تجديدُ الخطابِ اللاهوتيِّ عندَ بول تيليش

الاستاذ الدكتور عامر عبد زيد الوائلي (*)
جامعة الكوفة - كلية الاداب
Azid2014@gmail.com

Renewing Paul Tollchs Tjological Discourse

Dr.Amer Abdel Zaid Al-Waele
University of Kufa - College of Arts

الملخّص :

البحث جهد في محاولة الوقوف عند مشـروع تيلـيش في تجديـد الخطـاب اللاهوتي من خلال الربط بين اللاهوت والفلسفة في محاولة تجديدية تعتمد على دور اللغـة والرمـوز الدينيـة في انتـاج المعنى .

الكلمات المفتاحية : الاصلاح . و اللاهوت الجديد ، والوجودية المؤمنة . واللغة الدينية .

Abstract:

The research is an effort to try to stand at Tillich's project in renewing theological discourse by linking theology and philosophy in a renewal attempt based on the role of language and religious symbols in producing meaning.

Keywords: reform. And the new theology, and existentialism. and religious language.

مقدِّمة:

القراءاتُ في الخطابِ الدينيِّ تجاوزتْ فَهمَ النصِّ صوبَ فهمِ الحياة ، وفهمِ الوجود ، وهذا تحوّلٌ كبيرٌ حدثَ في الدرسِ الهرمنيوطيقيّ جعلنا نواجهُ وعيًا حديثًا؛ فخلقَ قطيعةً مع الفَهمِ القديم . ولكي نكونَ على تماسٍ مع ما فيهِ من جِدَّةٍ وتحوّلٍ علينا أن ندركَ الأثرَ الذي تركتْهُ الحداثةُ .

إنَّ هذا التحوّلَ غيَّرَ الأحكامَ المسبقةَ نتيجةً لِما جاءَ به من مناهجَ جديدةٍ أعادتْ النظرَ بما هو سائدٌ، ومارستْ النقدَ والقلبَ في ما هو ساكنٌ، وأحدثتْ حراكًا تركَ آثارًا عميقةً . فالجديدُ كانَ يقومُ على فَهمِ النصوصِ بوصفِها موضوعًا فلسفيًّا، وهذا بالتأكيدِ مختلفٌ عن التفاسيرِ القديمةِ المحكومةِ بمسبوقاتٍ فكريَّةٍ تقيِّدُ الفَهم .

فالقراءةُ اليومَ تعدُّ أساسًا في إنتاجِ المعنى، وخلقِ أُفقٍ مختلفٍ عن القديم، وهذا الأُفقُ محكومٌ بأُفقِ القراءةِ ومنسجمٌ داخلَ منظومتِها المعرفيَّة .

ومن هنا نَلمسُ أنَّ الدراساتِ في مجالِ اللاهوتِ الغربيّ أدركَ أصحابُها أهميةَ هذا الأمرِ في أبحاثِهم التي اهتمتْ بالجانبِ الفلسفيِّ إلى جانبِ احترامِهم تعددَ القراءاتِ فهي نتيجةٌ طبيعيَّةٌ لما هو سائدٌ من رؤيةٍ فلسفيَّةٍ في مجالِ التأويل . فقد ساعدَ هذا في حذفِ عناصرِ الجزميَّةِ والدوغمائيَّةِ المنغلقةِ داخلَ الدراساتِ الدينيَّة .

وهذه الرؤيةُ الجديدةُ في القراءاتِ اللاهوتيَّةِ التي تنطلقُ من الفلسفةِ نجدُها في فكرِ(تيليش)الذي جمعَ بينَ الفلسفةِ واللاهوتِ من دونِ أن يميلَ إلى أيٍّ منهما على حسابِ الأخرى ، ويمكنُ أن نلمسَ هذا في عدَّةِ مجالاتٍ فلسفيّةٍ، سوفَ نعرضُ إلى عناوينِها العامَّةِ، ثُمَّ نتناولُها في سياقِ البحثِ عرضًا وتحليلًا ، وهي :

البرهانُ الأوّل " القلق " :

كان قلقُ (تيليش) يتعلَّقُ بالمغزى الدينيّ "للوضعِ الإنسانيّ" ، وذهبَ إلى أنَّ المسائلَ الدينيَّةَ تنشأُ من مشكلاتٍ إنسانيَّةٍ . وفي السياقِ نفسه ، فإنَّ الأساسَ الوحيدَ لفهمِ التركيبةِ الوجوديَّةِ للواقعِ هو تحليلُ الوجودِ البشريِّ تجاه لقاءِ الإنسان ببيئته. ويمكنُنا أن نفهمَ وجودَ أشياءٍ أخرى عن طريقِ القياسِ معَ الرجل. و يرى (تيليش) في المجلدِ الأوَّلِ من كتابه "اللاهوتِ النظاميّ" ، أنَّ الإنسانَ "هو الذي يتحدَّ فيه كلَّ مستوياتِ الوجودِ ويسهِّلَ الوصولَ إليه".

الرهانُ الثاني " الإيمانُ " :

يتصور (تيليش) أنَّ الإيمانَ أو ، كما يسميه ، "القلق النهائيّ" وسيلةٌ لتنظيم الخبرةِ البشريَّةِ والنشاط. وفي رأيه أنَّ الإيمانَ هو استسلامٌ غيرُ مشروطٍ لشيءٍ ما، والاستعدادَ للاعترافِ به بوصفه سلطةٍ مطلقةٍ ؛ وتوقَّعَ أن يحصلَ المرءُ بطريقةٍ ما على إنجازٍ أعلى من خلالِ اللقاءِ والتجارةِ معه ؛ واكتشفَ أن كلَّ شيءٍ في حياةِ المرءِ وعالَمه لا يكونُ ذا أهميةٍ إلَّا بِقدْرِ ما يتعلَّقُ به بطريقةٍ ما ؛ ويختبرُها على أنَّها مقدسةٌ - أي أنَّها تتفاعلُ معه بمزيجٍ حميمٍ من الإحساسِ بالرعبِ والغموضِ والفتنِ .

إذ اعتقدَ(تيليش) أنَّ كلَّ إنسانٍ لديه مثلُ هذا القلقِ في نهايةِ المطاف ، ولكنَّ أهدافَ الاهتمامِ تختلفُ بشكلٍ كبيرٍ نحو كائناتٍ خارقةٍ للطبيعةِ والأشخاصِ التاريخيين سواءً كانوا متدينين أم علمانيين أم أممٍ أم طبقاتٍ اجتماعيّةٍ أم حركاتٍ سياسيَّةٍ أم أشكالٍ ثقافيَّةٍ مثلَ : الرسمِ ، والعلومِ ، أو السلعِ الماديَّةِ ، أو الوضعِ الاجتماعيِّ - وقد يكون أيٌّ من هذه الأشياءِ موضعَ اهتمامٍ نهائيّ. بمعنى أنَّه يُميِّزُ الإيمانَ الذي يقصدُهُ عن الإيمانِ التسليميّ التقليديّ ، فالإيمان الذي يقصدُهُ إيمانٌ قائمٌ على الشَّكِّ والمخاطرة .

الرهانُ الثالثُ " الرموزُ الدينيَّةُ " :

يدَّعي (تيليش) أنَّ هذهِ الأشياءَ الملموسةَ تعملُ كرموزٍ؛ فتظهرُ في نهايةِ المطافِ لأولئك الذين يعانون منها المقدرة ،وفي النتيجة فهي بالنسبة لأولئك الأشخاصِ تشيرُ إلى المطلق .

فهو يؤكِّدُ أنَّنا لا نعرفُ اللهَ بالتفكيرِ المفهوميّ بل بالاهتمامِ المطلقِ ، ويعلِّلُ هذا بأنَّ اللهَ لا يبقى الله حين نصفُهُ أو نحاولُ الدفاعَ عنه بواسطة المفاهيم ، فالرموزُ الدينيَّةُ بنظر (تيليش) هي تمثلاتٌ لما يتجاوزُ الدائرةَ المفهوميَّةَ شكلًا غيرَ مشروطٍ ، إنَّها تمثِّلُ المتعالي ؛ لأنَّها لا تجعلُ اللهَ جزءاً من العالَم الماديّ .فالرموزُ الدينيَّةُ عند (تيليش) هي الطريقُ الوحيدةُ التي يُعبِّرُ الدينُ من خلالِها عن نفسهِ مباشرةً(٢). ، ولسوءِ الحظِّ ، لم يقدِّمْ (تيليش) سرداً مفهوميًّا لهذهِ المفاهيمِ المترابطةِ والمتشابكةِ ، والتي تعدُّ مُهمَّةً جداً بالنسبة لموقفه.

الرِّهانُ الرابعُ " الدفاعُ عن المسيحيَّة " :

أرادَ(تيليش)بوصفه عالمًا لاهوتيًا مسيحيًا أن يبرهنَ على أنَّ القلقَ المسيحيَّ هو الأكثرُ ملاءمةً بين الاهتماماتِ المطلقة. وقال في بعضِ الأحيانِ إنَّ بعضَ المخاوف في نهاية المطاف هي "الوثنية" لأنَّها موجهةٌ إلى الأشياء المحدودة. ولكن من خلال مبادئه الخاصةِ لم يكن بمقدور (تيليش) أن يقول هذا ؛ لأنَّ كلَّ حالةٍ مثيرةٍ للقلق في نهاية المطاف تنطوي على كائنٍ ملموسٍ يظهر أو يشير، إذا لم يعمل ذلك ، فلن تكونَ هذه قضيةً مثيرةً للقلق. والطريقةُ الوحيدةُ الممكنةُ لإثبات أنَّ أحدَ الشواغل النهائيَّة هو أكثرُ ملاءمةً من الآخر. ولكنَّها في نهاية المطاف ميزة لا يمكن لأيِّ شخصٍ آخرَ مشاركتها ، فليس من الواضح كيفيَّةُ القيام بذلك. وتبدو حُجَّةُ(تيليش) الخاصَّةُ بتفوق المسيحيَّة في حدِّ ذاتها على أنَّها مصطلحاتٌ رمزيَّةٌ. وقال إنه بالموت على الصليب ، أكَّد يسوعُ المسيح ، الذي هو الرمز الأساس للكون في المسيحية ، حقيقة أن الرموزَ لها أهميتُها ليست في حدِّ ذاتها بل بما تظهرُهُ في نهاية المطاف.

فهذه الرهاناتُ (القلقُ ، والإيمانُ ، و الرمزُ) سنتناولها في فكر (تيليش) في بما يسمحُ به البحث .فهي تساهم في توضيحِ العلاقةِ بين اللاهوتِ والفلسفةِ ضمن التصورِ الحداثيِّ للدين .

المبحثُ الأوَّلُ : حياة (تيليش) ومرجعياتُه الفكريَّةُ

إنَّ الغايةَ من عرضِ حياةِ الفيلسوفِ(بول يوهانس أوسكار تيليش) (Paul.J.O.Tillich) (1886_1965) ضرورةٌ مُلحَّةٌ لحضورها المهيمنِ داخلَ نصوصهِ التي هي ترجمةٌ للرهاناتِ السياسيَّةِ والفكريَّةِ والاجتماعيَّةِ وقد تركتْ تأثيرا في إشكاليتهِ الفكريَّةِ وفلسفته، وفي مسار أعمال (تيليش) المتنوعة وسيرورة مؤلفاتهِ الغزيرة.

ولدَ في قريةِ(Starzeddel) من مقاطعة (Brandenburg)، التي كانت جزءاً من ألمانيا. وكان أكبرَ ثلاثة أطفالٍ ، مع شقيقتين . كان الأبُ البروسيّ (تيليش يوهانس تيليتش) قسًّا لوثريًّا محافظًا للكنيسة الإنجيليَّة في بروسيا. و حين كان تيليش في الرابعة من

عمرِهِ ، أصبح والدُهُ مديراً لأبرشية في (باد شونفلياس) ، وهي بلدةٌ مؤلفة من ثلاثةِ آلاف .

حيث بدأ (تيليش) المدرسة الثانوية (Elementarschule). وفي سنة(١٨٩٨)، تَمَّ إرسال (تيليش) إلى (كونيغسبرغ في der Neumark) (الآن Chojna ، بولندا).ولكنَّه كان يعيشُ حياةً في منزلٍ متنقلٍ وعانى من الوحدةِ التي حاولَ التغلبَ عليها من خلال قراءة الكتابِ المقدَّس (٣).

وفي سنة(١٩٠٠) تّمَّ نقل والد (تيليش) إلى (برلين) ، مما أدَّى إلى تحوّل(تيليش) في سنة(١٩٠١) إلى مدرسة برلين التي تخرَّج منها في سنة (١٩٠٤)، وقبلَ تخرجِهِ توفيت والدتُهُ بسبب السرطان في سبتمبر(١٩٠٣) ، حين كان تيليش في السابعة عشرة من عمره.

وقد درس في جامعة برلين التي بدأت في سنة(١٩٠٤). ومن ملامح حياتهِ البارزة أنَّه كان يجمعُ بين كونه رجلَ لاهوت وأستاذَ فلسفة . ولعلَّ هذا ظهرَ في كونه أصبح قِسِّيسا في جامعة برسلاف(١٩١٢)على أثر حصوله على الدكتوراه في دراسة فيلسوف ألماني(شيلنغ ١٩١١)، وبهذا يكون قد جمع بين المعرفة والفلسفة الدينيَّة معا، ولعلَّ كان له أثرٌ كبيرٌ في منهجِهِ الدينيّ ، الذي يقوم على مساحة من العقلانيَّة الفلسفيَّة المنفتحة، ولعلَّ هذا أيضا مردُّه إلى تأثُّرِهِ بخليطٍ من الأفكار الفلسفيَّة ، والدينيَّة .

شغل (تيليش)من (١٩٢٤ إلى ١٩٢٥) ، منصبَ الأستاذِ لعلم اللاهوت في جامعة ماربورغ ، حيث بدأ في تطوير علم اللاهوت النظاميَ الخاص به ، حيثُ قام بتدريس منهج دراسيّ خلال آخر فصوله الثلاثة. من(١٩٢٥ حتى ١٩٢٩) ، وكان (تيليش) أستاذاً في علم اللاهوت في جامعة دريسدن للتكنولوجيا وجامعة ليبزيج. وشغل المنصب نفسَه في جامعة فرانكفورت من(١٩٢٩ إلى ١٩٣٣).

و أثناء وجوده في جامعة فرانكفورت ، ألقى (تيليش) محاضراتٍ عامَّةً وخُطبًا في أنحاء ألمانيا جميعها، مما جعله يتعارض مع الحركة النازيَّة. وحين أصبحَ (أدولف هتلر) المستشار الألماني في سنة (١٩٣٣) ، تَمَّ فصلُ (تيليش) من منصبه.

زار رينهولدُنيبور ألمانيا في صيف سنة(١٩٣٣) ، وأظهرَ إعجابه بكتابات (تيليش) ، واتصل بـ(تيليش)حين عَلِمَ بإقالة (تيليش). وحثَّ (نيبورُ) (تيليشَ) على الانضمام إلى هيأة التدريس في مدرسة الاتحاد اللاهوتيَّة في مدينة (نيويورك). قَبلَ (تيليش). (٤).

وفي سنِّ السابعةِ والأربعين انتقل (تيليش) مع عائلته إلى الولايات المتحدة. وهذا يعني تعلم اللغة الإنجليزيَّة ، اللغة التي سيعمل بها (تيليش)، وفي نهاية المطافِ نشرُ أعمال مثل علم اللاهوت النظامي. ومن سنة (١٩٣٣ حتى سنة ١٩٥٥)، درسَ في مدرسةِ اللاهوت النقابيَّة ، حيثُ بدأ كأستاذ زائر لفلسفةِ الدين. وخلال سنة(١٩٣٣-١٩٣٤) كان أيضا محاضراً زائراً في الفلسفة في جامعة كولومبيا.

وتَمَّ تنظيمُ زمالةِ المسيحيين الاشتراكيين في أوائل ثلاثينيات القرن العشرين على يد (رينهول دنيبور) وآخرين ممن لديهم وجهاتُ نظرٍ مماثلة. وفي وقت لاحق غيرت اسمها إلى(Frontier Fellowship) ثم إلى (Christian Action). كان المؤيدون الرئيسيون للزمالة في الأيام الأولى يشمل (تيليش ، إدوارد هايمان ، شيروود إيدي، وروز تيرلين)،وفي أيامها الأولى اعتقدت المجموعةُ أن الفرديَّةَ الرأسماليَّةَ لا تتوافق مع الأخلاقِ المسيحيَّة. وعلى الرغم من أنَّ هذه الجماعة ليست شيوعيَّةً ، ولكنَّها أقرَّت بفلسفة (كارل ماركس) الاجتماعيَّة(٥). مِمَّا أثَّرَ في فكرِ (تيليش) فيما بعد .

امتلك (تيليش) حيازة في مدرسة اللاهوت النقابي في سنة (١٩٣٧) ، وفي سنة (١٩٤٠) تَمَّت ترقيتُهُ إلى أستاذ علم اللاهوت الفلسفي، وأصبح مواطناً أمريكيّاً. في الاتحاد ، وقد اكتسبَ(تيليش) شهرته ، حيثُ نشر سلسلةً من الكتب التي أوجزت توليفًا خاصًّا به من اللاهوت المسيحي البروتستانتي والفلسفة الوجودية. نشر على الحدود سنة (١٩٣٦) ؛ العصر البروتستانتي ، مجموعة من مقالاته ، في سنة (١٩٤٨)؛ وهز الأسس ، وهي أول ثلاثة مجلدات من خُطبِه. وأعطته مجموعاته من الخطب جمهوراً أوسعَ مِمَّا كان قد جربه بعد. وعلى الرغم من ذلك ، فقد كانت أبرز إنجازاته في سنة(١٩٥١) هي إصدار المجلد الأول من علم اللاهوت النظامي الذي جلب الإشادة الأكاديمية له ، ونشر سنة(١٩٥٢) لـ (The Courage to Be). ودفع المجلدُ الأولُ من سلسلة علم اللاهوت النظامي دعوة لتقديم محاضرات جيفورد المرموقة خلال (١٩٥٣-١٩٥٤) في جامعة أبردين. الكتاب الأخير ، الذي أطلق عليه "تحفته" ، استند إلى محاضرته في دوايته. تيري سنة(١٩٥٠) ووصل إلى عدد كبير من القراء.

أدَّت هذهِ الأعمالُ إلى تعيينه في مدرسة هارفارد للاهوت في سنة(١٩٥٥) ، حيث أصبح واحدا من خمسةِ أساتذة جامعيين في الجامعة - وهم أعلى خمسة أساتذة في جامعة هارفارد(٦).

في سنة(١٩٦١) ، أصبح (تيليش) أحد الأعضاء المؤسِّسين لجمعية الفنونِ والدين والثقافة المعاصرةِ ، وهي منظمة كان يحافظ على روابطها لبقية حياته. وخلال هذه المدة ، نشر المجلد الثاني من علم اللاهوت النظامي وكذلك كتاب ديناميكيات دين الإيمان سنة (١٩٥٧). استمرت حياتُهُ المهنيةُ في هارفرد حتى سنة(١٩٦٢)حين انتقل إلى جامعة شيكاغو ، وظلَّ أستاذا في علم اللاهوت هناك حتى وفاته سنة (١٩٦٥).

نُشِرَ المجلد الثالث من علم اللاهوت النظامي في سنة (١٩٦٣). وفي سنة(١٩٦٤) ، أصبح (تيليش) أوَّلَ عالِمٍ لاهوتي يَتِمُّ تكريمُهُ في (كيغلي وبريتش) في مكتبة اللاهوت الحي: "إن الصفة العظيمة ، في رأينا ، يمكن تطبيقها على عدد قليل جدًا من المفكرين المعاصرين ، ولكن تيليش ، يقف دون شك بين هذه القلة ". كان تقييم المهم ما جاء في تعليق جورجيا هاركنس: "مثلما كان كانت مكانة وايتهيد في الفلسفة الأمريكية ، تأتي مكانة تيليش في اللاهوت الأمريكي"(٧).

توفي (تيليش) في ٢٢(أكتوبر١٩٦٥م) ، بعد عشرة أيام من إصابته بنوبة قلبية. تَمَّ دفن رماده في حديقة (بول تيليش) في (نيو هارموني) ، (إنديانا). نقش القبور: "يجب أن يكون مثل شجرة مزروعة على أنهار الماء ، والتي تأتي بها ثمرته لموسمه ، ورقة له أيضا لا تذوي. وكل ما يفعله سيزدهر". ويمكن تكثيفُ سيرتِهِ بالآتي :

- إنَّه اللاهوتيّ الأمريكيّ الألمانيّ ، وهو ابن قِسٍّ لوثيري، حصل على تعليم لاهوتيّ وفلسفيّ، وتمَّ ترسيمه في الكنيسة الإنجيلية اللوثرية في سنة (١٩١٢).
- خدمَ كقائدٍ في الجيش خلال الحرب العالمية الأولى .
- قام بتدريس علم اللاهوت والفلسفة في برلين وماربورج ودرسدن وفرانكفورت.
- طُرِدَ من الجامعة على أثرِ على ظهور أدولف هتلر إلى السلطةِ في سنة(١٩٣٣) .
- هاجر (تيليش) إلى الولايات المتحدة ، حيثُ عَمِلَ كأستاذٍ في علم اللاهوت النظامي وفلسفة الدين في مدرسة الاتحاد اللاهوتية منسنة(١٩٣٣) إلى سنة (١٩٥٦).

- منذ سنة (١٩٥٦) وحتى وفاته ، كان يرأسُ كراسيَ في جامعة هارفارد وفي جامعة شيكاغو.

مرجعياتُه الفكرية :

- منها العائدُ إلى فريدريك نيتشة على ما صرَّحَ هو به في بعض مؤلفاته، ومنها كتابه " عند التخوم "بقوله :" لقد قال نيتشة بأنهُ ما من فكرة تكون حقيقية ما لم يتم التفكير فيها في الهواء الطلق ".
- وهو متأثر كثيرا بأفكار يونغ (yowng) وخصوصا موقفه من الرموز وعلاقتها باللاوعي اذ كانت تلك الافكار حاضرة في مقاربات (تيليش) للرموزِ الدينيَّةِ .
- مثلما كان مع تأويلات اللاهوتي الليبرالي (شلايرماخر) في التجربة الدينيَّةِ التي كانت احد المقولات المركزية في خطابة اللاهوتي واحتلت مكانة قريبة منها عن (تيليش) وموقفه من الايمان بعده تجربة دينية .
- مثلما كان على تواصل مع الفهم الذي جاء به (هايدجر) حول التفكير أو الصور المفهوميَّةِ التي كان لها حضورها في مقاربته اللاهوتية اذ تقبل اقتراح (هايدجر) عن اللغة وعلاقتها ب(الوجود) أو (الإله) ، وهذا ما يتعلق باللغة الدينية وما يقدمه له من مساعدةً فيما يتعلق بقراءته للعلاقة بين المعرفة واللغة الدينية .
- المزاوجةُ بينَ الفلسفةِ والدينِ جعلتْهُ صاحبَ رؤيةٍ مميَّزةٍ في التأمُّلِ اللاهوتيِّ من خلال مقارباته الفلسفيَّةِ وخصوصا الوجوديَّةِ في التعبير عن تجربته الدينية ، إذ (تبدو الوجودية عند تيليش ، بالرغم من أنها تركز على الوجود الإنساني ، كما هو الحال في "لاهوت الأزمة " و"لاهوت الألم " وكما هو الحال في الوجودية السؤال أهم من الجواب ووصف الأزمة أهم من حلها ولا فرق بين وجودية مؤمنة من نوع وجودية تيليش ووجودية أخرى عند نيتشه وهيدجر وسارتر ولا تشير إلى البعد الإيماني صراحة ،وإن كانت البدائل المطلقة موجودة مثل إرادة القوة والإنسان المتميز والحياة عند نيتشه والوجود العام والزمان عند هيدجر ، والحرية والعدم عند سارتر)(٨). ويبدو أنَّ الرهاناتِ التي عاشها (تليش)أثناء الحربِ حيثُ الحياةِ – المطربة بعدَ الحربِ وقبيلَ الحربِ العالميَّةِ الثانية – التي عاشها (تيليش)، ومواقفَهُ الشجاعةَ من النازيَّةِ قادتْإلى طردِهِ من الجامعة ، ثُمَّ سفرَهُ الى أمريكا، ثُمَّ الوقائعَ التي عاشها الغربُ بعدَ

الحربِ كانت تَعِجُّ بالنقدِ؛ لأنَّ (الدول والحكومات النظامية تتخذ قرارات من المفروض أنها عقلانية مدروسة ، فتؤدي إلى الخراب والدمار والفراغ واليتم والترمل والثكل)(٩).

فكانت تلك الرهاناتُ الضاغطةُ تحتاج إلى معالجاتٍ فكريَّةٍ متنوعة؛ لهذا جاءَ الكثيرُ من المعالجات الفكريَّة والنفسية التي أحدثت تغييرا كبيراً في الغرب . ومن خلال هذه البيئةِ ظهرت أفكارُ(تيليش) في مجال اللاهوت الجديد والفلسفة الوجوديَّة على الرغم من أنَّه(لم يبدأ عمله الأكاديمي؛إلا بعد انتهاء الحرب ، وفي جامعة برلين حيث حاضر فيها بين سنتي (١٩٩١-١٩٢٤) في تطور لاهوت الحضارة) (١٠)، ولكنَّ إيمانَهُ بالحرية جعلَه يجاهرُ بنقدٍ قاسٍ وعنيفٍ لـ(هتلر) وبعدائه للنازيَّةِ فأُبْعِدَ عن العملِ في الجامعات؛ ليكونَ أوَّلَ أكاديميٍّ غيرَ يهوديٍّ تستبعِدُهُ النازيَّةُ من العملِ الجامعيِّ؛ فهاجرَ على أثرِها إلى أمريكا (١١).

المبحثُ الثاني

جهودُ(تيليش) في تجديدِ اللاهوت:

الجهودُ التي تحسبُ له في مجالِ التجديدِ جهودٌ اتسمت بالتميُّزِ وتركت آثأراً على الخطابِ اللاهوتيِ من بعده في قراءةِ مفاهيمَ مثلِ الإيمانِ والقلقِ والرموزِ الدينيَّةِ وهي احدى ملامحِ قراءته التجديديَّةِ التي جعلتْه في نظرِ مؤرِّخي الأفكارِ (احتل مكان مميزة من بين اقرانه من الفلاسفة المنشغلين باللاهوت المسيحي في القرن العشرين) (١٢). ولكن إلى جانب كونِه من أبرز أصحابِ الوجوديَّةِ المعاصرة جمعَ بين كونِه فيلسوفًا ولاهوتيًّا معًا في مزيجٍ نوعيٍّ؛ إذ استطاعَ أن يجدَ في الهواءِ الطلقِ مناخَ الحريَّةِ الصالحِ للتفكير؟ أي يجدهُ حينَ اسماه الوقوفَ عندَ التخومِ أو عندَ الحدودِ أو عندَ مفترقِ الطرقِ ، اذ استطاع بقدرةٍ كبيرةٍ أن يقفَ موقفًا مركزياً منهما بقوله :" إنَّني مُصمِّمُ على الوقوف عند التخومِ بين الذاتيَّةِ والمستقلة والتبعيَّةِ من ناحيةِ المبدأ ومن ناحيةِ الواقعِ، ولقد اعتزمتُ أن أظلَّ عند هذهِ الحدودِ حتى لو كانت هذهِ الحقبةُ التاريخيَّةُ القادمةُ تحت سيطرة التبعيَّة". (١٣). ولكنَّ عمليةَ الجمعِ تلك بين اللاهوت والفلسفةِ حصلت من خلالِ رؤيته التي جاءت من خلال الفلسفةِ الوجوديَّةِ المؤمنةِ التي انطلق منها إذ إنَّ لاهوت (تيليش) قائم على مساحة رحبة في فهم الدين كموقف وجودي اصبح المعنى

لدية غاية في فهم الدين عامة والدين المسيحي خاصة .وهو ما تسعى اليه الوجودية المؤمنة . التي حاولت ان تستوعب حالة القلق والضياع التي عاشها الانسان في الغرب بعد انهيار ثقته بالعلم والتقنية بفعل الحرب العالمية الثانية التي خلفت دمار مادي ومعنوي إذ احدثت الحرب هزٌ أساساتٍ في التراثِ العلمي واللاهوتي الشائع مما زعزع الثوابت بعد فقدان الناس الثقة به . فكانت هذه الازمة عميقة بكل شيء علم ودين وفلسفة واخلاق فقدت معها بلاغة الخلاص قيمتها . (١٤) . اكيد هذا الشعور وليد اسباب كثيرة في الغرب سياسية وثقافية اعقبت الحرب وانهيار النازية بخطابها العنيف ، الذي خلق حالة من الاغتراب ازاء الخطابات الشمولية بطابعها الشعبوي ماركسية وغيرها دفعة المفكرين وقادة الراي والحكومات الى عادة النظر بما هو سائد وخلق قطيعة معه .وهذه الظروف دفعت (تيليش) إلى المراجعة والتساؤلِ : ما الذي فقدتْهُ الرسالةُ المسيحيَّةِ حتى باتت عاجزةً أمامَ مشكلاتِنا المعاصرة؟ سؤال يدعو الى المراجعة وكشف العوائق بالخطاب واليات المعالجة خصوصا في ظل وجود قارئ عاش الحرب وهو يخضع كل شيء الى الشك والريبة .وجاءت استجابة (تيليش) متمثلة بتقديم مشروع حضاري يعيد النظر باللاهوت البروتستانتي، والعمل على تحديثه وكان هو جزء من خطاب نقدي واسع اشترك فيه اسماء كبيرة من مختلف الحركات اللاهوتية مثل (مارتن بوبر) الذي أحيا اللاهوتَ اليهوديَّ، ولكنَّ النهوضَ بذلك يبقى أمرا شاقّا." (١٥) ونجد أن تلك المراجعة أتاحَ لـ(تيليش)ان يكون له موقف لاهوتي مستقل حول بإزاءِ الحوارات في مجال قضايا اللاهوتيَّة إذ تناولت : وطبيعةِ المسيح، والنزعةِ الفائقة للطبيعة، والتبرئةِ الإلهيَّةِ للخطيئة، والسلطةِ الدينيَّةِ الكَنسيَّة ، ومفهومِ الخلاصِ، والنقدِ التاريخيِّ للكتاب المقدَّسِ، ملكوتِ الله، ومبدأ التقوى الشخصيَّة، وعلاقةِ اللاهوتِ بالتطوُّرِ العلميِّ.

وقد قاربها مقاربة نقدية إذ اصبح لدية حس نقدي ، وقد تطور خطابه اللاهوتي الى الحد الذي اصبح فيه يجمع بين الجانب التجديدي في الخطاب الى جانب الجانب النقدي وهو يقدم على مراجعة الكثير من الافكار سواء كانت لاهوتية أو حضارية كانت راهنة ولها تأثيرها على الفضاء العام ، وكانت مقارباته ذات طابع فلسفي بشكل عام وهو اقرب ما يكون الى الوجودية بشكل خاص ، جامعا بين اللاهوت والفلسفة مازجا بينهما مما منح مقاربته ابعاد مميزة وجديدة بالمقارنة مع غيره بل انها منحت حتى حياته

الكثير من الغرابة والسلوكيات التي قد انتقد عليها ؛ لأنها تعارض الصورة المعروفة عن رجل اللاهوت .الا انه كان يبرر افكاره وسلوكياته بالقول ان الطابع النسقي للاهوت لا يتعارض مع استعاراته الفلسفية وسلوكياته التي غالبا ما يجد لها مخرجات من تاريخ العقيدة والكتاب ، وهي الأقرب الى الممارسة الفلسفية الوجودية .الا انه كان يؤكد دائما على ضرورة الاستعارة للمفاهيم الفلسفية التي ممكن تمنح مقارباتنا اللاهوتية مجال اوسع واكثر رحابة من الخطاب النسقي الذي عرف به اللاهوت .وتسهم في تقديم الحلول الممكنة للمشكلاتِ الحضاريَّةِ واللاهوتيَّةِ في محاولةٍ لتقديم إجاباتٍ على تساؤلاتِ الوجودِ الإنسانيِّ، وبالتالي هذا يجعل من الكتاب القدس نصا مفتوحا على التأويلات تتجاوز المعنى الحرفي الذي يهيمن على اغلب القراءات الحرفية السلفية سجينته بتمثلات الماضي عن تلقي النص وفهمه بحدود افاق التلقي التي كانت متاحة والتي تجاوزتها افاق التلقي المعاصر بما تمتلكه من ادوات ومناهج وفلسفات اتاحة امام القارئ المعاصر افاق جديد وفي نفس الوقت منحت النص افق اكثر رحابة يكون به صاحب تأثير كبير .

لعل افكار تيليش عن دور الفلسفة وعلاقتها باللاهوت هي تعبير عن فهمه للفلسفة الوجودية ودورها في تحقيق اضافة جيدة للخطاب الديني بشكل يجعله يمتلك رحابة في الفهم والتجديد في الادوات واليات التجديد والمعالجة بما يجعله اكثر قدرة على مسايرة الجديد في الثقافة المعاصرة .وهكذا بدو الافكار تأخذ بالتجلي بعد أن تكون خفيه ، فالوجودية التي تؤكد دائما على الفرد أن يعرض السؤال ماذا اكون وذلك من اجل ابراز قيمة الفرد وتحليل تجربة ووجوده البشري من حيث هو وجود عارض لا يندرج تحت بنية لاهوتية عقلية ، وصولا الى الوجود كما يمكن أن يتجلى في مواقف متفردة للإنسان وهو يواجه حدث الموت وبهذا يكون العالم متأصل في صميم الفرد لا مفارقا له .(١٦).

في مقاربتِنا السابقة كانت استعارةُ نيتشة حاضرةً في فكرِ(تيليش) (لما كان هذا التأكيد النتيشوي للحياة يعود من ناحية ما إلى جذور في فلسفة شلنيج (١٧) فقد كان على استعداد لتقبله)(١٨). على الرغم من أنَّ(تيليش) كان فيلسوفًا مثاليًّا على (ان المثالية بمعنى دخول الوجود و الفكر في ذات الهوية و كمبدأ للحقيقة (١٩) ، ولعلَّ هذهِ المثاليةَ هي التي جعلته يرى أنَّ جوهرَ الإنجيلِ لا يمكنُ استنتاجُهُ من المبادئ الفلسفيَّةِ ؛ فكان

شديدَ العنايةِ بالدلالةِ العميقةِ للاعقلانيَّةِ في العقائد المسيحيَّة ، وبالرغم من هذا الميلِ المتطرِّفِ يبقى على تأكيده ، أنَّه على التخوم ولا يميل بين اللاعقلانيَّةِ والعقلانيَّة ، وقد يكونُ الرمزُ الملائمُ لكلِّ تطوره الشخصي والعقلي.وهذا الحيادُ كما عبر عنه في سيرتِه الذاتيَّةِ والتي تأخذ ابعادا منها أن مفهوم التخم أو الحد on the boundry على الرغم من انه دائما ما يرفض اللغة المفاهيم ؛ الا انه هنا يحاول توضيح مقاصده عن اللغة الرمزية اذ يرى نفسه يقف عند الحدود ويحاول أن يكون وسيط مترجم بين خطابات تبدو متباعدة ؛ الا انها تمتلك تداخل مثل الفلسفة واللاهوت فهو يقف عند الحدود ويحاول التقريب بينهما كما هو الحال بين الدين والتراث ...(٢٠). فالحدود تجعله متحرر من النسق المهيمن في تلك الخطابات والتي تقيد الانسان بحدود جامدة تحد من الحركة في وقت هو يرى أن التفكير يقتضي أن يكون متجدد يقف عند الامكانات الجديدة فانه يجد ان وضعه هذا هو بلا شك وضع مثمر بل ويسهم الى حد بعيد في جعل فكرنا يقترب مما هو راهن بكل تحدياته لكن هكذا فكر يقوم على الشك والمخاطرة هو بالتأكيد وضع صعب بل وخطير لأنه يخترق النسق الثابت والاسيجة .). ٢١(

لكن هذه الوسطيَّةُ التي جعلتْهُ يحاولُ أن يقدِّمَ ترجمةً بين تلك الثنائيات المتقابلة نلمسُ فيها أبعاد خطابِه التجديديِّ الذي يقاربُ به القلقَ الذي يعيشُهُ الإنسانُ الغربيُّ الذي كان يعيشُ حالةً من القلقِ الروحيِّ وهي حالةٌ معاصرةٌ تختلفُ عن القلقِ الذي سادَ الحضاراتِ القديمةَ والقلقِ الأخلاقيِّ الذي سادَ العصرَ الوسيطَ، وهو قلقُ الذَّنْبِ، وكان على الكنيسةِ وقتها أنْ تقدِّمَ العلاجَ في العصرِ الوسيط .أمَّا اليومَ في ظلِّ هذا القلقِ الروحيِّ وانتشارِ الإلحادِ والعبثِ وهوبنظر تيليش يعود الى فشل الانسان الحديث في عرض اسئلة بشكل يتجاوز هيمنة العلم والتقنية التي زرعت الشك والتفكك في وقت أن واقعنا يحيلنا الى المراجعة الدائمة والقلق على مصيرنا واعادة مناقشة هذا المصير بعيدا عن الرؤية المتطرفة سلفيا او في العدمية .هو يمسك بهذه المقاربة ؛ لأنه خارج الحدود ويرصد التخوم للخطابات التي بنظرة تقف عند الإيمانَ بالعقلِ فقط جعلها حضارةً علمانيَّةً؛ فقد قسَّمها على نوعين، الاولى: حضارةٌ علمانيَّةٌ، والأخرى: حضارةٌ دينيَّةٌ (الثيوتوميَّة) أي دينيَّة ، فحاولَ الوقوفَعلى أطرافِهما ."الاولى (العلمانيَّة) مشروطة وهي أخلاقيات السلطة والقانون والعدالة ،فيما الثانية (الدينية)غير مشروطة وهي أخلاقيات

المغامرة واللطف الإلهي والحب " (٢٢).وهذا يلزمُ الفصلَ بين أمرين، الأوَّلُ منهما: تصوراتُهُ للإيمان، فنظرَ إلى الإيمان بوصفه مفهوماً لا بدَّ من إعادة تفسيرِه وهدمت وشوهت المعنى أو محوها التي ارتبطتْ به عبرِ تراث القرون السابقة، سواءً التي تؤسِّسُ الإيمانَ على الإرادة أو التي تُؤسِّسُهُ على الانفعال، فالإيمان هو اهتمامٌ أقصى ونشدانٌ للمعنى اللامشروط.

والأمرُ الآخرُ: طبيعةُ منهجِه النقديِّ الواقعيِّ الذي وجدناه ظاهراً في مسيرتِه المعرفيَّة حيثُ ارتبطت بعدد من الجمعيات الأمريكيَّة ذات التوجُّه الاشتراكيِّ .

فكان اشتراكيًّا معجبًا بـ(ماركس) مثلما كان مفهومُ الصدقِ عنده هو نفسُهُ عند (كيركجور) بالنسبة للوجودِ الإنسانيِّ يخص موقف حياتنا، ويظهرُ الاغتراب . ولكنَّه لم يكن أبدا ماركسيًّا أو شيوعيًّا .

ويرفضُ أيضا فكرةَ (اليوتوبيا)، ويرى أنَّ مملكة الله لا تتحققُ أبدا في المكان والزمان .فطالما يوجدُ إنسانٌ على ظهرِ الأرضِ سيوجدُ دائماً الخيرُ والشرُّ و الصوابُ والخطأُ . مملكةُ الله فكرةٌ متعاليةٌ (ترانسندنتالية) يمكنُ أن تمثِّلُ معياراً للحكمِ على المجتمعات ، أمَّا الاشتراكيَّةُ الدينيَّةُ فهي البديلُ الواقعيّ والسليم .إنَّ اللهَ ليس علاقةً مقتصرةً على الفردِ أو الكنيسةِ بل علاقتُهُ بالكونِ يتضمنُ الطبعَ والتاريخَ والشخصيَّة (٢٣).

ورؤيتهُ للتاريخأنَّه اختيارٌ لخطٍّ يتَّجهُ صوبَ الهدف ، بدلًا من الفكرةِ الكلاسيكيَّةِ التي تراه دائرةً مغلقةً؛ فالتاريخ بنظرِه تشكِّلُهُ فكرةُ الصِّراعُ بينَ مبدأين متعارضين : الحقيقةُ ديناميكية ، نجدها في قلبِ الصراع أو القدرأو على الحدودِ بين المبدأين المتصارعين .وعلى الرغممن أنَّه ينظرُ إلى الكنيسةِ بوصفِها المكانَ الذي ينبغي أن نعيشَ فيه بالخبرةِ بالسر المقدَّس ، نعيشُها برهبةٍ وحقولٍ علويّ(٢٤).

إنَّ هذه الرؤيةَ جاءت بفعل موقفه الحدّيّ أو التخمالذي جعله يطَّلعَ بشكلٍ عميق على اللاهوت والفلسفة بعمق ويمنحَ كلًّا منهما موقفًا مميزًا يتَّسمُ بالنقدِ ويقترحُ مواقفَ نقديَّةً عميقةً مكَّنته منها رؤيتُهُ النقديَّةُ التي سنعرضُ لها في مجال اللاهوت .

في البدايةِ نستطيعُ القول إنَّ اطلاعَهُ على الفلسفةِ لم يجعلْ تفكيرَه محدوداً ضمن أُفُقِ التفكيرِ المجرَّدِ، بل على عكسِ ذلك ثَمَّةَ مساحةٌ عميقةٌ من الحضورِ للجانبِ الوجوديَ؛ فقد كان مهتمًّا بالحياةِ والأدبِ والفنِّ والعِمارَةِ والتي تجعلنا ازاء تقابلات :

١-هناك فرق بين حدين يقف عند تخموهما ما بين الفلسفة بطابعها الدنيوي ، وبين اللاهوت بطابعة الديني ، الجمع بين الطرفين أتاحَ له استقل الُرؤيتِه مثلما اسهم في ان يجعل منه صاحب جرأةَ ثوريَّةَ في معالجة المشكلاتِ اللاهوتيَّةِ والأنطولوجيَّةِ والحضاريَّةِ .

٢- اصبح لدية مشروع الخاص الذي يصفه النقاد بكونه مشروعُ (التحديثِ الثقافيِّ للاهوت) وقد تمثل هذا التحديث في حقل اللاهوت والفلسفة معا ، عبر مقاربته النقدية للتراث القديم الذي يتهمه بالصنمية واجترح مقاربة وجودية للاهوت تسهم في تأسيس معنى روحي يتجاوز الجمود الشائع .

٣- ومن اجل تحقيق تلك الرؤية بمنهجية فلسفية ، نجده يعيد قراءة الثقافة بشكل عام والدينية بشكل خاص . إذ عدها تتوجه الى الاشكال المشروطة للمعنى بنسقية للاهوتية ، في حين هو يسهم في تحقيق روح المعنى في الوجودِ الجديدِ ، من خلال التأكيد على الحركة الجدلية في المعنى ، التي تمكن من رفع التناقض الروحي والوجودي ، وهذا يتحقق من خلال الحل الثيونومي المعبِّرِ عن مضمونِ المعنى في الزمنِ المتحقِّق مُبَيِّناً وظائفَ المعنى النظريَّةِ والعمليَّةِ ومقولاته المتجليَّةِ في التاريخ الثقافيِّ من خلال الحضور الدائم والابدي أو الإلوهيَّة اللامتناهية في الوجودِ الجديد. (٢٥). وهكذا يكون قد احدث تجديد بحسب ما يظن في الخطاب اللاهوتي التقليدي لكنه في نفس الوقت يؤكد انه مختلف عن عن الفكرِ العَلمانيّ .

أمَّا الأمرُ الآخرُ فنلمَسُهُ في مفهومِ "الأمر المطلق " إذ نلمسُ أنَّ هذا المفهومَ هو الأخرُ له معنى مُهِمٌّ، إذ يرتبطُ هذا المفهومُ عند (تيليش) بتصوّرِه الإلهَ ،وباعتباراتٍ أخرى تتعلَّقُ باللاهوتِ الدفاعيِّ وذل لكونه منح هذا التصور تأويلا يقترب من اصحاب اللاهوت الدفعي الذي ظرب له مثال ؛ من اجل توضيح مساره ومنهجه بتأكيد على أن احيانا يرفض بعض التأويلات اللاهوتية عن الله هو يختلف معها ويرفضها ولا يرفض

الله بل يرفض تأويل سلفي عنه .وهو يعتقد انه بهذا يكون قد حسم الجدل في مسألة الله.

المثال الآخر : في هذا المثال يؤكد أنَّه لا يمكنُ تجنبُ الوثنيَّةَ إلَّا إذا كان هذا الموقفُ هو " اهتمام مطلق " إذا عبر هذا عن وجهة نظره يكون كل شيء في موضعه (٢٦).

ففي المثالِ الأوَّلِ يحررُ اللهَ من أيِّ مسمىً يتمُّ أطلاقُهُ عليه، فنقدُ المسمى لا يعني الإحاطةَ بكمالِ فكرةِ الله التي تُعرفُ بالإطلاقِ والتعالي .أمَّا في المثالِ الآخر فلا يمكنُ أن نتجاوزَ الوثنيَّةَ ؛ إلَّا متى كانت فكرةُ المطلقِ حاضرةً .

وهذه المقاربةً تُعبِّرُ عن جهودِه في تقديمِ رؤيةٍ تهدفُ إلى تحديثِ اللاهوتِ حتَّى يصبحَ قادرًا على أن يقدِّمَ حلولًا تستجيبُ للتحولاتِ التي يعيشُها الإنسانُ المعاصرُ، وهذه المقاربةُ تقومُ على مقدمتين :

المقدمة الأولى : أنَّهُ لا يمكن البتة الدخول في نظرة كتاب للإنجيل يقع بيننا وبينهم قرابة ألفي عام من الفكر .

والمقدمة الأخرى :أنَّ اللاهوتَ يقدِّمُ العلاجَ الناجحَ لدواءِ الحضارةِ المعاصرةِ وتردِّيها وعجزِها عن إشباعِ الإنسان .فصحيحٌ أنَّ التناقضاتِ الناجمةَ عن كونِ الإنسانِ موجودا متناهيًا تطرحُ على العقلِ أسئلةَ الوحيِ ويقوم بالإجابةِ عليها حيثُ يمثِّلُ خلاصِ الإنسانِ من تناهي عقله ، ولكنَّ العقائدَ المسيحيَّةَ ليست مجردَ إجابةٍ على تساؤلاتٍ نظريَّةٍ ، بل هي حلولٌ مُثلى للمشاكلِ العمليَّة ، أي إنَّ الدينَ من أجلِ الحضارة (٢٧). وهذا يمكنُ استعراضُهُ في عدة مفاهيم، هي :

النقدُ وتجديدُ الخطابِ (النسيان و التذكر):

يؤكِّد (تيليش) أنَّ اللهَ وَهَبَ الإنسانَ من قوَّةِ النسيانِ وقوَّةِ التَّذكُّرِ ، فهما مَلَكَتا التَّعاملِ مع الماضي . النسيانُ من أجلِ تجاوزِ ما ينبغي تجاوزُهُ ، والتَّذكُّرِ من أجلِ الاحتفاظِ بما ينبغي الاحتفاظُ به .

وهذا التحليلُ يقومُ على تصوُّرِهِ التجديديِّ بما يجبُ أن يَتمَّ مراعاتُهُ في تجديدِ الخطابِ اللاهوتيِّ الذي يرتبطُ برهاناتِ العصرِ ومشاكلِه التي تحتاجُ إلى معالجةٍ معاصرةٍ ولا يمكنُ أن يتحقَّقَ هذا ؛ إلا بادرك " أن الحياة لا يمكن أن تستمر بغير إلغاء الماضي في قلب الماضي وتحرر الحاضر من عبئه "(٢٨).

وهذا يتطلَّبُ بالتأكيدِ مقاربةً نقديَّةً مُعمَّقةً تدركُ الأُفُقَ المعاصرَ وتحولاتِه ، وما في الفكرِ من تحولاتٍ يمكنُ الحوارُ معها، كما فعلَ مع منجزاتِ الفلسفةِ ، وهذا أمرٌ ليسَ سهلًا فهناك " أممٌ عاجزة عن أن تلقي بأي شيء من ميراثها في قلب الماضي ، وبهذا حرمت نفسها من النماء ، طالما أن ثقل ماضيها يسحق حاضرها ويوردها موارد الانطفاء والانقراض "(٢٩).

اللاهوتُ والفلسفةُ (تقاطعٌ أم تكامل) :

كان يرى أنَّ اللاهوتَ والفلسفةَ يشتركان في كونِ أداتهما واحدةً هي العقلُ الأنطولوجيُّ ، و(تيليش) يحلِّلُ العقلَ في حدودِ نمطينِ متقابلينِ له هما العقلُ الأنطولوجيُّ الذي استخدمَهُ في تحليلِ الميتافيزيقا، والعقلُ التِّقنيُّ الذي تستخدمُهُ في حلِّ المشاكلِ العمليَّة(٢٩).

وانطلاقا من هذا التصوّرِ للعقلِ نجدُهُ (لم يعتقد أبدا بصحة البراهين الدينية المعينة خصوصا على وجود الرب ، واكد أن جوهر الإنجيل لا يمكن استنتاجه من المبادئ الفلسفية ؛ بل كان شديد العناية بالدلالة العميقة جدا للعقائد اللاعقلية المسيحية بل المثالية والوجودية) (٣٠). على الرغم منأنَّه عَرَّفَ الميتافيزيقا بوصفِها محاولةَ التعبيرِ عن غير مشروطٍ في حدودِ الرموزِ العقليَّة .

الوجوديَّةُ الدينيَّةُ :

في كتابِه "شجاعة الكينونة " قامَ بحفرٍ ركولوجيٍّ تاريخيٍّ من أجل تأصيلِ العناصرِ الوجوديَّةِ ابتدأً من أفلاطون ، ومرورًا بالعصرِ الوسيط وصولًا إلى (كانط و هيجل) وفي النهايةِ يؤكِّدُ أنَّ الفلسفةَ التي ظهرتْ في القرنِ العشرين شيءٌ آخرُ، إنَّها أسطعُ وأقوى و أخطرُ معنى للوجوديَّةِ ، وهي وحدها التي تنشغلُ بمشكلةِ المعنى حين تتحدثُ عن التناهي و الذنبِ ، وهي التي حين قَدِمتْ إلى ألمانيا المنبتِ و الوطنِ للوجوديَّةِ مثَّلت له مهما جديدا للعلاقةِ بين اللاهوتِ والفلسفةِ (٣١) . وهو يرصدُ في الوجود كمفهوم كونه :" أود التمييز بين ثلاثة معاني هذا المصطلح : الوجود ، كعنصر من عناصر هامة في كل الفكر الإنساني ، والوجود ، كما التمرد على بعض سمات المجتمع الصناعي من القرن التاسع عشر ، والوجود ، بوصفها مرآة للوضع الحساس للبشر في القرن العشرين " (٣٢).

ولكنَّه يتناولُ "الوجود "، بوصفه حقًا عالميًّا في كلِّ عنصرٍ من عناصرِ التفكيرِ، وهو محاولةٌ لوصفِ الإنسانِ وجودَه والصراعات ، ومنشأ هذه الصراعات ، والتوقعاتِ للتغلُّبِ عليها. ثُمَّ يقولُ : وبهذا المعنى ، فإنَّ الأوّلَ الفيلسوف الكلاسيكيّ الذي كانَ العديد من العناصر وجوديّ في تفكيرِه كان أفلاطون. وأشير هنا بصفةٍ خاصةٍإلى الحالات التي يستخدم فيها الأساطير ؛ لأنَّه توجد ، في تمييز من حيثُ الجوهر (ما من رجل هو أساس) ، لا يمكنُ أن تكون مستمدةً كضرورة أساسيَّةٍ من الطبيعة. الوجود هو الذي يقفُ ضدَّ الجوهرِ على الرغم من أنها تعتمدُ الجوهر. أفلاطون وجوديّ حيثُ يستخدمُ حين يتحدَّثُ عن الانتقال من وجود لجوهر أو من جوهر الوجود ؛ وحين يتحدَّثُ عن سقوطِ أرواحٍ ؛ وحين يتكلمُ، ولكنَّه لا يبدو من الشخصيَّة الحقيقيَّة للعالم المظاهر والآراء ، أو حين يتحدَّثُ عن عبودية النفس في كهفِ الظلالِ في كثير من الحالات الأخرى التي يأتي بها الى نظيرها من عناصر الفلسفة الوجوديَّة ، وأنَّه من الحكمةِ ما يكفي لمعرفة أنَّ ذلك لا يمكن القيام به من حيث (essentialist) التحليل(٣٣).

وقد تناولَ في هذا الكتابِ واحدًا من المفاهيم المُهمَّة في الفلسفةِ الوجوديَّة، إنَّه "القلق " إذ يؤكد أن (القلق هو الوعي الوجودي بالعدم وتعني صفة "الجودي " ففي هذه العبارةِ أنَّ المعرفةَ المجرَّدةَ بالعدم ليست هي التي تؤدِّي إلى القلقِ، وإنَّما الوعي بأنَّ العدمَ هو جزءٌ من وجودِنا الخاص ...أن القلق هو للتناهي وقد عايشه المرء بوصفه تناهيه الخاص ... انه قلق العدم ، الوعي بتناهي المرء بوصفه كذلك)(٣٤). (أن القلق ليس له موضوع ؛ لان موضوعه هو سلب كافة الموضوعات ومن ثم فان المشاركة و الكفاح و الحب امور مستحيلة فيما يتعلق بالقلق)(٣٥). في تناولِه مفهومَ القلقِ يشخِّصُ أنماطَ القلقِ ويقسِّمها بحسب الزمن، منها قلقُ الموتِ في الحضاراتِ القديمة، وقلق الأخلاق في الحضارةِ الوسيطةِ، والقلقُ الروحيّ في العصرِ الوسيطِ وفي هذا يؤكِّدُ أن (عنصر الشك ذاك هو شرط كل حياة روحية ، ليس التهديد الذي تتعرض له الحياة الروحية هو الشك كعنصر وإنما هو الشك الشامل ، وإذا ما كان الوعي بعدم الاستحواذ قد تغلب على الوعي بالاستحواذ ، فان الشك يكف عن أن يكون تساؤلا منهجيا ويصبح يأسا وجوديا)(٣٦).

وفي مقاربتِه النَّقديةِ نجدُهُ يتمركزُ حولَ مفهومٍ جامعٍ في بعدِه الوجوديِّ وثرائِه اللاهوتيِّ به تتداخلُ المفاهيمُ الثلاثُ التي عرضنا لها في المقدمةِ (القلقُ ، والإيمانُ والرموزُ الدينيَّة)وهي مفاهيمُ تعكسُ هذا البعدَ النقديَّ الذي يقاربُ ثقافةَ السؤالِ التي تعاطى معها (تيليش) بدرايةٍ وهو يقفُ على تخومِ تلك الثنائياتِ المتقاطعةِ للاهوت والفلسفة .

والمفهومُ المركزيُّ هو مفهومُ الشجاعةِ الذي تتداخلُ من خلاله تلكَ المفاهيمُ وتندرجُ داخلَ التجربةِ الدينيَّةِ التي تحدَّثنا عنها في سياقِ حديثِنا عن المرجعياتِ التي تأثَّرَ بها (تيليش)،حيثُ وجدناه يحاولُ نقلَ الفكرةِ من مجالِ فلسفةِ الدينِ الى رحابِ اللاهوتِ والفلسفةِ الوجوديَّة؛ فهو لم يضعْ حدوداً فاصلةً بينهما في مقاربتِه، كما تناولنا هذا في ثنايا البحثِ فهو ينظرُ الى الفلسفةِ الوجوديَّةِ بوصفها تقدمُ كشفًا وإيضاحًا الحدودِ بكلِ واقعيتِه التي هي بالأساسِ هدفُ(تيليش)، والمرادُ الذي يسعى من أجله فهو يكتشفُ تلك الهُوَّةبينَ ما هو محدودٌ(الإنسان) وما هو غيرُ محدودٍ(الله)،إنَّها بمعنى آخر هُوَّةٌ تؤطرُها واقعةُ الإيمانِ وتكتشفُها الفلسفةُ الوجوديَّةُ كفلسفةِ حدودٍ وخضوعٍ لله .

ونجدُ هذه الفلسفةَ تحدِّدُ أمرين، الأوّل: ما يتعلق بالإيمان. والآخر: يتعلق بالرموزِ الدينيَّةِ المعبِّرة عن هذا الإيمان .

أمَّا الإيمانُ فهو (حالة هيام أخير ...إذ كان للهيام دعاوى نهائية وأخيرة ، فإنه يستدعي التسليم التام للشخص الذي يتقبل هذه الدعاوى)(٣٧)، ويقول إيضاحاً للهيامِ الأخيرِ في كتابه "اللاهوت النظامي" ، (الهيام الديني هيام أخير ، إنه هيامُ يسقط كأنه ألوان الهيام الأخرى عن الأهمية النهائية ، ويحولها إلى أهداف بدائية ، الهيام الأخر هيام غير مشروط وبمنأى عن أي شروط كالصفة ، والميل ، والكيفية .... وحيال الهيام الديني الأخير ، وغير المشروط ، و المطلق ، و اللامحدود ، لايمكن التمتع حتى بلحظة واحدة من الاستقرار و الطمأنينة)(٣٨)،فهو هنا يوضِّحُ أنَّ الايمانَ بحسب تأويله كَشَكٍّ دائمٍ وسؤالٍ مستمرٍ من أجل معرفةِ الحقيقة، ولعلَّ هذا ما نجدُهُ في توظيفِ آخرَ عند واحدمن المفكرين المعاصرين بقوله : (الطمانينة بلا اطمئنان)(٣٩)، ثُمَّ إنَّ الحديثَ عن الوجوديَّةِ في مفتتحِ الحديثِ، ودورُها في تحديدِ الحدودِ والطابعِ العمليِّ الذي كان حاضراً في تصور (تيلش) كونه ضرباً من العملِ ويرى أنَّه عملُ الشخصيَّةِ كلِّها؛ فهذا

البعدُ العمليُّ وليس التنظيريَّ يتَّفقُ مع ما سبقَ التطرُّقُ إليه عن موقف (تيليش) من المفاهيم العقليَّة. وفي النتيجةِ هذا الزخمُ الوجوديُّ يصعب القول معه (أن الوجودية فُرِضَت على بروتستانتية تيليش أو أن وجودية تيليش قد تدينت، إن بول تيليش وكما قال عن نفسه، يقف دوما على التخوم!)(٤٠) .ونجد (تيليش) يؤكِّد أنَّ (ان جميع وجود الإنسان يتحد في عملية الإيمان ، ولكن الايمان لن يكون بالطبع لتلك العناصر ، بل هو فوق تاثيراتها الخاصة وهو الذي يترك تاثيراته الحاسمة على كل واحد من عناصر حياة الشخص)(٤١).فهذا التصورُ عن الإيمانِ يقودهُ إلى تأكيدِ (ان الإيمان فوق البنى العقلية الواعية (العناصر المعرفية ، لكنه يعتقد أن الإيمان لا ينسف تلك البنى وسمة الوجد (ecstatic) ، في الإيمان لا تقتضي سمة العقلانية) (٤٢) .

وهذا التصورُ للإيمانِ يعدُّ وجهًا للدينِ الذي يمنحهُ(تيليش) دورًا مركزيًّا وليس مجردَ جزءٍ من الحضارة،وهو ما ناقشَهُ(تيليش) في "اللاهوت والحضارة "فأكَّدَ(تيليش) أنَّ فلسفتَهُ للدينِ معنيَّةٌأولًا بالعلاقةِ بين اللاهوتِ والحضارةِ و التي ينبغي تحديدُها على أساسِ كليهما .

فالدين لا يمكنُ له أن يَهجُرَ المطلقَ – الإلوهيَّة ، ولن يسمحَ لنفسهَ أن يصبحَ مجردَ منطقة محدودة داخلَ الحضارة ، أو أن يتَّخذَ موقفاً جانبياً .وهذا ما حاولته الحضارةُ الليبراليَّةُ؛ ليصبحَ الدين نافذةً ستندثرُ يوماً ما ؛ لأنَّ بنيتَه الحضاريَّةَ مكتملة من دونه، والحضارةُ بدورها قد ترى أنَّها لن تستسلمَ للدين من غيرِ أن تتخلى عن استقلالها .... عن الانومنوية تماماً وربَّما عن نفسها ، وهي لا يمكنُ أن تتخلى عن الحقِّ والعدلِ والحريَّةِ والعقلِ باسمِ المطلقِ الدينيِّ، والحقيقةُ أنَّ " الدين هو الجوهر الغير مشروط للحضارة ، والحضارة هي الصورة المشروطة للدين " (٤٣).

فهو استأنفَ عملَ اللاهوتيِّ الليبراليِّ (شلايرماخر) الذي قال : "الدين ليس معرفة نظرية ، ولا مجرد فعل أخلاقي ، إنه أساسا شعور . شعور بالاعتماد المطلق على غير المشروط – على الرب ". هكذا قدَّمَ (شلايرماخر) فلسفةً تخلقُ فهمًا جديداً للدينِ، يقومُ على أنَّ كلَّ لاهوتٍ لابدَّ أن يجيبَ بطريقةٍ أو بأخرى على السؤالِ الذي يطرحُهُ العقلُ الإنسانيُّ في كلِّ مرحلةٍ تاريخيَّة(٤٤).

ويرى (شبستري) أنَّ اللاهوتَ الذي ينتمي إليه (تيليش) الذي تمتدُّ جذورُهُ إلى (شلايرماخر) هو لاهوتٌ يعتمدُ ركيزةَ التجربةِ الدينيَّةِ تجربةَ المتعالي واللامتناهي؛ لذا فمن الطبيعي جدا أن يحتلَّ مفهومُ "الإيمان" وفعالياتُ هذه التجربةِ أهميةً كبيرةً داخلَ عمل (تيليش)، بل إن (تيليش) قد خصَّصَ له كتابه "فعاليات الإيمان" الذي طمحَ فيه لإعادةِ تأويلِ هذه الكلمةِ التي صارت في رأيه عرضةً للتشويهِ والتحملِ بحمولاتٍ زائفة، " إنها تحتاج لمداوة قبل أن تستخدم في مداواة الناس"، إعادة تأويل هدفها فصلُ " الإيمان " عن تلك المعاني الزائفة وبحثُ فعالياته وأنماطه ورموزه وحقيقته التي تختلفُ عن الحقائقِ الأخرى " الفلسفيَّةِ " و " العلميَّةِ " و" التاريخيَّة"، ومبدئيا علينا التنبه لكونِ هذه المحاولةِ من (تيليش) للبحثِ عن معنى حقيقيٍّ للإيمان(٤٥) .

فهو هنا يقتربُ من تصوراتِ المدرسةِ التاريخيَّةِ التي تربطُ الفكرَ بالرهانِ التاريخيِّ الذي ظهرَ فيه هو ذاتُهُ؛ ما دفعنا في المقدمةِ إلى تناول هذه الرهاناتِ التي انطلقت منها مقاربةُ(تيليش) اللاهوتيَّة .

وهي رهاناتٌ تظهرُ من خلال منهجِ التضايف "Method of Correl" عند (تيليش) ، فهو تبريرٌ وتعميقٌ للاهوت بأن نضايفه إلى الموقفين الفرديِّ و الحضاريِّ ، وقد كانت وظيفةُ الكنيسةِ دائما هي الإجابةُ على التساؤلاتِ المتضمنةِ في كلِّ وجودٍ إنسانيٍّ .

فلا بدَّأن يستقلَّ اللاهوتُ المادةَ الضخمةَ والعميقةَ للتحليلِ الوجوديِّ في كافَّةِ المجالاتِ الحضاريَّة ، و هو لا يستطيعُ أن يقبلها ببساطة .فكيف إذن ؟ الكيفيةُأو المنهج هو " أن يأخذ بيمناه تحليلات الموقف الوجودي و بيسراه رسالة الوحي المسيحي ، ويضايف الأسئلة المتضمنة في الأولى على الإجابات المتضمنة في الثانية " (٤٦).

أي يواجهُ التحليلَ الوجوديَّ بالرموزِ التي عبَّرت بها المسيحيَّةُ عن الاهتمامِ القصِّي . وهذا هو المنهجُ الملائمُ لكلٍّ من رسالةِ يسوع و المأزقِ الإنسانيِّ كما تَكَشَّفَ في الحضارةِ المعاصرة .

لهذا نجدُهُ يضعُ عنوان :"الوجود والشجاعة" الذي يشير إلى ضرورةِ اهتمامها بالدينِ في ضوءِ العلمِ والفلسفةِ قمت باختيار مفهوم الشجاعة كموضوعٍ لها ولا يضاهي هذا المفهومُ إلَّا عدداً محدوداً من المفاهيمِ الأخرى في جدواه في تحليلِ الموقفِ الإنساني .

فالشجاعةُ حقيقةٌ أخلاقيَّةٌ ولكنَّ جذورَها تضربُ في غورِ الوجودِ الإنسانيِّ بأسرِه ، وتمتدُّ إلى هيكلِ الوجودِ ذاتِه، ويتعيَّنُ بحثُها من المنظورِ الانطولوجيا؛ لكي نفهمها من الناحيةِ الأخلاقيَّةِ، ويتجلى ذلك في إحدى المناقشاتِ الفلسفيَّةِ المبكرةِ للشجاعةِ وهي محاورةُ(لامشيز)لأفلاطون وعلى امتدادِ هذهِ المحاورةِ يتمُّ رفضُ العديدِ من التعريفاتِ الأوليَّةِ للشجاعةِ، ثُمَّ تصدَّى (نيقياس) القائدُ المشهورُ لمحاولةِ طرحِ تعريفٍ لها من جديدٍ، وقد كانَ حريّاً به باعتبارِه قائداً عسكرياً أن يعرفَ ماهيَّةَ الشجاعةِ وأن يكونَ بوسعِه تعريفُها،ولكنَّ تعريفَه كالتعريفاتِ الأخرى لا تثبتُ جدارتُهُ بالأخذِ به ، فإذا كانت الشجاعةُ على نحوٍ ما يؤكِّد (نيقياس) هي المعرفة " بما يتعيَّنُ أن نرهبَهُ وما ينبغي أن نَقْدمَ عليه " ، فإنَّ المسألةَ عندئذٍ تميلُ إلى اكتسابِ طابعٍ شاملٍ، ولكي يتصدَّى المرءُ لها فإنَّهُ يتعيَّن عليه أن يمتلكَ ناحيةَ المعرفةِ " بكلِّ ما هو خيرٌ، وكافَّةِ ما هو شرٌ في ظلِّ جميعِ الظروف " لكنَّ هذا التعريف يتناقضُ مع ما تقرَّرَ من قبلِ من أنَّ الشجاعةَ هي جزء من الفضيلةِ فحسب(٤٦).

هذا الموقفُ الذي يتخذهُ(تيليش) ونقصدُ به الطابعَ النقديَّ لمفهومِ الدينِ ورموزِه إنَّما يتطلَّبُ شجاعةً يسميها بشجاعةِ تأكيدِ الذاتِ وتأكيدِ الوجودِ رغماً عن العناصرِ التي تتضاربُ مع تأكيدِه الجوهريِّ لذاتِه.

وهنا نستطيعُ القولَ إنَّ مَن يتناولُ فلسفةَ(بول تيليش) بالقراءةِ والفحصِ والنقدِ يكتشفُ ما تتسمُ به هذه الفلسفةُ من جُرأةٍ ورؤيةٍ نقديَّةٍ عميقةٍ للدينِ وتساؤلاته الروحيَّةِ واللاهوتيَّة؛ لأنَّ موقفَ الاستقلالِ الذي اتخذَه على التخومِ ما بين الفلسفةِ واللاهوتِ مكَّنَهُ من مواجهةِ هذه المشكلاتِ بحريَّةٍ وببصيرةٍ حادَّةٍ في محاولةٍ لعصرنةِ اللاهوتِ واستجابةٍ لروحِ العصرِ. وما أحوجنا اليوم لمثلِ تلك البصيرةِ والرؤيةِ العقلانيَّةِ لمواجهةِ أزماتنا الحضاريَّةِ والدينيَّةِ والإنسانيَّةِ بخاصة ونحن نشهدُ اهتماماً متزايداً بالدينِ وقضاياه على كافَّةِ المستوياتِ السياسيَّةِ والاجتماعيَّةِ والفلسفيَّةِ والحضاريَّة(٤٧)..

العلاقةُ بينَ الإيمانِ والرموزِ الدينيَّةِ :

الموقفُ الذي يتَّخذُهُ(تيليش) ونقصدُ به الطابعَ النقديَّ لمفهومِ الدينِ ورموزِه إنَّما يتطلَّبُ شجاعةً يسميها بشجاعةِ تأكيدِ الذاتِ وتأكيدِ الوجودِ رغماً عن العناصرِ التي تتضاربُ مع تأكيدِه الجوهريِّ لذاتِه. وفي النتيجةِ هذا المعنى الوجوديُّ للشجاعةِ يتحقَّقُ

إدراكُهُ عبرَ تحليلٍ وجوديٍّ لوقائعِ تجربةِ الإيمانِ نفسها، التي تتجاوزُ الإيمانَ المُجزَّأَ صوبَ إيمانٍ يتَّسِمُ بكونهِ يشملُ كلَّ حياةِ الفردِ فهو يَعدُّ تعريفاتِ الإيمانِ زائفةً إنْ لم تستطعْ معايشةَ التجربةِ الإيمانيَّةِ ولم تكتفِ بما هو خارجيٌّ . (إن تحليل تيليش للدين لا يقتصر بالضرورة على اعتقادات وأفعال خاصة ، و لا على الأديان التقليدية ، بل يرتبط بالتعلق النهائي بالهدف الأسمى)(٤٨) . وهذا التعلُّقُ أيضا مقترنٌ إلى حدٍ كبيرٍ بالشجاعةِ لتبقى بما لها من بُعدٍ وجوديٍّ يقومُ على إرادةِ الاختيارِ، فالإيمانُ هو اختيارٌ وانشغالٌ إلى أقصى حدٍ ممكنٍ حسب قوله : (الإيمان هو الانشغال إلى أقصى حد)(٤٩)،وقد يكونُ مردُّ هذا إلى تجربةٍ باطنيَّةٍ عميقةٍ تشملُ مركزيَّةَ الشخصيَّة . وهو بكلِّ توصيفاته للإيمانِ وتعلُّقِ الفردِ نجدُهُ يؤكِّدُ (الإيمان كهم أقصى هو فعل الشخصية الشامل ، فهو يحدث من مركز الحياة الشخصية ويشمل كل عناصرها)(٥٠)وهنا نستطيعُ القولَ إن من يتناولُ فلسفةَ(بول تيليش) بالقراءةِ والفحصِ والنقدِ يكتشفُ ما تَتَّسِمُ به هذه الفلسفةُ من جرأةٍ ورؤيةٍ نقديَّةٍ عميقةٍ للدينِ وتساؤلاتِه الروحيَّةِ واللاهوتيَّة، فهو يرى الإيمانَ من زاويةٍ فرديَّةٍ بوصفهِ تعلُّقًا بالهَمِّ الأقصى (فهو تتطرف على نحو لا غموض فيه إلى خاصية الإيمان ، مطلب الاستسلام الكلي لموضوع الهم الأقصى) (٥١).إنه يرى أن الإيمانَ فعلًا شاملًا يشغلُ اهتماماتِ الشَّخصِ ويحتلُّ مكانَ الصدارةِ في اهتماماته بل يشغلُ مكانًا مركزيًّا في شخصيتِه ؛ لأنَّه مشتبكٌ روحيًّا في الأساسِ عبرَ الانجذابِ والنشوةِ (وهو ما عبر عنه المتصوفة رمزيا حين يقولون إن معرفتهم بالله هي معرفة الله بنفسه)(٥٢). بمعنى أنَّه شعورٌ روحيٌّ يشغلُ الفردَ عن ما يحيطُ به ويجذبُهُ كما يُجذَبُ المتصوّفُ لله . ويبدو أنَّ(تيليش) يحاولُ فيما قدَّمناه من توصيفاتٍ منشغلٌ إلى حدٍّ كبيرٍ في توصيفِ حالةٍ وجوديَّةٍ من التعلقِ والجذبِ، وهي حالاتٌ يحاولُ عبرَ لغتِه التي تأخذُ طابَعًا رمزيًّا أكثرَ منه مفهوما شارحا للتجربة الدينية التي يُعبِّرُ عنها الإيمانُ واللغةُ الدينيَّةُ التي يعتمدُها وسيلةَ تواصلٍ وتفسيرٍ لما هو باطنيٌّ عرفانيٌّ، و لعلَّ هذا التأمُّلَ في الإيمانِ يدفعنا إلى كشفِ هذا الطابَعِ الرمزيِّ الذي يتَّسِمُ بالغموضِ بالجمعِ بين (الإلهيِّ- الشيطانيِّ) حيثُ يتّسِمُ الإلهيُّ بانتصارِ الإمكانيةِ المبدعةِ للمقدّسِ على الإمكانيةِ المُدمِّرةِ ، ويتَّسِمُ الشيطانيُّ بانتصارِ الإمكانيةِ المدمرة للمقدّسِ على الإمكانيةِ المبدعة(٥٣) ، وهذا يدفعنا إلى فهمِ تلك العلاقةِ بين الإيمانِ والرمزِ الدينيِّ .

رموزُ الإيمانِ:

الأديانُ كلُّها لها رموزٌ تمثِّلُ موضوعًا لهمِّها الأقصى ،ولكنَّ الرمزَ يبقى رمزًا لا يمكنُ الاطمئنانُ له ؛ لأنَّه يبقى من دون استيعابٍ لِما يشير إليه؛ لأنَّه مرتبطٌ بإيمانٍ هو الأخرُ غيرُ مستقرٍّ بل مرتبطٌ بالشكِّ وباعثُ النفيِ وطالبُ الإثباتِ. وفي هذا الإطارِ يقرأُ(تيليش) حادثةَ صلبِ المسيحِ، باعتبارها نفيَ المسيحيَّةِ لرمزِها الخاصِّ تأكيدا لعدم كفايةِ الرمز لاستيعاب ما يرمزُ إليه أي الله كغاية قصوي .فهو يوصفُ تلكَ العلاقةَ بين التجربةِ الدينيَّةِ والرمزِ الذي يُتَّخذ كوسيلةٍ للتعبيرِ عنها ، فـ(لا يمكن لهذا الإيمان أن يعبر عن نفسه إلا بعبارات رمزية فقط ، بحيث لا يكتفي التعبير الرمزي بالإشارة إلى ماوراء الذات المعبرة ، بل يكون الرمز نفسه ، بما يختزنه من دلالات عميقة ، وإنارات وجدانية ، وبالتالي اللغة الدينية هي لغة الرموز) (٥٤). فهو يُرجعُ هذا إلى طبيعةِ العلاقةِ بين الإنسانِ المتناهي وتوصيفهِ وإلى موضوعِ تعلقه، وهو لا متناهيٌّ مطلقٌ، فبالتأكيد سوف يكونُ هذا الوصفُ غيرَ محيطٍ كلَّ الإحاطةِ بالمطلق، (يعتقد تيليش انه لا يمكن التعبير عن الأمر الذي يتجاوز المرء إلى ما لا نهاية ، والذي أسماه ب" الأمر الذي يتجاوز المرء إلى ما لانهاية ، والذي أسماه ب" الاهتمام المطلق " .

والذي أخصه هنا ب" الله " ، إلا عن طريق استخدام الرموز ، فيها من القوة ما يجعلها أكثر قدرة من غيرها على التعبير . قوتها في أنها لا تعني بذاته ، بل لما ترمز إليه .تشير إلى ما ورائه ، إي الإشارة إلى المعنى الكامن والخفي لما وراء ذات الرمز . لا يمكن الحديث عن الله بالمعنى الدقيق لكلمة ؛بمعنى ان اللغة لا يمكن ان تمتلك القدرة على توصيف الله بشكل دقيق ومرد هذا الامر لأنه تبقى تعبيراتها على الله تعبير مزي وليس حرفيا وبالتالي فان المفاهيم الدينية في نظريته هي رمزية أي هي عبارة عن مجرد رمز .(٥٥). وهذه الرؤيةُ في توصيفِ التجربةِ الدينيَّةِ التي اعتمدها (تيليش) نجدُها قد تركتْ تلك الافكار التي وصعها عن التجربة الدينية اثارها على اغلب رجال اللاهوت الذي تأثروا به وانتهجوا منهجه فالحقيقة وفق رؤيته للغة والرموز تختلف من لغة الى اخر باختلاف الارث الرمزي لدى كل لغة ومن هنا يؤكد اننا نحتاج الى لغات متعددة من اجل الوقوف على الحقيقة بمستوياتها المتعددة والمختلفة (٥٦).

ولعلَّ الحَلْقَةَ المُهمَّةَ في جدليَّةِ العلاقةِ بين تجربةِ الإيمانِ والرمزِ الدينيِّ في التعبيرِ عن تلكَ التجربةِ التي موضوعُها الله أو الهمُّ الأقصى لا يمكنُ التعبيرُ عنها بلغةٍ مفهوميَّةٍ شارحةٍ بل تحتاجُ إلى لغةٍ رمزيَّةٍ بمعنى انه استبعد اللغة الفلسفية بما تحمله من معاني ومفاهيم ؛ لأنه يرى أن التجربة الدينية ترتبط حصرا بالغة الرمزية القادرة على التعبير عن الهم الاقصى .(٥٧).واللغةُ الرمزيَّةُ لها سماتٌ مميِّزةٌ تختلفُ عن اللغةِ التداوليَّةِ في حياتِنا اليوميَّةِ ومردُّ هذا إلى كونِ اللغةِ (قادرة على تلبية التفاعلات الروحية و على خلق الصور المناسبة لها)(٥٨)، ولشرحِ طبيعةِ هذه اللغةِ نجدُهُ يحاولُ تأصيلَ مفهومِ الرمزِ والإشارةِ وعلاقتِهما باللغةِ الرمزيَّةِ من خلالِ التبيانِ لسماتِ الرمزِ، وهي :

السِّمةُ الأولى : وهنا يشيرُ إلى خواصِّ الرموزِ في البدايةِ، فالرموزُ تشتركُ مع الإشاراتِ في خاصيةٍ واحدةٍ ، فهي تشيرُ إلى شيءٍ آخرَ وراءَ ذاتها .(إشارات المرور) فلا توجدُ علاقةٌ تربطُ الضوءَ الأحمرَ بتوقُّفِ السياراتِ مع بعضِها من حيثُ الجوهرِ غيرَ أنَّهما يتَّحدان عرفيًّا ما بقي هذا العرف ويصحُّ الشيءُ نفسُهُ مع الحروفِ والإعدادِ وحتَّى الكلماتِ إلى حدٍ ما . فهي تشيرُ إلى أصواتٍ و معانٍ خارجَ ذاتها . ويضفي عليها العرفُ هذه الوظيفةَ .

السِّمةُ الثانية : العلامةُ لا تشاركُ في الواقعِ الذي تشيرُ إليه ، والرمزُ يشاركُ فيما يشيرُ إليه ، يشاركُ العلمَ ، وعلى سبيلِ المثالِ في سلطةِ الأُمَّةِ التي يُمثِّلها وكرامتَها ولذلك فهو لا يمكنُ استبدالُهُ ؛ إلَّا بعدَ كارثةٍ تاريخيَّةٍ تغيِّرُ واقعَ الأمَّةِ التي يرمزُ إليها .

السِّمةُ الثالثةُ : فالرمز هو بابٌ من ابواب الولوج الى الواقع بدونه يصعب الدخول ويبقى منغلقا ، وتخلقُ الفنونَ جميعًا رموزًا إلى مستوى من الواقعِ لا يمكنُ الوصولُ إليه بطريقةٍ أخرى .

السِّمةُ الرابعةُ : أنَّ الرمزَ يفتحُ أبعادًا وعناصرَ في داخلِ أنفسنا فنقابلُ تلكَ الأبعادَ و العناصرَ من الواقعِ، فالمسرحيَّةُ العظيمةُ ، مثلا لا تعطينا رؤيةً جديدةً للمشهدِ الإنسانيِّ فحسب، بل تفتحُ أعماقًا خفيَّةً من وجودنا الخاص .

السِّمةُ الخامسةُ : يبدو التأثير النفسي عميقا في اطروحته فهو يرى ان الرموز هي انتاج غير قصدي بل تخضع الى اللاشعور حيث غياب القصدية سواء كان هذا اللاشعور فردي ام جمعي . وهكذا فالرموزُ التي تؤدِّي وظيفةً اجتماعيَّةً خاصَّةً كالرموز

السياسيَّةِ و الدينيَّةِ ، يخلقُها أو على الأقلِّ يقبلها اللاشعورُ الجمعيُّ للجماعةِ التي تظهرُ فيها .

السِّمةُ السادسةُ : هي النتيجةُ المترتبةُ على كونِ الرموزِ لا يمكنُ ابتكارُها . فالرموزُ تنمو وتموتُ كالكائناتِ الحيَّةِ . فهي تموتُ حين لا تعودُ قادرةً على توليدِ الاستجابةِ في الجماعةِ التي وجِدتْ فيها للتعبيرِ عنها في الأصل (٥٩) . لعل هذه السمات قادته الى نتائج منها :

١- انه ربط لسمات الرمزية بالتجربة الدينية التي تتنوع بتنوع اللغات التي تعتمدها في التعبير عنها .

٢- والامر الثاني الخطير هو انه تلك التجربة والرموز الى تحيلنا بلا لا ترتبط بواقع إلهية وهي بالتالي ليس مرتبطة بالله بل هي تجربة فردية تخضع الى ممكنات اللغة في التعبير عن تجارب الافراد وهذه الرموز مرتبطة بالتداعي اللاشعوري فردي او جمعي .

٣- الامر الثالث أن تلك التعبيرات غير القصدية ليست محكومة بمعيار منطقي يمكن الحكم من خلاله عليها بالخطأ واو الصواب فهي قد تحمل دلالة متناقضة مثل "الله محبة " و "الله كره " انما تكون صادقة او ذات مغزى بقدر مواجهتها للأمر القدسي. (٦٠).

وهنا يجبُ التمييزُ بين الرموزِ التي لا يمكنُ استبدالُها كالحال في الإشارات؛ لأنَّ استخدامَ الرموزِ والإعمالَ الإبداعيَّةَ كالشعرِ والرسمِ تكشفُ لنا مستوياتٍ جديدةٍ من الفكرِ لم تصلْ إلينا لولا الرمز ، وأيضا الرموز لا يمكنُ أن تُخلقَ أو توجدَ بإرادةِ الفردِ أو الجماعةِ ، بل تظهر من دونِ وعيٍ منهم .ووجودُ الرموزِ كوجود الكائناتِ الحيَّةِ التي تنمو حين تكونُ الظروفُ مهيَّأةً لها ، وتموتُ حينَ تتغيرُ هذه الظروفُ مثلُ المَلِكِ بما يمثلُهُ من رمزٍ ، يظهرُ في حقبٍ معيَّنةٍ من التاريخِ ويموتُ في حقبةٍ أخرى . كزماننا الحاليِّ الذي يغيبُ عنه وجودُ الملكِ في أغلبِ دولِ العالَمِ ، والرموزُ لا تموت ؛ لأنَّ الناسَ يريدونها ، و لا تموتُ حينَ تتعرضُ للنقدِ ، هي تموت حينَ يكونُ للناسِ القدرةُ الكافيةُ على التعبير .

ويوضح (تيليش) أهميةَ الرمزِ في الدين ، ويتساءل قبلَها ، لماذا لا يمكن التعبير عن " الاهتمام المطلق " بصورةٍ مباشرةٍ وصريحةٍ وواضحةٍ؟ ، هل نلجأُ إلى الرمزِ حينَ يكون اهتمامُنا المطلقُ هو الله ؟ مثلا .

إنْ كان المالُ أو النجاحُ أو الأُمَّةُ أو أيٌّ مفاهيمَ أخرى هي من الاهتماماتِ المطلقةِ للمرءِ ، لا يمكن العبيرُ عنها بصورةٍ مباشرةٍ وصريحةٍ وواضحة .

الرموزُ الدينيَّةُ :

يذكر (تيليش) في مقالٍ له بعنوان (Symbolsaf Faith) (الرموزُ الدينيَّة) أنَّ الميزةَ التي تميِّزُ اللغةَ الرمزيَّةَ التي أكسبتها القوَّةَ من أَهَمِّ المميزات؛ لأنَّ الرمزَ لا يرمزُ لذاته بل للمعنى الكامنِ لما وراء ذاتِ الرمز (٦١). ، فالرمزُ لا يتعلَّقُ أساسًا بالرمز ولا بالهمِّ الأقصى بل بالفردِ وموضوعِ تعلُّقه، فإذا كان الفردُ موضوعَ تعلُّقه هو الأُمَّةُ بوصفها الهَمَّ الأقصى بالنسبة له (فإن اسم الأمة يصبح أسما مقدساً ، وتخطى الأمة بخواص إلهية تتجاوز كثيرا وجود الأمة نفسهاً ووظيفتها العملية)(٦٢) .فموضوعُ التعلُّقِ بالنسبةِ للفردِ هو المؤثِّرُ في ترسيم العلاقةِ بين التجربةِ الدينيَّةِ التي موضوعُها الإيمانُ والرموز؛ فنجدُ في هذه العلاقةِ (أن الغايةَ الحقيقة تعلو على عالم الواقع المتناهي علوا لا متناهيا)(٦٣).وفي النتيجةِ يصحُّ القولُ إنَّ لغةَ الإيمانِ لغةٌ رمزيَّةٌ وليس لغةً مفهوميَّةً نظريَّةً، وأيضا ليست لغةً تداوليَّةً كما في الحياةِ اليوميَّة، بل هي لغةٌ لها سماتٌ خاصَّةٌ، ولكن أيضا تبقى علاقةُ الرمزِ بالوقائعِ الدينيَّةِ الإيمانيَّةِ توصف بكونها (ليس له سوى لغة الرموز .الله بوصفه الغاية القصوى من الهم الأقصى للإنسان هو اكثر يقينية من أي يقين آخر . حتى من يقين المرء بنفسه)(٦٤). وهذه اللغةُ التي تعتمدُ في توصيفِ التجربةِ الدينيَّةِ التي موضوعُها اللهُ الرمزَ الأساسيَّ للإيمانِ، ولكنَّه ليس الوحيدَ- كما تطرقْنا إليه سابقا- وكلُّ الصفاتِ التي ننسبُها له ، كالقوةِ والحبِّ والعدالة ، مأخوذةٌ من تجاربَ متناهيةٍ وتطبَّقُ رمزيًا على ماوراءَ التناهي واللانهاية .وإذا كان الإيمانُ يُطْلِقُ على الله اسمَ "القديرُ " فهو يستعملُ تجربةَ القوَّةِ الإنسانيَّةِ لكي يُميِّزَ بها محتوى الهَمِّ اللامتناهي ، ولكنَّها لاتصفُ كائناً له اسمٌ يستطيعُأن يفعل ما يحلو له . وهكذا فهي تضافُ إلى جميع الصفاتِ الأخرى وجميعِ الأفعالِ الأخرى الماضيةِ والحاضرةِ والمستقبليَّة ، التي ينسبُها الناسُ لله . وهي كلُّها رموزٌ مأخوذةٌ من تجربتنا اليوميَّةِ وليست معلوماتٍ عمَّا فعلَهُ اللهُ

في قديم الزمان ، أو سيفعلُهُ في المستقبلِ التي ينسبها الناسُ إلى الله (٦٥). وهو موضوعٌ يتمُّ بحثُهُ في الفلسفةِ من خلالِ الصفاتِ الالهيَّةِ وانطباقها علية، ولكنَّنا نجدُ أنَّ(تيليش) ينظرُ الى المسالةِ من زاويةٍ تقتربُ من العرفانِ والتصوّفِ فعندَهُ (إن العوالم الباطنية للناس مختلفة ، وان الله هو عبارة عن ما يقع متعلقا نهائيا تعلو بهم إن كل ما يشكل موضوعا للتعلق يتحول إلى اله ، فإذا كان الهم النهائي لشخص ما من الأشخاص هو الشعب فان اسم الشعب يصبح مقدسا ويصبح متلبسا بالصفات الإلهية (٦٦) .

الرموزُ والأساطيرُ :

الأسطورةُ تشاركُ الإنسانَ في عظته وبؤسه ، في أعماله الإبداعيَّةِ والتدميريَّة ، وتعطي الإنسانَ تقاليدَهُ الثقافيَّةَ والدينيَّةَ ، والأسطورةً تدافعُ عن الطقوسِ المقدَّسةَ و تساعدُ الجنسَ البشريَّ، وهي أيضا تهدِّدُهُ ، وتظهرُ في الأعيادِ، وتُقيمُ في الأماكنِ المقدَّسة، وتخلقُ العبادةً، ولكنَّها تخضعُ للقَدْرِ وتتدرج ؛ فهناك تباينٌ بينَ مراتبِها وهي أيضا تلعبُ دورً الوسيطً بين الإلهةً والناس، وهذا عالَمُ الأسطورة .

ولكنَّ الأساطيرَ هي رموزُ الإيمانِ ....وهي حاضرةٌ دائمًا في كلِّ فعلٍ إيمانيٍّ، وهي عرضةٌ للانتقادِ والتعالي ، وتخضعُ للزمانِ والمكانِ على الرغم من أنها تنتمي إلى طبيعةِ الأقصى ...حتَّى الله يظلُّ عرضةً للغةِ والأسطورةِ، فإذا جرى الحديثُ عنه وضعَ في إطارِ الزمانِ والمكانِ ...بل يفقدُ غايتَهُ القصوى إذا ما اتُّخذَ كمحتوى للهَمِّ العينيِّ(٦٧).

ويتناولُ نزعَ الأسطورة :

بوجيزِ العبارةِ تُعدُّ القَصَصُ جميعُها التي تُروى فيها التفاعلاتُ بين الإلهيِّ والإنسانيِّ أساطيرَ في خاصيّتها ، وهي عرضةٌ لنزعِ الأسطورةِ عنها، فما الذي تعنيه هذه الكلمةُ السلبيَّةُ والمصطنعة ؟ ينبغي القبولُ بها ودعمُها إذا كانت تشيرُ إلى ضرورةِ فَهمِ الرمزِ كرمزٍ والأسطورةِ كأسطورةٍ ؛ ولكن ينبغي مهاجمتُها ورفضُها إذا كانت تعني إزالةَ الرموزِ والأساطيرِ بكلِّ معنى الكلمة ...فهي محاولةٌ لن تنجحَ أبداً ؛ لأنَّ الاسطورةَ والرمزَ شكلانِ من الشعورِ الإنسانيِّ حاضرانِ دائمًا، ويمكنُ للمرءِ انْ يستبدلَ أسطورةً بأخرى ، ولكنَّه لا يستطيعُ إزالةَ الأسطورةِ عن الحياةِ الروحيَّةِ للإنسانِ ؛ لأنَّ الأسطورةَ هي تأليفُ هَمِّنا الأقصى (٦٨).وانا اجد من المهم في هذا الموقع من تحليلنا ان نشير الى موقف المميز من الاسطورة ، فهو يعارض تلك المواقف العنيفة من الاسطورة والداعية

الى تهشيمها ونفيها والتقليل من قيمتها المعرفية والجمالية ، والتاريخية ، من قبل اصحاب المواقف العلموية ، بل نجده يتخذ موقفا مختلف تماما فهو ف الوقت الذي يؤكد فيه على ضرورة الشك أو المخاطرة الا انه يمنح الرموز اهمية كبيرة في الاستدلال على المعنى لهذا نجده يؤكد على المخطرة ويقول : (فالإيمان حين يأخذ رموزه حرفيا يتحول إلى وثنية) (٦٩) .الا انه يتخذ موقفا وسطيا يبتعد عن الدوغمائية الاصولية للكنيسة وتأويلاتها الحرفية وايضا يبتعد عن المواقف العلموية المتشددة ، لهذا اتسم موقف (تيليش) من الاسطورة بالتأكيد على اهميتها وانه لابد من استثمارها رمزيا فهو يرى ان مخاطرة الايمان من اهم ملامحها الشجاعة من خلال دعوته الى الشك بوصفه الطريق السليم في تحقيق المسعى في ادراك المعنى على الرغم من المخاطرة التي يكتنزها هذا الشك فهي تدعو الى قبولُ الجماعةِ لعدمِ نهائيةِ رموزِها، وهو هنا يعرض للشك ليس بوصفه نقيض للأيمان بل بالعكس الشك هو الطريق الذي يمنح الايمان مستوى من المصداقية الا انه يبقى بعيد عن الايمان الساذج بل هو يقع على التخوم ولا يدعي امتلاك الحقيقة بل انه الايمان القائم على المراجع الدائمة من اجل الوقوف عند يقين يمنح لأفراد البقاء دائما على استعداد من اجل مراجعة مواقفهم دون ادعاء احتكارهم الحقيقة بل يبقى الشك والمخاطرة مرافقة للأيمان وهذا يتطلب فحص دائم لما تعنية الرموز الواردة في الاسطورة . إذ (يُؤَمِّنُ للأفرادِ مجموعةً من الرموزِ تكونُ بدايةً لإيمانِهم لا نهايةَ له؛ لذا فالشجاعةُ عند (تيليش) هي شجاعةُ الوقوفِ على التخومِ دائماً(٧٠).

الخاتمة

إنَّ البحثَ المعاصر في ظل الخطاب الحداثي يحاول مراجعة تلك العلاقةِ الجدليَّةِ بين العلمِ والدينِ في مجال القراءات المعاصرة في العلوم الانسانية والدراسات الجديدة في اللاهوت الجديد .

لها مكانة اصيلة في الخطاب الحداثي منذ حركة التنوير القائم على نقد مركزية الكنيسة التي تنطلقُ من الدِّينِ كرأسمالٍ معنويٍّ يُجَوِّزُ لها أدارةَ المجتمعِ بخطاب رعويّ .

لكن الأطروحةُ المضادةُ لها تتمثَّل في سلطةِ الدولةِ العلمانيَّة ورجالِ العلم والفكر، إذ تعملُ هذه الأطروحةُ عبرَ توظيفِ العلمِ في قراءة الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي بالإضافة الى التحولات التي جاءت بعد الحرب كلها كانت تحاول اعادة

تقويم المدة السابق وتقديم مقاربة جديدة في مجال الفكر واللاهوت ومن هؤلاء يأتي موقفُ(تيليش)

إذ يتناولُ نزعَ الأسطورةِ ، بوجيزِ العبارةِ تُعدُّ القَصَصُ جميعُها التي تُروى فيها التفاعلاتُ بين الإلهيِّ والإنسانيِّ أساطيرَ في خاصيّتها ، وهي عرضةٌ لنزعِ الأسطورةِ عنها، فما الذي تعنيه هذه الكلمةُ السلبيَّةُ والمصطنعة ؟ ينبغي القبولُ بها ودعمُها إذا كانت تشيرُ إلى ضرورةِ فَهمِ الرمزِ كرمزٍ والأسطورةِ كأسطورةٍ ؛ ولكن ينبغي مهاجمتُها ورفضُها إذا كانت تعني إزالةَ الرموزِ والأساطيرِ بكلِّ معنى الكلمة ...فهي محاولةٌ لن تنجحَ أبداً ؛ لأنَّ الاسطورةَ والرمزَ شكلانِ من الشعورِ الإنسانيِّ حاضرانِ دائماً،ويمكنُ للمرءِانْ يستبدلَ أسطورةً بأخرى ، ولكنَّه لا يستطيعُ إزالةَ الأسطورةِ عن الحياةِ الروحيَّةِ للإنسانِ ؛ لأنَّ الأسطورةَ هي تأليفُ هَمِّنا الأقصى. ومن المُهمِّ لنا أن ندركَ أنَّه لا يُنادى بهذا التهشيمِ للأسطورةِ خوفًا من قطارِ العلمِ الحديثِ أو رغبةً في تقديمِ تنازلٍ له، بل ينادى بهذا انطلاقًا من فكرته عن عدمِ كفايةِ الرمزِ المرتبطةِ بأفكارِهِ عن الشكِّ و شجاعةِ الإيمانِ ، فالإيمان حين يأخذ رموزه حرفيا يتحول إلى وثنية .

ولكنَّ (تيليش) في دفاعِهِ عن الأسطورةِ رأىأنَّه لابدَّ من استخدامِ الرموزِ و الأساطيرِ ؛ لأنها لغةُ الإيمانِ الذي يقومُ على أساسِ فكرةِ الشجاعةِ ، وهي الأساسُ في أفكارِهِ عن الشَّكِّ و تهشيمِ الأسطورةِ، وعن الدعوةِ إلى الشَّكِّ جماعيًا، أي قبولُ الجماعةِ لعدمِ نهائيةِ رموزِها، ولكونِ الشكِّ تجربةً لا تضادُّ الإيمانَ بل تصاحبُه ممَّا يفسحُ المجالَ لتديُّناتٍ فرديَّةٍ لا تكسرُ المجموعةَ، ويُؤَمِّنُ للأفرادِ مجموعةً من الرموزِ تكونُ بدايةً لإيمانِهم لا نهايةَ له؛ لذا فالشجاعةُ عند (تيليش) هي شجاعةُ الوقوفِ على التخومِ دائماً.

هوامش البحث

١. -استاذ الفلسفة الوسيطة في كلية الادب قسم الفلسفة .

٢. أنطوني تيسلتون ، التفكير اللاهوتي عند بول تيليتش ، مجلة الاستغراب ، العدد ٣ لسنة ٢٠١٦، الصادرة عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية ،بيروت ، ص٣٩-٤١.

٣. انظر : *Tillich, Paul (1912), Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development, Bucknell University Press (published 1974)p,* 142

٤. نظر المصدر التالي : O'Meara, Thomas (2006), "Paul Tillich and Erich Przywara at Davos", Gregorianum, 87 -38.
٥. انظر : Stone, Ronald H. (1992-01-01), Westminster John Knox Press, p. 115.
٦. انظر :: Williams, George Hunston, Divinings: Religion At Harvard, pp. 424
٧. .
انظر : Stone, Ronald H. (1992-01-01), Westminster John Knox Press, p. 115, retrieved 2016-03-14
٨. من مقدمة كتاب ، يمنى طريف الخولي ، الوجودية الدينية دراسة في فلسفة باولتيليش ، دار قباء ،ط١، القاهرة ،١٩٩٨،ص ١١.
٩. المصدر السابق ،ص٣٤.
١٠. نفس المصدر السابق ، ٦٨.
١١. نفس المصدر ،ص٧٤.
١٢. درويش شيخ موسى ، فلسفة تيليش الانطولوجية النقدية ومشروعة التحديث ،
١٣. بول تيليش ، الحب والقوة والعدالة ،ترجمة / كامل يوسف حسين ،
١٤. روزين شيخ موسى، فلسفة تيليش الأنطولوجية النقدية ومشروعه التحديثي، http://alawan.org/article9067.html
١٥. انظر :المرجع السابق .
١٦. يمنى طريف الخولي ، الوجودية الدينية ، دار قباء للطباعة والنشر و التوزيع ، (د.ط) ، القاهرة ، ١٩٩٨،ص ٦٣
١٧. ولد فريدريك شيلنغ عام ١٧٧٥ وتوفي في عام ١٨٥٤ ويعد أحد الكبار الذين صاغوا النظرة الديالكتيكية لتطوير المجتمع .. وفي عام ١٧٩٨ أصبح استاذا لـ فلسفة في جامعة اينا. جعل فلسفة الطبيعة هي أحد اهتماماته لينتقل بعد ذلك لفلسفة الروح.
١٨. Paul Tillich ,on the Boundary ,p:53.)
١٩. Ibid,p:82.)
٢٠. أنطوني تيسلتون ، التفكير اللاهوتي عند بول تيليتش ، مجلة الاستغراب ، العدد الثالث –السنة الثانية –٢٠١٦، المركز الإسلامي للدراسات لرسترلتيجية– بيروت ، ص٢٩.
٢١. روزين شيخ موسى ، فلسفة تيليش الأنطولوجية النقدية ومشروعه التحديثي،المرجع السابق .

٢٢. يمنى طريف الخولي ، الوجودية الدينية ،ص٧١-٧٢.
٢٣. يمنى طريف الخولي ، الوجودية الدينية ،ص٧٢.
٢٤. يمنى طريف الخولي ، الوجودية الدينية ، دار قباء للطباعة والنشر و التوزيع ، (د.ط) ، القاهرة ، ١٩٩٨،ص ٦٣ . وانظر : Paul Tillich ,the new being ,charuesscribners ,new York ,1995, p:99.
٢٥. أنطوني تيسلتون ، التفكير اللاهوتي عند بول تيليتش ، مجلة الاستغراب ، العدد الثالث –السنة الثانية -٢٠١٦، المركز الاسلامي للدراسات لرسترلتيجية– بيروت ، ص ٢٧.
٢٦. يمنى طريف الخولي ، الوجودية الدينية ، ص ٣٤.
٢٧. يمنى طريف الخولي ، الوجودية الدينية دراسة في فلسفة باولتيليش ،ص٨٩.
٢٨. نفس المصدر ،ص ٩١.
٢٩. نفس المصدر ، ص٩٦.
٣٠. نفس المصدر ، ص ١٠٣.
٣١. نفس المصدر ، ص ١٠٤.
٣٢. يمنى طريف الخولي ، الوجودية الدينية ، ص ١١٢.
٣٣. بول تليك ، الوجودي في جوانب الفن الحديث ، مقال موجود على النت .
٣٤. نفس المصدر والصفحة .
٣٥. بول تليش ، الشجاعة من اجل الوجود ، ترجمة كامل يوسف حسين ، المؤسسة الجامعية للدراسات و التوزيع و النشر ، ط١، القاهرة ، ١٩٨١، ص ٤٧.
٣٦. نفس المصدر ،ص ٤٧.
٣٧. نفس المصدر ، ص ٢٤.
٣٨. محمد جعفر ، العقل والدين ، مركز الحضارية لتنمية الفكر الإسلامي ، تعريب حيدر نجف ، ط١، بيروت ، ٢٠١٠، ص ٦٧.
٣٩. نفس المصدر والصفحة .
٤٠. وهذا ما يشير له مصطفى ملكيان في فقرة السابعة ...التدين يعيش لونا من "اللايقين" ، بمعنى أنه لايجد برهانا هقليا واحدا على أي من التعاليم والقضايا الدينية او المذهبية ...لأنها مستعصية على العقل .الدين العقلي ، مركز دراسات فلسفة الدين –بغداد ٢٠٠٥، ص ١٨وهو ايضا موجود لدى محمد مجتهد شبستري ، حسب اشارة محمد جعفر المرجع السابق .

٤١. طارق حجي ، الإيمان عند بول تيليش أو شجاعة العيش على التخوم.

٤٢. محمد جعفر ، العقل والدين ،ص ٦٨.

٤٣. نفس المصدر ، ٦٨-٦٩.

٤٤. يمنى طريف الخولي ، الوجودية الدينية ، ص143وانظر

٤٥. : Paul Tillich ,on the Boundary , Sehleirmacherp69-71.

٤٦. نفس المصدر ، ص ١٤٤. وانظر : Paul Tillich ,Ahastory of christion thought,p387.tt

٤٧. يمنى طريف الخولي ، الوجودية الدينية ، ص١٤٥. وانظر : , Paul Tillich Systematic Thology Vol,I,p:8

٤٨. بول تيليش ، الشجاعة من أجل الوجود ص٢٣ .

٤٩. روزين شيخ موسىفلسفة تيليش الأنطولوجية النقدية ومشروعه التحديثي .

٥٠. محمد باقر سعيد ، منطق الخطاب القران ، دراسات في لغة القرآن ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، بيروت ، ص١٣٢

٥١. بول تيليش ، بواعث الايمان ، ترجمة سعيد الغانمي ، منشورات الجمل ، ط١، بيروت ، ٢٠٠٧، ص ٩.

٥٢. بول تيليش ، بواعث الايمان ، ص ٥١.

٥٣. بول تيليش ، بواعث الايمان ، ص ٧.

٥٤. بول تيليش ، بواعث الايمان ، ص ١٨.

٥٥. بول تيليش ، بواعث الايمان ، ص ١٨.يبدو انه هنا يقترب من توصيفات : رودولف أوتو ، فكرة القدسي ، دار المعارف الحكمية ،ط١، بيروت ،٢٠١٠، ص ٧٧.

٥٦. وجه قانصو ، النص الديني في الاسلام ...، دار الفارابي ، ط١، بيروت ، ٢٠١١، ص٢٦٨.

٥٧. محمد باقر سعيد ، منطق الخطاب القران ، دراسات في لغة القرآن ، ص١٣٢.

٥٨. محمد باقر سعيد ، منطق الخطاب القران ، دراسات في لغة القرآن ، ص١٣١.

٥٩. بول تيليش ، بواعث الايمان ، ص ١٨.

٦٠. وجه قانصو ، النص الديني في الاسلام ...، ص٢٦٨.

٦١. بول تيليش ، بواعث الايمان ، ص ٥١-٥٣..

٦٢. محمد باقر سعيد ، منطق الخطاب القران ، دراسات في لغة القرآن ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، بيروت ، ص١٣٣.

٦٣. في كتاب Waiting Forgod (أي انتظار الله) ، تأليف Weil Simone حيث يقول في ص ٣٢ منه " حالة نقيضين ، كلاهما صحيح هناك ، (ليس هناك الله ، أين المشكلة ، إنا متأكد تماما أن هناك الله بمعنى إحساسي يشابه ما أتخيله عندما اتلفظ بهذه الكلمة .) وانظر ايضا ص مقالة : Religuons Symbols and of Gog(أي الرموز الدينية ومعرفة الله) تأليف paultilluch مجلة (the christion– العالم المسيحي) ، المجلد ٣٨العدد ٣ ، اصدار ايلول ١٩٥٥، الصفحات ١٩٣-١٩٤.

٦٤. بول تيليش ، بواعث الايمان ، ص ٥٤

٦٥. بول تيليش ، بواعث الايمان ، ص ٥٥

٦٦. بول تيليش ، بواعث الايمان ، ص ٥٥

٦٧. محمد باقر سعيد ، منطق الخطاب القران ، دراسات في لغة القرآن ، ص١٣٢.

٦٨. بول تيليش ، بواعث الايمان ، -٦٠.

٦٩. بول تيليش ، بواعث الايمان ، -٦١-٦٢.

٧٠. طارق حجي ، الإيمان عند «بول تيليش» أو شجاعة العيش على التخوم.

قائمة المصادر و المراجع

١- المصادر العربية :

- أنطوني تيسلتون ، التفكير اللاهوتي عند بول تيليتش ، مجلة الاستغراب ، العدد ٣ لسنة ٢٠١٦، الصادرة عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية ،بيروت .

- بول تليش ، الشجاعة من اجل الوجود ، ترجمة كامل يوسف حسين ، المؤسسة الجامعية للدراسات و التوزيع و النشر ، ط١، القاهرة ، ١٩٨١.

- بول تليك ، الوجودي في جوانب الفن الحديث ، مقال موجود على النت .

- بول تيليش ، الحب والقوة والعدالة ،ترجمة / كامل يوسف حسين ،

- بول تيليش ، بواعث الايمان ، ترجمة سعيد الغانمي ، منشورات الجمل ، ط١، بيروت ، ٢٠٠٧.
- درويش شيخ موسى ، فلسفة تيليش الانطولوجية النقدية ومشروعة التحديث .
- رودولف أوتو ، فكرة القدسي ، دار المعارف الحكمية ،ط١، بيروت ،٢٠١٠.
- روزين شيخ موسى، فلسفة تيليش الأنطولوجية النقدية ومشروعه التحديثي، http://alawan.org/article9067.html
- طارق حجي ، الإيمان عند بول تيليش أو شجاعة العيش على التخوم.
- محمد باقر سعيد ، منطق الخطاب القران ، دراسات في لغة القرآن ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، بيروت .
- محمد جعفر ، العقل والدين ، مركز الحضارية لتنمية الفكر الإسلامي ، تعريب حيدر نجف ، ط١، بيروت ، ٢٠١٠.
- وجه قانصو ، النص الديني في الاسلام ...، دار الفارابي ، ط١، بيروت ، ٢٠١١.
- يمنى طريف الخولي ، الوجودية الدينية ، دار قباء للطباعة والنشر و التوزيع ، (د.ط) ، القاهرة ، ١٩٩٨.
-بول تيليش ، بواعث الايمان ، ترجمة سعيد الغانمي ، منشورات الجمل ، ط١، بيروت ، ٢٠٠٧.
رودولف أوتو ، فكرة القدسي ، دار المعارف الحكمية ،ط١، بيروت ،٢٠١٠.
مصطفى ملكيان ،الدين العقلي ، مركز دراسات فلسفة الدين –بغداد ٢٠٠٥.

٢- المصادر الاجنبية :

- Paul Tillich ,on the Boundary , Sehleirmacher.
.-Stone, Ronald H. (1992-01-01), Westminster John Knox Press.
-: Paul Tillich ,on the Boundary , Sehleirmacher.
:- *Williams, George Hunston, Divinings: Religion At Harvard.*
-O'Meara, Thomas (2006), "Paul Tillich and Erich Przywara at Davos", Gregorianum.
-Paul Tillich , Systematic Thology Vol,I,
-Paul Tillich ,Ahastory of christion thought.
-Paul Tillich ,the new being ,charuesscribners ,new York ,1995.
-Stone, Ronald H. (1992-01-01), Westminster John Knox Press.

-Tillich, Paul (1912), Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development, Bucknell University Press (published 1974).
-Tillich, Paul (1912), Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development, Bucknell University Press (published 1974)