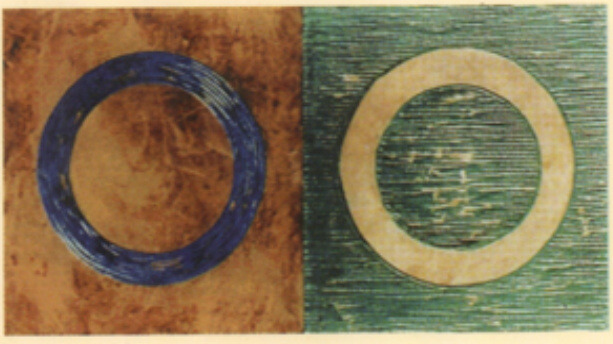
بول تيليتش

مكتبة
الفكر الجديد
05-07-2017

بواعث الإيمان



ترجمة

سعيد الغانمي

منشورات الجمل

بول تيليتش: بواعث الإيمان

مكتبة
الفكر الجديد

بول تيليتش

بواعث الإيمان

ترجمة

سعيد الغانمي

منشورات الجمل

مكتبة
الفكر الجديد

بول تيليتش: لاهوتي وفيلسوف وجودي، من أشهر أعماله: **ديانة الكتاب المقدس والبحث عن الواقع الأقصى**، مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٥٥. **الشجاعة في الوجود**، مطبعة جامعة ييل، ١٩٥٢. **بواعث الإيمان**، نيويورك، ١٩٥٨. **الحب والسلطة والعدالة**، مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٥٤. **اللاهوت النسقي**، ٣ أجزاء، مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٥٣ ـ ٦٤. **لاهوت الثقافة**، تحرير: كمبل، مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٥٩.

بول تيليتش: بواعث الإيمان، ترجمة: سعيد الغانمي

الطبعة الأولى ٢٠٠٧

كافة حقوق النشر والترجمة والاقتباس

محفوظة لمنشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) ـ بغداد ٢٠٠٧

© Paul Tillich, Dynamics of Faith, Harper Torchbooks, 1957

© Al-Kamel Verlag 2007

Postfach 210149. 50527 Köln. Germany

Tel: 0221 736982. Fax: 0221 7326763

E-Mail: KAlmaaly@aol.com

مكتبة الفكر الجديد

ملاحظات تمهيدية

لا تكاد توجد كلمة في اللغة الدينية، اللاهوتية والشعبية معاً، صارت عرضة لحالات سوء الفهم والتشويهات والتعريفات المثيرة للشكوك أكثر من كلمة «الإيمان». وهي تنتمي إلى تلك المفردات التي تحتاج إلى مداواة قبل أن تستخدم في مداواة الناس. وفي الوقت الحاضر صارت مفردة «الإيمان» أكثر إفرازاً للمرض منها للشفاء. فهي تربك، وتضلل، وتخلق على التوالي الشكية والتعصب، المقاومة العقلية والاستسلام الانفعالي، رفض الدين الأصيل والتعرض للبدائل. والحقيقة أن المرء قد يخالجه إغراء اقتراح التخلي عن كلمة «إيمان» كلياً، غير أن مثل هذا الاقتراح لا يكاد يكون ممكناً، مهما كان مرغوباً فيه. لأن هناك تراثاً قوياً يحميها. ولا يتوفر حتى الآن بديل يعبر عن الواقع الذي تشير إليه كلمة «إيمان». ولذلك فإن الطريقة الوحيدة الممكنة، في الوقت الحاضر، للاهتمام بهذه المشكلة تتمثل في محاولة إعادة تأويل الكلمة وإزالة التشوش الذي لحق بها ودلالات التشويه الإيحائية التي

مكتبة الفكر الجديد

أحاطت بها، التي ينتمي بعضها إلى قرون بعيدة. وإن الكاتب ليرجو أن يفلح في هذا الهدف على الأقل حتى لو لم يفلح في هدفه الأقصى في إقناع بعض القراء بقوة الإيمان الخفية داخل أنفسهم وبالدلالة اللامتناهية لما يرتبط به الإيمان.

كمبرج، أيلول، ١٩٥٦

مكتبة الفكر الجديد

(١)
ما هو الإيمان

١. الإيمان كهم أقصى

الإيمان هو الانشغال بهم إلى أقصى حد: وبواعث الإيمان هي بواعث الهم الأقصى عند الإنسان. فالإنسان، ككل كائن حي، يهتم بأشياء كثيرة، يهتم في المحل الأول بالأشياء التي تشترط وجوده نفسه، كالغذاء والمأوى. لكن لدى الإنسان ـ في مقابل الكائنات الحية الأخرى ـ هموماً روحية، معرفية وجمالية واجتماعية وسياسية. يكون بعضها فورياً، بل بالغ الفورية في العادة، ويمكن لكل منها وللهموم الحيوية كذلك أن تدعي كونها غاية قصوى لحياة الإنسان الفرد أو لحياة الجماعة الاجتماعية. فإذا ادعت كونها غاية قصوى تطلبت من ذلك الذي يقبل هذا الادعاء استسلاماً كلياً، ووعدته بتحقيق كلي حتى لو أُخضِعت جميع الدعاوى الأخرى لها، أو رُفِضت باسمها. ولو اتخذت جماعة قومية من حياة الأمة ونموها هماً أقصى لها، لتطلبت منها التضحية بجميع الهموم الأخرى،

مكتبة الفكر الجديد

كالرفاهية الاقتصادية، والصحة والحياة، والأسرة، والحقيقة الجمالية والمعرفية، والعدالة الإنسانية. والقوميات المتطرفة في عصرنا هذا هي مختبرات لما تعنيه دراسة الهم الأقصى في جميع جوانب الوجود الإنساني، بما فيها الهم الأصغر عن حياة الإنسان اليومية. فيتركز كل شيء في الإله الواحد، أعني الأمة، وهو إله يثبت بالتأكيد أنه شيطان، ولكنه يبيّن الطبيعة اللامشروطة للهم الأقصى بوضوح.

وليس المطلب اللامشروط الذي يفرضه ذلك هو ما يكمن في قرار الهم الأقصى عند الإنسان، بل أيضاً الوعد بالتحقيق الأقصى الذي يُقبل بوصفه فعل إيمان. ولا يُحدد محتوى هذا الوعد بالضرورة. إذ يمكن أن يعبر عنه برموز غير محددة أو برموز عينية لا يمكن فهمها حرفياً، مثل «عظمة» الأمة التي ينتمي إليها الإنسان حتى لو مات في سبيلها، أو فتح البشرية على يد «الجنس المنقذ»، إلخ. في كل هذه الحالات، يتمّ إطلاق وعد «بتحقيق أقصى»، مع التهديد باستبعاد مثل هذا التحقيق إذا لم يتم الإذعان لهذا المطلب اللامشروط.

ويتوفر مثال ـ وأكثر من مثال ـ في الإيمان الذي يتضح في ديانة «العهد القديم». إذ يمتلك أيضاً خاصية الهم الأقصى في المطلب والتهديد والوعد. ولا يتمثل محتوى هذا الهم بالأمة ـ بالرغم من أن القومية اليهودية حاولت تشويهه بإضفاء ذلك عليه ـ بل يكمن

مكتبة الفكر الجديد

محتواه في «إله» العدل، الذي يُدعى، لأنه يمثل العدل لكل إنسان ولكل أمة، بـ«الله» الكوني، رب العالم والوجود. وهو الهم الأقصى لكل يهودي تقي، ولذلك تقدم بإسمه الوصية الكبرى: «ستحبّ الربّ إلهك بكل قلبك، وبكل نفسك، وبكل قوتك» (التثنية ٦:٥). هذا ما يعنيه الهم الأقصى، ومن هذه الكلمات اشتُقت عبارة «الهم الأقصى». فهي تتطرق على نحو لا غموض فيه إلى خاصية الإيمان الأصيل، مطلب الاستسلام الكلي لموضوع الهم الأقصى. ويزخر «العهد القديم» بالأوامر التي تضفي العينية على طبيعة هذا الاستسلام، كما يعج بالوعود والتهديدات المتعلقة به. هنا أيضاً توجد وعود اللاتعين الرمزي، برغم أنها تتركز حول تحقيق حياة الأمة أو حياة الفرد، ويتمثل التهديد بالاستبعاد من هذا التحقيق من خلال فناء الأمة أو من خلال كارثة تحل بالفرد. فالإيمان، عند رجال العهد القديم، هو حالة التطلع إلى هم أقصى لامشروط حول «يهوه» وحول ما يمثله من مطلب وتهديد ووعد.

ويتوفر مثال آخر ـ يكاد يكون مضاداً ـ وإن كان كاشفاً بالدرجة نفسها، في الهم الأقصى في «النجاح» وفي الاستقرار الاجتماعي والقوة الاقتصادية. فهو إله عند كثير من الناس في الثقافة الغربية التي يطغى عليها التنافس، وهو يقوم بما يجب أن يقوم به أي هم أقصى: إذ يتطلب استسلاماً لامشروطاً لقوانينه حتى لو كان الثمن التضحية بالعلاقات الإنسانية الأصيلة، والقناعة الشخصية، والشبق

مكتبة الفكر الجديد

المبدع. تهديده هو الهزيمة الاجتماعية والاقتصادية، ووعده ـ وهو غير محدد ككل الوعود ـ هو تحقيق وجود المرء. وانحلال هذا النوع من الإيمان هو الذي يسم أغلب الأدب المعاصر بميسمه ويجعله مهماً من الناحية الدينية. في روايات مثل «طريق اللاعودة»، لا ينكشف الأمر عن حسابات زائفة، بل عن إيمان وضع في غير موضعه. وحين يتحقق وعد هذا الإيمان، يبرهن أنه إيمان فارغ.

الإيمان هو الانشغال بهم إلى أقصى حد. يهم المحتوى على نحو لا يتناهى في حياة المؤمن، ولكنه لا يهم من حيث التعريف الصوري للإيمان. وهذه هي الخطوة الأولى التي يجب أن نتخذها لكي نفهم بواعث الإيمان.

٢. الإيمان كفعل متركز

الإيمان كهم أقصى هو فعل الشخصية الشاملة. فهو يحدث في مركز الحياة الشخصية ويشمل عناصرها كلها. الإيمان هو أكثر الأفعال المتركزة في العقل الإنساني. وهو ليس حركة جزء خاص أو وظيفة معينة في وجود الإنسان الشامل. بل تتحد هذه جميعاً في فعل الإيمان. غير أن الإيمان ليس المجموع الرياضي لأوجهها المتعددة. فهو يتعالى على كل أثر خاص كما يتعالى على شموليتها، ويمارس هو نفسه أثره الحاسم على كل منها.

ما دام الإيمان فعلاً للشخصية ككل، فهو يشارك في بواعث

مكتبة الفكر الجديد

الحياة الشخصية. وقد وُصِفت هذه البواعث الحركية (أو الديناميات) بطرق متعددة، ولاسيما في التطورات الأخيرة لعلم النفس التحليلي. وإذا فكرنا بالاستقطابات، فإن توتراتها وصراعاتها الممكنة هي الخاصية المشتركة بين أكثرها. وهذا ما يجعل علم نفس الشخصية ذا بواعث حركية إلى درجة كبيرة ويتطلب نظرية حركية في الإيمان بوصفه الأكثر شخصية في الأفعال الشخصية. وأول وأهم استقطاب في علم النفس التحليلي هو الاستقطاب بين ما يسمى باللاشعور والشعور. ولا يمكن تخيل الإيمان بوصفه فعل شخصية شاملة من دون مشاركة العناصر اللاشعورية في بنية الشخصية. فهي دائماً حاضرة وتقرر محتوى الإيمان إلى حد كبير. غير أن الإيمان، من ناحية أخرى، هو فعل شعوري، ولا تشارك العناصر اللاشعورية في خلق الإيمان إلا إذا نقلت إلى المركز الشخصي الذي يتعالى بها كلها. فإذا لم يحدث هذا، وإذا حددت القوى اللاشعورية الوضعية العقلية من دون فعل متركز، فلا يحدث الإيمان، بل يحدث إكراه. لأن الإيمان قضية حرية. والحرية ليست أكثر من إمكان وجود أفعال شخصية متركزة. ويمكن حل النقاش المتكرر الذي يوضع فيه الإيمان والحرية موضع التضاد عن طريق البصيرة التي ترى أن الإيمان حر، وأنه تحديداً فعل متركز للشخصية. من هذه الناحية تتماهى الحرية بالإيمان.

والاستقطاب بين ما يسميه فرويد ومدرسته بالأنا والأنا الأعلى

مكتبة الفكر الجديد

مهم أيضاً لفهم الإيمان. فمفهوم الأنا الأعلى مفهوم غامض تماماً. فمن ناحية، هو أساس الحياة الثقافية بأسرها لأنه يحصر التحقق الذي لم يتعرض للكف في دافع اللبيدو دائماً، ومن ناحية أخرى، يقطع قوى الإنسان الحيوية، ويولد القرف من نظام التقييدات الثقافية بكامله، ويحقق حالة عصابية في العقل. من وجهة النظر هذه، تُعدّ رموز الإيمان تعبيرات عن الأنا الأعلى، أو بعبارة أكثر عينية، تعبيرات عن صورة الأب الذي يعطي محتوى للأنا الأعلى. وبسبب هذه النظرية القاصرة عن الأنا الأعلى، فقد جاء رفض فرويد الطبيعي للمعايير والمبادئ. إذ إن الأنا الأعلى إذا لم يتأسس على مبادئ صالحة، فإنه يتحول إلى طاغية قمعي. غير أن الإيمان الحقيقي، حتى لو كان يستخدم صورة الأب في تعبيراته، يحوّل هذه الصورة إلى مبدأ للحقيقة والعدالة يتم الدفاع عنهما فيه حتى ضد «الأب» نفسه. ولا يمكن أن يتأكد الإيمان والثقافة إلا إذا مثّل الأعلى معايير الواقع ومبادئه.

يفضي هذا إلى السؤال عن الكيفية التي يرتبط بها الإيمان بوصفه فعلاً شخصياً متركزاً بالبنية العقلية لشخصية الإنسان التي تتضح في لغته ذات المعنى، وفي قدرته على معرفة الحقيقي وفعل الخير، وفي إحساسه بالجمال والعدل. كل هذا، وليس فقط إمكانية التحليل والحساب والجدل، يجعل منه كائناً عقلياً. ولكن بالرغم من هذا التصور الواسع عن العقل، فيجب أن نرفض أن تكون طبيعة

مكتبة الفكر الجديد

الإنسان الجوهرية متماهية بالطبيعة العقلية لعقله. فالإنسان قادر على امتلاك القرار مع العقل أو ضده، وهو قادر على أن يخلق فيما فوق العقل أو يدمر فيما تحت العقل. وهذه القوة هي قوة نفسه، مركز ارتباط النفسي الذي تتحد فيه جميع عناصر وجوده. ليس الإيمان فعل أية وظيفة من وظائفه العقلية، كما أنه ليس فعل اللاشعور، بل هو فعل يتم فيه التعالي بكل من العقلي والعناصر اللاعقلية في وجوده على السواء.

والإيمان بوصفه فعلاً شاملاً ومتركزاً للشخصية فعل «انجذاب» ونشوة. فهو يتعالى على دوافع اللاشعور اللاعقلي وبنى الشعور العقلي. يتعالى عنها، لكنه لا يدمرها. والخاصية الانجذابية للإيمان لا تستبعد خاصيته العقلية، بالرغم من أنها لا تتماهى معها، وهي تشمل المساعي اللاعقلية دون أن تتماهى معها. ففي نشوة الإيمان هناك وعي بالحقيقة وبالقيمة الأخلاقية: هناك أيضاً حالات حب وكراهية من الماضي، صراعات وتآلفات، وتأثيرات فردية وجمعية. «النشوة» تعني «الوقوف خارج الذات» ـ دون توقف المرء عن أن يكون نفسه ـ بكل ما فيه من عناصر تتحد في المركز الشخصي.

الاستقطاب الآخر في هذه العناصر، وهو يتصل بفهم الإيمان، هو التوتر بين الوظيفة الإدراكية للحياة الشخصية للإنسان، من جهة، والانفعال والإرادة، من جهة أخرى. وفي نقاش لاحق سأحاول أن أوضح أن كثيراً من التشويهات في معنى الإيمان تتجذر في محاولة

مكتبة الفكر الجديد

إدراج الإيمان ضمن واحدة أو أكثر من هذه الوظائف. عند هذه النقطة لا بدَّ أن نذكر بحدة وبإصرار قدر الإمكان أنه في أي فعل إيماني يوجد تأكيد إدراكي، لا كنتيجة لعملية بحث مستقلة، بل كعنصر لا ينفك عن الفعل الشامل في القبول والاستسلام. وهذا أيضاً يستبعد الفكرة القائلة إن الإيمان هو نتيجة فعل مستقل لـ«إرادة الاعتقاد». لا شك أن هناك تأكيداً من الإرادة على ما يهم المرء كحد أقصى، غير أن الإيمان ليس خلقاً للإرادة. في نشوة الإيمان تكون إرادة القبول والاستسلام عنصراً، لكنها ليست السبب. ويصح هذا على الإحساس أيضاً. وليس الإيمان انفجاراً عاطفياً: فليس هذا معنى النشوة. بالتأكيد يكمن فيها الانفعال، كما يكمن في أي فعل في الحياة الروحية للإنسان. غير أن الانفعال لا ينتج الإيمان. للإيمان محتوى إدراكي وهو فعل للإرادة. هو وحدة أي عنصر في الذات المتركزة. بالطبع لا تمنع وحدة العناصر جميعاً في فعل الإيمان أحد العناصر من الهيمنة على الصورة الخاصة للإيمان. وهي تهيمن على خاصية الإيمان، ولكنها لا تخلق فعل الإيمان.

يجيب هذا أيضاً عن سؤال علم نفس ممكن للإيمان. وكل شيء يحدث في الوجود الشخصي للإنسان يمكن أن يصير موضوعاً لعلم النفس. ومن المهم للفيلسوف الديني والرجل العملي معاً أن يعرف كيف يطوَّق فعل الإيمان في شمولية العمليات النفسية. ولكن في مقابل هذه الصورة المبررة والمرغوب فيها عن علم نفس الإيمان،

مكتبة الفكر الجديد

توجد صورة أخرى تحاول أن تستمد الإيمان من شيء ما ليس بإيمان، بل كثيراً ما يكون خوفاً. والافتراض المسبق في هذا المنهج هو أن الخوف أو سواه مما يُستمدّ الإيمان منه أكثر أصالة وأساسية من الإيمان. غير أن هذا الافتراض المسبق لا تمكن البرهنة عليه. بل على العكس من ذلك، يمكن للمرء أن يبرهن على أن المنهج العملي الذي يفضي إلى هذه النتائج يؤثر فيه الإيمان أصلاً. فالإيمان يسبق جميع المحاولات لاشتقاقه واستمداده من شيء سواه، لأن هذه المحاولات نفسها تقوم على الإيمان.

٣. منبع الإيمان

لقد وصفنا فعل الإيمان وعلاقته ببواعث الشخصية. فالإيمان هو فعل شامل ومتركز للذات الشخصية، فعل لامشروط ولامتناهٍ وأقصى للهم. والآن يظهر السؤال: ما منبع هذا الهم الذي يحيط بكل شيء ويتعالى بكل شيء؟ تشير كلمة «هم» إلى جانبين من العلاقة، العلاقة بين الإنسان المهموم وهمه الخاص. ويجب أن نتخيل في الحالتين موقف الإنسان من ذاته ومن عالمه. وتكشف واقعية الهم الأقصى لدى الإنسان شيئاً ما عن وجوده، وهو تحديداً أنه قادر على التعالي بدفق التجارب النسبية والانتقالية في حياته الاعتيادية. وتجارب الإنسان وإحساساته وأفكاره مشروطة ومتناهية. فهي لا تأتي وتذهب فحسب، بل إن محتواها هو الهم المتناهي

مكتبة الفكر الجديد

والمشروط، ما لم تُرفع إلى مصداقية لامشروطة. غير أن هذا يفترض مسبقاً إمكانية عامة للقيام بذلك، يفترض وجود عنصر اللاتناهي في الإنسان. والإنسان قادر على فهم فعل المعنى الشخصي المركزي المباشر في الغاية القصوى، اللامشروطة، المطلقة، اللامتناهية. وهذا وحده يجعل من الإيمان ممكناً إنسانياً.

والممكنات الإنسانية هي القوى التي تنزع نحو التحقق الفعلي. يسوق الإنسان نحو الإيمان وعيُه بالتناهي الذي ينتمي إليه، ولكنه لا يمتلكه مثلما يمتلك شيئاً يقتنيه. هذه مصطلحات مجردة تظهر على نحو عيني مثل «استياء القلب» في داخل دفق الحياة.

الهم اللامشروط الذي هو الإيمان هو الهم باللامشروط. والعاطفة اللامتناهية، مثلما يوصف الإيمان، هي العاطفة باللامتناهي. أو إذا استعملنا مصطلحنا الأول، فالهم الأقصى هو الهم الذي يُجرَّب ويُعانى كغاية قصوى. بهذه الطريقة نكون قد تحولنا من المعنى الذاتي للإيمان إلى معناه الموضوعي، إلى ما يقصد في فعل الإيمان. ومما لا يعود على تحليلنا بجدوى، عند هذا الحد، أن نسمي ما يُعنى في فعل الإيمان بـ«الله» أو بـ«إله». عند هذه الخطوة نسأل: ما الذي يشكل الألوهية في فكرة الله؟ والجواب هو: إنه عنصر اللامشروط والغاية القصوى. هذا هو ما يحمل خاصية الألوهية. يمكن للمرء، إذا ما رأى ذلك، أن يفهم لماذا يكون كل شيء تقريباً «في السماء وعلى الأرض» قد تلقى

مكتبة الفكر الجديد

الغائية القصوى في تاريخ الدين الإنساني. لكننا نستطيع أن نفهم أيضاً أنه كان يوجد مبدأ نقدي ما زال يعمل في الشعور الديني لدى الإنسان، وهو تحديداً أن ما هو أقصى فعلاً يقابل كل ما يدعي أنه أقصى، ولكنه مجرد أولي، وعابر، ومتناهٍ.

يوحّد مصطلح «الهم الأقصى» الجانب الذاتي والجانب الموضوعي في فعل الإيمان: الإيمان الذي من خلاله يؤمن المرء (fides qua creditur) والإيمان الذي به يؤمن المرء (fides quae creditur). الأول هو المصطلح الكلاسيكي الذي يطلق على فعل الشخصية المتركز والهم الأقصى. والثاني هو المصطلح الكلاسيكي الذي يُطلق على ما يتوجه إليه هذا الفعل، الأقصى نفسه، كما يُعبَّر عنه في رموز الألوهية. وهذا التمييز مهم جداً، لكن ليس إلى درجة قصوى، إذ لا يمكن أن يوجد أحد الجانبين دون الآخر. لا يوجد إيمان بلا محتوى يتوجه إليه. وهناك دائماً شيء ما مقصود في فعل الإيمان. وما من طريقة للحصول على محتوى الإيمان إلا في فعل الإيمان. وكل كلام عن القضايا الإلهية خارج حدود الهم الأقصى لا معنى له. لأن المقصود في فعل الإيمان لا يمكن تناوله بطريقة أخرى إلا من خلال فعل الإيمان.

عن طريق ألفاظ مثل الأقصى، اللامشروط، اللامتناهي، المطلق، يتم التغلب على الاختلاف بين الذاتية والموضوعية. فأقصى فعل الإيمان والأقصى المقصود في فعل الإيمان هما شيء

مكتبة الفكر الجديد

واحد بعينه. وهذا ما يعبر عنه المتصوفة رمزياً حين يقولون إن معرفتهم بالله هي معرفة الله بنفسه، وهو ما يعبر عنه بولس حين يقول إنه سيعرف كما عُرِف بالله (١ كورنثوس: ١٣). فالله لا يمكن أبداً أن يكون موضوعاً دون أن يكون في الوقت نفسه ذاتاً. حتى الصلاة السليمة عند بولس، (رومية، ٨)، لا تكون ممكنة من دون الله بوصفه الروح التي تصلي في داخلنا. والتجربة نفسها المعبَّر عنها بلغة مجردة هي اختفاء مخطط الذات ـ الموضوع العادي في تجربة الأقصى، اللامشروط. ففي فعل الإيمان يحضر منبع هذا الإيمان بمعزل عن انشقاق الذات والموضوع. يحضر بوصفه كليهما بمعزل عن كليهما.

تعطينا هذه الخاصية للإيمان معياراً إضافياً للتمييز بين الغاية القصوى الحقيقية والزائفة. فالمتناهي الذي يدعي اللانهائية دون أن يمتلكها (كما في حالة الأمة أو النجاح) غير قادر على التعالي عن مخطط الذات ـ الموضوع. فهو يظل موضوعاً يتطلع إليه المؤمن بوصفه ذاتاً. وهو يستطيع أن يتناوله بالمعرفة العادية ويجعله عرضة للتداول العادي. وهناك بالطبع درجات مختلفة في عالم الغايات القصوى الزائفة الذي لا نهاية له. الأمة، مثلاً، أقرب إلى أن تكون غاية قصوى من النجاح. والنشوة القومية يمكن أن تنتج دولة يبتلع فيها الموضوع الذات تقريباً. ولكن بعد فترة من الزمن، تنبثق الذات مرة أخرى، خائبة خيبة جذرية وشاملة، تنظر إلى الأمة بعين الشك،

مكتبة الفكر الجديد

وبطريقة حسابية تظلم حتى دعاواها المسوغة. كلما ازدادت وثنية الإيمان، تناقصت قدرته على قهر الانشقاق بين الذات والموضوع. ذلك هو الاختلاف بين الإيمان الحقيقي والإيمان الوثني. ففي الإيمان الحقيقي يكون الأقصى هماً أقصى حقيقياً، في حين تُرفع، في الإيمان الوثني، الوقائع الأولية المتناهية إلى مرتبة الغاية القصوى. والنتيجة التي لا مهرب منها في الإيمان الوثني هي «الخيبة الوجودية»، خيبة تنفذ إلى قرار وجود الإنسان. وها هي بواعث الإيمان الوثني: حيث الإيمان، بما هو كذلك، فعل شخصية متركز، أي أن نقطة المركز شيء ما يقع إجمالاً على المحيط، وبالتالي يفضي فعل الإيمان فيه إلى خسارة المركز وتمزق الشخصية. ولا تستطيع خاصية النشوة حتى في الإيمان الوثني أن تخفي هذه النتيجة إلا لفترة من الزمن. لكنها سرعان ما تندلع أخيراً في الفضاء المفتوح.

٤. الإيمان وبواعث المقدس

من يدخل عالم الإيمان يدخل حرم الحياة. وحيث يوجد إيمان يوجد وعي بالقداسة. ويبدو هذا متناقضاً مع ما قلناه تواً عن الإيمان الوثني. غير أنه لا يتناقض مع تحليلنا للوثنية. بل هو يتناقض فقط مع الطريقة الشعبية التي تستخدم فيها كلمة «مقدس». ما يهمّ المرء كحد أقصى يصبح مقدساً. ووعي المقدس هو وعي حضور

مكتبة الفكر الجديد

الإلهي، ألا وهو تحديداً محتوى الهم الأقصى. ويُعبَّر عن هذا الوعي بطريقة كبرى في «العهد القديم» من رؤى الآباء وموسى حتى تجارب اهتزاز الأنبياء الكبار ومنشدي المزامير. وهو حضور يظل ملغزاً برغم ظهوره، ويمارس وظيفة جذابة ومنفرة معاً على أولئك الذين يواجهونه. في الكتاب الكلاسيكي: «فكرة المقدس»، وصف رودولف أوتو هاتين الوظيفتين بأنهما الخاصية الفاتنة والمرعبة في المقدس. ويمكن العثور عليهما في جميع الأديان، لأنهما الطريقة التي يواجه بها الإنسان دائماً تمثيلات همه الأقصى. والسبب في هذين الأثرين للمقدس واضح إذا رأينا علاقة تجربة المقدس بتجربة الهم الأقصى. يبحث قلب الإنسان عن اللامتناهي لأنه الموضع الذي يريد أن يستقر فيه المتناهي. ففي اللامتناهي يرى تحققه الخاص. وهذا هو السبب في نشوة الانجذاب وفتنة كل ما تتضح فيه الغاية القصوى. من ناحية أخرى، إذا انكشفت الغاية القصوى ومارست جاذبيتها الفاتنة، أدرك الإنسان في الوقت نفسه المسافة اللامتناهية التي تفصل المتناهي عن اللامتناهي، وبالتالي أدرك الحكم السلبي الذي يلحق بكل المحاولات المتناهية لبلوغ اللامتناهي. والإحساس بالفناء في حضور الإلهي هو تعبير عميق عن علاقة الإنسان بالمقدس. فهو ضمني في كل فعل إيمان أصيل، وفي كل حالة هم أقصى.

يجب أن يحلَّ المعنى الأصيل والوحيد المسوّغ للقداسة محلَّ

مكتبة الفكر الجديد

الاستعمال المشوه حالياً للكلمة. لقد أصبحت كلمة «مقدس» تدل على الاكتمال الأخلاقي، ولاسيما لدى الجماعات البروتستانتية. وتضفي الأسباب التاريخية لهذا التشويه بصيرة جديدة على طبيعة القداسة والإيمان. في الأصل كان المقدس يعني كل ما هو بمنأى عن العالم الاعتيادي للأشياء والتجارب. وهو منفصل عن عالم العلاقات المتناهية. ولهذا السبب فصلت جميع العبادات الدينية الأماكن والفعاليات المقدسة عن جميع الأماكن والفعاليات الأخرى. وكان دخول الحرم يعني مواجهة المقدس. هنا يجعل النائي نأياً لامتناهياً من نفسه قريباً وحاضراً، دون أن يفقد تنائيه. لهذا السبب، أُطلِقَ على المقدس إسم «الآخر تماماً»، وهو تحديداً ما سوى المساق الاعتيادي للأشياء، أو إذا شئنا الإحالة إلى حكم سابق، ما سوى العالم الذي يحدده انشقاق الذات والموضوع. يتعالى المقدس على هذا الواقع، وذلك هو مصدر جلالته وطبيعته التي لا تستشرف. فما من طريقة مشروطة لبلوغ اللامشروط، وما من طريقة متناهية لبلوغ اللامتناهي.

تنتج الطبيعة الملغزة للمقدس غموضاً في طرق الإنسان لتجريبها. فالمقدس يمكن أن يظهر مبدعاً ومدمراً. يمكن لعنصر الفتنة أن يكون مبدعاً ومدمراً معاً، (محيلاً مرة أخرى إلى الطبيعة الفاتنة في الوثنية القومية)، وعنصر الرعب والفناء فيه أن يكون مدمراً ومبدعاً (كما في الوظيفة المزدوجة لـ«شيفا» أو «كالي» في

مكتبة الفكر الجديد

الفكر الهندي). ينعكس هذا الغموض، الذي ما زلنا نجد آثاره في العهد القديم، في الفعاليات الطقسية وشبه الطقسية للديانات وأشباه الديانات (التضحيات بالآخرين أو بالذات الجسدية أو العقلية) التي هي غامضة غاية الغموض. ويمكن للمرء أن يسمي هذا الغموض بـ«الإلهي ـ الشيطاني» حيث يتسم الإلهي بانتصار الإمكانية المبدعة للمقدس على إمكانيته المدمرة، ويتسم الشيطاني بانتصار الإمكانية المدمرة للمقدس على إمكانيته المبدعة. في هذا السياق، الذي يُفهم بعمق في الديانة النبوية للعهد القديم، كان لا بدَّ من خوض صراع ضد العنصر الشيطاني المدمر في المقدس. ولقد كان هذا الصراع من النجاح بحيث إنه غيّر مفهوم المقدس. تصبح القداسة هي العدالة والحقيقة. وهي مبدعة وليست مدمرة. والتضحية الحقيقية هي الخضوع للقانون. وهذا هو الخط الذي أفضى أخيراً إلى توحيد القداسة بالاكتمال الأخلاقي. ولكن حين يتم بلوغ هذه النقطة، تفقد القداسة معناها بوصفها «المنفصل» و«المتعالي» و«الفاتن المرعب» و«الآخر تماماً». لقد ذهب كل هذا، وأصبح المقدس هو الخير أخلاقياً والصحيح منطقياً. فقد كفَّ المقدس عن أن يكون المقدس بالمعنى الأصيل للكلمة. ويمكن للمرء أن يقول، بغية إيجاز هذا التطور، إن المقدس في الأصل يقع خارج نطاق البديل عن الخير والشر، اللذين هما الإلهي والشيطاني، ومع اختزال الإمكانية الشيطانية يصبح المقدس نفسه متحولاً في معناه:

مكتبة الفكر الجديد

إذ يصبح عقلياً ويتماهى بالحقيقي والخير، وإن معناه الأصيل يجب أن يعاد استكشافه.

تؤكد بواعث المقدس هذه ما سبق أن قلناه عن بواعث الإيمان. لقد ميزنا بين الإيمان الحقيقي والإيمان الوثني. فالمقدس الذي هو شيطاني، أو مدمر في حده الأقصى، يتماهى بمحتوى الإيمان الوثني. لكن الإيمان الوثني يظل إيماناً. والمقدس الشيطاني يظل مقدساً. هذه هي النقطة التي تكون فيها طبيعة الدين أكثر سطوعاً وأخطار الإيمان أكثر وضوحاً. فخطر الإيمان هو التوثين وغموض المقدس هو إمكانيته الشيطانية. إذ يمكن لهمنا الأقصى أن يدمرنا كما يمكن له أن يداوينا. لكننا لا يمكن أن نوجد من دونه.

٥. الإيمان والشك

نستطيع الآن أن نعود إلى وصف أكمل للإيمان، من حيث هو فعل للشخصية الإنسانية، من حيث هو فعلها المتركز والشامل. وفعل الإيمان هو فعل كائن متناهٍ يحيط به اللامتناهي ويحوّله له. هو فعل متناهٍ بكل تحديدات المتناهي، وهو فعل يشارك فيه اللامتناهي وراء تحديدات الفعل المتناهي. والإيمان يقيني بقدر ما يكون تجربة للمقدس. لكن الإيمان مريب بقدر ما يتلقى اللامتناهي الذي يرتبط به كائنٌ متناهٍ. هذا العنصر من الريبة في الإيمان لا يمكن إزالته، بل يجب أن يُقبل. والعنصر الذي يقبل هذا في

مكتبة الفكر الجديد

الإيمان هو الشجاعة. ينطوي الإيمان على عنصر وعي مباشر يضفي على اليقين عنصراً من الريبة. والقبول بهذا هو الشجاعة. وفي موقف الريبة الشجاع، يكشف الإيمان عن خاصية بواعثه الحركية بجلاء أكبر.

إذا حاولنا أن نصف علاقة الإيمان بالشجاعة، فيجب أن نستخدم مفهوماً أوسع عن الشجاعة من المفهوم الذي نستعمله في العادة[1]. الشجاعة من حيث هي عنصر إيمان هي التأكيد الذاتي الجرئ لوجود الإنسان برغم قوى «اللاوجود» التي هي إرث كل ما هو متناهٍ. وحيثما توجد الجرأة والشجاعة توجد إمكانية الإخفاق. وهذه الإمكانية حاضرة في كل فعل إيمان. إذ لا بدَّ من المجازفة. من يجعل من أمته همَّه الأقصى، يكن بحاجة إلى الشجاعة بغية المحافظة على هذا الهم. واليقيني وحده هو الغاية القصوى بما هي غاية قصوى، والانفعال اللامتناهي بوصفه انفعالاً لامتناهياً. هذه واقعة أعطيت للنفس مع طبيعتها. وهي مباشرة لا يطالها الشك أشبه بالذات من الذات. بل هي الذات في خاصية تعاليها الذاتي. ولكن لا يوجد يقين من هذا النوع حول محتوى الهم الأقصى، سواء أكان هذا المحتوى هو الأمة، أو النجاح، أو إلهاً ما، أو الله في الكتاب المقدس. بل هذه جميعاً محتويات بلا وعي مباشر. وقبولها

(١) انظر: بول تيليتش: الشجاعة في الوجود، مطبعة جامعة ييل.

مكتبة الفكر الجديد

بوصفها قضايا همٍّ أقصى هو مجازفة وبالتالي فعل شجاعة. هناك مجازفة إذا ما ثبت أن ما كان يُعَدّ قضية همٍّ أقصى إنما هو قضية همٍّ أولي وعابر ـ كما هو الحال في الأمة على سبيل المثال. والمجازفة بالإيمان في هم الإنسان الأقصى هي حقاً أعظم مجازفة يمكن أن يخوضها الإنسان. لأنه إذا ثبت أنها إخفاق، فستنهدّ حياة المرء، حينئذ يتنازل المرء عن ذاته، يتنازل عن الحقيقة والعدالة إلى شيء ما لا يستحقها. فقد تخلى المرء عن مركز شخصيته دون أن يمتلك الفرصة لاستردادها مرة أخرى. واستجابة اليأس لدى الناس الذين جربوا انهيار دعاواهم القومية هي برهان لا يدحض على الخاصية الوثنية في همهم القومي. وعلى المدى الطويل تكون هذه نتيجة لا مهرب منها لهم أقصى، ليس موضوعه بأقصى. وهذه هي المجازفة التي يجب أن يجازف بها الإيمان، أي أنها المجازفة التي لا يمكن تفاديها إذا أكّد متناهٍ ذاته. فالهم الأقصى هو مجازفة قصوى وشجاعة قصوى. وهو ليس بمجازفة ولا يحتاج إلى شجاعة من ناحية الغاية القصوى نفسها. لكنه يكون مجازفة ويتطلب الشجاعة إذا كان يؤكد على هم عيني. وكل إيمان ينطوي على عنصر عيني في ذاته. فهو يهتم بشيء ما أو شخص ما. ولكن قد يتبين أن ذلك الشيء أو ذلك الشخص ليس بأقصى على الإطلاق. حينئذ يكون الإيمان إخفاقاً في تعبيره العيني، وإن لم يكن إخفاقاً في تجربة اللامشروط نفسه. فيختفي الإله، وتظل الألوهية. يجازف

مكتبة الفكر الجديد

الإيمان باختفاء الإله العيني الذي يؤمن به. وقد يحدث مع اختفاء الإله أن ينهار المؤمن دون أن يكون قادراً على إعادة تغذية ذاته العينية بمحتوى جديد لهمه الأقصى. فلا يمكن إزالة المجازفة عن أي فعل إيمان. وهناك نقطة وحيدة ليس فيها مجازفة بل هي يقين مباشر، وهنا تكمن عظمة الكائن الإنساني وألمه، ألا وهي تحديداً موقف المرء بين تناهيه ولانهائيته الممكنة.

يتم التعبير عن هذا كله تعبيراً حاداً في علاقة الإيمان بالشك. إذا فُهم الإيمان بوصفه اعتقاداً بأن شيئاً ما صحيح، فإن الشك يتعارض مع فعل الإيمان. أما إذا فهم الإيمان باعتباره ما يهم هماً أقصى، فإن الشك عنصر ضروري فيه. فهو النتيجة اللازمة عن المجازفة بالإيمان.

فالشك الكامن في الإيمان ليس شكاً يتعلق بالوقائع والاستنتاجات. وهو ليس الشك نفسه الذي يشكل نسغ حياة البحث العلمي. حتى أكثر اللاهوتيين إيغالاً في العقيدة القويمة لن ينكر الحق في الشك المنهجي في قضايا البحث العلمي والاستنتاج المنطقي. والعالِم الذي يزعم أن نظرية علمية ما فوق الشكوك سيكف في اللحظة نفسها عن أن يكون عالِماً. قد يعتقد أن النظرية يمكن الاطمئنان إليها في جميع الأغراض العملية. ومن دون مثل هذا الاعتقاد لن يكون بالإمكان تطبيق النظرية تقنياً. وقد ينسب

مكتبة الفكر الجديد

المرء لهذا النوع من الاعتقاد يقيناً نفعياً يكفي لتشغيله. ويشير الشك في هذه الحالة إلى الخاصية الأولية للنظرية الضمنية.

وهناك نوع آخر من الشك يمكن أن ندعوه شكوكياً بالمقابلة مع الشك العلمي الذي ندعوه منهجياً. الشك الشكوكي موقف من جميع اعتقادات الإنسان، من التجارب الحسية إلى العقائد الدينية. وهو موقف أكثر مما هو تأكيد. لأنه كتأكيد قد يتناقض مع نفسه. وحتى التأكيد القائل إنه لا توجد حقيقة ممكنة للإنسان يحكمه المبدأ الشكوكي وقد لا يثبت كتأكيد. فالشك الشكوكي الأصيل لا يستخدم شكل تأكيد. بل هو موقف رفض فعلي لأي يقين. ولذلك لا يمكن تفنيده منطقياً. فهو لا يحول موقفه إلى قضية منطقية. ويفضي مثل هذا الموقف بالضرورة إما إلى اليأس أو الكلبية، أو كليهما على التوالي. وحين يصير هذا البديل أمراً لا يطاق، غالباً مايفضي إلى اللامبالاة ومحاولة تطوير موقف عدم اكتراث كامل. ولكن ما دام الإنسان كائناً يهتم بشأن وجوده في الجوهر، فسيتوقف هذا الهرب في النهاية. هذه هي البواعث الحركية للشك الشكوكي. فهو يمتلك وظيفة إيقاظية وتحريرية، لكنه أيضاً يمكن أن يحول دون تطوير الشخصية المتركزة. إذ لا يمكن وجود الشخصية من دون إيمان. ويكشف يأس الشكي من الحقيقة أن الحقيقة ما زالت عاطفته اللامتناهية. ويكشف الترفع الكلبي على أية حقيقة عينية أن الحقيقة ما زالت تؤخذ جدياً وأن أثر سؤال النهم الأقصى يعاش

مكتبة الفكر الجديد

بقوة. والشكي، بقدر ما يكون شكياً جاداً، ليس بلا إيمان، برغم أن إيمانه ليس له محتوى عيني.

وليس الشك الضمني في كل فعل إيمان بالشك المنهجي ولا الشكوكي، بل هو الشك الذي يرافق كل مجازفة. فليس هو شك العالم الدائم، ولا شك الشكوكي العابر، بل هو شك من يهتم هماً أقصى بمحتوى عيني. وربما جاز للمرء أن يسميه بالشك الوجودي، في مقابل الشك المنهجي والشكوكي. وهو لا يتساءل عما إذا كانت قضية منطقية خاصة صحيحة أو زائفة. ولا يرفض أية حقيقة عينية، بل هو يعي عنصر التوجس في كل حقيقة وجودية. وفي الوقت نفسه، يقبل الشك الضمني في الإيمان بهذا التوجس ويضمه إلى نفسه في فعل شجاعة. فالإيمان يتضمن الشجاعة. لذلك يمكن أن ينطوي على الشك بنفسه. ولا ريب أن الإيمان والشجاعة لا يتماهيان. فلدى الإيمان عناصر أخرى إلى جنب الشجاعة، ولدى الشجاعة وظائف أخرى بالإضافة إلى تأكيد الإيمان. مع ذلك، فإن الفعل الذي نقبل فيه الشجاعة بالمجازفة ينتمي إلى بواعث الإيمان.

يبدو أن هذا المفهوم الحركي للإيمان لا يتيح متسعاً للثقة التأكيدية المطمئنة التي نجدها في وثائق جميع الأديان الكبرى، بما فيها المسيحية. لكن الأمور ليست على هذه الحال. فالمفهوم الحركي للإيمان هو نتيجة تحليل مفهومي، لكلا جانبي الإيمان

مكتبة الفكر الجديد

الذاتي والموضوعي. وهو ليس وصفاً لحالة عقلية متحققة دائماً. فتحليل بنية شيء ليس وصفاً لحالته. ويمثل الخلط بين هذين الجانبين مصدراً لحالات سوء فهم كثيرة وأخطاء متعددة في جميع أوجه الحياة. وقد يوفر مثال، مأخوذ من النقاش الحالي للقلق، نموذجاً على هذا الخلط. أحياناً يُنتَقد وصف القلق من حيث هو الشعور بتناهي المرء باعتباره غير صحيح من وجهة نظر الحالة العقلية الاعتيادية. يقول المرء إن القلق يظهر تحت ظروف معينة، لكنه ينطوي دائماً على تناهي الإنسان. ولا شكَّ في أن القلق كتجربة حادة يظهر تحت ظروف محددة. غير أن البنية الكامنة في الحياة المتناهية هي الظرف الكلي الذي يجعل من ظهور القلق تحت ظروف خاصة أمراً ممكناً. وبالطريقة نفسها، ليس الشك تجربة دائمة في داخل فعل الإيمان. غير أنه حاضر دائماً بوصفه عنصراً في بنية الإيمان. وهذا هو الفرق بين الإيمان والبنية المباشرة ذات الطبيعة الحسية أو المنطقية. وما من إيمان لا تداخله «بالرغم من» والتأكيد الشجاع على الذات في حالة الهم الأقصى. وينفجر عنصر الشك على الملأ تحت ظروف فردية واجتماعية خاصة. وإذا ظهر الشك، فلا ينبغي اعتباره نفياً للإيمان، بل عنصراً كان دائماً وسيظل دائماً حاضراً في فعل الإيمان. فالشك الوجودي والإيمان قطبا واقع واحد بعينه، هو حالة الهم الأقصى.

والتبصر في بنية الإيمان والشك ذو أهمية عملية هائلة. يشعر

مكتبة الفكر الجديد

كثير من المسيحيين، وكذلك أعضاء من جماعات دينية أخرى، بالقلق والذنب واليأس مما يسمونه بـ«فقدان الإيمان». الشك الجدي هو تأكيد للإيمان. فهو يشير إلى جدية الهم، وطبيعته اللامشروطة. ويشير هذا أيضاً إلى من يجربون الشك العلمي بوصفهم الممثلين في المستقبل والحاضر للكنيسة، لا حول الأحكام المذهبية فحسب، وهذه حاجة ضرورية ودائمة كما أن اللاهوت حاجة ضرورية، ولكن أيضاً الشك الوجودي حول رسالة كنيستهم، على سبيل المثال، هل يمكن أن يسمى يسوع بالمسيح. والمعيار الذي يجب أن يحكموا به على أنفسهم هو جدية الهم وكونه الغاية القصوى حول محتوى كل من إيمانهم وشكهم.

٦. الإيمان والجماعة

لقد أفضت بنا آخر الملاحظات عن الإيمان والشك وعلاقتهما بالعقيدة الدينية إلى تلك المشكلات المهيمنة في العادة على العقل الشعبي عند مناقشة الإيمان. يُنظر إلى الإيمان في صيغه المذهبية أو في تعبيراته الدوغمائية الوثوقية قانونياً. يُنظر له في وضعه الاجتماعي أكثر منه في خاصيته كفعل فردي. والأسبَاب التاريخية لهذا الموقف واضحة. تتذكر الأجيال التالية فترات كبت العقل المستقل، ثقافياً ودينياً، بإسم الصيغ المذهبية لإيمان ما. وقد ترك صراع الحياة والموت للاستقلال المتمرد مع قوى الكبت الدينية ندبة

مكتبة الفكر الجديد

عميقة في «اللاشعور الجمعي». ويصح هذا حتى على الحقب الحالية، حين صار نوع الكبت الذي وجد عند نهاية العصور الوسطى وفي حقبة الحروب الدينية شيئاً من الماضي. لذلك ليس من غير المجدي أن ندافع عن المفهوم الحركي للإيمان ضد الاتهام بأنه قد يفضي بنا إلى الرجوع إلى صور جديدة من العقيدة القويمة والكبت الديني. بالتأكيد، إذا اعتبر الشك عنصراً داخلياً في الإيمان، فلن ينحصر الإبداع المستقل للعقل الإنساني أبداً. لكن المرء سيسأل ألا يتعارض هذا المفهوم عن الإيمان مع «جماعة الإيمان»، التي هي واقع حاسم في الأديان جميعاً؟ أليست الفكرة الحركية عن الإيمان تعبيراً عن الفردية البروتستانتية والاستقلال الإنسانوي؟ هل يمكن لجماعة إيمان، كالكنيسة مثلاً، أن تقبل بإيمان يشتمل على الشك كعنصر داخلي وتسمي جدية الشك تعبيراً عن الإيمان؟ وحتى لو سمحت بمثل هذا الموقف عند أعضائها الاعتياديين، فهل تستطيع أن تسمح به عند قادتها؟

الأجوبة عن هذه الأسئلة التي غالباً ما تثار بحماسة مشبوبة متعددة الأوجه ومتشابكة. عند النقطة الحاضرة، لا بدّ من إطلاق التأكيد الواضح والمهم بأن فعل الإيمان، كأي فعل آخر في حياة الإنسان الروحية، يعتمد على اللغة وبالتالي على الجماعة. إذ لا تكون اللغة حية إلا في جماعة من الكائنات الروحية. ومن دون لغة، لا يوجد فعل إيمان، ولا تجربة دينية. وهذا يشير إلى اللغة

مكتبة الفكر الجديد

على العموم، وإلى اللغة الخاصة في كل وظيفة في الحياة الروحية عند الإنسان. تُخلق اللغة الدينية، لغة الرمز والأسطورة، لدى جماعة المؤمنين، ولن تُفهم تماماً خارج هذه الجماعة. ولكن في داخلها، تمكّن اللغة الدينية فعل الإيمان من أن يحوز على محتوى عيني. ويحتاج الإيمان إلى لغته، مثلما يحتاج لها أي فعل يصدر عن الشخصية، لأنه من دون اللغة قد يعمى، ولا يتجه إلى محتوى، ولا يشعر بذاته. وهذا هو السبب في الدلالة المهيمنة لجماعة الإيمان. فلا يستطيع المرء أن يحظى بمحتوى لهمه الأقصى إلا بوصفه عضواً في مثل هذه الجماعة (حتى لو كان منعزلاً أو مطروداً). فلا يستطيع الإنسان أن يحقق إيمانه إلا في إطار جماعة لغوية.

لكن الآن سيعيد المرء السؤال ويكرره: إذا لم يوجد الإيمان من دون جماعة إيمان، أليس من الضروري أن تصوغ الجماعة محتوى إيمانها بطريقة محددة بوصفه حكماً ومطلباً عقائدياً يقبل به كل عضو من أعضاء الجماعة؟ بالتأكيد هذه هي الطريقة التي تأتي فيها العقائد إلى الوجود. وهذا هو السبب في ثباتها الدوغماتي والقانوني. لكن هذا لا يفسر السطوة الهائلة لإيمان الجماعة على الجماعات والأفراد من جيل لجيل. كما أنه لا يفسر التعصب الذي تُكبت به الشكوك والانحرافات، ليس فقط عن طريق القوة الخارجية بل أكثر من ذلك عن طريق آليات الكبت الداخلي. فقد زُرِعت هذه الآليات في عقل

مكتبة الفكر الجديد

الفرد وكانت ذات تأثير كبير حتى من دون ضغط من الخارج. لكي نفهم هذه الوقائع يجب أن نتذكر أن الإيمان كحالة هم أقصى ينطوي على استسلام شامل لمحتوى هذا الهم في الفعل المتركز للشخصية. وهذا يعني أن وجود الشخصية بمعناها الأقصى هو موضع رهان. قد يدمر الهم الوثني والتكريس مركز الشخصية. وإذا تمّ الدفاع عن محتوى الإيمان الجماعي، كما حصل مع الكنيسة المسيحية في عصور النزاع، ضد التدخلات الوثنية وصيغَ باعتباره دفاعاً ضد هذه التدخلات، فإن من المفهوم أن أي انحراف عن هذه الصيغ يعد تدميراً لـ«روح» المسيحي. إذ يعتقد أنه سقط تحت التأثيرات الشيطانية. والعقوبات الكنسية هي محاولات لإنقاذه من دماره الشيطاني الذاتي. بهذه المقاييس يؤخذ الهم الذي هو محتوى الإيمان بجدية مطلقة. فهو قضية حياة أبدية أو موت.

ولكن ليس الفرد وحده هو الذي يكتسي عنده التعرض للعقيدة الراسخة أهمية حاسمة. بل إن جماعة الإيمان أيضاً يجب أن تتحصن دون الآثار المشوهة للأفراد. تستبعد الكنيسة عن جماعتها أولئك الذين يُعتقد أنهم أنكروا الأسس المكونة للكنيسة. وهذا هو معنى مفهوم «الهرطقة» [أو البدعة]. فالهرطقي [المبتدع] ليس من يكوّن اعتقادات مغلوطة (وهذا تطبيق ممكن للهرطقة، ولكن ليس جوهرها)، بل الهرطقي هو من انقلب من هم حقيقي إلى هم وثني زائف. لذلك قد يؤثر على الآخرين في الاتجاه نفسه، فيدمرهم،

مكتبة الفكر الجديد

ويقوض الجماعة. إذا اعتبرت السلطات المدنية الكنيسة أساس الانسجام والجوهر الثقافي الذي لا يستطيع المجتمع أن يعيش من دونه، فإنها تضطهد الهرطقي كمجرم مدني وتستخدم وسائل التلقين والضغط الخارجي التي يحاولون بها أن يحافظوا على وحدة العالم الديني ـ السياسي. مع ذلك، إذا تمّ بلوغ هذه النقطة، يبدأ رد فعل الاستقلال الروحي للإنسان بالعمل، وإذا قيّض له الانتصار فإنه يزيح ليس فقط الإكراه السياسي في المنظومة العقائدية، بل منظومة العقائد نفسها، وغالباً ما يتعدى ذلك إلى الإيمان نفسه. ولكن من الثابت أن ذلك مستحيل. إذ لا يمكن دائماً وما كان بالإمكان تنفيذه إلا من خلال سطوة هم أقصى آخر. يقف الإيمان ضد الإيمان في الصراعات التاريخية العالمية بين الكنيسة ونقادها التحرريين. وحتى إيمان التحرريين يحتاج إلى تعبير وصياغة جماعية، كما يحتاج أن يُدافع عنه ضد هجمات التسلطيين. زد على ذلك أن الهم الأقصى عند التحرريين يحتاج إلى محتويات عينية كما يحتاجها أي هم أقصى. وهو أيضاً يعيش في مؤسسات ذات طبيعة تاريخية محددة. ولديه أيضاً لغة خاصة، كما يستعمل رموزاً خاصة. ولا يتمثل إيمانه في تأكيد مجرد للحرية، بل هو الإيمان بالحرية كعنصر في عينية موقف شامل. إذا ثلم هذه العينية بإسم الحرية، فإنه يولد فراغاً قد تنفذ منه بسهولة القوى المضادة للتحرر. فلا يقاوم انقضاض الإيمان

مكتبة الفكر الجديد

المدمر سوى الإيمان المبدع. ولا يستطيع أن يقف بوجه الهموم الوثنية سوى الهم الذي تصحبه الغاية القصوى بحق.

يسوقنا كل هذا إلى السؤال: كيف تكون جماعة الإيمان ممكنة دون كبت استقلال الحياة الروحية للإنسان؟ يعتمد الجواب الأول على علاقة السلطات المدنية بجماعة الإيمان. حتى لو تماهى المجتمع عملياً بجماعة الإيمان وتحددت الحياة الفعلية للجماعة بالجوهر الروحي للكنيسة، فسيجب أن تبقى السلطات المدنية في ذاتها حيادية وتجازف بظهور صور إيمان مخالفة. وإذا حاولوا فرض توافق روحي، ونجحوا فيه، فقد أزاحوا المجازفة والشجاعة اللتين تنتميان إلى فعل الإيمان. فقد حولوا الإيمان إلى نمط سلوكي لا يقبل بالبدائل، ويفقد خاصية كونه غاية قصوى حتى لو تمّ تحقيق الواجبات الدينية بهمٍّ أقصى. على أن مثل هذا الموقف صار نادراً في عصرنا هذا. ففي أغلب المجتمعات، ينبغي على السلطات المدنية أن تهتم بجماعات الإيمان المختلفة، دون أن تقوى على دعم إحداها ضد الأخرى في أعضاء المجتمع جميعاً. وفي هذه الحالة يتحدد الجوهر الروحي للجماعة الاجتماعية بالقاسم المشترك لمختلف الجماعات وتراثها المشترك. وقد يكون هذا القاسم المشترك أكثر علمانية أو أكثر تديناً. وهو على أية حال ثمرة الإيمان، وتعبيره، كما هو الحال في الدستور الأمريكي، يتأكد في موقف له أحياناً الخاصية اللامشروطة للهم الأقصى، ولكنه في

مكتبة الفكر الجديد

أحيان أخرى أكثرَ الخاصيةُ المشروطة للهم الأولي في أعلى درجاته. لهذا السبب وحده يجب ألا تحاول السلطات المدنية منع التعبير عن الشك بقانون أساسي من هذا النوع، برغم أنها يجب أن تدعم نتائجه الشرعية.

تتعلق الخطوة الثانية في حل المشكلة بالإيمان والشك في داخل جماعة الإيمان نفسها. والسؤال هو ما إذا كان المفهوم الحركي للإيمان يتعارض مع جماعة تحتاج إلى تعبيراتها العقائدية عن العناصر العينية في همها الأقصى. الجواب الذي يتبلور عن التحليلات السابقة أنه ما من جواب ممكن إذا كانت خاصية العقيدة تستبعد حضور الشك. ومفهوم «العصمة» لقرار يتخذه مجلس أو أسقف أو كتاب يستبعد الشك بوصفه عنصر إيمان لدى أولئك الذين يعرضون أنفسهم لهذه السلطات. وقد يضطرون إلى منازعة أنفسهم حول خضوعهم: ولكن بعد اتخاذهم للقرار، لا يمكنهم قبول الشك حول الأحكام المعصومة للسلطات. لقد أصبح هذا الإيمان ساكناً، أي استسلاماً غير قابل للنقاش ليس فقط للأقصى، الذي يتأكد في فعل الإيمان، بل أيضاً لعناصره العينية كما صاغتها السلطات الدينية. وبهذه الطريقة، يتلقى شيء ما أولي ومشروط ـ التأويل الإنساني لمحتوى الإيمان بدءاً من كتّاب الكتاب المقدس حتى الوقت الحاضر ـ كونه غاية قصوى، ويُرفع فوق مجازفة الشك. وقد خاضت البروتستانتية في البداية غمار القتال ضد

مكتبة الفكر الجديد

المضامين الوثنية لهذا النوع من الإيمان الساكن، ثم حين تحولت البروتستانتية نفسها إلى إيمان ساكن، خاض التنوير غماره. وكان هذا الاحتجاج، مهما يكن التعبير عنه قاصراً، يهدف في الأصل إلى الوصول إلى الإيمان الحركي، لا إلى نفي الإيمان، ولا حتى إلى نفي الصيغ العقائدية. هكذا نقف مرة أخرى أمام السؤال: كيف يمكن لإيمان ينطوي على الشك كعنصر في داخل ذاته أن يتماهى بالأحكام العقائدية لجماعة الإيمان؟ ولا يمكن أن يكون الجواب سوى أن التعبيرات االعقائدية عن هم الجماعة الأقصى يجب أن تشتمل على نقدها الخاص. يجب أن يصير واضحاً فيها جميعاً ـ سواء أكانت تعبيرات طقسية أو مذهبية أو أخلاقية عن إيمان الجماعة ـ أنها ليست قصوى. بل إن وظيفتها بالأحرى هي الإشارة إلى الأقصى الذي يتخطاها جميعاً. وهذا هو ما أسميه بـ«المبدأ البروتستانتي»، أي العنصر النقدي في التعبير عن جماعة الإيمان وبالتالي عنصر الشك في فعل الإيمان. ولكن ليس الشك ولا العنصر النقدي بفعليين دائماً، بل يجب أن يكونا ممكنين دائماً في حلقة الإيمان. من وجهة نظر مسيحية، قد يقول المرء إن الكنيسة بكل ما فيها من مذاهب ومؤسسات وسلطات تقف تحت الحكم النبوي لا فوقه. والنقد والشك يكشفان أن جماعة الإيمان تقف «تحت الصليب»، إذا فُهِم الصليب بوصفه الحكم الإلهي على الحياة الدينية للإنسان، بل حتى على المسيحية، برغم أنها قبلت

مكتبة الفكر الجديد

بالصليب. بهذه الطريقة، ينطبق الإيمان الحركي الذي وصفناه أولاً بألفاظ شخصية على جماعة الإيمان. ولا شك أن حياة جماعة الإيمان هي مجازفة متواصلة، إذا فُهم الإيمان نفسه بوصفه مجازفة. غير أن هذه هي خاصية الإيمان الحركي، الذي هو نتيجة المبدأ البروتستانتي.

مكتبة الفكر الجديد

(٢)
ما ليس بالإيمان

١. التشويه العقلي لمعنى الإيمان

ينطوي وصفنا الإيجابي لما هو الإيمان على رفض للتأويلات التي تشوّه تشويهاً خطراً معنى الإيمان. ومن الضروري جعل هذه الإنكارات الضمنية ضمنية، لأن التشويهات تمارس سطوة هائلة على التفكير الشعبي. ولقد كانت مسؤولة إلى حد كبير عن تغريب الكثيرين عن الدين منذ بداية العصر العلمي. وليس العقل الشعبي وحده من يشوه معنى الإيمان. بل تكمن خلفه أفكار فلسفية ولاهوتية تضيع أيضاً معنى الإيمان بطريقة أكثر تصفية.

ويمكن إرجاع التأويلات المشوهة المختلفة لمعنى الإيمان إلى مصدر واحد. فالإيمان كهم أقصى هو فعل متركز للشخصية برمتها. إذا تمازجت إحدى الوظائف التي تشكل كلية الشخصية جزئياً أو كلياً وتماهت بالإيمان، تشوَّهَ معنى الإيمان. ومثل هذه التأويلات ليست مغلوطة جملة وتفصيلاً لأن أية وظيفة من وظائف العقل

مكتبة الفكر الجديد

الإنساني تشارك في فعل الإيمان. غير أن عنصر الحقيقة فيها يكتنفه الخطأ الكلي. وتتمثل أسوأ التأويلات الاعتيادية للإيمان في اعتباره فعلاً معرفياً له درجة أدنى من البينة. يتأكد شيء مرجح أو مستبعد إجمالاً برغم افتقاره إلى البرهنة النظرية. وهذا الموقف عادي جداً في الحياة اليومية. إذا كان هذا هو المقصود، فالإنسان يتحدث عن الاعتقاد، لا عن الإيمان. يعتقد المرء أن معلوماته صحيحة. يعتقد المرء أن مدونات الأحداث الماضية مفيدة في إعادة بناء الوقائع. يعتقد المرء أن نظرية علمية معينة كافية لفهم سلسلة الوقائع. يعتقد المرء أن شخصاً ما يتصرف بطريقة معينة، أو أن وضعاً سياسياً سيتغير في اتجاه ما. في جميع هذه الحالات يقوم الإيمان على بينة كافية لجعل الحدث محتملاً. ولكن أحياناً يعتقد المرء أن شيئاً ما يمتاز باحتمالية ضعيفة أو غير محتمل على نحو صارم، ولكنه ليس بمستحيل. وأسباب جميع هذه الاعتقادات النظرية أو العملية متفاوتة جداً. نعتقد ببعض الأشياء لأن لدينا بينة جيدة، وإن لم تكن كاملة عنها، بينما نعتقد بأشياء أخرى لأنها تؤكدها سلطات جيدة. وهذه هي الحالة حيثما نقبل بالبينة التي قبل بها الآخرون باعتبارها كافية للاعتقاد، حتى حين لا نستطيع مقاربة البينة مباشرة (كما في جميع أحداث الماضي، مثلاً). هنا يدخل الصورة عنصر جديد، وهو تحديداً الثقة بالسلطة التي تجعل الحكم محتملاً بالنسبة لنا. ومن دون هذه الثقة لا نستطيع أن نعتقد بشيء سوى موضوعات تجربتنا

مكتبة الفكر الجديد

المباشرة. والنتيجة التي تترتب على ذلك أن عالمنا سيكون أصغر بكثير مما هو عليه فعلاً. ومن العقلي أن نثق بالسلطات التي توسع شعورنا دون أن تضطرنا إلى الخضوع. إذا أطلقنا كلمة «إيمان» على هذا النوع من الثقة فيمكننا القول إن أكثر معارفنا تقوم على الإيمان. ولكن من غير المناسب أن ندعي ذلك. ونحن نصدق السلطات، ونثق بحكمها، وإن لم يكن على نحو لامشروط، ولكننا لا نؤمن بها. فالإيمان أكثر من مجرد ثقة بالسلطات، برغم أن الثقة عنصر من الإيمان. وهذا التمييز مهم لكون اللاهوتيين السابقين قد حاولوا البرهنة على السلطة اللامشروطة لكتّاب الكتاب المقدس بإظهار أنهم يستحقون الثقة كشهود عيان. قد يصدّق المسيحي كتّاب الكتاب المقدس، ولكن ليس بصورة لامشروطة. فهو لا يؤمن بهؤلاء الكتاب. بل هو لا يؤمن حتى بالكتاب المقدس. لأن الإيمان أكثر من مجرد الثقة حتى في السلطات الأكثر قداسة. بل هو المشاركة في موضوع همّ المرء الأقصى بكل وجوده. ولذلك يجب ألا تستعمل مفردة «الإيمان» فيما يتعلق بالمعرفة النظرية، سواء أكانت معرفة قائمة على أساس بينة مباشرة ما قبل علمية أو علمية، أو قائمة على أساس الثقة بالسلطات التي تعتمد بدورها على بينة مباشرة أو غير مباشرة.

لقد أفضى بنا البحث الاصطلاحي إلى المشكلة المادية نفسها. والإيمان لا يؤكد أو ينكر ما ينتمي إلى معرفة عالمنا ما قبل العلمية

مكتبة الفكر الجديد

أو العلمية، سواء أكنا نعرفها عن طريق التجربة المباشرة أو من خلال تجربة الآخرين. ومعرفتنا بالعالم (بما في ذلك معرفتنا بذواتنا كجزء من العالم) هي قضية بحث نجريه بأنفسنا أو يجريه أولئك الذين نثق بهم. وهي ليست قضية إيمان. وبُعْد الإيمان ليس بعداً للعلم أو التاريخ أو علم النفس. والقبول بالفرضية المحتملة في هذه العوالم ليس إيماناً، بل اعتقاد أولي يجب أن تجربه المناهج الدراسية، ولا بدَّ من أن يتغير مع كل اكتشاف جديد. وتكاد تتجذر جميع هذه الصراعات بين المعرفة والإيمان في الفهم المغلوط للإيمان بوصفه نوعاً من المعرفة ذات البينة التي هي من درجة دنيا ولكن تدعمها سلطات دينية. مع ذلك ليس الخلط بين الإيمان والمعرفة وحده هو المسؤول عن الصراعات التاريخية العالمية بينهما، بل يكمن جزء من المسؤولية في حقيقة أن قضايا الإيمان بمعنى الهم الأقصى تتخفى وراء منهج علمي مفترض. ومتى ما حدث ذلك، وقف الإيمان ضد الإيمان، لا ضد المعرفة.

يمكن أيضاً رؤية الاختلاف بين الإيمان والمعرفة في نوع اليقين الذي يوفره كل منهما. هناك نوعان من المعرفة يقومان على بينة كاملة ويعطيان يقيناً كاملاً. النوع الأول هو البينة المباشرة للإدراك الحسي. من يرَ لوناً أخضرَ يرَ لوناً أخضر وهو على يقين منه. وهو لا يستطيع أن يكون على يقين من أن الشيء الذي يبدو له أخضر هو في حقيقته أخضر. فقد يكون واقعاً تحت تأثير خديعة معينة.

مكتبة الفكر الجديد

لكنه لا يستطيع أن يشكك في أنه يرى لوناً أخضر. البينة الكاملة الأخرى هي بينة القواعد المنطقية والرياضية التي تُفترض حتى لو كانت صيغتها تقبل بمناهج مختلفة وربما متصارعة أحياناً. ولا يستطيع المرء أن يناقش المنطق دون افتراض مسبق لتلك القواعد الضمنية التي تجعل المناقشة ذات معنى. هنا لدينا يقين مطلق، ولكن ليس لدينا واقع، تماماً كما في حالة الإدراك الحسي المجرد. مع ذلك، فهذا اليقين ليس عديم القيمة. لا يمكن وجود حقيقة من دون المادة التي يضفيها الإدراك الحسي ومن دون الصورة التي تضفيها القواعد الرياضية والمنطقية التي تعبر عن البنية التي يبرز فيها الواقع كله. ومن أسوأ الأخطاء التي يرتكبها اللاهوت والدين الشعبي هو إطلاق الأحكام التي تتناقض قصدياً أو عفو الخاطر مع بنية الواقع. ومثل هذا الموقف تعبير لا عن الإيمان، بل عن الخلط بين الإيمان والاعتقاد.

ليس في معرفة الواقع يقين البينة الكاملة أبداً. فعملية المعرفة لا تتناهى. ولن تصل إلى نهايتها إلا في حالة معرفة الكل. لكن هذه المعرفة للكل تتعالى تعالياً لامتناهياً عن أي عقل متناهٍ، ولا يمكن أن تعزى إلا لله وحده. لكل معرفة بالواقع يقوم بها العقل الإنساني خاصية احتمال أعلى أو أدنى. اليقين حول قانون فيزياوي، أو واقعة تاريخية، أو بنية نفسية يمكن أن يكون من الارتفاع بحيث يصير يقيناً، بالنسبة للأغراض العملية جميعاً. لكن اليقين غير

مكتبة الفكر الجديد

الكامل في الاعتقاد يظل قائماً، من الناحية النظرية، ويمكن أن يثلمه النقد أو التجربة الجديدة في أية لحظة. يقين الإيمان ليست له هذه الخاصية. كما أنه ليست له خاصية البينة الصورية. يقين الإيمان يقين «وجودي»، بمعنى أن وجود الإنسان بأسره داخل فيه. وله، كما أشرنا من قبل، عنصران: الأول ليس مجازفة بل يقين حول وجود المرء نفسه، وهو تحديداً ارتباطه بشيء ما أقصى أو لامشروط، والآخر، الذي هو مجازفة وينطوي على الشك والمجازفة، وهو تحديداً الاستسلام لهم ليس بأقصى فعلياً وقد يكون مدمراً إذا اعتبر أقصى. وهذه ليست مشكلة نظرية حول نوع البينة العليا او الدنيا، أو حول الاحتمال أو عدم الاحتمال. بل هي مشكلة وجودية تتعلق بأن «نكون أو لا نكون». وهي تنتمي إلى بعد آخر غير بعد الحكم النظري. فليس الإيمان اعتقاداً، كما أنه ليس معرفة ذات درجة دنيا من الاحتمال. ويقينه ليس اليقين المهزوز في الحكم النظري.

٢. التشويه الإرادي لمعنى الإيمان

يمكن للمرء أن يقسم هذه الصورة للتأويل المشوه للإيمان إلى نمط كاثوليكي ونمط بروتستانتي. للنمط الكاثوليكي تراث عظيم في الكنيسة الرومانية. ويرجع إلى توما الأكويني الذي أكّد أن الافتقار إلى البينة يجب فيه إتمام الإيمان بفعل إرادي. يفترض هذا، في

مكتبة الفكر الجديد

المحل الأول، أن الإيمان يُفهم بوصفه فعل معرفة ذات بينة محدودة، وأن الافتقار إلى البينة يحدثه فعل الإرادة. وقد رأينا أن هذه الطريقة في فهم الإيمان لا تنصف الخاصية الوجودية للإيمان. ونقدنا للتشويه العقلي لمعنى الإيمان يصيب أيضاً في الصميم التشويه الإرادي لمعنى الإيمان. لأن السابق هو أساس اللاحق. ومن دون محتوى مصوغ نظرياً ستكون «إرادة الاعتقاد» فارغة. غير أن المحتوى المقصود في إرادة الاعتقاد يقدمه العقل للإرادة. على سبيل المثال، لدى شخص ما شكوك حول ما يسمى بـ«خلود النفس». يدرك أن هذا التأكيد القائل بأن النفس تستمر في الحياة بعد موت الجسد أمر لا تمكن البرهنة عليه بالبينة ولا استناداً إلى سلطة مرجعية موثوق بها. فهو قضية مثيرة للشكوك ذات طبيعة نظرية. غير أن هناك دوافع تسوق الناس إلى هذا التأكيد. فيقررون الاعتقاد به، ويحسمون أمرهم بهذه الطريقة مع الافتقار إلى البينة. إذا أُطلِق اسم «الإيمان» على هذا الاعتقاد، فهي تسمية مغلوطة، حتى لو تمّ جمع كثير من البينات للاعتقاد باستمرار حياة النفس بعد الموت. في اللاهوت الكاثوليكي الروماني الكلاسيكي، ليست «إرادة الاعتقاد» فعلاً ينشأ عن مكابدة الإنسان، بل فعل تهبه العناية الإلهية له يحرك به الله إرادته للقبول بالحقيقة التي تعلمها الكنيسة. وحتى في هذه الحالة، لا يتحدد العقل بمحتويات اعتقاده، بل إن الإرادة هي التي تؤدي ما لا يستطيع أن يؤديه العقل وحده. ويتوافق

مكتبة الفكر الجديد

هذا النوع من التأويل مع موقف مرجعية الكنيسة الرومانية. لأن سلطة الكنيسة هي التي تعطي المحتويات، التي يؤكدها العقل تحت تأثير الإرادة. وإذا رُفضت فكرة العناية الإلهية التي تتوسطها الكنيسة، والتي تدفع الإرادة، كما في البراغماتية النفعية، تصبح إرادة الاعتقاد مجرد عناد. تصبح قراراً اعتباطياً ربما تدعمه بعض الحجج القاصرة ولكنه يمكن أن يذهب في اتجاهات أخرى بتسويغ مماثل. بالتأكيد مثل هذا الاعتقاد كأساس لإرادة الاعتقاد ليس إيماناً.

ترتبط الصيغة البروتستانتية لإرادة الاعتقاد بالتأويل الأخلاقي للدين من لدن البروتستانتيين. يتطلب المرء «خضوعاً للإيمان» على حد تعبير بولان. ويمكن أن تعني هذه المفردة شيئين مختلفين. يمكن أن تعني الالتزام المتضمن في حالة الهم الأقصى. إذا كان هذا هو المقصود، فيستطيع المرء أن يقول ببساطة إن جميع الوظائف العقلية تشارك في حالة الهم الأقصى، وهذا صحيح بالتأكيد. أو أن يعني مصطلح «الخضوع للإيمان» الإذعان لأمر الاعتقاد كما يُقدَّم في التبشير النبوي والرسولي. وبالتأكيد، إذا قُبِلت «الكلمة» النبوية كنبوية، أي باعتبارها كلمة صادرة من الله، فإن الخضوع للإيمان لا يمكن أن يعني سوى القبول بالرسالة بوصفها صادرة من الله. لكن إذا تعلق شك في كون «الكلمة» نبوية، فإن مصطلح «الخضوع للإيمان» يفقد معناه. ويصبح «إرادة اعتقاد» اعتباطية. مع ذلك، يمكن للمرء أن يصف الحال بطريقة أكثر صفاءً

مكتبة الفكر الجديد

فيشير إلى أننا غالباً ما يستحوذ علينا شيء ما، مثل فقرات من الكتاب المقدس، بوصفها تعبيرات عن الهم الأقصى الموضوعي، لكننا نتردد في القبول بها بوصفها همنا الأقصى لأسباب هربية. يقول المرء في مثل هذه الحالات إن اللجوء إلى الإرادة مسوغ ولا يسأل عن قرار متعمد. وهذا صحيح، غير أن فعلاً إرادياً كهذا لا ينتج الإيمان ـ لأن الإيمان كهم أقصى معطى أصلاً. ومطلب أن يخضع المرء هو مطلب أن يكون ما هو عليه أصلاً، وهو تحديداً، الالتزام بالهم الأقصى الذي يحاول المرء الإفلات منه. لا يمكن أن يطلب الخضوع للإيمان إلا إذا كان الحال هكذا، غير أن الإيمان يسبق الخضوع حينئذ وهو ليس نتاجاً له. فلا يمكن لأمر الاعتقاد ولا لإرادة الاعتقاد أن يخلقا الإيمان.

هذا أمر مهم في التعليم والنصح والتبشير الديني. يجب أن لا يعطي الإنسان انطباعاً لأولئك الذين يريد التأثير فيهم أن الإيمان مطلب مفروض عليهم، وأن رفضه يعني افتقاراً للإرادة الطيبة. فالإنسان المتناهي لا يمكن أن ينتج هماً لامتناهياً. وإرادتنا المتقلبة لا يمكن أن تبدع اليقين الذي ينتمي إلى الإيمان. وهذا ما يتماثل تمام المماثلة مع ما قلناه عن استحالة الوصول إلى حقيقة الإيمان عن طريق الحجج والمرجعيات التي تعطي في أحسن الأحوال معرفة متناهية ذات خاصية محتملة قليلاً أو كثيراً. فلا الحجج من أجل الاعتقاد ولا إرادة الاعتقاد يمكن أن يخلقا الإيمان.

مكتبة الفكر الجديد

٣. التشويه الانفعالي لمعنى الإيمان

لقد أفضت الصعوبة في فهم الإيمان إما بوصفه قضية عقل أو قضية إرادة، أو في دعم متبادل من كليهما، إلى تأويل الإيمان بوصفه انفعالاً. وكان هذا الحل، وما زال إلى حد ما، يدعمه الجانبان، الديني والعلماني معاً. لقد كان عند المدافعين عن الدين موقفاً محصناً في الظاهر بعد أن ضاعت المعركة عن الإيمان بوصفه قضية معرفة أو إرادة. وقد وصف أبو اللاهوت البروتستانتي الحديث بأسره، شليرماخر، الدين بأنه إحساس بالاستقلال اللامشروط. بالطبع لا يعني الإحساس كما عرّفه في الدين ما يعنيه في علم النفس الشعبي. فهو ليس بغامض ومتغير، بل له محتوى محدد: وذلك هو الاستقلال اللامشروط، وهي عبارة ترتبط بما سميناه بالهم الأقصى. مع ذلك، فقد أغرت كلمة «إحساس» كثيراً من الناس بالاعتقاد أن الإيمان هو قضية انفعالات ذاتية مجردة، دون أن يكون لها محتوى يُعرف، أو مطلب يُخضَعُ له.

وقد قبل ممثلو العلم والأخلاق بهذا التأويل للإيمان أصلاً، لأنهم اعتبروه أفضل طريقة للتخلص من التدخل من جانب الدين في عمليات البحث العلمي والتنظيم التقني. إذا كان الدين مجرد إحساس فهو شيء حميد. وقد انتهت الصراعات القديمة بين الدين والثقافة. تمضي الثقافة في طريقها، توجهها المعرفة العلمية، أما الدين فهو الشأن الخاص بكل فرد ومجرد مرآة لحياته الانفعالية. لا

مكتبة الفكر الجديد

يمكن له أن يطلق ادعاءات بالحقيقة. ولا يمكن له أن يخوض منافسة مع العلم أو التاريخ أو علم النفس أو السياسة. فَقَد الدين، وقد وُضِعَ بأمان في زاوية الإحساسات الذاتية، خطورته بالنسبة إلى فعاليات الإنسان الثقافية.

لا يمكن لأي من الجانبين، الديني والثقافي، أن يحتفظ بميثاق السلام المعقود بينهما. يدعي الإيمان كحالة هم أقصى بالإنسان كله ولا يستطيع أن ينحصر بذاتية مجرد الإحساس. فهو يدعي الحقيقة لهمه والتزامه به. ولا يقبلْ بموقف الانحشار «في زاوية» مجرد الإحساس. إذا تمّ الإمساك بالإنسان كله، تمّ الإمساك بوظائفه كلها. وإذا أُنكِرت دعوى الدين هذه، أُنكِر الدين نفسه. ولم يكن الدين وحده هو الذي لا يقبل بحصر الإيمان في الإحساسات. بل رفضه أيضاً أولئك الذين اهتموا على الخصوص بدفع الدين إلى الزاوية الانفعالية. فقد أظهر العلماء والفنانون والأخلاقيون بوضوح أنهم مهتمون أيضاً بهم أقصى. وقد عبّر همّهم عن نفسه حتى في تلك الإبداعات التي أرادوا فيها أن ينكروا الدين نكراناً جذرياً. ويبين تحليل معمق لأكثر النظم الفلسفية والعلمية والأخلاقية كم يحضر لديهم الهم الأقصى، حتى حين يتزعمون النزاع ضد ما يسمونه بالدين.

يوضح هذا حدود التعريف الانفعالي للإيمان. وبالتأكيد ينطوي الإيمان بوصفه فعلاً للشخصية برمتها على عناصر انفعالية قوية في

مكتبة الفكر الجديد

داخله. ويعبر الانفعال دائماً عن تورط الشخصية برمتها في فعل الحياة أو الروح. غير أن الانفعال ليس منبع الإيمان. فالإيمان متناهٍ في اتجاهه، وعيني في محتواه. لذلك، يدعي الحقيقة والالتزام. وهو موجه نحو اللامشروط، ويبدو في واقع عيني يتطلب هذا الالتزام ويسوّغه.

مكتبة الفكر الجديد

(٣)
رموز الإيمان

١. معنى الرمز

لا بدَّ أن يتمَّ التعبير عن الهم الأقصى للإنسان تعبيراً رمزياً، لأن اللغة الرمزية وحدها قادرة على التعبير عما هو أقصى. ويتطلب هذا الحكم تفسيراً من نواحي متعددة. وبرغم البحث المتشعب الذي يجري في الفلسفة المعاصرة ووظفيتها، فإن أي كاتب يستخدم كلمة «رمز» لا بدَّ أن يفسر فهمه لها.

تشترك الرموز مع العلامات في خاصية واحدة: فهي تشير إلى شيء آخر وراء ذاتها. تشير العلامة الحمراء في زاوية الشارع على الصف إلى إيقاف حركة السيارت عند فواصل معينة. ولا توجد علاقة تربط الضوء الأحمر بتوقف السيارات مع بعضهما من حيث الجوهر، غير أنهما يتحدان عرفياً ما بقي هذا العرف. ويصح الشيء نفسه على الحروف والأعداد وحتى الكلمات إلى حد ما. فهي تشير إلى أصواتٍ ومعانيَ خارج ذاتها. ويضفي عليها العرف هذه الوظيفة

مكتبة الفكر الجديد

المميزة في داخل أمة ما أو تضفيها الأعراف الإنسانية العامة، كما في العلامات الرياضية. تسمى مثل هذه النظرة أحياناً بالرموز، ولكن هذه التسمية غير موفقة لأنها تجعل من التمييز بين العلامات والرموز أكثر صعوبة. غير أن من الضروري القول إن العلامات لا تشارك في الواقع الذي تشير إليه، بينما تشارك فيه الرموز. ولذلك يمكن استبدال العلامات بغيرها، لأسباب نفعية أو عرفية، بينما يستعصي استبدال الرموز بغيرها.

وهذا ما يفضي إلى الخاصية الثانية للرمز: فهو يشارك فيما يشير إليه. يشارك العَلَم، على سبيل المثال، في سلطة الأمة التي يمثلها وكرامتها. ولذلك فهو لا يمكن استبداله إلا بعد كارثة تاريخية تغير واقع الأمة التي يرمز إليها. وينظر إلى الهجوم على العلَم بوصفه هجوماً على هيبة الجماعة المعترف بتمثيله لها. ويُعدُّ مثل هذا الهجوم تطاولاً.

الخاصية الثالثة للرمز هي أنه يفتح مستويات من الواقع تظل منغلقة أمامنا من دونه. وتخلق الفنون جميعاً رموزاً إلى مستوى من الواقع لا يمكن الوصول إليه بطريقة أخرى. فالصورة أو القصيدة تكشف عناصر من الواقع لا يمكن تناولها علمياً. نواجه في العمل الفني الإبداعي الواقع ببعد يظل منغلقاً علينا من دون هذه الأعمال. ولا تكمن الخاصية الرابعة للرمز فقط في كونه يفتح أبعاداً وعناصر من الواقع تظل منغلقة من دونه، ولا يمكن تناولها، بل أيضاً في أنه

مكتبة الفكر الجديد

يفتح أبعاداً وعناصر في داخل أنفسنا تقابل تلك الأبعاد والعناصر من الواقع. فالمسرحية العظيمة، مثلاً، لا تعطينا فقط رؤية جديدة للمشهد الإنساني، بل هي تفتح أيضاً أعماقاً خفية من وجودنا الخاص. وهكذا نكون قادرين على تلقي ما تكشفه لنا المسرحية في الواقع. ففي داخلنا أبعاد لا نستطيع أن نكون على وعي بها إلا من خلال الرموز، كالإيقاعات والألحان في الموسيقى.

والرموز لا يمكن إنتاجها قصدياً، وهذه هي خاصيتها الخامسة. فهي تنبع من اللاشعور الفردي أو الجمعي ولا يمكن أن تؤدي وظيفتها من دون أن يعترف بها البعد اللاشعوري لوجودنا. وهكذا فالرموز التي تؤدي وظيفة اجتماعية خاصة، كالرموز السياسية والدينية، يخلقها أو في الأقل يقبلها اللاشعور الجمعي للجماعة التي تظهر فيها.

الخاصية السادسة والأخيرة للرمز هي النتيجة المترتبة على كون الرموز لا يمكن ابتكارها. فالرموز تنمو وتموت كالكائنات الحية. تنمو حين ينضج الموقف لاستيعابها، وتموت حين يتغير الموقف. لقد نما رمز «الملك» مثلاً في حقبة خاصة من التاريخ، ومات في أكثر أجزاء العالم في حقبتنا هذه. فلا تنمو الرموز لأن الناس تحنُّ إليها، ولا تموت بسبب النقد العلمي أو العملي. بل هي تموت حين لا تعود قادرة على توليد الاستجابة في الجماعة التي وجدت فيها التعبير عنها في الأصل.

هذه هي أهم خصائص كل رمز. وتخلق الرموز الأصيلة في

مكتبة الفكر الجديد

دوائر متعددة من النشاط الثقافي للإنسان. ولقد ذكرنا قبل قليل العالمين السياسي والفني. ونستطيع أن نضيف التاريخ، والدين في المحل الأول، الذي تحتل رموزه المرتبة الأولى في اهتمامنا.

٢. الرموز الدينية

لقد ناقشنا معنى الرموز مناقشة عامة لأن همَّ الإنسان الأقصى، كما قلنا، لا بدَّ أن يعبر عنه رمزياً! وهنا قد يسأل سائل: لماذا لا يتمّ التعبير عنه مباشرة وبلا مداورة؟ إذا كان المال، أو النجاح، أو الأمة هي هم الإنسان الأقصى، أفلا يمكن التعبير عن هذه بطريقة مباشرة ودون لغة رمزية؟ ألا يقتصر الأمر على الحالات التي يُسمّى فيها محتوى الهم الأقصى بـ«الله»، فنكون حينئذ في حضرة عالم الرموز؟ الجواب أن كل شيء يتعلق الأمر فيه بهم لامشروط يتحول إلى إله. إذا كانت الأمة هماً أقصى لشخص ما، فإن إسم الأمة يصبح إسماً مقدساً، وتحظى الأمة بخواص إلهية تتجاوز كثيراً وجود الأمة نفسها ووظيفتها العملية. إذاً تمثل الأمة الغاية القصوى وترمز لها، ولكن بطريقة وثنية. والنجاح من حيث هو هم أقصى ليس الرغبة الطبيعية في تحقيق الإمكانيات، بل هو الاستعداد للتضحية بكل قيم الحياة الأخرى من أجل نيل موقع في السلطة أو في الهيمنة الاجتماعية. والقلق بشأن عدم إحراز النجاح هو صورة وثنية من صور القلق من الإدانة الإلهية. إذ يصير النجاح عناية إلهية،

مكتبة الفكر الجديد

وفقدان النجاح حكماً أقصى. بهذه الطريقة تصير المفاهيم التي تدلّ على وقائع اعتيادية رموزاً وثنية على هم أقصى.

ويكمن السبب في تحول المفاهيم هذا إلى رموز في خاصية الغاية القصوى للإيمان وطبيعيته. أي أن الغاية الحقيقية تعلو على عالم الواقع المتناهي علواً لامتناهياً. ولذلك لا يوجد واقع أقصى يمكن أن يعبر عنها تعبيراً مباشراً ودقيقاً. وإذا استعرنا اللغة الدينية، فإن الله يعلو على اسمه الخاص. وهذا هو السبب في أن استعمال اسمه يتحول بسهولة إلى مسبة وتجديف. ومهما قلنا عما يهمنا كغاية قصوى، وسواء أسميناه الله أو لا، فإنه يمتلك معنى رمزياً. فهو يشير إلى خارج ذاته، حين يشارك فيما يشير إليه. وما من طريقة أخرى أمام الإيمان يستطيع أن يعبر بها عن نفسه تعبيراً كافياً. فلغة الإيمان هي لغة الرموز. ولو لم يكن الإيمان ما أوضحنا أنه ليس هو، لما كان بالإمكان إطلاق هذا التأكيد. غير أن الإيمان، مفهوماً بمعنى الغاية المطلوبة كهم أقصى، ليس له سوى لغة الرموز. وحين أقول هذا أتوقع دائماً السؤال الآتي: أمجرد رمز؟ من يطرح هذا السؤال يكشف أنه لا يفهم الفرق بين العلامات والرموز، كما لا يفهم قوة اللغة الرمزية، التي تتعدى نوعاً وسطوة قوة أية لغة غير رمزية. يجب ألا يقول المرء: «مجرد رمز»، بل يقول: «ليس أقل من رمز». والآن، وقد وضعنا هذا نصب أعيننا، نستطيع أن نصف الأنواع المختلفة من رموز الإيمان.

مكتبة الفكر الجديد

الرمز الأساسي في أقصى همومنا هو الله. وهو حاضر دائماً في كل فعل إيمان، حتى حين يشتمل فعل الإيمان على إنكار الله. وحيث يكون هناك هم أقصى، يمكن إنكار الله بإسم الله. فالله واحد ينكر الآخر. والهم الأقصى لا يستطيع أن ينكر طبيعته كغاية قصوى. ومن هنا فهو يؤكد المقصود بكلمة «الله». وبالتالي فإن الإلحاد لا يمكن أن يعني سوى محاولة إزالة الهم الأقصى - أي البقاء بلا اهتمام بشأن معنى وجود المرء. وليست اللامبالاة بشأن السؤال الأقصى سوى صورة متخيلة من صور الإلحاد. وكون ذلك ممكناً هو مشكلة يجب أن تبقى بلا حل عند هذه النقطة. على أية حال، من ينكر الله من حيث هو قضية هم أقصى، يؤكد وجود الله، لأنه يؤكد الغاية القصوى في همه. فالله هو الرمز الجوهري على أقصى ما يهمنا. ومرة أخرى، سيكون من الخطأ تماماً أن نسأل: إذاً فالله ليس سوى رمز؟ لأن السؤال التالي سيكون: رمز على ماذا؟ حينئذ سيكون الجواب: على الله. فالله رمز على الله. وهذا يعني أننا في فكرة الله يجب أن نميز عنصرين: عنصر الغاية القصوى، الذي هو قضية تجربة مباشرة وليس برمزي في ذاته، وعنصر العينية، الذي يؤخذ من تجربتنا العادية، ويطبق رمزياً على الله. لدى الإنسان الذي يتمثل همه الأقصى في شجرة مقدسة، كل من غائية الهم وعينية الشجرة التي ترمز إلى علاقته بالغاية القصوى. من يبجل أبولو مهتم هماً

مكتبة الفكر الجديد

أقصى، ولكن بطريقة مجردة. إذ يتم الترميز على همه الأقصى في شخصية أبولو الإلهية. ولدى من يمجد «يهوه»، إله العهد القديم، هم أقصى وصورة عينية لما يهمه كغاية قصوى معاً. وهذا هو معنى الحكم الخفي في الظاهر القائل إن الله هو رمز على الله. بهذا المعنى المشروط يكون الله المحتوى الأساسي والكلي للإيمان.

من الواضح أن هذا الفهم لمعنى الله يجعل من المناقشات بصدد وجود الله أو عدم وجوده غير ذات معنى. لأن السؤال عن الغاية القصوى للهم الأقصى عديم المعنى. وهذا العنصر في فكرة الله هو يقيني في ذاته. أما التعبير الرمزي عن هذا العنصر فيتنوع بلا نهاية عبر تاريخ البشرية برمته. وهنا مرة أخرى يكون أمراً عديم المعنى أن نسأل ما إذا كانت إحدى الشخصيتين المرموز لهما في الهم الأقصى «توجد». إذا كان «الوجود» يشير إلى شيء ما يمكن العثور عليه في كلية الواقع، فلا يوجد كائن إلهي. ولا يكمن السؤال في هذا، بل في أن نسأل: أي رموز الإيمان التي لا حصر لها أكثر كفاية لمعنى الإيمان؟ بعبارة أخرى، أي رمز في الغاية القصوى يعبر عن الأقصى من دون عناصر وثنية؟ هذه هي المشكلة، وليست ما يسمى بـ«وجود الله»، التي هي في ذاتها تأليف مستحيل بين الكلمات. الله بوصفه الغاية القصوى في الهم الأقصى للإنسان هو أكثر يقينية من أي يقين آخر، حتى من يقين المرء بنفسه. والله

مكتبة الفكر الجديد

مرموزاً إليه في الشخص الإلهي هو قضية إيمان جريء، قضية شجاعة ومجازفة.

والله هو الرمز الأساسي للإيمان، ولكنه ليس الوحيد. وكل الصفات التي ننسبها له، كالقوة والحب والعدالة، مأخوذة من تجارب متناهية وتطبق رمزياً على ما وراء التناهي واللانهاية. وإذا كان الإيمان يطلق على الله إسم «القدير»، فهو يستعمل تجربة القوة الإنسانية لكي يرمز بها إلى محتوى الهم اللامتناهي، غير أنها لا تصف كائناً أسمى يستطيع أن يفعل ما يحلو له. وهكذا فهي تضاف إلى جميع الصفات الأخرى وجميع الأفعال الأخرى، الماضية والحاضرة والمستقبلية، التي ينسبها الناس لله. وهي كلها رموز مأخوذة من تجربتنا اليومية، وليست معلومات عما فعله الله في قديم الزمان، أو سيفعله في المستقبل. ليس الإيمان هو تصديق هذه القصص، بل هو القبول بالرموز التي تعبر عن همنا الأقصى من خلال الأفعال الإلهية.

والمجموعة الأخرى من رموز الإيمان هي تجليات الإلهي في الأشياء والأحداث، في الأفراد والجماعات، في الكلمات والوثائق. فعالم الأشياء المقدسة برمته كنز للرموز. وليست الأشياء المقدسة بمقدسة في ذاتها، ولكنها تشير فيما وراء ذاتها إلى منبع كل قداسة، وذلك هو الهم الأقصى.

مكتبة الفكر الجديد

٣. الرموز والأساطير

لا تظهر رموز الإيمان بمعزل عن سواها. بل هي تتحد في «قصص الآلهة»، التي هي معنى الكلمة الإغريقية (ميثوس) التي تعني «الأسطورة». الآلهة [الإغريقية] شخصيات ذات طابع فردي، مماثلة للشخصيات الإنسانية، تتميز جنسياً، وتنحدر من بعضها، وترتبط ببعضها برابطة الحب والنزاع، لتبدع العالم والإنسان، وتتصرف في الزمان والمكان. تشارك الإنسان في عظمته وبؤسه، في أعماله الإبداعية والتدميرية. تعطي للإنسان تقاليده الثقافية والدينية، وتدافع عن هذه الطقوس المقدسة. وهي تساعد الجنس البشري وتهدده، ولاسيما بعض العوائل أو القبائل أو الأمم. وتظهر في أعياد الظهور والتجسدات، وتقيم الأماكن المقدسة والطقوس والأشخاص، وهكذا تخلق عبادة. لكنها نفسها تخضع لأمر قدر يتجاوز كل شيء وتقع تحت طائلة تهديده. هذه هي الميثولوجيا كما تطورت على نحو مؤثر جداً في اليونان القديمة. غير أن كثيراً من هذه الخصائص يمكن العثور عليها في أية ميثولوجيا. وفي العادة لا تتساوى آلهة الأسطورة. بل يوجد تراتب، يعلو قمته إله حاكم، كما في اليونان القديمة، أو ثالوث من الآلهة، كما في الهند، أو إلهان منها، كما في بلاد فارس. وهناك أيضاً آلهة مخلّصون يتوسطون بين الآلهة العليا والناس، وأحياناً يشاركون الناس عناءهم وموتهم برغم خلودهم من حيث الجوهر. هذا هو عالم الأسطورة، العظيمة

مكتبة الفكر الجديد

والغريبة، التي تتغير دائماً وتبقى كما هي في الأساس: همَّ الإنسان الأقصى مرموزاً إليه في أشخاص وأفعال إلهية. فالأساطير هي رموز الإيمان التي تتجمع في قصص عن المواجهات الإلهية ـ الإنسانية. الأساطير حاضرة دائماً في كل فعل إيمان، لأن لغة الإيمان هي الرمز. وهي أيضاً عرضة للهجوم والانتقاد والتعالي في كل أديان البشرية الكبرى. والسبب في هذا النقد هو طبيعة الأسطورة نفسها. فهي تستخدم موادَّ من تجربتنا الاعتيادية. تضع قصص الآلهة في إطار الزمان والمكان برغم أنها تنتمي إلى طبيعة الأقصى الذي يتجاوز الزمان والمكان. وفي المحل الأول، تقسم الإلهي إلى شخصيات متعددة، مستبعدة عن كل منها أن تكون الغاية القصوى دون أن تزيح ادعاءها بالغائية القصوى. ويفضي هذا على نحو لا مهرب منه إلى صراعات الدعاوى القصوى، القادرة على تدمير الحياة والمجتمع والشعور.

يرفض نقد الأسطورة أولاً تقسيم الإلهي ويتخطاه نحو الله الواحد، وإن كان ذلك يحدث بطرق مختلفة وفقاً لأنماط الدين المختلفة. وحتى الإله الواحد يظل عرضة للغة الأسطورية، فإذا تمَّ الحديث عنه، وُضِعَ في إطار الزمان والمكان. بل هو يفقد غائيته القصوى، إذا ما اتُخذ كمحتوى للهم العيني. وبالتالي فإن نقد الأسطورة لا ينتهي إلى رفض الأساطير الإشراكية التي تمتاز بتعدد الآلهة.

مكتبة الفكر الجديد

ويقع التوحيد أيضاً تحت طائلة نقد الأسطورة. وهو يحتاج، كما يقال اليوم، إلى «نزع الأسطورة» عنه (demythologization). وتُستعمل هذه الكلمة فيما يتعلق بتوسيع العناصر الأسطورية في قصص الكتاب المقدس ورموزه، الواردة في كل من العهدين القديم والجديد، قصصٍ كتلك التي تتناول الفردوس، وسقطة آدم، والطوفان العظيم، والخروج من مصر، وميلاد العذراء للمسيح، وكثيراً من معجزاته، مثل بعثه وصعوده، وعودته المتوقعة كحاكم للعالم. بوجيز العبارة، تُعد جميع القصص التي تروى فيها التفاعلات بين الإلهي والإنساني أسطورية في خاصيتها، وهي عرضة لنزع الأسطورة عنها. فما الذي تعنيه هذه الكلمة السلبية والمصطنعة؟ ينبغي القبول بها ودعمها إذا كانت تشير إلى ضرورة فهم الرمز كرمز والأسطورة كأسطورة. ولكن ينبغي مهاجمتها ورفضها إذا كانت تعني إزالة الرموز والأساطير بكل معنى الكلمة. ومثل هذه المحاولة هي الخطوة الثالثة في نقد الأسطورة. فهي محاولة لن تنجح أبداً، لأن الأسطورة والرمز هما شكلان من الشعور الإنساني حاضران دائماً. يمكن للمرء أن يستبدل أسطورة بأخرى، لكنه لا يستطيع إزالة الأسطورة عن الحياة الروحية للإنسان. لأن الأسطورة هي تأليف رموز همنا الأقصى.

والأسطورة التي يمكن فهمها كأسطورة، ولكن من دون إزالتها أو استبدالها، يمكن أن تسمى بـ«الأسطورة المهشّمة». تنكر

مكتبة الفكر الجديد

المسيحية بطبيعتها نفسها كلَّ أسطورة سليمة، لأن مسلمتها هي الإدانة الأولى: تأكيد الغاية القصوى كغاية قصوى ورفض أي نوع من أنواع الوثنية. فكل العناصر الأسطورية في الكتاب المقدس، والمذاهب والطقوس الدينية يجب اعتبارها أسطورية، ولكن أيضاً يجب أن تحتفظ بشكلها الرمزي، وعدم استبدالها ببدائل علمية. إذ لا بديل عن استخدام الرموز والأساطير، لأنها لغة الإيمان.

يكمن السبب في النقد الجذري للأسطورة في كون الشعور الأسطوري البدائي يقاوم محاولة تأويل الأسطورة بالأسطورة. فهو يخشى من أي فعل من أفعال نزع الأسطورة. وهو يعتقد أن الأسطورة المهشمة مجردة من حقيقتها وقوتها الإقناعية. ويشعر أولئك الذين يعيشون في عالم أسطوري سليم بالأمان واليقين. وهم يقاومون، بتعصب مرير في العادة، أي محاولة لتقديم عنصر من الريبة بـ«تهشيم الأسطورة» وكسرها، وتحديداً، بجعل طبيعتها الرمزية أمراً شعورياً. وتدعم نظم سلطوية مثل هذه المقاومة، سواء أكانت دينية أو سياسية، لكي تمنح الناس الأمان في ظل هيمنتهم وسلطتهم الراسخة إلى من يمارسون الهيمنة. وتعبر المقاومة ضد نزع الأسطورة عن نفسها في «الحرفية». حيث تُفهَم الرموز والأساطير بمعناها المباشر. المادة المستمدة من الطبيعة والتاريخ تستعمل في معناها المناسب. ويتم إهمال طبيعة الرمز الذي يشير خارج ذاته إلى شيء آخر سواه. تُفهم الخليقة بوصفها فعلاً سحرياً حدث ذات مرة في إطار الزمن. ويتم

مكتبة الفكر الجديد

تعيين موقع سقطة آدم في نقطة جغرافية محددة، وتُنسب إلى فرد إنساني. ويُفهم ميلاد العذراء للمسيح بمعنى بيولوجي، والبعث والصعود كأحداث فيزياوية، والمجيء الثاني للمسيح ككارثة أرضية أو كونية. والمسلمة الضمنية في مثل هذه الحرفية هي أن الله هو كائن، يفعل في الزمان والمكان، ويسكن في موضع خاص، ويؤثر في سياق الأحداث، ويتأثر بها ككل كائن آخر في العالم. تجرد الحرفية الله من كونه غاية قصوى، ومن جلالته، إذا تحدثنا دينياً. وهي تهبط نزولاً إلى مستوى ما ليس بغاية قصوى ومتناهٍ ومشروط. وفي التحليل الأخير، فليس النقد العقلي للأسطورة هو الأمر الحاسم، بل النقد الديني الداخلي. فالإيمان، حين يأخذ رموزه حرفياً، يتحول إلى وثنية! فيطلق إسم الغاية القصوى على شيء هو أقل من الغاية القصوى. ويضفي الإيمان الواعي بالطبيعة الرمزية لرموزه على الله الجلالة التي يستحقها.

يجب أن يميز المرء مرحلتين من الحرفية: الطبيعية والتفاعلية. المرحلة الطبيعية من الحرفية هي المرحلة التي لا يمكن فيها التمييز بين الأسطوري والحرفي. وتكمن الحقبة البدائية في حياة الشعوب والأفراد في عجزها عن فصل إبداعات الخيال الرمزي عن الواقع الذي يمكن التحقق منه من خلال الملاحظة والتجربة. ولهذه المرحلة الحق في الوجود، بعدم مقاطعتها، إما لدى الأفراد أو لدى الجماعات، وصولاً إلى اللحظة التي يبدأ بها عقل الإنسان التساؤلي

مكتبة الفكر الجديد

بكسر القبول الطبيعي للرؤى الأسطورية من حيث هي حرفية. فإذا حانت هذه اللحظة، كانت هناك طريقتان ممكنتان. إحداهما استبدال الأسطورة السليمة بأسطورة مهشمة. وهذه هي الطريقة المطلوبة موضوعياً، وإن كانت مستحيلة عند كثير من الناس الذين يفضلون كبح أسئلتهم بالريبة التي تبدو مع تهشيم الأسطورة. وهم مضطرون إلى ركوب المرحلة الثانية من الحرفية، الشعورية، التي تعي الأسئلة، ولكنها تكبتها بطريقة نصف شعورية ونصف لاشعورية. وعادة ما تكون الأداة التي تقوم بالكبح هي سلطة معترف بها ذات خصائص مقدسة مثل الكنيسة أو الكتاب المقدس، يدين لها المرء بخضوع لامشروط. تبقى هذه المرحلة غير مسوغة، إذا كانت السلطة المتسائلة ضعيفة جداً ويسهل الإجابة عنها. ولكنها غير مسوغة إذا هشمت مناهج سياسية أو نفسية العقل الناضج في مركزه الشخصي، تنشطر في وحدته، وتجرح اكتماله. وعدو اللاهوت النقدي ليس الحرفية الطبيعية بل الحرفية الشعورية التي تدخر إخضاعاً وعدواناً ضد الفكر المستقل.

ورموز الإيمان لا يمكن استبدالها برموز أخرى، كالرموز الفنية، ولا يمكن للنقد العلمي إزالتها. إذ لديها مستند أصيل في العقل الإنساني، شأنها شأن العلم والفن. وطبيعتها الرمزية هي حقيقتها وسلطتها. إذ ما من شيء أقل من الرموز والأساطير يمكن أن يعبر عن همنا الأقصى.

مكتبة الفكر الجديد

بقي أن سؤالاً أخيراً يظهر، وهو تحديداً، ما إذا كانت الأساطير قادرة على التعبير عن أي نوع من الهم الأقصى. على سبيل المثال، يدعو اللاهوتيون المسيحيون إلى أن كلمة «أسطورة» يجب الاحتفاظ بها للأساطير الطبيعية التي تفهم فيها العمليات الطبيعية المتكررة، كالأسباب مثلاً، في معناها الأقصى. وهم يعتقدون أن العالم إذا نُظِر إليه بوصفه عملية تاريخية ذات بداية ونهاية ووسط، كما في المسيحية واليهودية، فلا يجب استعمال مفردة (أسطورة). لأن من شأن هذا الاستعمال أن يقلص جذرياً من العالم الذي تُطبَّق عليه هذه المفردة. وينبغي ألا تفهم الأسطورة بوصفها لغة همنا الأقصى، بل فقط باعتبارها مصطلحاً مهملاً من هذه اللغة. مع ذلك يثبت التاريخ أن هناك أساطير تاريخية بالإضافة إلى الأساطير الطبيعية. وإذا نظر إلى الأرض باعتبارها ساحة معركة بين قوتين إلهيتين، كما في بلاد فارس القديمة، فهذه أسطورة تاريخية. وإذا كان إله الخليقة يختار أمة ويهديها عبر التاريخ نحو غاية تتخطى التاريخ كله، فهذه أسطورة تاريخية. وإذا كان المسيح ـ الكائن الإلهي، المتعالي ـ يظهر عند اكتمال الزمن، ويعيش ويموت ويبعث، فهذه أسطورة تاريخية. والمسيحية تتفوق على تلك الديانات المحددة بالأسطورة الطبيعية، لكن المسيحية تتكلم اللغة الأسطورية كأية ديانة أخرى. وهي أسطورة مهشمة، لكنها تظل أسطورة، وإلا لن تكون المسيحية تعبيراً عن هم أقصى.

مكتبة الفكر الجديد

(٤)
أنماط الإيمان

١. عناصر الإيمان وبواعثه .

يعيش الإيمان بوصفه حالة هم قصوى في صور كثيرة، ذاتياً وموضوعياً. كل مجموعة دينية وثقافية، وإلى درجة ما، كل فرد هو حامل تجربة خاصة ومحتوى للإيمان. وتتغير الحالة الذاتية للمؤمن مع تغير رموز الإيمان. وبغية تحليل تعبيرات الإيمان المتشعبة، من المفيد أن نميز بعض أنماطه الأساسية ثم نصف تفاعلاتها الحركية. والأنماط في ذاتها ساكنة، يقف كل منها إلى جوار الآخر. لكنها تنطوي أيضاً على عنصر حركي. وهي تدعي مصداقية قصوى للمظهر الخاص للإيمان الذي تمثله. وهذا ما يخلق التوترات والصراعات بين مختلف أنماط الإيمان داخل كل جماعة دينية، وبين الأديان الكبرى نفسها.

هنا لا بدَّ أن نذكر بوضوح أن الأنماط أبنية فكرية، وليست أشياء توجد في الواقع. فلا توجد أنماط خالصة في الحياة الواقعية.

مكتبة الفكر الجديد

تشارك جميع الأشياء الواقعية في أنماط متعددة. غير أن هناك خصائص مهيمنة تحدد النمط ويجب توسيعها بغية جعل البواعث الحركية للحياة مفهومة. ويصح هذا أيضاً على أشكال الإيمان وتعبيراته. فهي تكشف عن سمات نمطية: ولكن في كل فعل إيمان تلتقي سمات متعددة تحت هيمنة واحد منها.

على سبيل المثال، يستطيع المرء أن يميز عنصرين رئيسين في كل تجربة عن المقدس. العنصر الأول هو حضور المقدس هنا والآن. وهو يكرّم مكان ظهوره وواقعه. يستحوذ على العقل بسطوته المرعبة والفاتنة. يهشّم الواقع الاعتيادي، ويهزّه هزاً، ويسوقه إلى ما وراء ذاته بطريقة نشوة انجذابية. يقيم القواعد التي يمكن مقاربته استناداً إليها. ولا بدّ للمقدس أن يحضر ويُحَسَّ بحضوره لكي يُجرَّبَ ككل.

والمقدس، في الوقت نفسه، هو الحكم على كل ما يوجد. وهو يتطلب قداسة شخصية واجتماعية بمعنى العدالة والحب. يمثل همُنا الأقصى ما نحن عليه في الجوهر، وبالتالي، ما يجب أن نكون عليه. فهو يبرز كقانون لوجودنا، أمامنا ولنا. فلا يمكن أن تُجرَّب القداسة من دون سطوتها الآمرة بما ينبغي أن نكون عليه.

إذا أطلقنا على العنصر الأول في تجربة المقدس إسم قداسة الوجود، فإن العنصر الثاني في تجربة المقدس يمكن أن يسمى بـ«قداسة الوجوب»، أو ما يجب أن يكون. وبطريقة مختزلة يمكن

مكتبة الفكر الجديد

للمرء أن يدعو الشكل الأول من الإيمان نمطه الأنطولوجي (الوجودي)، والشكل الثاني نمطه الأخلاقي. وتتحدد بواعث الإيمان داخل الأديان وبينها إلى حد كبير استناداً إلى هذين النمطين، وتواقفاتهما وصراعاتهما. ويصل تأثيرهما إلى أقصى خلايا الإيمان الشخصي كما يصل إلى حركة الأديان التاريخية الكبرى. وهما كلّيا الحضور في كل فعل إيمان. غير أن أحدهما يجب أن يهيمن دائماً: لأن الإنسان متناهٍ، ولا يستطيع أبداً أن يوحد جميع عناصر الحقيقة في توازن كامل. ومن ناحية أخرى، لا يستطيع الاطمئنان إلى وعي تناهيه، لأن الإيمان يهتم بالأقصى وتعبيره الكافي. وإيمان الإنسان غير كافٍ إذا كان وجوده كله يتحدد بشيء ما أقل من الأقصى. ولذلك يجب أن يحاول دائماً اختراق حدود تناهيه والوصول إلى ما لا يمكن الوصول إليه، وهو الأقصى نفسه. وعن هذا التوتر تنشأ مشكلة الإيمان والتسامح. والتسامح المقيد بالنسبية، بموقف لا يمكن فيه طلب شيء أقصى، سلبي ودون محتوى. وهو محكوم بأن يتأرجح أمام نقيضه: الإطلاقية المتزمتة. يجب أن يتوحد الإيمان بالتسامح القائم على النسبية مع اليقين القائم على غاية همه الأقصى. هذه المشكلة موجودة وحية في جميع أنماط الإيمان، لكنها تكتسب أهمية خاصة في الصيغة البروتستانتية من المسيحية. فمن قوة النقد الذاتي ومن شجاعة المرء على مواجهة نسبيته تأتي عظمة الإيمان البروتستانتي وخطورته. وهنا أكثر

مكتبة الفكر الجديد

من أي مكان آخر تتضح البواعث الحركية للإيمان وتصبح شعورية: التوتر اللامتناهي بين إطلاقية دعواه ونسبية حياته.

٢. الأنماط الأنطولوجية للإيمان

في المحل الأول يُجرَّب المقدس بوصفه حاضراً. فهو هنا والآن، وهذا يعني أنه يواجهنا في شيء، في شخص، في حدث. يرى الإيمان في جزء عيني من الواقع الأساس الأقصى للواقع كله ومعناه. لا يستبعد أي جزء من الواقع من إمكانية أن يكون حاملاً للمقدس، ولقد اعتبر فعلاً أي نوع من الواقع بوصفه مقدساً عن طريق أفعال الإيمان لدى الجماعات والأفراد. لمثل هذا الجزء من الواقع، كما تقول العبارة التقليدية، خاصية «تقديسية» (sacramental). جرة الماء هذه، قطعة الخبز هذه، كأس الخمر هذه، هذه الشجرة، حركة اليدين هذه، الركبتين، هذا البناء، هذا النهر، هذا اللون، هذه الكلمة، هذا الكتاب، هذا الشخص هو حامل المقدس. فيها يجرب المقدس محتوى همه الأقصى. ولم يتم اختيارها عشوائياً، بل من خلال تجارب رؤيوية للأفراد. وقد قبلت بها ردود الأفعال الجمعية للجماعات، واستسلمت لها من جيل لجيل، فتغيرت، ونقصت، وزادت. تنتج الخشية، والفتنة، والإعجاب، والتشويه الوثني، والنقد، واستبدال حاملي المقدس بغيرهم. هذا النمط التقديسي من

مكتبة الفكر الجديد

الإيمان نمط كلي. وهو حاضر في جميع الأديان. هو الخبز اليومي للإيمان، الذي يصير فارغاً من دونه، ومن دون دلالة لحياة الأفراد والجماعات.

ليس الإيمان، في النمط التقديسي من الدين، هو الاعتقاد بأن شيئاً ما هو مقدس وسواه من الأشياء ليست بمقدسة. بل هو حالة الوجود التي يستحوذ عليها المقدس من خلال وسط خاص. ولا يصير التأكيد بأن شيئاً ما له خاصية تقديسية ذا معنى إلا لتأكيد الإيمان. وكحكم نظري يدعي المصداقية العامة، فهو تأليف لا معنى له بين الألفاظ. ولكنه في حالة التلازم بين ذات الإيمان وموضوعه، له معنى وحقيقة. يستطيع الملاحظ الخارجي أن يذكر فقط أن هناك تلازماً إيمانياً بين من يمتلك الإيمان والشيء التقديسي لإيمانه. لكنه لا يستطيع أن ينفي أو يثبت مصداقية تلازم الإيمان هذه. يستطيع أن يذكره كواقعة فقط. حين يرى ملاحظ بروتستانتي صلاة كاثوليكية أمام صورة العذراء، فهو يبقى ملاحظاً، دون أن يقوى على إثبات ما إذا كان إيمان من يلاحظه سليماً أو لا. إذا كان كاثوليكياً فقد ينضم إلى من يلاحظه في فعل الإيمان نفسه. إذ لا يوجد معيار يُحكَم به على الإيمان من خارج تلازم الإيمان. لكن هناك شيئاً آخر يمكن أن يحدث: يمكن للمؤمن أن يسأل نفسه أو يسأله شخص آخر هل أن الوسط الذي يجرب من خلاله همه الأقصى يعبر عن غاية قصوى حقيقية. هذا السؤال هو القوة

مكتبة الفكر الجديد

المحركة في تاريخ الدين، التي تثوّر النمط التقديسي للإيمان، وتدفع الإيمان إلى ما وراء ذاته في اتجاهات مختلفة.

والمسلمة القبلية في هذا السؤال هي عدم كفاية المتناهي ـ حتى أكثر جزء من الواقع قداسة ـ للتعبير عما هو هم أقصى. مع ذلك، ينسى العقل الإنساني هذا القصور ويماهي الموضوع المقدس بالأقصى نفسه. يؤخذ الموضوع التقديسي باعتباره مقدساً في ذاته. وتختفي خاصيته كحامل للمقدس، يشير إلى ما وراء ذاته، في فعل الإيمان. هكذا لا يعود فعل الإيمان يتجه نحو الأقصى نفسه، بل نحو ما يمثل الأقصى، أي الشجرة أو الكتاب أو البناية أو الشخص. فتضيع شفافية الإيمان. والاعتقاد البروتستانتي بأن المذهب الكاثوليكي عن تحول (transubstantiation) الخبز والخمر في المائدة السماوية إلى جسد المسيح ودمه لا يعني سوى فقدان الشفافية الإلهية ومزج لها بجزء من العالم الذي نواجهه. يجرب الإيمان حضور المقدس، كما يتجسد في صورة المسيح، في الخبز والخمر في المائدة السماوية. مع ذلك، فإنه لتشويه مذهبي للإيمان أن يعدَّ الخبز والخمر في الأقداس موضوعات تقديسية مؤثرة في ذاتها وقابلة لأن تُحفظ في المزار. إذ لا شيء تقديسي إلا في ارتباطه بالإيمان. حتى القديسون ليسوا سوى قديسين لأن منبع كل قداسة يشفّ من خلالهم.

لقد أفضت حدود النمط التقديسي من الإيمان وأخطاره في

مكتبة الفكر الجديد

جميع حقب التاريخ بالمتصوفة إلى اتخاذ الخطوة الجذرية بالتعالي في إيمانهم بكل جزء من الواقع، بل بالواقع ككل. فقد وحّدوا الأقصى بالأرض أو مادة كل شيء ـ الواحد، ما لا يُسمَّى، وجود ما فوق الوجود. ولا يتمثل اهتمام إيمان الصوفي برفض طرق الإيمان العينية، التقديسية، بل في تجاوزها إلى ما وراءها. الإيمان الصوفي هو نهاية طريق طويل من أكثر صور الإيمان عينية إلى النقطة التي تختفي فيها كل عينية في لجّة الألوهية الخالصة. ليس التصوف باللاعقلي. لقد كان بعض كبار المتصوفة في أوربا وآسيا فلاسفة كباراً، وفي الوقت نفسه، مبرزين في وضوحهم وتماسكهم وعقلانيتهم. لكنهم أدركوا أن المحتوى الحقيقي للإيمان في الهم الأقصى لا يمكن أن يتوحد بقطعة من الواقع، كما يشتهي الإيمان التقديسي، كما لا يمكن أن يُعبَّر عنه بألفاظ النظام العقلي. بل هو قضية تجربة نشوة انجذابية، ولا يستطيع المرء أن يتحدث عن الأقصى إلا بلغة ترفض في الوقت نفسه إمكانية الحديث عنه. هذه هي الطريقة الوحيدة التي يعبر بها الإيمان الصوفي عن نفسه. غير أن المرء قد يسأل: هل يمكن وجود شيء للتعبير إذا كان محتوى الإيمان الصوفي يتعالى عن كل شيء قابل للتعبير؟ ألا يقوم الإيمان على تجربة حضور المقدس؟ كيف تكون مثل هذه التجربة ممكنة إذا كان الأقصى هو ما يتعالى عن كل تجربة ممكنة؟ الجواب الذي يقدمه المتصوفة هو أنه يوجد مكان حيث يحضر الأقصى في داخل

مكتبة الفكر الجديد

العالم المتناهي، ألا وهو تحديداً، أعماق النفس الإنسانية. هذه الأعماق هي نقطة الاتصال بين المتناهي واللامتناهي. ولكي يبلغها الإنسان، لا بدَّ له أن يفرّغَ ذاته من جميع المحتويات المتناهية في الحياة الاعتيادية، وأن يتخلى عن جميع الهموم الأولية لصالح الهم الأقصى. يجب أن يمضي إلى ما وراء أجزاء الواقع التي يجرب فيها الإيمان التقديسي الأقصى. يجب أن يتعالى على انقسام الوجود، بما في ذلك جميع الانقسامات الأكثر عمقاً وكلية، وهو الانقسام بين الذات والموضوع. فالأقصى يتجاوز هذا الانقسام، وعلى من يريد أن يبلغ الأقصى أن يقهر هذا الانقسام في ذاته عن طريق التأمل والتدبر والنشوة الانجذابية. والإيمان، داخل حركة النفس هذه، هو حالة من التقلب بين امتلاك محتوى الهم الأقصى وعدم امتلاكه. وهو يتحرك في درجات من التقريب، في انتكاسات وتحققات مفاجئة. ولا يستخف الإيمان الصوفي بالإيمان التقديسي أو يرفضه. بل هو يتخطاه إلى ما هو حاضر في كل فعل إيمان تقديسي، ولكنه يختفي وراء الأشياء العينية التي يتجسد بها. كان اللاهوتيون أحياناً يضعون الإيمان مقابل التجربة الصوفية. وهم يقولون إن المسافة بين الإيمان والأقصى لا يمكن أبداً أن تُردم. ويحاول التصوف أن يمزج العقل بمحتوى همه اللامشروط، بأساس الوجود والمعنى. ولكن لم يكن لهذه المقارنة سوى صلاحية محدودة. فالصوفي يعي المسافة اللامتناهية التي تفصل اللامتناهي عن المتناهي، ويقبل حياة

مكتبة الفكر الجديد

المراحل الأولية من الوحدة مع اللامتناهي، التي لا تقاطعها النشوة النهائية إلا نادراً، أو لعلها لا تقاطعها أبداً، في هذه الحياة. ولا يمكن للمؤمن أن يظفر بالإيمان إلا إذا استحوذ عليه محتوى همه الأقصى. والتصوف، مثل نزعة التقديس، نمط من الإيمان، وهناك عنصر صوفي، كما هناك عنصر تقديسي، في كل نمط إيمان.

يصح هذا حتى على النوع الإنسانوي من نمط الإيمان الأنطولوجي. وإلقاء نظرة على هذا النوع من الإيمان أمر مهم أهمية خاصة، لأن الإنسانوية غالباً ما يتم توحيدها باللااعتقاد، وتوضع في مقابلة مع الإيمان. ولا يمكن هذا إلا إذا عُرِّفَ الإيمان بوصفه اعتقاداً بوجود الكائنات الإلهية وأفعالها. أما إذا فُهم الإيمان بوصفه حالة اهتمام قصوى بالأقصى، فإن الإنسانوية تتضمن الإيمان. فالإنسانوية هي الموقف الذي يجعل الإنسان مقياس حياته الروحية، في الفن والفلسفة، والعلم والسياسة، في العلاقات الاجتماعية والأخلاق الشخصية. يتجلى الإلهي، عند الإنسانوية، في الإنساني: حيث الهم الأقصى للإنسان هو الإنسان. يشير كل هذا بالطبع إلى الإنسان في جوهره، الإنسان الحقيقي، إنسان الفكرة، لا الإنسان الفعلي، ولا الإنسان في تغريبه عن طبيعته الحقيقية. بهذا المعنى، إذا قال الإنسانوي إن همه الأقصى هو الإنسان، فإنه يرى الإنسان بوصفه الأقصى في واقع متناهٍ، تماماً كما يرى الإيمان التقديسي الأقصى في جزء من الواقع أو الإيمان الصوفي في أعماق الإنسان

مكتبة الفكر الجديد

مكان اللامتناهي. والفرق أن النمطين التقديسي والصوفي يتعاليان على حدود الإنسانية ويحاولان الوصول إلى الأقصى في ذاته وراء الإنسان وعالمه، بينما يظل الإنسانوي في داخل هذه الحدود. لهذا السبب يدعى الإيمان الإنسانوي بـ«العلماني» في مقابل نمطي الإيمان اللذين يُسمَّيان بـ«الدينيين». وتعني كملة «علماني» الانتماء إلى عملية الأحداث الاعتيادية، لا المضي بجانبها أو وراءها نحو الحرمات. في اللاتينية وبعض اللغات المستمدة منها يتحدث المرء عن الدناسة (profanity) بمعنى «الوقوف أمام أبواب المعبد أو الحرم». والمدنس بهذا المعنى هو العلماني بعينه. غالباً ما يقول الناس عن أنفسهم إنهم علمانيون، فهم يعيشون خارج أبواب المعبد، وبالتالي فهم بلا إيمان! ولكن إذا سألهم أحد هل هُم بلا هَمٍّ أقصى، بلا شيء ما يتخذونه جدياً على نحو لامشروط، فهم ينكرون ذلك بقوة. وحين ينكرون أنهم بلا همٍّ أقصى، فهم يثبتون أنهم يعيشون حالة إيمان. فهم يمثلون نمط الإيمان الإنسانوي الذي هو نفسه يفيض بالتنوعات. فكونهم علمانيين لا يخرجهم من جماعة المؤمنين. وإنها لمهمة تكاد تكون لامتناهية أن نصف الأشكال المتعددة التي عبّر فيها نمط الإيمان الإنسانوي عن نفسه وما زال يعيش في أجزاء واسعة من العالم الغربي ومن الثقافات الآسيوية. وإذا طبقنا عليه التمييز بين النمط الأنطولوجي والنمط الأخلاقي، فيمكننا القول إن النمط الأنطولوجي للإيمان العلماني هو رومانسي -

مكتبة الفكر الجديد

محافظ، أما النمط الأخلاقي فيوتوبي ـ تطوري. وتشير كلمة «رومانسي»، في هذا السياق، إلى تجربة اللامتناهي في المتناهي، كما تُعطى في الطبيعة والتاريخ. وتؤكد كلمة «محافظ» بارتباطها بالرومانسي على تجربة حضور الأقصى في صور الطبيعة والتاريخ الموجودة. إذا رأى الإنسان المقدس في زهرة وهي تنمو، في حيوان وهو يتحرك، في الإنسان من حيث هو يمثل الفرادة الفذة، في أمة معينة، أو ثقافة خاصة، أو نظام اجتماعي مميز، فهو رومانسي ـ محافظ. المعطى، عنده، مقدس وهو محتوى همه الأقصى. ومماثلة هذا النوع من الإيمان بالإيمان التقديسي واضحة. فالنمط الرومانسي ـ المحافظ من الإيمان الإنسانوي هو صيغة معلمنة من الإيمان التقديسي: إذ يعطى الإلهي هنا والآن. كل أشكال نزعة المحافظة الثقافية والسياسية مستمدة من هذا النمط من الإيمان العلماني. فهو إيمان، ولكنه يخفي بُعدَ الأقصى الذي يفترضه. ويتمثل ضعفه وخطورته في أنه قد يصبح فارغاً. وقد أظهر التاريخ هذا الضعف وهذا الفراغ النهائي لجميع الثقافات العلمانية المجردة. فأعادها مراراً إلى أشكال الإيمان الدينية التي جاءت منها.

٣. الأنماط الأخلاقية للإيمان

تتسم الأنماط الأخلاقية للإيمان بفكرة القانون. فالإله هو الله الذي أعطى القانون هبة وأمراً. ولا يمكن أن يقترب منه إلا أولئك

مكتبة الفكر الجديد

الذين يطيعون القانون. بالطبع هناك قوانين في نمطي الإيمان التقديسي والصوفي، ولا يمكن لأحد أن يبلغ الأقصى دون تحقيق هذه القوانين. غير أن هناك اختلافاً مهماً بين القوانين في كلا نمطي الإيمان. فالقانون في الأنماط الأنطولوجية يتطلب خضوعاً للمناهج الطقسية أو الممارسات الزاهدة. بينما يتطلب القانون في النمط الأخلاقي خضوعاً أخلاقياً. وبالتأكيد فالاختلاف ليس مطلقاً. لأن القانون الطقسي يتضمن شروطاً أخلاقية، والقانون الأخلاقي يتضمن شروطاً أنطولوجية. غير أن الاختلاف يكفي لتفهم نشأة الأديان الكبرى المتعددة. فهي تتبع هذا النمط أو ذاك.

يمكن للمرء أن يميز بين التشريعي والعرفي والخلقي في أنماط الإيمان الأخلاقية. وقد تمّ تطوير النمط التشريعي بقوة كبرى في اليهودية التلمودية وفي الإسلام، أما النمط العرفي فبارز جداً في صين كونفشيوس، والنمط الخلقي هو ما يمثله أنبياء اليهود.

إيمان المسلم هو الإيمان بالوحي الذي نزل على محمد، وهذا الوحي هو همه الأقصى. وآيات الوحي التي توسطها محمد هي في الجزء الأكبر منها قوانين طقسية واجتماعية. تشير القوانين الطقسية إلى المرحلة التقديسية التي صدرت منها جميع الأديان والثقافات. وتتعالى القوانين الاجتماعية بالعنصر الطقسي فتنتج قداسة «الأمر الواجب». تتخلل هذه القوانين الحياة بأسرها (كما تفعل في اليهودية العقائدية أو الأرثودكسية). ومنبعها هو قضية الهم الأقصى، النبي،

مكتبة الفكر الجديد

أما محتواها فيتماهى بالأوامر والتكاليف. يشعر المؤمن دائماً أن القانون هو هبة وأمر أو تكليف على السواء. وتحت حماية القانون، تكون الحياة ممكنة ومُرْضية. يصح هذا على معتنقي الإسلام المعتدلين، كما يصح على أولئك الذين يطورون على هذا الأساس إنسانوية علمانية، غذتها المصادر اليونانية إلى حد كبير. إذا قال شخص يعرف الموقف الديني للأمم الإسلامية إن هذا إيمان بمحمد، وهو يتناقض مع الإيمان بالمسيح، فينبغي أن يجيب المرء بأنه ليس إيماناً بمحمد باعتباره النبي الأوحد، وهذا أمر خادع، بل هو إيمان تقدسه وتحدده الحياة اليومية لأكثر الناس. وسؤال الإيمان ليس موسى أو عيسى أو محمداً، سؤال الإيمان هو: من يعبّر تعبيراً أكثر كفاية عن هم الإنسان الأقصى؟ والصراع بين الأديان ليس صراعاً بين أشكال الاعتقاد، بل هو صراع بين التعبيرات عن همنا الأقصى. السؤال هو ما إذا كان تجلي الإلهي في عالم التشريع هو تجلٍّ للأقصى. فكل قرارات الإيمان هي قرارات وجودية، وليست نظرية.

يصح هذا أيضاً على منظومة القواعد العرفية التي جمعها وصاغها كونفشيوس. وغالباً ما كان يشار إلى أن هذه المنظومة ليست دينية، فينسب الغياب الكامل للإيمان إلى الطريقة الصينية في الحياة، كما حددها كونفشيوس. هناك إيمان في الكونفشيوسية، لا بعبادة الأسلاف وحدها (التي هي عنصر تقديسي)، بل أيضاً بالطبيعة

مكتبة الفكر الجديد

اللامشروطة للأوامر والتكاليف. وفي الخلفية، تكمن رؤية قانون الكون، الذي تشكل قوانين الدولة والمجتمع تجلياً له. ولكن برغم هذه العناصر الدينية في الكونفشيوسية، فإن خاصيتها الأساسية علمانية. وهذا ما يفسر واقعتين تاريخيتين عالميتين. فهي الشرط السلبي لتأثير الأديان التقديسية والصوفية للبوذية والتاوية في الصين في أشكالهما الشعبية والعالمة على السواء. وهي أيضاً الشرط الإيجابي للانتصار السهل لإيمان الشيوعية العلماني الذي ينتمي أيضاً إلى الأنماط الأخلاقية من الإيمان الإنسانوي.

الشكل الثالث الأكثر تأثيراً من الأنماط الأخلاقية للإيمان الديني هي يهودية العهد القديم. فمثل كل إيمان، لها أساس تقديسي واسع: فكرة الأمة المختارة، والعهد بين الله والأمة، والقانون الطقسي بكل ما فيه من ثراء ووفرة في الفعاليات التقديسية. غير أن تجربة قداسة الوجود لم تطغَ أبداً على تجربة «قداسة الوجوب». لأن الخضوع لقانون العدالة، عند الأنبياء اليهود وجميع أتباعهم من الرهبان والأحبار واللاهوتيين، هو طريقة في الوصول إلى الله. القانون الإلهي ذو هم أقصى في اليهودية القديمة والجديدة. وهو المحتوى المركزي للإيمان، إذ هو يعطي القواعد للتحقيق المتواصل للهم الأقصى داخل هموم الحياة اليومية الأولية. سيكون الأقصى حاضراً دائماً ويجري تداول ذكره حتى في أصغر فعاليات الحياة الاعتيادية. من ناحية أخرى، يظل كل ذلك عديم القيمة إذا لم

مكتبة الفكر الجديد

يتحد بالخضوع للقانون الأخلاقي، قانون العدالة والصلاح. والمعيار الأخير لعلاقة الإنسان بالله هو الانقياد لقانون العدالة. وتكمن عظمة نبوية العهد القديم في أنه يثلم مراراً وتكراراً رغبة الناس، بل حتى رغبة القادة في الاطمئنان إلى العنصر التقديسي في القانون، وإهمال العنصر الأخلاقي «أمر الوجوب» بوصفه معياراً لـ«وجود». المهمة التاريخية العالمية للإيمان اليهودي هي الحكم على اليقين الذاتي التقديسي في اليهودية نفسها، كما في سائر الأديان الأخرى، والإعلان عن هم أقصى ينكر أية دعوى في الغاية القصوى التي لا تنطوي على مطلب العدالة.

وتأثير اليهودية لا يتضح فقط في المسيحية والإسلام، بل أيضاً في النمط اليوتوبي ـ التطوري للإيمان الإنسانوي الذي نجده في العالم الغربي. ولا شكَّ أن الإنسانوية القديمة واعية لـ«الأمر الواجب». وتكشف الأساطير اليونانية والشعر المأساوي، والحكمة والفلسفة اليونانية، والقانون الروماني والإنسانوية السياسية لدى الرواقيين الرومان، عن تأكيد «الأمر الواجب». غير أن النمط الأنطولوجي يظل مهيمناً في التاريخ القديم كله. يبرهن على ذلك انتصار التصوف في الفلسفة اليونانية وغلبة ديانات الأسرار في الإمبراطورية الرومانية وغياب التفكير التطوري واليوتوبي عن العالم القديم.

تعتمد الإنسانوية الحديثة، ولاسيما منذ القرن الثامن عشر، على

مكتبة الفكر الجديد

أساس مسيحي، وتتضمن تأكيداً مهيمناً على «الأمر الواجب» كما استفاض فيه الأنبياء اليهود. وبالتالي فهي تكشف منذ بدايتها عن عناصر تطورية ويوتوبية قوية. فهي تبدأ بنقد النظام الإقطاعي وأسسه التقديسية. وتتطلب العدالة، في البداية للفلاحين، ثم للمجتمع البرجوازي، ثم للجماهير البروليتارية. إيمان المحاربين من أجل التنوير منذ القرن الثامن عشر هو إيمان إنسانوي على النمط الأخلاقي. فقد حاربوا من أجل التحرر من الرباط المقدس بطريقة تقديسية طلباً للعدالة لكل كائن إنساني. كان إيمانهم إيماناً إنسانوياً يعبر عن نفسه بألفاظ علمانية أكثر مما هي دينية. وكان إيماناً، وليس حساباً عقلياً، برغم أنهم اعتقدوا بقوة العقل المتفوقة إذا اتحد بالعدالة والحق. وقد غيرت بواعث إيمانهم الإنسانوي وجه الأرض، في البداية في الغرب، ثم في الشرق أيضاً. وهذا الإيمان الإنسانوي من النمط الأخلاقي هو الذي تبنته الحركات الثورية لجماهير البروليتاريا في القرنين التاسع عشر والعشرين. باعثه الحركي مرئي في كل يوم في حقبتنا الحاضرة. وكما في كل إيمان، فإن الصيغة اليوتوبية للإيمان الإنسانوي هي حالة الهم الأقصى. وهذا ما يهبه قوته الهائلة من أجل الخير والشر. ومن منظور هذا التحليل (والتحليل التالي أيضاً) للإيمان الإنسانوي، يكون من العبث أن نتحدث عن فقدان الإيمان في العالم الغربي العلماني. فالغرب لديه إيمان علماني، وقد دفع هذا الإيمان مختلف أشكال الدين إلى

مكتبة الفكر الجديد

موقف دفاعي: لكنه يظل إيماناً؛ وليس «نكراناً». فهو حالة هم أقصى وانصراف شامل لهذا الهم.

٤. وحدة أنماط الإيمان

في تجربة المقدس، يتحد العنصر الأنطولوجي والعنصر الأخلاقي من حيث الجوهر، بينما هما يتغايران في حياة الإيمان وينساقان إلى الصراعات والتدمير المتبادل. مع ذلك، لا يمكن للوحدة الجوهرية أن تذوب تماماً: وهناك دائماً عناصر من أحد النمطين في داخل الآخر، كما أشرنا سابقاً. في النمط التقديسي للإيمان، يكون القانون الطقسي كليَّ الحضور، يتطلب التطهير، والاستعداد، والخضوع للقواعد الشعائرية والملاءمة الأخلاقية. من ناحية أخرى، رأينا كم من العناصر الطقسية تحضر في أديان القانون ـ أعني النمط الأخلاقي للإيمان. ويصح هذا حتى على الإيمان الإنسانوي، حيث يمكن العثور على العناصر التطورية واليوتوبية في النمط الرومانسي المحافظ، بينما يقوم النمط التطوري اليوتوبي على تقاليد معينة ينتقد منها الموقف الحاضر وينساق إلى ما وراءها. وتجعل المشاركة لأنماط الإيمان في بعضها كلاً منها معقداً، وحركياً، ومتعالياً على ذاته.

وتاريخ الإيمان، الذي هو أكثر إدهاشاً من تاريخ الدين، هو حركة انشعاب وتلاقٍ لمختلف أنماط الإيمان. يصح هذا على فعل

مكتبة الفكر الجديد

الإيمان، كما يصح على محتوى الإيمان. وليست تعبيرات الإنسان عن الهم الأقصى، مفهوماً بالمعنى الذاتي كما هو بالمعنى الموضوعي، مجرد خليط أعمى من تنوعات غير محدودة. بل هي تمثيلات لمواقف أساسية تطورت في تاريخ الإيمان، ونتائج لطبيعة الإيمان. لذلك من الممكن أن نفهم ونصف حركاتها ضد بعضها وباتجاه بعضها، وربما أن نبين النقطة التي يلتئم فيها شملها مرة أخرى من حيث المبدأ. ومن الواضح أن محاولة القيام بذلك تعتمد على الهم الأقصى للشخص الذي يقوم بالمحاولة. إذا حصل أنه كان لاهوتياً مسيحياً على النمط البروتستانتي، فسيرى في المسيحية ـ ولاسيما المسيحية البروتستانتية ـ الهدف الذي تجري نحوه البواعث الحركية للإيمان. ولا يمكن تفادي ذلك، لأن الإيمان قضية هم شخصي. وفي الوقت نفسه، على من يقوم بهذه المحاولة أن يعطي الأسباب الموضوعية لقراره. وتعني كلمة «موضوعية» في هذه الحالة: مستمدة من طبيعة الإيمان التي هي واحدة في جميع أنماط الإيمان ـ إذا استعملنا كلمة «إيمان» على العموم.

وقد أطلقت الكاثوليكية الرومانية على نفسها اسم النظام الذي يوحد أكثر العناصر انشعاباً في الحياة الدينية والثقافية للإنسان بحق. ومصادرها هي «العهد القديم»، الذي يجمع هو نفسه بين النمط التقديسي والنمط الأخلاقي، وديانات الأسرار الهلنستية، والتصوف الفردي، والمذهب الإنساني الكلاسيكي عند اليونان، والمناهج

مكتبة الفكر الجديد

العلمية اللاحقة في البحث. لكنها تقوم، في المقام الأول، مباشرة على «العهد الجديد»، الذي يشتمل هو نفسه على أنماط متنوعة، ويمثل وحدة العناصر الأخلاقية والصوفية. ويتوفر مثال بارز على ذلك في وصف بولس للروح. الإيمان، في العهد الجديد، هو حالة وجود تمسك بها الروح الإلهية. كروح هي حضور القوة الإلهية في العقل الإنساني، وكروح مقدسة، هي روح المحبة والعدالة والحقيقة. ولست أتردد في تسمية هذا الوصف للروح بأنه الجواب عن السؤال وتحقق البواعث الحركية التي تسوق تاريخ الإيمان. غير أن مثل هذا الجواب ليس بالمكان الذي يُطمأن إليه. بل يجب أن يعاد طرحه مراراً على أساس تجارب جديدة، وتحت ظروف متغيرة. ولا يمكن أن يبقى جواباً وتحققاً ممكناً إلا إذا أُنجز ذلك. ولكن لا الكاثوليكية ولا الأصولية تعيان هذه الضرورة. لذلك فقد كلاهما عناصر الوحدة الأصلية وسقطا تحت هيمنة أحد الجانبين أو الآخر. وهذه هي النقطة التي تصدى لها الاحتجاج البروتستانتي، خلال عصر الإصلاح في القرن السادس عشر وبعده. وهذه هي النقطة التي يجب دائماً أن يتصدى لها الاحتجاج البروتستانتي باسم الغاية القصوى للأقصى.

كان النقد العام للكنيسة الرومانية الذي قدمته جميع الجماعات البروتستانتية هو استبعاد النقد الذاتي النبوي الذي قدمه النظام المرجعي للكنيسة ونمو العناصر التقديسية على حساب العناصر

مكتبة الفكر الجديد

الأخلاقية ـ الشخصية. جعلت النقطة الأولى من التغيير في الثانية داخل الكنيسة مستحيلاً، وبالتالي كانت القطيعة أمراً لا يمكن تحاشيه. غير أن القطيعة أحدثت خسارة لنزعة الاستسرار والسلطة الموحدة القائمة عليها. ونتيجة لهذه الخسارة، صارت البروتستانتية تزداد تمثيلاً للنمط الأخلاقي للهم الأقصى. وبهذه الطريقة لم تفقد فقط عدداً أكبر من تقاليدها الطقسية في الكنائس الكاثوليكية، بل فقدت أيضاً فهماً كاملاًلحضور المقدس في التجارب التقديسية والصوفية. وقد ضاعت تجربة بولس للروح بوصفها وحدة جميع أنماط الإيمان إلى حد كبير في كل من الكاثوليكية والبروتستانتية. والأولى بالوصف الحاضر للإيمان أن يحاول الإشارة، بمصطلحات معاصرة، إلى واقعة فهم بولس للروح بوصفها وحدة الانجذابي والشخصي، التقديسي والأخلاقي، والصوفي والعقلي. ولن تعبر المسيحية عن ادعائها الجواب عن الأسئلة وتحقيق البواعث الحركية لتاريخ الإيمان في الماضي والمستقبل إلا إذا تمكنت من استرداد هذه الوحدة لأنماط الإيمان المتشعبة في التجربة الحقيقية.

مكتبة الفكر الجديد

(٥)
حقيقة الإيمان

١. الإيمان والعقل

لقد أشرنا سابقاً إلى التنوع الذي لا حصر له للرموز ولأنماط الإيمان المتباينة الكثيرة. ويبدو أن هذا يعني نكراناً شاملاً لادعاء هذه الرموز والأنماط امتلاك الحقيقة. لذلك يجب أن نناقش السؤال عما إذا كان الإيمان، وبأي معنى، يمكن الحكم عليه من خلال الحقيقة.

والطريقة المتبعة في الأكثر التي نوقشت فيها هذه المشكلة هي مقابلة الإيمان بالعقل، والسؤال عما إذا كان يستبعد كلٌّ منهما الآخر، أم هما يمكن أن يتحدا في إيمان معقول. وإذا كانت هذه الطريقة ممكنة، فكيف ترتبط عناصر العقلانية وعناصر الإيمان ببعضها؟ من الواضح أنه إذا أسيء فهم معنى الإيمان بالطرق التي أشرنا إليها من قبل، فإن الإيمان والعقل يستبعد كلٌّ منهما الآخر. أما إذا فُهِمَ الإيمان باعتباره اهتماماً بغاية قصوى، فلا حاجة لوجود الصراع.

مكتبة الفكر الجديد

غير أن هذا الجواب قاصر، لأن الحياة الروحية للإنسان هي وحدة متصلة، ولا تقبل بالعناصر المتجاورة. وجميع العناصر الروحية للإنسان، برغم ما فيها من خصائص مميزة، متداخلة ببعضها. ويصح هذا أيضاً على الإيمان والعقل. لذلك لا يكفي أن نؤكد أن حالة الاهتمام القصوى ليست في صراع مع البنية العقلية للذهن الإنساني. بل يجب أيضاً أن يكشف الإنسان عن العلاقة الفعلية الرابطة بينهما، وهي تحديداً الطريقة التي يتداخلان بها، ويقع بعضهما في إطار بعض. يجب أن يسأل المرء أولاً: بأي معنى تُستعمل كلمة «عقل» حين تُواجَه بالإيمان؟ هل المقصود بها، كما هي الحالة في الغالب اليوم، أن تُطلَق بمعنى المنهج العلمي والصرامة المنطقية والحساب التقني؟ أم هي تُستعمَل، كما كان الحال في كثير من حقب الثقافة الغربية، بمعنى منبع المعنى والبنية والمعايير والمبادئ؟ في الحالة الأولى، يوفر العقل الأدوات اللازمة لمعرفة الواقع والسيطرة عليه، ويوفر الإيمان الاتجاه الذي تتم فيه ممارسة هذه السيطرة. وقد يطلق المرء على هذا النوع من العقل اسم العقل التقني، الذي يوفر الوسائل، لا الغايات. ويهتم العقل بهذا المعنى بالحياة اليومية لكل إنسان وهو القوة التي تحدد الحضارة التقنية لعصرنا. وفي الحالة الثانية، يتماهى العقل بإنسانية الإنسان في مقابل جميع الكائنات الأخرى. فهو أساس اللغة، والحرية، والإبداع. وهو داخل في عملية البحث عن المعرفة،

مكتبة الفكر الجديد

وتجربة الفن، وتحقيق الأوامر الأخلاقية: إذ يجعل من الحياة الشخصية المتركزة والمشاركة في الجماعة أمراً ممكناً. ولو كان الإيمان نقيضاً للعقل، لكان يميل إلى نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان. وقد انتزعت هذه النتيجة، نظرياً وعملياً، في الأنظمة التسلطية الدينية والسياسية. فالإيمان الذي يدمر العقل يدمر نفسه ويدمر إنسانية الإنسان. إذ لا يقدر سوى كائن يمتلك بنية العقل على أن يهتم هماً أقصى، وأن يميز الهموم القصوى والأولية، وأن يفهم الأوامر اللامشروطة للوازع الخلقي، وأن يعي حضور المقدس. ولا يصح هذا كله إلا إذا افترضنا مسبقاً المعنى الثاني للعقل: أي العقل بوصفه البنية المعنوية للذهن والواقع، لا المعنى الأول: أي العقل بوصفه أداة تقنية.

العقل هو الشرط القبلي للإيمان: لأن الإيمان هو الفعل الذي يصل به العقل في نشوته الانجذابية إلى ما وراء ذاته. وهذا هو الجانب المقابل لكونهما متداخلين. عقل الإنسان متناهٍ: فهو يتحرك داخل علاقات متناهية حين يهتم بالعالم وبالإنسان نفسه. ولجميع الفعاليات الثقافية التي يتلقى فيها الإنسان عالمه والتي يشكل فيها عالمه هذه الخاصية في التناهي. ولذلك فهي ليست قضايا همٍّ لامتناهٍ. لكن العقل ليس مقيداً بتناهيه. بل هو يعيه، وبهذا الوعي، يرتفع فوقه. يجرِّب الإنسان انتماءً إلى اللامتناهي، الذي هو، مع ذلك، ليس جزءاً منه، ولا يقع في متناول طاقته. لا بدَّ له أن

مكتبة الفكر الجديد

يستحوذ عليه، وإذا استحوذ على الإنسان، صار قضية هم لامتناهٍ. الإنسان متناهٍ، حيث يعيش عقل الإنسان في همومه الأولية، لكن الإنسان يعي أيضاً لانهائيته الممكنة، ويظهر هذا الوعي بوصفه همه الأقصى، أي بوصفه إيماناً. وإذا استحوذ على العقل هم أقصى، فقد سيق إلى ما وراء ذاته، لكنه لن يكف عن كونه عقلاً، أي عقلاً متناهياً. فالتجربة الانجذابية لهم أقصى لا تدمر بنية العقل. والنشوة الانجذابية تتحقق بالعقلانية، وليست نفياً لها. ولا يتحقق العقل إلا إذا سيق إلى ما وراء حدود تناهيه، إلى تجارب حضور الأقصى، إلى المقدس. ومن دون هذه التجربة، يستهلك العقل نفسه ومحتوياته المتناهية. وأخيراً، يصبح مليئاً بالمحتويات اللاعقلية أو الشيطانية، فتدمره هذه المحتويات. هكذا يفضي الطريق من عقل يمتلئ بالإيمان عبر عقل بلا إيمان إلى عقل يمتلئ بالإيمان الشيطاني المدمر. وليست المرحلة الثانية سوى إشارة انتقالية، ما دام لا يوجد فراغ في الحياة الروحية، كما أنه لا يوجد فراغ في الطبيعة. العقل هو مسلمة الإيمان، والإيمان هو تحقق العقل. والإيمان بوصفه حالة هم أقصى هو العقل في النشوة الانجذابية. فلا تناقض بين طبيعة الإيمان وطبيعة العقل: بل يقع كل منهما في داخل الآخر.

عند هذه النقطة سيطرح اللاهوت عدة أسئلة. سيسأل ألا تتشوه طبيعة الإيمان في ظل ظروف الوجود الإنساني، على سبيل المثال، إذا استمسكت به القوى الشيطانية المدمرة ـ كما أشرنا من قبل. كما

مكتبة الفكر الجديد

سيسأل اللاهوت ألا تتشوه طبيعة العقل مع تغريب الإنسان عن ذاته. وسيسأل، أخيراً، ألا ينبغي أن يعاد تأسيس وحدة الإيمان والعقل والطبيعة الحقيقية لكل منهما عن طريق ما يسميه الدين بـ«الوحي». وسيواصل اللاهوت أسئلته قائلاً إذا كانت هذه هي الحال، ألن يُلزم العقل في مرحلته المشوهة بالانقياد للوحي، ثم أليس هذا الانقياد لمحتويات الوحي هو المعنى الحقيقي لمفردة «الإيمان»؟ جواب هذه الأسئلة، التي يثيرها اللاهوت، هي قضية اللاهوت نفسه بأسره. ولا يمكن تقديمها في الكتاب الحالي إلا بصيغة أحكام أساسية.

أولاً، يجب الاعتراف بأن الإنسان يعيش حالة اغتراب عن طبيعته الحقيقية. وهكذا فإن استعمال العقل وخاصية الإيمان ليسا كما يوجدان من حيث الجوهر، وبالتالي كما يجب أن يوجدا. وهذا ما يفضي إلى صراعات فعلية بين استعمال مشوه للعقل وإيمان وثني. ولا يمكن أن يستخدم الحل الذي قدمناه فيما يتعلق بالطبيعة الحقيقية للإيمان والطبيعة الحقيقية للعقل من دون تأهيل جذري للحياة الفعلية للإيمان والعقل في ظل ظروف الوجود الإنساني.

والنتيجة التي تترتب على هذا التأهيل هي أنه يجب أن يتم التغلب على الاغتراب عن الإيمان والعقل في ذاتيهما وفي علاقتهما المتبادلة، كما يجب أن تتأسس طبيعتهما الحقيقية وعلاقتهما داخل الحياة الفعلية. والتجربة التي يحدث فيها هذا هي تجربة الوحي.

مكتبة الفكر الجديد

وقد أُسيء استخدام مفردة «الوحي» إلى درجة كبيرة بحيث صار من الصعب استعمالها بأي شكل كان، أكثر من مفردة «العقل» نفسها. يُفهَم من الوحي شعبياً أنه معلومات إلهية عن قضايا إلهية، تعطى للأنبياء والرسل، تمليها الروح الإلهية على كتاب «الكتاب المقدس» أو «القرآن»، أو بقية الكتب المقدسة. والقبول بهذه المعلومات، مهما تكن محالة ولاعقلية، هو الذي يسمى بعدئذ بالإيمان. تتناقض كل كلمة في النقاش الحاضر مع هذا التشويه لمعنى الوحي. الوحي، في المحل الأول، هو التجربة التي يستحوذ فيها هم أقصى على العقل الإنساني ويخلق جماعة يعبر فيها هذا الهم عن نفسه في رموز الفعل والخيال والفكر. وحيثما تحصل تجربة الوحي هذه، يتجدد كل من الإيمان والعقل. يتم قهر صراعاتهما الداخلية والمتبادلة، ويستبدل التغريب بالمصالحة. هذا هو ما يعنيه الوحي، أو ما يجب أن يعنيه. فهو الحدث الذي يتجلى به الأقصى في هم أقصى، عاصفاً بالوضع المعطى ومحولاً إياه في الدين والثقافة. في مثل هذه التجربة، لا يمكن أن يوجد صراع بين الإيمان والعقل، لأن بنية الإنسان الشاملة من حيث هو كائن عقلي يستحوذ عليها تجلي الوحي للهم الأقصى ويغيرها. غير أن الوحي وحي للإنسان في حالته من الإيمان الخَرِب والعقلانية الخَرِبة. وهذا الخراب، وإن كان كسيراً في سطوته النهائية، يتم قهره لا إزالته. فيدخل تجربة الوحي الجديدة كما دخل التجارب القديمة. وهو يجعل الإيمان

مكتبة الفكر الجديد

وثنياً، ليخلط حامل الأقصى وتجلياته بالأقصى نفسه. وهو يجرّد العقل من سطوته الانجذابية، ومن نزوعه إلى التعالي بذاته في اتجاه الأقصى. وكنتيجة لهذا التشويه المزدوج، يشوه العلاقة بين الإيمان والعقل، مختزلاً الإيمان إلى هم أولي يندرج في الهموم الأولية للعقل، ويرفع العقل إلى مرتبة الغاية القصوى برغم تناهيه الجوهري. وعن هذا التخريب المزدوج تنشأ صراعات جديدة بين الإيمان والعقل، وينشأ معها البحث عن وحي جديد ومتفوق. تاريخ الإيمان هو حرب دائمة مع تخريب الإيمان، والصراع مع العقل هو واحد من أبرز أعراضه. والمعارك الفاصلة في هذه الحرب هي أحداث الوحي الكبرى، وقد تكون معركة النصر وحياً أخيراً يتم فيه دحر تشويه الوحي والإيمان دحراً نهائياً. وتزعم المسيحية أنها تعتمد على هذا الوحي، ويتعرض زعمها لفحص التاريخ العملي المتواصل.

٢. حقيقة الإيمان والحقيقة العلمية

ما من صراع بين الإيمان في طبيعته الحقيقية والعقل في طبيعته الحقيقية. ويشمل هذا التأكيد أنه لا يوجد صراع جوهري بين الإيمان والوظيفة الإدراكية للعقل. كان الإدراك بجميع أشكاله يُعَدّ دائماً وظيفة عقل الإنسان التي تدخل بسهولة في صراع مع الإيمان. وقد حصل ذلك على الخصوص حين كان الإيمان يُعرَّف بوصفه

مكتبة الفكر الجديد

أدنى أشكال المعرفة وكان يقبل به لأن السلطة الإلهية هي الضامنة الحقيقية له. وقد رفضنا هذا التشويه لمعنى الإيمان، وبرفضنا له أزحنا واحداً من أهم الأسباب المتكررة لاندلاع الصراعات بين الإيمان والمعرفة. لكننا يجب أن نكشف من وراء ذلك العلاقة العينية للإيمان بمختلف أشكال العقل الإدراكي: العلمية والتاريخية والفلسفية. تختلف حقيقة الإيمان عن معنى الحقيقة في كل واحدة من هذه الطرق المعرفية. مع ذلك، فإن الحقيقة هي ما تحاول جميعاً الوصول إليه، الحقيقة بمعنى «الواقع حقاً» الذي تتلقاه على نحو مناسب الوظيفة الإدراكية للعقل الإنساني. يحدث الخطأ إذا لم يصب مسعى الإنسان الإدراكي الواقع حقاً، واتخذ مما يبدو في الظاهر واقعياً وحده هدفاً له، أو أنه يصيب الواقعي حقاً ولكنه يعبر عنه بطريقة مشوهة. وغالباً ما يستعصي الجزم ما إذا كان الواقعي قد أخطِئ أو أن التعبير عنه غير مناسب، لأن شكلي الغلط متواقفان. على أية حال، حيثما توجد محاولة للمعرفة، توجد حقيقة أو خطأ أو درجة من درجات انتقالية كثيرة بين الحقيقة والخطأ. في الإيمان، تنكبّ الوظيفة الإدراكية للإنسان على العمل. لذلك يجب أن نسأل ما معنى الحقيقة في الإيمان، وما هي معاييرها، وكيف ترتبط بأشكال أخرى من الحقيقة ذات أنواع مختلفة من المعايير.

يحاول العلم أن يصف ويفسر البنى والعلاقات في العالم، بقدر ما يمكن التحقق منها تجريبياً وحسابها كمياً. وحقيقة حكم علمي

مكتبة الفكر الجديد

معين هي كفاية وصف القوانين البنيوية التي تحددِ الواقع، وهي التحقق من هذا الوصف عن طريق التكرار التجريبي. وكل حقيقة علمية هي أولية وعرضة للتغيرات في الإمساك بالواقع، وفي التعبير عنه تعبيراً كافياً أيضاً. ولا يقصي عنصر الريبة هذا قيمة الحقيقة في التأكيد العلمي الذي يتم فحصه والتحقق منه. بل هو يحول فقط دون الدوغماتية والإطلاقية العلمية.

من هنا، سيكون منهجاً بائساً في الدفاع عن حقيقة الإيمان، إذا أشار اللاهوتيون إلى الخاصية الأولية لكل حكم علمي بغية توفير مكان للتراجع عن حقيقة الإيمان. إذا اختزل التطور العلمي غداً عالم الريبة، فقد يستمر الإيمان في تراجعه، وهو إجراء لا يحظى بالتقدير وغير ضروري. لأن الحقيقة العلمية وحقيقة الإيمان لا تنتميان لبعد المعنى نفسه. ليس للعلم الحق ولا القوة للتدخل في شؤون الإيمان، وليس للإيمان القوة للتدخل في شؤون العلم. ولا يقدر أحد بعدي المعنى على اِلتدخل في البعد الآخر.

إذا فُهِمَ ذلك، ظهرت الصراعات السابقة بين الإيمان والعلم في ضوء مختلف تماماً. فالصراع في الحقيقة لم يكن بين الإيمان والعلم، بل بين إيمان وعلم لا يعي كلاهما بعده الصحيح. حين اعترض ممثلو الإيمان سبيل بداية علم الفلك الحديث لم يكونوا على وعي بأن الرموز المسيحية، وإن استخدمت النظام الفلكي الأرسطي ـ البطليمي، لم تكن وثيقة الأواصر بذلك الفلك. فلا

مكتبة الفكر الجديد

يمكن أن يصطرع علم الفلك الحديث مع الإيمان المسيحي إلا إذا فُهِمت الرموز المتعلقة بـ«الله في السماء» و«الإنسان على الأرض» و«الشياطين أسفل الأرض» باعتبارها أوصافاً للأماكن التي تقطنها كائنات إلهية أو شيطانية. من ناحية أخرى، إذا اختزل ممثلو الفيزياء الحديثة الواقع كله إلى الحركة الآلية لأصغر دقائق المادة، منكرين النوعية الواقعية حقاً للحياة والعقل، فإنهم يعبرون عن إيمان، ذاتياً وموضوعياً على السواء. ذاتياً، يمثل العلم همهم الأقصى، وهم مستعدون للتضحية بكل شيء، بما فيه حياتهم، من أجل هذه الغاية القصوى. وموضوعياً، يخلقون رمزاً رهيباً من هذا الهم، وهو تحديداً عالم تبتلع فيه الآلية التي لا معنى لها كل شيء، بما في ذلك عاطفتهم العلمية. والإيمان المسيحي مصيب في معارضته رمز هذا الإيمان.

لا يمكن أن يصطرع العلم إلا مع العلم، والإيمان إلا مع الإيمان، إذ لا يمكن للعلم الذي يبقى علماً أن يصطرع مع الإيمان الذي يبقى إيماناً. ويصح هذا أيضاً على دوائر البحث العلمي الأخرى كالأحياء وعلم النفس. فلم يكن الصراع الشهير بين نظرية التطور ولاهوت بعض الطوائف المسيحية صراعاً بين العلم والإيمان، بل صراعاً بين علم يجرد إيمانه الإنسان من إنسانيته وإيمان شوه التأويل الحرفي للكتاب المقدس تعبيراته. ومن الواضح أن اللاهوت الذي يفسر قصة الخليقة التوراتية باعتبارها وصفاً علمياً

مكتبة الفكر الجديد

حدث في الزمان يتعارض مع العمل العلمي المسيطر عليه منهجياً، ونظرية التطور التي تفسر انحدار الإنسان من أشكال حياة أقدم بطريقة تزيل الاختلاف اللامتناهي النوعي بين الإنسان والحيوان هي إيمان وليست علماً.

يجب أن يقدم الاعتبار نفسه للصراعات الحاضرة والمستقبلية بين الإيمان وعلم النفس المعاصر. يخشى علم النفس الحديث من مفهوم النفس لأنها تبدو وكأنها تؤسس واقعاً لا تستطيع المناهج العلمية مقاربته، وقد تعترض سبيل النتائج التي يستحصلها. وليست هذه الخشية بلا أساس: إذ لا يجب أن يقبل علم النفس بأي مفهوم لا ينتج عن عمله العلمي الخاص. وتكمن وظيفته في وصف العمليات التي تجري في الإنسان، بأكبر قدر ممكن من الكفاية، وأن ينفتح على استبدال هذه الأوصاف بغيرها في أي وقت. يصح هذا على المفاهيم الحديثة عن الأنا، والأنا الأعلى، والذات والشخصية، واللاشعور، والعقل، كما يصح على مفاهيم النفس التقليدية مثل الروح والإرادة. .إلخ. فعلم النفس المنهجي عرضة للتحقق العلمي، شأنه شأن أي مسعى علمي آخر. وكل مفاهيمه وتعريفاته، حتى تلك التي صودق عليها، هي مفاهيم أولية.

حين يتحدث الإيمان عن البعد الأقصى الذي يعيش فيه الإنسان، والذي يحقق فيه نفسه أو يفقدها، أو عن المعنى الأقصى لوجوده، فهو لا يتدخل على الإطلاق في الرفض العلمي لمفهوم

مكتبة الفكر الجديد

النفس. ولا يستطيع علم نفس لا يؤمن بالنفس أن ينكر ذلك، كما لا يستطيع علم نفس يؤمن بالنفس أن يثبته. فحقيقة المعنى الأبدي للإنسان تقع في بعد آخر غير حقيقة المفاهيم النفسية الكافية. وقد تناقض علم النفس التحليلي المعاصر أو علم نفس الأعماق في كثير من الحالات مع التعبيرات ما قبل اللاهوتية واللاهوتية عن الإيمان. مع ذلك، ليس من الصعب التمييز في علم نفس الأعماق بين الملاحظات والفرضيات المتحقق منها إجمالاً وبين التأكيدات عن طبيعة الإنسان ومصيره التي من الواضح أنها تعبيرات عن الإيمان. والعناصر الطبيعوية التي نقلها فرويد من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين مثل نزعته التطهرية الأساسية فيما يتعلق بالحب، وتشاؤمه بخصوص الثقافة، واختزاله الدين إلى مشروع آيديولوجي، هي كلها تعبيرات عن الإيمان وليست نتيجة تحليل علمي. وليس هذا بسبب يدعو إلى إنكار حق الدارس الذي يهتم بالإنسان ومأزقه في أن يقدم عناصر الإيمان. ولكن إذا هاجم أشكال الإيمان الأخرى باسم علم النفس العلمي كما يفعل فرويد وكثير من أتباعه، فهو يخلط بين الأبعاد. وفي هذه الحالة، يحق لأولئك الذين يمثلون نوعاً آخر من الإيمان أن يقاوموا هذه الهجمات. وليس من السهل دائماً تمييز عناصر الإيمان عن عناصر الفرضية العلمية في تأكيد علم النفس، ولكنه أمر ممكن وغالباً ما يكون ضرورياً.

ويفضي هذا التمييز بين حقيقة الإيمان وحقيقة العلم إلى تحذير

مكتبة الفكر الجديد

لا بدَّ من توجيهه للاهوتيين في ألا يستخدموا المكتشفات العلمية الحديثة لتأكيد حقيقة الإيمان. فقد ثلمت فيزياء الدقائق الصغرى بعض الفرضيات العلمية حول حسابية الكون. وأحدثت نظرية الكوانتم (أو الكم) ومبدأ اللاتحدد مثل هذا الأثر. وسرعان ما صار يستخدم الكتاب الدينيون هذه البصائر لتأكيد أفكارهم عن الحرية الإنسانية، والإبداع الإلهي، والمعجزات. ولكن لا مسوغ لمثل هذا الإجراء، لا من وجهة نظر الفيزياء ولا من وجهة نظر الدين. فالنظريات الفيزياوية المشار إليها ليست لها علاقة مباشرة بالظاهرة المعقدة تعقيداً لانهائياً عن الحرية الإنسانية، وليس لإطلاق القوة في الكمّات علاقة مباشرة بمعنى المعجزات. ويخلط اللاهوت، حين يستخدم النظريات الفيزياوية بهذه الطريقة، بُعد العلم بِبُعْد الإيمان. وحقيقة العلم لا يمكن أن تؤكدها آخر المكتشفات الفيزياوية أو البيولوجية أو النفسية، كما لا يمكن أن تنكرها هذه المكتشفات.

٣. حقيقة الإيمان والحقيقة التاريخية

للحقيقة التاريخية خاصية تختلف تماماً عن خاصية الحقيقة العلمية. إذ يروي التاريخ وقائع فريدة، لا عمليات تكرارية يمكن فحصها مراراً. والأحداث التاريخية ليست عرضة للتجريب. وتكمن المماثلة الوحيدة في التاريخ للتجريب الفيزياوي في مقارنة الوقائع. إذا توافقت وثائق أصل مستقل، تمَّ التحقق من الإثبات التاريخي في

مكتبة الفكر الجديد

إطار حدوده الخاصة. غير أن التاريخ لا يقتصر على رواية سلسلة من الوقائع. بل هو يحاول أيضاً فهم هذه الوقائع في أصولها، وعلاقاتها، ومعانيها. التاريخ يصف ويفسر ويفهم. والفهم يفترض المشاركة مسبقاً. هذا هو الفرق بين الحقيقة التاريخية والحقيقة العلمية. في الحقيقة التاريخية تدخل الذات المؤولة، أما في الحقيقة العلمية فهي منفصلة. وما دامت حقيقة الإيمان تعني المشاركة الشاملة فغالباً ما كانت الحقيقة التاريخية تُقارن بحقيقة الإيمان. وقد استُمد الاعتماد الكامل للحقيقة التاريخية على حقيقة الإيمان من مثل هذه المطابقة وهذا التماهي. بهذه الطريقة صار يطلق التأكيد على أن الإيمان لا يستطيع أن يضمن حقيقة الحكم التاريخي المثير للشكوك. غير أن من يصدر مثل هذه التأكيدات ينسى أن الملاحظة المنفصلة والمسيطر عليها في العمل التاريخي الأصيل تستعمل فيه ملاحظة العمليات الفيزياوية أو البيولوجية. فالحقيقة التاريخية هي في المحل الأول حقيقة وقائعية: وبهذا فهي تتميز عن الحقيقة الشعرية في الملاحم أو عن حقيقة الخرافة الأسطورية. وهذا الاختلاف حاسم لفهم علاقة حقيقة الإيمان بحقيقة التاريخ. فالإيمان لا يستطيع ضمان الحقيقة الوقائعية. غير أن الإيمان يستطيع بل يجب أن يؤول معنى الوقائع من وجهة نظر الهم الأقصى للإنسان. وبفعله هذا يحوّل الحقيقة التاريخية إلى بعد حقيقة الإيمان.

وقد برزت هذه المشكلة إلى صدارة كثير من الفكر الشعبي

مكتبة الفكر الجديد

واللاهوتي منذ أن اكتشف البحث التاريخي الخاصية الأدبية للكتابات المقدسة. فقد أظهر أن العهدين القديم والجديد، في الأقسام السردية منهما، يجمعان عناصر تاريخية وخرافية وأسطورية، وفي كثير من الحالات، يستحيل فصل بعض هذه العناصر عن بعضها بأية درجة من الاحتمالية. وأوضح البحث التاريخي أنه لا توجد طريقة لبلوغ الأحداث التاريخية التي أنتجت صورة يسوع في الأناجيل، الذي صار يدعى المسيح بدرجة أكثر من الاحتمالية. واكتشف الموقف نفسه بحث مماثل في الخاصية التاريخية للكتابات المقدسة والتقاليد الخرافية في الديانات غير المسيحية. ولا يمكن جعل حقيقة الإيمان تعتمد على الحقيقة التاريخية للقصص والخرافات التي يعبر فيها الإيمان عن ذاته. وإنه لتشويه كارثي لمعنى الإيمان أن نطابقه بالاعتقاد بالمصداقية التاريخية لقصص الكتابات المقدسة. مع ذلك، يحدث هذا على مستوى رفيع وخفيض من التعقيد. فيقول الناس عن آخرين أو عنهم أنفسهم إنهم بلا إيمان مسيحي، لأنهم لا يعتقدون أن قصص المعجزات في العهد الجديد موثقة توثيقاً يمكن الاطمئنان إليه. لا ريب أنها غير موثقة، ولا بد من القيام ببحث عن درجة احتماليتها أو عدم احتماليتها بكل الوسائل التي تتوفر على أساس منهج تاريخي وفيلولوجي صلب. وليست قضية إيمان أن نقطع بما إذا كانت الطبعة المستعملة حالياً من القرآن عند المسلمين متطابقة مع النص

مكتبة الفكر الجديد

الأصلي، برغم أن هذا هو الاعتقاد القوي لدى أكثر من يعتنقون الإسلام. وليست قضية إيمان أن نجزم بأن الجزء الأكبر من أسفار موسى الخمسة هي الحكمة الكهنوتية في حقبة ما بعد السبي البابلي، أو أن سفر التكوين ينطوي على أساطير وخرافات مقدسة أكثر مما ينطوي على التاريخ الفعلي. ليست قضية إيمان أن نقرر أن توقع الكارثة حول نهاية العالم كما نجدها في الأسفار الأخيرة من العهد القديم والعهد الجديد كانت قد تبلورت في الديانة الفارسية. ليست قضية إيمان أن نقرر كم من المادة الخرافية والأسطورية والتاريخية قد أُدمجت في القصص المتعلقة بمولد المسيح وبعثه. ليست قضية إيمان أن نقرر أي النسخ من التقارير الخاصة بالأيام الأولى من الكنيسة تحظى باحتمالية أكبر. يجب أن يحسم البحث التاريخي كل هذه القضايا في ضوء احتمالية أكبر أو أصغر. وهي أسئلة عن الحقيقة التاريخية، لا عن حقيقة الإيمان. يمكن للإيمان أن يقول إن شيئاً ما عن الهم الأقصى قد حصل في التاريخ، لأن سؤال الأقصى داخل في الوجود والمعنى. يمكن للإيمان أن يقول إن قانون العهد القديم الذي أعطي لموسى له صلاحية لامشروطة عند من استحوذ عليهم، بصرف النظر عن جسامة أو قلة ما يمكن تتبعه لدى الشخصية التاريخية التي تحمل ذلك الإسم. يمكن للإيمان أن يقول إن الواقعة التي تتجلى في صورة العهد الجديد عن يسوع بوصفه المسيح لها قوة منقذة لدى من استحوذت عليهم،

مكتبة الفكر الجديد

مهما جلَّ أو قلَّ ما يمكن تتبعه لدى الشخصية التاريخية التي تدعى يسوع الناصري. يمكن للإيمان أن يؤكد أساسه الخاص في قوانين موسى، أو يسوع المسيح، أو النبي محمد، أو بوذا المتنور. غير أن الإيمان لا يستطيع أن يؤكد الظروف التاريخية التي جعلت من الممكن لهؤلاء الناس أن يصبحوا قضايا هم أقصى عند أجزاء كبرى من الإنسانية. ينطوي الإيمان على يقين حول أساسه ـ على سبيل المثال، حدثٌ في التاريخ حوّل التاريخ ـ لدى المؤمنين. لكن الإيمان لا ينطوي على معرفة تاريخية بالطريقة التي حصل بها هذا الحدث. لذلك لا يمكن للبحث التاريخي أن يهز الإيمان حتى لو كانت نتائجه حاسمة للتقاليد التي يروى فيها الحدث. وهذا الاستقلال للحقيقة التاريخية هو نتيجة من أهم نتائج فهم الإيمان بوصفه حالة هم أقصى. فهو يحرر المؤمنين من عبء لا يستطيعون حمله بعد أن شكلت النزاهة المدرسية وعيهم. ولو كانت مثل هذه النزاهة في صراع ضروري مع ما يسمى بـ«الخضوع للإيمان» لكان يُنظر إلى الله بوصفه انشطاراً في ذاته، بوصفه يمتلك سمات شيطانية، ولما كان الهم به هماً أقصى، بل صراعاً بين همَّين محدودين. ومثل هذا الإيمان وثني، في التحليل الأخير.

٤. حقيقة الإيمان والحقيقة الفلسفية

لا يمكن للحقيقة العلمية أو الحقيقة التاريخية أن يثبتا أو ينفيا

مكتبة الفكر الجديد

حقيقة الإيمان. ولا يمكن لحقيقة الإيمان أن تثبت أو تنفي الحقيقة العلمية أو الحقيقة التاريخية. وحينئذ يظهر السؤال ما إذا كانت لدى الحقيقة الفلسفية العلاقة نفسها بحقيقة الإيمان، أم أن العلاقة أكثر تعقيداً. وواقع الأمر أن الحال كذلك. زد على ذلك أن تعقيد العلاقة بين الحقيقة الفلسفية وحقيقة الإيمان تجعل علاقة الحقيقة العلمية والتاريخية أكثر تعقيداً مما بدت عليه في التحليل السابق. وهذا هو السبب في النقاشات التي لا حصر لها عن علاقة الإيمان بالفلسفة، وفي الرأي الشعبي القائل إن الفلسفة هي عدو الإيمان ومدمره. بل إن اللاهوتيين الذين كانوا يستعملون المفهوم الفلسفي بغية التعبير عن الإيمان لدى جماعة دينية كانوا يتهمون بخديعة الإيمان.

وتكمن صعوبة أية مناقشة حول الفلسفة في ذاتها في كون أي تعريف للفلسفة تعبيراً عن وجهة نظر الفيلسوف الذي يعطي التعريف. مع ذلك، هناك نوع من الاتفاق ما قبل الفلسفي حول معنى الفلسفة، والشيء الوحيد الذي يستطيع أن يقوم به المرء في نقاش مثل نقاشنا الحاضر هو أن يستعمل الفكرة ما قبل الفلسفية عن ماهية الفلسفة. والفلسفة، بهذا المعنى، هي محاولة الإجابة عن أكثر الأسئلة عمومية حول طبيعة الواقع والوجود الإنساني. وأكثر الأسئلة عمومية هي تلك الأسئلة التي لا تسأل عن طبيعة دوائر معينة من الواقع (كما هو الحال في العوالم الفيزياوية والتاريخية)، بل عن

مكتبة الفكر الجديد

طبيعة الواقع، الذي يؤثر في جميع العوالم. تحاول الفلسفة أن تعثر على مقولات كلية يتم فيها تجريب الوجود.

إذا سلمنا بمثل هذه الفكرة عن الفلسفة، فيمكن تحديد حقيقة الإيمان. الحقيقة الفلسفية هي الحقيقة المتعلقة ببنية الوجود: أما حقيقة الإيمان فهي الحقيقة المتعلقة بهم المرء الأقصى. وحتى هذه النقطة تبدو العلاقة شبيهة جداً بالعلاقة بين حقيقة الإيمان والحقيقة العلمية. غير أن الاختلاف يكمن في أن هناك نقطة مطابقة بين الأقصى في السؤال الفلسفي والأقصى في الهم الديني. في كلتا الحالتين، يتم البحث عن واقع أقصى والتعبير عنه، مفهومياً في الفلسفة، ورمزياً في الدين. تكمن الحقيقة الفلسفية في مفاهيم صحيحة حول الأقصى، وتكمن حقيقة الإيمان في رموز صحيحة حول الأقصى. والعلاقة بين هاتين الحقيقتين هي المشكلة التي ينبغي أن نعنى بها.

لا شك أن هناك سؤالاً سيثار: لماذا تستعمل الفلسفة المفاهيم، ولماذا يستعمل الإيمان الرموز إذا كان كلاهما يحاول أن يعبر عن الأقصى نفسه؟ والجواب، بالطبع، هو أن العلاقة بالأقصى ليست هي نفسها في كلتا الحالتين. العلاقة الفلسفية هي من حيث المبدأ وصف منفصل عن البنية الأساسية التي يكشف فيها الأقصى عن نفسه. وعلاقة الإيمان هي من حيث المبدأ تعبير داخلي للهم حول معنى الأقصى لدى المؤمنين. والاختلاف واضح وجوهري. غير

مكتبة الفكر الجديد

أنه، كما تشير عبارة «من حيث المبدأ»، اختلاف لا يتضح في الحياة الفعلية للفلسفة وللإيمان. ولا يمكن الاحتفاظ به، لأن الفيلسوف كائن إنساني ذو هم أقصى خفي أو جلي. والمؤمن كائن إنساني ذو قوة فكرية وحاجة للفهم التصوري. وليست هذه واقعة حياتية فحسب. بل لها نتائج على حياة الفلسفة لدى الفيلسوف وحياة الإيمان لدى المؤمن.

يكشف تحليل للأنساق والمقالات والشذرات الفلسفية من جميع أنواعها أن الاتجاه الذي يسأل فيه الفيلسوف السؤال والأفضلية التي يمنحها لأنماط خاصة من الأجوبة يحددها اعتبار إدراكي وحالة الهم الأقصى. وتكشف أكثر الفلسفات أهمية من الناحية التاريخية ليس فقط عن القوة الكبرى للفكر، بل عن الهم المتقد انفعالاً حول معنى الأقصى الذي تصف تجلياته. ويكفي تذكير المرء بالفلاسفة الهنود واليونانيين، ربما دون استثناء، وبالفلاسفة المحدثين من لايبنتز واسبيوزا حتى كانط وهيغل. وإذا بدا أن الخط الوضعي للفلاسفة من لوك وهيوم حتى الوضعية المنطقية في الوقت الحاضر استثناء من هذه القاعدة، فيجب أن يضع المرء في اعتباره أن المهمة التي اكتفى بها هؤلاء الفلاسفة كانت مشكلات خاصة بمذهب المعرفة، وفي وقتنا الحاضر على وجه الخصوص، تحليلات للأدوات اللغوية في المعرفة العلمية. ولا شك أن هذا مسعى مبرر ومهم جداً، لكنه ليس فلسفة بالمعنى التقليدي.

مكتبة الفكر الجديد

يقوم بالفلسفة، بمعناها الأصيل، أناس تتحد فيهم عاطفة هم أقصى بملاحظة واضحة ومنفصلة للطريقة التي يكشف فيها الواقع الأقصى عن نفسه في عمليات الكون. وهذا العنصر في الهم الأقصى وراء الأفكار الفلسفية هو الذي يوفر حقيقة الإيمان فيها. فنظرتهم للكون ومأزق الإنسان فيه توحد الإيمان بالعمل المفهومي. والفلسفة ليست فقط الرحم الأم التي خرج منها العلم والتاريخ، بل هي عنصر حاضر دائماً في العمل العلمي والتاريخي الفعلي. وإطار الإحالة التي رأى ويرى فيها كبار الفيزياويين عالم بحوثهم هو فلسفي، حتى لو كانت بحوثهم الفعلية موجودة للتحقق منه. وهي ليست نتيجة مكتشفاتهم على الإطلاق. بل هي دائماً نظرة كلية الوجود التي تحدد شعورياً أو لاشعورياً إطار فكرهم. وما دام الأمر كذلك، فللمرء الحق في أن يقول إن في النظرة العلمية للواقع نفسها عنصر إيمان مؤثر. ويحاول العلماء مصيبين أن يمنعوا هذه العناصر من الإيمان والحقيقة الفلسفية من التدخل في بحثهم الفعلي. وهذا أمر ممكن إلى مدى بعيد. ولكن حتى أكثر التجارب حصانة ليست «خالصة» بإطلاق، وخالصة هنا تعني استبعاد تدخل عوامل خارجية مثل الملاحظ، والاهتمام الذي يحدد نوع السؤال المطروح عن الطبيعة في تجربة معينة. وما قلناه عن الفيلسوف يجب أن نقوله أيضاً عن العالِم. فهو كائن إنساني حتى في عمله العلمي، يستحوذ عليه هم

مكتبة الفكر الجديد

أقصى، وهو يثير السؤال عن الكون بما هو كذلك، أي السؤال الفلسفي.

والمؤرخ بالطريقة نفسها فيلسوف شعورياً أو لاشعورياً. ومن الواضح تماماً أن أية مهمة يتبناها المؤرخ وراء العثور على الوقائع تعتمد على تقييمات العوامل التاريخية، وعلى وجه الخصوص، طبيعة الإنسان، وحريته، وتصميمه، وتطويره للطبيعة..إلخ. والأمر الأقل وضوحاً ولكنه صحيح أيضاً، أن الافتراضات الفلسفية المسبقة داخلة حتى في فعل العثور على الوقائع التاريخية. يصح هذا على الخصوص حين يقرر المؤرخ أي الوقائع ينبغي أن تعتبر وقائع ذات صلة تاريخياً من بين عدد لا يتناهى من الحوادث في كل لحظة زمنية صغرى لا تتناهى. يضطر المؤرخ إلى أن يسند لتقييمه للمصادر وإمكانية الثقة بها، مهمة لا تستقل عن تأويله للطبيعة الإنسانية. وأخيراً، ففي اللحظة التي يضفي فيها العمل التاريخي تأكيدات ضمنية أو صريحة حول المعنى التاريخي للأحداث على الوجود الإنساني، تتضح الفرضيات الفلسفية للتاريخ. وحيثما توجد الفلسفة، يوجد تعبير عن هم أقصى، يوجد عنصر إيمان، مهما أخفاه انفعال المؤرخ بالوقائع الخالصة.

توضح جميع هذه الاعتبارات، برغم اختلافها الجوهري، أن هناك وحدة فعلية للحقيقة الفلسفية بحقيقة الإيمان في كل فلسفة، وأن هذه الوحدة مهمة في عمل العالم وفي عمل المؤرخ على

مكتبة الفكر الجديد

السواء. وقد أُطلِقَ على هذه الوحدة اسم «الإيمان الفلسفي»[1]. وهذا مصطلح مضلل، إذ يبدو أنه يخلط الحقيقة الفلسفية بحقيقة الإيمان. فضلاً عن هذا، فيبدو أنه مصطلح يشير إلى أن هناك إيماناً فلسفياً واحداً، هو «الفلسفة المتواترة» (philosophia perennis)، كما سُمِّيت. لكن السؤال الفلسفي وحده هو المتواتر، لا الأجوبة. وهناك عملية تأويل مستمرة للعناصر الفلسفية وعناصر الإيمان، لا إيمان فلسفي واحد.

هناك حقيقة إيمان في الحقيقة الفلسفية. وهناك حقيقة فلسفية في حقيقة الإيمان. ولكي نرى النقطة الثانية ينبغي أن نواجه التعبير المفهومي عن الحقيقة الفلسفية بالتعبير الرمزي عن حقيقة الإيمان. والآن يمكن للمرء أن يقول إن لأكثر المفاهيم الفلسفية سوابق أسطورية ولأكثر الرموز الأسطورية عناصر مفهومية يجب أو كان يجب تطويرها بمجرد أن ظهر الشعور الفلسفي. ففي فكرة الله، توجد ضمناً مفاهيم الحياة والروح والوحدة والتباين. وفي رمز الخليقة، توجد ضمناً مفاهيم التناهي والقلق والحرية والزمان. ورمز «سقطة آدم» ينطوي ضمناً على مفهوم عن الطبيعة الجوهرية للإنسان، وصراعه مع نفسه، واغترابه عن نفسه. ولا يكون اللاهوت [أي المنطق الإلهي: theo-logy] ممكناً إلا لأن لكل رمز

(١) انظر كتاب يسبرز بهذا العنوان.

مكتبة الفكر الجديد

ديني ممكنات مفهومية. وهناك فلسفة ضمنية في كل رمز إيماني. غير أن الإيمان لا يحدد حركة الفكر الفلسفي، تماماً كما أن الفلسفة لا تحدد خاصية هم المرء الأقصى. يمكن لرموز الإيمان أن تفتح عيني الفيلسوف على خواص في الكون لا يمكن له أن يتعرف عليها من دونها. غير أن الإيمان لا يأمر باتباع فلسفة بعينها، وإن كانت الكنائس والحركات اللاهوتية قد ادعت واستخدمت الفلسفات الأفلاطونية أو الأرسطية أو الكانطية أو الهيومية. ويمكن تطوير المضامين الفلسفية لرموز الإيمان بطرق متعددة، لكن حقيقة الإيمان وحقيقة الفلسفة ليس لأي منهما سلطة على الأخرى.

٥. حقيقة الإيمان ومعاييرها

بأي معنى، إذاً، يستطيع المرء أن يتحدث عن حقيقة الإيمان، إذا كان لا يمكن أن يحكم عليها أي نوع آخر من الحقيقة، سواء أكانت علمية أو تاريخية أو فلسفية؟ ينبع الجواب من طبيعة الإيمان بوصفه حالة اهتمام بهم أقصى. فهو لديه، مثل مفهوم الهم نفسه، جانبان: ذاتي وموضوعي. وينبغي التأمل في حقيقة الإيمان من كلا الجانبين. من الجانب الذاتي، يجب أن يقول المرء إن الإيمان حقيقي إذا كان يعبر تعبيراً كافياً عن هم أقصى. ومن الجانب الموضوعي، يجب أن يقول المرء إن الإيمان حقيقي إذا كان تعبيره هو الأقصى حقاً. ويعترف الجواب الأول بالحقيقة في جميع الرموز

مكتبة الفكر الجديد

الأصيلة وأنماط الإيمان. وهو يسوّغ تاريخ الدين ويجعله قابلاً للفهم بوصفه تاريخ الهم الأقصى عند الإنسان، كما يعترف باستجابته لتجليات المقدس في أماكن كثيرة وبطرق كثيرة. ويشير الجواب الثاني إلى معيار للغاية القصوى يحكم على تاريخ الدين، لا من خلال الرفض، بل من خلال (نعم) و(لا).

يمتلك الإيمان الحقيقة بقدر ما يعبر تعبيراً كافياً عن هم أقصى. وتعني «كفايةُ» التعبيرِ القوةَ في التعبير عن هم أقصى بطريقة تخلق رداً وفعلاً واتصالاً. والرموز التي تستطيع القيام بذلك هي رموز حية. غير أن حياة الرموز محدودة. فعلاقة الإنسان بالأقصى تتعرض للتغيرات. وتختفي محتويات الأقصى أو يتم استبدالها بغيرها. يكف شخص إلهي عن خلق الرد، أي يكف عن أن يكون رمزاً مشتركاً فيفقد قوته على ابتعاث الفعل. وتقتصر الرموز التي كانت تعبر عن الحقيقة في حقبة معينة، أو مكان معين، عند جماعة معينة، على التذكير بإيمان الماضي. فقد فقدت حقيقتها، وصارت سؤالاً مفتوحاً على إمكانية بث الحياة في الرموز الميتة. ربما ليس لدى أولئك الذين ماتت عندهم! إذا نظرنا من وجهة النظر هذه إلى تاريخ الإيمان، بما في ذلك حقبتنا نحن، فإن معيار حقيقة الإيمان تكمن في هل هي ما زالت حية أو لا. ولا ريب ان هذا المعيار ليس معياراً دقيقاً بالمعنى العلمي، بل هو معيار عملي يمكن استعماله بسهولة أكبر على الماضي بما فيه من تيار رموز شبعت

مكتبة الفكر الجديد

موتاً. ولا يمكن تطبيقه على الحاضر بهذه السهولة، لأن المرء لا يستطيع أن يجزم ما إذا كان رمز ما ميتاً قطعاً إذا كان ما يزال يحظى بالقبول. فقد يكون هاجعاً، لكنه يمتلك القدرة على أن يوقظ من جديد.

المعيار الثاني لحقيقة رمز الإيمان هو أنه يعبر عن الأقصى الذي هو أقصى بحق. بعبارة أخرى، ليس بوثني. وفي ضوء هذا المعيار يقف تاريخ الإيمان ككل تحت الحكم. وصحة الإيمان كله هي السهولة التي يصير معها وثنياً. وكما قال كالفن فإن عقل الإنسان هو مصنع دائم يجدُّ في خلق الأوثان. وهذا صحيح على جميع أنماط الإيمان، حتى إذا اعتبرت المسيحية البروتستانتية النقطة التي تلتقي فيها الأنماط المختلفة، فهي عرضة للتشويهات الوثنية. فينبغي أن يستخدم ضد ذاته المعيار الذي يستخدمه ضد الأشكال الأخرى من الإيمان. يميل كل نمط من الإيمان إلى الارتفاع برموزه العينية إلى مستوى الصلاحية المطلقة. لذلك فإن معيار حقيقة الإيمان هو أن يتضمن عنصراً من النفي الذاتي. أي أن يكون الرمز أكثر كفاية ليس فقط في التعبير عن الأقصى، بل أيضاً عن افتقاره إلى الغاية القصوى. وتعبر المسيحية عن ذاتها بمثل هذا الرمز مقارنة بجميع الأديان الأخرى، وهو تحديداً، في صليب المسيح. فما كان ليسوع أن يصير المسيح دون التضحية بنفسه كيسوع أمام نفسه بوصفه المسيح. وأي قبول بيسوع بوصفه المسيح دون القبول بيسوع

مكتبة الفكر الجديد

المصلوب هو ضرب من ضروب الوثنية. وليس الهم الأقصى للمسيحي هو يسوع، بل هو يسوع المسيح الذي يتجلى بوصفه المصلوب. وقد أعطى الحدث الذي خلق هذا الرمز المعيار الذي يجب الحكم به على حقيقة المسيحية، وكذلك أية ديانة أخرى. وحقيقة الإيمان المعصومة الوحيدة، الحقيقة التي يتجلى فيها الأقصى نفسه على نحو لامشروط، هي أن أية حقيقة تقف تحت حكم (نعم) أو (لا).

انتقدت البروتستانتية، مسوقة بهذا المعيار، الكنيسة الرومانية. ولم تقسم الصياغات المذهبية الكنائس في حقبة الإصلاح [الديني]، بل كانت إعادة اكتشاف للمبدأ القائل إنه ليس لكنيسة ما الحق في أن تضع نفسها موضع الأقصى. بل إن الأقصى هو الذي يحكم على حقيقتها. وبالطريقة نفسها، أوضح البحث في الكتاب المقدس لدى البروتستانتية المستويات المتعددة لأدب الكتاب المقدس واستحالة اعتبار الكتاب المقدس حاوياً لحقيقة الإيمان المعصومة. وينطبق المعيار نفسه فيما يتعلق بتاريخ الدين والثقافة بأسره. ينطوي المعيار على (نعم)، لا يرفض أية حقيقة إيمان مهما كان الشكل الذي تظهر عليه في تاريخ الإيمان، كما ينطوي على (لا)، لا يقبل بحقيقة أي إيمان كأقصى إلا تلك التي لا يمتلكها أي إنسان. ويشكل كون هذا المعيار متطابقاً مع المبدأ البروتستانتي وقد صار واقعاً في صليب المسيح مصدر تفوق المسيحية البروتستانتية.

مكتبة الفكر الجديد

(٦)
حياة الإيمان

١. الإيمان والشجاعة

كل ما قيل عن الإيمان في الفصول السابقة مستمد من تجربة الإيمان الفعلي، أي الإيمان بوصفه واقعاً حياً، أو باختصار استعاري، من حياة الإيمان. وهذه التجربة هي موضوع هذا الفصل الأخير. وليست «بواعث الإيمان» حاضرة في التوترات والصراعات الداخلية لمحتوى الإيمان فحسب، بل هي حاضرة أيضاً في حياة الإيمان، وبالطبع يعتمد أحدهما على الآخر.

وحيث يوجد الإيمان، يوجد توتر بين المشاركة والانفصال، بين المؤمن وهمِّه الأقصى. وقد استخدمنا استعارة «يستحوذ عليه» لوصف حالة الهم الأقصى. ويعني الاستحواذ أن مَن يُستحوَذ عليه ومن يستحوِذ يحتلان، إذا صح التعبير، المكان نفسه. ومن دون بعض المشاركة في موضوع هم المرء الأقصى، من غير الممكن أن يتمَّ الاهتمام به. بهذا المعنى يفترض أي فعل إيمان المشاركة

مكتبة الفكر الجديد

فيما يتوجه إليه. ومن دون تجربة سابقة بالأقصى لا يمكن للإيمان بالأقصى أن يوجد. وقد أكّد النمط الصوفي من الإيمان هذه النقطة بقوة بالغة. وهنا تكمن حقيقته التي لا يمكن أن يدمرها لاهوت «مجرد الإيمان». فمن دون تجلي الله في الإنسان لا يمكن أن يوجد سؤال الله والإيمان بالله. فما من إيمان بلا مشاركة.

لكن الإيمان يكفُّ عن أن يكون إيماناً من دون انفصال ـ ذلك العنصر المضاد. من يعش الإيمان ينفصل عن موضوع إيمانه. وإلا فإنه سيمتلكه. وستكون القضية قضية يقين مباشر، لا إيمان. وسيغيب عنه عنصر «الإرغام» أو «بالرغم من» في الإيمان. لكن الموقف الإنساني، بتناهيه وتغريبه، يمنع مشاركة الإنسان في الأقصى دون كلٍّ من الانفصال والوعد بالإيمان. وهنا يصير الحد الذي يبلغه التصوف مرئياً: فهو يتجاهل المأزق الإنساني وانفصال الإنسان عن الأقصى. فما من إيمان من دون انفصال.

ينبع من عنصر المشاركة يقين الإيمان، وينبع من عنصر الانفصال الشك بالإيمان. وكلاهما أمر جوهري لطبيعة الإيمان. أحياناً يدحر اليقين الشك، لكنه لا يستطيع أن يقصي الشك. والمدحور اليوم قد يصبح داحراً غداً. أحياناً يدحر الشك الإيمان، لكنه يظل يحتوي على الإيمان. وإلا فسيكون عدم اكتراث. فلا الشك ولا الإيمان يمكن إقصاؤهما، برغم أن كلاً منهما يمكن أن

مكتبة الفكر الجديد

يُختزل إلى الحد الأدنى، في حياة الإيمان. وما دامت حياة الإيمان هي الحياة في الهم الأقصى، ولا يمكن أن يوجد كائن إنساني تماماً من دون مثل هذا الهم، فيمكننا القول: إنه ما من إيمان ولا شكٌ يمكن إقصاؤهما عن الإنسان كإنسان. وقد تمت المقارنة بين الإيمان والشك بطريقة حظي فيها الإيمان بالثناء بوصفه إزالة كاملة للشك. حقاً أن هناك صفاءً يخالط الحياة في الإيمان وراء النزاعات المشوَّشة بين الإيمان والشك. وبلوغ هذه الحالة رغبة طبيعية ومبررة لكل كائن إنساني. ولكن حتى لو تمَّ بلوغها ـ كما هو الحال مع الناس الذين يطلق عليهم اسم القديسين [أو الأولياء] أو الناس الذي يوصفون بأنهم راسخون في إيمانهم، فإن عنصر الشك، وإن دُحِرَ، لا يغيب. يظهر لدى القديسين، وفقاً لخرافة مقدسة، كإغراء يزداد قوة مع ازدياد الدناسة. وعند من يطمئنون إلى إيمانهم الذي لا يتزعزع، تكون المراءاة بالتقوى والتعصب عرضين مفضوحين على شك تم كبته. ولا يتم التغلب على الشك بالكبت، بل بالشجاعة. والشجاعة لا تنكر أن هناك شكاً، لكنها تأخذ الشك وتضمه إلى نفسها كتعبير عن تناهيها وتؤكد محتوى الهم الأقصى. لا تحتاج الشجاعة إلى سلامة الاعتقاد الذي لا تشوبه شائبة. بل هي تشتمل على مجازفة لا يمكن أن تكون الحياة الإبداعية بدونها ممكنة. على سبيل المثال، إذا كان محتوى الهم الأقصى لشخص ما هو يسوع بوصفه المسيح، فإن مثل ذلك الإيمان ليس قضية يقين لا يعتريه

مكتبة الفكر الجديد

الشك، بل هو قضية شجاعة جريئة تجازف بالإخفاق. وحتى لو تمَّ الاعتراف بأن يسوع هو المسيح بطريقة قوية وإيجابية، فإن كون ذلك اعترافاً يتضمن الشجاعة والمجازفة.

يقال كل هذا عن الإيمان الحي، عن الإيمان كهم فعلي، لا عن الإيمان كموقف تقليدي لا تشوبه التوترات، ولا تعتريه الشكوك، ولا تراوده الشجاعة. والإيمان بهذا المعنى الذي هو موقف كثير من أعضاء الكنائس كما هو موقف المجتمع على سعته، مزاح عن الخاصية الحركية للإيمان كما وصفناها في هذا الكتاب. ويمكن للمرء القول إن هذا الإيمان العرفي هو بقية ميتة من تجارب سابقة عن هم أقصى. وهو ميت ولكنه ممكن أن يُبعث حياً. إذ حتى الإيمان غير الحركي يعيش في الرموز. وبهذه الرموز تتجسد قوة الإيمان الأصلي. لذلك يجب ألا يبخس المرء أهمية الإيمان كموقف تقليدي. فهو ليس بإيمان فعلي، ولا حي، بل هو إيمان ممكن وقد يصير فعلياً. وهذا أمر يتصل بالتربية على الخصوص. وليس بالأمر العديم المعنى أن يوصل المرء للأطفال أو البالغين رموز الإيمان الموضوعية ومعها تعبيرات عن الإيمان الحي لأجيال سابقة. وتتمثل خطورة هذا المنهج، بالطبع، في أن الإيمان، الذي تتوسطه التربية، سيبقى موقفاً تقليدياً ولن يخرج منه أبداً إلى حالة الإيمان الحي. مع ذلك، إذا كان هذا يدفع الناس إلى التردد في توصيل أي رمز من الرموز المتداولة والانتظار حتى تتبلور أسئلة

مكتبة الفكر الجديد

مستقلة عن معنى الحياة، فإنه يمكن أن يفضي إلى حياة إيمان قوية، لكنه يمكن أن يفضي أيضاً إلى الفراغ، والكلبية، واستجابةً لها، إلى أشكال وثنية من الهم الأقصى.

ينطوي الإيمان الحي على الشك بنفسه، وعلى الشجاعة في ضم هذا الشك إلى نفسه، والمجازفة بالشجاعة. وفي كل إيمان، عنصر من اليقين المباشر، ليس بعرضة للشك، والشجاعة والمجازفة، هو الهم اللامشروط نفسه. وهو يُجرَّب في الانفعال والقلق واليأس والنشوة. لكنه لا يُجرَّب أبداً بمعزل عن محتوى عيني. بل هو يُجرَّب وتخاض غماره في محتوى عيني ومعه ومن خلاله، فلا يستطيع سوى العقل التحليلي أن يفصله عنه نظرياً. وهذا الانفصال النظري هو أساس هذا الكتاب بكامله: لأنه طريقة تعريف الإيمان بوصفه هماً أقصى. لكن حياة الإيمان نفسه لا تشتمل على هذا العمل التحليلي. ولذلك ستوجه الشك في المحتوى العيني لإيمان المرء الأقصى ضد الإيمان في شموليته، ولا بد أن يؤكد الإيمان كفعل شمولي نفسه من خلال الشجاعة.

ويحتاج استعمال مفردة «الشجاعة» في هذا السياق (وقد أوضحتها جيداً في كتابي «الشجاعة في الوجود») إلى شيء من التأويل، ولاسيما في علاقتها بالإيمان. يمكن للمرء بصيغة موجزة أن يقول إن الشجاعة هي ذلك العنصر في الإيمان الذي يرتبط بالمجازفة بالإيمان. ولا يمكن للمرء أن يستبدل الإيمان بالشجاعة،

مكتبة الفكر الجديد

لكنه أيضاً لا يمكن أن يصف الإيمان بلا شجاعة. في الأدب الصوفي توصف «رؤية الله» بأنها المرحلة التي تتعالى بحالة الإيمان إما بعد الحياة الأرضية أو في اللحظات النادرة فيها. وفي التئام الشمل الكامل مع الأساس الإلهي للوجود، يتم التغلب على عنصر المسافة، ومعه الريبة والشك والشجاعة والمجازفة. يؤخذ المتناهي إلى اللامتناهي: ولا يُقضى عليه، لكنه لا يُفصَل عنه أيضاً. وليست هذه الحالة بالحالة الإنسانية الاعتيادية. فإلى حالة التناهي المنفصل ينتمي الإيمان والشجاعة إلى المجازفة. فالمجازفة بالإيمان هي المحتوى العيني لهمِّ المرء الأقصى. لكنه قد لا يكون الأقصى حقاً الذي يهتم به المرء. وإذا تحدثنا دينياً، فقد يدخل عنصر وثني في إيمان المرء. قد يكون التفكير التواق للمرء هو الذي يحدد المحتوى، قد تكون مصلحة الجماعة التي ينتمي إليها المرء هي التي تبقينا في تقليد مهجور، قد يكون جزء من الواقع لا يكفي للتعبير عن هم المرء الأقصى، كما في الإشراك القديم والجديد، قد يكون محاولة الاستفادة من الأقصى لأغراض خاصة بالمرء، كما في الممارسات السحرية والصلوات في جميع الأديان. قد يكون خلط حامل الأقصى بالأقصى نفسه. ولقد حصل ذلك في جميع أنماط الإيمان، وكان، منذ قصص الأناجيل الأولى، الخطورة الدائمة على المسيحية. ونجد احتجاجاً ضد هذا الخلط في الإنجيل الرابع، الذي يجعل يسوع يقول: «من يؤمن بي لا يؤمن بي، بل

مكتبة الفكر الجديد

بمن أرسلني». غير أن العقيدة الكلاسيكية والطقوس القربانية وحياة التكريس تبقى فارغة منه. مع ذلك، يمكن أن تكون لدى المسيحي الشجاعة لإثبات إيمانه بيسوع بوصفه المسيح. فهو يعي إمكانية الانحرافات الوثنية، بل يعي ضرورتها أيضاً، ولكنه يعي كذلك أنه في صورة المسيح نفسه يعطي المعيار ضد سوء استعمالها وثنياً، وذلك هو الصليب.

ومن هذا المعيار تخرج الرسالة التي تشكل لبَّ المسيحية وتجعل من الممكن للشجاعة أن تثبت الإيمان بالمسيح، وهي تحديداً أنه برغم جميع قوى الانفصال بين الله والإنسان يبرز الشك الذي يحاول أن يمنع الشجاعة من إثبات إيمان المرء. وفي هذا الموقف يظل بالإمكان إثبات الإيمان، إذا قُدِّم اليقين في أنه حتى الإخفاق في مجازفة الإيمان لا يستطيع أن يفصل هم الإيمان الجريء للمرء عن الأقصى. وهذا هو اليقين المطلق الوحيد للإيمان، الذي يتجاوب مع المحتوى المطلق للإيمان، وهو تحديداً أننا في علاقتنا بالأقصى نتلقى دائماً ولا نعطي أبداً. ولن نتمكن أبداً من ردم المسافة اللامتناهية بين اللامتناهي والمتناهي من جانب المتناهي. وهذا وحده يجعل شجاعة الإيمان ممكنة. يمكن ركوب المجازفة بالإخفاق، والخطأ والتشويه الوثني، لأن الإخفاق لا يمكن أن يفصلنا عما هو همنا الأقصى.

مكتبة الفكر الجديد

٢. الإيمان وتكامل الشخصية

الاعتبار الأخير حاسم في علاقة الإيمان بمشكلات حياة الإنسان كشخصية. إذا كان الإيمان هو الاهتمام بهم أقصى، فإن جميع الهموم الأولية ستكون عرضة له. يضفي الهم الأقصى عمقاً، واتجاهاً، ووحدة على جميع الهموم الأخرى، ومعها على الشخصية بأكملها. والحياة الشخصية التي تمتاز بهذه الخواص متكاملة، وقوة تكامل الشخصية هي إيمانها. وعند هذه النقطة يجب أن نعيد القول إن هذا التأكيد سيكون عبثاً، لو كان الإيمان ما هو عليه في معناه المشوه، أي الاعتقاد بأشياء بلا بيّنة. لكن التأكيد ليس بعبث، بل واضح، إذا كان الإيمان هو الهم الأقصى.

يرتبط الهم الأقصى بجميع جوانب الواقع وبجميع جوانب الشخصية الإنسانية. والأقصى هو موضوع من الموضوعات، وهو أساس الموضوعات الأخرى جميعاً. وبوصف الأقصى أساس كل ما سواه، فإن الهم الأقصى هو مركز تكامل الشخصية. والوجود من دونه هو وجود من دون مركز. غير أن مثل هذه الحالة يمكن الاقتراب منها فقط، ولكن لا يمكن بلوغها أبداً، لأن الكائن الإنساني المجرد تماماً من المركز سيكف عن أن يكون كائناً إنسانياً. لهذا السبب لا يمكن للمرء أن يقر بوجود أي إنسان من دون هم أقصى، أو من دون إيمان.

يوحد المركز جميع عناصر الحياة الشخصية للإنسان، الجسدية

مكتبة الفكر الجديد

واللاشعورية والشعورية والروحية. ففي فعل الإيمان يشارك كل عصب في جسد الإنسان، وكل نازع في نفسه، وكل وظيفة في روحه. لكن الجسد والنفس والروح ليست ثلاثة أجزاء في الإنسان. بل هي أبعاد في وجود الإنسان، متداخلة ببعضها، لأن الإنسان وحدة ولا يتركب من أجزاء. ولذلك فالإيمان ليس قضية عقل على حدة، أو نفس بالمقارنة مع العقل أو الجسد، أو جسم (بمعنى الإيمان الحيواني)، بل هو الحركة المتركزة للشخصية بأسرها نحو شيء من المعنى الأقصى ودلالته.

الهم الأقصى همٌّ وقاد العاطفة، وهو قضية انفعال لامتناهٍ. ولا يكون الانفعال واقعياً من دون أساس جسدي، حتى لو كان أهم الانفعالات الروحية. وفي كل فعل إيمان أصيل يشارك الجسد، لأن الإيمان الأصيل هو فعل وقاد العاطفة. وتتنوع الطرق التي يشارك بها. يمكن للجسد أن يشارك في كل من النشوة الحيوية، وفي الزهد الذي يفضي إلى النشوة الروحية. ولكن سواء أكان في تحقيق حيوي أو تضييق حيوي، يشارك الجسد في حياة الإيمان. ويصح الشيء نفسه على المنازع اللاشعورية، وهي ما يسمى بغرائز النفس الإنسانية. فهي تحدد اختيار الرموز وأنماط الإيمان. لذلك تحاول كل جماعة إيمان أن تشكل المنازع اللاشعورية لأعضائها، ولاسيما الأجيال الجديدة. وإذا كان إيمان الشخص يعبر عن نفسه في رموز كافية لمنازعه اللاشعورية، فإن هذه المنازع تكف عن أن تكون

مكتبة الفكر الجديد

اعتباطية. وهي لا تحتاج إلى كبت، لأنها تلقت «السمو»، وهي متحدة بالفعاليات الشعورية للشخص. ويوجّه الإيمان أيضاً الحياة الشعورية للإنسان بإعطائها موضوعاً مركزياً للتركيز (con-centration). والنوازع المزعجة لشعور الإنسان هي مشكلة من المشكلات الكبرى في الحياة الشخصية بأسرها. إذا غاب المركز الموحِّد، فإن التنوع اللامتناهي للعالم الذي نواجهه، وكذلك الحركات الداخلية للعقل الإنساني، تكون قادرة على التسبب بانحلال الشخصية أو إكماله. وهكذا لا يمكن أن يكون هناك مركز موحِّد آخر سوى الهم الأقصى للعقل. وهناك طرق متعددة يوحد فيها الإيمان الحياة العقلية للإنسان ويعطيها مركزاً مهيمناً. يمكن أن تكون طريقة الانضباط التي تنظم الحياة اليومية، يمكن أن تكون طريقة التأمل والتدبر، يمكن أن تكون طريقة التركيز على عمل اعتيادي أو على هدف خاص أو على كائن إنساني آخر. في كل هذه الحالات، يُفترَض الإيمان مسبقاً، إذ لا يمكن أداء أي منها من دون إيمان. فالوظيفة الروحية للإنسان، والإبداع الفني، والمعرفة العلمية، والتشكيل الأخلاقي والتنظيم السياسي، هي شعورياً أو لاشعورياً تعبيرات عن هم أقصى يضفي عليها الانفعال والطاقة الإبداعية، جاعلاً إياها لا تُستَنفد في العمق، ومتحدة في الهدف.

لقد رأينا كيف يحدد الإيمان ويوحد جميع عناصر الحياة الشخصية، وكيف ولماذا يمثل قوة تكاملية. وبفعلنا هذا فقد رسمنا

مكتبة الفكر الجديد

صورة لما يمكن أن يفعله الإيمان. لكننا لم نقدم في هذه الصورة قوى الانحلال والمرض التي تمنع الإيمان من خلق الحياة الشخصية المتكاملة تماماً، حتى لدى من يمثلون قوة الإيمان تمثيلاً أكثر جلاءً، كالقديسين والمتصوفين الكبار والشخصيات النبوية. والإنسان متكامل على نحو متشظٍّ فقط، ويمتلك عناصر الانحلال أو المرض في جميع أبعاد وجوده.

يستطيع المرء أن يقول أيضاً إن قوة الإيمان التكاملية تنطوي على قوة شافية. على أن هذا الحكم يحتاج إلى تعليق من منظور التشويهات اللغوية والفعلية لعلاقة الإيمان والشفاء. يجب أن يميز المرء لغوياً (ومادياً أيضاً) قوة الإيمان التكاملية عما أُطلق عليه اسم «الشفاء بالإيمان». الشفاء بالإيمان، كما يستعمل المصطلح فعلياً، هو محاولة مداواة الآخرين أو النفس عن طريق التركيز العقلي على القوة الشافية لدى الآخرين أو لدى الذات. وهناك قوة شافية في الطبيعة والإنسان، ويمكن تقويتها عن طريق الأفعال العقلية. وبمعنى غير انتقاصي يمكن للمرء أن يتحدث عن استعمال القوة السحرية، وبالتأكيد هناك سحر شافٍ في العلاقات الإنسانية وعلاقات المرء بنفسه أيضاً. هذه تجربة يومية تكون أحياناً مذهلة في شدتها ونجاحها. لكن يجب ألا نسميها بـ«الإيمان»، ويجب ألا نخلطها بالقوة التكاملية للهم الأقصى.

تعتمد القوة التكاملية للإيمان في الموقف العيني على عوامل

مكتبة الفكر الجديد

ذاتية وموضوعية. العامل الذاتي هو درجة انفتاح الشخص على قوة الإيمان، ومدى قوة همه الأقصى واتقاده. وهذا الانفتاح هو ما يسميه الدين بـ«العناية». وهو شيء معطى ولا يمكن إنتاجه قصدياً. والعامل الموضوعي هو درجة قهر الإيمان لما فيه من عناصر وثنية ومدى توجهها نحو الأقصى بحق. للإيمان الوثني باعث لامتناهٍ: إذ يمكن أن يكون متقد العاطفة إلى أقصى حد فيمارس قوة تكاملية أولية. يمكن أن يشفي ويوحد الشخصية، بما فيها نفسها وجسدها. وقد أظهرت آلهة الشرك المتعددة قوة شافية، ليس فقط بطريقة سحرية، بل أيضاً من خلال إعادة التكامل الأصيل. وموضوعات الوثنية العلمانية الحديثة، كالأمة والنجاح، أظهرت قوة شافية، ليس فقط عن طريق الافتتان السحري بالقائد أو الشعار أو الوعد، بل أيضاً عن طريق تحقيق نوازع لم تتحقق في الحياة ذات المعنى. غير أن أساس التكامل ضيق جداً. إذ يتهشم الإيمان الوثني عاجلاً أو آجلاً، ويعود المرض أسوأ مما كان. والعنصر المحدود الذي رُفِعَ إلى مرتبة الأقصى تهاجمه عناصر محدودة أخرى. فينشطر العقل، حتى لو كان أي من هذه العناصر يمثل قيمة عليا. ولا يبقى تحقق الدوافع الشعورية، إذ تُكبت أو تُستكشف اعتباطاً. ويختفي تركيز العقل لأن موضوع التركيز فقد خاصيته الإقناعية. ويكشف الإبداع الروحي عن ضحالة تتزايد وطبيعة فارغة، لأنه لا وجود لمعنى لامتناهٍ يضفي العمق عليها. فيتم تحويل عاطفة الإيمان إلى مكابدة

مكتبة الفكر الجديد

شك لا يُهزم ويأس لا يُدحر، وفي كثير من الحالات إلى مهرب نحو العصاب والذهان. وفي الإيمان الوثني قوة انحلال أكبر من عدم الاكتراث، لمجرد أنه إيمان، وأنه ينتج تكاملاً عابراً. هذا هو الخطر الأكبر في الإيمان الوثني الذي ضل خطاه، والسبب في أن الروح النبوية تسمو على الروح التي تحارب ضد التشويهات الوثنية للإيمان كلها.

تثير القوة الشافية للإيمان سؤال علاقته بوسائط الشفاء الأخرى. لقد أشرنا سابقاً إلى عنصر تأثير سحري من عقل لعقل دون الإشارة إلى فن الطب، ومسلماته العلمية، ومناهجه التقنية. وهناك تداخل بين جميع وسائط الشفاء بحيث لا يستطيع أي منها الادعاء بالسلامة الحصرية. مع ذلك من الممكن مفهومياً أن نحصر كلاً منها بوظيفة خاصة. ربما يقول المرء إن القوة الشافية للإيمان ترتبط بالشخصية كلها، بمعزل عن أي مرض يصيب الجسد أو العقل، فتؤثر سلباً أو إيجاباً في كل لحظة من لحظات حياته. فهي تسبق وتصحب وتتبع جميع فعاليات الشفاء الأخرى. لكنها لا تكفي وحدها في تطوير الشخصية. ففي التناهي والتغريب لا يكون الإنسان كلاً، بل مجزأ إلى عناصر مختلفة. ويستطيع كل عنصر من هذه العناصر أن ينحلَّ بمعزل عن العناصر الأخرى. يمكن أن تمرض بعض أجزاء الجسم، دون أن تسبب مرضاً عقلياً، ويمكن أن يمرض العقل دون إخفاقات جسدية محسوسة. وفي بعض أشكال المرض العقلي، ولاسيما

مكتبة الفكر الجديد

العصاب، وتقريباً في جميع أشكال المرض الجسدي، يمكن أن تبقى الحياة الروحية معافاة تماماً، بل لعلها تكتسب مزيداً من القوة. ولذلك لا بدَّ من استخدام فن الطب حينما تنحل مثل هذه العناصر المنفصلة في كلية الشخصية لأسباب خارجية أو داخلية. ويصح هذا على الطب العقلي كما يصح على الطب الجسدي. فلا تناقض بينها وبين القوة الشافية لحالة الهم الأقصى. ومن الواضح أيضاً أن هذه الفعاليات الطبية، بما فيها الشفاء العقلي، لا تستطيع أن تسبب إعادة تكامل الشخصية ككل. فذلك ما لا يفعله سوى الإيمان. وسيختفي هذا التوتر بين واسطتي الشفاء إذا أدرك كلا الجانبين وظائفهما الخاصة وحدودهما الخاصة. ولهذا يجب ألا يقلقا بشأن الواسطة الثالثة، أي الشفاء عن طريق التركيز السحري على قوى الشفاء. يجب أن يقبلا بمعونتها حين تنكشف لهما في الوقت نفسه تحديداتها الكبرى.

وأنماط الشخصية المتكاملة متعددة تعدد أنماط الإيمان. هناك أيضاً نمط التكامل الذي يوحد خواص كثيرة لمختلف أنماط التكامل الشخصي. وهذا النوع من الشخصية هو الذي خلقته المسيحية الأولى، وضاع مراراً في تاريخ الكنيسة. ولا يمكن وصف طبيعته من وجهة نظر الإيمان وحده، فهو يفضي إلى أسئلة الإيمان والحب، والإيمان والفعل.

مكتبة الفكر الجديد

٣. الإيمان والحب والفعل

منذ أن هوجم الرسول بولس بسبب مذهبه في أن الإيمان بالمغفرة الإلهية، لا بالفعل الإنساني، هو الذي يجعل الإنسان مقبولاً عند الله، فقد أُثير سؤال الإيمان وعلاقته بالحب والفعل وأُجيب عنه بطرق كثيرة. والسؤال والجواب يعنيان شيئاً مختلفاً تماماً إذا فُهم الإيمان بوصفه الاعتقاد بأشياء بلا بينة، أو إذا فُهم الإيمان بوصفه حالة الاهتمام إلى أقصى حد. في الحالة الأولى، من الطبيعي إنكار أي اعتماد مباشر للحب والفعل على الإيمان: وفي الحالة الثانية، الحب والفعل ضمنيان في الإيمان، ولا يمكن فصلهما عنه. وبرغم جميع التشويهات التي تعرض لها تأويل الإيمان، فقد ظل الأخير هو المذهب التقليدي مهما تم التعبير عنه بطريقة غير كافية.

لا يهتم المرء اهتماماً أقصى إلا بشيء ينتمي له جوهرياً، وينفصل عنه وجودياً. وكما رأينا، لا يوجد إيمان في الرؤية التامة لله. ولكن يوجد هم لامتناهٍ بإمكانية الوصول إلى مثل هذه الرؤية. فهي تفترض مسبقاً التئام الشمل مع المنفصل، والنازع نحو التئام الشمل بالمنفصل هو الحب. يتماهى هم الإيمان برغبة الحب: التئام الشمل مع ما ينتمي إليه المرء وما تغرَّبَ عنه. وفي الوصايا الكبرى للعهد القديم، التي ثبّتها يسوع، فإن موضوع الهم الأقصى، وموضوع الحب اللامشروط، هو الله. ومن هذا يُستَمد حب ما

مكتبة الفكر الجديد

يحبه الله، الذي يمثله كل من الجار والنفس على السواء. لذلك فإن «الخوف من الله» و«حب المسيح» هو الذي يحدد، في الأدب الكتابي برمته، السلوك نحو الكائنات الإنسانية الأخرى. وفي الهندوسية والبوذية، يكون الإيمان بالواحد الأقصى، الذي يطلع منه كل كائن ويسعى للعودة إليه، هو الذي يحدد الواحد الآخر. والشعور بهوية الأقصى في الواحد يجعل المطابقة مع جميع الكائنات أمراً ممكناً وضرورياً. وليس هذا مفهوم الكتاب المقدس عن الحب، الذي هو متركز حول الشخص، بل هو الحب بمعنى الرغبة في التئام الشمل (reunion) مع ما ينتمي إليه المرء. وفي كلا نمطي الإيمان، لا يكون التكليف بالحب والفعل بوصفهما شيئاً خارجياً عن الإيمان (وكأن الإيمان يمكن أن يكون أقل من هم أقصى) بل هما عنصران من الأقصى نفسه. انفصال الإيمان عن الحب هو دائماً نتيجة إفساد الدين. حين تحولت اليهودية إلى نسق قوانين طقسية، وحين تطورت الديانات الهندية إلى تقديسية سحرية، وحين هوت المسيحية إلى التشويهات ونزعة التشريع المذهبية المضافة، تحول سؤال علاقة الإيمان بالحب إلى حجر عثرة أمام الناس داخل هذه الديانات وخارجها، وارتد الكثيرون نحو أخلاق لادينية.

لقد حاولوا الهرب من الأشكال المشوَّهة للإيمان عن طريق رفض الإيمان جملة وتفصيلاً. غير أن السؤال يبقى: هل يوجد

مكتبة الفكر الجديد

شيء كالحب من دون إيمان؟ بالتأكيد يوجد حب من دون قبول بالمذاهب، وقد أظهر التاريخ أن أبشع الجرائم ضد الحب تُرتكب باسم الذود المتعصب عن المذاهب. والإيمان بوصفه شبكة من المذاهب المقبولة عاطفياً والمدافع عنها لا ينتج أفعال الحب. غير ان الإيمان بصفته حالة اهتمام إلى أقصى حد يتضمن الحب، وتحديداً، الرغبة والتوق نحو التئام الشمل مع المنفصل.

مع ذلك، يبقى السؤال عما إذا كان الحب ممكناً من دون إيمان. هل يمكن لأحد أن يحب من ليس له هم أقصى؟ هذه هي الصيغة الصحيحة للسؤال. وبالطبع فإن الجواب هو أنه لا يوجد كائن إنساني من دون هم أقصى، وبهذا المعنى، من دون إيمان. الحب حاضر، وإن كان خفياً، لدى الكائن الإنساني، لأن كل كائن إنساني يحنُّ للاتحاد مع محتوى همه الأقصى.

لقد ناقشنا تشويهات معنى الإيمان. وإنه لمن الضروري أيضاً، وإن كان من المستحيل في إطارنا المحدود، أن نرفض التأويلات السيئة لمعنى الحب. مع ذلك لا بدَّ من ذكر واحد منها: ألا وهو اختزال الحب إلى مجرد انفعال. وكما في الإيمان، يرتبط الانفعال بتجربة الحب. ولكن ذلك لا يجعل من الحب نفسه انفعالاً. الحب هو القوة في أساس كل ما يوجد، دافعة إياه إلى ما وراء ذاته نحو التئام الشمل بالآخر، وبالتالي بالأساس نفسه الذي انفصل عنه.

لقد تمَّ تمييز أنماط مختلفة من الحب، فقورن نمط الحب في

مكتبة الفكر الجديد

إيروس [Eros: العشق] الإغريقي بنمط الحب في أغاب [Agape: التوق] المسيحي. يوصف إيروس بأنه الرغبة في تحقيق الذات عن طريق كائن آخر، وأغاب بأنه إرادة التخلي عن الذات من أجل كائن آخر. لكن هذا البديل لا يوجد. وما يسمى بـ«أنماط الحب» هي بالفعل «خواص للحب» تكمن في داخل بعضها، ولا تنساق إلى الصراع إلا في أشكالها المشوَّهة. ولا يكون حب ما واقعياً من دون وحدة إيروس وأغاب، أو العشق والتوق. أغاب من دون إيروس هو خضوع لقانون أخلاقي، بلا دفء، بلا حنين، بلا التئام شمل. وإيروس من دون أغاب هو رغبة عشوائية، تنكر سلامة دعوى الآخر في حقه بأن يحظى بالاعتراف بأنه ذات مستقلة، قادرة على أن تحِبَّ وتُحَبَّ. الحب من حيث هو وحدة إيروس وأغاب هو المعنى الضمني للإيمان. كلما ازداد تضمين الحب ازداد دحر الإيمان لإمكانياته الشيطانية ـ الوثنية. ويقف الإيمان الوثني الذي يهب الغاية القصوى لهم أولي على الضد من جميع الهموم الأولية الأخرى ويستبعد علاقات الحب بين ممثلي الادعاءات المتقابلة. ولا يستطيع المتعصب أن يحب ما يتوجه تعصبه ضده. والإيمان الوثني متعصب بالضرورة. فهو لا بدَّ أن يقمع الشكوك التي تميز الارتفاع بشيء ما أولي نحو رتبة الغاية القصوى.

والتعبير المباشر عن الحب هو الفعل. لقد ناقش اللاهوتيون السؤال عن الكيفية التي يفضي فيها الإيمان إلى الفعل. والجواب

مكتبة الفكر الجديد

هو: لأنه يتضمن الحب، ولأن التعبير عن الحب هو الفعل. فالرابطة الواصلة بين الإيمان والأعمال هي الحب. حين انتقد الإصلاحيون، الذين كانوا يعتقدون أن التخليص يجب أن يعتمد على الإيمان وحده، المذهب الكاثوليكي الروماني القائل إن الأعمال ضرورية للتخليص، فقد كانوا مصيبين في إنكارهم أن أي فعل إنساني يمكن أن يتسبب في التئام الشمل مع الله. فالله وحده يستطيع أن يعيد الاتحاد والتئام شمل المغتربين بذاته. غير ان الإصلاحيين لم يدركوا، وما زال الكاثوليكيون على وعي غامض، أن الحب هو عنصر إيمان إذا فُهِم الإيمان بوصفه هماً أقصى. فالإيمان يتضمن الحب، والحب يعيش في الأعمال: وبهذا المعنى يتحقق الإيمان في الأعمال. وحيث يوجد هم أقصى توجد رغبة وقادة بتحقيق محتوى الأقصى عند الإنسان. ويشتمل «الهم» بتعريفه نفسه على الرغبة بالفعل. ويعتمد نوع الفعل بالطبع على نمط الإيمان. يندفع الإيمان من النمط الأنطولوجي نحو الارتفاع فوق انفصال الكائن عن الوجود. ويندفع الإيمان من النمط الأخلاقي نحو تحويل الواقع المغترب. وفي كليهما يعمل الحب. في الحالة الأولى، تدفع خاصية إيروس في الحب إلى الاتحاد مع المحبوب فيما يوجد وراء المحب والمحبوب. وفي الحالة الثانية، تدفع خاصية أغاب في الحب إلى القبول بالمحبوب وتحويله إلى ما يوجد عليه ضمنياً. ويوحد الحب الصوفي من خلال نفي الذات. أما

مكتبة الفكر الجديد

الحب الأخلاقي فيحوّل عن طريق إثبات الذات. وتطغى على دائرة الفعاليات التي تنبع من الحب الصوفي سمة الزهد. في حين تطغى سمة التشكيل على دائرة الفعاليات التي تنبع من الحب الأخلاقي. وفي كلتا الحالتين، يحدد الإيمان نوع الحب ونوع الفعل.

هذه أمثلة تصف الاستقطاب الأساسي في طبيعة الإيمان. وهناك أمثلة أخرى كثيرة ممكنة. الإيمان اللوثري في المغفرة الشخصية أقل تأدية إلى الفعل الاجتماعي من الإيمان الكالفيني في تكريم الله. والإيمان الإنسانوي في العقلانية الجوهرية للإنسان مفضل في التعليم العام والديموقراطية أكثر من الإيمان المسيحي التقليدي في الخطيئة الأصلية والبنى الشيطانية للواقع. وينتج الإيمان البروتستانتي في المواجهة المباشرة شخصاً لشخص مع الله شخصيات أكثر استقلالية من الإيمان الكاثوليكي وتوسطه الكهنوتي بين الله والإنسان. فالإيمان بوصفه اهتماماً بحالة قصوى يتضمن الحب ويحدد الفعل. فهو القوة القصوى التي تكمن وراء كليهما.

٤. جماعة الإيمان وتعبيراتها

لقد أظهرنا في وصفنا لطبيعة الإيمان أن الإيمان لا يكون واقعياً إلا لدى جماعة الإيمان، أو بعبارة أدق، إلا في الاشتراك بلغة الإيمان. ويشير التأمل في الحب والإيمان في الاتجاه نفسه: الحب هو المضمون الذي ينطوي عليه الإيمان، ألا وهو الرغبة نحو التئام

مكتبة الفكر الجديد

الشمل بالمنفصل. وهذا ما يجعل الإيمان قضية جماعية. وأخيراً، ما دام التئام الشمل يفضي إلى الفعل والفعل يفترض الجماعة مسبقاً، فلا تكون حالة الهم الأقصى فعلية إلا في داخل جماعة الفعل.

ولقد ناقشنا المشكلات التي تنشأ عن هذا الموقف فيما يتعلق بالإيمان والشك. غير أن التعبيرات العقائدية التي أشارت إليها هذه المناقشة ذات أهمية ثانوية، وهناك تعبيرات أكثر جوهرية عن الهم الأقصى لدى جماعة الإيمان. وجميع التعبيرات عن الهم الأقصى، كما رأينا من قبل، هي رمزية، إذ لا يمكن التعبير عن الأقصى بألفاظ غير رمزية. ولكن يجب أن يميز المرء شكلين أساسيين للتعبير الرمزي ـ الحدسي أو الفعلي بألفاظ تقليدية ـ هما الأسطوري والطقسي. تشكل جماعة الإيمان نفسها من خلال رمز طقسي وتؤول ذاتها في رموز أسطورية. والأمران متوافقان: فما تمارسه العبادة، تتخيله الأسطورة، والعكس بالعكس. ولا يخلو إيمان من هاتين الطريقتين في التعبير عن الذات. حتى حين تكون الأمة أو النجاح محتوى الإيمان، فإن الطقوس والأساطير ترتبط بهما. ومن المعروف أن الأنظمة الشمولية قد طورت نسقاً من الفعاليات الطقسية، وأن لديها رموزها المتخيلة، التي مهما تكن عبثية، فإنها تعبر عن الإيمان الذي يقف وراء النظام برمته. فالجماعة الشمولية تعبر عن نفسها بفعاليات طقسية ورموز حدسية بطريقة تنطوي على

مكتبة الفكر الجديد

تماثلات مع الطرق التي تعبر بها الجماعات الدينية المتسلطة عن نفسها. مع ذلك، ففي جميع الأديان الأصيلة، يوجد احتجاج ضد العناصر الوثنية التي تقبلها الشمولية السياسية دون تمييز.

حياة الإيمان هي حياة في جماعة الإيمان، ليس فقط في فعالياتها ومؤسساتها الجماعية، بل أيضاً في الحياة الداخلية لأعضائها. والانفصال عن فعاليات جماعة الإيمان لا يعني بالضرورة انفصالاً عن الجماعة نفسها، بل يمكن أن يكون طريقة (كما في الاعتكاف الطوعي، على سبيل المثال) لتكثيف الروح التي تحكم الحياة الجماعية. وغالباً ما يعود من انسحب إلى اعتكافه المؤقت إلى الجماعة التي ما يزال يتكلم لغتها ويجدد رموزها. إذ لا توجد حياة إيمان، حتى في العزلة الصوفية، ليست حياة في جماعة الإيمان. فضلاً عن ذلك، فلا توجد جماعة حيث لا توجد جماعة إيمان. بل توجد مجموعات تربطها معاً مصلحة متبادلة، تفضل العيش متحدة ما بقيت هذه المصلحة. هناك مجموعات نمت نمواً طبيعياً كعوائل وقبائل، وستموت موتاً طبيعياً حين تختفي شروط حياتها. وليست أية مجموعة من هاتين المجموعتين بجماعة إيمان. وسواء أجاءت المجموعة إلى الوجود بطريقة طبيعية أو عن طريق المصلحة المشتركة، فإنها تظل مجموعة انتقالية عابرة. لا بد أن تصل إلى نهايتها حين تختفي الشروط التقنية أو البيولوجية لوجودها. لدى جماعة الإيمان، هذه الشروط ليست حاسمة: بل

مكتبة الفكر الجديد

الشرط الوحيد لاستمراريتها هو حيوية إيمانها. فما يقوم على هم أقصى لا يتعرض للدمار عن طريق الهموم الأولية والافتقار إلى تحققها. وأكبر برهان مذهل على هذا التأكيد هو تاريخ اليهود. وهناك، في تاريخ البشرية، وثيقة الأقصى والخاصية اللامشروطة للإيمان.

ولا تكون التعبيرات الثقافية ولا الأسطورية عن الإيمان ذات معنى، إذا كانت خاصيتها الرمزية غير مفهومة. لقد حاولنا أن نكشف النتائج المشوّهة للحرفية، وغالباً ما يحدث في معارضة الحرفية، أن تتعرض الأسطورة والعبادة للهجوم باعتبارهما انحرافاً عن خط جماعة الإيمان. فيتم استبدال الأسطورة بفلسفة الدين، واستبدال العبادة بمدونة من المطالب الأخلاقية. ويمكن لمثل هذه الحالة أن تستمر فترة من الزمن لأن الإيمان الأصلي ما زال فاعلاً فيها. وحتى نفي تعبيرات الإيمان لا ينفي الإيمان نفسه ـ على الأقل في البداية. وهذا هو السبب في أن المرء يستطيع أن يشير إلى أخلاقية لادينية ذات منزلة عالية ويستطيع أن يحاول إنكار تواقف الإيمان والأخلاق على بعضهما. غير أن هناك حداً لهذه الإمكانية. ومن دون هم أقصى كأساس، ينحط كل نظام أخلاقي إلى منهج لتنظيم المطالب الاجتماعية، سواء أكانت مسوغة كغاية قصوى أو لا. وتتبخر العاطفة اللامتناهية التي تسم الإيمان الأصيل، ليحل محلها حساب فطن غير قادر على الصمود بوجه الهجمات المتقدة

مكتبة الفكر الجديد

على الإيمان الوثني. هذا وصف لما حدث على نطاق عام في الحضارة الغربية. ولا يخفي ذلك سوى واقعة أن القوة الأخلاقية، لدى كثير من ممثلي الإيمان الإنسانوي، كانت وما زالت تتعاظم لدى أعضاء الجماعة الفاعلة دينياً. لكن هذه مرحلة انتقالية. إذ يظل هؤلاء الناس يدخرون الإيمان والهم الأقصى عن الكرامة الإنسانية والتحقق الشخصي. يوجد فيهم جوهر ديني، يمكن مع ذلك أن يضيع لدى الجيل التالي إذا لم يتمَّ تجديد الإيمان. ولا يكون هذا ممكناً إلا في جماعة إيمان تحت تأثير متواصل لرموزها الأسطورية والعبادية.

ويكمن سبب من أسباب تحول الأخلاق المستقلة ضد جذورها الدينية في المعنى المشوَّه الذي استقبله الرمز والأسطورة في تاريخ الدين، بما فيه تاريخ الكنائس المسيحية. وقد تشوهت الرموز الطقوسية للإيمان وتحولت إلى وقائع سحرية، تفعل فعلها وكأنها قوى طبيعية، حتى لو لم تكن مقبولة في فعل الإيمان بوصفها تعبيرات عن هم الإنسان الأقصى. فهي محملة بقوة مقدسة تظل فعالة إذا لم يقاوم الإنسان فعلها. وهذا التأويل الخرافي للفعل التقديسي يثير احتجاج الإنسانويين ويسوقهم نحو المثل العليا للأخلاق بلا دين. وقد كان رفض الخرافة التقديسية نقطة من النقاط الرئيسة في الاحتجاج البروتستانتي. غير أن البروتستانتية التاريخية أزاحت عبر تاريخها ليس فقط الخرافة العبادية بل أيضاً المعنى

مكتبة الفكر الجديد

الأصيل للرموز الطقسية والتقديسية. وبهذه الطريقة دعمت البروتستانتية، وبخلاف إرادتها، الميل نحو الأخلاق المستقلة. بيد أن الإيمان لا يستطيع أن يبقى حياً من دون تعبيرات عن الإيمان ومشاركة شخصية فيها. وقد ساقت هذه البصيرة البروتستانتية إلى تقييم جديد للعبادة والتقديس في حقبتنا هذه. ومن دون رموز يُجرَّب فيها المقدس كحاضر، تختفي تجربة المقدس.

ويصح الشيء نفسه على التعبير الأسطوري عن هم المرء الأقصى. إذا فُهمت الأسطورة حرفياً، فلا بدَّ أن ترفضها الفلسفة كعبث محال. إذ هي يجب أن تنزع الأسطورة عن القصص المقدسة، وتحول الأسطورة إلى فلسفة للدين، وبالتالي إلى فلسفة بلا دين. غير أن الأسطورة، بتأويلها كتعبير رمزي عن الهم الأقصى، هي الإبداع الأساسي لكل جماعة دينية. ولا يمكن أن تحل محلها فلسفة أو مدونة أخلاق مستقلة.

تبقي العبادة والأسطورة الإيمان حياً. وما من إنسان يخلو منهما تماماً: إذ ما من إنسان يخلو تماماً من هم أقصى. وتفهم قلة قليلة معناهما وقوتهما، وإن كانت حياة الإيمان تعتمد عليهما. فهما يعبران عن إيمان الجماعة ويولدان الإيمان الشخصي لدى أعضاء الجماعة. ومن دونهما، ومن دون الجماعة التي يُستعملان فيها، قد يختفي الإيمان، وتتلاشى هموم الإنسان القصوى. وحينئذ تحين ساعة الأخلاق المستقلة القصيرة.

مكتبة الفكر الجديد

٥. مواجهة الإيمان مع الإيمان

هناك جماعات إيمان كثيرة، ليس فقط في عالم الدين، بل أيضاً في الثقافة العلمانية. وفي عالمنا المعاصر يعيش أغلبها باحتكاك متبادل ويطغى عليها إظهار موقف التسامح من بعضها. ولكن هناك بعض الاستثناءات المهمة، فقد يتطور كثير منها تحت ضغوط حقبتنا السياسية والاجتماعية. والاستثناءات في المحل الأول هي أنماط الإيمان العلمانية ـ السياسية. ولا تقتصر هذه الاستثناءات على الأنماط الشمولية وحسب، بل استجابة لها ودفاعاً ذاتيا ضدها، الأنماط الديمقراطية أيضاً. وهناك أيضاً استثناءات في عالم الدين: المذهب الرسمي للكنيسة الرومانية حول الامتلاك الحصري للحقيقة، الطريقة السلبية التي تنظر فيها الأصولية البروتستانتية إلى الأشكال الأخرى من المسيحية والدين. ويمكن أن يُفهَمَ التزمت كخاصية للإيمان بسهولة. إذا كان الإيمان حالة اهتمام بهم أقصى، وإذا كان كل هم أقصى يجب أن يعبر عن نفسه عينياً، فإن الرمز الخاص بالإيمان الأقصى يشارك في غايته القصوى. يشارك في خاصيته اللامشروطة، برغم أنه ليس باللامشروط في ذاته. وهذا الموقف الذي هو منبع الوثنية هو أيضاً منبع التزمت. إذ ينكر التعبير الواحد عن الأقصى بقية التعبيرات جميعاً. ويصبح ـ في الغالب بطريقة لا فكاك منها ـ وثنياً وشيطانياً. وقد حصل هذا لجميع الأديان التي تأخذ التعبير العيني عن همها الأقصى جدياً. ولقد

مكتبة الفكر الجديد

حصل أيضاً للمسحية، وإن كان رمز الصليب يناهض الارتفاع الذاتي بدين عيني إلى رتبة الغاية القصوى، بما فيها المسيحية. وحسنة التصوف التقليدي هو أنه لا يأخذ التعبير العيني عن إيمان المرء الأقصى جدياً، ولذلك يمكن أن ينتهك شبكة الرموز العينية التي يقوم على أساسها كل دين. ومثل هذا اللااكتراث بالتعبير العيني عن الأقصى متسامح، لكنه يفتقر إلى القوة على تحويل التشويهات الوجودية للواقع. في اليهودية والمسيحية يتم تحويل الواقع باسم الله رب التاريخ. والتوحيد الحصري للأنبياء، ورسالة العدالة الكونية في العهد القديم، والعناية الكونية في العهد الجديد، كل هذا جعل اليهودية والإسلام والمسيحية متزمتين مع أي نوع من الوثنية. وأديان العدالة والتاريخ وتوقع النهاية هذه لا تستطيع القبول بتسامح الهند الصوفي. فهي متزمتة ويمكن أن تصبح متعصبة ووثنية. وهذا هو الفرق بين التوحيد الحصري عند الأنبياء والتوحيد المتعالي عند المتصوفة.

ويبقى السؤال: هل ينبغي أن تفضي مواجهة الإيمان مع الإيمان إما إلى تسامح بلا معايير أو تزمت بلا نقد ذاتي؟ إذا فُهم الإيمان بمعنى حالة الاهتمام بالأقصى، فيتم التغلب على هذا البديل. فمعيار كل إيمان هو الغاية القصوى للأقصى الذي يحاول أن يعبر عنه. والنقد الذاتي لكل إيمان هو التبصر في السلامة النسبية للرموز العينية التي يظهر فيها.

مكتبة الفكر الجديد

من هذا يمكن فهم معنى الاهتداء. ولمصطلح «الاهتداء» دلالات إيحاء جعلت من استعماله صعباً. فهو يمكن أن يعني الصحوة من حالة يغيب عنها الهم الأقصى (أو بعبارة أدق: يتخفى) إلى وعي مفتوح وشعوري به. إذا كان هذا ما يعنيه الاهتداء، فكل تجربة روحية هي تجربة اهتداء.

ويمكن أن يعني الاهتداء التغير من مجموعة من الاعتقادات إلى أخرى. وليس للاهتداء بهذا المعنى هم أقصى. وقد يحدث وقد لا يحدث. فلا يكون مهماً، إلا إذا كانت الغاية القصوى للهم الأقصى، في الاعتقاد الجديد، محفوظة أفضل مما كانت عليه في الاعتقاد القديم. إذا صحت هذه الحالة، فإن الاهتداء ذو أهمية كبرى.

وأهم حالة موجهة للإيمان مع الإيمان في العالم الغربي هو مواجهة المسيحية مع أشكال الاعتقاد العلماني. فالعلمانية لا تخلو أبداً من هم أقصى: ولذلك فإن المواجهة معها هي مواجهة إيمان مع إيمان. في مثل هذه المواجهة، تكون هناك طريقتان في الفعل تتناسبان مع الموقف، وطريقتان غير مناسبتين. الطريقتان المناسبتان للموقف هما: الأولى البحث المنهجي في عناصر الصراع التي يمكن للبحث مقاربتها، والثانية شهود عناصر الصراع هذه التي تدفع إلى الاهتداء. والجمع بين هاتين الطريقتين هو الموقف المناسب عند مواجهة الإيمان مع الإيمان. فهو يعترف أن هماً أقصى ما ليس

مكتبة الفكر الجديد

قضية محاججات، ويقرّ بأن في التعبيرات عن الهم الأقصى عناصر تمتاز بكونها عرضة للنقاش على مستوى معرفي خالص. ويجب استخدام هذه الطريقة المزدوجة في أي اشتباك مع رموز الإيمان. ومن شأن هذا أن يذوب التعصب للتعبير العيني عن الإيمان ويؤكد الهم الأقصى بوصفه قضية مشاركة شخصية شاملة. فالاهتداء ليس قضية محاججات تسود على غيرها، بل هو قضية تخلٍّ شخصي عن الذات.

ويقع الجانب السجالي على مستوى آخر. إذا كانت البعثات التبشيرية والدعوات تحاول أن تقوم بهدي الكثيرين وتحويلهم من إيمان إلى آخر، فإنها تحاول أن تقوم بتوحيد الإيمان في البشرية ككل. وما من أحد متيقن أن مثل هذه الوحدة يمكن بلوغها في مساق التاريخ الإنساني. وما من أحد ينكر أن هذه الوحدة هي رغبة البشرية وأملها في جميع حقبها وفي جميع الأماكن. ولكن ما من طريقة لبلوغ هذه الوحدة إلا عبر تمييز الغاية القصوى نفسها عما تعبر به الغاية القصوى عن نفسها. وطريق الإيمان الكوني هو طريق الأنبياء القديم، طريق تسمية الوثني وثنياً ورفضه من أجل ما هو أقصى بحق. وقد لا يتمكن مثل هذا الإيمان من التعبير عن نفسه في رمز عيني واحد، برغم أن أمل أي دين عظيم هو أن يوفر رمزاً يضم كل شيء فيعبر فيه إيمان الإنسان كونياً عن نفسه. ولا يتحقق مثل هذا الإيمان إلا إذا بقي الدين واعياً للخاصية الشرطية غير

مكتبة الفكر الجديد

القصوى في رموزه. وتعبر المسيحية عن هذا الوعي في رمز «صليب المسيح» ـ حتى وإن كانت الكنائس المسيحية تتجاهل معنى هذا الرمز بأن تعزو لتعبيرها الخاص عن الأقصى سمة الغاية القصوى. والنقد الذاتي الجذري في المسيحية يجعلها أكثر قدرة على العالمية ما بقيت محتفظة بهذا النقد الذاتي كقوة لإدامة حياتها.

مكتبة الفكر الجديد

خاتمة
إمكانية الإيمان وضرورته اليوم

الإيمان واقعي في كل حقب التاريخ. وهذه الواقعية لا تبرهن على أنه إمكانية أو ضرورة جوهرية. إذ قد يكون ـ مثل أية خرافة ـ تشويهاً فعلياً لطبيعة الإنسان الحقيقية. وهذا ما يعتقده كثير من الناس الذي يرفضون الإيمان. لقد كان السؤال الذي أثاره هذا الكتاب هو هل أن مثل هذا الاعتقاد يقوم على تبصر أو سوء فهم، وكان الجواب بلا ريب ان رفض الإيمان يتجذر في سوء فهم كامل لطبيعة الإيمان. وقد ناقشنا أشكالاً كثيرة من سوء الفهم، والتأويلات المغلوطة، وتشويهات الإيمان. فالإيمان مفهوم، وواقع، يصعب الإلمام به ووصفه. وتكاد تكون كل كلمة يوصف بها الإيمان ـ حتى في الصفحات السابقة ـ عرضة لتأويلات سيئة جديدة. ولا يمكن تفادي هذا الأمر، ما دام الإيمان ليس ظاهرة إلى جوار الظواهر الأخرى، بل هو الظاهرة المركزية في حياة الإنسان الشخصية، الجلية والخفية في الوقت نفسه. فهو ديني ويتعالى عن الدين، وهو كلي وعيني، وهو متنوع بلا نهاية، وهو نفسه دائماً.

مكتبة الفكر الجديد

الإيمان إمكانية جوهرية للإنسان، ولذلك فوجوده ضروري وكلي. هو ممكن وضروري أيضاً في حقبتنا هذه. وإذا فُهم الإيمان في جوهره على أنه هم أقصى، فلا يمكن أن يثلمه العلم الحديث أو أي نوع من الفلسفة. ولن تكذبه خرافاته وتشويهاته السلطوية داخل الكنائس والطوائف والحركات وخارجها. يقف الإيمان على ذاته وهو يسوغ ذاته ضد من يهاجمونه، لأنهم لا يستطيعون أن يهاجموه إلا باسم إيمان آخر. وإن انتصار بواعث الإيمان يتمثل في أن رفض الإيمان هو نفسه تعبير عن إيمان، وتعبير عن هم أقصى.

مكتبة الفكر الجديد

الفهرس

ملاحظات تمهيدية ٥

(١) ما هو الإيمان ٧

١. الإيمان كهم أقصى ٧

٢. الإيمان كفعل متركز ١٠

٣. منبع الإيمان ١٥

٤. الإيمان وبواعث المقدس ١٩

٥. الإيمان والشك ٢٣

٦. الإيمان والجماعة ٣٠

(٢) ما ليس بالإيمان ٣٩

١. التشويه العقلي لمعنى الإيمان ٣٩

٢. التشويه الإرادي لمعنى الإيمان ٤٤

٣. التشويه الانفعالي لمعنى الإيمان ٤٨

(٣) رموز الإيمان ٥١

١. معنى الرمز ٥١

٢. الرموز الدينية ٥٤

٣. الرموز والأساطير ٥٩

مكتبة الفكر الجديد

(٤) أنماط الإيمان ٦٧

١. عناصر الإيمان وبواعثه ٦٧

٢. الأنماط الأنطولوجية للإيمان ٧٠

٣. الأنماط الأخلاقية للإيمان ٧٧

٤. وحدة أنماط الإيمان ٨٣

(٥) حقيقة الإيمان ٨٧

١. الإيمان والعقل ٨٧

٢. حقيقة الإيمان والحقيقة العلمية ٩٣

٣. حقيقة الإيمان والحقيقة التاريخية ٩٩

٤. حقيقة الإيمان والحقيقة الفلسفية ١٠٣

٥. حقيقة الإيمان ومعاييرها ١١٠

(٦) حياة الإيمان ١١٥

١. الإيمان والشجاعة ١١٥

٢. الإيمان وتكامل الشخصية ١٢٢

٣. الإيمان والحب والفعل ١٢٩

٤. جماعة الإيمان وتعبيراتها ١٣٤

٥. مواجهة الإيمان مع الإيمان ١٤٠

خاتمة: إمكانية الإيمان وضرورته اليوم ١٤٥

هذا الكتاب

لا تكاد توجد كلمة في اللغة الدينية، اللاهوتية والشعبية معاً، صارت عرضة لحالات سوء الفهم والتشويهات والتعريفات المثيرة للشكوك أكثر من كلمة «الإيمان». ولذلك فإن الطريقة الوحيدة الممكنة، في الوقت الحاضر، للاهتمام بهذه المشكلة تتمثل في محاولة إعادة تأويل الكلمة وإزالة التشوش الذي لحق بها ودلالات التشويه الإيحائية التي أحاطت بها، التي ينتمي بعضها إلى قرون بعيدة. وإن الكاتب ليرجو أن يفلح في هذا الهدف على الأقل حتى لو لم يفلح في هدفه الأقصى في إقناع بعض القراء بقوة الإيمان الخفية داخل أنفسهم وبالدلالة اللامتناهية لما يرتبط به الإيمان.

مكتبة الفكر الجديد
05-07-2017