

فلسفة الدين من حيث هي فلسفة دينية مفارقات التفكير اللاهوتي في أعمال بول تيليش

أنطوني تيسلتون

مفكر وباحث في اللاهوت وفلسفة الدين - بريطانيا

ملخص إجمالي:

ينظر هذا البحث في المباني الأساسية للتفكير الديني كما تظهر في أعمال الفيلسوف واللاهوتي الألماني بول تيليش. ومع أن بعضاً من المحققين مالوا إلى تصنيفه في زمرة المشككين أو اللادريين، لكن كثيرين وجدوا فيه فيلسوفاً ولاهوتياً أصيلاً سعى لإجراء مصالحة عميقة بين الإيمان الديني والعقل العلمي. وهو بهذا المسعى يكون قد حظي بشهادة الإيمان رغم نزعة النقدية الحادة حيال سلوك الكنيسة كسلطة، وحيال العلمانية المحضة كأيديولوجيا إقصائية للإيمان.

سوف يظهر لنا من خلال أعمال تيليش كيف جرت مساعيه في الفلسفة الدينية وفلسفة الدين باتجاهات مختلفة: محاولة عصرنة اللاهوت، ودعوته إلى الاستقلال الفكري إزاء المناقشات اللاهوتية حول طبيعة المسيح، هذا فضلاً عن النقد التاريخي للكتاب المقدس، واللاهوت الدفاعي، ومفهوم الخلاص، وعلاقة اللاهوت بالتطور العلمي، ولغة الدين. وهذه السمات المتداخلة في تفكيره ستكون موضع تناول معمق من جانب المفكر اللاهوتي البريطاني أنطوني تيسلتون.

* * *

مفردات مفتاحية: بول تيليش، الفلسفة الدينية، فلسفة الدين، اللاهوت، النقد التاريخي للكتاب المقدس، الإيمان الديني، العقل العلمي، العلمانية.

عنوان البحث بلغته الأصلية: The Theology of Paul Tillich.

- المصدر: موقع الدراسات الإنجيلية في لندن. <http://biblicalstudies.org.uk>

- ترجمة: جانب أبي نادر ومراجعة فريق التحرير.

تمهيد:

من المتعذر تصنيف بول تيليش (Paul Tillich 1965-1886) ضمن شريحة محدّدة من شرائح اللاهوت المعروفة. بالطبع هذا لا يعني إنكار حقيقة أنّه يدين بالكثير لتأويليّة الألمانّيّ شلاير ماخر ولسواه من المفكرين. غالبًا ما كان يعبر عن أسفه حيال «الطريقة الرخيصة والحمقاء في تقسيم اللاهوتيين إلى طبيعيين naturalists وفوق طبيعيين supernaturalists أو ليبراليين وأرثوذكس». من هنا على وجه الخصوص، يمكن تحديد مجال واتجاه اهتماماته من خلال التركيز على أربعة موضوعات أساسية في أعماله، هي:

أولاً: يفكر تيليش ويكتب انطلاقاً من كونه لاهوتياً مدافعاً عن المسيحيّة Apologist. فقد حاول أن يدرس المسيحيّة من الخارج كما يدرسها من الداخل، وبالتالي كان شديد الاهتمام بالآزمات الإنسانيّة في القرن العشرين. يقول في هذا الصدد: «إنّ معظم كتاباتي تسعى لتحديد طريقة ارتباط المسيحيّة بالتراث العلماني»^[1]. ولعلّ أهمّ مؤلفاته وهو «اللاهوت النسقي» (Systematic Theology) الموزع على ثلاثة مجلّدات- تمّ عرضه على شكل خمس مجموعات من الأسئلة والأجوبة صيغت بلغة دفاعيّة:

في المجلّد الأوّل، نقاش مفصّل للمنهج، يليه أسئلة حول العقل الإنسانيّ، وهذا يوحى بإجابات ترتبط بالوحي. بعد ذلك طُرحت أسئلة حول «الوجود» واقتُرحت لها إجابات رمزيّة تشير إلى «الإله».

في المجلّد الثاني، أسئلة عن الوجود الماديّ موصولة بأسئلة فرعيّة إضافيّة تتعلّق بالمسيح بوصفه الوجود الجديد.

أمّا في المجلّد الثالث، فسنقرأه وهو يتاخم غوامض الحياة التي ترتبط بعقيدة الروح؛ فضلاً عن تساؤلات حول معنى التاريخ ذات إجابات لاهوتيّة في عقائد متعلّقة بمملكة الله.

من الرّكائز التي تقوم عليها أعمال تيليش أنّ «الدفاعيّات، ورغم ما يكتنفها من غموض، تفترض وجود أرضيّة مشتركة»^[2]. وتأسيساً على ذلك، يصف اللاهوت الدفاعيّ بأنّه لاهوت جوابيّ answering theology. حيث يقول: «باستخدام منهج التضاييف، يستمرّ اللاهوت النسقيّ على الشكل التالي: إنّّه يحلّل الحالة الإنسانيّة التي تُثار منها الأسئلة الوجوديّة، ويبيّن أنّ الرموز المستعملة في الرسالة المسيحيّة تحمل أجوبة عن هذه الأسئلة»^[3].

[1]- P. Tillich, *Theology of Culture* (New York 1964) p. v. a.

[2]- Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1 (London 1953) p. 6. Hereafter abbreviated as S. T.

[3]- Ibid. p. 70.

مع هذا كله، قد نخطئ إذا تصوّرنا أن تيليش يفرط في العقلانية عندما يشخص أسئلة الإنسان العلماني. ففي أكثر كتبه رواجاً يقول «الشجاعة في أن تكون» the courage to be وها هنا يسبر غور القلق الإنساني حول المصير والموت، وتجربته في الخواء واللامعنى، وفي شعوره بالذنب والإدانة^[1]. وهذا يعود على الأرجح إلى ميوله الوجدانية والرومانسية من موسيقى وعمارة وأدب، وبصورة خاصة الرسم الذي يحتل مكانة مهمة في حياته. لذا، لا يشكّل اللاهوت الدفاعي بالنسبة إليه، مسألة تفكير مجرد يعتني بمشاكل الحياة، وليس بالمشاكل الفكرية فحسب، حيث تمثل مواقفه السياسية المتعاطفة مع الاشتراكية على سبيل المثال وجهاً من هذا الاعتناء المتعدد الجوانب.

ثانياً: كان تيليش يعتقد أن المطلق ينبغي أن يصدق على الله فقط. ويمكن التعبير عن هذه النقطة بالطريقة السالبة: لا يمكن ادّعاء الإطلاق أو اللاتناهي لأي حقيقة متناهية سواء أكانت شخصاً أم رمزاً أو حدثاً أو حتى كتابة مقدّسة. النعمة غير مقيدة بأي شكل متناه، سواء أكان كنيسة، أم كتاباً أو سرّاً مقدّساً. وأمّا القيمة الأكثر إيجابية لجميع هذه الصيغ الدينية فهي كامنة فقط في إمكان إشارتها إلى المطلق الذي يتجاوز ذواتها. وهذا المبدأ ينطبق كما سوف نرى على الصيغ المفهومية الدالة على الله. إذ لا شيء سوى «الله» الذي هو فوق ووراء هذه الصيغ منزّه عن النقد والنسبوية من بين جميع الموجودات المتناهية الأخرى.

يطلق تيليش على الاعتقاد بأن أي شيء في العالم، حتّى التعاليم والكتاب المقدّس والكنيسة، يجب أن يخضع للنقد، تسمية «المبدأ البروتستانتي»، ويجعله محورياً أساسياً في فكره اللاهوتي. ومع ذلك فهو لم يكن صاغراً حيال هذا المبدأ، بل يقول إنه يلزم عن مبدأ الإصلاح البروتستانتي أن تكون البروتستانتية نفسها عرضة للمناقشة. وعليه يعلن «الحاجة إلى تحوّل ديني وثقافي بروتستانتي عميق وواضح... فنهاية المرحلة البروتستانتية ليست العودة إلى المسيحية الأولى، ولا هي خطوة نحو شكل جديد من العلمانية. إنّها شيء يتجاوز جميع هذه الأشكال، شكل جديد من المسيحية، يجب توفّعه والتحضير له، لكن لم تتمّ تسميته بعد»^[2].

ثمة عامل إضافي في ولاء تيليش لمبدأ البروتستانتية، هو حبه المبكر للبحث الفلسفي. في كتابه Autobiographical Reflections يستذكر كيف ساهمت الفلسفة في مساعدته بمناقشاته اللاهوتية المبكرة مع والده، الذي كان قسيساً لوثيرياً. فقد بدأ يشعر بضغط هائل جرّاء التحقّظ اللاهوتي لوالده الذي كان أيضاً يتبنّى الرؤية اللوثرية الكلاسيكية والتي تفيد بأن أي فلسفة أصيلة لا يمكن أن تناقض مع الحقيقة النابعة من الوحي. وهو يشير في هذا المجال إلى المدّة الزمنية التي استنفدتها

[1]- P. Tillich, The Courage to Be (London 1952) especially pp. 37 -59.

[2]- P. Tillich, The Protestant Era, p. xviii.

النقاشات الفلسفية بينهما، حتى «من موقع فلسفي مستقل انتشرت ظاهرة الاستقلالية في جميع الاتجاهات»^[1]. ثم يمضي إلى وصف هذه التجربة بأنها «خرق باتجاه الاستقلالية التي جعلتني محصناً من أي نظام فكري أو حياة تطلب التنازل عن هذه الاستقلالية»^[2].

ثالثاً: يصرّح تيليش بأنه يؤدي مهمة وسائطية، ويؤكد هذا الأمر بشدة في سيرته الذاتية المطولة التي وضع لها عنواناً معبراً: «على الحدّ» on the boundary. حيث يعلن أنه يتمنى أن يقوم بدور الوسيط أو المترجم على الحدود بين اللاهوت والفلسفة، بين الدين والتراث، بين اللوثرية والاشتراكية، بين الحياة العقلية الألمانية ونظيرتها الأميركية، وهلمّ جراً^[3]. إنه يشنّ حرباً على الانقسام والتجزئة، فالتشظّي والأخذ بالجزئيات وإهمال الكليات يُرمز إليه مباشرة بالشيطناني فقط. غايته إذاً، رَأب الصدع الذي يحجب الرؤية بطريقة تعيق النظر إلى الحياة والفكر ككل واحد. كذلك يعتقد أنّ نقصان المعرفة وقلة الاهتمام يضيّقان آفاقنا لنصل إلى المستوى الذي لا نرى فيه الكليات، بل نرى الأشياء أجزاءً مستقلة ومجالات تخصّصية. وهذا، بالنسبة إليه، يشرح على نحو جزئيّ، سبب فشل الإنسان الحديث في عصر التكنولوجيا والتخصّص، في طرح أسئلة عن الوجود، أو عن الإله الذي يشكل أساس كل الموجودات.

رابعاً: بالإمكان في هذا المجال أن نذكر بإيجاز، وكمقدمة لمناقشة لاحقة تتناول محاولات تيليش الجمع بين ثلاث دوائر من الأفكار التي يستلّها من المفكرين الذين أثروا فيه: أولاً: هو مدين جداً لسيكولوجيا يونغ Young، الذي كان لرأيه في الرموز واللاوعي أثر عميق في مقاربتة للرموز الدينية. ثانياً: هو مدين بالكثير إلى نظرية شلايرماخر في التجربة الدينية^[4]. هنا يذكرنا كارل براتن Carl Braaten بأنّ تيليش يتذكّر عندما كان شلايرماخر «مفوضاً كصوفي»^[5]. ثالثاً وأخيراً، أنّ تيليش يأخذ عن مارتن هايدغر ضرباً من التفكير أو الصور المفهومية التي يمكن استخدامها في اللاهوت. أو بتحديد أكثر وضوحاً يقبل اقتراحه أنّ اللّغة حول «الوجود» أو «الإله» سوف تتعالى على مقولات الذات - الموضوع في التفكير المفهومي. وهذا يقدّم له مساعدة في محاولته تجنّب الخطاب المعرفي حول الله كبديل للّغة الرمزية.

عندما نضع هذه الموضوعات الأربعة معاً، لن نتفاجأ بتعبير بعضهم عن إعجابه بأعمال تيليش،

[1]- P. Tillich, 'Autobiographical Reflection' in C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.). The Theology of Paul Tillich (New York 1964) p. 8.

[2]- Ibid.

[3]- See the chapter headings of P. Tillich, On the Boundary-An Autobiographical Sketch (Eng. London 1967) which is a revised translation of Part I of The Interpretation of History (New York 1936).

[4]-For Tillich's view of Schleiermacher see especially P. Tillich, Perspectives on Nineteenth and Twentieth Century Protestant Theology (London 1967) pp. 90114 .

[5]-Ibid. p. XXX.

ولا بأن يرى فيه آخرون عدوًّا للإنجيل. فهناك من اعتبر كتاباته لاهوتًا دفاعيًا وسائطيًا، فرى ت. م. غرين T. M. Green مثلاً يصفه بأنه «اللاهوتي الأكثر تنويرًا في زماننا»؛ كما يسميه و. م. هارتن W. Horton m. الأمل الأكثر إشراقًا من أجل لاهوت للمصالحة المسكونية^[1]. من جهة أخرى، يبرز التفكير في المبدأ البروتستانتي، حيث يعلن كنه هاملتون Kenneth Hamilton أن الشيء الوحيد الذي لم يقصده تيليش مطلقًا هو أن «اللاهوت المسيحي» رسالة سلطوية يجب القبول بها^[2]، و«أن فهم نظام تيليش ككل يعني أن نعرف أنه متعارض مع الإنجيل المسيحي»^[3]. ومن جديد لن نتفاجأ بأن بعض الكتاب «الروم - كاثوليك» سجلوا هذا الموقف^[4]: يضعنا تيليش أمام السؤال التالي: إلى أي حد يمكننا توسعة آفاقنا اللاهوتية قبل أن يفقد لاهوتنا مسيحيتة؟ كم من المكونات يمكننا ضحها في الفكر الديني من قبل أن يصل إلى الانفجار تحت وطأة ضغط هذه المكونات؟ بالتأكيد لا ينبغي أن نختلف حول حقيقة أن تيليش كان مدركًا هذه الصعوبات، وأنه قصد تجنبها. لكن مسألة النية تختلف عن مسألة النجاح.

اللاهوت الدفاعي وإشكالية الانفتاح

أوجزنا في ما مر معنا، الخطوط العريضة لمنهج الأسئلة والأجوبة الدفاعية الذي اعتمده تيليش في مؤلفه «اللاهوت النسقي» (Systematic Theology). والآن ينبغي أن ندرس بعض العقبات. فهو يؤكد صراحة أن لطبيعة اختيار وصياغة أسئلته تأثيرًا بيّنًا على شكل ومضمون إجاباته^[5]. ويصف علاقة السؤال-الجواب هذه بعلاقة التضايغ. إلا أنه بهذه الطريقة يثير شكًا فوريًا من جهتين. فمن جهة يعتقد جمع من اللاهوتيين أن أسئلته تحدّد إجاباته بشكل انتقائي وهذا ما يؤدي إلى التحريف. ومن جهة أخرى، يعتقد عدد من الفلاسفة أن المعرفة المسبقة لإجاباته المفترضة تشحن الأسئلة وتوجّه صياغتها. من خلال توقع هذه الانتقادات، يؤكد تيليش أن محتويات إجاباته «لا يمكن أن تستمدّ من الأسئلة، أي من تحليل الوجود الإنساني». إنها «منطوقة» للوجود الإنساني من وراء هذا الوجود، وإلا لما كانت أجوبة^[6]. إنه يدعونا لاختبار دفاعياته عن طريق السؤال بانتظام، كما يفعل هو،

[1]-C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.) op. cit., p. 50 (T. M. Greene), and pp. 43 -44 (W. M. Horton).

[2]-K. Hamilton, The System and the Gospel (London 1963) p. 21.

[3]-Ibid. p. 227.

[4]-See T. A. O'Meara and C. D. Weisser (eds.), Paul Tillich in Catholic Thought (London 1965) e.g. E. D. O'Connor, Paul Tillich: An Impression' p. 33; cf. also pp. 292 -299.

[5] - يبين بعض الكتاب أنه وفقًا لتيليش يكون السؤال والجواب مترابطين في الشكل، ولكن من حيث المضمون سوف يكونان منفصلين ومستقلين؛

cf. B. Martin, Tillich's Doctrine of Man (London 1966) p. 29. But in contrast see S.T. vol. 1, p. 68: 'The method of correlation.

[6]-S. T. vol. 1, p. 72.

«هل يمكن للرسالة المسيحية أن تتكيف مع العقل الغربي من دون أن تفقد خاصيتها الأساسية والفريدة؟^[1] يؤكد تيليش أنه «من الضروري أن نسأل في كل مسألة خاصة ما إذا كان انحراف اللاهوت الدفاعي أضعف أو لم يضعف الرسالة المسيحية»^[2]. لكن في الإجابة، علينا أن نقرر أنه، وانطلاقاً من منهج التضاييف، قد صاغ أسئلته بصيغة غير مرضية دائماً للاهوتيين آخرين رغم أنه ينبغي تقدير كل مسألة جزئية بحسب أهليتها.

المشكلة من جهة الفلسفة مازالت أخطر. فعندما بدأ تيليش بكتابة «اللاهوت النسقي» Systematic Theology عام 1925، قصد التفكير بـ «الفيلسوف» كشخص شديد الاهتمام بنوع من المسائل والمناهج التي عالجها هايدغر في كتاب «الكيونة والزمن». لكن، رغم أن أهم أعماله صدرت في مرحلته الأميركية الأخيرة، فإننا لا نملك دليلاً يشير إلى أنه غير جذرياً تصوّره للفيلسوف الذي يخاطبه. فإذا قارنا الفيلسوف في كتاباته مع الفلاسفة الحاليين، سنزداد معرفة بأن بعضهم فقط، وربما قليل جداً منهم، قد يندرج في الفئة التي يقصدها. وليس من شك أن هذا التقدير صحيح في بريطانيا وأميركا، حيث يندر وجود فلاسفة مثل هايدغر.

ربما كانت الحقيقة أن تيليش نتيجة للتناقص السريع في الاهتمام بالميثافيزيقا والأنطولوجيا، قد اضطر إلى اتخاذ مواقف فريدة. ففي كتاب «بواعث الإيمان» Dynamics of faith، مثلاً، أعلن أن للفيلسوف «تصوّرًا مأزومًا للكون والإنسان»^[3]. فالفلسفة بمعناها الحقيقي يمارسها أناس يتحد في داخلهم عشق اهتمام مطلق مع ملاحظة جليّة ومنفصلة لطريقة تجلّي الحقيقة المطلقة في صيرورات الكون^[4]. لكن يبدو أن هذا التعريف للفلسفة لا يصف الموضوع كما يزاوّل عادة في التقليد الأنغلو-أميركي.

إذا طُلب إلى الفيلسوف أو السائل أن يضمّ الشغف العاطفي إلى الانفتاح الفكري فإننا نحصل عندئذ على لاهوتي. في هذا الخصوص، يرى تيليش أن: «كل لاهوتي ملتزم ومنعزل فهو دائماً في حالة إيمان وشك». إنه داخل الدائرة اللاهوتية وخارجها^[5]. لا يمكننا الشك في أن تيليش ينوي البقاء جزئياً داخل دائرة اللاهوت المسيحي. ذلك بأن مكانته في السياسة الألمانية ورفضه للنازية يدلّان على شيء واحد، وهو استحالة أن يتنازل عن منزلته اللاهوتية. ولكن هل يمكن، حقاً، للاهوتي أن يعيش «في إيمان وشك» في الوقت نفسه؟ هنا يجب الاعتراف بحقيقتين:

[1]- Ibid. p. 8.

[2]- Ibid. Systematic Theology vol. 2 (London 1957) pp. 14-17.

[3]- P. Tillich, Dynamics of Faith (London 1957) p. 92.

[4]- Ibid.

[5]- S.T. vol. 1, p. 13 (Tillich's italics); cf. 11-14.

الأولى: يمكن أن يكون للشك دورٌ تطهيريٌّ وإيجابيٌّ في اللاهوت والدين من خلال فتح الأفق لإمكانية النقد الذاتي. لو لم يكن الشك موجوداً قط، لما كان بمقدور المرء أن يختبر ويمتحن أفكاره، ولما تسنى له تطويرها.

الثانية: كلُّ مدافع يقف خارج الدائرة اللاهوتية لا يمكن إلا أن يكون متعاطفاً ومؤيداً. لكن تيليش لا يقول ببساطة «لو كنت خارج الدائرة اللاهوتية...». إنه في الواقع يتوقف هنا. غير أن هذا قد يحصل فقط من خلال إبدال فكرة الإيمان التقليدية بوصفها ثقة والتزاماً بمفهوم الإيمان المميز عنده كـ «اهتمام مطلق». في إحدى ندواته الحديثة أبدى ملاحظة حول الالتزام المسيحي: «للكلمة بالنسبة إليّ وقع سيّء جداً. أنا لا أحبه... إننا لا نستطيع أن نلزم أنفسنا بشيء على نحو جازم»^[1]. مثلاً، إنَّ أيَّ ميثاق أبديٍّ «مستحيل، لأنَّه يعطي للحظة المتناهية التي نريد فيها فعل هذا الالتزام سموّاً مطلقاً على جميع اللحظات اللاحقة في حياتنا»^[2]. فطلب الالتزام يعني التغافل عن «نسبية الدين الإنساني»^[3].

الاهتمام بالله اهتمام بالمطلق

الواضح أنَّ دون رغبة تيليش بإبدال هذين المفهومين صعوبات كثيرة، لا سيّما في ضوء إعلانه عدم التنازل عن أيّ جزء من أخبار الكتاب المقدس^[4]. على سبيل المثال: إنَّ لغة بولس الحاسمة حول موت وقيامته المسيح تفقد معناها لو أراد مسيحيُّ الرجوع إلى وجهة نظره المذكورة سابقاً. في المقابل، لا ريب في أنَّ بإمكان تيليش تبين أنَّ بولس بالنسبة إلى اليهود أصبح كاليهود و«لأولئك الخارجين عن القانون أصبحت كواحد خارج القانون» (كورونتنس الأولى 9:20-21). لكن بينما يبدو أمر التصدي لتخليه عن أهمية الالتزام مغرياً وربما ضرورياً، إلّا أنَّ الأمر الأكثر إلحاحاً هو دراسة ما يقترحه كبديل، أي فكرة الاهتمام المطلق.

ترتبط فكرة الاهتمام المطلق عند تيليش بتصوّره للإله، وباعتبارات أخرى تتعلق باللاهوت الدفاعي. ويمكن أن نعرّف الموضوع من خلال توصيف وجهة نظر دفاعية قد يتعاطف معها حتى أكثر المفكرين تحفظاً. هو يفترض أنَّ الكافر يتصوّر، أحياناً، أنَّه رفض الله، فقط عندما يرفض صورة طفليّة أو مفهوماً وضعه أحد اللاهوتيين. وهو بهذا يعتقد أنَّه حسم الجدل في مسألة «الله»

[1]-D. M. Brown (ed.) *Ultimate Concern-Tillich in Dialogue* (London 1965) p. 195.

[2]- Ibid.

[3]- P. Tillich, *On the Boundary*, p. 40; cf. pp. 36 -45.

[4]- Cf. S.T. vol. 1, p. 40ff. لمناقشة موقف تيليش الإيجابي تجاه الكتاب المقدس. cf. also D. H. Kelsey, *The Fabric of Paul Tillich's Theology* (Yale 1967) pp. 18-. 'Can a Man Serve Two Masters?' in *Theology Today*, vol. xv (1958) pp. 59 -77.

بشكل نهائيّ. في حين أنّ كلّ ما حسمه هو موقفه من فكرة ما. وهكذا يدعو الباحث إلى إعادة فتح مسار بحثه على أساس أنّ فهم الحقيقة الإلهية أعمق من «إله» تعبّر عنه صورة مفهومية جزئية. «قد نكون قادرين على طرده من وعينا لمدة من الزمن، وعلى مناقشة عدم وجوده بإقناع... لكن في النهاية سنعرف أنّه ليس هو من رفضنا ونسينا، وإنّما صورة مشوّهة عنه»^[1]. ولكي يتخلّص من هذه الصور المشوّهة يحاول إعادة ترتيب بعض الرّموز التقليدية المتعلقة بالله. إذًا، يمكن فقط من خلال استعمال مجموعة من الرّموز الخلّاقة بما يكفي، والمرنة و«غير المطلقة»، اجتناب الخلط بين «الله» وغيره من «الآلهة».

غير أنّ الحجّة نفسها يمكن أن تُقلب رأسًا على عقب، وهي تنطبق بالمستوى نفسه والتأثير على موقف المؤمن. ومثلما نستطيع دفع غير المؤمن إلى رفض مجرد رمز، كذلك نستطيع دفع المؤمن إلى قبول مجرد رمز، بوضع الرّمز مكان الله. فكلّما وجد مزيدًا من القبول، كلّما ازداد المأزق حرجًا، ذلك بأنّ مجرد الرضا بالرّمز الدينيّ لا يضمن بالضرورة صدقًا يصل إلى مستوى يتجاوز الحالة النفسية. ولا ريب في أن تيليش مدرك تمامًا هذا الخطر، ولهذا يصفه بالوثنيّة من دون أيّة مراعاة، ثمّ يعلن صراحةً أنّ «الإله الذي يمكننا تحمّله بسهولة، والإله الذي لا نضطرّ إلى إخفائه، والإله الذي لا نكرهه في بعض اللحظات... ليس إلهاً البتّة»^[2].

من المؤكّد أنّ تيليش لا ينفرد وحده في عرض هذه المسألة^[3]، إلّا أنّ الإجابة التي يقدمها تنطوي على إعادة تعريف اللاهوت بصورة جذريّة. فعنوان أحد كتبه «زعزعة الأسس» the shaking of the foundations يعبر عن وجهة نظر المؤمن، وهذا بالضبط ما يريده. هو يرغب في أن يصدمه بتقدير الموقف من زاوية مختلفة تمامًا. لذا يؤكّد أنّ سؤال ما هي العقيدة التي على المرء الإيمان، أو أيّ دين عليه أن يعتنق.. لن يحلّ المشكلة. وهذا يعود إلى أنّ أيّ إنسان يمكنه أن يفكر في أسباب تودّي إلى اعتناق عقيدة جذّابة بما يكفي. ما يهمّ وما ينبغي أخذه بالحسبان هو موقف المرء تجاه ما يؤمن به، فلا يمكن تجنّب الوثنيّة إلّا إذا كان هذا الموقف هو «اهتمام مطلق». إذا عبّر هذا عن وجهة نظره يكون كلّ شيء في موضعه. إذ مهما كان مضمون إيمانه النوعي، فإذا كان يوصل إلى اهتمام مطلق، فهو يشكّل رموزًا صالحة توصله إلى الله الذي يسمو على أيّ إله.

يشكّل «الاهتمام المطلق» مصطلحًا تقنيًا في مفردات تيليش، ويعمل هذا المصطلح أحيانًا أكثر من مجرد مرادف للإيمان. فهو يقول: «الإيمان هو حالة من الاهتمام المطلق؛ فديناميات

[1]- P. Tillich, The Shaking of the Foundations (London, 1962) p. 49.

[2]- Ibid. p. 50.

[3]- الملاحظة نفسها وردت في أعمال عد محدّد من الباحثين أمثال:

Dietrich Bonhoeffer, Letters and Papers from Prison (Fontana ed. 1963) pp. 9495- and 107 -108.

الإيمان هي ديناميات الاهتمام المطلق للإنسان»^[1]. لكن الإيمان يعني، أيضاً، أكثر من ذلك، فهو برأيه يشير إلى الموقف الإيماني للإنسان، وإلى موضوع الإيمان المقدس معاً، ويعتقد أن «فعل الإيمان المطلق والمطلق في فعل الإيمان متطابقان ومتحدان»^[2].

في الواقع، تمسك ناقدو تيليش، وبشيء من الإنصاف، بهذه العبارة كنموذج متعمد للغموض الذي صاغه ليستخدمه في دعم مواقفه اللاهوتية. فإذا رغب أحد بالدفاع عنه أو بفهمه بطريقة فيها تعاطف، قد لا يستطيع شرح العبارة إلا بشكل مخالف لخلفية تصوّره للمقدس وللعلاقة بتجاربه الأولى. فهو يتذكر في سيرته الذاتية «autobiographical Reflections» الكنيسة القوطية Gothic church الجميلة التي شغل فيها والده موقع أحد الآباء الناجحين، كما يتذكر الأشخاص والمدرسة التابعة للكنيسة، ويشرح كيف منحت هذه البيئة شعوراً بالقدسية، تجربة يصفها في ما بعد بأنها لا تقل عن كونها «أساس كل أعماله الدينية واللاهوتية». ثم يتابع «عندما قرأت للمرة الأولى كتاب «فكرة القدسي» The Idea of the Holy لرودولف أوتو Rudolf Otto فهمته مباشرة على ضوء تلك التجارب القديمة... حدّدت منهجي في فلسفة الدين، حيث بدأت باختبارات للقدسي، ثم ارتقيت إلى فكرة الله، لا بالطريقة المعكوسة»^[3].

كل ما مرّ يساعدنا في أن نفهم لماذا عرّف تيليش الاهتمام المطلق بغموض متعمد. فهو يتبنّى مواقف أوتو وشلاير ماخر الدينية نفسها. فوصف أوتو للقدسي يتطلّب وصفاً للمواقف والمشاعر الإنسانية تجاه القدسي، لكنّه يؤكّد أن هذه المواقف تشير إلى شيء يتجاوز الإنسان ذاته. هنا يعترض تيليش، ففي هذه النقطة بالتحديد تمت إساءة فهم شلايرماخر بشكل كبير^[4]. إن تصوّره لـ «الشعور» في الدين لم يكن قط «مجرد» شعور، بل كان شعوراً موجّهاً إلهياً، إنّه شعور بالمطلق. كما أن هايدغر يعالج الموضوع نفسه. فقط لأنّ المشاعر أصبحت تُرى «مجرد» مشاعر، وجد نفسه مكرهاً على صياغة مصطلحات مثل «الحالة الشعورية» أو «القلق الوجودي». إذاً، تيليش ليس فريداً بإصراره على عدم إمكان تجنّب هذا الغموض، لكن هذا يضعه قطعاً في صفّ أوتو وشلايرماخر.

لا بدّ من أن هذا الأمر يثير مشاكل هائلة تتعلّق بمحاولة التمييز بين التصوّر «الصحيح» والتصوّرات الخاطئة لله. على الأقلّ هذا ما يحصل من وجهة نظر الأرثوذكس أو التقليديين. إذ لم يعد لدينا معياراً لاهوتياً يتعلّق بالمضمون المعرفي العقلي. لكنّ الله موجود مهما كان موضوع الاهتمام المطلق؛ وموجود مهما كان مصدر اختبار القدسي. هنا يكتب تيليش: «الله هو الاسم

[1]-P. Tillich, Dynamics of Faith p. 1.

[2]-Ibid. p. 11.

[3]-P. Tillich, 'Autobiographical Reflections' in C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.) op. cit., p. 6.

[4]-S.T. vol. 1, pp. 18, 47 and 170; cf. J. Macquarrie Studies in Christian Existentialism (London 1966) pp. 31-42.

الذي لأجله يهتم الإنسان على نحو مطلق. هذا لا يعني أن هناك أولاً موجوداً يُدعى «الله» ثم يطلب من الإنسان أن يهتم به اهتماماً مطلقاً، بل يعني أن أي أمر يهتم الإنسان على نحو مطلق يصير إلهاً بالنسبة إليه»^[1]. لكن رغم ما في هذا الرأي من مشاكل من وجهة نظر أرثوذكسيّة، إلا أنه ينسجم كلياً مع نظام تيليش اللاهوتي. لا حاجة لأن نعتبر أن مفردات الاهتمام المطلق متناقضة بحيث لا يمكن للمرء أن يختار منها إلا واحدة. لكن ليس فيها واحدة تماهى حرفياً مع «الله». يمكننا اختبار مواضيع الاهتمام المطلق على أساس معيار واحد فقط، وهو أنه ينبغي لها أن تشير إلى ما يتجاوزها. وعندما يفقد أي موضوع هذه الخاصيّة يفقد مقامه كاهتمام مطلق. وهذا ما يزيد في إيضاح سبب عدم مطابقة تيليش للاهتمام المطلق بجانب ثابت من العقيدة. إذ إن اهتمام الإنسان بمعتقد يمكن أن يصبح بذاته غاية، وبذلك يمكن أن يتوقّف عن الإشارة إلى الله. لكن «اللاهوت البروتستانتي» الذي بقي عليه «يعترض باسم مبدأ البروتستانتيّة على تماهي اهتمامنا المطلق مع أي مخلوق كنسي، بما في ذلك الكتاب المقدّس»^[2]. بدل ذلك يقترح تيليش ما يسمّيه «معيّاران أساسيان لكلّ لاهوت» أولاً، «إن موضوع اللاهوت هو ما يهتمنا اهتماماً مطلقاً. فالقضايا اللاهوتيّة هي فقط القضايا التي تتعامل مع موضوعها على قدر قابليّته لأن يصير اهتماماً مطلقاً بالنسبة إلينا»^[3]. ومعيّاره الثاني، ببساطة، يربط الاهتمام المطلق بـ «الوجود أو اللاوجود». «فاهتمامنا المطلق هو الذي يحدّد وجودنا أو عدم وجودنا. والقضايا اللاهوتيّة هي فقط القضايا التي تتعامل مع موضوعها بقدر ما يصبح مسألة وجود أو لا وجود بالنسبة إلينا»^[4].

تجدر الإشارة إلى أن «الوجود» و«اللاوجود» في معجم تيليش يتشاركان بوظائف ذات هدف مزدوج تشبه وظائف «الاهتمام المطلق». فأحياناً يتضمّن «الوجود» معنًى أوليّاً هو الشعور بالتغلّب على الشكّ أو القلق، في حين أن «اللاوجود» يصف شعور الإنسان بأنّ ثمة خطراً يتهدّد وجوده. من جهة أخرى «الوجود» و«اللاوجود» يدلّان على حقائق تتجاوز الإنسان حيث يفترض أن تنبثق تلك المشاعر.

غير أن الاهتمام المطلق في فكر تيليش يشكّل مقولة أوسع من المقدّس. يبدو أحياناً كأنّه يمثل أيّ اهتمام يستحوذ على الإنسان ويوحّد كلّ طاقاته ومطامحه في مطلب أو هدف شامل. وعلى هذا الأساس، يقارن في إحدى عِظاته بين اهتمام مريم بـ «الشيء الواحد»؛ واهتمام مارتا بأشياء كثيرة»^[5]. لكن ألا يمكن لهذا الاهتمام أن يشمل بعض الأنظمة الشموليّة كالماركسيّة مثلاً؟

[1]-S.T. vol. 1, p. 234.

[2]-Ibid. p. 42.

[3]-Ibid. p. 15 (Tillich's italics) cf. pp. 14 -18.

[4]-Ibid. p. 17 (his italics).

[5]-P. Tillich, *The New Being* (London 1956) pp. 152160-; cf. D. M. Brown (ed.) op. cit., p. 7ff.

كان تيليش يستبق هذا النوع من الحرج، فهو في مكان آخر يعرف الاهتمام المطلق بأنه «الترجمة المجردة للوصية الكبرى: «الرب، ربنا، الرب واحد؛ أحب الرب إلهك من كل قلبك، ومن كل نفسك، ومن كل قُدرتك، ومن كل فكرِك»^[1]. لكن وكما يرى، فإن هذه «الترجمة» للاهتمام المطلق ما زالت تغطي مجالاً ملحوظاً من المواقف. يقول في تعليق له: «لقد شرحتها في بعض الأحيان بنجاح... كما يُعامل شيء بجدية مطلقة... مثلاً، ما هو الشيء الذي يمكن أن تكون جاهزاً لتألم أو حتى لتموت لأجله؟»^[2]. ثم يتابع «سوف تكتشف أنه حتى الساهر يأخذ سخريته بجدية مطلقة، ويمكن الحديث عن آخرين ممن قد يكونون طبيعيين naturalists ماديّين شيوعيين أو أي شيء آخر»^[3]. يعتقد تيليش، عملياً، أن موضوعات الاهتمام المطلق تحقق شرطين: فمن جهة، ينبغي أن يكون لها خصائص يكون الإنسان مستعداً للتضحية بكل شيء من أجلها. لكن من جهة أخرى، ينبغي أن تشير بعيداً عن ذواتها إلى شيء يتجاوز هذه الذوات. وانطلاقاً من المرجعية الخاصة للشرط الثاني يرجع إلى المسيحية.

مكانة الله والإيمان المسيحي

إذا حدّد تيليش «المعيار لكلّ لاهوت» على أساس الشكل لا المضمون، فكيف يمكننا التحدّث عن تميّز، أو فريدة الإيمان المسيحي؟ لو عدنا مجدّداً إلى شلاير ماخر لوجدناه يقول إنّ «اللاهوت التحرريّ محقّ في رفضه زعم أيّ دين من الأديان الخاتمية أو الأفضلية»^[4]. لقد تتبّع تيليش التسلسل المنطقيّ لهذا الزعم مشكّكاً بمحاولات المبشرين المسيحيين تحويل الناس عن أديانهم^[5]. فهو يستنتج أنّ «المسيحية كمسيحية لا هي خاتمة ولا هي عالميّة. أمّا بالنسبة إلى ما تشهد عليه فهو خاتم وعالميّ»^[6]. لكنّه مع ذلك يزعم أنّه يكتب بوصفه مدافعاً مسيحياً. فهو يعتقد أنّ «اللاهوت الدفاعيّ يجب أن يبيّن أنّ المسارات البارزة في جميع الأديان والثقافات تسير باتجاه الحلّ المسيحيّ»^[7]. ثمّ يضيف، «اللاهوت المسيحيّ أساس يتسامى بإطلاق على كلّ الأسس في تاريخ الدين وهو ما يمكن وسمه بـ «اللاهوت»^[8]. هذا الأساس هو ظهور يسوع بصفة المسيح^[9].

[1]-S.T. vol. 1, p. 14.

[2]-In D. M. Brown (ed.) op. cit., pp. 7 - 8.

[3]-Ibid. p. 8.

[4]-S.T. vol. 1, p. 150.

[5]-P. Tillich, Christianity and the Encounter of World Religions (Columbia, USA 1964) pp. 94 - 95.

[6]-S.T. vol. 1, p. 150.

[7]-Ibid. p. 18.

[8]-Ibid. p. 21.

[9]-Cf. P. Tillich, Christianity and the Encounter of World Religions, p. 79.

برأي تيليش تشكّل رمزية الصليب تعبيراً متسامياً لا يعلى عليه عن الاهتمام المطلق. فموته على الصليب، وفي الحياة التي كانت متوجّهة كلياً إليه، وجّه يسوع بوصفه مسيحاً بعيداً عن نفسه، وإلى ما وراء وجوده المحدود المتمثّل بيسوع الناصري. يقول تيليش «المسيح هو المسيح فقط لأنّه لم يطلب مساواته بالله، بل تبرّأ من هذا... والآهوت المسيحيّ يمكنه تأكيد نهائية الوحي في يسوع بوصفه المسيح، فقط على هذا الأساس»^[1].

هذا بطبيعة الحال، يعني أنّ المسيحيّة في تأويله تكون مطلقة فقط بقدر ما تنكر الإطلاق عن نفسها، على فرض اتّباع مثل يسوع في إشارته لله وحده. وهو يقرُّ بأنّ هذا الأمر يتضمّن توتراً يسمّيه «التوتر بين المسيحيّة كدين والمسيحيّة كنفي للدين»^[2]. لكنّه يبيّن أنّ هذا انعكاس لمفارقة الصليب. فرمز الصليب يعبر عن قبول الإنسان بمحدوديّته ويؤكد إطلاق الله وحده^[3].

في هذا السياق، تقدّم تيليش دعماً لهذا التأويل للمسيحيّة من عقيدة التبرير بواسطة النعمة من خلال الإيمان^[4] واصفاً ذلك بأنّه: «المقولة التي تصمد بها البروتستانتية أو تسقط»، وبأنّه «المبدأ الذي يتخلّل كلّ دفاع في النظام اللاهوتي»^[5]. وفقاً لروايته لهذا التعليم، فإنّ ذلك يعني أن الانتماء إلى أيّ معتقد، إضافة إلى أنّه لا تقدّم شيئاً لوقوف الإنسان مع الله، يجب أيضاً الشكّ فيه كادّعاء دينيٍّ مزيف أو كعمل فكريٍّ جيّد. فهو يؤكد أنّ الله «لا يمكن إدراكه بالعمل الفكريّ كما لا يمكن الوصول إليه بالعمل الأخلاقيّ»^[6]. وكلّ ما يهمُّ هو أنّ «على الانسان أن يقبل أنّه مقبول وعليه القبول بالقبول»^[7].

يجب القول هنا - ولا سيما تجاوز أنّ هذه الحجّة غير مقنعة - أنّ تيليش، وبغياب أيّ حسّ نقديّ، يحذو حذو معلّمه اللاهوتيّ مارتن كاهلر Martin Kähler^[8]. يؤكد الأخير عدم جواز القول أنّ تبرير الإيمان يرتبط بالمعرفة التاريخية أو اللاهوتية، والسبب أنّه في هذه الحالة قد يكون للمثقف أفضليّة على أبسط المؤمنين المسيحيين. لكن ادّعاء أنّ تبرير الإيمان يحوي عنصر اعتقاد

[1]-S.T. vol. 1, p. 149.

[2]-P. Tillich, Christianity and the Encounter of World Religions, p. 81.

[3]-Cf. S.T. vol. 1, pp. 147ff. and vol. 2, pp. 182 ff.

[4]-Cf. S.T. vol. 2, pp. 204207-, and Systematic Theology vol. 3 (London 1964) pp. 238 - 243.

[5]-S.T. vol. 3, p. 238.

[6]-Ibid. p. 242.

[7]-S.T. vol. 2, p. 206.

[8]-Cf. P. Tillich, On the Boundary, pp. 4749- (or The Interpretation of History, p. 32). Paul Althaus exposes the difficulties of Kahler's position in an excellent essay 'Fact and Faith in the Kerygma' in C. F. H. Henry (ed.), Jesus of Nazareth: Saviour and Lord (London 1966) pp. 201 - 212. Several other essays in this book relate to this question.

عقلاني لا يعني أنَّ الممارسة تحوّل الإيمان إلى عمل^[1]. الكاتب للعبرانيين لا يطرح مبدأ استحقاق مقنّع عندما يعلن أنَّ «من يقبل على الله عليه أن يؤمن أنَّه موجود...» (عبرانيون 11:6)؛ إنَّه ببساطة يكشف جزءاً من معنى الإقبال على الله. وعلى نحو مشابه، القول أنَّ الإيمان يحوي عنصر اعتقاد لا يعني جعل الإيمان نوعاً خاصاً من العمل، بل شرح لجزء ممّا يشمل عليه التبرير بالإيمان. الإيمان بيسوع المسيح كربّ يصبح بلا معنى إذا لم يحمل معه مضمون إيمان معرفيٍّ بيسوع المسيح.

وكما أنَّ المسيح بالنسبة إلى تيليش هو مطلق فقط بمقدار ما يشير بعيداً عن نفسه إلى الله، إذاً لا شيء يمكن أن يقال عن الله ذاته الذي هو «مطلق» باستثناء أنَّه هو «الوجود ذاته». «لا شيء آخر غير رمزيٍّ يمكن أن يقال عن الله بوصفه الله»^[2]. يحاول تيليش هنا أن يكون عادلاً مع ألوهة الله مع هذه الغيرية المتعالية. فالله ليس ذاك النوع من الوجود الذي يمكن الحديث عنه بالمصطلحات نفسها التي نستخدمها للكائنات. بالتالي يكتب: «وجود الله لا يمكن فهمه كوجود كائن إلى جانب الكائنات أو فوقها. إذا كان الله موجوداً بهذا المعنى يكون عرضة للمقولات المتناهية خصوصاً مقولتي الجوهر والمكان. حتى لو سُمّي «الموجود الأسمى» بمعنى الوجود «الأكمل» و«الأقوى» فإنَّ الوضع لا يتغيّر. فعند تطبيق صيغ التفضيل على الله تصبح صيغاً تصغيرية. إنَّهم يضعونه في مستوى الموجودات الأخرى عندما يرفعونه فوقها جميعها؟»^[3].

لهذا السبب، لا يستطيع تيليش قبول ما يسمّيه التصوّر «فوق الطبيعي» لله. إذ وفقاً لهذا التصوّر، فإنَّ الله أوجد الكون في لحظة معيّنة، وهو يديره وفقاً لخطة، ويتدخل بين الحين والآخر في مجريات أحداثه العادية^[4]. وهو يعلّق بالقول: «الحجّة الرئيسيّة ضدّه هي أنَّه يحوّل لاتناهي الله إلى تناء هو مجرد امتداد للمقولات المتناهية»^[5]. لكنّه، بالمستوى نفسه، يرفض المذهب الطبيعيّ أو وحدة الوجود. لا ينبغي أن يتماهى الله مع مجموعة الأشياء، لأنَّ هذا أيضاً سينفي المسافة المتناهية بين الكلّ المتناهي للأشياء وأساسها اللامتناهي^[6]. المقصد الأساسيُّ لعقيدته في الله هو صياغة وجهة نظر ثالثة «تجاوز المذهب الطبيعيّ ومذهب ما فوق الطبيعة».

لكن، هل يمكن اعتبار المسألة التي يطرحها تيليش والحلّ الذي اقترحه جديدين؟ كان الفلاسفة اللاهوتيون مدرّكين دائماً حقيقة أننا إذا أردنا أن نكون عادلين مع التعالي الإلهي، فعلينا

[1]-Cf. D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Oxford 1964) pp. 161 - 5.

[2]-S.T. vol. 1, p. 265; cf. especially pp. 234 - 279. Tillich summarises the basic points in S.T. vol. 2, pp. 511-, and in *Theology in Culture*, pp. 59ff.

[3]-S.T. vol. 1, p. 261.

[4]-S.T. vol. 2, p. 6.

[5]-Ibid.

[6]-Ibid. p. 7.

ألاً نفكر بالله كأنه شيء من الأشياء الأخرى في عالمه هو، ولا كموجود خارج الكون تماماً، وبالتالي لا علاقة له به. وفي السياق عينه، يؤكد أن الأدلة والبراهين التقليدية على وجود الله تقدم خدمة جلييلة في الطرح الحاد لهذه المعضلة. إلا أنه يذهب إلى ما لم يذهب إليه أكثر اللاهوتيين عندما يبين أننا إذا أردنا أن نجعل الله موضوعاً للتفكير المفهومي علينا وضعه في العالم كأي مخلوق من مخلوقاته الأخرى. فقد قال: «في الحقل المعرفي، كل ما يوجه إليه الفعل المعرفي يعتبر موضوعاً سواء أكان إلهاً أم حجراً. فخطورة التشيؤ أنه أبعد ما يكون عن المنطق... فلو أدخلنا الله في بنية الذات - الموضوع للوجود، لا يعود الإله الذي هو الله بحق»^[1].

الرموز الدينية ودلالاتها

الواضح أن تيليش رضي بمصطلحات المسألة كما صاغها مارتن هايدغر. وعليه، فإن من الأهمية بمكان ملاحظة أن ما يدعوه إلحاداً، لا يندرج في سياق اللاهوت، بل في سياق الأسئلة الفلسفية حول صياغة المفاهيم، أو المقولات الفكرية. لهذا يصير على أن «الاستدلال على وجود الله يعني إنكاره»^[2]. نحن لا «نعرف» الله بالتفكير المفهومي، بل بالاهتمام المطلق. هذا أحد أسباب استخدام لغة الرموز الدينية في الحديث عن الله بدل الخطاب المعرفي.

يفضل تيليش التحدث عن اللغة الدينية بمصطلحات رمزية أكثر من التحدث عنها بالأمثلة أو بالخطاب التشبيهي. ولذلك سببان:

أولاً: إن استخدام التشبيه يشتمل على خطاب معرفي يحكي فيه عن الله من خلال استخدام المفاهيم. لكن كما سبق ورأينا أن الله من وجهة نظر تيليش لا يبقى «الله» عندما نحاول وصفه أو عندما ندافع عنه بواسطة المفاهيم، إذ يفترض تجنب هذه المشكلة عند استخدام الرموز، «الرموز الدينية... هي تمثيلات لما يتجاوز الدائرة المفهومية بشكل لا مشروط... الرموز الدينية تمثل المتعالي... إنها لا تجعل الله جزءاً من العالم المادي»^[3]. إنها تتعالى على الحقل «المقسوم بين الذاتية والموضوعية»^[4].

ثانياً: رغم الغموض الذي يلف المسألة، نجد أن تيليش مدين كثيراً لعلم النفس اليونغي psychology of Jung. ففي هذا السياق يعتقد يونغ أن الإنسان الحديث يعاني من شح الرموز.

[1]-S.T. vol. 1, p. 191.

[2]-Ibid. p. 227.

[3]-P. Tillich, 'The Religious Symbol' in S. Hook (ed.) Religious Experience and Truth (Edinburgh 1962) p. 303.

[4]-Ibid.

فإنَّ جزءاً من مرض واضطراب الوعي الحديث ينبعث من فساد الصور والرُّموز التي كان لها في الماضي قوّة حيويّة. وهو يبيّن أنّ النتيجة النهائيّة لهذا الاتجاه، سوف تكون شللاً وتعطُّلاً؛ لأنَّ الرُّموز حيويّة من أجل التفاعل الضروريّ بين الوعي واللاوعي. هكذا يؤكّد تيليش، تماشياً مع يونغ، أنّ السرّ المقدّس، بخلاف الكلمة المجرّدة، إذا كان حيّاً، يستحوذ على لاوعينا وعلى وجودنا الواعي. فهو يستحوذ على الأساس الخلاق لوجودنا^[1]. وبما أنّ الله أيضاً بالنسبة إلى تيليش، أساس لوجودنا، نستطيع القول أنّ الرّمز الذي يتغلغل إلى لاوعينا يدلّ على الله. عندما تُوضّع هاتان المجموعتان من الاعتبارات جانباً لن يكون مفاجئاً عندما يؤكّد تيليش أنّ «مرتكز عقيدتي اللاهوتيّة في العلم هو مفهوم الرّمز»^[2]. «الرُّموز الدينيّة... هي الطريقة الوحيدة التي يعبرُ الدين من خلالها عن نفسه مباشرة»^[3].

يقدم تيليش عدداً من التقريرات المتشابهة عن الرّموز، في كلّ واحد منها يضع الخمس أو الست خصائص نفسها للرّموز في قائمة. أولاً، الرّمز وكأيّ علامة عاديّة يمثّل شيئاً مغايراً، ومن هنا فهو يشير إلى ما وراء ذاته. لكن ثانياً، الرّمز يختلف عن العلامات التقليديّة، لأنّها يفترض أنّ «تشارك في ما تشير إليه»^[4]. وبمحاولة لشرح هذه الفكرة الغامضة يبيّن تيليش من خلال تشبيه كيف أنّ العلم «يشارك في» كرامة الأُمَّة. (ربّما علينا التفكير هنا بصورة خاصّة في مكانة العلم في الحياة الأميركيّة). وهذا بدوره يوحى بميزة ثلاثة، يصفها بـ «الوظيفة الأساسيّة للرّمز، أي فتح مستويات الواقع التي تكون مخفيّة والتي لا يمكن إدراكها بأيّ طريقة أخرى»^[5].

تأسيساً على تأثير الرّموز على لغة الدين، سيكون علينا أن نفحص عن قرب العوامل المؤثّرة في هذه المسألة. يضرب تيليش مثلاً من المجال الفنيّ، عندما يعلّق على منظر طبيعيّ لروبنز Rubens: «ما يحاول هذا الرّسم إيصاله لك لا يمكن التعبير عنه بأيّ طريقة أخرى غير الرّسم»^[6]. ثمّ يتابع، «الأمر نفسه يصبح أيضاً في علاقة الشعر بالفلسفة. قد يكون الجمال غالباً في التشويش على المسألة من خلال إقحام عدد كبير من المفاهيم الفلسفيّة في القصيدة. والآن المشكلة الحقيقيّة هي؛ أنّ المرء لا يستطيع فعل ذلك. فإذا استعمل اللّغة الفلسفيّة أو اللّغة العلميّة، فإنّ هذه اللّغة لا تستطيع

[1]-P. Tillich, *The Shaking of the Foundations*, p. 86; cf. F. W. Dillistone, *Christianity and Symbolism* (London 1955) pp. 285 - 290.

[2]-P. Tillich, 'Reply to Interpretation and Criticism' in C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.) op. cit. p. 333.

[3]-P. Tillich, 'The Meaning and Justification of Religious Symbols' in S. Hook (ed.) op. cit. p. 3.

[4]-P. Tillich, *Dynamics of Faith*, p. 42; cf. *Theology of Culture*, pp. 5455-.

[5]-P. Tillich, *Theology of Culture*, p. 56.

[6]-P. Tillich, *Theology of Culture*, p. 57.

التوسط في إيصال الأمر نفسه الذي تتوسط في إيصاله لغة الشعر من دون مزجها بأي لغة أخرى»^[1].

في هذه الحالة، ماذا يمكن أن نقول عن إنسان لا يكثرث للمواضيع الجمالية؟ يجب تبليش، بتحديد ميزة خامسة للرموز. وكما أشرنا سابقاً فإنَّ الرَّمز يتغلغل عميقاً في اللاوعي. إذا كان صحيحاً للإنسان المعني، فهو يستطيع أن يحدث فعل الدلالة التي يقتضيها. وهنا يؤكد بالقول «لكلِّ رمز حدّان: الانفتاح على الواقع، والانفتاح على الرُّوح»^[2]. «إنَّه يستكشف الأعماق المخفية لوجودنا»^[3]. وعلى هذا الأساس «لكلِّ رمز وظيفة خاصّة وحصرية ولا يمكن إبدالها برموز أكثر أو أقل مناسبة»^[4]. كما يمكن أن تكون الرموز مرعبة بقدرتها. فهي تستطيع أن تخلق أو تدمر، وتستطيع تضميد الجروح وتوحيد الحياة وجعلها أكثر استقراراً. لكنّها تستطيع أيضاً إفساد الحياة وزعزعة استقرارها.

ترتبط علامتا الرَّمز الخامسة والسادسة بولادته واحتمال اضمحلاله. وينجذب تبليش بشدّة إلى علم النفس الحديث، خصوصاً كما قلنا سابقاً، إلى أعمال يونغ. فهو يعتقد أنَّ الرَّموز «تنمو في اللاوعي الفردي أو الجمعي، ولا يمكن أن تؤديّ وظيفتها من غير أن تكون مقبولة من البعد اللاواعي لوجودنا... إنّها كالموجودات الحيّة، تحيا وتموت»^[5]. وهذا ينطبق على الرَّموز الدينيّة التي: «تفتح على تجربة العمق في نفس الإنسان. إذا توقّف رمز دينيٌّ عن أداء وظيفته، فإنّه يموت»^[6]. وهكذا بالعادة، تتطلّب العلاقة المتغيّرة مع الله رموزاً دينيّة جديدة. والبديل أن يكون التغير مطلب وجهاً نظر ثقافيّة جديدة، وكمثال على ذلك، عندما يكون لـ «ملك» دلالة غير مرغوبة في جمهوريّة متطرّفة.

سوف نلاحظ صعوبات كبيرة في نظريّة الرَّموز عند تبليش إذا تمّ تبنيها كنظريّة شاملة للغة تتعلّق بالله. لا أحد يشكُّ في قدرة الرَّموز، أو قيمتها كوسيلة لغويّة مكّملة تساعد في إيصال ما يمكن إيصاله بطريقة مختلفة عن الخطاب المعرفي. لكنّه يرى في الرَّموز ركيزة لفكره اللاهوتي. فلاهوته يدعم ويرسخ نظريّته في الرَّموز الدينيّة والعكس صحيح. أرغب في أن أعلن، وسوف أحاول الآن أن أبين، أن تقرير تبليش عن اللّغة الدينيّة لفت الانتباه بشدّة إلى الصعوبات التي تكتنف جدّاً نظامه اللاهوتي.

الإشكال على رموزيّة تبليش

يؤكد تبليش أنَّ الرَّموز الدينيّة لا يمكن أن تفلح في إيصال «معلومات عمّا فعله الله في الماضي

[1]-Ibid.

[2]-Ibid.

[3]-P. Tillich, Dynamics of Faith, p. 43.

[4]-P. Tillich, Theology of Culture, pp. 5758-.

[5]-P. Tillich, Dynamics of Faith, p. 43.

[6]-P. Tillich, Theology of Culture, p. 59.

ولا عمّا سيفعله في المستقبل»^[1]. لا تمكّننا الرّموز من كتابة تقارير عن الأحداث التاريخية؛ فهي «بمنأى عن أيّ نقد تجريبي»^[2]. غير أنّ موقفه العامّ من التاريخ، ومن المسيحية خصوصاً بوصفها الإبلاغ عن الأحداث التاريخية، لا يخلو من غموض والتباس. ثمّ إنّ لاهوته عن المسيح بوصفه الوجود الجديد يفترض التجسّد مسبقاً: «يسوع بوصفه مسيحاً هو... حقيقة تاريخية»^[3]. من جهة أخرى، وتأثراً بتشاؤم ألبرت شفيتزر Albert Sweitzer حول أسئلة تتعلّق بالمسيح التاريخي، فقد كلّف نفسه بمهمّة السؤال التالي: «كيف يمكن تصوير الإيمان المسيحيّ إذا صار لوجود يسوع التاريخي غير ممكن من وجهة نظر تاريخية»^[4]. يبدو أنّه سلّم بأنّ شيئاً ما سيبقى يمكن تسميته الإيمان المسيحيّ. فهو يقول «عندما يضمن الإيمان المسيحيّ حياة شخصيّة يقهر فيها الوجود الجديد الوجود القديم، فإنّه لا يضمن أن يكون اسمه يسوع الناصري»^[5]. من هنا، فإنّ استحالة استخدام الرّموز لإنتاج عبارات معرفيّة حول أفعال الله بشخص يسوع لا يقلق تيليش، بل ينسجم مع مجمل مقاربتة ويدعمها. ولكن إذا كانت الرّموز «هي الطريقة الوحيدة التي يمكن للدين أن يعبر من خلالها عن نفسه» سيشكل هذا الفراغ اللغويّ صعوبة جدّية لأولئك الذين يتبنّون تراثاً لاهوتياً أرثوذكسياً في إعلان أنّ أفعال الله الخلاصيّة في التاريخ أساسيّة للتواصل والتعبير عن الإيمان المسيحيّ.

جدير القول أنّ حقيقة عدم قدرة الرّموز الدينيّة على إيصال أوصاف الحوادث التاريخية، يشكل جزءاً من مشكلة أكبر سببها موقف تيليش من المفاهيم وصياغة المفاهيم. فهل يمكن وجود شكل من اللّغة لا يستدعي صياغة مفهوميّة؟ يثير هذا السؤال بعض المشاكل المعقّدة جدّاً التي لا ينبغي الخلط بينها وبين غيرها من المشاكل.

أولاً: إنّ إحدى أهمّ البديهيّات في اللّسانيّات العامّة منذ أعمال فرديناند وسوسير عام 1900 على الأقلّ، هي أنّ للّغة وظيفة، أو أنّ لها معانيّ تقوم على التعاقد. فليس ثمة انطباق «طبيعيّ» بين اللّغة والواقع، وإلاّ لاستحال شرح ظواهر مثل الاشتراكات اللفظيّة (حيث يكون للفظ الواحد معان عدّة مختلفة)، والانسجام، والاعتباطيّة في قواعد النحو، والتغيّر التاريخي للّغة، والحقيقة الأولى أنّ كلمات مختلفة تعبر عن شيء واحد في لغات مختلفة. يؤكد دي سوسير أنّ المبدأ الأوّل

[1]-P. Tillich, Dynamics of Faith, p. 47.

[2]-P. Tillich, Theology of Culture, p. 65.

[3]-S.T. vol. 2, p. 113.

[4]-P. Tillich, On the Boundary, p. 50; cf. S.T. vol. 2, pp. 112135-.

[5]-S.T. vol. 2, p. 131.

للدراصة اللغوية هو «اعتباطية الإشارات»^[1]. لقد أكدت على أهمية هذا التصور بالنسبة للاهوت في مقالة نشرت في مكان آخر^[2]. لكن محاولة تيليش تجاوز المفهمة في اللغة الدينية تركز جزئياً على اعتقاده أن الرّموز «تشارك في» ما ترمز إليه. بكلام آخر، إنه يعتقد أن الإشارات تتوقف فقط على الاصطلاح من أجل معناها، في حين أن للرّموز بعض الارتباط المباشر والطبيعي بالواقع.

لا بدّ من الإشارة إلى أن هناك من انتقد تيليش في هذه النقطة. فقد ناقش فنسنت توماس Vincent Tomas نظريته في الرّموز من خلال استحضار صورة البساط المزخرف برسم وحيد القرن في متحف الكلواسترز Cloisters بنيويورك، لا بدّ من الاعتراف أن لهذه النقوش المزخرفة «طاقة أصيلة ترمز إلى حيوان لطيف جميل ذي قرن واحد. لكنّه واقعاً لا يرتبط بحيوان من هذا النوع، ولا يمكن أن يشارك بلطفه وجماله لأنّه لا وجود لهذا الحيوان... وحيد القرن «الموجود في الصورة» لا يمكن أن يشارك في... وحيد القرن «خارج الصورة» التي يُشير إليها، لأنّه لا وحيد قرن خارج الصورة... فجميع الرّموز تشير إلى ما وراء ذاتها»، لكن... الشيء المشار إليه قد لا يكون موجوداً»^[3].

أشكّ في أن يكون ما يعنيه تيليش هنا هو حيث تأسيس العلامات على الاصطلاح وعادات الكلام التي يعتمدها الأفراد، تنشأ الرّموز عن الاستعمالات المنتشرة والأولية للعلامات التي تتحوّل إلى عادات كلامية لمجموعة أو ربّما لعرق، يمكن لها وفقاً للنتائج التي توصل إليها يونغ، أن تجد أصداء حتى في العقل اللاواعي. لكن القول أنها مرتبطة باللاوعي يعني شيئاً مختلفاً عن ادّعاء أنطولوجي يلاحظ أنها «تشارك في» الحقيقة التي تشير إليها. بكلام آخر، إنه قول شيء عن فاعلية الرّموز لا عن حقيقتها.

عندما نعود إلى السؤال عن المفهمة، نلاحظ أن مبدأً أساسياً آخر في اللغة والتواصل هو الموضع الضروريّ للتعارض أو الاختلاف الدلاليّ. فكلمة ما قد تدلّ على شيء أو آخر، وجملة ما قد تميّز ظرفاً عن غيره. وتنبغي الإشارة إلى أن إيضاحنا لهذه النقطة لا يعني التزامنا بنظرية مقترحة في اللغة بل هو اعتراف بمسألة أولية في الألسنيّات وفي فلسفتها وهي أنّه من دون فرق في المعنى، لا يمكن أن يكون ثمة معنى. وربما بعد اعتراف جزئيّ تقريباً بهذا المبدأ، يسمح تيليش لإمكان جملة واحدة على الأقلّ غير رمزية عن الله لكن من جهة أخرى «قد تؤدّي الحجة بأكملها إلى دور منطقيّ»، و«تذوب اللغة الدينية في النسبية»^[4] ولكن عملياً ما الذي يمكن أن يقال من غير رموز؟ فتيليش لا

[1]-F. de Saussure, Cours de linguistique genirale (edition critique, parR. Engler, Wiesbaden 1967) pp. 146157-. Cf. J. Lyons, Introduction to Theoretical Linguistics (Cambridge 1968) pp. 4272, 75-59, 38, 8-and 403; and S. Ullmann, Semantics (Oxford 1962) pp. 80115-.

[2]-A. C. Thiselton, 'The Supposed Power of Words in the Biblical Writings', forthcoming in Journal of Theological Studies.

[3]-V. Tomas, 'Darkness on Light?' inS. Hook (ed.) op. cit., p. 81 (my italics).

[4]-P. Tillich 'The Meaning and Justification of Religious Symbols' in S. Hook (ed) op. cit., p. 6.

يسمح إلاً بجملة واحدة غير رمزية عن الله، هي بالتحديد «الله هو الوجود بذاته... لا شيء آخر يمكن أن يقال عن الله بوصفه الله ولا يكون رمزياً»^[1].

لكن ما هي الظروف التي تختلف، وتتميز، أو تستثنى، بتأكيدنا أن الله هو الوجود بذاته؟ عملياً لا يمكن لتيليش أن يقصد بهذه الجملة تقريراً وصفيّاً، لأن ذلك قد يقوِّض كل ما قاله عن عدم فهمنا لله كموضوع «موجود». إن استعمالاته لمفردات «وجود» «عدم» أو «لا شيء» شبيهة باستعمالات هايدغر لها؛ ووفقاً لكارناب وآير، أن القصد من هذه المفردات في فلسفة هايدغر هو أن تُوظف ببساطة «لتدلّ على شيء متميّز بغموضه»^[2]. بكلام آخر، إن التأكيد غير الرمزيّ الوحيد عن الله يرجعنا إلى فكرة الاهتمام المطلق التي يكشف فيها الموقف السيكلوجيّ بعض الأسس الافتراضية لواقع يتجاوز الإنسان نفسه.

معضلة المفاهيم وضرورتها

لو تخليّنا عن «المفاهيم»، سيصعب علينا أن نحدّد كيف يمكننا القول أن الله هو هذا أو ذاك. ومن البين أن سماح تيليش بجملة لارمزية واحدة عن الله لن يساهم في حلّ هذه المشكلة. لكن علينا قبل إنهاء هذا الموضوع أن نضيف أنه اقتراف خطأ لغوياً فاضحاً إضافياً. فهناك مبدأ ثالث مقبول بشكل عام في علم الألسنيّات، هو أن الجملة، أو بدقّة أكثر الفعل الكلامي، هو الوحدة الأساسية للمعنى وليس الكلمة. مجدّداً، لقد ناقشت هذه النقطة بالتفصيل في مكان آخر^[3]، إن رمزاً مثل «الملك» أو «الوجود الجديد» لا يقول شيئاً إلاً بعد أن يأخذ مكانه في شبكة من الكلمات والتعابير. وإن فشل «نظريّة الصورة» في المعنى لفتغشتاين تُوضح الأمر أكثر من البنية الدلالية لسوسير وترابر Trier and Saussure. لكن بحسب تيليش في أيّ أنواع الخطاب تؤدي الرموز وظيفتها؟

يمكن الشعور بمزيد من التعاطف مع محاولات هايدغر، خصوصاً في أعماله الأخيرة، في الوصول إلى فكرة اللغة اللاشيئية عندما يتكلّم عنها كأنّها خلق «عوالم» واقعية سابقة للفصل الديكارتيّ بين الذات والموضوع الذي ينتج منه مفهومة معرفيّة^[4]. لأنّه، وبعده هينريش أوت Heinrich Ott، وجزئياً فوكس وأبلنج Fuchs and Ebeling، يجيزون خلق عوالم من هذا النوع

[1]-S.T. vol. 1, p. 265.

[2]-A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic* (London 1946) p. 44.

[3]-A. C. Thiselton, 'Semantics and New Testament Interpretation' in I. H. Marshall (ed.) *New Testament Interpretation* (forthcoming).

[4]-See A. C. Thiselton, 'The New Hermeneutic' especially the section • "World" in Heidegger and the Parables', *ibid.*; and 'The Parables as Language Event Some Comments on Fuchs's Hermeneutics in the Light of Linguistic Philosophy' in *Scottish Journal of Theology* 23 (1970) pp. 437-488.

لا من خلال رموز بسيطة، بل من خلال الشعر والأمثال، أو الأعمال الفنية المنتشرة. فضلاً عن ذلك، وبعيداً عن الانبثاق من اللاوعي كما في لاهوت تيليش، فإنَّ «الحدث اللغوي» عند هايدغر نشأ من الجذّة، «الحدوث» الذي يواجه ويتحدّى ويصحّح وجود الفرضيات والتوجّهات قبل - الواعية للإنسان^[1].

لكن علينا أن نقول إنَّ بول فان بيرن Paul Van Buren ووليام هوردن William Hordern بيّنّا أنَّ تخصيص اللّغة ليس غير ضارّ فحسب، بل هو أيضاً ضروريٌّ بالتأكيد إذا رغبتنا بالكلام عن الأشخاص كأشخاص^[2]. إذ يمكن للرموز أن تدلّنا على الأنوثة، والجمال، واللّطافة وغير ذلك من الصفات. لكن هذه الصفات الأولى لا تصف شخصاً محدّداً. كما يعلّق هوردن بحق: «عند الحديث عن الأشخاص نكون مهتمّين بالدرجة الأولى بالفرد. فالشاب لا يقع في حبّ طبقة محدّدة من النساء، في العشرين من عمرها، جميلة، محبوبة وهكذا. على العكس، إنّه يقع في غرام ماري جونز»^[3]. للتقرير عن «ذات» الشخص فإنّنا لا نضع لائحة بـ «مراتب» صفاته مثل «رجل أعمال في منتصف العمر»؛ لكن «علينا أن نبدأ بإخبار قصص عنه، نصف موقفاً وكيف تصرف إزاءه»^[4]. فعندما يتحدّث الكتاب المقدّس عن الله كشخص يجذب الانتباه إلى «خصوصية الوحي اليهو - مسيحي»^[5]. فهو يخبر كيف تصرف الله في مواقف محدّدة ولا ينقل كثيراً عن «الحقائق العامّة» عن طبيعته.

لقد قيل إنَّ إحدى المشاكل الأساسيّة التي تجعل لاهوت تيليش غير مقنع هو فشله في الوصول إلى تصالح مع «عقبة الخصوصية» التي تمثّلها المسيحيّة. فتاريخ الكتاب المقدّس هو بالتحديد تاريخ اختيار الله وفعله لهذا الأمر دون ذاك. مع ذلك، يعتبر أنّ الخصوصية شيئاً يقوّض غيرة الله ويجعله مجرد إله. المشكلة الأساسيّة الثانية في لاهوته تظهر من خلال محاولة ربط الله كأساس لوجودنا، بـ «الأعماق» اللاواعية في الإنسان. ثمّة انطباع أوجده J. A. T. Robinson في كتاب Honest To God أنّ هذا بالأساس مسألة تحدّد تصوّرنا عن الله، حيث أنّ اللّغة حول الله «في عليائه» يمكن إبدالها برموز تشير إلى الله «من الداخل»^[6].

لكنّ هاتين الطريقتين ليستا متناوبتين في الكلام عن الإله نفسه. فإله نظام تيليش مختلف

[1] - Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen 1960) and J. M. Robinson and J. B. Cobb (eds.), *New Frontiers in Theology: 1, The Later Heidegger and Theology* (New York 1963) *passim*.

[2]-P. van Buren, *Theological Explorations* (London 1968) pp. 79105-; and W. Hordern, *Speaking of God* (London 1965) pp. 131183-.

[3]-W. Hordern, *op. cit.*, p. 147.

[4]-Ibid. p. 149.

[5]-Ibid. p. 163.

[6]-J. A. T. Robinson, *Honest to God* (London 1963) pp. 2950-45, 32-, and 5461-.

جدًا عن إله اللاهوت المسيحي التقليدي. وعندما نستثني الرُّموز من المعيار الذي يضعه الفكر العقلي، يمكن أن يكون «الله» لا شيء أكثر أو أقل من طفو مفاجئ للصور اللاواعية، والأهواء، أو المخاوف. وهذا ما قد يضيفي علينا شعورًا بالقدسي، أو قد يدلُّ على شيء مختلف كليًا. لكن يبدو أن تيليش قد سقط في الفخ نفسه الذي سعى الجميع لاجتنابه، أي جعل الله على صورة الإنسان. لا بدَّ هنا من تأكيد انتشار هذه المشكلة بطريقتين مختلفتين:

أولاً: يذكرنا بيفان Bevan مرةً أخرى بأنَّ قوَّة الرُّموز لا تضمن حقيقتها. فالذين يعانون من بعض الأمراض العقلية، مثلاً، قد يحولون أيَّ شيء أو كلَّ شيء إلى رموز. وقد يرون «أشياء حولهم مشحونة بمعنى شرير أو مرعب... كما قد ينظرون إلى طاولة أو باب ويشعرون بالخوف إلى حدِّ الرُّعب...»^[1] لكن هذه «الرُّموز» لا أساس لها من الصحة.

ثانياً: رغم مقارنة يونغ، تكلم علماء نفس آخرون عن «شريعة غاب» اللاوعي. ففي بعض الحالات - كما يقول أ. ن. دكر E. N. Duker - البحث عن الله كأساس لوجوده هو «تهكُّم شيطاني»، يعني أنَّه يحتاج الوصول إلى خارج ذاته إلى خالقه ومخلَّصه^[2].

في مقابل تحذيرات الكتاب المقدس من خداع «قلب» الإنسان، يحتمل أن يكون قلق تيليش حول التأثيرات التحريفية لإضفاء الطابع المفهومي على «الله» تصل إلى درجة التفاهة مقارنة بالتحريف الذي يمكن أن ينتج من البحث عنه من خلال الرُّموز والاهتمام المطلق. والواقع أننا لم نعالج كلَّ المشاكل التي أثارها حديثه عن لغة الدين. فمثلاً، يمكن أن نسأل ما العلاقة بين رفضه الالتزام، وبين استخدام لغة تفويضية في تعابير الانشغال بالذات؟ مثل «أنا أوَّمن» أو «أنا أعتقد»^[3]. فهل يمكن أن نتخلَّص من اللُّغة التفويضية في الدين؟ وإذا كنَّا لا نستطيع، ألا يجدر بنا أن نستعيد فكرة «الالتزام» حتى لو بقيت متنكِّرة في شكل عبارات اهتمام بالذات؟ ليس لدينا متسع لمناقشة مزيد من هذه الأسئلة، لقد قيل ما يكفي للكشف عن وجود مشاكل جدية في ما قرَّره عن اللاهوت واللُّغة الدينية.

تيليش واللاهوت الأنكليكاني الرَّاهن

نزولاً عند رغبة المحرِّر، أضفت ملاحظة استنتاجية عن العلاقة بين لاهوت تيليش والأنكليكانية راهناً. فقد يبدو للوهلة الأولى أنَّ اهتماماته محصورة بالأسئلة الكبرى التي ترتبط بطبيعة المسيحية

[1]-E. Bevan, Symbolism and Belief(Fontana ed. London 1962) p. 244.

[2]-E. N. Ducker, Psychotherapy-A Christian Approach (London 1964) p. 112.

[3]-Cf. D. D. Evans, The Logic of Self-Involvement (London 1963) pp. 27- 78.

ذاتها، وعلاقتها بالثقافة العلمانية. من ناحية أخرى، ما زال كثير من توجهاته التفكيرية ذات سمة ألمانية بامتياز رغم وجوده لسنوات عديدة في الولايات المتحدة الأميركية. ولم يكن الأثر الذي تركه كتاب مخلص لله لـ ج. أ. ت. روبنسون J. A. T. Robinson's Honest to God في الاتحاد الإيماني الأنكليكاني مرتبطاً تماماً بأسئلة حول تيليش، فلست مقتنعاً بأن الكتاب نجح في إيصال المسائل الأكثر أهمية في فكره. ولقد رأينا أن الأمر ليس مجرد مسألة تغيير «لتصورنا» عن الله، بل طرح أسئلة أساسية وعميقة. كما يمكن تحديد بعض الأمور الأساسية التي ترتبط بالاهتمامات الأنكليكانية:

أولاً: يطرح لاهوت تيليش أسئلة حول الشمولية العقديّة وعلاقتها بمكانة المعايير العقديّة أو الاعترافية. فالمادة الثامنة من المواد التسع والثلاثين تركّز الانتباه على قيمة قواعد الإيمان الثلاث، حيث وصف مؤتمر لامبث Lambeth الذي عقد عام 1920 كتاب الصلاة بـ «المعيار الأنكليكاني للعقيدة والتطبيق». وهو، من جهة أخرى، يرفض فكرة تحديد «المعايير اللاهوتية» انطلاقاً من مضمون عقديّ معين شرطاً أن يكون «الله» موضوع الاهتمام المطلق الذي يمكن أن يكون غير محدّد وتقريباً شاملاً لكل شيء من الناحية اللاهوتية. إذ لا يمكن لأي مجموعة من الرموز التي تحكي عن الله أن تكون أكثر «نهائية» (final) من غيرها، طالما أنها تشير إلى ما وراءها. وبسبب هذه السعة أو الشمولية، رأى البعض في لاهوت تيليش إلهاماً للحركة المسكونية، وحقّة للاستغناء عن الاعترافات وأسس الاعتقاد.

لقد بيّنت مناقشتنا أنه لا فكرة الاهتمام المطلق عند تيليش، ولا لغته حول «الوجود» تملأ الفراغ الذي تخلّفه إزالة المعايير اللاهوتية التقليدية. ويصعب فعلاً تسويغ تسمية ما يطرحه «معايير لاهوتية». في النهاية، مهما كانت مقاصده يصعب تمييز «الله» في لاهوته من خلال إحياءات دينية صادقة للإنسان. «الله هو الاسم الذي يهتم له الإنسان اهتماماً مطلقاً». يرى البعض أن هذه المقاربة المرتبطة بشلايرماخر هي المقاربة الصحيحة. لكن آخرين كثيراً لا يرون ذلك. وعليه، فإن لمقاربة تيليش هذه قيمة أساسية لأنها تحدّثنا من الوصول إلى طريق مسدود في حال سعينا للتخلّص من جميع المعايير الاعترافية.

ثانياً: يطرح لاهوت تيليش أسئلة حول المكان النسبي وسلطة الكتاب المقدّس، والإكليروس، والقانون الكنسي، والتقاليد المذهبية. فمن جهة، هو لا يرغب بوضع التقليد اللاهوتي جانباً أو تجاهله، يقول: «التقليد المذهبي مصدر حاسم بالنسبة إلى اللاهوتي النسقي، حتى لو استعمله على مستوى عالمي»^[1]. هنا يقف تيليش إلى جانب الأنكليكان ضدّ من يرغبون في العودة إلى القرون الأولى والبدء من جديد. ورغم تأكيده أن المعتقدات ليست «معايير» لاهوتية، مع ذلك حتى الكنائس البروتستانتية

[1]-S.T. vol. 1, p. 43.

عليها أن تشكّل أسسها الاعتقاديّة وتدافع عنها ضدّ الهجمات من جانب ممثليها أنفسهم^[1]. من جهة أخرى، رأينا أنّه يستخدم «المبدأ البروتستانتيّ» للتشكيك في مطلقيّة ونهائيّة أيّ مؤسسة متناهية أو كنسيّة على عكس الله ذاته. فمن جهة، قد يبدو منافحاً ضدّ التقليد الأنكليكانيّ حول سلطة الكتاب المقدّس، لأنّه يدرج الكتاب المقدّس بين السلطات التي لا يمكن أن تكون «نهائيّة». لكن من جهة أخرى، يضيف بُعداً نسبياً على السلطات الكنسيّة الأخرى كما يؤكّد على الصلة بالتقليد المِلّي، ويتبنّى الأنكليكانية عبر وسائل الإعلام. بينما تدافع المادتان 20 و21 عن السلطة المحدودة للكنيسة والمجامع العامّة، فإنّهما تؤكّدان أيضاً أنّ المجالس «قد تخطئ». لم تكن الشموليّة في الحياة الكنسيّة سمة من سمات الأنكليكانيّة قطّ، فقد بينّ تيليش بحق أنّ هذا المبدأ مدين بالكثير للحركة الإصلاحية. على هذا الأساس لا يمكن لسلطة الأساقفة أن تكون جزءاً ضرورياً من «ماهية» الكنيسة حتى لو كانت مقبولة كجزء من «التقليد المِلّي».

ثالثاً: عند تيليش نظائر مثيرة للاهتمام، كما لديه بعض الاختلافات عن الإصلاح والآراء الأنكليكانيّة في العالم والأسرار المقدّسة، والتبرير بالنعمة، وكهانة جميع المؤمنين.

إنّه لا يرغب بالفصل التام بين الكاهن والمؤمن العاديّ. مثلاً، «يمكن للمؤمن العاديّ الذي يستحوذ عليه الروح القدس أن يكون وسيط وحي بالنسبة إلى الآخرين». من جهة أخرى، «يمكن لكلّ مؤمن أن يكون قديساً بقدر انتمائه إلى الاتحاد الإيمانيّ للقديسين... فكلّ قديس هو مؤمن عاديّ، بقدر انتمائه إلى الذين يحتاجون غفران الذنوب»^[2]، لأنّ الكنيسة تساهم في غموض الحياة عموماً، هي أيضاً تمثّل «الحياة الواضحة للجماعة الروحية».

يتبنّى تيليش أيضاً التمييز التقليديّ بين الكنيسة المرئيّة والكنيسة غير المرئيّة^[3]. فقد سبق ورأينا أنّ التبرير بالنعمة من خلال الإيمان فائق الأهميّة بالنسبة إليه، وبالفعل لو وُجّه أيّ نقد لهذا، يكون فقط تحميلاً لهذا التعليم ما لا يحتمله أو مبالغة في تطبيقه. رأينا أيضاً أنّه يشدّد على القيمة الإيجابية للأسرار المقدّسة، على الأقلّ لأنّها بوصفها رموزاً تمتدّ لتشكّل جسراً بين الوعي واللاوعي. إنّه يتكلّم بقناعة كيف ينبغي للعظة أن تترافق مع الأسرار المقدّسة، وعن «ثنائية الكلمة والأسرار». فلا يجب اعتبارها مجرد وسائل تقنيّة للنعمة. لكنّه يعتقد أيضاً أنّ رموز الأسرار المقدّسة «أقدم من»، أو «سابقة» على الرّموز اللفظيّة^[4]. وهذا يتوافق تماماً مع نظريّته في «عدم مفهومة» الرّموز، وقد نقدنا مقاربتة في هذه المسألة.

[1]-S.T. vol 3, p. 188.

[2]-S.T. vol. 1, p. 135.

[3]-S.T. vol. 3, p. 176184-.

[4]-Ibid. p. 128; cf. pp. 129133-, and vol 1, pp. 135 and 157.

بالمقابل، يؤكد الإصلاحيون أنفسهم أن إمكان فهم السرّ، في ثنائية الكلمة والسرّ المقدّس، يتوقف على الكلمة. لكن إشارات افتراق تيليش عنهم لا تفاجئ من منظور خصائص نظامه ككل أكثر من نقاط كثيرة أظهرت رغبته بتبني هذه الآراء. والأهميّة هنا لعدد المرّات التي لجأ فيها هذا اللاهوتي «المسكوني» المعاصر إلى الإصلاحيين وبشكل خاصّ إلى لوثر من أجل الهداية والإلهام^[1].

خاتمة

ختاماً، نستطيع أن نجد تطابقاً إضافياً بين لاهوت تيليش والتقليد الأنكليكانيّ حول العلاقة بين الكنيسة والمجتمع العلمانيّ. وهذا ينطبق في طريقتين: أولاً، لا تيليش ولا اللاهوتيون الأنكليكانيون يعتبرون أن الكنيسة منظوية على ذاتها، ومتحفظة وجماعة غيتويّة. ففي إنكلترا، على الأقلّ، يمكن القول أن الكنيسة جزء من الأمة، أي وفقاً للنموذج التقليديّ للحياة الأبرشيّة، يمكن لاهتمامات الكنيسة والأمة أن تتشابه. وهنا يقارن تيليش بين هذا النمط «الكنسي» المفضّل لدى لوثر وزفنكلي وكالفن وبين النمط «الطائفي» الذي يفضّله «المبشرون الإنجيليون». حيث يكتب أن «النموذج الإكليركي للكنيسة هو الأمّ التي جئنا منها. إنّه مختلف تمام الاختلاف عن كنائس الأصوليين المتحمّسين، حيث يكون الفرد... هو الطاقة الخلّاقة للكنيسة». ووفقاً لوجهات نظر لاحقة، «الكنيسة المرئيّة يجب أن تُظهر وتُنظّف... من أيّ شخص ليس عضواً في الكنيسة على المستوى الروحيّ. هذا يفترض أننا نستطيع مسبقاً معرفة من يكون عضواً روحياً في الكنيسة. لكن هذا ما لا يقدر عليه إلاّ الله وحده. لم يستطع الإصلاحيون قبول هذا الأمر لأنهم عرفوا أنّه ليس ثمة من لا ينتمي إلى «المأوى» الذي هو الكنيسة»^[2]. إنّ هذا ينسجم إلى حدّ كبير مع اعتقاد تيليش بأنّ اللاهوت المسيحيّ يرتبط بكلّ أبعاد حياة الإنسان في الدنيا، من لاهوت أو فنّ أو فلسفة، أو سياسة، أو علم نفس، أو علم اجتماع.

يظهر التطابق أيضاً في الأهميّة التي أعطاهها لاهوت تيليش الدفاعيّ للعقل والحجج المنطقيّة، فقد رفض الرأي القائل إنّ الإنجيل يمكن أن «يُرمى كالحجر» على السامع، انطلاقاً من اعتقاده، كما في اللاهوت الأنكليكانيّ الكلاسيكيّ، بتقديم الحقيقة بالطرق المنطقيّة والإقناع العقليّ. لكن لا ينبغي الخلط بين هذا وبين الرأي المختلف تماماً بإمكان الوصول إلى الله عن طريق العقل من دون الوحي. في هذا السياق، يحاول تيليش الوقوف مكان السامع بصدق، ليتشارك معه في المناقشات والمحاكمات الدفاعيّة. فعندما يخاطب نفسه بمنتهى الدقّة وي طرح أسئلة لا يطرحها إلاّ جيل سابق في ألمانيا، هذا لا يضعف شرعيّة المبدأ العامّ، لاعتقاده أنّ محتويات الإنجيل، ورغم بقائها على حالها، يجب أن تقدّم بمصطلحات جديدة لكلّ حقبة وجيل.

[1]-P. Tillich, A History of Christian Thought (London 1968) pp. 227- 256.

[2]-Ibid. p. 252; cf. On the Boundary, pp. 58- 68.

قائمة المصادر والمراجع

1. A. C. Thiselton, 'Semantics and New Testament Interpretation' in I. H. Marshall (ed.) New Testament Interpretation (forthcoming).
2. A. J. Ayer, Language, Truth, and Logic (London 1946).
3. C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.) op. cit., p. 50 (T. M. Greene), and pp. 43 -44 (W. M. Horton).
4. cf. B. Martin, Tillich's Doctrine of Man (London 1966) p. 29. But in contrast see S.T. vol. 1, p. 68: "The method of correlation.
5. Cf. D. E. H. Whiteley, The Theology of St. Paul (Oxford 1964).
6. Cf. M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache (Pfullingen 1960) and J. M. Robinson and J. B. Cobb (eds.). New Frontiers in Theology: 1, The Later Heidegger and Theology (New York 1963) passim.
7. Cf. P. Tillich, On the Boundary, pp. 4749- (or The Interpretation of History, p. 32). Paul Althaus exposes the difficulties of Kahler's position in an excellent essay 'Fact and Faith in the Kerygma' in C. F. H. Henry (ed.), Jesus of Nazareth: Saviour and Lord (London 1966). Several other essays in this book relate to this question.
8. Cf. S.T. vol. 2, pp. 204207-, and Systematic Theology vol. 3 (London 1964.
9. D. M. Brown (ed.) Ultimate Concern-Tillich in Dialogue (London 1965).
10. Dietrich Bonhoeffer, Letters and Papers from Prison (Fontana ed. 1963.
11. F. de Saussure, Cours de linguistique genirale (edition critique, parR. Engler, Wiesbaden 1967) pp. 146157-. Cf. J. Lyons, Introduction to Theoretical Linguistics (Cambridge 1968) pp. 4272,75-59,38,8- and 403; and S. Ullmann, Semantics (Oxford 1962) pp. 80115-.
12. J. A. T. Robinson, Honest to God (London 1963).
13. P. Tillich, 'Autobiographical Reflection' in C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.). The Theology of Paul Tillich (New York 1964).
14. P. Tillich, 'Reply to Interpretation and Criticism' in C. W. Kegley and R. W.

- Bretall (eds.) op. cit.
15. P. Tillich, Christianity and the Encounter of World Religions (Columbia, USA 1964).
 16. P. Tillich, The Courage to Be (London 1952) especially.
 17. P. Tillich, The Shaking of the Foundations; cf. F. W. Dillistone, Christianity and Symbolism (London 1955)
 18. P. van Buren, Theological Explorations (London 1968) pp. 79105-; and W. Hordern, Speaking of God (London 1965).
 19. S.T. vol. 1, p. 265; cf. especially pp. 234 - 279. Tillich summarises the basic points in S.T. vol. 2, pp. 511-, and in Theology in Culture,
 20. S.T. vol. 1, pp. 18, 47 and 170; cf. J. Macquarrie Studies in Christian Existentialism (London 1966.
 21. See A. C. Thiselton, 'The New Hermeneutic' especially the section • "World" in Heidegger and the Parables', *ibid.*; and 'The Parables as Language EventSome Comments on Fuchs's Hermeneutics in the Light of Linguistic Philosophy' in *Scottish Journal of Theology* 23 (1970).
 22. See T. A. O'Meara and C. D. Weissner (eds.), Paul Tillich in Catholic Thought (London 1965) e.g. E. D. O'Connor, Paul Tillich: An Impression.
 23. See the chapter headings of P. Tillich, On the Boundary-An Autobiographical Sketch (Eng. London 1967) which is a revised translation of Part I of The Interpretation of History (New York 1936).
 24. Tillich, Systematic Theology, vol. 1 (London 1953) p. 6. Hereafter abbreviated as S. T.
 25. V. Tomas, 'Darkness on Light?' in S. Hook (ed.) op. cit. (my italics).