المعرفة كَهَمٍّ أقصى

الإيمان بما هو فعلٌ يصل به العقل في نشوته الانجذابية إلى ما وراء ذاته

بول تيليش
فيلسوف ولاهوتي ألماني

تمهيد وملخص إجمالي

في المنهجيَّة المعتمدة التي قوربت فيها علاقة الإيمان والعقل لدى الفيلسوف واللَّاهوتي الألماني بول تيليش(1886-1965) بدا السؤال مركوزاً في الغالب عما إذا كان النفي المتبادل بينهما هو الحاكم على تلك العلاقة. ثم يتمدد التساؤل لديه عما لو كان من الإمكان بمكان أن يقترن الإيمان بالعقل ليشكّلا معاً بنية معرفية واحدة. وإذا كانت هذه المنهجية ممكنة - أي إمكانية الإتحاد- يبرز التساؤل حول كيفية ارتباط الأحكام العقلانية والأحكام الإيمانية بعضها إلى بعض. ومن البيِّن أنه حين يُساء فهم العلاقة والارتباط بينهما فمن الممكن أن يستبعد الإيمان والعقل كل منهما الآخر. أما إذا فُهِمَ الإيمان باعتباره اهتماماً بغاية قصوى، فلا حاجة لوجود نزاع.

إلى أي مدى يمكن أن يكون وافياً ما دامت جواباً كهذا الحياة الروحية للإنسان وحدة متصلة، ولا تقبل بالعناصر المتجاورة. ذلك بأن العناصر الروحية للإنسان متكاملة ومتحدة، على الرغم مما يعتريها من خصائص مميزة، ومن تداخلات. من أجل ذلك لا يكفي التأكيد على أن حالة الاهتمام القصوى ليست في صراع مع البنية العقلية للذهن الإنساني. بل من الواجب أيضاً أن يكشف الإنسان عن العلاقة الفعلية الرابطة بينهما، وهي بالتحديد الطريقة التي يتداخلان من خلالها ويقع بعضهما في إطار بعض.

في هذا البحث المستل من كتابه "ديناميات الإيمان" (DYNAMICS OF FAITH) يمضي بول تيليش إلى منطقة معرفية قصيَّة في الحديث عن حقيقة الإيمان وعن تلازمها والأطوار المابعدية للعقل. وهنا يتلاقى محيطا العقل والوحي على نصاب واحد، ثم ليعقدا ميثاقاً وطيداً يدور مدار ما يمكن الإصطلاح عليه بـ "نظرية المعرفة الإيمانية".

* * *

مفردات مفتاحيَّة: الإيمان- العقل- الهمّ الأقصى- الأوامر الأخلاقية- الحضارة التقنية- النشوة الإنجذابية.

تمهيد:

ينبغي أن يسأل المرء أولاً: بأي معنى تُستخدم كلمة «عقل» حين تُواجه بالإيمان؟ هل ما يُقصد منها كما أن تُطلق بمعنى المنهج العلمي والدقة المنطقية والحساب التقني؟ أم انها كما كان الحال في كثير من حقب الثقافة الغربية، تُستخدم بمعنى منبع المعنى والبنية والمعايير والمبادئ؟ سوف نرى في الحالة الاولى، ان العقل يوفِّر لنا الأدوات اللَّازمة لمعرفة الواقع والسيطرة عليه، في حين يوفر الإيمان الوجهة التي تتم فيها ممارسة هذه السيطرة. قد يطلق المرء على هذا الصنف من العقل تسمية العقل التقني أي ذاك الذي يوفر الوسائل، لا الغايات. وهذا العقل بهذا المعنى بالحياة اليومية لكل إنسان، وتالياً هو القوة التي تحدد مسار الحضارة التقنية لعصرنا. أما في الحالة الثانية، فإن العقل يتماهى بإنسانية الإنسان تلقاء جميع الكائنات الأخرى. فهو أساس اللغة، والحرية، والإبداع. وهو داخل في عملية البحث عن المعرفة، وتجربة الفن، وإنجاز الأوامر الأخلاقية: ذلك بأنه يجعل من الحياة الشخصية المتمركزة والمشاركة في الجماعة أمراً ممكناً. فلو كان الإيمان نقيضاً للعقل، لَطَفَق يميل إلى نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان. وقد استُخرجت هذه النتيجة، نظرياً وعملياً، في الأنظمة التوتاليتارية الدينية والسياسية. إذ إن الإيمان الذي يدمر العقل يدمر نفسه ويدمر إنسانية الإنسان. حيث لا يقدر سوى كائن يمتلك بنية العقل على أن يحرز هماً أقصى، وأن يميز الهموم القصوى والأولية، وأن يفقه الأوامر اللَّامشروطة للوازع الخلقي، وأن يدرك 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 إذاً، هو الشرط الإبتدائي للإيمان: ذلك لأن الإيمان هو الفعل الذي يصل به العقل في نشوته الإنجذابية إلى ما وراء ذاته. عقل الإنسان متناه: انه يتحرك ضمن علاقات متناهية حين يهتم بالعالم وبالإنسان نفسه. ولكل الفعاليات الثقافية التي يتلقى فيها الإنسان عالمه والتي يشكل فيها عالمه هذه الخاصية في التناهي. وعليه فهي ليست قضايا ذات همّ لا متناه. مع هذا فإن العقل ليس مقيداً بتناهيه. بل هو يعيه، وبهذا الوعي، يسمو فوقه. يجرب الإنسان الانتماء إلى اللَّامتناهي، الذي هو ليس جزءاً منه، ولا يقع في متناول قدرته. لكن لا بد له أن يستحوذ عليه، وإذا استحوذ على الإنسان، صار قضية هم لامتناه. الإنسانُ متناه، لأن عقله يعيش همومه الأولية، لكن الإنسان يعي أيضاً لا نهائيته الممكنة، ويظهر هذا الوعي كَهمٍّ أقصى، أي بوصفه إيماناً. فإذا هيمن على العقل

- بول يوهانس تيليش (**Paul Johnnes Tillich**) فيلسوف وجودي مسيحي من أصل ألماني- ولد في قرية ستارسيدل(بولندا حالياً) في مقاطعة براندنبورغ في الأمبراطورية الألمانية. هو من أبرز فلاسفة اللاّهوت في القرن العشرين، حيث ترتكز فلسفته على رؤية مفارقة في فهم يلتقي فيها العقلاني مع اللاّعقلاني على نحو التجاور والوحدة. وقد لاقت أطروحاته الكثير من الجدل بصدد الآثار المترتبة سواء في ما يتصل بالإيمان الديني أو المبادئ الكلاسيكية للفلسفة. من أبرز أعماله: النظام اللاّهوتي ـ الشجاعة لتكون ـ وديناميات الإيمان. توفي في شيكاغو بالولايات المتحدة عام 1965.

*- تعريب ومراجعة: كريم عبد الرحمن.

همٌ أقصى، سيق إلى ما وراء ذاته، لكنه لن يكف عن كونه عقلاً متناهياً. فالتجربة الإنجذابية للإيمان لا تدمر بنية العقل. ذلك بأنها تتحقق بالعقلانية، وليست نفياً لها. ومن ثمة لا يتحقق العقل إلا إذا اندفع إلى ما وراء حدود تناهيه، إلى اختبارات الحضور القصوى، إلى المقدس. أي من دون هذه الاختبارات، يستهلك العقل نفسه ومحتوياته المتناهية. وأخيراً يصبح مليئاً بالمحتويات غير العقلية 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 تأشيرة إنتقالية، ما دام ليس ثمة من فراغ في الحياة الروحية، وكذلك في الطبيعة. العقل هو مسلَّمة الإيمان، وفي المقابل الإيمان هو تحقُّق العقل. والإيمان بوصفه حالة انهمام قصوى، فإنه في الوقت عينه هو العقل نفسه في نشوته الإنجذابية. وإذن، فلا تناقض بين طبيعة الإيمان وطبيعة العقل وإنما يندرج كل منهما في داخل الآخر.

تلقاء هذه المعادلة سيطرح اللاَّهوت أسئلة عديدة منها: أفلا تتشوه طبيعة الإيمان في ظل الشروط الحاكمة على وجود الإنسان..؟ على سبيل المثال، إذا استحكمت به القوى الشيطانية المدمرة – كما أشرنا من قبل. كما سيسأل اللاَّهوت ألا تتشوه طبيعة العقل مع تغريب الإنسان عن ذاته. وسيسأل، أخيراً، أفلا ينبغي أن يعاد تأسيس وحدة الإيمان والعقل والطبيعة الحقيقية لكل منهما عن طريق ما يسميه الدين بـ «الوحي». ثم سيواصل اللاَّهوت أسئلته مفادها: إذا كانت هذه هي الحال، ألا يُلزم العقل في مرحلته المشوهة بالانقياد للوحي، ثم أليس هذا الانقياد لمحتويات الوحي هو المعنى الحقيقي لمفردة «الإيمان»؟ الإجابة عن هذه الأسئلة، التي يثيرها اللاَّهوت، هي قضية اللاَّهوت نفسه بأسره.

أولاً، يجب الإقرار بحقيقة ان الإنسان يعيش اغتراباً عن ماهيَّته الحقيقية. وعليه فإن استعمال العقل وخاصية الإيمان ليسا كما يوجدان من حيث الجوهر، وبالتالي كما ينبغي أن يوجدا. وهذا ما يفضي إلى مصادمات فعلية بين استعمال مشوَّه للعقل وإيمان وثني. ولا يمكن أن يستخدم الحل الذي قدمناه فيما يتعلق بالماهية الحقيقية للإيمان والماهية الحقيقية للعقل من دون تأهيل جوهري للحياة الفعلية لكل من الإيمان والعقل في ظل ظروف الوجود الإنساني. أما النتيجة المترتِّبة على هذا التأهيل فهي تكمن في وجوب أن يتم التغلب على اغتراب الإيمان والعقل في ماهيِّتها وفي صلتهما المتبادلة، مثلما ينبغي أن تتأسس طبيعتهما الحقيقية وعلاقتهما داخل الحياة الفعلية، وكذلك داخل التجربة التي يحدث فيها هذا الأمر بوصفها تجربة الوحي.

تجربة الوحي:

لقد أسيء استخدام مفردة «الوحي» إلى درجة كبيرة؛ بحيث صار من الصعب استعمالها كيفما كان أكثر من مفردة «العقل» نفسها. يُفهم من الوحي في الثقافة الشعبية على أنه معلومات إلهية

عن قضايا إلهية، تعطى للأنبياء والرسل، وتمليها الروح الإلهية على كتاب «الكتاب المقدس» أو «القرآن»، أو بقية الكتب المقدسة. والقبول بهذه المعلومات، مهما تكن لا عقلية هو الذي يسمى بعدئذ بالإيمان. تتناقض كل كلمة في النقاش الحاضر مع هذا التشويه لمعنى الوحي. فالوحي، في المحل الأول، هو الاختبار الروحي الذي يستحوذ فيه همٌ أقصى على العقل الإنساني ويعبرِّ عن نفسه داخل الجماعة عن طريق رموز الفعل والخيال والفكر. وحيثما تحصل تجربة الوحي هذه، يتجدد كل من الإيمان والعقل، أو يتم قهر نزاعاتهما الداخلية والمتبادلة حيث يستبدل التغريب بالمصالحة. هذا هو ما يعنيه الوحي، أو ما ينبغي أن يعنيه. انه الحدث الذي يتجلى به الأقصى في همٍّ أقصى، عاصفاً بالوضع المعطى ومحولاً إياه في الدين والثقافة. في مثل هذه التجربة، لا يمكن أن يوجد صراع بين الإيمان والعقل،ـ لأن بنية الإنسان الشاملة من حيث هو كائن عقلي يحتويها تجلي الوحي للهم الأقصى ويغيرُّها. غير أن الوحي هو وحيٌ للإنسان في حالته المركبة من الإيمان الخَرِب والعقلانية الخَرِبة[1]. وهذا الخراب، وإن كان واهناً في سطوته النهائية، فقد يتم قهره فقد لا إزالته. لذا فهو يدخل تجربة الوحي الجديدة كما دخل التجارب القديمة. الأمر الذي يجعل الإيمان وثنياً، ليخلط حامل الأقصى وتجلياته بالأقصى نفسه. وهو يجرِّد العقل من سطوته الانجذابية، ومن نزوعه الى التعالي بذاته في اتجاه الأقصى. وكنتيجة لهذا التشويه المزدوج، يشوِّه (الخراب المركب) العلاقة بين الإيمان والعقل، مختزلاً الإيمان إلى همّ أولي يندرج في الهموم الأولية للعقل، ويرفع العقل الى مرتبة الغاية القصوى برغم تناهيه الجوهري. ومن هذا التخريب المزدوج تنشأ نزاعات جديدة بين الإيمان والعقل، وينشأ معها البحث عن وحيٍ جديدٍ ومتفوِّق. ذاك يدل على تاريخ الإيمان هو تاريخ حرب دائمة مع تخريب الإيمان، والصراع مع العقل هو واحد من أبرز أعراضه. وأما المعارك الفاصلة في هذه الحرب فتكمن في أحداث الوحي الكبرى، حيث تشكل معركة النصر وحياً أخيراً يتم بنتيجته دفع التشوهات التي طرأت على الوحي والإيمان دفعاً نهائياً. وتزعم المسيحية أنها تعتمد على هذا النوع من الوحي، إلا أن زعمها سيكون عرضة لفحص التاريخ العملي المتواصل.

بين حقيقة الإيمان وحقيقة العلم:

إذن، ليس ثمة من صراع بين الإيمان في طبيعته الحقيقية والعقل في طبيعته الحقيقية. وهذا التأكيد يفضي إلى حقيقة أنه لا يوجد صراع جوهري بين الإيمان والوظيفة الإدراكية للعقل. كان الإدراك بجميع أشكاله يُعَدَ دائماً وظيفة عقل الإنسان التي تدخل دون عوائق في نزاع مع الإيمان. لقد حصل ذلك على الخصوص حين كان يُعرَّف الإيمان بأنه أدنى أشكال المعرفة؛ وكان يقبل به لأن السلطة الإلهية هي الضامنة الحقيقية له. وقد رفضنا هذا التشويه لمعنى الإيمان، وبرفضنا

[1]- يريد بول تيليش القول أن الوحي في طورعيشه من جانب الإنسان يجري تلقِّيه على نحو تمتزج فيه أحوال ما قبل التلقِّي بما بعدها فيحدث جراء ذلك ضربٌ من التناقش والاضطراب بين عقل حسَّاب وإيمان ناقص.

هذا يكون قد أزحنا واحداً من أهم الأسباب المتكررة لنشوب النزاعات بين الإيمان والمعرفة. مع ذلك ينبغي لنا أن نكشف من وراء ذلك العلاقة العينية للإيمان بمختلف أشكال العقل الإدراكي، وخصوصاً العملية والتاريخية والفلسفية. قد تختلف حقيقة الإيمان عن معنى الحقيقة في كل واحدة من هذه الطرق المعرفية. غير أن الحقيقة هي ما تحاول جميعاً الوصول إليه. أي الحقيقة بمعنى «الواقع حقاً» الذي تتلقاه على نحو يناسب الوظيفة الإدراكية للعقل الإنساني. يحدث الخطأ إذا لم يفلح مسعى الإنسان الإدراكي في إصابة الواقع حقاً. أو انه اتخذ مما يبدو في الظاهر واقعياً وحده هدفاً له، ويصيب الواقعي حقاً ولكن يعبر عنه بطريقة مشوهة. وكثيراً ما يستعصي القطع في ما إذا كان الواقعي قد اخطأ أو أن الإعراب عنه غير مناسب، ذلك لأن شكلي الغلط متواقفان. في أية حال، حيثما توجد مساعي للمعرفة، توجد حقيقة أوخطأ أو درجة من درجات انتقالية كثيرة بين الحقيقة والخطأ. في الإيمان، تدأب الوظيفة الإدراكية للإنسان على العمل. لذلك وَجَبَ أن نسأل عن معنى الحقيقة في الإيمان، وما هي معاييرها، وكيف ترتبط بأشكال أخرى من الحقيقة ذات الأنواع المختلفة من المعايير.

يحاول العلم أن يوصِّف ويفسِّر البنى والعلاقات في العالم، من أجل التحقُّق منها تجريبياً وحسابها كمياً. وحقيقة كل حكم علمي تكمن في مطابقتها القوانين البنيوية التي تحدد الواقع، أي التحقق من هذا الوصف عن طريق التكرار التجريبي. وكل حقيقة علمية هي أولية ولأنها كذلك فهي عرضة للتغيرات لجهة الإمساك بالواقع، والتعبير عنه تعبيراً كافياً. ولا ينفي عنصر الريبة هذا قيمة الحقيقة في التأكيد العلمي الذي يجري تفحُّصه والتحقق منه. بل انه يحول فقط دون الدوغماتية والإطلاقية العلمية.

بناء على هذا، سيكون منهجاً بائساً في الدفاع عن حقيقة الإيمان، حين يشير اللاّهوتيون إلى الخاصية الأولية لكل حكم علمي بهدف توفير فسحة للتراجع عن حقيقة الإيمان. ولئن اختزل التطور العلمي غداً عالم الريبة، فقد يستمر الإيمان في تراجعه، وهو إجراء لا يحظى بالتقدير وهو غير ضروري. ذلك لأن الحقيقة العلمية وحقيقة الإيمان لا تنتميان إلى المعنى نفسه. إذ ليس للعلم الحق ولا القوة التدخل في شؤون الإيمان، وكذلك ليس للإيمان القوة لكي يتدخل في شؤون العلم.

إذا فُهِمَ الأمر على هذا النحو، ظهرت النزاعات بين الإيمان والعلم في ضوء مختلف تماماً. فالنزاع هو في الحقيقة لم يكن بين الإيمان والعلم، بل بين إيمان وعلم لا يدرك كلاهما بعده الصحيح. لمَّا اعترض ممثلو الإيمان سبيل بداية تشكل علم الفلك الحديث لم يكونوا على وعي بأن الرموز المسيحية، وإن استُخدِمت النظام الفلكي الأوسطي – البطليمي، لم تكن وثيقة الصِلات بذلك الفلك. ذلك بأن من غير الممكن أن يتنازع علم الفلك الحديث مع الإيمان المسيحي إلا متى فُهمت الرموز المتعلقة بـ «الله في السماء» و«الإنسان على الأرض» و«الشياطين أسفل الأرض»

باعتبارها أوصافاً للأماكن التي تقطنها كائنات إلهية أو شيطانية. من جهة أخرى، إذا اختزل علماء الفيزياء الحديثة الواقع كله إلى الحركة الآلية لأصغر دقائق المادة، منكرين النوعية الواقعية للحياة والعقل، فإنهم يعبرون عن إيمان، ذاتياً وموضوعياً على السواء. ذاتياً يشكل العلم همهم الأقصى، وهم على استعداد للتضحية بكل شيء، بما في ذلك حيواتهم من أجل هذه الغاية القصوى. وأما موضوعياً، فإن هؤلاء يبتكرون رمزاً رهيباً من هذا الهم، وهو على وجه التحديد عالم تبتلع فيه الآلية التي لا معنى لها كل شيء- بما في ذلك عاطفتهم العلمية. وفي هذه الحال، يكون الإيمان المسيحي مصيباً في معارضته رمز هذا الإيمان[1].

لا يمكن أن يحتدم العلم إلامع العلم، كما لا يمكن أن يحتدم الإيمان إلا مع الإيمان، حيث لا يمكن للعلم الذي يبقى علماً أن يصارع مع الإيمان الذي يبقى إيماناً. يصح هذا أيضاً على دوائر البحث العلمي الأخرى كالأحياء وعلم النفس. على هذا الأساس لم يكن الصراع الشهير بين نظرية التطور(الداروينية) ولاهوت بعض الطوائف المسيحية صراعاً بين العلم والإيمان، وإنما صراعاً بين علم يجرد إيمان الإنسان من إنسانيته وإيمان يشوّه التأويل الحرفي للكتاب المقدس تعبيراته. ومن البيِّن أن اللَّاهوت الذي يفسر قصة الخليقة التوراتية باعتبارها وصفاً علمياً حدث في الزمان يتعارض مع العمل العلمي المسيطر عليه منهجياً. وأما نظرية التطور التي تفسر تدرُّج الإنسان من أشكال حياة أقدم بطريقة تزيل الاختلاف اللامتناهي النوعي بين الإنسان والحيوان إنما هي إيمان وليست علماً.

عن الاحتدام بين الإيمان وعلم النفس:

الاعتبار نفسه ينطبق على النزاعات الراهنة والمستقبلية بين الإيمان وعلم النفس الحديث. يخشى علم النفس الحديث من مفهوم النفس لأنها تبدو وكأنها تؤسس واقعاً لا تستطيع المناهج العلمية استيعابه، وقد تعترض سبيل النتائج التي يتوصل اليها. هذه الخشية ليست بلا أساس: حيث لا يجب أن يقبل علم النفس بأي مفهوم لا ينتج عن عمله العلمي الخاص. وتكمن وظيفته في توصيف 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.

وإذ يتحدث الإيمان عن البعد الأقصى الذي يعيشه الإنسان، والذي فيه يمكن أن يحقق نفسه

[1]- من البديهي أن ينطلق الإيمان المسيحي من مسلَّمة ترى إلى الفيزياء الكونية على انها هبَّة إلهية تقع فوق طور العقل الفيزيائي الذي لا يدرك حقيقتها الذاتية إلى الواهب. ومن أجل ذلك يعارض هذا الإيمان النزعات المادية المحضة لعلماء الفيزياء. (التحرير).

أو يفقدها، فهو لا يتدخل أبداً في الرفض العلمي لمفهوم النفس. وبالتالي لا يستطيع علم نفس لا يؤمن بالنفس أن ينكر ذلك. كما لا يستطيع علم نفس يؤمن بالنفس أن يثبته. ذلك بأن حقيقة المعنى الأبدي للإنسان تقع في عدآخر غير حقيقة المفاهيم النفسية الكافية. وقد تناقض علم النفس التحليلي المعاصر أو علم نفس الأعماق في كثير من الحالات مع التعبيرات ما قبل اللّاهوتية واللّاهوتية عن الإيمان. مع ذلك، ليس من العسير التمييز في علم نفس الأعماق بين الملاحظات والفرضيات المتحقّق منها إجمالاً، وبين التأكيدات عن طبيعة الإنسان ومصيره التي من الواضح أنها تعبيرات عن الإيمان. ولعل العناصر الطبيعوية التي نقلها فرويد من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين - مثل نزعته التطهرية الأساسية فيما يتعلق بالحب، وتشاؤمه بخصوص الثقافة، واختزاله الدين الى مشروع آيديولوجي- هي كلها تعبيرات عن الإيمان وليست نتيجة تحليل علمي. وليس هذا بسبب يدعو إلى إنكار حق الباحث المهتم 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 وغالباُ ما يكون ضرورياً.

يفضي هذا التمييز بين حقيقة الإيمان وحقيقة العلم إلى تنبيه لا بد من توجيهه للّاهوتيين مؤدّاه: ألا يستخدموا المكتشفات العلمية الحديثة لتأكيد حقيقة الإيمان. فقد تمكنت فيزياء الدقائق الصغرى من تبديد بعض الفرضيات العلمية حول حسابية الكون. كما أحدثت نظرية الكوانتم (أو الكم) ومبدأ اللّاتحدد مثل هذا الأثر. وسرعان ما صار يستخدم الباحثون الدينيون هذه الإبداعات العلمية لتأكيد أفكارهم عن الحرية الإنسانية، والإبداع الإلهي، والمعجزات. ولكن لا مسوِّغ لمثل هذا الإجراء، لا من وجهة نظر الفيزياء ولا من وجهة نظر الدين. فالنظريات الفيزيائية المشار إليها ليست ذات علاقة مباشرة بالظاهرة المعقدة تعقيداً لا نهائياً عن الحرية الإنسانية، وليس لإطلاق القوة في الكمّات علاقة مباشرة بمعنى المعجزات. وبهذا المعنى يخلط اللّاهوت، حين يستخدم الفرضيات الفيزيائية بهذه الطريقة، بُعد العلم ببُعْد الإيمان. وحقيقة العلم لا يمكن أن تؤكدها آخر الإكتشافات الفيزيائية أو البيولوجية أو النفسية، كما لا يمكن أن تنكرها هذه المكتشفات.

حقيقة الإيمان وحقيقة التاريخ:

الحقيقة التاريخية لها خاصية تختلف بالكامل عن خاصِّية الحقيقة العلمية. يروي التاريخ وقائع فريدة، لا عمليات تكرارية يمكن فحصها مراراَ. والأحداث التاريخية ليست قابلة للتجريب. وتكمن المماثلة الوحيدة في التاريخ للتجريب الفيزيائي في مقارنة الوقائع. فإذا توافقت وثائق أصل مستقل جرى التحقق من الإثبات التاريخي في إطار حدوده الخاصة. سوى أن التاريخ لا يقتصر على رواية سلسلة من الوقائع. وإنما يحاول أيضاً فهم هذه الوقائع في أصولها، وعلاقاتها،

ومعانيها. التاريخ يصف ويفسِّر ويفهم. والفهم يفترض المشاركة مسبقاً. هذا هو الفرق بين الحقيقة التاريخية والحقيقة العلمية. في الحقيقة التاريخية تدخل الذات المؤوِّلة، أما في الحقيقة العلمية فهذه الذات منفصلة. وما دامت حقيقة الإيمان هي المشاركة الشاملة ففي الغالب تكون الحقيقة التاريخية مقترنة 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. إلا أن من يصدر مثل هذه التأكيدات يغيب عنه حقيقة أن الملاحظة المنفصلة والمسيطر عليها في العمل التاريخي الأصيل تستعمل فيه ملاحظة العمليات الفيزيائية أو البيولوجية. ان الحقيقة التاريخية هي في المحل الأول حقيقة وقائعية: وبهذا المعنى فهي تتميز عن الحقيقة الشعرية في الملاحم، أو عن حقيقة الخرافة في المدوَّنة الأسطورية. وهذا الاختلاف حاسم لجهة فهم علاقة حقيقة الإيمان بحقيقة التاريخ. فالإيمان لا يستطيع ضمان الحقيقة الوقائعية، غير أنه يستطيع بل يجب أن يؤوِّل معنى الوقائع من وجهة نظر الهم الأقصى للإنسان. وبفعله هذا يحوّل الحقيقة التاريخية إلى بعد متصل بحقيقة الإيمان.

لقد ارتقت هذه المشكلة إلى صدارة الكثير. من مواضع الفكر الشعبي واللَّاهوتي منذ أن اكتشف البحث التاريخي الخاصِّية الأدبية للكتابات المقدسة. فقد تبيَّن أن العهدين القديم والجديد، في الأقسام السردية منهما، يجمعان عناصر تاريخية وخرافية وأسطورية. وفي كثير من الحالات صار يستحيل فصل بعض هذه العناصر عن بعضها البعض بأية درجة من الاحتمالية. كما أوضح البحث التاريخي عدم وجود طريقة لبلوغ الأحداث التاريخية التي ظهَّرتصورة يسوع في الأناجيل، الذي صار يدعى المسيحي بدرجة أكثر من الاحتمالية. إلى ذلك، اكتشف الموقف نفسه بحثاً مماثلاً في الخاصية التاريخية للكتابات المقدسة والتقاليد الخرافية في الديانات غير المسيحية. وعليه لا يمكن جعل حقيقة الإيمان تعتمد على الحقيقة التاريخية للروايات التي يعبر فيها الإيمان عن ذاته. وإنه لتشويه كارثي لمعنى الإيمان أن نطابقه بالاعتقاد بالمصداقية التاريخية لروايات 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 دقيقاً على نحو يمكن الاطمئنان إليه. لا ريب أنها غير موثقة، ولذا لا بد من القيام ببحث عن درجة احتماليتها أو عدم احتماليتها بكل الوسائل التي تتوفرعلى أساس منهج تاريخي وفيلولوجي صلب. وليست قضية إيمان أن نقطع بما لو كانت الطبعة المعتمدة حالياً من القرآن عند المسلمين متطابقة مع النص الأصلي، برغم أن هذا هو الاعتقاد القوي لدى أكثر من يعتنقون الإسلام[1]. وليست قضية إيمان أن نجزم بأن القسم الأعظم من أسفار موسى الخمسة هي الحكمة الكهنوتية

[1]- هذا الرأي من جانب تيلتش يتطابق إلى حد بعيد مع ما ذهب إليه المستشرقون الغربيون حيال دراستهم للقرآن الكريم. وهو رأي ينطوي على ضرب من القصور وعدم الدراية بسبب تشكيكهم بوحيانية القرآن انطلاقاً من الرؤية الأنثروبولوجية للنص المقدس التي طغت على مجمل منجزات المعرفة الحداثية(التحرير).

في حقبة ما بعد السبي البابلي، أو أن سفر التكوين ينطوي على أساطير وخرافات مقدسة أكثر مما ينطوي على استقراء التاريخ الفعلي. وبالتالي ليست قضية إيمان أن نقرر أن توقَّع الكارثة حول نهاية العالم كما نجدها في الأسفار الأخيرة من العهد القديم والعهد الجديد كانت قد تبلورت في الديانة الفارسية. كذلك ليست قضية إيمان أن نقرر كم من المادة الخرافية والأسطورية والتاريخية قد أُدمجت في القصص المتعلقة بمولد المسيح وقيامته. وأخيراً ليست قضية إيمان أن نقرر أي النسخ من التقارير الخاصة بالأيام الاولى من الكنيسة تحظى باحتمالية أكبر.

يجب أن يحسم البحث التاريخي كل هذه القضايا في ضوء احتمالية أكبر أو أصغر. وهذه 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 داخلٌ في الوجود والمعنى. وهكذا يمكن للإيمان أن يقرر إن قانون العهد القديم الذي أعطي لموسى له صلاحية لا مشروطة عند من استحوذ عليهم، بصرف النظر عن جسامة أوقلة ما يمكن تتبعه لدى الشخصية التاريخية التي تحمل ذلك الإسم. يمكن للإيمان أن يقول إن الواقعة التي تتمظهر في صورة العهد الجديد عن يسوع بوصفه المسيح ذات قوى منقذة لدى من استحوذت عليهم، مهما جل أو قل ما يمكن تتبعه لدى الشخصية التاريخية التي تدعى يسوع الناصري. يمكن للإيمان أن يرشِّح ويؤكد أساسه الخاص في قوانين موسى، أو يسوع المسيح، أو النبي محمد، أو بوذا المتنوِّر. 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 بما هو حدثٌ في التاريخ حول التاريخ 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 مخالفة للتقاليد التي يُروى فيها الحدث. وهذا الاستقلال للحقيقة التاريخية هو من أهم وأبرز نتائج فهم الإيمان بوصفه حالة هم أقصى. ذلك بأنه يحرر المؤمنين من عبء لا يستطيعون تحمُّله بعد أن شكلت النزاهة المدرسية وعيهم الإيماني. ولو كانت مثل هذه النزاهة في صراع ضروري مع ما يسمى بـ «الخضوع للإيمان» لكان يُنظر إلى الله بوصفه انشطاراً في ذاته، أو بوصفه يمتلك سمات شيطانية، ولما كان الهم به هماً أقصى، بل صراعاً بين همَّين محدودين. ومثل هذا الإيمان سيكون وثنياً، في التحليل الأخير.

بين حقيقة الإيمان وحقيقة الفلسفة:

لا يمكن للحقيقة العلمية أو الحقيقة التاريخية أن يثبتا أو ينفيا حقيقة الإيمان. ولا يمكن لحقيقة الإيمان أن تُثبت أو تنفي الحقيقة العلمية أو الحقيقة التاريخية. وحينئذ يظهر السؤال ما إذا كانت لدى حقيقة الفلسفة العلاقة نفسها بحقيقة الإيمان، أو أن العلاقة بين الحقيقتين ستكون أكثر تعقيداً. واقع الأمر أن الحال هو كذلك. زد على ذلك أن تعقيدات العلاقة بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الإيمانية تجعل العلاقة بين الحقيقة العلمية والتاريخية أكثر تعقيداً مما بدت عليه في التحليل

السابق. وهذا هو السبب في احتدام النقاشات التي لا حصر لها عن علاقة الإيمان بالفلسفة. بل إن اللَّاهوتيين الذين كانوا يستعملون المفهوم الفلسفي بغية التعبير عن الإيمان لدى جماعة دينية معينة كانوا يتهمون بخديعة الإيمان.

من وجه آخر، تكمن صعوبة أية مناقشة حول الفلسفة في ذاتها في كون أي تعريف لماهيتها يعدُّ تعبيراً عن وجهة نظر الفيلسوف الذي يقدِّم التعريف. مع ذلك، هناك نوع من الاتفاق ما قبل الفلسفي حول معنى الفلسفة، والشيء الوحيد الذي يستطيع أن يقوم به المرء هو أن يستعمل الفكرة ما قبل الفلسفية عن ماهية الفلسفة. بهذا المعنى، تصبح الفلسفة محاولة الإجابة عن أكثر الأسئلة عمومية حول طبيعة الواقع والوجود الإنساني. في حين أن أكثر الأسئلة عمومية هي تلك التي لا تسأل عن طبيعة دوائر معينة من الواقع (كما هو الحال في العوالم الفيزيائية والتاريخية)، بل عن طبيعة الواقع الذي يؤثر في جميع العوالم. وعليه، تحاول الفلسفة أن تعثر على مقولات كلية يتم فيها تجريب الوجود.

لو أننا سلمنا بمثل هذه الفكرة عن الفلسفة، يمكن لنا تحديد حقيقة الإيمان. فالحقيقة الفلسفية هي الحقيقة المتعلقة ببنية الوجود، أما حقيقة الإيمان فهي الحقيقة المتعلقة بهمِّ المرءِ الأقصى. حتى في هذه النقطة تبدو العلاقة شبيهة جداً بالعلاقة بين حقيقة الإيمان والحقيقة العلمية. غير أن الاختلاف يكمن في أن هنالك نقطة مطابقة بين فهم الأقصى في الهَمِّ الفلسفي وفهم الأقصى في الهمِّ الديني. في كلتا الحالتين، يجري البحث عن واقع أقصى والتعبير عنه، مفهومياً في الفلسفة، ورمزياً في الدين. وفي كل حال، تكمن الحقيقة الفلسفية في مفاهيم صحيحة حول الأقصى، بينما تكمن حقيقة الإيمان في رموز صحيحة حول الأقصى. وأما العلاقة بين هاتين الحقيقتين فهي المشكلة التي ينبغي أن نعتني بها.

لا شك في أن هناك سؤالاً سيثار في هذا الموضع: لماذا تستعمل الفلسفة المفاهيم، ولماذا يستعمل الإيمان الرموز إذا كان كلاهما يحاول أن يعبر عن الأقصى نفسه؟ الجواب، بطبيعة الحال، هو أن العلاقة بالأقصى ليست هي نفسها في كل من الحالتين. العلاقة الفلسفية هي من حيث المبدأ وصف منفصل عن البنية الأساسية التي يكشف فيها الهمُّ الأقصى عن نفسه. وعلاقة الإيمان هي من حيث المبدأ تعبير داخلي للهمِّ حول معنى الأقصى لدى المؤمنين. والاختلاف هنا واضح وجوهري. لكن، كما تشير عبارة «من حيث المبدأ»، هناك اختلاف لا يتضح في الحياة الفعلية للفلسفة وللإيمان ولا يمكن الاحتفاظ به؛ ذلك لأن الفيلسوف كائن إنساني ذو همٍّ أقصى خفيٍّ أو جليٍّ. والمؤمن كائنٌ إنسانيٌ ذو قوة فكرية وحاجة للفهم التصوري. وليست هذه واقعة حياتية فحسب، وإنما هي ذات نتائج على حياة الفلسفة لدى الفيلسوف وحياة الإيمان لدى المؤمن.

يكشف تحليل الأنساق والمقالات والشذرات الفلسفية على أنواعها جميعاً، أن الاتجاه الذي

يطرح فيه الفيلسوف السؤال، والأفضلية التي يمنحها لأنماط خاصة من الأجوبة، إنما يحددها اعتبار إدراكي وحالة الهمِّ الأقصى. وتكشف الفلسفة عما هو أكثر أهمية من الناحية التاريخية، ليس فقط عن القوة الكبرى للفكر، بل عن الهمِّ المتَّقد انفعالاً حول معنى الأقصى الذي تصف تجلياته. يكفي تذكير المرء بالفلاسفة الهنود واليونانيين، ربما دون استثناء، وبالفلاسفة المحدَثين أمثال لايبنتز واسبيوزا حتى كانط وهيغل. ولو بدا لنا 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 ناجمة بالفعل عن مشكلات خاصة بمذهب المعرفة.. في وقتنا الحاضر على وجه الخصوص، ثمة تحليلات للأدوات اللغوية في المعرفة العلمية. ولا شك أن هذا مسعى مبرر ومهم جداً، لكنه ليس فلسفة بالمعنى التقليدي.

الفلسفة بمعناها الأصيل، يتولى أمرها جمعٌ من الناس تجتمع لديهم عاطفة همٍّ أقصى بملاحظة واضحة ومنفصلة عن الطريقة التي يكشف فيها الواقع الأقصى عن نفسه في عمليات الكون. وهذا العنصر في الهمِّ الأقصى هو الذي يقف وراء الأفكار الفلسفية وهو الذي يوفر حقيقة الإيمان فيها. فنظرتهم إلى الكون ومأزق الإنسان فيه توحِّد الإيمان بالعمل المفهومي. والفلسفة ليست فقط الرحم الأم التي خرج منها العلم والتاريخ، بل هي عامل دائم الحضور في العمل العلمي والتاريخي الفعلي. وإطار الإحالة التي رأى ويرى فيها كبار الفيزيائيين عالم بحوثهم هو إطار فلسفي، حتى لو كانت بحوثهم الفعلية موجودة للتحقق منه. وهي ليست نتيجة مكتشفاتهم على الإطلاق، وإنما هي دائماً نظرة كلية الوجود التي تحدد شعورياً او لاشعورياً إطار فكرهم. وما دام الأمر كذلك، فسيكون للمرء الحق أن يقول: إن في النظرة العلمية للواقع هي نفسها عنصر إيمان مؤثر. ويحاول العلماء - وهم مصيبون في ذلك- أن يمنعوا هذه العناصر من الإيمان والحقيقة الفلسفية من التدخل في بحثهم الفعلي. وهذا أمر ممكن الى مدى بعيد. ولكن حتى أكثر التجارب تحصيناً ليست «خالصة» بإطلاق، وخالصة هنا تعني استبعاد تدخل أي عوامل خارجية مثل: الملاحظة، والاهتمام الذي يحدد نوع السؤال المطروح عن الطبيعة في تجربة معينة. وما قلناه عن الفيلسوف يجب أن نقوله أيضاً عن العالِم. فهذا الأخير هو كائن إنساني حتى في عمله العلمي، حيث يستحوذ عليه هم أقصى، ذلك بأنه يثير السؤال عن الكون بما هو كذلك، أي انه يثير السؤال الفلسفي.

والمؤرخ بالطريقة نفسها هو في الواقع فيلسوف شعورياً او لاشعورياً. ومن الواضح تماماً أن أية مهمة يتبناها المؤرخ للعثور على الوقائع تعتمد على تقييمات العوامل التاريخية، وعلى وجه الخصوص، طبيعة الإنسان، وحريته، وتصميمه، وتطويره للطبيعة.. الخ. 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 أن الوقائع ينبغي أن تعتبر وقائع ذات صلة تاريخياً من بين عدد لا يتناهى من الحوادث في كل لحظة زمنية صغرى لا تتناهى. لذا يضطر المؤرخ أن يوظف الأسانيد من أجل تقييمه للمصادر وإمكانية الثقة بها، وأخيراً، ففي اللحظة التي يضفي فيها العمل تأكيدات ضمنية أو صريحة حول المعنى التاريخي للأحداث على الوجود الإنساني، تتضح الفرضيات الفلسفية للتاريخ. وحيثما توجد الفلسفة، يوجد تعبير عن هم أقصى، كما يوجد عنصر إيمان، مهما أخفاه انفعال المؤرخ بالوقائع الخالصة.

توضح جميع هذه الاعتبارات توضح وعلى الرغم من اختلافها الجوهري، أن هناك وحدة فعلية بين الحقيقة الفلسفية وحقيقة الإيمان في كل فلسفة، وأن هذه الوحدة مهمة في عمل العالِم، وفي عمل المؤرخ على السواء. وقد أطلق على هذه الوحدة اسم «الإيمان الفلسفي». وهذا مصطلح مضلل، إذ يبدو أنه يخلط الحقيقة الفلسفية بحقيقة الإيمان. فضلاً عن هذا، يشير هذا المصطلح يشير إلى أن هناك إيماناً فلسفياً واحداً، هو «الفلسفة المتواترة» (philosophia perennis)، كما سُميت. لكن السؤال الفلسفي وحده هو المتواتر، لا الأجوبة عليه. 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. أما الآن فيمكن 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 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، وان كانت الكنائس والحركات اللّاهوتية قد ادعت واستخدمت الفلسفات الأفلاطونية أو الأرسطية او الكانطية أو الهيومية. ويمكن تطوير المضامين الفلسفية لرموز الإيمان بطرق متعددة، لكن حقيقة الإيمان وحقيقة الفلسفة ليس لأي منهما سلطة على الأخرى.