنّفه الكبير **حياة شلايرماخر**[9] من أوّل المنبّهين على أثر الكانطيّة في فلسفته بنحو تفصيلي، أومأ إليه فيما بعد بإشارات مبثوثة في محاضرة 1900، وربطها بأفلاطونيته التي دفعه إليها

7 - راجع: Dilthey, GS V, p. 326; ME I, p. 330; Œ 7, p. 301

8 - راجع: Ricœur, Du texte à l'action, p. 79.

9 - راجع: Dilthey, GS XIII, pp. 94-132.

شليغل، وهايندورف؛ فضلاً عن أثر كتاب كانط في الدين على تاريخ التأويليّة[10]. ما الذي يبرّر هذا الجمع بين كانط وأفلاطون في عين المقام الفلسفي؟ هل يمكن اعتبار شلايرماخر مناظراً جديّاً لهذين الفيلسوفين؟

يرجع اهتمام شلايرماخر بكانط إلى السّنوات الأولى التي عرفت تشكّل تجربته الروحيّة والفكريّة، من جهة انشغاله خاصّة بالحياة العمليّة، ومعنى الوجود الخُلقيّ للإنسان في وقت باشر فيه قراءة أرسطو، وترجمة بعض المقالات من كتاب **الأخلاق إلى نيقوماخوس** تركيزاً على مسألة الصداقة بوجه خاص. وقد كان الدافع إلى ذلك مزدوجاً: متابعته لدروس إبرهارد في هالّه، ونصيحة والده بقراءة كانط، كما جاء في بعض المراسلات بينهما، وذلك لحمايته من النّزعات العقلانيّة المغالية لفلاسفة التّنوير؛ بل من النزعة الحتميّة في مجال الأخلاق التي اعتمدها الأستاذ إبرهارد، ذائع الصيت في ذلك الوقت. وفي حين كانت دعوة شلايرماخر الأب متّجهة إلى تشجيع ابنه على قراءة **نقد العقل المحض** و**المقدّمات لكلّ ميتافيزيقا مقبلة** من أجل استثمار الموقف النقدي لفائدة الموقف الدّيني، نجد أنّ هذا الأخير، وقد أقرّ والده على حسن الظنّ بكانط وبفلسفته، لا يصرف همّاً لقراءة الكتاب العمدة لفيلسوف كونيغسبرغ، ولعلّه لم يجده، بل يكتفي **بالمقدّمات** لينشغل مباشرةً بالنّصوص العمليّة في المدوّنة الكانطيّة[11]. يشهد على ذلك مثلاً ما كتبه في هذه الفترة: **في الخير الأسمى، ملحوظات على نقد العقل العملي، أحاديث في الحريّة** (وهي كلّها ترجع إلى 1789)، **إلى سيسيليا** (1790)، **في الحريّة** (1790-1792). وهي تدور على نقد التصوّر الترنسندنتالي للحريّة الذي دافع عنه كانط، وكذا مفهوم «الشعور المحض» الذي يرافقه، حيث تبقى الأخلاق الكانطيّة مجرّدة غير موفية بالمطلب الإيتيقي العيني الذي يقصد شلايرماخر العمل عليه، ولو أنّه في الحقيقة نقدٌ مجملٌ يستند إلى الوجود التجريبي للنفس في أبعادها الشعوريّة والفكريّة الموحّدة؛ من أجل نقض الهيئة القبليّة التأمليّة للبناء الكانطي برمّته[12]. ذلك هو الأمر الذي عبّرت عنه تأمّلاته في الوجود الفعلي في نصّ مبكر (1792-1793) عنوانه:

---

10 - راجع:

Dilthey, GS XIV, pp. 654-656; SW IV, pp. 94-96; «L'herméneutique romantique…», in CH, pp. 334-340; Gadamer, «Kant und die hermeneutische Wendung (1975)», in Neuere Philosophie I: GW 3, pp. 213-222; «Kant et le tournant herméneutique», Les chemins de Heidegger, Paris: Vrin, 2002; D. Thouard, «Kant et l'herméneutique», Archives de Philosophie, T. 61, Cahier 4 (1998), pp. 629-658; C. Berner, «Le climat kantien de l'herméneutique», in C. Berner & F. Capeilleres (éds), Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine 1804-2004, PU du Septentrion, 2007, pp. 259-276; Id., «Comprendre et communiquer: Kant à l'horizon du paradigme herméneutique», in Laks A. &Netschke A. (dir.), NPH, 2° éd., pp. 27-41.

المقصود هو الاستطراد التأويلي في كتاب كانط: الدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول، بيروت، 2012، ص ص. 185-192؛ نشرة الأكاديميّة:

Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, AK VI, pp. 109-114.

11 - راجع مراسلات شلايرماخر مع والده في:

Schleiermacher Briefe, Iena: Eugen Diderichs, 1906, pp. 3-34.

12 - راجع: Thouard, Schleiermacher, pp. 47-52

في قيمة الحياة[13].والحق أنّ هذا النصّ هو أوّل محاولة تأليفيّة معبّرة عن الطابع الشخصي لفكر شلايرماخر، وعن تجربته الأولى في الحدس بمعنى الحياة، والتجليات الشعوريّة للوعي، متردّداً بين انفعاليته الأصليّة وبين إدراكه لذاته؛ بوصفه كياناً عينيّاً فاعلاً. يصبح الشعور مخبر التجربة المباشرة للحياة، ومقياساً لذاتيّة متناهية ذات وجود فعلي منخرطة في زمانيّة الحياة، مساوقة لها. إنّها ذاتيّة مقيّدة بالحياة، ولكنّها ساعية في الوقت نفسه إلى التحرّر من انفعاليتها الأولى، واكتساب قدر من الاستقلال بالنفس، وقدرة على القيام بالذات، بوصفها مفردة قبالة هذه الكليّة الجامعة التي هي الحياة: تجربة إخلاص الذات هذه تجد في الشوق إلى الحقيقة والوعي بالحريّة ترجمتها الفعليّة؛ وهي ليست تجربة معرفيّة خالصة، بل هي أشبه شيء بالقلق الوجودي، والإحساس بالغربة. فالفكر ضربٌ من ضروب الذاتيّة فقط، والتي هي كذلك ذاتيّة إحساس وفعل. إنّ شلايرماخر بذلك يخرج عمداً عن الطريقة المعتادة في التصميمات الحسابيّة لملكات النفس، على شاكلة أستاذه إبرهارد، ويتبنّى موقفاً أقرب إلى اعتبار وحدة النفس والحياة خارج حدود علم النفس العقلاني، أو التجريبيّة الذائعة عند معاصريه، ليطرح مشروعاً أنثروبولوجيّاً مستحدثاً، فيه تتوحّد المعرفة والرّغبة، وفيه تكون (الإنسانيّة) هي الأمانة؛ أي: «الهدف العظيم الموكول إلى عهدة الكائن الإنساني»، وفيه كذلك تتأهّب الذات الإنسانيّة لتقبل على العالم بقواها كلّها، لا بملكة دون أخرى تناسب موضوعاً دون موضوع. كلّ ذلك عنده بضرب من الاستعداد والحدس، يتكافل فيه عمل الإحساس والشعور والفكر، ولا تقدر عليه «اللغة المسنّنة للميتافيزيقا» حسب قوله[14].

إنّ هذه التأمّلات تكشف حقيقة الموقف من الفلسفة الكانطيّة، وإن لم تشر إليها في كلّ الأحوال، أي نمط الحاجة إلى الموقف النقدي، وضرورة استصلاحه، واستئنافه بغير همّ نسقي، أو مذهبي. وإذاً فالمحصّل من هذه المناظرة المبكرة:

- انتخاب الفلسفة العمليّة مجالاً للسّجال مع كانط، ومراجعة مفاهيمه الأساسيّة، لتجاوز نمط الأخلاق الذي وضعه، أخلاق الواجب، والشعور المحض، والآمر المطلق - وهي مطالب تأمليّة بالجملة، غير ذات مضمون فعلي من التجربة والحياة العينيّة للإنسان بما هو كيان شخصي.

- تجاوز مفهوم الذات بما هي حاصل جملة الملكات التي تخصّها، ورفض البنية الصّوريّة التي تنتظمها في مفاهيم مجرّدة، واستحداث مفهوم الشّعور (Gefühl) ورديفه الإحساس (Empfindung) بوصفهما

13 - راجع بخصوص هذا النصّ وسائر نصوص المرحلة الأولى:

D. Thouard, Schleiermacher, pp. 79-84; J. Mariña, Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher, Oxford: Oxford University Press, 2008.

14 - انظر: Thouard, Schleiermacher, n. 3, p. 81

أساس الفكر، والمعرفة، والوعي بالذات وبالعالم. فالتوحيد بين المعرفة والرغبة ينشئ نمطاً من الذاتيّة الشعوريّة التلقائيّة المتقدّمة على الموضوعيّة، والمقوّمة للعلاقة المعرفيّة بالعالم.

- هذا الشّكل البدئي من الوعي الشعوريّ الخلّاق للإدراك وللفكر، والمرافق لذاتيّة غير ترنسندنتاليّة، لا يقبل تعيّناً في حدّ ذاته، إنّما يتجلّى في كثرة الذّوات والمشاعر؛ أي: في فاعليّته الجمعيّة التي تقتضي الغير في المقام الأوّل، وتكوين الجماعة على أساس إتيقي مشترك.

إنّ نقد المنوال الترنسندنتالي، في هذا الطّور المبكّر، لم يمنع شلايرماخر من اعتماده في أعماله اللاحقة، ولا سيّما في **الجدليّة**[15]. على أنّ علاقته بكانط تبقى معقّدة، لا يتّفق حولها الباحثون، ولا نجدهم يُجمعون على كانطيّة شلايرماخر، ولا على شكل موحّد من قراءته، وتقبّل فكره. وقد حاول ديلتاي رفع شيء من هذا الغموض حين أقرّ بالفلسفة الترنسندنتاليّة الألمانيّة رافداً من روافد التأويليّة، إلى جانب الرّافد الفيلولوجي، من جهة التّسليم بذاتيّة خلّاقة غير واعية، هي التي يتقوّم بها عمل الوعي عند الذّات المبدعة والمفكّرة، وهي التي مكّنت شلايرماخر من اكتساب شرط التّفلسف، أو ما سمّاه «ملَكةً فلسفيّةً أصيلةً»، أو «ملكةً فلسفيّةً عبقريّةً تكوّنت في مدرسة الفلسفة الترنسندنتاليّة»[16].

2-2- قراءة أفلاطون: الفيلسوف والتّرجمان

نشأ الاهتمام بأفلاطون بدافع من هايندورف[17]، ثمّ من فريدريش شليغل الذي شجّعه على ترجمته، وكان قد عزم في الأصل على أن يشاركه هذا العمل، ولكنّه انقطع عنه[18]. هو إذاً اهتمام مبكر لن يتخلّى عنه شلايرماخر قراءةً، وترجمةً، وتحقيقاً فيلولوجيّاً للنصّ الأفلاطوني، وتوطئةً لمفاهيمه التأويليّة والجدليّة

15 - راجع النشرات المختلفة لجدليّة شلايرماخر:

Schleiermacher, Dialektik, SW III, 4/2, hrsg. L. Jonas, 1839; Dialektik, hrsg. I. Halpern, Mayer & Müller, Berlin: 1903; Dialektik, hrsg. R. Oderbucht, Leipzig, 1942; Dialectique, tr. C. Berner & D .Thouard, Paris: Cerf, 1997; C. Berner, La philosophie de Schleiermacher, pp. 83-177.

16 - راجع: Dilthey, GS V, pp.326-329; ME I, pp. 328-330; Œ 7, pp. 301-304

17 - ل. ف. هايندورف L.F. Heindorf 1774-1816: فيلولوجي كلاسيكي، اشتغل على تحقيق بعض نصوص الأدب الروماني مثل: شيشرون، وهوراتسيوس.

18 - راجع بخصوص شليغل وعلاقته بأفلاطون:

C. Berner, «L'idéalisme transcendantal de F. Schlegel. Sur la réflexion philosophique dans les Leçons de philosophie transcendantale [1800-1801]», in Symphilosophie, pp. 133-162; G. Walther, «'Le Shakespeare de la prose grecque': Platon et sa philosophie dans la 'Critique' de Friedrich Schlegel», in NPH, pp. 185-223; 2° éd., pp. 155-182.

الأساسيّة، وخاصّة انطلاقاً من القراءة الشّهيرة لمحاورة **الجمهوريّة**، وتقديمه لها[19]. لقد كان أفلاطون حافز الرّومنطيقيين على استلهام الإغريق لابتناء نهضة فلسفيّة، وللبحث عن أصول، يمكن لها أن تسهم في تدبير الحاضر، وفهم التّراث التاريخي، وتخفيف وطأة أحكام التّنوير الجائرة، ونزعاته المغالية. إنّما هو، في ذاك الزّمان، أنموذجٌ ومقامٌ للفيلسوف بإطلاق.

إنّ أفلاطونيّة شلايرماخر باتت، منذ زمن بعيد، مطلباً جداليّاً، كلّ يجد فيه ضالّته، فقد أنكر هذه القراءة بعض أصحاب الدراسات الأفلاطونيّة، وشنّعوا على صاحبها، ورفضوا نتائجها، ونقدها بعض تلامذته أيضاً[20]، خلافاً لفريق آخر حسبها فتحاً، وتأسيساً لمجال هذه الدراسات في العصر الحديث، وفي ألمانيا خاصّة[21]؛ أما قرّاء شلايرماخر، فقد جعلوها دليلاً على عدم اعتماده الجدّي على أيّة نزعة كانطيّة حقيقيّة، راجعين بفلسفته إلى الإغريق منبعاً أصليّاً لحدوسه، وأفكاره في التأويليّة، والجدليّة، والأخلاق، وسائر أقسام الفلسفة؛ في حين ركّز المؤرّخون لفلسفته، مثل ديلتاي، على الموضع المشترك للعلاقة بين الفلسفة الترنسندنتاليّة والفلسفة اليونانيّة، منهما ينبع الموقف التأويليّ، حيث لا تَعارُضَ بين هذين الأثرين أصلاً. إنّها فعلاً ظاهرة مُشكلة، فيها من مخالفة العصر قدرٌ غير يسير، فهل ثمّة موضع قدم لأفلاطون في زمن النّقد والتّنوير، في زمن الانفصال عن التّقليد ونهاية الميتافيزيقا، قداسة الحاضر المطلق وعقائد العقلانيّة والتقدّم؟

خلافاً لقراءة كانط، التي كانت من بعض الوجوه انتقائيّة تهتمّ ببعض النصوص والمواضع دون بعض، فإنّ قراءة أفلاطون كانت عند شلايرماخر شاملة وتفصيليّة، ولم تكن مجرّد ترجمة للنصّ الإغريقي للمحاورات إلى قرّاء الألمانيّة الحديثة. بل يذهب بعض الباحثين إلى اعتبار هذه القراءة عنصر الموقف الفلسفي لديه، وأساس نسقيته إلى جانب العنصر اللّاهوتيّ: «إذا كانت هذه الأخيرة [المثاليّة الألمانيّة] قد وفرت **للّاهوتي** شلايرماخر **إشكاليته**، فإنّ شلايرماخر وجد الحلّ للمشكلات المعاصرة في كتابات أفلاطون؛ لذلك، ومهما قلّبنا الأمر، فإنّ فهم شلايرماخر المخصوص لأفلاطون هو الذي يؤسّس التأويليّة

19 - راجع: أعمال أفلاطون ونصّ المقدّمة العامّة خاصّة:

Schleiermacher, Platons Werke I.1, Berlin: Druck & Verlag von Georg Reimer (3. Auflage), 1855, Einleitung, pp. 5-36; Introduction aux Dialogues de Platon (1804-1828) – Leçons d'histoire de la philosophie (1819-1823), tr. & intr. M.-D. Richard, Paris: Cerf, 2004; Introductions to the Dialogues of Plato, tr. W. Dobson, Cambridge: J. & J.J. Deighton/London: J.W. Parker.

20 - مثل بوكو نقده الشهير لمقدّمة ترجمة أعمال أفلاطون. راجع:

M.D. Richard, «La critique d'A. Boeckh de l'Introduction générale de F. Schleiermacher aux Dialogues de Platon», Les Etudes philosophiques, N° 1 (1998), pp. 11-30.

21 - وهو رأي يخالفه المؤرّخ القدير للأفلاطونيّة في العصر الحديث:

J.L. Vieillard-Baron, Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne, Paris: Vrin, 1988; Id., Platonisme et idéalisme allemand (1770-1830), Paris: Beauchesne, 1979.

بوصفها جزءاً من النّسق»[22]. ذلك هو ما وضعه شلايرماخر من برنامج نسقي لفلسفته، مع صياغة مفهوم الجدليّة منذ 1811 وربطها، لا بالمقاصد الفلسفيّة لأفلاطون فقط، وإنّما بالمشروع التأويليّ أيضاً، الأمر الذي يعني مناهضةً متزايدةً لمواقف كانط، وفيشته، في تصوّر المعرفة، وأسسها على قاعدة نظريّة في العلم[23].

إنّ العودة إلى أفلاطون هي استئنافٌ للحركيّة الجدليّة للفكر، من حيث هو وحدة الشكل والمحتوى، ومن حيث يتخذ مساراً تجريبيّاً مرتبطاً بالحياة، دون ادّعاء امتلاك المعرفة المطلقة، ودون التفريط في الأساس المفارق للمعرفة الذي أهملته النزعات النقديّة والمثاليّة.

يمكن القول إنّ الاطّلاع على عناصر أفلاطونيّة شلايرماخر بقي مديناً لما قدّمه ديلتاي في كتابه حول سيرة الفيلسوف[24]، ولخّص بعضاً منه في مقالة 1900، وهي عناصر يمكن ردّها إلى ثلاثة رئيسة:

1- أنّ شلايرماخر حسم أمر التأويل الأفلاطوني المحدث لأفلاطون وأنهى تأثيره.

2- أنّ الفهم الذي صاغه لأفلاطون يقوم على قراءة للمحاورات هي نظريّة تأويليّة متكاملة.

3- أنّ الانشغال النسقي بقراءة أفلاطون هو حدث متأخّر في فلسفته[25].

---

22 - راجع:

A. Neschke-Hentschke, «Platonisme et tournant herméneutique au début du XIX e siècle en Allemagne», in Laks/Neschke (éds.), NPH, p. 124; 2° éd., p. 111.

23 - في موقف شلايرماخر من فيشته، راجع:

Schleiermacher, «Fichtes Bestimmung des Menschen», SW III.1, pp. 524-534; D. Thouard, Schleiermacher, pp. 162-185; Id., «Subjectivité et individualité. La destination de l'homme selon Fichte et Schleiermacher», Philosophie, 61 (1999), pp. 3-39.

24 - حول المعطيات التفصيليّة لهذا الملف، راجع:

Dilthey, «Schleiermachers Uebersetzung des Platon (1898)», in GS XIII/2, pp. 37-75.

25 - راجع: Neschke-Hentschke, NPH, p. 136; 2° éd. p. 120.

إنّ هذه العناصر، التي نجد صدى لها في نصوص ديلتاي، وكذلك عند غادامر في مقالته: «**شلايرماخر أفلاطونيّاً**»[26]، رسخّت فهماً شائعاً للمسألة، لا يصمد دوماً أمام النقد[27]، إضافة إلى أهميّة الفلسفة الأفلاطونيّة في صياغة المفهوم الرئيس للجدليّة؛ الذي بقي متحكّماً في نسق شلايرماخر إلى آخر حياته، مُكمّلاً لتأويليته.

ولذلك يلزم أن نميّز بين وجهين لأثر أفلاطون في الطور الأوّل قبل صياغة المشروع الجدلي: الوجه المتعلق بالجانب الفيلولوجي، والذي يخصّ معالجة المتن الأفلاطوني، وترتيب المحاورات وأصالتها، وهو الذي أكّد عليه تلميذه بوك (Boeckh)، وكذلك ديسّن (Dissen)، واستعملاه في قراءة نصوص قديمة أخرى؛ والوجه الذي يخصّ البُعد الفلسفي للتجربة الأفلاطونيّة، وطابعها الفنّي الجمالي:

«إنّ هدف التأويل هو الوحدة التي تجمع بين صفة التفلسف الأفلاطوني وبين الشّكل الفني للأعمال الأفلاطونيّة. ذلك أنّ الفلسفة، عنده، ما تزال متصلة بالحياة، مختلطة اختلاطاً حميماً بالحديث، وليس عرضها المكتوب غير تثبيت يُقصد به الحفظ (Erinnerung). وإذاً، فإنّها يجب أن تكون حواراً على هيئة هي غاية في البساطة بحيث تضطرّ [الفيلسوف] إلى إعادة إنتاج التداعي الحيّ للأفكار، إلّا أنّ كلّ حوار يجب عليه في الوقت نفسه، بحسب الوحدة المحكمة للفكر الأفلاطونيّ أن يكمّل شيئاً من سابقه، وأن يعدّ لشيء من لاحقه، ويحمل إسهامه إلى مختلف أجزاء الفلسفة»[28].

عمل القراءة، إذاً، هو بناءٌ جديد، أو إعادة إنتاج، يدلّ عليه تواتر العبارة الأثيرة عنده (Nachkonstruieren) (إعادة البناء)، بما فيها من قدرة على الحدس، والشهود، واستطلاع خفايا النصوص، والتعبير عنها «بروح تشكيليّة» فنيّة استفادها من مرافقة شليغل، ومشاركته المبكرة له.

فتجربة الترجمة تتجاوز حدود النّقل الصّناعي للنّصوص، وفضّ المشكلات التي تصدر عنها وتمييزها، لتتّصل بماهيّة الفكر نفسه، ووحدة تاريخه رغم اختلاف اللغات. ولم يكن، ثمّة، أفضل من أفلاطون مادّة

26 - راجع:

Gadamer, «Schleiermacher als Platoniker (1969) », GW 4: Neuere Philosophie II: Probleme-Gestalten, 1987, pp. 374-383; «Schleiermacher platonicien», Archives de Philosophie, 32 (1969), pp. 28-39; Herméneutique et philosophie, Paris: Beauchesne, 1999, pp. 15-27.

وقد أكّد غادامر، فضلاً عن بعض العناصر التقنيّة الداخلة في ترتيب المحاورات، على هذه الأبعاد: اكتساب فهم للنصّ الأفلاطوني انطلاقاً من استحسان الشكل الفني للمحاورات، والتخلص من تأثير القراءات الوثوقيّة السائدة عبر قرون من الزمان في فهم أفلاطون.

27 - بخصوص هذا الملف، راجع:

A. Neschke-Hentschke, «Platonisme et tournant herméneutique au début du XIX e siècle en Alemagne», in NPH, pp. 136-146; 2° éd., pp. 109-131; D. Thouard, «Tradition directe et tradition indirecte. Remarque sur l'interprétation de Platon par Schleiermacher et ses utilisations», Les Etudes philosophiques, N° 4 (1998), pp. 534-556; M.D. Richard, «La méthode exégétique de Schleiermacher dans son application au platonisme», in M. Tardieu (éd.), Les règles de l'interprétation, Paris: Cerf, 1987, pp. 209-225; R. Bubner, The Innovations of Idealism, tr. N. Walker, Cambridge UP, 2003, pp. 35-46.

28 - راجع: Dilthey, GS V, p. 328; ME I, p. 330; Œ 7, p. 304.

لهذه التجربة التي سترافق حياة شلايرماخر في مختلف أطوارها من 1804 إلى 1828 منذ عزم على هذا المشروع، واستفرغ له الوسع، واجتهد لاستكماله، كما سترافقه قراءة الكتاب المقدّس طول حياته[29].

حياة شلايرماخر وموته بين كتابتين: كتابة الدنيا وكتابة الآخرة، كتابة اليوم وكتابة الأبد، كتابة الله وكتابة الفيلسوف. وما بينهما مواصلةٌ وارتحالٌ، نقلةٌ وسفرٌ بين عوالم لا شيء يجمع بينها غير مقام النفس الأعلى: مقام الحدس بالوحدة والتوحّد، مقام التصوّف والفناء. وليس كأفلاطون من معلّم روّض نفسه، ورفعها إلى مدارج هذا المقام: «إنّه ليس ثمّة من كاتب كان له في نفسي أثر بلغ هذا الحدّ، وقد درّبني على قُدس الأقداس، لا في الفلسفة فحسب، بل في الإنسانيّ بعامّة»[30].

3- في الدين والتجربة الدينيّة: ذات الإيمان

لا شكّ في أنّ فكر شلايرماخر قد خضع لهذا الأثر المكين المتأتي من التجربتين الدينيّة والفلسفيّة، المسيحيّة واليونانيّة، وهو الذي جرّب الاضطلاع بهما في أوقات متفاوتة من حياته، متقاربة أحياناً، ولا سيّما في فترة تكوينه وشبابه، فقد تخلل تجربته الفلسفيّة وتأمّلاته في معنى الحياة وأفكاره حول الرفقة، والصداقة، والعلاقة بالغير، وحدث الانتماء إلى الجماعة الدينيّة التي طبعت نفسه بادئ الأمر بروح التقوى، ومناخ الزهد قبل أن ينقلب عليها، ويخرج عن السنّة الطائفيّة للإخوان المورافيين.

ليس من الممكن تفهّم فلسفة شلايرماخر دون الوقوف على الوظيفة التي مَثَّلتها التجربة الدّينيّة في تشكيل وعيه، وتحديد مقامه بين معاصريه، ورسم الصورة التي تنبغي له في تاريخ الفلسفة واللّاهوت في أورّبا الحديثة، حتى اعتبر كارل بارت أنّ «هذا القرن هو قرن شلايرماخر»[31]؛ وأخيراً دون تقدير العنصر الصوفي

29 - راجع بخصوص قراءة شلايرماخر لأفلاطون، وسياقها الفلسفي والتاريخي:

G. Gusdorf, Les origines de l'herméneutique, pp. 312-315; J.A. Lamm, «The art of Interpreting Plato», in J. Marina (ed.), The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 91-108; Id., «Schleiermacher as Plato Scholar», The Journal of Religion, Vol. 80, N° 2 (2000), pp. 206-239; C. Asmuth, Interpretation-Transformation: das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophigeschichte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, pp. 187-244.

30 - من رسالة إلى برينكمان (Brinkmann) بتاريخ 1800/6/9؛ مذكورة في:

M. Simon, La philosophie de la religion, p. 12 n. 11; Aus Schleiermacher Leben, IV, 1863, p. 72.

31 - Simon, La philosophie de la religion, p. 10.

الباطني الذي يتخلّل فكره، لا بتعسّف من قرّائه عليه، وإنّما بحسب إقراره هو بذلك[32]. فإنّ هذا الرجل يظلّ، شأن معاصره الكبير شلنغ، من القائلين بسبق الحدس وفضله في تكوين التجربة الروحيّة والفكريّة، بل في تكوين اللغة نفسها، وهو بذلك متقدّم على كثير من المواقف الفلسفيّة المعاصرة، والراهن منها بوجه خاص[33]. إنّ تمسّك شلايرماخر بالدين موقف تنازعته دوافع متضاربة في عهد تكوينه الفلسفي، واللّاهوتي: انخراطه، بدفع من والده، ضمن طائفة الإخوان المورافيين، تابع فيها لخمس سنين (1783-1787) نمط حياة الجماعة الدينيّة الصارم، وشعائرها اليوميّة البسيطة، وتجربة التقوى[34]؛ ثمّ انصرافه إلى تعلّم الفلسفة، تلك التي تدور في فلك التنوير بشكل خاصّ، مع تنامي إحساسه بضرورة الاستقلال الفكري. بين هذين الأثرين -بين تسنسندورف[35]وكانط- تشكّل إحساس الفيلسوف الشاب بضرورة التخلّص من التبعات الثقيلة لتجربة التدين الطائفيّ، واستنقاذ عنصرها الروحيّ التقويّ؛ الذي ينبغي أن يحتمله كلّ فرد في تجربته، ويشهد عليها بنفسه بغير وصاية، ولا تنظيم طقوسيّ، ولا سلطان مؤسّسيّ.

لقد وجد شلايرماخر في السياق التنويري الذي رسم نطاق تكوينه الفلسفي ما يقابل هذه التجربة في العقل من جهة اعتبار المجال العملي الإيتيقي مجالاً فعليّاً لخلاص النّفس وكمالها، ذلك رغم مناهضة رجال التنوير، لا لما هو غير معقول في الظاهرة الدينيّة فقط، وإنّما خاصّة للمظاهر الصوفيّة الإشراقيّة للحماسة (Schwärmerei) التي راجت في ذلك الزمان، وكان من مناهضيها، فضلاً عن كانط في خصوماته الشهيرة (مع معاصريه: سفيدنبورغ، يعقوبي، مندلسهون)، أستاذه إبرهارد، الذي ردّ عليه كانط ردّاً معروفاً[36]. إنّ

32 - يقول في الحديث الأوّل من كتاب أحاديث في الدين: «فالذي شأنه أن يسلك هذا السّبيل، إنّما يتعيّن عليه، إذا كان الله، فضلاً عن النزوع الذي يدفع به إلى الانبساط والنفاذ، أن يعطيه هذا الحسّ الصّوفي والخلاق؛ الذي يفتح كلّ باطن على وجود خارجي، وبعد كلّ واحدة من هذه الأسفار التي تجول بها روحه في اللامتناهي، يتعيّن عليه أن يستخرج الانطباع الذي يحمله عنه، بحيث يجعل منه بهذا النّحو موضوعاً قابلاً للتبليغ بالصور، أو بالكلمات. فإنّ ذلك يمكنه من أن يلتذّ به هو نفسه من جديد، وقد حوّل [هذا الانطباع] إلى مقدار متناوٍ ذي شكل مختلف، ومن ثمّ يتعيّن عليه أيضاً بغير مشيئة منه، وبسوْرة من سوْرات الروح - لأنّه سيأتي ذلك حتى وإن كان وحده- أن يعرض لغيره ما لقيه بنفسه، شاعراً كان أم متنبئاً، خطيباً أم فنّاناً».

Schleiermacher, Uber die Religion, pp. 11-12; Discours, tr. Rougé, p125 .; tr. Reymond, 6; Dilthey, GS VI, pp. 295-296; Le monde de l’esprit II, Paris: Aubier, 1947 [=ME II], pp. 297-298; B. Reymond, A la découverte de Schleiermacher, p.35sq.

33 - من هنا جاءت فكرة المقارنة بين موقفي شلايرماخر وهوسرل بهذا الخصوص؛ أي من جهة الأسبقيّة التي للحدس في تكوين الفكر واللغة، ولا سيّما إذا ماعلمنا أنّ منبعهما الفلسفي واحد: أفلاطون. ولعلّ تأليفاً ممكناً بينهما سيكون قدر ديلتاي في الطور الأخير من مسيرته. راجع الفصل السادس والأخير من هذا الكتاب. انظر، أيضاً، رأي غوسدورف بهذ الشأن: «إنّ طرافة هذه التوصيفات [المتعلقة بالمعنى والفهم] قد لا يدركها القارئ المعاصر، الذي ألف مع المدرسة الفينومينولوجيّة هذه المقاربة للواقع البشري. فقد كان شلايرماخر هو المبادر، في الحراك الرومنطيقي وبتأثير من فريدريش شليغل، بتأسيس التأويليّة الحديثة. وقد عمل هوسرل، وهايدغر، بوساطة ديلتاي، على صياغة تأويلات صاحب الأحاديث في الدين وحدوساته. ذلك أنّ أولويّة الانشغال الديني في دراسة الوقائع الروحيّة تبقى قائمة في القاعدة الخلفيّة للفكر لدى شلايرماخر، ولدى أولئك الذين اتخذوه مثالاً؛ في طليعتهم ديلتاي، ثمّ هوسرل، وهايدغر». أصول التأويليّة، ص. 326.

34 - راجع بهذا الخصوص:

Dilthey, GS VI, p. 294; ME II, pp. 295-296; G. Gusdorf, Les origines de l’herméneutique, p. 118 sq.; D. Thouard, Schleiermacher, pp. 21-29.

35 - ن. ل. فون تسنسندورف (1700-1760) (N.L. von Zinzendorf): من أشهر أعلام الكنيسة البروتستانتيّة في القرن الثامن عشر، كان راعي كنيسة الإخوان المورافيين، وهو مؤسّس جماعتها سنة 1727؛ صاحب نزعة تنويريّة متسامحة، قريبة من المذهب التقويّ.

36 - راجع: I. Kant, Ak VIII, pp. 185-251.

ما استفاده شلايرماخر من معلّمه إنّما هو مشروعه لبناء أنثربولوجيا، محورها علم النفس وعلم الأخلاق، وإقامة هذا البنيان كله على شروط ومبادئ عقليّة[37].

في هذا النّطاق، تشكّلت ملامح التجربة الدّينيّة، وأفضت إلى العمل الذي توّج به شلايرماخر هذه المرحلة من حياته: كتابه: **في الدّين**، الذي نشره سنة 1799، وجعل مخاطَبيه من المعاصرين له، ولا سيّما من «**المثقّفين من بين منكريه**» كما جاء في عنوانه الكامل. ولا يتّفق الباحثون إن كان كتاباً في فلسفة الدين، أو في الدّفاع عن العقيدة المسيحيّة، أو كان سرداً لتجربة خاصّة لا شأن لها بالمطالب العلميّة للّاهوت، لا سيّما أنّه قد أتبعه بعد سنة بكتاب: **أحاديث النفس** (1800)، الذي قُرئ متّصلاً به، رغم هيمنة نزعة إنسانيّة غير دينيّة عليه.

مهما يكن من أمر هذه القراءات[38] فإنّ كتاب **الأحاديث في الدّين** يعبّر عن أصالة تجربة، لعلّها لا تقبل التّصنيف ضمن أجناس القول المعروفة في الفلسفة، أو في الدراسات اللّاهوتيّة، لا من جهة المضمون والغرض، ولا من جهة اللّغة المستعملة التي لا تعرى عن الانسياب والتقلّب، بل عن البلاغة[39]، إذا ما قورن مثلاً بكتابي: **تعاليم العقيدة**، و**العرض المختصر للدّراسات اللاهوتيّة**. خاصّة هذا الأثر، إنّما هي تعبيره بأسلوب شخصي عن تجربة الإيمان الدّيني بوصفها تجربةً داخليّةً شعوريّةً، يتشكّل بها الوعي المتناهي والمقيّد، من حيث يتعلّق بالشّعور باللّامتناهي كونه زائداً عليه، لا يقدر على بلوغه. إنّها تجربة انفعال واندهاش أمام غور لا قرار له، أمام هذا اللّامتناهي الذي هو الكون بأسره، والذي أنسب السّبل إليه الحدسُ، مادام الإدراك لا يحيط به بالكلّية؛ فلذلك لا يُقبل المرء على هذا اللّامتناهي الذي يقتفي آثاره في الكائنات المتناهية في العالم إلّا بسبيل الشّعور والذّوق: «إنّ الحدس دون الشعور ليس شيئاً يُذكر، وليس له أن يتمتّع لا بالأصل ولا بالقوّة التي تنبغي له؛ أمّا الشّعور دون الحدس، فهو لا شيء أيضاً؛ فالاثنان ليس لهما وجود إلّا حين يكونان متّحدين ومنصهرين، من أجل أنّهما كذلك في الأصل»[40].

---

37 - راجع: D. Thouard, Schleiermacher, pp. 23-36.

38 - راجع:

E. Cramussel, La philosophie religieuse de Schleiermacher, Montpellier: Imprimerie coopérative ouvrière, 1908, pp. 257-274; M. Simon, La philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher, pp. 7-17; P. Demange, L'essence de la religion selon Schleiermacher, Paris: Beauchesne, 1991, p. 6 sq.; B. Reymond, A la découverte de Schleiermacher, p. 27 sq.; A.C. Dole, Schleiermacher on Religion and the Natural Order, Oxford UP, 2010.

39 - راجع بخصوص البُعد البلاغي لكتاب 1799:

D. Thouard, «L'esprit et la lettre: Rhétorique et herméneutique des Discours sur la religion, Les Etudes philosophiques, N« 4 (1991), pp. 501-523; Schleiermacher, pp. 236-260.

40 - راجع:

Schleiermacher, Uber die Religion, p. 73; Discours, tr. Rouge, pp. 165-166; tr. Reymond, p. 40.

والحقّ أنّ عودة شلايرماخر إلى التجربة الشخصيّة الحميمة للإيمان؛ إلى معنى الديانة (Religiosität)، التي وجدت مثالاً لها في المسيحيّة المجدّدة على طريقة الإصلاح البروتستانتي، لا يتنافى رغم ميوله الصّوفية، مع مقتضيات المعقوليّة التي يتطلّبها الانتماء إلى العالم الحديث، كما نبّه على ذلك كارل بارت[41]، وقبله ديلتاي في نصّ متأخّر: **مسألة الدّين** (1911)[42]؛ ذلك أنّ أظهر علامة على هذا الانتماء تظلّ هي الفلسفة الترنسندنتالية، أي «الحركة الفلسفيّة الكبرى التي ولّدها اتّجاه الرّوح نحو الأعماق، كما تطوّرت في الثقافة الألمانيّة منذ لايبنتس»، وكما تجلّت في مختلف الميادين الشّعريّة، والأدبيّة، والفلسفيّة.

إنّ مقام شلايرماخر هو مقام التّخوم والأقاصي، حيث الجوار والقُربى بين النّبوءة والعقل، بين التّصوف والحداثة، بين الحدس والفكر؛ حيث يصير الفيلسوف «مُبشّراً بديانة جديدة»، داعيةً ونذيراً[43].

41 - لقد اعتبره «الكلاسيكي الكبير للنزعة الحداثيّة»، راجع كتابه:

K. Barth, Die kirchliche Dogmatics, I/1, Zürich: TVZ, 1980; Dogmatique, tr. F. Ryser & J. de Senarclens, Genève: Labor & Fides, 1953, p. 35; in A. Feneuil, «Schleiermacher pour Barth: Un problème éthique», Laval théologique et philosophique, 69, 1 (2013), p. 65.

42 - راجع:

Dilthey, «Das Problem der Religion (1911)», GS VI, pp. 288-305; «Le problème de la religion (1911)», ME II, pp. 290-307.

43 - «Verkünder einer neuen religiosit?t»؛ المرجع المذكور، ص 297 - 298.

بيبليوغرافيا مختارة:

- كانط: الدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول، بيروت، 2012.

- D. Thouard, Schleiermacher, Communauté, individualité, communication, Paris: Vrin, 2007.

- L. van Eynde, Introduction au romantisme d'Iéna. Friedrich Schlegel etl'Athenäum, Bruxelles: Ousia, 1997.

- **Schleiermacher**, Ueber Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin: J.F. Unger, 1799

- Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés, tr. I.J. Rougé, Paris: Aubier, 1944

- De la religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs, tr. B. Reymond, Paris: Van Dieren, 2004

- On Religion. Speeches to its Cultured Despisers, ed. J. Oman, London: Paul Kegan & Co., 1893; R. Crouter, Cambridge UP, 1996.

- **Schleiermacher**, Monologen. Eine Neujahresgabe, Berlin: C.S. Spener, 1800 Monologues, tr. L. Segond, Genève & Bâle: H. Georg Libraire-éditeur, 1868.

- **Schleiermacher**, Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch [1806, 1827], SW I.1; La fête de Noël, tr. D. Tissot, Paris, 1992

- **Schleiermacher**, Platons Werke I.1, Berlin: Druck & Verlag von Georg Reimer (3. Auflage), 1855

- Introduction aux Dialogues de Platon (1804-1828) – Leçons d'histoire de la philosophie (1819-1823), tr. & intr. M.-D. Richard, Paris: Cerf, 2004

- Introductions to the Dialogues of Plato, tr. W. Dobson, Cambridge: J. & J.J. Deighton/London: J.W. Parker.

- Christmas Eve. A Dialogue on the Celebration of Christmas, tr. W. Hastie, Edinburg: T & T Clark, 1890.

-D. Thouard, «Kant et l'herméneutique», Archives de Philosophie, T. 61, Cahier 4 (1998).

- C. Berner, «Le climat kantien de l'herméneutique», in C. Berner & F. Capeilleres (éds), Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine 1804-2004, PU du Septentrion, 2007.

- J. Mariña, Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher, Oxford: Oxford University Press, 2008.

- C. Berner, «L'idéalisme transcendantal de F. Schlegel. Sur la réflexion philosophique dans les Leçons de philosophie transcendantale [1800-1801]», in Symphilosophie.

- G. Walther, «‘Le Shakespeare de la prose grecque’: Platon et sa philosophie dans la ‘Critique’ de Friedrich Schlegel», in NPH, pp. 185-223; 2° éd.

- M.D. Richard, «La critique d’A. Boeckh de l’Introduction générale de F. Schleiermacher aux Dialogues de Platon», Les Etudes philosophiques, N° 1 (1998).

- J.L. Vieillard-Baron, Platonisme et interprétation de Platon à l’époque moderne, Paris: Vrin, 1988.

- A. Neschke-Hentschke, «Platonisme et tournant herméneutique au début du XIX e siècle en Allemagne», in Laks/Neschke (éds.), NPH, p. 124; 2° éd.

- A. Neschke-Hentschke, «Platonisme et tournant herméneutique au début du XIX e siècle en Alemagne», in NPH; 2° éd.

- D. Thouard, «Tradition directe et tradition indirecte. Remarque sur l’interprétation de Platon par Schleiermacher et ses utilisations», Les Etudes philosophiques, N° 4 (1998).

- M.D. Richard, «La méthode exégétique de Schleiermacher dans son application au platonisme», in M. Tardieu (éd.), Les règles de l’interprétation, Paris: Cerf, 1987.

- R. Bubner, the Innovations of Idealism, tr. N. Walker, Cambridge UP, 2003.

- J.A. Lamm, «The art of Interpreting Plato», in J. Marina (ed.), the Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- C. Asmuth, Interpretation-Transformation: das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophigeschichte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

- E. Cramussel, La philosophie religieuse de Schleiermacher, Montpellier: Imprimerie coopérative ouvrière, 1908.

- M. Simon, La philosophie de la religion dans l’œuvre de Schleiermacher, pp. 7-17.

- P. Demange, L’essence de la religion selon Schleiermacher, Paris: Beauchesne, 1991.

- A.C. Dole, Schleiermacher on Religion and the Natural Order, Oxford UP, 2010.

- 1799: D. Thouard, «L’esprit et la lettre: Rhétorique et herméneutique des Discours sur la religion», Les Etudes philosophiques, N 4 (1991).

- Dogmatique, tr. F. Ryser & J. de Senarclens, Genève: Labor & Fides, 1953; in A. Feneuil, «Schleiermacher pour Barth: Un problème éthique», Laval théologique et philosophique, 69, 1 (2013).

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019