المنهج التاريخي في دراسة الدين

دراسة نقدية مقارنة (٢ - ٢)

أ. د. أحمد محمد جاد(*)

تمهيد:

تناول البحث في القسم الأول منه مجموعة من الموضوعات وثيقة الصلة بالمنهج التاريخي في دراسة الدين على جهة العموم، واليهودية والمسيحية في الدراسات الدينية الغربية على جهة الخصوص، إذ تناول المفهوم الاساسي للمنهج التاريخي في دراسة الدين وعلاقته بغيره من المناهج التي تدرس الدين، كذلك تناول مفهوم المصطلح و إشكالياته وصلته بغيره من المقاربات التي تتصل من زاوية من الزوايا بالمنهج التاريخ، ثم أشار إلى ذيوعه وانتشاره، والمواجهة اللاهوتية له في فترة ما بين الحربين، ثم أهداف النقد التاريخي وآلياته إضافة إلى أهداف المؤرخ ومناهج المؤرخين في دراسة الدين مركزاً على الآليات والتقنيات المستخدمة في دراسة الدين، ثم الأسس العامة للمنهج التاريخي في دراسة الدين. وفي هذا القسم يواصل البحث دراسة مجموعة من الموضوعات والقضايا والإشكاليات ذات الصلة الوثيقة بموضوع البحث.

مناهج العلم الكتابي

يأتي الاختلاف بين العلم الكتابي والتاريخ العلماني من المصدر الرئيسي: الكتاب المقدس، وليس من المناهج المستخدمة فيه. فالعلماء الكتابيون يستخدمون مناهج التاريخ العلماني في الكتاب المقدس لاكتشاف الحقيقة وتوضيح ما حدث. إن المناهج العلمية والإجراءات المتبعة فيها قد تحور لتنسجم مع الكتاب المقدس، ولكنها لا تتغير تغيراً جوهرياً. وعلى سبيل

(*) أ. د. أحمد محمد جاد عبد الرازق، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة، وقسم العقيدة والمذاهب بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم، ويمثل هذا الجزء القسم الثاني من البحث.

المثال، فإن استخدام القانون يحدد بعناية الشكل الأساسي للأدب، ولا يحسم مسألة مصادر التاريخ الكتابي، فحدود القانون ليست هي حدود المادة المصدرية للتاريخ الإسرائيلي أو التاريخ المسيحي في مرحلته المبكرة، فتحديد الذات بإطار القانون لا يؤدي إلى فهم القانون، والأدب الكتابي الإضافي أساس الكرونولوجيا، وتنير الآثار الحياة اليومية والثبات الطائفي في إسرائيل القديمة، والنقوش، وسجلات الشرق الأدنى يغطي سير التاريخ العالمي، الذي ينسجم فيه التاريخ الإسرائيلي(١).

واللاهوت والتاريخ في مرحلة ما بعد النفي اليهودية، لا يمكن أن يكون مكتوباً بدون الاستخدام الثابت والمستمر لجوسيفوس Josephus وفيلو Philo ومخطوطات قمران، والأبوكريفا، وعناوين الكتب المزيفة، والمشنا والتلمود. والمسيحية اليهودية موصوفة في القسم الأكبر منها في دعوة بولس وأدب كليمنت. والموضوع الذي يكون مسألة جدل ونقاش يتمثل في ما إذا معرفة الغنوص المبكر ضرورية لفهم لاهوت بولس. وعلى نحو مختصر فإن مسألة المصادر كتاريخ كتاب مفتوح مثل التاريخ العام، فالقانون يمثل كقرار لاهوتي، ليس القرار الذي يتواصل مع المناهج التاريخ أو المصادر(٢).

وعلى أية حال فإن هناك مجموعة من المناهج التي يستخدمها الدارسون في العلم الكتابي، والتي تأتي إليها الإشارة كثيراً في ثنايا هذا البحث، على نحو تفصيلي، وهنا سوف نشير على نحو موجز إلى أنواع هذه المناهج المستخدمة:

أ- النقد النصي:

وهو منهج ضروري لتأسيس النص الدقيق، والمتطلب الأساسي لتقرير المعنى الذي يقصده المؤلف، وهو ما يكون ممكناً حال امتلاك النص في شكله الذي تركه المؤلف عليه. أيضاً فإن النقد النصي يساعد على اكتشاف الأخطاء غير المقصودة التي تظهر أثناء عملية النسخ، ويعمل على إزالتها، إضافة إلى الأخطاء المقصودة التي تأتي من التحريف، والحالة الأكثر شهرة لذلك في العهد الجديد تتمثل في النهاية الأصلية للرسالة إلى أهل روميه، وسبب المشكلة في تيه تسبيحة شكر الله تعالى: ممكنة وليست أصلية(٣).

(1) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 48.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p, 49.

أيضاً فإن الدراسة اللغوية ذات أهمية أساسية في تحديد المعنى المقصود، فالقواعد النحوية التاريخية وتأليف المعاجم والقواميس مهم لفهم نص الكتاب المقدس المكتوب بلغة قديمة، ويتضمن فقه اللغة أكثر بكثير من مجرد دراسة المفردات والصرف والنحو، فالتاريخ هنا كمصطلح عام يصنف دراسة الأشكال والدلالات ومعنى اللغة والأدب(١).

وعلى أية حال ،فإن النقد النصي يركز على عمليات انتقال النص الكتابي وتحوله في لغته الأصلية وفي الترجمات القديمة: في أي المخطوطات يمكن أن نجد أفضل شكل للنص المنقول؟ وما هي أفضل عائلات المخطوطات؟ وأي من تلك الترجمات القديمة تحتوي على القراءة التي تشهد لنص أعلى من النص اليوناني أو العبري المنقول؟ وهذا جانب تقني ومعقد جداً في التفسير النقدي للكتاب المقدس، وعلى الرغم من أنه أساسي جداً، وعلى الرغم من أوليته، بجانب تلك الأسئلة الأولية التي يعرضها النص الكتابي، فهناك عمليات تحسين للنقد التاريخي ذاته الذي يرتبط به، وعلى الرغم من أنها ليست بذاتها النقد التاريخي، فإنها أشكال للنقد تؤثر على الحكم التاريخي على النص(٢).

ب- النقد الأدبي:

وهو يستخدم بمعان مختلفة، فالمعنى الكلاسيكي له يدل على دراسة الأدب وتقييمه كمنتج فني، فهو يتناول التراكيب الخطابية والشعرية والأدوات التي يستخدمها المؤلف لبناء فكره

(1) Ibid.

(2) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life", p, 250, John F. McCarthy, "Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", pp; 2 - 3, Ernst Würthwein, The Text of the Old Testament, Translated by Peter R. Ackrotd. Oxford, Basil Blackwell, 1957, pp, 75 - 81, Edward Hobbs, An Introduction to Methods of Textual Criticism, in "The Critical Study of Sacred Texts", edited by Wendy Doniger O'Flaherty, Berkeley Religious Studies Series, 1979, pp, 1 - 26, D. Winton, "The Textual Criticism of the Old Testament", in , "the Old Testament and Modern Study", edited by H. H. Rowley, Oxford University Press, 1961, pp, 238 - 263, P. Kyle McCarter, Textual Criticism, Recovering the Text of Hebrew Bible, Fortress Press, U.S.A, 1986, PP, 26 - 74, Ellis R. Brotzman, Old Testament Textual Criticism, A Practical Introduction, Baker Books, U. S. A, 1999, PP, 37- 123, M. H. Goshen-Gottstein, "The Textual Criticism of the Old Testament: Rise, Decline, Rebirth", in "Journal of Biblical Literature, Vol, 102, No.3 (Sep., 1983), pp. 365 - 399.

وتزيينه باللغة المناسبة. ولقد ركز نقاد الأدب القدامى اهتمامهم على هذه السمة للأدب. وهذه يستدعي التقنيات التفسيرية الحديثة ذات الصلة بالموضوع، والاهتمامات القديمة ليست باطلة الاستخدام تماماً. والنقد الأدبي يعرف بدقة أكثر على أنه دراسة للمصادر التي تعرف بشكل دقيق بالنقد المصدري، ولقد دعا هينريك زيمبرنمان Heinrich Zimmermann إلى تحديد المصطلح بهذا المعنى، ودعمه ستوهلمكير Stuhlmacher. وأدوات النقد المستخدمة تحدد الأدوات اللغوية والأسلوبية المستخدمة في لاهوتيته أو الاختلافات المفهومية، أو الفجوة، أو الاستطراد المنطقي إلى آخره. ونظرية المصادر الأربعة لأصل التوراة، ونظرية المصدرين في العلاقات الداخلية المتبادلة بين الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة نتائجه الإجمالية. ولقد أنجز النقد الأدبي المصدري لمحة خارجية كفافية للمصادر المختلفة والكتب والمؤلفين الذين يقفون خلفها، وهو مما لا غنى عنه لأي تفسير مسئول للكتاب المقدس(١).

وعلى الجملة، فإن النقد الأدبي: ذلك النقد الذي يهتم بالسمة الأدبية والأسلوبية ومحتوى النص. وهناك جزء من هذا النقد مدرج بالفعل في المسائل التمهيدية. كما أن هذا النقد مدرج ومشترك منذ فترة طويلة مع النقد التاريخي. وعلى الرغم من أن بعض أوجه النقد الأدبي الحديث تعطي انطباعاً من أن هذا النوع أرفع من النقد التاريخي وأكثر أهمية؛ بسبب أنه يكبح جماح الحكم التاريخي على النص، فالباحث التاريخي عندما يتحقق من أن المؤلف القديم دون شعراً أو أنه استخدم الأدوات الكتابية، أو أنه ناقش أسلوباً محدداً، من السبب إلى المؤثر ومن المؤثر إلى السبب، فإن الباحث يدرك أن السمة التاريخية في كتابته ربما لا تكون أولية أساسية(٢).

ج- النقد الشكلي:

وهو الذي يميز مادة الوحدات الشفهية ويصنفها، ويعمل على ربطها بنظامها الاجتماعي المفترض في المرحلة الأقدم لحياة المجتمع، وهو يركز على تحديد كيف أن النظام الاجتماعي عدل أو عمل على إعادة تشكيل هذا التراث(٣).

---

(1) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, pp, 49-50.

(2) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p, 250, John F. McCarthy, " Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", p, 3.

(3) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, pp, 50-51.

وثالثاً: النقد الشكلي: ذلك هو التحسين الثالث للنقد التاريخي، الذي استخدمه هـ. جونكيل H. Gunkel في دراسة العهد القديم، كما أنه استخدم في تفسير الأناجيل الثلاثة الأول المتماثلة بوساطة كل من م ـ دبليوس M. Dibelius ور. بولتمان R. Bultmann في مرحلة مبكرة من هذا القرن. وهنا يطلب تحديد الشكل الأدبي أو الشكل الثانوي للكتابة الكتابية المعطاة، ما هو نوع المزمور؟ هل هو جزء من كتابات الأبوكريفا أو الحكمة؟ هل هو مثل أو نموذج آخر لقول عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، قصة معجزة أو إعلان قصة؟ وهذه أشكال متنوعة. ويتعلم الباحث من نقد الشكل تنقل تروس الذهن في قراءة الفصول والفقرات، ويتعلم أيضاً الكثير من تاريخ الشكل، والكيفية التي تطور بها في التقليد. هذا التحليل النقدي الشكلي لنصوص الكتاب المقدس يؤثر بالتأكيد على الحكم التاريخي عليه، وعلاوة على ذلك فإن الباحث يتعلم من هذا التحليل حقيقة أن الفقرات متماثلة مع شكلها، ومن هنا توضع في علاقة حاسمة للنقد الشكلي بالنسبة إلى النقد التاريخي(١).

د- النقد التنقيحي:

ويدرس هذا المنهج مساهمة الكاتب الأخير الذي ألف العمل الأدبي على أساس المصادر الشفهية أو المكتوبة، وفي شكله الأساسي يستخدم التقنيات التحريرية للكاتب الأخير، لكي يحدد الاهتمامات الخاصة والتي تحفز عمله، كما أنه يقارن شكل العمل النهائي بمصادره، لكي يحدد يد المؤلف أو المحرر، إضافة إلى ذلك فإن التحليل التركيبي للوثائق مهم جداً. ولقد أكد دوتي Doty بشكل صحيح على أن كل التقنيات في المصادر والشكل في النقد التنقيحي تستخدم لتوضيح ديناميكا العمل في إنتاج النصوص المتوفرة لدينا، وليس لاستبدالها بمصدر ما أقدم منها أعيد بناؤه أو التقليل من أهمية تأليفها، إنها تعرض عمليات الفكر التي دخلت إلى التركيب الديني للنصوص الكتابية(٢).

وهو أيضاً تحسين للنقد التاريخي، بسبب أنه يطلب الكيفية التي استخدم بها الكاتب المواد التقليدية، والكيفية التي حورها بها، إضافة إلى كيفية تحريره لهذه المادة أو تنقيحه

(1) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life "p, 251, Michael C. Legaspi, " What Ever Happened to Historical Criticism?", pp. 13- 15, John F. McCarthy, Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann, p, 1, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, pp. 26-34.

(2) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 51.

لهذه المصادر أو ما شابه ذلك، مما ورثوه من الكتاب أو المجتمعات التي كانوا يعيشون فيها في اهتمامهم بالهدف الأدبي أو أغراضهم الخاصة بهم في الكتابة. هذا النقد التنقيحي غالباً ما يكون واضحاً في لغة الكاتب وأسلوبه الكتابي المعطى، كما أنه له أثره على الحكم التاريخي على نصوص الكتاب المقدس(١).

إن أغراض دراسة الوثائق متعددة، فإذا كان الفهم الإعلان أو الفهم الذي يعلمه الرجل الحديث، فإن شكلاً ما من الترجمة المفهومية ضروري. ولكن لو كان الغرض هو كتابة التاريخ فإن الخطوة النقدية الأخيرة هي النقد التاريخي أو الانتباه إلى الموقف التاريخي الذي يتضمن النقد الداخلي والنقد الخارجي. ففي المقام الأول لا بد له أن يعمل على اكتشاف كل ما يمكن له أن يكتشفه حول المؤلف وموقفه، والحالة التي أثرت عليه عند تأليفه. ولو أن العمل مجهول، مثل الرسالة إلى العبرانيين، ورسالة يوحنا الأولى، فإن الباحث عليه أن يحاول أن يحدد سمات المؤلف المجهول. والعلاقة المضبوطة للمؤلف بالوثيقة بحاجة إلى أن تقرر بدقة بقدر الإمكان، بسبب أن التأليف في العالم القديم له طيف أوسع من الإمكانيات، والباحث حينئذ ينفذ إلى عملية مماثلة لجمهور المستمعين الذين ألف الكتاب لهم(٢).

وربما يحدد أحد الباحثين الفردية الأدبية والمفهومية بدقة للكتاب وشكله وغرضه، والهدف من ذلك الوصول إلى الحكم على نحو دقيق، وكمال التقرير التاريخي عنه، وربما يطلب أحدهم أيضاً أن يحدد مكان المؤلف أو الكتاب في التدفق أو التطور السياسي والاجتماعي أو التاريخ الديني لإسرائيل أو الكنيسة القديمة، وبالجملة فالكتاب هنا لا بد أن يرى في علاقته بالأحداث التي سبقته وتلك التي جاءت بعده(٣).

وتحاول الثقافة الكتابية منذ أن ظهر الكتاب المقدس في العالم المتوسطي أن تضع هذه التقاليد في العالم الأوسع لعصورها، وذلك في السياق الديني والثقافي والسياسي. ويصف هذا الإجراء التضاريس الثقافية والدينية التي حدثت فيها الوقائع الكتابية، وكما يوضح أيضاً الآفاق التي نظر إليها المؤلفون الكتابيون حينما كتبوا مؤلفاتهم، كما أنه يركز على ربط الأدب الكتابي

(1) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p, 251, Michael C. Legaspi, " What Ever Happened to Historical Criticism?", p. 17.

(2) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, pp, 51-52.

(3) Ibid, p, 52.

بسياقه. ويتضمن المنهج التفسيري في معظم أوصافه خطوة أخرى في عملية التفسير، وهناك نقاش فيما إذا كان ذلك الجزء من النقد التاريخي أو هو تكملة له، إذ يتصل بهدف المؤرخ من فهم الماضي، ويصفه الأكاديميون بطرق مختلفة كتحديد أو صياغة للمعنى تعطي توضيحاً للمعنى الديني أو اللاهوتي أو الترجمة اللاهوتية أو الترجمة التفسيرية أو التفسير النقدي اللاهوتي(١).

هـ- النقد المصدري:

وثانياً، النقد المصدري: وذلك هو التحسين الخامس للنقد التاريخي، الذي يطلب تحديد النص الكتابي فيما قبل التاريخ، فما هي المصادر التي استخدمها المؤلف الكتابي في تأليف قصته؟ ففي بعض الأسفار الكتابية يطلب النص تحليل مثل هذه المصادر، لا الروايات المتماثلة لنفس الحدث، والعبارات النمطية إلى آخر هذه القضايا. ولو أن السفر جزء من أشكال التوراة، فإن المفسر يجب عليه أن يعرف اختلاف التراكيب بين المصدر اليهوي والمصدر الألوهيمي، والمصدر العددي، والمصدر الكهنوتي. ولو أن النص جزء من الأناجيل الثلاثة الأولى المتشابهة، فإن تمييزه لا بد أن ينبع من مرقص أو من المصدر « Q » أو من مصادر خاصة لمتى أو لوقا وتلك سمة مهمة في تفسير النص. وليس النقد المصدري غاية في حد ذاته، ولكنه يعمل على تحليل الاختلافات بين المتماثلات، على أساس أنها تنبع من مصادر مختلفة غالباً ما تؤثر على الحكم التاريخي على النص، كما أنها تساعد على الفهم النهائي له(٢).

ويرى البعض أن هذه الخطوة جزء من عملية النقد التاريخي على حين أن الآخرين يرون أنه إجراء منفصل خصوصاً في اللاهوت. وغالباً ما يصوغ الألمان البروتستانت هذه المسألة في عبارات الحاجة إلى محتوى النقد أو الرضى النقدي لتقييم كفاية روايات المؤلفين والحاجة إلى القانون ضمن القانون في مسح الكل. تلك رؤية المفكر العلماني الذي يملك فضول المعرفة الضرورية(٣)، وهو الأمر الذي أشار إليه هذا البحث على نحو تفصيلي في كثير من ثناياه حول القواعد المعتمدة في المنهج التاريخي في دراسة الدين.

---

(1) Ibid, p, 52.

(2) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", pp. 250- 251, Michael C. Legaspi, " What Ever Happened to Historical Criticism?", p, 10.

(3) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 52.

وعلى الجملة فإن المؤرخ العلماني لديه فضول اكتساب المعرفة اللازمة لاستخدام المصادر التاريخية، والقدرة على التفكير النقدي، والحافز العاطفي للحقيقة والأمانة على نحو أساسي، مما يؤدي إلى التوازن الصحيح، والتواضع، والنقد الذاتي، وهي أمور يحتاج إليها المؤرخ الكتابي. إن تفسير النص المكتوب على العكس من العملية الإبداعية، فالمفسر يواجه فيه حقيقة موضوعية هي الوثيقة؛ ولفهم الماضي، أو استخدام ذلك لفهم الماضي، فإنه يجب عليه أن يعيد خلق عملية الفهم الفكري، والفكر الإبداعي، والتأليف الذي دخل إنتاجه، وتتطلب هذه العملية لدى كل المفسرين مواقف واتجاهات معينة مؤكدة(١).

ويتمثل الموقف الأول هنا في ضرورة احترام النص الذي له تأويله الخاص المستقل به، ويعني بيتي Betti بهذه العبارة أن المفسر يجب عليه أن لا يستورد للنص معنى من خارجه، ولكن يجب عليه أن يجد المعنى في النص، فالنص هو الذي يقرر المعنى وليس العكس بالعكس. هذا الحكم الذاتي المستقل للنص أصل القواعد كلها على أساس أنه بحاجة إلى ملاحظة السياق، وتركيب الفكر، وتماسك النص. هذه الأمور المألوفة لها أهمية كبرى في فهم النصوص. إن احترام النص يعني أن العلم الكتابي يعمل مع اللغات القديمة مع معرفة واسعة بالعالم المحيط بها بقدر الإمكان، فالأكاديمي ينظر إلى المعلومات النصية على أنها مهمة، ويريد أن يفهمها(٢).

أيضاً يدرك المفسر صلاحية « القانون الكلي» وهو يفسر أجزاء الوثيقة في ضوء عبارات الوثيقة في مجملها، فالوثيقة كلها مثل القسم الأكبر للثقافة ككل، وهو يطلب أيضاً التوازن بين الغوص في كل شيء على جهة العموم والصعود في كل شيء إلى مستوى الحقائق الفردية وغير المتماثلة. كما أنه سوف يدرك أهمية ظهور الأسئلة ووضع النظريات فيما بعد، بسبب أن هذه العملية تؤدي إلى تطور الفهم، كما أنه يتوقع أن تتعرض نظرياته الخاصة به للنقد من أمثاله، وأنه سوف يوجه النقد إليهم بنفسه، وأنه يدرك بعض الفروض سوف تسقط، وأخرى سوف تصفى وتنقى، والقليل منها سوف يكون مقبولاً. وفي هذه العملية يريد حفظ المعلومات، وسوف يذهب إلى المكان الذي تقوده النصوص إليه(٣).

وعلى الجملة فإن الباحث في النقد الكتابي سوف لا يسأل النص فحسب، بل سوف يسأل

(1) Ibid, p, 53.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

مناهجه ونتائجه وافتراضاته والآخرين الذين يشتركون معه في نفس المهمة، ليدرك كيف أن الناس في اغلب الأحيان أسرى تحيزاتهم وتقييداتهم، وكيف أن القليل منهم يرى الكل، وكيف أن حكمه التاريخي وخياله وقدرته على تأليف اكتشافاته في كل متماسك أقل من أن تكون كافية، ذلك أن استخدامه للنقد التاريخي يعني قبل كل شيء أن يكون ناقداً لنفسه. هذا النقد له جانبان: الأول، من ناحية المؤرخ الذي يجب عليه أن يبقى نقدياً في قدراته النقدية الخاصة به، فعمله على نحو دائم يكون أمام حكم القاضي أو تحت الحكم الخاص به، ولكن بالمعنى الأكثر عمقاً، وذلك هو الجانب الثاني، عليه أن يدرك أن حكم النص أن يجعل نفسه تحت تحكيم النص، وبما أن النص يتعامل مع أعماق الإنسان، فإن هذا يستدعي الخضوع للحكم الذاتي المستقل للنص، الذي يدعو المؤرخ للمعرفة والحكم بعد ذلك بنفسه، وحينئذ فإن التاريخ ينجز إنسانيته أو في حالة النصوص الكتابية وظيفته اللاهوتية[1].

وعلى الجملة فعليه أن يستمع لما يقوله النص، بعد أن يتأكد من صحته بوسائله الداخلية والخارجية التي يستخدمها في نقد النصوص سواء كانت دينية أو إنسانية، ولكنه في كل هذه الأحوال، فيما يبدو لن يتمكن من أن يكون موضوعياً، على النحو الذي يرغب فيه المنهج التاريخي، مما يؤدي إلى القول بأن نتائجه تقع في مجال الاحتمالات والتخمينات، وليس في مجال الحقائق، إضافة إلى أن يؤدي في كثير من الأحيان إلى أن يسقط المؤرخ رؤيته الذاتية على النص، فيقرأ النص في ضوء عصره وموقفه المذهبي العقدي، مما يجعل النص لا يعبر عن الحقيقة في الماضي، بل يعبر عن الرؤية الذاتية العقدية للمؤرخ، فهو يقرأ لا في ضوء الماضي الذي يتناوله، ولكنه يقرأ في ضوء الحاضر الذي يعيشه، مما يجعله يقدم صورة نسبية احتمالية لهذا الماضي، الأمر الذي يجعل الصورة التي ينقلها لهذا الماضي صورة ناقصة غير مكتملة متحيزة وغير موضوعية.

التاريخ والنصوص المعتمدة

لقد نظرت الكنيسة عبر مراحلها التاريخية الممتدة إلى الكتاب المقدس على أنه ملهم إلهياً، ويملك السلطة الإلهية في كل عصر من عصور الكنيسة، فالكتاب المقدس موثوق؛ بسبب أنه يشهد على وحي الله تعالى في المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، والعهد القديم موثوق لأنه أشار إلى المسيح

(1) Ibid, p, 54.

الآتي. والعهد الجديد موثوق لأنه أشار إلى المسيح الذي أتى. وسلطة الكتاب المقدس هنا ليست لذاته، ولا لدقة تفاصيله التاريخية، ولكن في صدق شهادته لعيسى المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، الذي كان السلطة النهائية؛ ووفقاً لهذه القناعة تبنى آباء الكنيسة منهجهم في التفسير، ولم يكن هدفهم إنتاج نظام ثابت للمذاهب أو المبادئ الأخلاقية، ولكن على الأحرى التبشير وتعليم الرسالة المركزية للكتاب المقدس، والتي تمثلت في وحي الله تعالى في عيسى المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، ومن هنا كان منهجهم مرناً، هذا الاهتمام التبشيري أدى إلى أن تفسر الأناجيل في ضوء العبارات والمصطلحات اليونانية لدى آباء الكنيسة(١).

إن المشكلة الأساسية هنا، تكمن في هذا السؤال: كيف يمكن تناول مشكلة سلطة النصوص المقتبسة، باعتبارها مصادر للمعلومات، في دراسة الدين؟ ذلك أنه في العلوم التاريخية تكون الحقيقة فحسب هي التي يمكن الثقة بها واعتمادها، وسلطة الكتابات المسجلة تكمن فحسب في صدقها التام، وبذلك القانون هي مقياس لكل الوثائق، بما في ذلك الكتاب المقدس، فهي تنظر إلى مشروعيتها على أساس الحقيقة المدونة في الكتاب المقدس، ليس باعتبارها كتابات قانونية مقدسة بصفة أساسية، ولكن على أساس جودتها الأساسية ونوعيتها الجوهرية. وبعبارة أخرى فإن الشيء لا يكون صادقاً أو حقيقياً؛ بسبب أنه موجود في الكتاب المقدس، ولكن لأنه في الكتاب المقدس لأنه صادق، أو الاعتقاد بأنه كان صادقاً في الوقت الذي كانت السرديات مكتوبة فيه، وهذا ممكن بالاستناد إلى ذلك الدليل الواضح المتمثل في رؤية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لبعض الأشياء في الكتاب، بالنسبة لهؤلاء الأشخاص في الزمن القديم للعرق اليهودي، في أنهم لم يكونوا صادقين على نحو تام في بحثهم عن نور الحقيقة الأزلية، فالصدق يحمل معه الدليل على صدقه، ولا يمكن له أن يستمر في تلك الاعتباطية التي كانت في الماضي، وعلى سبيل المثال ما الذي يؤسس تلك القوة الصلبة للوصايا العشر؟ هل يتمثل ذلك في أن الله تعالى جعلها قانوناً صلباً للبشرية في كل العصور؟ وهل تكون بالتالي السرقة حقاً، لو أن الله تعالى لم يأمر بها؟ إن الإجابة بالنفي بطبيعة الحال(٢).

(1) See, T. V. Philip, " The Authority of Scripture in the Patristic Period", in " Indian Journal of Theology", 23. 1 -2 (Jan - June 1974), p. 7, the Dallas Theological Seminary Archives, The Chicago Statement on Biblical Hermeneutics, Articles of Affirmation and Denials, Topic No. 2, 8/7/2004, p, 1.

(2) See, Shirley Jackson Case, The Historical Method In The Study of Religion, pp, 9-10.

إن سلطة الكتاب المقدس أصبحت مشكلة معقدة وشاملة؛ بسبب المنهج النقدي التاريخي على امتداد مائة وسبعين عاماً من من تطور الفكر المسيحي في القارة الأوربية أو العالم الناطق بالإنجليزية، ويعد القرن الثامن عشر العلامة المميزة في العصر الحديث عموماً والفكر البروتستانتي خصوصاً، ونقطة البداية المهمة في دراسة أثر النقد التاريخي الحديث على سلطة الكتاب المقدس. ويأتي تعقد المشكلة وصعوبتها أن مصطلح السلطة يمكن أن يستخدم في أشكال وصيغ عديدة متنوعة في كل مرحلة من المراحل التاريخية أو الفكرية التي مر بها هذا المصطلح، فهناك إدعاءات عديدة ومتنوعة لسلطة الكتاب المقدس، فكل لاهوتي يزعم أنه مهتم بالصياغات التي تكون وفقاً للكتاب المقدس، وعلى حد تعبير بارث أن مهمة اللاهوتي أن يستفسر عما يجب أن يقوله على قاعدة الحواريين والأنبياء، ولكن ما لم يكن واضحاً الأسلوب الذي يقرر به كل لاهوتي محتوى السلطة الكتابية وأساسها(١).

وعلى أية حال فإن الخلاف حول الكتاب المقدس قديم قدم الكنيسة ذاتها، ولقد مر ذلك عبر ثلاث مراحل من التغيير: الكنيسة القديمة، والإصلاح، وعصر نشأة النقد الحديث، ومن الملاحظ هنا أن النقاش القديم كان بين اليهود والمسيحيين حول التفسير الكريستولوجي للعهد القديم. أما الخلاف في عصر الإصلاح فتمثل في الهيجان على القراءة الفردية بدلاً من المعاني المتعددة للكتاب المقدس، وكل هذه الخلافات كانت لاهوتية في طبيعتها. وفي العصر الحديث كانت الأزمة التي نشأت مع النقد التاريخي مختلفة؛ إذ يحتوى على المزيد من الفلسفة، والألوان الثقافية المنعكسة، وقدم منهجاً جديداً لتفسير الكتاب المقدس، يستند على فهم علماني للتاريخ(٢).

وعلى الجملة فليس هناك مثل هذا الشيء الذي يُوجد القانون، فالقانون يكتشف. ولكنه لا يصنع. وكل قانون الفيزيقي الذي يبدو أنه مهيمن في الكون، لا يكون مستقلاً عن الفعل المخلوق المبدع الخاص، ولكنه بصفة جوهرية في فكرة الكون المبدع، فالوصايا العشر آمرة

(1) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", in " Indian Journal of Theology", 23, 1 - 2(Jan - June 1974), p, 60, John F. McCarthy, " Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", p, 6.

(2) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p. 1, J. P. Alexander, " The Authority of Scripture in the Medieval Period", in " Indian Journal of Theology", 23. 1 - 2 (Jan - June 1974), p. 32.

بصفة فطرية، وقبولها متأصل في النفس البشرية، وليس ذلك مرتبطاً بالبيان الإلهي لها. وعلى العكس من ذلك فإن انتهاك الحقيقة الأخلاقية والاعتداء على الآخرين، لا يمكن أن يكون ذلك من الله تعالى، فالحقيقة أو الصدق له حقوقه، ومن طبيعة الأشياء لا يمكن بالنسبة له أن يقرر أن الخطأ يجب أن يكون صدقاً[(١)].

والسؤال هنا: ما هي قدرة الإنسان على فهم الحقيقة؟ وهنا تأتي في المقام الأول الوظيفة الدينية المشتركة للعرق، ولقد تمثل ذلك بصورة غير رسمية في الشهادة لقانون الإيمان، باعتباره اعترافاً بالألوهية، التي تمثلت في فكرة علاقة الإنسان بالمقدس، بمعنى الظرف المستقبلي، وشهادته لا يمكن أن تكون دون قيمة، ولكن الرؤى الأكثر وضوحاً، كانت للمسيحية في العصور الماضية، والتي فيها كان الجوهر الأكبر لوحي عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مؤكداً على النموذج بشكل واضح، وهنا لا بد أن تحترم المسيحية في الماضي، وأن يتم النظر إليها على أنها عامل أساسي في قولبة الحاضر[(٢)].

ولعله من المهم في هذا السياق الإشارة إلى المعاني المتنوعة لمفهوم سلطة الكتاب المقدس، حتى يمكن أن نتبين مواقف الفكر الديني المعاصر في الغرب من سلطة الكتاب المقدس وموثوقيته بناء على نتائج الفحص التاريخي لليهودية والمسيحية، إذ ليس هناك موقف موحد بين الاتجاهات اليهودية ـ المسيحية في الغرب عن مفهوم هذه السلطة، ولا حتى على حدودها ما بين الاتجاهات الليبرالية الراديكالية أو المعتدلة أو التقليدية الأصولية المحافظة.

ويمكن القول بأن هناك مفهومين لمدلول مصطلح السلطة:

الأول، السلطة على أنها سمة للكتاب المقدس وخاصية مميزة له، فالعصمة خاصة جوهرية بالكتاب المقدس يحتوي عليها لذاته، وهذه من الممكن أن تنقسم إلى معنيين أيضاً بدورها: الأول، سلطة الكتاب المقدس على أساس أنه وثيقة ملهمة موضوعياً، سواء كان نمط الإلهام الإلهي شفهياً أو افتراضياً تاماً مكتملاً؛ بسبب أن الله تعالى هو الذي ألهم الكتابة، التسليم والقانونية للكتاب المقدس، وبالتالي فإن سلطته جوهرية باعتبارها خاصة مميزة له بذاته. والثاني، الكتاب المقدس على اعتبار أنه موضع الكلمة، فبسبب أن كلمة الله تعالى،عيسى

(1) See, Shirley Jackson Case, The Historical Method In The Study of Religion, p, 10.
(2) Ibid.

المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، حاضرة في كلمات الكتاب المقدس، فإن الكلمات لها سلطة جوهرية باعتبارها خاصة مميزة له.

والثاني، السلطة كبعد له علاقة باللاهوت والحياة، بمعنى أن سلطة الكتاب المقدس تأتي من علاقته المحددة بما يقال أو يفعل في اللاهوت أو الحياة، فسلطته مستمدة من علاقته بغيره، وليس من ذاته. وهذا المعنى للسلطة العلائقية، ينقسم أيضاً إلى معنيين: الأول، السلطة على اعتبارعلاقتها باللاهوت، إذ هي أحد العوامل أو العامل الوحيد التي يفهم بها اللاهوت نفسه وعالمه والله تعالى، هي سلطة علائقية منيرة، والكتاب المقدس هنا موثوق به وحجة بقدر تأثيره ومساعدته في تشكيل الفهم الذاتي للمسيحية. والثاني أن سلطة الكتاب المقدس تعني أنه موثوقاً به، فيما يتصل بمشروعية حجته باعتباره داعماً للمعلومات أو ضامناً ومبرراً لها(1). وعلى الجملة نجد هنا التركيز على أن جميع المعارف بأنواعها المختلفة تأتي من الكتاب المقدس، كما أن اللاهوت منه، إضافة إلى كفايته وإلهامه(2). وعلى الجملة فإن أهمية موضوع سلطة الكتاب المقدس، يتمثل في أن كل شيء في المسيحية يعتمد عليها، تلك السلطة التي تحدد في الكتاب المقدس من جهة مسألة الوثنية والإلهام الشفهي والأصالة، ثم الكنيسة، وأخيراً العقل، وما يرتبط بهذا كله من مسائل تناولها النقد التاريخي(3).

وعلى الجملة فإن هناك سبعة عناصر أساسية مكونة لمفهوم السلطة الكتابية لدى الإنجيليين الأول، يتصل بأن الكتاب المقدس ملهم من الله تعالى، فما يقوله الكتاب المقدس هو ما يقوله الله تعالى. والثاني، القانونية، وذلك على اعتبار أن الكتاب المقدس ملهم من الله تعالى، ولا يعني

(1) See, David H. Kelsey, " Appeals to Scripture in Theology", in " The Journal of Religion", Vol. 48, No. 1 (Jan., 1968), pp. 1-21, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 61, the Dallas Theological Seminary Archives, The Chicago Statement on Biblical Hermeneutics, Articles of Affirmation and Denials, p, 1, James W. Scott, "The Inspiration and the Interpretation of God`s Word with Special Reference to Peter Enns" in WTJ, 71 (2009), PP, 274 - 279.

(2) See, Mathew Vellanickal, "The Authority of Scripture in the Medieval Period", in " Indian Journal of Theology", 23. 1 - 2, (Jan - June 1974), pp, 19 -22.

(3) See, Charles Augustus Brigss, The Authority of Holy Scripture: An Inaugural Address, Second Edition, New York, Charles Scribner`s Sons, 1891, pp, 23 - 34, John Monro Gibson, The Inspiration and Authority of Holy Scripture, New York Fleming H. Revell Company, 1913, pp, 14 -15.

ذلك أن كل الكتابات الملهمة قانونية، ولكن كل الكتابات القانونية ملهمة. والثالث، أصالة الكتاب المقدس في ذاته للمؤمنين المسيحيين على أساس القناعة بأنه عمل للروح القدس، ومن هنا فالكتاب المقدس نفسه كلمة الله تعالى. والرابع، أن الكتاب المقدس كاف للمسيحيين والكنيسة لكي يكون مرشداً لهما في عالم الاعتقاد والسلوك، كما أن الكتاب المقدس يحتوي على كل الأشياء اللازمة للخلاص. والخامس، الكتاب المقدس واضح ويفسر نفسه من داخله. والسادس، إن الكتاب المقدس سر، وهو في هذه الحالة يتماثل مع سر التجسد، فهناك تماثل حقيقي بين الكلمة المكتوبة والكلمة المتجسدة. والسابع، الخضوع والطاعة على المستوى الفردي المسحي أو على المستوى الجماعي للكنيسة، وهو ما يتكون على نحو دقيق في خضوع الوعي من الناحية الفكرية والأخلاقية لتعاليم الكتاب المقدس[١].

إن المشكلة الحقيقية هنا تتصل بسلطة الكتاب المقدس من الناحية التاريخية ومدى موثوقية الاعتماد على نصوصه في دراسة اليهودية والمسيحية، فهناك من الدارسين من يرى أنه مهما كانت السلطة الممنوحة للكتاب المقدس، فليس هناك سلطة حقيقة للإنسان حتى يعترف به، ولكي يكون معترفاً به، فإن هذا الشخص لا بد أن يكون معروفاً. ومثل هذا الشخص لا بد من أن يكون معروفاً على نحو ثقافي، عبر الفحص النقدي. وروحياً عبر التقوى التأملية. ويهدف النقد إلى تحقيق التاريخ الدقيق والسمات الحقيقية للإنجيل التي لا غنى عنها للفهم الأفضل له والمفيد في نفس الوقت. وعلى نحو محدد فإن الكتاب المقدس ليس له السلطة النهائية والرئيسية، فهذه السلطة بالنسبة للمسيحي تتمثل في عيسى المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وحتى هو ليس له سلطة على الفرد، حتى يُفهم أنه يحمل علاماته، ولكنه عندما يكون مقبولاً، فإنه المثل الأعلى للإيمان. وبمعنى ما فإن الكتاب المقدس، وخصوصاً العهد الجديد، تُفهم سلطته على نحو أفضل، عندما يعود الشخص بنفسه إلى عصر الدعوة الأولى للإنجيل، فحينئذ لا يجد العهد الجديد، لا لهذا الجيل ولا لمن جاءوا بعده بفترة طويلة، فالفرد كان يؤمن على أساس الشهادة الشفهية للحواريين ومن تبع تلاميذ المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ[٢].

(1) See, James Packer, " Hermeneutics and Biblical Authority", in, " Themelios 1.1 (Autumn 1975): 3 - 12, http://www.biblicalstudies.org.uk/artical_herm_packer.html, 1/5/2012, pp, 2 - 4.

(2) See, Charles M. Mead, " The Ground of the Authority of the Bible", in " The Biblical World, Vol. 25, No. 2. (Feb., 1905), p. 143.

ومن المقنع أن يكون الإنجيل قد انتشر حتى الآن بهذا الأسلوب، فالعهد الجديد، على نحو كبير، لا يزال يُعلم على نحو شفهي بدلاً من وسائل الكتاب المقدس، ذلك أن العهد الجديد المسجل أودعت فيه التعاليم الشفهية للحواريين. ومهما يكن، فإن السبب الأول للإيمان بالمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ يقوم على أساس شهادة الحواريين، وبالتالي يكون مقبولاً باعتباره تسجيلاً صادقاً لإنجيل الخلاص، ومن نفس المصدر من المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ نفسه جاءت التجربة المسيحية والكتابات المقدسة المسيحية، ولذا لا يمكن رفضهما عموماً، فالوعي المسيحي يتحدث أحياناً باعتباره سلطة منافسة للكتاب المقدس، وهذا مستحيل[1].

فلو أن هناك شخصاً ما حكم برفض العهد الجديد في عمومه وسماته، فإن هذا الحكم لا يمكن أن يكون حكماً مسيحياً؛ فالشك هنا قد يظهر فيما يتصل ببعض السمات البسيطة أو العرضية في الكتاب المقدس. ولكن ما يكون مبرراً بالنسبة للعقل المسيحي فحسب، عندما تكون هذه السمات متعارضة مع المحتوى العام للكتابات المقدسة، فالأصالة العامة للعهد الجديد مؤكدة على أنها محصنة، فهي المصدر الأكثر جدارة بالثقة في المعلومات عن المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ وإنجيله، وبالتالي يجب أن تبقى معياراً للإيمان، وليس هناك معيار للنقد المسيحي تكون نتيجته العامة تكذيب الكتابات المقدسة، وبالفعل فهناك الكثير من الأعمال المنجزة التي تبرز أصالتها في مواجهة اتهامات الشكاك، وكانت وظيفة هذه الأعمال التمييز بين ما هو جوهري وعرضي فيها، بين ما هو دائم وما هو متحول، وعرض المفاهيم الخاطئة فيها. والأمر سواء بالنسبة للمسيحي وغير المسيحي فإن سلطة الكتاب المقدس، لا تعتمد على البرهنة على عصمته، فمحاولة البرهنة على عصمته التامة ضارة تقريباً مثل محاولة البرهنة على قابلية العوام للخطأ، وما ينبغي التأكيد عليه هنا هو السلطة الفائقة للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهدف دراسة الكتابات المقدسة تعلم ما فيها على نحو أفضل، ولما تطلبه من المسيحيين[2].

وعلى الجملة فهناك موثوقية فردية ذات مصادر مقبولة للمعلومات، فلقد دخل المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ في علاقة وعي مع الله تعالى، وتلقت نفسه تنوير الروح الإلهي، ورأى أنه يمتلك الحقيقة والصدق. ولكن ما الذي يمكن أن يقال عن امتدادات هذا المعيار؟ هنا تعرف قدرة

---

(1) Ibid.

(2) Ibid, pp, 143-144.

بعض الناس على التمسك بآراء متعارضة تماماً، أولئك الذين يرون بثقة تامة أن الآخرين على خطأ. لقد رأى كالفن أن المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ الابن الأزلي لله تعالى، وعلى حين أن سيرفيتوس Servetus يراه ابن الله تعالى الأزلي، وعلى حين أحرق الثاني على الخازوق وفاءً لإيمانه فإن كالفن تمثل فكرة أن إرادة الله تعالى منجزة، ومن الملاحظ أن التسوية الشخصية، لا يمكن لها أن تنبثق على نحو تام من الفكر، وإن كان حضورها من الممكن أن يكون مدركاً، وهنا من الممكن القول بأن هذا الشخص قد لُقن بالروح القدس، وبالتالي فهو حق، كما أنه يمتلك الحقيقة والصدق، وأن الآخرين على خطأ، وعند الأخذ بهذه الوجهة فعلى الأرجح هناك حاجة إلى تذكر بعض الأشياء الطبيعية جداً في هذه القضية، ولا يمكن لله تعالى أن يفعلها، على سبيل المثال لا يمكن أن يضع المحيط بالكامل في كوب شاي، ويبقى المحيط محيطاً، كما أنه لا يمكن أن يغرس الوحي الصادق في جمجمة واحدة، تكون سعة مداها ضيقة في قاعة احتلتها الروح الحارسة للدوغمائية والجهل والأذى واللاتسامح الديني. ولربما كان العقل الديني أكثر من غيره بحاجة لأن يعطي اهتماماً متصلاً للمقاصة الذهنية، وإن كان الأفضل لعجز الإنسان أن يعطيه الله تعالى الوحي التام الفائق، وليس بكاف القول إن ذلك هو المنهج الصحيح الذي يبدو لي، والذي يجب أن يكون المعيار النهائي لليقين الديني، ومع ذلك فهناك خطر في هذا الفعل، دون تقديم جهد في تحرير من ضعف الأنانية(١).

وهنا تلجأ الدراسة التاريخية إلى مصادرها الموثوق بها في التأكيد الذاتي للصدق، لتفسير الفرد والعرق والكتابات المقدسة المدونة، خاصة تلك التي تحتوي على رسالة عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ(٢).

لقد تنوعت مواقف المدارس اللاهوتية والليبرالية في مواقفها من سلطة الكتاب المقدس، وذلك فيما يتعلق بمعنى السلطة ومفهومه سواء في ذاته أو في علاقته بغيرها، وهو ما سوف نشير إليه فيما يلي:

أولاً: سلطة الكتاب المقدس في المرحلة الليبرالية:

لقد حدث التطور الضخم في الموقف من سلطة الكتاب المقدس في عصر هيمنة التفكير الليبرالي في الغرب من نهاية القرن الثامن عشر حتى الحقبة الأولى من القرن العشرين لأسباب

(1) See, Shirley Jackson Case, The Historical Method In The Study of Religion, , p, 10.
(2) Ibid, p, 11.

متنوعة، أشار أليها البحث في العديد من الأماكن، وهنا تنوعت المواقف الليبرالية من مفهوم السلطة على النحو التالي:

أ- النقد التاريخي ورفضه لمفهوم السلطة بالمعنى الأول الذي أشرت إليه آنفا، وعلى نحو خاص المعنى الأول المتفرع عنه، سلطة الكتاب المقدس باعتبار أنه وثيقة ملهمة على نحو موضوعي. ومن المعروف أن النقد التاريخي جاء في صياغة شبه مكتملة في أعقاب التنوير والرومانتيكية، إذ عمل أصحابه من أمثال لسنج وهيريدر وإيكهورن على القيام بعمل تحليلي لتأليف الكتاب المقدس، كما أن دراسة الكتاب المقدس انتقلت من الكنيسة إلى المدارس والجامعات ذات السمة العلمانية، مما أدى إلى الاهتمام بالمقاربة النقدية التاريخية للكتاب المقدس، ولقد كان كلا من كانط وهيجل تأثيرهما الواضح في هذا الاتجاه إضافة إلى المعنى الرومانتيكي للحرية، الذي أصبح الطريق إلى الموضوعية النزيهة في البحث في الخلفيات التاريخية للكتاب المقدس، الذي فتح على مصراعيه في هذا العصر(١).

لقد نتج عن هذه العوامل أن أصبح المنهج التاريخي النقدي تقريباً المنهج الشرعي الوحيد للتفسير الكتابي، وأصبح ببساطة متماثلاً مع التفسير، ونتيجة ذلك فإن الفرضية التي لم تكن معارضة حتى الآن، والتي تمثلت في أن الوحي الذي يحتوي على السمات المعصومة في الكتاب المقدس، الذي دونه المؤلفون الملهمون من الله تعالى، أصبحت فرضية مرفوضه في منهج النقد التاريخي. وفي ألمانيا وعبر تأثيرها في إنجلترا كان هناك نقاش في أن الكتاب المقدس، يجب مقاربته بنفس الأسلوب الذي تدرس به النصوص الأدبية الأخرى. أيضاً فإن الجدل الهيجلي قاد الفهم الجديد بكامله نحو تطور الأفكار والقضايا، وعبر هيجل ومدرسة توبنجن بدأت مقاربة التاريخ الكتابي والأفكار بمنهج العملية الجدلية، إذ اعتقد أن الأفكار تصل إلى التعبير الكامل عنها عبر تدرج الوعي من الموضوع إلى نقيض الموضوع وحسمهما لعملية التركيب، ولقد أدى هذا بالأكاديميين في توبنجن إلى إنكار معنى السلطة الكتابية بالمعنى الأول، سلطة

---

(1) See, Christopher-Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 62, William E. Nix, " the Doctrine of Inspiration since the Reformation, Part II: Changing Climates of Opinion, pp, 449, John F. McCarthy, " Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", p, 6, David L. Simmons, Poetry, Religion and History: Johann Gottfried Herder on Genesis 1 - 11, A Dissertation Submitted to the Faculty of the Divinity School in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Chicago, Illinois, December, 2010, p, 8.

الكتاب المقدس باعتبارها سمة ذاتية فيه، بما يرتبط بها من المعنيين الفرعيين، ولذا فإن أي إمكانية للإلهام المباشر من الخارج أو من أي نشاط خارج الطبيعة أو من الله تعالى قد تم رفضه[1]. وعلى الجملة فقد قوض البحث التاريخي مفهوم السلطة الكتابية بمفهومها القديم لدى الكنيسة، على أساس أن ذلك نتيجة لا يمكن تجنبها بالنسبة للفحص العلمي[2].

وعلى سبيل المثال بالنسبة للكريستولوجيا فإن الخلاص والمعجزات نظر إليهما على أنهما نمو غير تاريخي صنعته الكنيسة المسيحية القديمة من النحل السرية المجاورة لها، ولقد عمل هيرمان جيونكل Hermann Gunkel أن يبرهن على أن الكثير من القصص الكتابية، مثل فكرة بداية الزمان ونهايته مأخوذة من مصادر أسطورية من الشعوب القديمة في البحر المتوسط، وليست إلهاماً مباشراً من الله تعالى[3].

أيضاً فإن عبر آراء إرنست ترويليتسش Ernst Troeltsch أصبحت المدرسة التاريخية الدينية نسبية إلى حد كبير، فالتاريخي والنسبي لديه متماثلان إلى حد كبير، وكل ما هو تاريخي لا يمكن أن يكون تماماً غير مقيد، وهذا يتضمن المسيحية وتعبيراتها بما في ذلك الكتاب المقدس وعمليات القانون، فهي جميعاً ظاهرة نسبية تماماً، وكلها تخضع لمبدأ السببية، ولذا فإن كلمات الكتاب المقدس لا يمكن أن تكون صدقاً أزلياً موجهة من الخارج إلى العالم بالمعنى الواسع ولكل عصر، وهذا يؤدي إلى فهم الكتاب المقدس على أنه جزء من الادب الديني للإنسانية، وأن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ واحد من أكبر القادة الدينين في العالم[4].

وعلى الجملة فإن مدرسة النقد التاريخي ترفض تماماً سلطة الكتاب المقدس بالمعنى الأول، سلطته لذاته، وبما يرتبط بها من معنيين فرعيين آخرين، وهنا يأتي السؤال: ما هو الطريق الذي وجدت فيه المدرسة الليبرالية مفهوم سلطة الكتاب المقدس؟ ومن الواضح هنا أن هذه المدرسة سوف ترى أن السلطة إنما تكون بالمعنى الثاني، أي سلطة الكتاب المقدس من خلال علاقته

(1) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 62.

(2) See, Charles Augustus Brigss, The Authority of Holy Scripture: An Inaugural Address, Second Edition, New York, Charles Scribner`s Sons, 1891, p, 24.

(3) See, Herman Gunkel, the influence of Babylon on religion of Israel, A Reply to Delitzsch, translated by G. S. B, Philadelphia, John Jos, MeVey, 1904, PP, 16 - 17, PP, 18 - 23, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 62.

(4) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 63.

بغيره: اللاهوت والحياة، ومعنى ذلك أن السلطة هنا تربط بما يسمى بالتجربة الدينية(١). وهنا يأتي لدى ماثيو أرنولد Matthew Arnold رفض الإلهام الكتابي بمعناه التقليدي(٢).

إن فردريك شلايرماخر F. Schleiermacher مؤسس اللاهوت الليبرالي يصر على أن أساس الدين الأصلي الصحيح، ليس في المذهب، ولا في الاعتراف، سواء كان ذلك من الكتاب المقدس أو من العقائد، ولكنه تجربة دينية فورية مع المقدس. فليس هناك سلطة خارجية موضوعية تماماً للوحي تعطى في زمن التاريخ، يمكن أن تكون معيارية. ومثل هذا الموقف لقي قبولاً واسعاً من العديد من المفكرين، ويتضمن هذا الأمر رفض السلطة الكتابية بمعناه الأول، المعنى الفرعي الأول في أن الكتاب المقدس ملهم على نحو موضوعي، أو على الأقل بمعناها التام غير المقيد، إنه يرفض السلطة التامة للكتاب المقدس بذاته، وبالتالي يفتح الباب إلى إمكانية الاستماع إلى الله تعالى عبر أدب آخر يرتكز على التجربة الدينية، فليس هناك ما يمنع من وجود كتاب آخر بدوره، وهذه الوجهة كسبت أرضاً واسعة لها في بريطانيا(٣). ومن الواضح هنا أن أهمية مقاربة شلايرماخر تتمثل في فهمه للدين من جهة ارتباطه بالتجربة الدينية الصوفية، مؤسساً لذلك لتراث فلسفي لاهوتي يضع التجربة الدينية في مكان له الأولية والأسبقية، إضافة أيضاً إلى تمييزه بين التجربة في ذاتها والمذاهب أو الاعتقادات، وهو أمر لا يزال له تأثيره في الفكر اللاهوتي حتى الآن، ومن الواضح أن التركيز هنا على الجانب الصوفي الروحاني، يعد من ناحية من ناحية رد على موقف عصر التنوير من الدين والتجربة الدينية برمتها.

أيضاً فإن التماثل بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعالى رفضه اللاهوتيون الليبراليون، ولكن بعد شلايرماخر، على النحو الذي أوضحه ب. ي. ميلاند B. E. Meland الذي جاء بعد شلايرماخر، قد تحول التركيز من التجربة الدينية إلى التركيز على عيسى التاريخي أو بمعنى آخر التجربة الحالية لشخص عيسى التي حلت محل التجربة الدينية التي ترتكز على مفهوم

(1) Ibid, p, 63.

(2) See, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible. P. 115.

(3) Ibid, P, 111 , Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 63. Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions, p. 228, William E. Nix, " the Doctrine of Inspiration since the Reformation, Part II: Changing Climates of Opinion, p, 450.

الاعتماد، ومن هنا فإن انتقال اللاهوت الليبرالي من التجربة الدينية عموماً إلى التجربة الحالية في عيسى المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وخصوصاً في ظل الهجوم على التماثل بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعالى، عيسى المسيح نفسه، أدى إلى الانتقال من معنى سلطة الكتاب المقدس، بمعنى أن سلطته تنبع من أنه موضع الكلمة، على النحو الموجودة به في المعنى الفرعي الثاني للمعنى الأول، عصمته لذاته، إلى المعنى الفرعي الثاني في المعنى الثاني الرئيسي، أي علاقته باللاهوت. وهذا التحول مهد للقول بأن كلمة الله تعالى المتضمنة في الكتاب المقدس من حيث لا يتبع ذلك أنها مشاركة لها في الزمان والمكان. إن هذا الإصرار الليبرالي على التجربة الدينية أدى بانفتاحه على ما يعرف اليوم بالتعددية الدينية، وجعل من الصعب على الليبراليين التمييز النوعي بين الكتاب المقدس والأعمال الملهمة الأخرى(١).

أيضاً فإن هذه الرؤية الليبرالية تأثرت إلى حد كبير بالفكر العلمي في القرن التاسع عشر، وهو ما أشار إليه البحث مراراً من قبل، إذ أصبح التفكير العلمي التجريبي عدواً للكتاب المقدس في بداية القرن التاسع عشر، وفي منتصف هذا القرن أصبح خادماً للنقد الكتابي في أيدي اللاهوتيين الليبراليين، فبعد وقت قصير من نشر تشارلز دارون Charles Darwin كتابه أصل الأنواع Origion of Species عام ١٩٥٩م، استخدمت نظرية التطور على نحو واسع في دراسة الدين والكتاب المقدس، وقد أصبحت مسألة تطور الأفكار الدينية والأخلاقية في اليهودية مقبولة دون نقد(٢).

وترتب على ذلك أن الكتاب المقدس نفسه أصبح سجلاً لتطور الوعي الديني، بمعنى أن العصر المتأخر لإسرائيل أكثر إلهاماً في السرد، وعلى سبيل المثال يمكن القول بأن الأنبياء القانونيين الذين تكلموا عن محبة الله تعالى وقداسته وعدله ملهون في حين اللإكار الأولية البدائية ليس فيها إلهام، مما يؤدي إلى فكرة مستوى الإلهام ومنزلته ضمن الكتاب المقدس وبدونه، وبالتالي ذهب العديد من اللاهوتيين الليبراليين إلى أن بعض أقسام الكتاب أكثر موثوقية من غيرها. أيضاً فإن النظرية التطورية فيما هو أكثر من النقد التاريخي قد عارضت رواية الكتاب

(1) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", pp, 63 -64.
(2) Ibid, pp, 64 - 65, John F. McCarthy, " Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", No. 77, p, 5, Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World`s Religions, PP, 294 - 299, Luther H. Martin, Towards a Cognitive History of Religion" in '' Revista de Estudos de Religiao, No. 4, 2005, p, 7.

المقدس في قصة الخلق والسقوط، وبالتالي بدأ اللاهوتيون في قبول أن الأقوال الكتابية ليست حقائق معصومة، ولكنها تفسيرات إنسانية للعالم من حولها لأغراض لاهوتية[١].

أيضاً، ارتبط بالاتجاه اللاهوتي الليبرالي مسألة الوعي الأخلاقي للإنسان وعيسى التاريخ، التي تناولها هذا البحث على نحو مفصل؛ فمعظم اللاهوتيين الليبراليين بتأثير من كانط والوعي الأخلاقي عند الريتكاليين المتأخرين Ritschlian قاربوا الكتاب المقدس على أنه دليل على التطور التاريخي للوعي الأخلاقي لدى الإنسان في التقوى الدينية الأولية عبر الديانة الأخلاقية للأنبياء إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ المعلم الأكبر، فالكتاب المقدس ليس كلمة الله تعالى بالسلطة التي تعد سمته المعصومة، ولكنه دليل واضح على إدراك الوعي الأخلاقي للإنسان وملهماً لأخلاقية جديدة، محبة الله تعالى والعفو، ونفي عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ للدرجة الأعلى للسلطة واضح. ويعتقد العديد من الليبراليين أن التأثيرات اليهودية الأبركريفية والهللينية عملت على تلوين الصورة الحقيقية لعيسى التاريخ ضمن مراحل قليلة، والعملية بكاملها متردية، وبالتالي فإن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على النحو الذي صور به في الأناجيل والعهد الجديد بكامله، لا يمكن أن يكون عيسى التاريخ نهائياً بأي معنى، مما دعا الليبراليون إلى إعادة بناء عيسى التاريخي[٢].

وهنا فإن ما يميز هذا الموقف في هذه الفترة رفضه لسلطة الكتاب المقدس بالمعنيين الفرعيين الموجودين في المعنى الأول، على أساس أن السلطة للكتاب المقدس باعتباره ملهماً أو باعتباره محلاً للكلمة الإلهية، فهناك انتقال من السلطة التي ترتكز على التجربة الدينية إلى السلطة التي ترتكز على شخص عيسى نفسه، والكتاب المقدس أصبح موثوقاً بمعنى أنه منير لتجربة الإنسان لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وصلاحية الفهم الليبرالي للإنسان، وتلك بداية الانتقال إلى المعنى الثاني للسلطة بدلالتها الفرعية الثانية، علاقة السلطة بالحياة، ولكن الافتراضات الكانطية والهيجيلية لا تقودهم بشكل كامل إلى التعبير عن سلطة الكتاب المقدس، كما هي موجودة في المعنيين الفرعيين للمعنى الثاني، علاقة الكتاب المقدس باللاهوت والحياة[٣]. وعلى أية فإن

---

(1) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 65.

(2) Ibid, David W. Lotz, " Albrecht Ritschl and the Unfinished Reformation", in " The Harvard Theological Review, Vol. 73, No. 3/4 (Jul. - Oct., 1980), p, 345, William E. Nix, " the Doctrine of Inspiration since the Reformation, Part II: Changing Climates of Opinion, p, 453.

(3) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", pp, 65 - 66.

نظرية الإلهام اللفظي، كما يرى أحد الباحثين، ليست اعتقاداً ثابتاً كتابياً ولا تاريخياً لدى الكنيسة(١).

ثانيا: رد الفعل الأصوليين والموقف اللاهوتي الوسط:

لقد عارض الرؤية الليبرالية في ألمانيا وإنجلترا في الكتاب المقدس مجموعة من الأصوليين واللاهوتيين الذين اتخذوا موقفاً وسطاً، وذلك على النحو التالي:

أولاً: رد الفعل الأصولي:

إن رد الفعل الأصولي على الوجهة الليبرالية كان طويلاً ومبرماً، فلقد عارض أ. هـ. سايسي A. H. Sayce المنهج التاريخي في ذاته، موضحاً أنه منهج سيء الحظ، وتقف وراءه الافتراضات المشكوك فيها، وعلى أية حال فإن مجمل هجومهم يمكن أن ينحصر في التالي:

١- إن الوجهة الليبرالية تنسب السلطة إلى قسم واحد من الكتاب المقدس.

٢- فشلت الرؤية الليبرالية في أن تكون منصفة بالنسبة للحقيقة الإلهية، والأمور التي جعلت الكتاب المقدس مكتوباً ومحفوظاً عبر القانون.

٣- الوجهة اللليبرالية مؤسسة على افتراضات تحكمية والشكوك الفلسفية للعصر(٢).

والبديل الذي عمل عليه الأصوليون تمثل في تأكيد سلطة الكتاب المقدس بالمعنى الفرعي الأول الموجود في الدلالة الأساسية الأولى، سُلطة الكتاب المقدس على أساس أنه ملهم موضوعياً، وهو ما يرتكز على مذهب الإلهام الشفهي، وبالتالي عصمة الكتاب المقدس، فالله تعالى مؤلف لكل جزء من أجزاء الكتاب المقدس، والبشر عبارة عن أدوات فحسب، وبالتالي يشترك الكتاب المقدس في السلطة مع الله تعالى باعتباره مؤلفه(٣).

---

(1) See, M. R. Westall, " The Authority of Old Testament?", in " of Theology", 21. 4 (Oct. - Dec. 19742), p, 230.

(2) See, Edward E. Hindson, " The Inerrancy Debate and the use of Scripture in Counseling", in " Grace Theological Journal 3.2 (1982) , pp, 207 - 213, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 66, C. H Dodd, The Authority of the Bible, Harper & Brothers Publishers. New York and London, p, 10, The Chicago Statement on Biblical Inerrancy", in " the Bible the Word of God", edited by James K. Bridges, Gospel Publishing Houses, Missouri, 2002, pp, 171 - 177.

(3) See, Charles Augustus Brigss, The Authority of Holy Scripture: An Inaugural Address,=

ولقد حدث نوع من التطور في موقف الرؤية الأصولية للكتاب المقدس في الحقبة الأولى من القرن العشرين، إذ عدلوا موقفهم على أساس أن ليس كل ما يقوله الكتاب المقدس معصوماً، ولكن القصد الذي أراد الله تعالى قوله للمسيحيين، ومعنى ذلك أن سلطة الكتاب المقدس أبعدت عن المعاني الحرفية إلى القصد الإلهي، وبسبب أن الكتاب المقدس يرتكز على قصد الله تعالى، الكلمة، فإنه يشترك في موضعية السلطة، على النحو الموجود به في المعنى الفرعي الثاني من الدلالة الأولى، أي سلطة الكتاب المقدس باعتباره محلاً للكلمة الإلهية. وعلى أية حال فإن التقوى الدينية دفعت المحافظين على التأكيد على عصمة الكتاب المقدس(١).

ثانياً: اللاهوتيون الوسطيين ونشأة فكرة تاريخ الخلاص:

إن اللاهوتيين الذين تخذوا موقفاً وسطاً في كل من أمانيا وإنجلترا، عملوا على استجواب الوجهة الليبرالية للكتاب المقدس المستندة تقريباً على الوعي الديني الملهم، والفكرة الليبرالية عن مستويات السلطة للأجزاء المختلفة للكتاب المقدس والوحي المستمر، هاتان الفكرتان كانتا موضع الاستجواب، ولكنهم أعدوا أنفسهم لاستخدام منهج متاح للنقد التاريخي(٢).

وعلى أية حال فإن موقف هؤلاء اللاهوتيين يمكن أن ينسب إليه أن يأخذ بالسلطة التي تعني المعنى الفرعي الثاني في الدلالة الأساسية الأولى، سلطة الكتاب المقدس على أساس أنه موضع الكلمة، إذ اتجهوا إلى الإقرار بإلهام الكتاب المقدس وإمكانية التفسير الروحي، هذه السلطة لدى بعضهم مؤسسة على صدق السجلات الكتابية للأفعال الإلهامية المقدسة في تاريخ الإنسان في مجمله، وبالتالي فإن كلمات الكتاب المقدس تحتوي على حقيقة الوحي فيها، ولكن سياق هذا الوحي هو مجمل تاريخ شعب الله الخلاصي، وعلى النحو الذي أشار إليه

= Second Edition, New York, Charles Scribner's Sons, 1891, p, 34, Christopher Duraisingh. "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 66, Mathew Vellanickal. "The Authority of Scripture in the Medieval Period", in " Indian Journal of Theology", 23. 1 - 2. (Jan - June 1974); pp, 19 -22, Roger Nicole, "Why I Am Comfortable with Inerrancy", in " Reformation Revival Journal, A Quarterly for Church Leadership, Vol. 11, No. 3, Summer, 2000, pp, 112 - 123, Desiree de Villiers, A Hermeneutic of Leaner Helplessness, the Bible Problem in Pastoral Cares, Mini Thesis Presented for the degree of Master of philosophy, at University of Stellenbosch December, 2005, pp, 15 - 16.

(1) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", pp, 66 - 67.

(2) Ibid, p, 67.

ر. م. جرانت R. M. Grant فإن فكرة تاريخ الخلاص أسست للمرة الأولى في مدرسة توبنجن لدى اللاهوتيين الذين اتخذوا موقفاً وسطاً فيها، ولقد أصر ج. ت. بيك J. T. Beck في رد فعله على ليبرالي توبنجن على أن الكتاب المقدس يحتوي على الحقيقة في تاريخ الخلاص، ولذا فإنه يختلف نوعياً عن أية أعمال تاريخية أخرى، وبالتالي فهو بحاجة إلى نوع آخر مختلف من المعالجة. أيضاً فإن سلطة الكتاب المقدس يجب أن ترى باعتباره فريداً ومعصوماً لاحتوائه على حقيقة وحي الله تعالى والتاريخ الخاص لشعب الله تعالى في أحداثه الخلاصية[١].

وعلى الجملة فقد مثل هذا الموقف من رد الفعل الأصولي تأكيد الفهم ما قبل النقدي الكتابية على اعتبار أن السمة الإساسية للكتاب المقدس تتمثل في أنه إلهام معصوم، ولقد عبر اللاهوتيون الذين اتخذوا موقفاً وسطاً عن انفتاحهم على النقد التاريخي، بأن قرروا السلطة بالمعنى الفرعي الثاني للدلالة الأولى، والتي تتمثل في عصمة الكتاب المقدس على أنه محل للكلمة[٢]. وعند هذه النقطة يأتي الانتقال إلى موقف جديد من المواقف فيما يتصل بالسلطة الكتابية في القرن العشرين، وهو ما سوف نشير إليه على النحو التالي:

ثالثاً: الأرثوذكسية الجديدة، والوجودية، واللاهوتيون الإنجليز:

في النصف الأول من القرن العشرين سوف نجد انبعاثاً جديداً في مناقشة سلطة الكتاب المقدس، فهناك ثلاث مجموعات من اللاهوتيين سوف يلعبون دوراً مهماً في تجديد النقاش حول السلطة الكتابية: اللاهوتيون الأرثوذكس الجدد، والوجوديون، ومجموعة اللاهوتيين الكتابيين الإنجليز. وهنا من الملاحظ أن هذه المجموعات قد تأثرت بالعلم الجديد في السيكولوجيا الأعمق وفلسفة الشخصانية لدى مارتين بوبير Martin Buber، مما أدى إلى وجود ثورة في مجال الابستمولوجيا، هذه الثورة في المعرفة الشخصية كانت في علاقة اللقاء بين الأنا ـ الأنت بالنسبة للذات، وليس في مسألة معرفة موضوعية التفكير، المعرفة النقدية، وقد أدى هذا إلى تأثير كبير على اللاهوت فيما يتصل بمذاهب المعرفة اللاهوتية والوحي، فلم يعد الوحي يفهم طويلاً على أنه اتصال بجسد الحقيقة، ولكن على الأحرى الله تعالى كموضوع للقاء والتواصل نفسه مع الإنسان، فالوحي هنا وضع في مكان علاقة الإنسان بالإنسان فحسب، كما يقرر جون بايللي John Baillie، وهذه الرؤية الأساسية اشتركت فيها هذه المجموعات الثلاث، وبالتالي بدأنا

(1) Ibid, p, 67, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 112.
(2) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 67.

نسمع عن لاهوت اللقاء ولاهوت المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ[١]. وسوف نشير هنا على نحو موجز إلى هذه الاتجاهات الثلاث وموقفها من سلطة الكتاب المقدس، وذلك فيما يلي:

١- كارل بارث Barth Karl:

يفهم كارل بارث سلطة الكتاب المقدس معتمداً على مذهبه في الوحي مع منهجه الجدلي، إذ يقرر أن الله تعالى لا يمكن معرفته بالعقل كموضوع، ويمكن أن يعرف فحسب عبر اللقاء بين الأنا ـ الأنت. مثل هذه المعرفة معرفة شخصية تولد من اللقاء بين الله تعالى والإنسان، وتقديمه نفسه إليه، ولا يمكن أن تكون في شكل شفهي، كما لا يمكن أن تحلل وتصنف باعتبارها تجربة دينية[٢].

ويفهم مذهب الوحي هنا على أنه لقاء بين ذات وذات، وهنا يناقش بارث السلطة الأستاتيكية للكتاب المقدس على أساس أنها خاصته الجوهرية على النحو الموجود في المعنى الفرعي الأول المتفرع عن الدلالة الأولى، الكتاب المقدس سلطة باعتباره ملهماً موضوعياً، فلديه أن الكتاب المقدس مناسبة لوقوع الحدث الحقيقي لكلمة الله تعالى، فالكتاب المقدس هو المناسبة التي يمكن أن تفحص بعناية بالمنهج التاريخي النقدي، مثل كل الأعمال الإنسانية الأخرى أو مثل كل السجلات التاريخية، فهو مفتوح للفحص التاريخي، ومن الواضح أن بارث لا يسقط هنا في فكرة السلطة على النحو المشار إليه آنفاً[٣].

(1) See, Walter E. Wiest, " Martin Buber", in " Ten Makers Protestant Thought", p, 116, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 68, Claire Emily Sufrin, Martin Buber`s Biblical Hermeneutics, A Dissertation Submitted to the Department of Religious Studies and the Committee of Graduate Studies of Stanford University in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy, May, 2008, pp, 124 - 126.

(2) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 68.

(3) See, Karl Barth, the knowledge of God and the service of God according to the teaching of reformation, the Gifford Lectures, translated by J. L. M. Haire and Ian Henderson Publishers in the city of London, 1960, pp, 57 - 66, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", pp, 68 - 69, Mark Lindsay, " Barth", in the Blackwell Companion to modern theology" , edited by Gareth Jones, Blackwell publishing, 2004, p, 340, J. Mark Beach, Revelation in Scripture; Some Comments on Karl Barth`s Doctrine of Revelation", in MJT 17(2006), PP, 268 - 270.

والكتاب المقدس لدى بارث باعتباره شكلاً مكتوباً للمناسبة، حيث تلتقي الكلمة Word بالإنسان، له وظيفة موثوقة، فالكلمة تنتظر المسيحيين في كلمات الأنبياء والرسل، وبالتالي فالكتاب المقدس له سلطة تتجاوز أت تقليد آخر متحكم فيه من قبل الكنيسة. وفي حين أن هذه الكتابات تظهر نفسها باعتبارها كلمة الله تعالى في الكلمات الإنسانية، فإن هذا الظهور الذاتي محقق فقط على أساس أن القارئ يصبح متضمناً فعالاً في خدمة هذا الظهور، ولا تشير هذه الكلمات إلى أن الكتاب المقدس في ذاته ليس له سلطة أستاتيكية، ولكن سلطته إنما تكون عندما يكون القارئ في لحظة لقاء مع الكلمة، وهنا يأتي السؤال: أليس هذا انتقالاً نحو سلطة الكتاب المقدس، على النحو الموجود في المعنى الفرعي الأول للدلالة الثانية، سلطة الكتاب المقدس على أساس علاقته بغيره، اللاهوت(1)؟

ولدى بارث فإن الوقوف أمام الكتاب المقدس لا يعني الوقوف أمام السلطة ذاتها، وعلى الأحرى فإن المسيحي يقف أمام ما يسمعه، فهو يسمع الله تعالى ذاته يتكلم، فسلطة الكتاب المقدس ليست ملكية خاصة للكتاب المقدس، فهو موثوق لأن الله تعالى أخذه وتكلم من خلاله. وعلى اية حال فإن بارث لا يرفض استحقاق منهج النقد التاريخي في أن يذهب إلى ما وراء النص، لكي يكتشف الأصالة التاريخية لكلمات النص ذاته، على النحو الذي تفهم به على أنها جزء من القانون، وبالتالي فهي معيار للمذهب المسيحي(٢).

وفي تناوله للكتاب المقدس على أنه شهادة وحي الله تعالى، فإنه يدعو مرة أخرى إلى التمييز بين الوحي والشهادة. وزيادة على ذلك يستطيع أن يفهمه باعتباره الرئيس والسيد بين الشهود الإنسانيين، وتفرده واختلافه يكون فيها، فعيسى المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ الرجل النقي التقى بالمسيحيين عبر ما هو مدون في الكتاب المقدس، وبالتالي فالكتاب المقدس له أولية متفردة، وهو لا يمكن له أن ينكر وجود شهود آخرين. ولكن ما لا يمكن فهمه لدى بارث الكيفية التي استنتج بها أن الكتاب المقدس هو الشهادة الاصلية لوحي الله تعالى باعتباره مثل أقدم

---

(1) See, J. Mark Beach, Revelation in Scripture; Some Comments on Karl Barth`s Doctrine of Revelation", PP, 270 - 274, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 69, James Packer, " Hermeneutics and Biblical Authority", in, "Themelios 1.1 (Autumn 1975): 3 - 12, p, 10, Mark Lindsay, " Barth", in the Blackwell Companion to modern theology" , edited by Gareth Jones, Blackwell publishing, 2004, p, 329.

(2) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 69.

الوثائق التاريخية، فالكتاب المقدس كلمة الله تعالى ذاته، ولكي يدعم ذلك بصفة أساسية يجعل الكتاب المقدس كلمة الله تعالى الحاضرة تسقط في الأرثوذكسية مرة أخرى، وربما كانت ضد غرض الكتاب المقدس، وربما لا تكون هناك غرابة فيما إذا كان بارث لم يحم نفسه بشكل تام ضد إمكانية فهم موقفه على النحو الموجود به في المعنى الثاني للدلالة الأولى، الكتاب المقدس باعتباره محلاً لكلمة الله تعالى(١).

إن السؤال الأساسي هنا: كيف يمكن للشخص أن يفهم الوحي، فعلى الرغم من أنه يصر على أن العقل لا يمكن له أن يحكم على الوحي، فإنه يحكم على الوحي كله، مقرراً أن الوحي المسيحي وحده الصحيح. وعلى الرغم من أنه يدعي أن الدين غطرسة إنسانية في إدعائه حقيقة واحدة هو الذي يمتلكها، فإنه لم يدرس الإدعاءات الأخرى على نحو كامل. وعلى الرغم من أنه يدعي أن وحي الله تعالى في المسيح عَلَيْهِ‌السَّلَامُ، لا بد أن يقبل دون نقد عقلي أو شك فيه، فإنه يرفض وحي الله تعالى إلى محمد ﷺ، كما أنه يرفض العديد من أنواع الوحي الأخرى، على الرغم من أن حجج هؤلاء تقود إلى قبولها(٢).

وأخيراً فإن بارث يفهم أيضاً سلطة الكتاب المقدس على النحو الموجودة به في المعنى الفرعي الثاني للدلالة الأولى، علاقة الكتاب المقدس بالحياة، وعلى الرغم من أن بارث يصنع تماثلاً بسيطاً بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعالى، مع إصراره على أن الكتاب المقدس مناسبة حيث يكون الحدث أو يقع، فإن ذلك يشير إلى أنه صاغ معناها على النحو الموجودة به في المعنى الأول من الدلالة الثانية، علاقة الكتاب المقدس باللاهوت، وإن كان قد أثبت أيضاً معنى السلطة عبر مهاراته التي يستخدمها كثيراً، بالمعنى الفرعي الثاني للدلالة الثانية، السلطة العلائقية التي تتمثل في علاقة الكتاب المقدس بالحياة. وترى صلاحية هذه السلطة في العبارات الكريستولوجية لبارث، إضافة إلى أنه يرى أن الموضوع الوحيد للكتاب المقدس هو عيسى المسيح عَلَيْهِ‌السَّلَامُ، فكريستولوجيته تعرض أساساً مادياً(٣).

---

(1) Ibid, pp, 69 - 70, Amos N. Wilder, " Eschatology of Jesus in Recent Criticism and Interpretation", in " The Journal of Religion, Vol. 28, No. 3 (Jul., 1948), p, 178.

(2) See, Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions, P, 21.

(3) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 70.

٢- رودلف بولتمان والوجودية:

إن المساهمة التي قدمها الفكر الوجودي، وبصفة خاصة لدى بولتمان وتيليتسش وفوخز Fuchs وبوري Buri للفهم الحديث للسلطة الكتابية مهمة جداً، ومن المعروف أن بولتمان استخدم الفلسفة الوجودية عند مارتين هيدجر في تقديمه للإيمان المسيحي؛ لأنه مقتنع بأن هناك علاقة ملحوظة بين من المشاركة الوجدانية بين فهم الإنسان لذاته في الوجودية وبين الكتاب المقدس، فالهم الأساسي للفلسفة الوجودية يتمثل في تطوير مفاهيم مناسبة لفهم الوجود المعطى مع وجود الإنسان(١).

وبالتالي فإن مقاربة بولتمان للكتاب المقدس تبدأ بالسؤال، متطلب سؤال الإنسان حول شيء ما يتصل بوجوده الخاص به، ويشير بولتمان أنه عندما يذهب إلى الكتاب المقدس، فإن السؤال الذي يبحث له عن إجابة هو سؤال الوجود الإنساني الذاتي، هذا الفهم الذاتي، الذي ينشأ من السؤال الموجه إلى الكتاب المقدس، يعبر عنه في نظام متماسك من المقولات ذات المعنى، ونظام المقولات الجديد المعطى من الوجودية يحل محل المقولات القديمة للعالم الطبيعي، ويعطي وجودية تنطبق على الوجود الإنساني(٢).

وهذا الفهم يقود بولتمان إلى أن يفهم الوحي بصفة أساسية على أنه حدث يضعه في موقف جديد كذات، لكي يفتح ما يكون مخفياً، وما يكون ضرورياً وحاسماً للإنسان إذا أراد أن يحقق أصالته وحقيقته. إن العهد الجديد لا يخبر فحسب بما يكون عليه الوحي، ولكنه يخبر

---

(1) See, Amos N. Wilder, " Eschatology of Jesus in Recent Criticism and Interpretation", p, 178, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 70, James M. Robinson, " The Recent Debate on the " New Quest"", in " Journal of the Bible and Religion", Vol. 30, No. 3 (Jul., 1962), p, 201, Frederick Sontag, " Biblical Authority and Tillich's Search for the Ultimate", in " Journal of Bible and Religion", Vol. 30, No. 4 (Oct., 1962), p, 279, Jeffery John Richards, Hermeneutics and Homiletics of Rudolf Bultmann and Dietrich Bonhoeffer in the in the American Discussion, A Dissertation Submitted to the Theological Faculty of Philipps - University of Marburg, Germany, Summer Term, 2008, for the degree, Doctor of Theology, p, 15, pp, 69 - 77.

(2) See, Paul B. Decock, " On the value of pre - modern Interpretation of Scripture for the Contemporary Biblical Study", in " Neotestamenica 39. 1(2005), p, 57, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 70, Donald Guthrie, Biblical Authority and New Testament Scholarship", Vox Evangelica 16 (1986), p, 9, Carl Michalson, " Rudolf Bultmann", in "Ten Makers Protestant Thought", p, 102.

أيضاً بأن ذلك الذي يكون: إنه هو. وبعبارة أخرى فإن العهد الجديد يضع المسيحي على خط الوحي الذي يمكن وقوعه، ومن هنا فإن الاهتمام الأساسي لبولتمان في الكتاب المقدس، ليس فيما كان للوحي، ولكن على الأحرى في ذلك الوحي(١).

ولكن هذا الحدث ليس جزءاً من الحياة الإنسانية، فعلى الأحرى أنه يقتحمها من الخارج، وهذا يعني رفض السلطة الكتابية بالمعنين الفرعيين للدلالة الأولى، الكتاب المقدس باعتباره ملهماً، والكتاب المقدس باعتباره موضع الكلمة، ومن هنا فإن الكتاب المقدس في ذاته كوثيقة تاريخية بلا فائدة للفهم الحقيقي للذات عبر الوحي، وبالتالي فإن كل أدوات البحث التاريخي. بما في ذلك نزع الأسطرة، يجب توظيفها، ولكن الغرض سماع الكتاب المقدس، باعتباره كلمة الله تعالى، الموجه إلى بولتمان باعتباره كاريجما الحدث، الذي يقع هنا والآن، فالكتاب المقدس هو الكلمة الموجهة له شخصياً لتعلمه ليس فحسب عن الوجود عموماً، ولكن لتعطيه الوجود الحقيقي، ولذا فإن الكتاب المقدس يصبح كلمة الله تعالى الموجهة إليه لتنير وجوده وتحدده، الوجود الأصيل، وهذا يعني تحديد معنى السلطة على النحو الموجودة به في المعنى الفرعي الأول للدلالة الأولى، الكتاب المقدس في ضوء علاقته باللاهوت(٢).

ولا يعني هذا أن بولتمان يسقط في الذاتية، التي تقوده إلى قراءة متطلبات الموقف الوجودي من الكتاب المقدس، وهنا يصبح مفهومه للكاريجما والكلمة مهماً، فالكاريجما هنا هو الحدث، الذي تكون كلمة الله تعالى المخفية حية فيه باعتباره إعلاناً موجهاً بالخصوص إليه في موقفه، وعلى نحو حقيقي فعل الله تعالى الذي تأتي فيه الكلمة الحية لتلتقي به. وفي نفس الوقت فإن هذا لا يعني حقيقة أن كلمة الكتاب المقدس هي كلمة الله تعالى. إذ لا يمكن البرهنة على ذلك من الناحية الموضوعية. وبسبب أن العهد الجديد وثيقة تاريخية، فعبر الفحص النقدي والتاريخي يمكن إعادة بناء صورة المسيحية الأولية، ولكن هذه المقاربة ليس لها معنى في الحاضر؛ ولذا فإن الاستعمال الموثوق به للكتاب المقدس،

---

(1) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", pp, 70 - 71, James Packer, " Hermeneutics and Biblical Authority", in, " Themelios 1.1 (Autumn 1975): 3 - 12, p, 11.

(2) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 71.

يمكن أن يأتي فحسب عندما يصبح تعبيراً عن فهم الوجود الإنساني لذاته، وهنا يرى بولتمان أن مهمة لاهوت العهد الجديدأن يجعل هذا التصديق الذاتي لفهم الإنسان في الإحالة إلى الكاريجما[١].

وعلى الجملة فلدى بولتمان أن الكتاب المقدس مهم للحجج اللاهوتية فحسب، لكي يزودها بالنموذج الفوري لتعبيرات الفهم الذاتي للإيمان. ولكن بولتمان أيضاً يستخدم الكتاب المقدس لتقنين نتائجه اللاهوتية وصلاحيته. وعلى أية حال فقد كان ذلك استخدام رئيسي كنموذج فوري لرجال الإيمان في الماضي. والخلاصة فإنه بينما يرفض بولتمان السلطة بمعناها في الدلالة الأولى والثانية للمعنى الأول، الكتاب المقدس معصوم باعتباره إلهاماً لفظياً، وأيضاً باعتباره محل الكلمة، فإنه يستخدم السلطة الكتابية على أنها منيرة من الناحية العلائقية، أي المعنى الأول من الدلالة الثانية، سلطة الكتاب المقدس من خلال علاقته باللاهوت، وأحياناً يفهمها على أنها صلاحية اللسلطة العلائقية ومشروعيتها[٢]. ومن المعروف أن هذا التفسير الوجودي للعهد الجديد عمل سكوبيرت م. أوجدن Schubert M. Ogden على نقده وتفنيده[٣].

ثالثاً: س. هـ. دودد S. H. Dodd.

ويمثل موقف دودد رأي العديد من الأكاديميين البريطانيين حتى الستينيات من هذا القرن، والمساهمة الأكثر أهمية له تتمثل في كتابه: سلطة الكتاب المقدس The Authority of the Bible. ومن الملاحظ أنه يستخدم الأدوات النقدية الكتابية بجدية كبيرة، ويرى أن استخدام الكتاب المقدس معارض على نحو كاف بوساطة النقد، إذ يوضح النقد أن الكتاب المقدس مجرد

---

(1) See, William W. Quinn, Jr, " Rudolf Bultmann`s "Demyuiologization" Hermeneutic as Applied to New Testament and Constitutional Exegesis, in " Journal of Religion and Law", Vol. 6, No. 2 (1988), p, 303, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 71, Carl Michalson, " Rudolf Bultmann", in " Ten Makers Protestant Thought", p, 103.

(2) See, Erich Dinkler, " Existentialist Interpretation of the New Testament", in " The Journal of Religion, Vol. 32, No. 2 (Apr., 1952), pp. 87 - 91, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 72.

(3) See, Thomas C. Ogden, " The Alleged Structural Inconsistency in Bultmann", in ." The Journal of Religion", Vol. XLIV, July 1964, No. 3, pp, 193 - 198, Carl Michalson, " Rudolf Bultmann", in " Ten Makers Protestant Thought", p, 111.

أنه يتوسط كلمة الله تعالى، وأهميته الحاسمة مكتشفة في تجربة الشخص الدينية، وبالتالي يقرر أن من يبحث في الكتاب المقدس عن سلطة خارجية ومعصومة، لن يحصل إلا على القليل من الراحة منها. ويرفض دودد على نحو واضح من الناحية المقولية أي سلطة موضوعية للكتاب المقدس كسمة جوهرية أو سمة معصومة له عبر تماثله مع كلمة الله تعالى(١).

وعلى النقيض من ذلك يصنع دودد ما يسميه استجابة الروح للروح الكامل بذاته في الكتاب المقدس، والذي ينطق بذاته أيضاً فيه، فالشهادة الداخلية للروح القدس التي يتحدث المصلحون عنها، هي في تأثير المعيار الذاتي الذي يتحدث عنه، ولديه فإن معيار أي سلطة للكتاب المقدس يرتكز على أهميته الدينية المباشرة المفتوحة لاكتشاف التجربة، فكل شيء يمكن قوله عن الوحي نسبي بالنسبة لعقل من يتلقاه، فليس هناك مكان لسلطة خارجية معطاة تشكل موضوعية خالصة، يمكن أن نجدها في السلطة الخارجية المستمرة الموجودة لذاتها. ولكن دودد يدعو لتلقي القارئ أو لاكتشاف التجربة باتجاه شيء ما أكثر بكثير من مجرد الفحص الفردي والخاص، موضحاً أن الإنسان الديني ليس ذلك الشخص الذي لديه بعض التجربة الدينية، ولكنه ذلك الشخص الذي يأخذ الحياة كلها بأسلوب ديني، فالكتاب المقدس سجلات موثوق بها لفعل الله تعالى من خلال أن يؤسس العلاقة بين نفسه والكنيسة كشعب الله تعالى، تلك العبارات التي تكون مضمونة وملزمة ابتداء، وهذا يتضمن أن الفردي الذي يدعوه بالتجربة وسلطة الكتاب المقدس واحد ضمن الكنيسة، وواحد ضمن الوجود الذي يصاغ في عبارات التقليد(٢).

ومن هنا فربما يكون من الصواب وصف مفهوم دودد للسلطة الكتابية المحضة، على أنها ذاتية، فسلطة الكتاب المقدس توضع في تقاطع الأحداث الموضوعية المرشدة إلهياً في التاريخ على النحو المسجلة به في الكتاب المقدس، وذاتية الفهم للعقل المضاء إلهياً، والذي يكون مدعوماً بمجتمع الإيمان، وهذا ما يسميه بعملية الطي الثنائي(٣).

---

(1) See, C. H Dodd, The Authority of the Bible, p, 8, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 72.

(2) See, C. H Dodd, The Authority of the Bible, p, 12, p, 29, p, 77, p, 133, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", pp, 72 - 73, M. R. Westall, " The Authority of Old Testament?", in " of Theology", 21. 4 (Oct. - Dec. 19742), pp, 232 - 233.

(3) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 73.

ويوجه دودد نقداً كبيراً جداً للفهم الليبرالي لفكرة استمرارية الوحي ومستويات السلطة، ولكنه يحيل إلى أهمية استمرارية التقليد عبر تجربة شعب الله تعالى، والتقليد يفهم هنا على أنه التحول الذي يخلق السياق الضروري للتجربة الدينية الأصيلة للوحي اليوم، و إذا فُهمت استمرارية الوحي على نحو صحيح، فإنها توضح أن عملية التلقي بكاملها وتحول الوحي الإلهي عبر تتابع الأحداث والخطوط العريضة للتطور ضمنها، إنما تكون في الأحداث المتقاطعة، وبالتالي لكي تفهم عمليات الكتاب المقدس وتفسر، فلا بد أن تكون العملية بكاملها أمام الباحث[١]. وهنا فكل شيء يمكن قوله عن الوحي نسبي بالنسبة للعقل الذي يتلقاه[٢]، وعند هذه النقطة نتنقل إلى الموقف الأخير الذي يعبر عن رؤية اللاهوت الحديث للسلطة الكتابية.

رابعاً: اللاهوتيات الراديكالية والسلطة الكتابية:

يعد الأسقف ج. أ. ت. روبنسون J. A. T. Robinson واحداً من اللاهوتيين الراديكاليين المهمين في الستينيات من هذا القرن، ومن الخطأ القول بأن كل اللاهوتيين الاخرين أكثر أهتماماً بمعنى الإيمان في العالم المعاصر من الاهتمام بسلطة الكتاب المقدس كعامل مؤثر في تشكيل مفهوم الإيمان، وحتى الأسقف روبنسون في كتاباته الراديكالية لا يتكلم كثيراً عن دور الكتاب المقدس، وبالتالي من الصعب وضع تحليل فكري لموقفهم[٣].

فلاهوتيوا اللغويات التحليلية للتقليد، مثل الأسقف إيان رامسي Ian Ramsey، وفرد فيررا Fred Ferre، اللذين قاما ببعض المساهمات الفكرية في هذه المشكلة؛ ففي التحليل اللغوي للكتاب المقدس، تمثل قوانين الطبيعة، ليس موضوعية مقننة مشروعة، ولكن إرشاد مفيد لحياة الإلتزام الذاتي والحسم، فإي قول كتابي لأي مذهب، على سبيل المثال الإثبات الكتابي لله تعالى على أنه خالق، اعتراف ذاتي متضمن في تجربة الشخص في الاعتماد، وموثوقية وظيفة الكتاب المقدس، ليست تفسيراً موضوعياً للواقع في حد ذاته، ولكنها على الأحرى تأمينه للتوجه الكلي للحياة في مسألة الاهتمام باللانهائي والتقوى الدينية، على حد تعبير فرد فيررا. ولدى رامسي أنه ضمن سياق الإلتزام وكشف الموقف، يمكن فحسب للآراء الكتابية أن تكون ذات معنى[٤].

(1) Ibid.

(2) See, C. H Dodd, The Authority of the Bible, p, 289.

(3) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 73.

(4) Ibid, pp, 73 - 74.

ووظيفة التحليل في هذا العصر أن يوضح أن الافتراضات والعروض الكتابية ليست صادقة أو كاذبة في حد ذاتها، ولكن عندما تكون وظيفتها تأكيد إعلان الولاء لشخص عيسى المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ أو تثبت نمطاً جديداً للوجود أو تقييما للعبادة والإلتزام، وحينئذ تصبح ذات معنى وموثوقة. ومن الملاحظ هنا أن هؤلاء اللاهوتيين الذين ينعطفون تجاه التحليل اللغوي سوف يرفضون السلطة بالمعنيين الفرعيين للدلالة الأولى، الكتاب المقدس على أنه إلهام موضوعي وأيضاً على أنه محل للكلمة، في حين أنهم يقبلون سلطة الكتاب المقدس باعتباره مشروعية وصلاحية رأي الشخص حول تجربته وإلتزامه، والتي لا يمكن أن تكون مستخدمة كحجة صالحة للواقع، كما هو الحال في المعنى الثاني من الدلالة الثانية، علاقة الكتاب المقدس بالحياة، مما يعني أن البعد الأقرب للسلطة الكتابية الذي يمكن الحصول عليه، يتمثل في المعنى الفرعي الأول من الدلالة الثانية، سلطة الكتاب المقدس من جهة علاقته باللهوت، أي ذلك المعنى الذي ينير السلطة العلائقية[١].

وبالإضافة إلى لاهوتيي التحليل اللغوي هناك لاهوتيوا حركة موت الإله وغيرهم من الراديكاليين الأخريين، ومن الملاحظ أن أهتمام معظم الراديكاليين ليس في أن يكونوا وفقاً للكتاب المقدس تماماً، فهؤلاء الذين استبعدوا من الله تعالى، والذين أثبتوا موته غرباء عن الكتاب المقدس والكنيسة. والأسقف روبنسون استخدم النقد التاريخي لكي يبرهن على آن الكتاب المقدس يمكن أن لا تكون له صلة إلا عبر الدراسة النقدية وإجراءاتها، مثل نزع الصفة الأسطورية، التي يستطيع الباحثون مقاربتها من جهة أنهم رجال عصريون، وقد قرر أن الكتاب المقدس يجب أن يفهم من داخل رؤية العالم المميزة لقلب فكر الرجل الحديث، وهنا يرى أن السلطة يمكن أن تؤسس فحسب في سياق التجربة. فالوحي يكشف عن نفسه كمعنى عميق لسؤال الناس، لكي يصدقوا بالرسالة الكتابية على أنها موثوقة، قبل أن يفهموها لأنفسهم كتعريف لتجربتهم وعمق علاقتهم. وعلى أية حال فإن استخدام البحث التجريبي في كل شيء يبدو أنه أجوف على نحو متزايد[٢].

(1) Ibid, p, 74.
(2) Ibid, pp, 74 - 75.

وعلى أية حال فإن اللاهوتيين العلمانيين لا يجدون أية موضوعية في سلطة الكتاب المقدس، ولا يستخدمونه لإضاءة فهمهم الذاتي، ولكنهم لا يترددون في استخدام المفاهيم المتنوعة للكتاب المقدس لضمان صلاحية نتائجهم اللاهوتية[1].

وعلى الجملة فمن الواضح أن معظم اللاهوتيين في الستينيات من هذا القرن، فيما عدا الراديكاليين منهم، يقبلون سلطة الكتاب المقدس بمفاهيم مختلفة من اتجاه إلى آخر، يصل إلى حد التناقض التام في بعض الأحيان، وأصبح واضحاً أن هناك معارضة واسعة لمفهوم السلطة الكتابية على أنها معصومة على أساس أنها محل الكلمة. لقد أصبح الإدعاء بأن سلطة الكتاب المقدس تامة غير مقيدة وحصرية في الموضوعات المذهبية في الكنيسة البروتستانتية موضع شك وخطر في آن واحد معاً. موضع شك بسبب أنه لو أن شخصاً أميناً، فإنه يقبل السلطة التامة غير المقيدة لدى البروتستانت، وليس لديه أبداً أن هذه السلطة هي الكتاب المقدس فحسب، ولكن الكتاب المقدس على النحو الذي فسر به في تقليد مدرسته، فهو مشكوك فيه لأنه يدعي أن له مدخلاً مباشراً للكتاب المقدس متجاهلاً ألف عام أو أكثر من تاريخ التفسير، والقول بأن الكتاب المقدس وحده ليس أكبر جزء من تقليد الكنيسة، ومفهوم الكتاب المقدس بمعزل عن التقليد المحدد عبر القانون أسطورة، وبالتالي فالقول بأن هناك سلطة موضوعية للكتاب المقدس أمراً مشكوكاً فيه. وهو خطر أيضاً، بسبب أنه ينكر حقيقة أن السلطة تتعلق فحسب بالله تعالى، ويحول الإيمان المسيحي إلى دين الكتاب. فالسلطة شخصة وعلائقية، ولا يمكن أن تنسب إلى كتاب[2].

ومن الواضح هنا أن الاتجاهات اللاهوتية تتجه في العصر الحديث إلى الرفض التام لمذهب سلطة الكتاب المقدس، سواء باعتباره إلهاماً لفظياً أو على أنه موضع الكلمة الإلهية، وتركز على علاقة الكتاب المقدس بغيره سواء في اللاهوت أو الحياة، من جهة أهمية الكتاب المقدس بدلاً من سلطته، مع استخدام المناهج التأويلية في قراءته، بحيث لا يمكن القول بأن هناك المنهج في الدراسة النقدية التاريخية، ولكن هناك المناهج التأويلية التي تعيد القراءة والتفسير في ضوء أدوات النقد التاريخي، سواء في وجهته الراديكالية أو في وجهته المحافظة أو في توجهه الأصولي.

---

(1) Ibid, p, 75.
(2) Ibid.

العقل التاريخي والإيمان

وهنا تأتي قضية العقل التاريخي وعلاقته بالإيمان ودراسة الدين، ومن المعروف أن أهمية الإيمان في فهم الدين اتخذت مكانة مهمة في الأعمال الأولي للاهوتي أرنست ترويلتسش Ernst Troeltsch في تناوله لمفهوم العقل التاريخي، وتحليله ونقده للنموذج التاريخي في التفكير، إذ يتناول موضوعي «العقل التاريخي» و« فهم الإيمان» في محاولة منه لتجسير الفجوة بين مسألتين مهمتين: متطلبات الإيمان ومتطلبات العقل التاريخي؛ إذ اهتم بنشأة الوعي التاريخي وبالذات في علاقته بالإيمان، ودراسة الدين وتأسيسه في عصر التنوير، وليس في عصر النهضة أو الإصلاح، فالتنوير يراه على أنه الحد الفاصل في التاريخ الحديث، ولقد هذا الحكم عند ترويلتسش من ملاحظتين عامتين: الأولى تعود إلى ذلك العصر الذي كان ينظر فيه إلى التنوير على أنه النموذج التاريخي الحقيقي للتفكير الجديد الناشئ. والثانية أن التنوير رمز على انهيار الحضارة المسيحية المهيمنة في الغرب. فلم يعد الدين يستطيع الدلالة على مسيحية الإيمان الأوروبي القديم، إذ أن المسيحية قد أبعدت عن مكانتها لتتساوي مع مكانة أديان العالم الأخرى، وبالتالي أصبحت موضوعاً للفحص التاريخي والدراسة النقدية مثل بقية أديان العالم الأخرى، وأحد النتائج التي ترتبت على إبعادها إلى الإطار الثقافي والديني العام، كانت في استخدام الدراسة النقدية للكتاب المقدس، فلم يعد للكتاب المقدس مكانته السامية التي كانت له من قبل، على أساس أن الحقائق الفائقة للطبيعة موضوعة فيه، ولكنه أصبح مثل الوثائق التاريخية الأخرى التي تخضع للدراسات البحثية للمؤرخين، وبالتالي أرغمت المسيحية على إعادة النظر والتفكير في أصولها، ونشأتها الأولى في ضوء الموقف التاريخي الجديد الذي أنتجه النموذج التاريخي الجديد في التفكير، إضافة إلى انهيار الحضارة المسيحية المهيمنة في أوروبا(١).

---

(1) See, David Quarberg, '' Historical Reason, Faith and the Study of Religion", in '' Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 1, No. 1 (Oct., 1961), p. 122, Michael C. Legaspi, '' What Ever Happened to Historical Criticism?", p. 2, Richard M. Davidson, The Bible: Revelation and Authority, Institute for Christian Teaching, Symposium on the Bible and Adventist Scholarship, pp, 42-43, Martin Richard Noland, Haranck`s Historicism: the Genesis, Development and Institutionalization of Historicism and Expression in the thought of Adolf Von Haranck, submitted in partial fulfillment of requirement for the degree of Doctor of Philosophy in Union Theological Seminary, New York City, 1996, pp, 17 - 20.

وعلى الجملة فإن المنهج التاريخي أمر محتوم لا مفر منه، ولقد قرر أنه مثل الخميرة التي تغير كل شيء، وأخيراً تدمر الشكل العقائدي الذي يستخدمه اللاهوت، والمهم هنا في هذا السياق نتائجه المثيرة على نحو مدهش، إذ يجعل النقد كل حدث فردي غير مؤكد، فحسب الأحداث التي تدخل ضمن علاقة مع الأحداث الأخرى، والتي يكون تأثيرها مؤكداً على الحاضر. أيضاً، وهذا أمر في غاية الأهمية، تفقد المسيحية تفردها، ففي النقد التاريخي تفهم فحسب في ضوء علاقتها بالتاريخ ككل(١)، فاللاهوت لا يملك مدخلًا يصل به إلى الحقيقة فوق التاريخية غير المشروطة، وهنا نجد تأثره بليبرالية ريتكال وتاريخانية دلتاي في منهجه التاريخي(٢).

ولكن على الرغم من نشأة الوعي التاريخي وتطورات النقد التاريخي المتأثرة بالتنوير، فإن الموجة الأساسية للاهوت البروتستانتي الفائق للطبيعة، استمر في صياغة دفاعاته بثبات متكرر، كما لو أن التنوير لم يحدث. والنقد الصحيح عند أرنست ترويلتش Ernst Troeltsch يركز على مستويات مكررة على تلك الموضوعات التي لم تأخذ فيها الدوغماتية القديمة نتائج النقد التاريخي بجدية، مؤكداً على أن المدرسة البروتستانتية الدوغماتية القديمة في مواجهة التحديات التي يطرحها النقد الكتابي ودراسات تاريخ الدين: إما أن تنسحب وراء حائط آمن لمفهوم الوحي الموثوق به والمعتمد. أو أنها تعيد صياغة اللاهوت «تاريخ الخلاص» Heilsgeschichte الذي يتناول بوضوح مشكلة التاريخ، ولكنه مع ذلك يأخذ أصله من التاريخ نفسه(٣).

وعلى نحو يتعارض مع البروتستانتية فوق الطبيعية، فإن ترويلتش يهدف إلى أن يأخذ كلاً من التاريخ والمنهج التاريخي بجدية، ففي رأيه أن المنهج التاريخي مثل الخميرة، التي تحول كل شيء وتنجز في النهاية كل بنى التراكيب اللاهوتية القديمة، ومن يعطي أصبع الخنصر الصغير. يجب عليه أن يستمر في مد يده كلها. وبناء على ذلك فإن المنهج ونتائجه يبقيان أحد المعايير المهمة والأعلى سلطة في كل كتاباته(٤).

وعلى أية حال فإن تصدر الدراسة التاريخية أحكاماً احتمالية فحسب بمستوياتها المختلفة جداً، من الأكبر إلى الأصغر، فيما يتصل بكل شيء أنحدر من الماضي، عبر مهمتها الأولى في

(1) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, pp. 55-56.

(2) See, Randy W. Nelson, The Jesus Seminar`s Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of phase of the Seminar`s Quest for Historical Jesus, pp, 132 - 133.

(3) See, David Quarberg, '' Historical Reason, Faith and the Study of Religion", p, 123.

(4) Ibid, p, 123.

تحديد مستوى الاحتمالية الملائم له. وبالتالي تعمل على جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات والمواد التاريخية المعطاة للباحثين، سواء عن طريق ذاكرة الحفظ أو التقليد، وهي متغيرة بطبيعتها حتى قبل أن يكون الباحث ملماً بمحتواها. ولكن هذا المحتوى نفسه يجري فيه التغيير والتصحيح والتدمير بآلاف الوسائل النقدية المختلفة، ومع ذلك فإن النتائج تكون محتملة، ومن هنا فإن استخدام المنهج التاريخي في دراسة التقليد الديني، يستدعي تغييراً عميقاً في وجهات النظر تجاه فهمه. وعلاوة على ذلك فإن تطبيق المنهج التاريخي على هذه المواد التاريخية، يعني أنه سوف يتناولها بنفس الدقة التي يتناول بها التقاليد الأخرى؛ والتماثل الأساسي بين هذه الانماط المنحدرة من الماضي إشكالي إلى حد كبير في استثناء تقليد واحد من النقد، على حين يتم تطبيقه على كل التقاليد الأخرى[(١)].

ويبدأ ترويلتسش بتحديد سمات جوهرية ثلاث للمنهج التاريخي في دراسة الدين:

الأولى: الألفة والتعود على مبدأ النقد التاريخي، بمعنى أن النقد التاريخي سوف يستخدم في كل الأحكام التاريخية على أنه مسألة عادية طبيعية، والنتائج المؤكدة للنقد التاريخي موثوق بها له، تماماً مثل القضايا المشكوك فيها. وبعبارة أخرى فإن الموقف النقدي تجاه الأحكام التاريخية، لابد أن يمارس دون حدود، ونتيجة هذه السمة للنموذج التاريخي في التفكير تتمثل في أنه في عالم التاريخ، هناك فحسب ثقة في الأحكام الاحتمالية، وما يكون ميئوساً منه يرسو في الفكر اللاتاريخي للدوغماتية القديمة، وتقدير هذا الموضوع سوف يحمل ترويلتسش على تغيير موقفه من التقليد[(٢)].

والثانية، تتمثل في توظيف التماثل واستخدامه عند ترويلتسش، على أساس أنه أداة يصبح بها النقد التاريخي ممكناً. فمفتاح النقد التاريخي هو التماثل الذي يكون حاضراً أمام عين الباحث وحوله، وتزود إمكانية الاحتمالية ملاحظة التشابه بين الأحداث المتماثلة في الماضي بالنسبة إلى تاريخيتها، فهي مثل تاريخيتها، وبالتالي يكون نموذج التفسير متاحاً للماضي المجهول

(1) See, Ernst Troeltsch, '' On The Historcial and Dogmatic Method in Theology[1898]'', Translated by Jack Forstman, Gesammelte Schriften, Volume II (Tubingen: J.C.B. Mohr, [Paul Siebeck], 1913), p. 3.

(2) See, David Quarberg, ''Historical Reason, Faith and the Study of Religion'', p, 123, Martin Richard Noland, Haranck's Historicism: the Genesis, Development and Institutionalization of Historicism and Expression in the thought of Adolf Von Haranck, p, 59.

الذي يمكن تفسيره وتقييمه بالحاضر المعروف، وحينئذ فإن المعرفة بالماضي لا تكون مباشرة، وإنما تأتي بواسطة التوسط. واستخدام هذه السمة بالمعنى التاريخي ملائم للظاهرة التاريخية، وهناك تشابه بين الأحداث التاريخية، وليس تماثلاً تاماً بالطبع بينها. ولا يدخل ترويلتسش بالطبع هنا في تفاصيل موضوع الأحداث التي لا تخضع لهذا المبدأ، وبدلاً من ذلك يركز على أن قبول النقد التاريخي يستلزم الاعتراف بأهمية المماثلة في دراسة تاريخ المسيحية أو في أي من أديان العالم الأخرى(١). ومعنى ذلك أن يحكم على الأحداث التي وردت في الكتاب المقدس، بنفس القوانين التي يحكم بها على ما يحدث اليوم، وبالجملة فإن هذه المبادئ الثلاثة عند ترويلتسش تختزل الكتاب المقدس إلى مستوى الأدب البشري(٢).

إن الوسائل التي تجعل النقد ممكناً تتمثل في استخدام التناظر، وذلك بالمقارنة بين تلك الظواهر التي تحدث أمام أعيننا وفي وسطنا وبين ما حدث في الماضي، ذلك التناظر أو التشابه مفتاح أساسي للنقد؛ فعمليات المخادعة والإزاحات، والحزبية، وصياغات الأساطير، وهذه الأمور التي نشاهدها أمام أعيننا تساعدنا في إدراك نفس الاشياء التي انحدرت إلينا من الماضي؛ ذلك أن الاتفاق في الظروف الموثقة على نحو طبيعي وأنماط الإجراءات والمتابعة علامتان على احتمالية تلك الأحداث التي يمكن للنقد أن يعترف بانها حصلت بالفعل. ومن هنا فإن ملاحظة التشابه بين الأحداث المتماثلة في الماضين يعطي إمكانية نسبة الاحتمال إليها، وتحقيق ما لم يكن معروفاً منها بما هو معروف في غيره. وعلى أية حال فإن القدرة الكلية الشاملة للتناظر تفترض التشابه الأساسي بين كل الحوادث التاريخية، صحيح أنها لا تفترض التماثل التام بين الحوادث التاريخية، ولكن تفترض قدراً من التشابه يسمح بإدراك وجود هذه الحوادث في الماضي، وعلى الجملة التماثل في اللب الذي يمكن للعقل أن يفهمه ويدركه(٣).

---

(1) See, David Quarberg, "Historical Reason, Faith and the Study of Religion", p, 123, Michael C. Legaspi, "What Ever Happened to Historical Criticism?", pp. 5-7, Jerry Gladson, "Taming Historical Criticism: Adventist Biblical Scholarship in the land of Giants", in "Spectrum", Vol. 18, No. 4. P, 21.

(2) See, Jerry Gladson, '' Taming Historical Criticism: Adventist Biblical Scholarship in the land of Giants", P, 21.

(3) See, Ernst Troeltsch, '' On the Historcial and Dogmatic Methods in Theology[1898]", p. 3, Richard M. Davidson, The Bible: Revelation and Authority, Institute for Christian Teaching, Symposium on the Bible and Adventist Scholarship, pp, 42-43, Martin Richard Noland, Haranck's Historicism: the Genesis, Development and Institutionalization of Historicism and Expression in the thought of Adolf Von Haranck, p, 60.

وبالتالي فإن أهمية التناظر للباحث في تاريخ المسيحية معطى بالنقد التاريخي، فالنقد الكتابي نفسه يعتمد على التناظر مع الأساليب المتبقية من العصور القديم التي انحدرت إلينا، والتي لا يمكن عدها في كثير من الحالات، وإن كان من الممكن تأسيس حالات الاهتمام بها فقط بالبحث عن التشابهات بينها، مما يعني إدراج التاريخ اليهودي ـ المسيحي في التناظر مع التاريخ الأخر بكامله، وفي الحقيقة فإن المجال المستثنى نما على نحو ضيق بازدياد، إذ تعلم الكثيرون كيفية الرضا عن السمة الأخلاقية للمسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ مع قيامته، وذلك يعني أنه لا يمكن أن يحدث تغيير في في موضوع ما دون حديث تغيير قبله وبعده في الموضوعات الأخرى، وبالتالي تشترك كل الأحداث في الترابط والاستمرارية والعلاقات المتبادلة، والتدفق فردي في كل واحد من هذه الأحداث على السوية، كما أن كل حدث مستمر في علاقته مع الآخرين(١).

والثالثة، تتمثل في الارتباط المتبادل بين الأحداث، فالمماثلة ممكنة على أساس التشابه وإجماع العقل الإنساني وتجلياته التاريخية، ونتائج هذا الموقف تتمثل في أن التفاعل المتبادل بين كل الظواهر يجب أن يكون مسموحاً به في تاريخ الحضارة. وتبرز الحادثة التاريخية على أنها في علاقة دائمة من الارتباط المتبادل، وينظر ترويلتسش إلى هذا المبدأ باعتباره المكون الأساسي لكل أسس التفسير التاريخي(٢). وهذا الترابط كل شيء باعتباره مشروطاً بكل شيء آخر غيره، بما يعني أنه لا يمكن أن تحدث تغييرات في موضوع ما دون أن تحدث تغييرات في بعض الموضوعات الأخرى، سواء كان ذلك قبل أم بعد. ومن هنا فإن كل الأحداث مترابطة ومستمرة، ومتصل بعضها بالبعض الآخر، ويجب بالضرورة أن تشكل تدفقاً فردياً في كل واحدة منها وفي الجميع على السواء، فكل حدث له علاقة مع غيره. تلك هي أسس التفسير التاريخي، ففي كل موضوع هناك شيء ما أصلي وحقيقي، ينشأ عبر القدرة على التعاطف المجرب المتصل بالبشرية عامة(٣).

---

(1) See, Ernst Troeltsch, '' On the Historcial and Dogmatic Methods in Theology [1898]'', p. 3.

(2) See, David Quarberg, '' Historical Reason, Faith and the Study of Religion'', p, 123, Richard M. Davidson, The Bible: Revelation and Authority, Institute for Christian Teaching, Symposium on the Bible and Adventist Scholarship, p, 42.

(3) See, Ernst Troeltsch, On the Historcial and Dogmatic Methods in Theology [1898]'', p, 3, Martin Richard Noland, Haranck's Historicism: the Genesis, Development and Institutionalization of Historicism and Expression in the thought of Adolf Von Haranck, pp, 64 - 67.

وتعمل هذه القوى الثلاث في تدفق واحد يعانق مجمل التاريخ البشري، ويشير هذا الترابط إلى أن كل شيء مرتبط بغيره، وليس هناك أي استثناء لهذا التأثير والتشابك المترابطين. وكل مبادئ التفسير التاريخي مبنية على أنها ليست بحاجة إلى برهنة، فعلم المؤرخ يتمثل في محتويات المعنى التعاطفي الأصلي، وتتبع التحولات المشروطة والمتبادلة والمترابطة، وكل مشكلاته النهائية تنشأ عن السؤال عن جوهر الترابط في مجمله وأسسه، وعن القيمة المعينة لأشكاله المختلفة وتراكيبها، وبسبب هذا كله فإن الثقافة الكتابية يجب أن تتناول السياسة العامة والاجتماع العام والتاريخ الثقافي للعصر القديم، وتأخذ دراسة المسيحية وتقييمها مكانها النهائي في سياق تاريخ الدين وتاريخ الثقافة، وبصفة كلية وبالتدريج خطوة خطوة تصبح ضرورية لإنارة ديانة إسرائيل بالتناظر مع ديانة الشعوب السامية، والتحول الأصلي لديانة يهوا يجب أن يكون مرتبطاً بعلاقته العامة بعالم الشرق الأدنى القديم، وفواجعه الكبرى وأفقه الروحي العام(١).

فاليهودية يجب أن تفسر في ضوء علاقتها بالنفي والسبي، وإعادة تنظيم الكنيس فحسب؛ باعتباره نظرة كبيرة متغيرة للعالم يجب أن تفسر بالنظر إلى كتلة الأفكار التي تضمنها النفي. وأصل المسيحية يجب أن يفهم في علاقته بانحطاط اليهودية والحركات السياسية والأفكار الأبوكليبسية للعصر، ويجب إنارة انتشار الكنيسة المسيحية بفحص التفاعل المتبادل للمسيحية المبكرة البدائية مع عالم الإمبراطورية الرومانية. والملاحظ أن مثل هذه الدراسة الشاملة لا تستطيع المساعدة، ولكنها توضح ذروة الحركة المسيحية القوية في العصر القديم تجاه التطورات الكبرى في الشرق الأدنى القديم والعالم الغربي المكافح. وأخيراً في خطوط التطور المختلفة تماماً، والتي تتلاقى في النهاية(٢).

إن ذلك ما ينتجه المنهج التاريخي، وهو ما يجب سحبه على كل شيء في يقظته وصحوته، كما أنه يتضمن كل شيء في ترابط واحد شامل من التأثيرات والتحولات المتبادلة. وهنا ليس هناك حاجة بالكلية إلى أفكار هيجل Hegel بشكل محدد، تلك التي لونت فكر ستراوش Strauss في أن الفكرة لا تعمل مثل المطر في تمام امتلائه في الفردي الوحيد. إن تحقيق هذه النتيجة لا يتطلب نظريات فلسفية عامة من أي نوع؛ فالمنهج التاريخي عبر

(1) See, Ernst Troeltsch, '' On the Historcial and Dogmatic Methods in Theology [1898]", p, 4.
(2) Ibid.

النقد، والتماثل، والترابط، فأدلته تامة من ذاته، فليس بحاجة إلى الجدل في افتراض هذا النسيج المتبادل المشروط في سواحله المتعددة، وهذه السواحل معزولة تماماً، وليس لها موضوع، ولكنها تقف في كل مكان في اتصالٍ وترابط بعضها بالبعض الأخر، وبالتالي يمكن أن تكون مفهومة فحسب في سياق الاحتمال الأعظم في مجمله. وبالطبع فإن هذا المنهج في أصله ليس مستقلاً عن النظريات العامة، فتلك الحالة دون منهج، ولكن العامل الحاسم يتمثل في ما يثمره هذا المنهج ويعمل على تأكيده وتطوره مع موضوعه، وإنتاجه للفهم والتماسك(١).

ولا يمكن لأحد أن ينكر أنه في كل مكان يعمل المنهج التاريخي على إضاءة النتائج عبر استخدامه في توضيح الموضوعات الغامضة، وقوة التوضيح فريدة في المنهج التاريخي، إضافة إلى برهنته الكافية التامة، ومن يعط خنصره يعط يده كاملة. وعلى الجملة فالمنهج التاريخي يماثل العلوم الطبيعية في أنه يعرض ثورة كاملة في نمط التفكير بالمقارنة مع نمط التفكير القديم في العصور القديمة والوسطى، وإذا كان علم الطبيعة الحديث يأخذ موقفاً جديداً تجاه الطبيعة، فإن علم التاريخ يأخذ موقفاً جديداً تجاه الروح البشرية ومنتجاتها المثالية، ومن المعلوم أن النموذج العقدي الأقدم في التفكير، الذي ركز على الأفكار المعينة والأفكار في ذاتها باعتبارها واضحة تامة، على أساس أنها معايير غير قابلة للتغيير، قد تمت إزاحته بالنموذج التاريخي الذي يتعامل أيضاً مع ما يكون ظاهرياً بذاته، فهو منهج واضح بذاته، وما يفكر فيه باعتباره السلطة الأوسع الحاكمة للقوى الشاهدة على تدفق التاريخ، فهو يمسك بالقانون والمبادئ الأخلاقية، والعلوم الاجتماعية والسياسية، وعلم الجمال في منهجه الأعمق، ويلحق ذلك كله بالموضوعات التاريخية في الرؤية والمناهج(٢).

وسواء كانت أرخنة التفكير جزء من الحظ السعيد أو غير ذلك، فإن هذا ليس موضع السؤال هنا في أن يفكر بدون هذا المنهج أو ضده، إذ يجب أن ينصب البحث على جوهر الروح الإنسانية وأهدافها. وفي هذا السياق تأتي مسألة استخدام المنهج اللاهوتي في التاريخ؛ فالمنهج التاريخي يمسك باللاهوت على استحياء في أول الأمر وبشكل جزئي مع كثير من أنواع التحفظات والقيود، ثم بعد ذلك على نحو أكثر شمولية ونشاطاً إلى أن بدأ بالتأثير الشامل على

(1) Ibid, p, 4.

(2) Ibid, pp, 4-5.

اللاهوت بنفس الطريقة، التي تأثر بها كل شيء آخر؛ بسبب التحول الجوهري في كل نماذج التفكير والتوجه الأساسي نحو موضوعه. ولقد اخترقت النتائج الجزئية في أول الأمر الوعي العام، وبدون وعي أصبحت أهميته الأساسية سارية المفعول في كل مكان بثبات مع الأهمية الجوهرية للمنهج، التي تطلبت فحصه لكل الموضوعات الصغيرة والمخصوصة إلى أن امتد إلى الكل وإلى الأسلوب الأساسي في النظر إلى الأشياء، ومن هنا فإن الاندفاع لم يكن مزوداً بالنظرية والنظام الفكريين، ولكن بضغط الموضوع الذي اشتغل بالمنهج التاريخي، الذي أصبح حياً مفهوماً بشكل رائع(١).

وعلى الجملة فإن النتائج التي جاءت من استخدام المنهج التاريخي في دراسة التقليد اليهودي المسيحي كانت عاملاً حاسماً لا محالة، إنها على الأحرى مسألة نتائج المنهج في حد ذاته، وبطبيعة الحال هنا فلابد من التعامل مع موضوعين: الأول، النقد التاريخي الذي يستخلص كل حقيقة معينة مجهولة، ويقدم فحسب شهادات لتلك التأثيرات في الحاضر، والتي لها ترابط تاريخي. وعلى نحو أكثر دقة فبسبب تماسك الإيمان الديني فإنه مربوط بمعلومات من كل الأنواع، وبالتأكيد فهو ليس مدمراً، ولكنه متحول، فمن المستحيل أن يقوم الإيمان على حقيقة واحدة في ذاتها، فهو مرتبط على الدوام بكل العوامل الأخرى من خلال شمولية الترابط. وثانياً، إن هذا الترابط الذي يؤثر على الحاضر، لم يعزل نفسه على نحو تام، فهو على علاقة قوية بالترابط التاريخي الأكبر، ضمن ما ينشأ باعتباره شكلاً مقارناً بالنسبة للحوادث الأخرى، ويجب أن يكون مفهوماً في هذا السياق الكلي(٢).

ولا يعني هذا أن تنكر أصالته، إذ أن أصالته متماثلة مع الحركات الأخرى التي نشأت في هذه الترابطات، وعلى الجملة فإن هذا لا يعني إنكار الأهمية المبدعة للشخصيات التي صبت هذه الحركات العظيمة في الحياة، فشخصيات التاريخ اليهودي المسيحي ليست أقل معقولية من شخصيات اليونانيين والفرس، ولكن ليس القصد هنا الاتجاه إلى قول شيء واحد، فمن المهم إلى حد كبير أنه ينبغ مت تطورات كل الارتباطات التاريخية، التي يكون فيها كل تطور تقييم وحكم. ومثل كل تفسير ووصف ينبعان من كل الارتباطات، فقد يجعل شخص ما الحكم على المسيحية من دراسة محتواها الكلي فحسب، وليس من عزل الحكم وما يدعيه المجتمع

(1) Ibid, p, 5.

(2) Ibid, pp, 5-6.

المسيحي نفسه، على النحو الذي يريد اللاهوتيون الإيمان به، مثل أن لا يريد شخص ما أن يدع الحكم الذاتي لليونانيين أو الرومانيين أن يحدد تقييم مساهماتهم الدائمة للروح الإنسانية، دون أن يأخذ في حسبانه العوامل الأخرى(١).

ذلك هو التأثير الواضح للمنهج التاريخي، فهو نسبي في كل شيء، ليس بمعنى أن كل مقياس للقيمة مستثنى، وأن الشكية العدمية يجب أن تكون منتجة، ولكن بمعنى أن كل لحظة وتركيب في التاريخ يتصوران فحسب في ارتباطهما بغيرهما، وأخير مرتبطان مع الكل. هذا البناء للقيمة يجب أن يكون مستنداً على خصوصيات معزولة، ولكن فحسب على أساس رؤية الكل. وتتعلق النسبية ورؤية الكل كل واحد منهما بالأخر، فهما معاً على نحو دائم في الممارسة العملية للمنهج. ذلك هو البحث التاريخي الذي يضغط على كل مسام اللاهوت التاريخي، والمسيحية يمكن النظر إليها كلية على أنها كيان كامل يقبل التوضيح، ومعرض للتقييم ذاته في سياق الكل. والتحقيقات الوحيدة الملهمة لهذه الأفكار هي التي تنتج معرفة تاريخية حقيقية، على حين أن الردود السريعة تعرض فحسب عوائق المنهج أو تصويبات النتائج الفردية، ولكن ليس على أسس مستقلة صحيحة(٢).

ومن أجل تلك الأسباب، فإن المنهج العقدي القديم ليس كافياً لتاريخية التجربة. وعلى أية حال فإن النظريات التي كانت مستخدمة من قبل، يكفي الباحث أن يقرأ كيفية تناولها فكرة مملكة الله تعالى في الأرض أو الوعي المسياني للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، ليدرك على نحو تام استحالة قبول هذه النظريات. أيضاً ربما يدرك شخص ما مع ذلك المنهج الذي يقدم مثل هذه الأسئلة ومطلبه في الفهم التاريخي بعيداً عن القشرة الخارجية، لينتهي الأمر إلى نوع من اللعب الداخلي غير التاريخي الذي يكون مستحيلاً. ومن ناحية أخرى ربما يرى شخص أنه لا شيء من هذا المبدأ تماماً، ويضع النتائج ضد النتائج، وليس المنهج ضد المنهج. وفي هذا كله هناك بديل واحد يجب الأخذ به: يجب أن يكون العمل بالمنهج التاريخي بصرامته التامة، ليس ذلك بسبب إدراك الحيرة النسبية للمعرفة التاريخية كلها، وتصور علاقة الإيمان اللديني بالأحداث التاريخية فحسب باعتبارها وسيط ذات صلة، وليس فحسب لإخضاع التاريخ اليهودي المسيحي بشدة لكل نتائج المنهج التاريخي، دون قلق تجاه نتائجه، ولكن قبل كل شيء بسبب تسجيل ملاحظة

---

(1) Ibid, p, 6.
(2) Ibid.

حول العلاقات المتشابكة للمسيحية في المجرى العام للتاريخ، وبسبب متابعة مهمة البحث والتقييم فحسب في سياق مجمل التاريخ(١).

ذلك هو المطلب الأساسي في إعادة بناء اللاهوت بوساطة المنهج التاريخي، مع الأخذ في الاعتبار بضرورة الانتباه إلى مجمل التاريخ. وبسبب أن المسيحية دينية وأخلاقية، فإن ذلك يعني إعادة البناء بمنهج تاريخ الأديان، ومن هنا فلا بد من العمل على بناء اللاهوت على أساس تاريخ الأديان. وبجانب الإندفاعة الأولى للمنهج التاريخي، حامت قبل مذهب الربوبية Deism، ومثلت لاحقاً بأساليب مختلفة في أعمال لسنج Lessing وكانت Kant وهيردر Herder وشلايرماخر Schleiermacher ودي ويت De Wette وهيجل Hegel وأخيراً بوير Bauer ولاجاردي Lagarde. واليوم فإن هذه الفكرة من الممكن أن تطور فحسب بأن تضع جانباً المفاهيم الكونية العقلانية للدين والمفهوم الجدلي عند هيجل، وهنا يجب التأكيد على أنه على الرغم من كل الأهمية والقيمة المنسوبة إلى العديد من خطوط التحقيق المنفذة، فإن سؤال المنهج ضروري، ومما لاشك فيه أن تمثيل عالم المسيحية بأدوات مثل تاريخ الأديان، سوف لا يكون مقنعاً لا للملحد ولا للمتدين، المتشككون دينياً(٢).

وبالجملة فإن ما يرضي متطلبات الاتساق والوحدة رؤية الشخص للأشياء، وليس هناك شك في هذا المنهج، فالثقة في المنهج التاريخي سوف تغري الباحثين الكتابيين باستخدامه بحزم كامل، وسوف تسقط به كل المخاوف الأعتذارية من القلوب، وسوف يكون الباحث قادراً على نحو أكثر حرية ونزاهة من إدراك عظمة الله تعالى في التاريخ، فمطلب الاتساق ممكن للنزاهة والحرية اللتين ستقودان اللاهوتيين، أو حتى البشر الذين يفكرون في أمر الدين في هذا الاتجاه. وسوف تتمثل نتيجة ذلك كله ببساطة على النحو التالي: إن الدين البشري كله متجذر في الحدس الديني أو الوحي المقدس المنجز في الشخصيات الدينية

---

(1) Ibid, pp, 6-7.

(2) Ibid, p, 7, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 111, Interpretation: Essays on Principles and Methods, 1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979, p, 38, John F. McCarthy, ''Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", p, 6, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 111, William Barry, The Tradition of Scripture, its Origin, Authority, and Interpretation, Longman Green and Company, New York, 1908, p, 46.

المعينة في قدرتها على إيجاد مجتمعات جديد. تلك القوة مجربة مراراً وتكراراً على نحو ما أقل اصالة ووفاء[١].

إن الاعتقاد في الله تعالى محتوى في ذلك الحدس الذي أنحصر في مرحلة سابقة لدى هؤلاء الذين كان وعيهم محصوراً في عالم الطبيعة، لقد كان محجباً في الديانة الطبيعية، وأفلت من هذه القيود، وجاءت إلى جانب ذلك تطورات متماثلة في ديانة يهوا وفي إعلان عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ الذي ظهر من ذلك. وقد مر هذا تباعاً بفترة بشكل لا نهائي من التطوير، على نحو لم ينجز من قبل، وما يهم في هذا التطور الحياة بالإيمان في الله تعالى الحي، وتفسير العالم خارج هذا الإيمان. وجوهر هذا المنهج الجديد لن يعرض بما فيه الكفاية لو لم يعرض التباين بينه وبين المنهج القديم في معناهما الثابت والحقيقي؛ فالمنهج الجديد يسمى بمنهج تاريخ الأديان، وفي هذا المقام يخضع التقليد كله للنقد، ويقارب دائماً بالأسئلة الأساسية من سياق الحقيقة التاريخية وفي مجملها، وحينئذ فإن المنهج القديم يجب أن يميز كطريقة دوغماتية، فهو يبدأ من نقطة أزيلت بالكامل من التاريخ الآن، إضافة إلى كل ما يتصل بها[٢].

ومن هذه النقطة تشتق من تعبيرات صحيحة مشروعة غير مشروطة، التي تجلب في أفضل أحوالها لاحقاً لتلمس المعرفة وفهم الوجهات الأخرى للحياة الإنسانية. وهذا المنهج معارض للمنهج التاريخي؛ فسمته الاساسية تتمثل في امتلاك السلطة التي تعمل على تجنب كل الارتباط العام للتاريخ والمماثلة مع الأحداث التاريخية الأخرى، وكل نقد تاريخي آخر، بجانب عدم يقينية نتائجه، فهو يريد شد البشر إلى حقائقه الفردية التاريخية التي تريد تذويب كل المتماثلات التاريخية، فهو يمكن له تدبير كل هذه القوى الملزمة؛ بسبب أن حقائقه مختلفة عن التاريخ الطبيعي كله، كما أنه لا يمكن أن يكون مؤسساً أو معززاً بأي نقد آخر، وعلى الأحرى فهو مؤكد بالتقليد الإعجازي والختم الداخلي للتحقق في القلب[٣].

وعلى الجملة فلقد فشل هذا المنهج في كل اختبارات المنهج التاريخي العلماني: النقد، والمماثلة، والارتباط، فهو يرفع قبعته للنقد على التفاصيل دون مبالاة، ولكنه يحارب بالأسنان

(1) See, Ernst Troeltsch, '' On the Historcial and Dogmatic Methods in Theology [1898]'', pp, 7-8.
(2) Ibid, p, 8.
(3) Ibid.

والأظافر لاستخدام نتائج النقد لأجل الفهم، كما أنه لا يستطيع تحمل النقد، ولا يكون متسامحاً معه، ليس بسبب أن النقد يقدم نتائج ضيئلة، ولكن بسبب الدوغماتية التي لا تستطيع تحمل ما لا يكون يقينياً. وبسبب حقائقه التي تملك سمة مناقضة كل الافتراضات وأمكانية النقد اتها، فهو لا يستعمل التناظرن ولا يستخدمه، ولا يسمح به، ولكي ينجز ذلك فسوف يتنازل عن جوهره الذي يتضمن إنكار كل تماثل قياسي بين المسيحية والتطورات الدينية الأخرى؛ إذ لا يستطيع أن يهبط إلى كل ترابطات الأحداث التاريخية كلها، ويدعي نوعاً مختلفاً تماماً من السببية، وبدون تلك العقائد يبين أنه الحقيقة الوحيدة التي لا يمكن معرفتها(١).

وعلى نحو مؤكد فإنه يريد التفكير فيه على أنه يعتمد على التاريخ، ولكن ذلك التاريخي ليس مثل ذلك التاريخ التجديفي العادي، مثل ذلك الذي يعرض للدراسة النقدية، وعلى الأحرى فهو تاريخ الخلاص والترابط لحفظ الحقائق، وهذا ما يمكن أن يكون معروفاً ومثبتاً في ذاته في عيون الإيمان، كما أن لديهم مجموعة مختلفة من المعايير عن تلك التي يكون فيها التاريخ النقدي للتجديف أو المدنس يقرر ما إذا كان قد حدث شيء بالفعل، إنه بالفعل صيد في الماء العكر عندما يكون للتقدير سلطات اجتماعية وتاريخية حالية بالمقارنة بالمساعي الفردية والخيالية التي تجلب اللعبة الإعتذارية نيابة عن هذا الإصرار الدوغماتي على السمة التاريخية للمسيحية، ولقد تسببت هذه الاعتذارية لفترة طويلة في تشويش كاف للاهوت، والناس اليوم يريدون تحديد الأشياء المعقولة كتاريخية وكحقائق، تشمل ما لا يكون تاريخياً ولا حقيقياً، وبسبب المعارضة للمعجزات التي يمكن أن تتحقق بالإيمان فقط، وربما يعطي أحد المعجزات اليهودية المسيحية اسماً له رنين عالمي يزيل التميز بالعالم المدنس، وهكذا تهرب المعجزة إلى أرض اللاهوت بسلام(٢).

إن الأوهام يمكن لها أن تسقط، ومن الواضح هنا أن هذه الدوغماتية الاصيلة، لا يمكن لها أن تخدم هذه القوة التاريخية الصافية، التي هي في التحليل الأخير عرضية فقط، وما يحتاج التاريخ إلى التركيز عليه على نحو ضروري الحقيقة التامة في موضوع واحد، والتي تميز ذاتها عن التاريخ العادي بحقائقه النسبية وتأثيراته المتبادلة، فالحاجة هنا في الحل الواضح للترابطات، وإي مشابه لها، وما عدا ذلك فهو معرض لكل الشروط التي تخص الترابطات والقيود المتبادلة، والتدفق المتغير

(1) Ibid, p, 9.
(2) Ibid.

على نحو مستمر. إن المنهج الدوغماتي أدرك كل هذه الموضوعات بشكل تام ومثالي وصحيح، فهو يريد الدوغماتية وليس السلطة التاريخية، إنه يريد السلطة التي تحقق ذاتها دون مقارنة، وهكذا بدون أي شيء مشترك مع بقية الحياة التاريخية، كما أنه لا يريد المادة التاريخية القوية التي تكون قوية في الحقائق وغنية في التأثير، وخاضعة لتقييم فلسفة التاريخ[1].

وعلى الجملة فإنه يريد تأسيس الحقائق الدوغماتية التي أزيلت بصفة جوهرية من التاريخ، وأن يميز نفسه بشكل فطري بعلامات خاصة بالأصل فوق الطبيعي، ومن هنا يعتمد كل شيء على برهان الأصل فوق الطبيعي الذي يؤسس هذه السمة الدوغماتية، ويسمو بسمتها التاريخية. وربما يعطي شخص ما تأكيداً أكثر أو أقل للجوانب الخارجية والداخلية. وفي حالة أخرى يتجه شخص آخر إلى السمة الفوق طبيعية الداخلية لتأثيرات النعمة للبرهنة على مصداقية العمل الخارجي للقوة فوق الطبيعية التي تسمو بأحداثه التاريخية. والمعجزات حاسمة هنا؛ بسبب أنه ليس هناك طريق لإثبات أو إنكار المعجزة النفسية، ومن هنا فمن الضرورة مناشدة المعجزة المرهفة النفسية، إذا تمكن شخص ما من أن يستنتج منها المعجزة الطبيعية الهائلة، وأخيراً يعتمد فإن كل شيء يعتمد على هذا، وسوف يكون من الأفضل كثيراً أن يسمح الدوغماتيون بذلك بدلاً من الاستمرار في الحديث عن التاريخ الذي لا يكون تاريخاً نهائياً، وربما يكون معارضاً له[2].

ومن هنا فبوساطة هذا البرهان الذي يستند على المعجزة، يمكن للمنهج الدوغماتي أن يكسب جوهر المنهج التاريخي، فالمنهجان معاً يعتمدان على قبول المبدأ الميتافيزيقي، فالمنهج التاريخي ولد من القبول الميتافيزيقي للتماسك العام للكون، وبالتالي يمنح الحكم الذاتي لكل أنشطة الروح الإنسانية، ثم تبني، بعد ذلك، نظريات عامة أخرى حول جوهر التاريخ، والأسس التي تصنع قيمة الحكم. والمبدأ الغيبي للمنهج العقدي أكثر فطرية، وإن كان قد تطور بوضوح، وعلى نحو أكثر صرامة بمرور الوقت، وهو متجذر في برهان السمة فوق الطبيعية للسلطة أو للمعجزة، وبدون هذا فإن المنهج الدوغماتي لا شيء فيه سوى أنه سكين بدون مقبض أو نصل[3].

(1) Ibid, p, 9.
(2) Ibid, pp, 9-10.
(3) Ibid, p, 10.

وتنقسم الحياة التاريخية إلى مجال بدون معجزات عرضة للمنهج العادي التاريخي النقدي. ومجال مليء بالمعجزات عرضة فحسب لمناهج خاصة من الدراسة مؤسسة فحسب في التجربة الداخلية وتبعية العقل، ذلك هو المبدأ المؤسس للاهوت الدوغماتي. وبناء مفهوم للتاريخ يأتي سواء مع إصرار على الاستقلال التام للوسائل المخصصة للتناول الوغماتي، فتاريخية موضوعات الخلاص أو تاريخ الخلاص هو الأساس المفترض مسبقاً للمنهج الدوغماتي في اللاهوت. وفي القرن الماضي كانت هناك دعوات متكررة لاستخدام التاريخ الخاص للخلاص، وتمت مرواغة المنهج التاريخي العلماني بالإصرار على خصوصية نظريات المعرفة المسيحية، التي يؤسس بها لمبدأ الطاعة الكنسية أو على إعادة الميلاد والتجربة الداخلية. ولقد كان الوهن الكبير لهذه الاعتذراية غير المثمرة. فيما يمكن أن يبرر التوقعات الجديرة بالملاحظة للدوغماتية اليوم؛ فهم يعتقدون أنه يمكن لهم قطف الثمرة بدون شجرة[١].

إن هذا التقسيم الحاد بين مجالي التاريخ والمنهج يتوافق في أنه لا يستنزف جوهر الموضوع، وإضافة إلى هذه النقاط، فمن المهم رؤية كيف أن هذه الثنائية في مجال التاريخ مؤسسة بالضرورة في جوهر الله تعالى وفي الإنسان، إذ تعتمد هذه الثنائية في النهاية على الثنائية في جوهر الوجود المقدس، وهي في المنهج الدوغماتي ترى على أنها عمود أصلي وأساسي لمفاهيمه، ففي رؤيتهم أن الله تعالى ليس محاطاً بسلسلة الأسباب والتأثيرات المشروطة والمترابطة والمتبادلة، فهو ليس محصوراً لغرض أن ينتج فحسب كل حركة حية، باعتبارها حركة داخل الترابط الداخلي للأشياء، وعلى الأحرى، إضافة إلى هذا النمط المنظم للفعل، هو قادر على الأفعال غير العادية التي تخترق من خلال التعالي هذه الترابطات؛ فكل شيء محتوى في هذا المفهوم لله تعالى، وليس أقل من أن يعتمد عليه مفهوم الإنسان الذي يتطلب هذا النوع من النشاط المقدس غير العادي، ذلك أن مفهوم الإنسان باعتباره مذنباً بالخطيئة الأصلية، الذي سقط من النظام القياسي العادي الموحد للأشياء، يتطلب خلاصه استعادة غير عادية للنظام المقدس[٢].

هذه المفاهيم الثنائية لله تعالى والإنسان افتراض مسبق حتمي للمنهج الدوغماتي بثنائيته للمنهجين التاريخيين، المنهج العلماني والتاريخي والمنهج النقدي النسبي، والمنهج لتاريخ الخلاص

(1) Ibid, p, 10, Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World`s Religions, p, 232.

(2) See, Ernst Troeltsch, '' On the Historcial and Dogmatic Methods in Theology [1898]'', pp, 10-11.

تام وحقيقي وضروري ومبرهن عليه؛ ونتيجة لذلك الملل من جهود الدوغماتيين فإن العديد من اللاهوتيين تركوا هذه النظريات أو استبدلوها بأخرى غيرها. كما أن الاكتشاف المدهش للحياد الميتافيزيقي للاهوت على جهة الخصوص، أدى إلى التنازل عن البرهنة على هذه الثنائية، ولكن لم يؤد إلى التنازل عن قيمته بهذا الخصوص. ولو أن جوهر اللاهوت في أن يحرر نفسه من كل ميتافيزيقيا، ما كانت قد وضعت هذه الثنائية جانباً ونتائجها معها، ذلك أن اللاهوت نفسه قد تحول إلى معالجة فينومينولوجيه تاريخية للدين، بوسائل لب الحقيقة في المسيحية التي تم اكتشافها بنزع القشرة عن العوامل غير الجوهرية(١).

وبهذا المنهج جاءت الميتافيزيقيا إلى الوجود، محدودة وواعية إلى حد كبير، ومؤسسة على الحقيقة الأخلاقية أو الشعور الأخلاقي، وقبل كل شيء تخلت عن الثنائية المستندة على المعجزات. فاللاهوت الشاب في بداية دراساته ليس لديه أكثر من الاندهاش لسماع ترك أستاذه أي مفهوم خاص عن الله تعالى، أو الشرط الأصلي للإنسان أو الخطيئة الأصلية أو المعجزة، ويتابع بعد ذلك كما لو كان ذلك كل ما في الأمر، باستثناء توسط الوعي الضئيل إلى مفهوم الزمن التاريخي، شرعي صحيح. ومن هنا فإن أغلب طلاب العلم يعودون إلى المؤسسات الميتافيزيقية القديمة للمنهج الدوغماتي، ويتعلمون من دراساتهم أن ليس هناك برهان نهائي لهذا المنهج، وبالتالي تؤدي نتائج هذا المنهج إلى هذه النتيجة بالضرورة الداخلية فحسب باعتباره منهجاً تاريخياً من ضرورته التاريخية التي تستلزم اللاهوت كلياً، حتى لا تتورط في المشاركة في تاريخ الأديان، وعلى الجملة فالمنهج الدوغماتي يتناقض مع المنهج التاريخي(٢).

وهنا ربما ينادي البعض بالمنهج القديم، المنهج الكاثوليكي، على أساس أن الكاثوليك أوجدوه وحددوا صياغته، وربما ينادي البعض بالمنهج الجديد، المنهج البروتستانتي، على أساس أنه نشأ أخيراً من النقد البروتستانتي للمذهب الكاثوليكي في السلطة. ولكن المنهج القديم يكذب إلى حد كبير في طبيعة الميول الدوغماتية للبشر، ومن هنا فإن نتيجته غير مختبرة تاريخياً، الأمر الذي يجعله بدون معنى لتحديده بشكل دقيق من الناحية الكاثوليكية، وربما يكتشف البعض الكثير من ذلك في اللاهوت اليهودي. ومن ناحية أخرى فإن مقصود النقد التاريخي البروتستانتي أن يكون جزئياً واعتذارياً فحسب، والعصر الي شهد اصل البروتستانتية كان

(1) Ibid, p, 11.
(2) Ibid.

غريباً تماماً عن الطريقة التاريخية في التفكير، فمن المعروف أن عصر التنوير التمهيد الأول لنشأة الفكر التاريخي بمعناه الحديث، على الرغم من أسلوبه اللاتاريخي الذي انتشر على نحو واسع، فلقد كان عصر التنوير العصر الأول لتحرير الإنسان لنفسه من السلطات بالنقد الذاتي، وبالتالي عمل على وضع كل شيء على نفس المستوى، ولكن خارج هذه المسألة عمل على التمييز والتظليل الذي أخذ مكانه على نحو واسع، إلى حد أن كل موضوعات الدراسة تحولت على موضوعات تاريخية(١).

أما في حالة الموقف الدوغماتي فوق الطبيعي فإنه قد تحول جزئياً إلى الدوغماتية العقلانية، وعندما لم يتمكن من الدفاع عن رؤية العالم الجديد تطور خارج التاريخ، على الرغم من أنه لم يكن تاريخياً، ولم يكن مفكراً فيه باعتباره مشروعاً كونياً مستمراً، وهنا يمكن الحديث عنه على أنه منهج تاريخي استدلالي. وعلى الرغم من رؤية الاختلافات بينهما، فإن الاسمين الملائمين لهذين المنهجين: المنهج الدوغماتي والمنهج التاريخي، وكل واحد منهما له أسسه ومشكلاته، ونسقه المستقر الثابت في ذاته، وبالتالي لا يمكن المزج بينهما(٢).

وهنا فإن المنهج التاريخي يعمل على توظيف أدوات النقد: المماثلة والعلاقات المتبادلة اللتان تنتجان شبكة من التفاعل المتبادل للأنشطة المتدفقة خارج العقل الإنساني، إذ لا يكون هناك موضوع مستقل على نحو تام، ولكن العلاقات متبادلة بين جميع الموضوعات. وعلى العموم فإن حرفة المؤرخ تتمثل في الدخول المتعاطف إلى المحتويات الأصلية للأحداث التاريخية الأصلية، وكشف التغييرات المتلازمة والمترابطة التي حدثت فيها(٣).

وعلى أية حال فإن مقالة إرنست ترويلتسش في المنهج التاريخي والعقدي في اللاهوت On Historical and Dogmatic Method in Theology عام ١٨٩٨م قد عملت على صياغة مبادئ النقد التاريخي، تلك الصياغة التي لا تزال تلاحق اللاهوت حتى اليوم. ووفقاً لترويلتسش فإن المنهج التاريخي في الفكر والتفسير، تحكمه ثلاثة مبادئ أساسية:

الأول، مبدأ النقد أو الشك المنهجي الذي يدل ضمناً على أن التاريخ يحقق الاحتمالية فحسب، ولا بد أن تكون التقاليد الدينية موضوعاً للنقد.

---

(1) Ibid, pp, 11-12.

(2) Ibid, p. 12.

(3) See, David Quarberg, " Historical Reason, Faith and the Study of Religion", p, 123.

والثاني، مبدأ المماثلة أو المناظرة الذي يجعل النقد ممكناً، وتصبح فيه التجربة الحالية وحدوثها معياراً للاحتمالية في الماضي. هذه القوة العارمة من التناظر تشير إلى أن كل الأحداث من ناحية المبدأ متماثلة.

والثالث، مبدأ الارتباط أو الاعتماد المتبادل الذي يشير إلى أن الظواهر التاريخية يرتبط بعضها بالبعض الآخر بقوة، فأي تغيير في واحدة منها، يستوجب التغيير في الأسباب التي تؤدي إليها وأيضاً في تأثيراتها، فالتفسير التاريخي يستند على هذه الصلة بين السبب والمسبب. ومن الملاحظ أن هذا المبدأ الثالث يستثني المعجزة وتاريخ الخلاص[1].

وعلى الجملة فهناك مجموعة من المسلمات أو البديهيات في كتابة التاريخ الحديث، فالمؤرخون المعاصرون يستخدمون مبادئ ترويلتش الثلاثة التي أشرنا إليها من قبل، ولكن بتعديلات مهمة، وبعض مسلماتهم نادراً ما تكون واضحة، ولكنها مفترضة لدى الجميع. ويشير مارك بلوخ Marc Bloch إلى مقارنة التفسيرات التي تستند على مبدأ عد التناقض في منطق أرسطو في أن الحدث الواحد لا يمكن أن يكون موجوداً ومعدوماً في آن واحد. وهناك أيضاً بديهية أخرى نادراً متمثلة في أنه لا يمكن استبدال التفسير المرسل المنقول المشكوك فيه بالتخمينات. وفي حالة وجود فجوة في التقليد، فمن الممكن أن يعلن أنه غير واضح. والافتراض الأساسي هنا أن الدليل في المصادر يمكن استعادته بوساطة المؤرخ والمحقق من قبل باحث آخر، وحينئذ فإن التاريخ مجال علمي منضبط[2].

وهـذا الافتراض يدل على أن البديهية هـي كل المعرفة أو حتى كل الحقيقة مشروطة تاريخيـاً، ولذا فـإن المعامل التاريخي يجـب أن يؤخذ به في التفسير في كـل الأوقات. هذه البديهيـة ينـدرج تحتهـا مبـدأ ترويلتـش الأول: «النقد» الـذي يعني الاعـتراف بكل الدراسات التاريخية الحديثـة وتأكيدها، كما أن هذه الفرضية تسمح للتاريخ بأن يكون علميـاً وللمعرفـة التاريخية بـأن تكون قـادرة على التحقـق أو التصحيـح بوساطة إعادة فحص الأدلـة. إن هذا الانفتاح على التصحيح يشير إلى أن البحث التاريخي ينتج فحسب

(1) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p. 55, Richard M. Davidson, The Bible: Revelation and Authority, Institute for Christian Teaching, Symposium on the Bible and Adventist Scholarship, pp, 42-43, Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions, p, 233.

(2) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 56.

الاحتمالات، تلك هي النتيجة التي تظهر الأسئلة حول يقينية الإيمان وموضوعه في اللاهوت(١).

ويقبل كل المؤرخين مبدأ ترويلتسش في المماثلة أيضاً. فهناك قدرة على استعادة الماضي، على حين أن بلوخ يضعه فحسب بالاستعارة من الحاضر، وهناك فارق دقيق بينهما لا يكاد يلحظ. والبديهية هي الطبيعة والمجتمع وملكية الإنسان للاتساق اليقيني، الذي يمنع من وقوع الانحرافات الكبيرة جداً، مما يجعل اليقين ممكناً وذا معنى ومحدداً للاتساق ببعض السمات الأكثر عمومية إلى حد السماح بالتنوعات اللانهائية وغير المحدودة. وتظهر هذه المشكلة عندما ترفع إلى المبدأ الكوني الذي يجعل دليلاً ما مقبولاً. وعلى الجملة فإن التاريخ يعمل مع المبادئ التي تسمح بالتحقيق، وأسس التصديق والاعتقاد لا بد أن تكون واضحة، فهي تمتد من الحس العام والبديهية، عبر المعلومات الأثرية أو الطبوغرافية، إلى المبادئ العلمية والنقاش المنطقي. وتؤدي التعميمات المفرطة في التبريرات والمسوغات إلى انقباض رؤية المؤرخ إلى الحد الذي لم يعد ممكناً فيه الإحاطة بالحقيقة كلها(٢).

والمبدأ الثالث عند ترويلتسش: الارتباط أو العلاقات المتبادلة توضيح جيد لتعقد التفسير التاريخي عبر المبادئ العامة. ويقبل كل المؤرخين مبدأ السببية بديهية مستخدمة في التفسير التاريخي، وهو مبدأ معقد إلى حد كبير جداً بأكثر مما يفترض: فكل حدث له العديد من الأسباب، ويفترض المؤرخ أن هذه الأسباب محددة ومميزة، وتعرض علاقات تبادلية، ولذا فإن التاريخ يمكن تفسيره، فعلى سبيل المثال، كما يرى أحد الباحثين، هناك العديد من الأسباب المقنعة أو المعقولة لصلب عسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: قراره بالذهاب إلى القدس، وخيانة يهوذا، وعداوة المؤسسة الدينية للدعاة الشعبيين، وضعف الحاكم الروماني، والتهديد السياسي لثورة أهل غلاطية، وعزم عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أن يعرض نفسه أضحية للناس، والجنود المعينين لتفاصيل الصلب، والخطة الأخروية لله تعالى، والحادث الذي وقع في المكان الخطأ، عندما كانت الحاجة ضرورية إلى كبش فداء سياسي. والمؤرخ يختار من بين هذه الأسباب تلك التي لا تكون عرضية، وتلك التي تكون قريبة من الحدث، والتي يمكن تفاديها، والتي تكون أكثر تحديداً، ومع ذلك تكون عامة لتكون مفسرة ومرشدة(٣).

---

(1) Ibid, pp, 56-57.

(2) Ibid, p, 57.

(3) Ibid, pp, 57-58.

وعلى أية حال فإن ترويلليتسش يركز على ما يسمى بمبدأ التناظر الذي نقده بانينبيرج Pannenberg عدة مرات في فرضية التمركز حول الإنسان في منهج ترويلليتسش التاريخي، فالتناظر يجعل التاريخ يتماثل مع وجهة نظر المراقب التاريخي ومركزية الإنسان على اعتبار أنه رؤية للعالم، ويقدم بانينبيرج مركزية الإنسان ـ مركزية الأنا على أنها ملازمة لمبدأ التناظر، وهكذا فإن النسبية التاريخية هي نتيجة نهائية للتمركز حول الإنسان التي انتزعت من سلطة الله تعالى. وبانينبيرج يقدم في هذا الارتباط تمييزاً مساعداً بين منهجية التمركز حول الإنسان ومركزية الإنسان كرؤية للعالم: فالأول منهما يتمثل في المنهج التاريخي الذي يكون محايداً تجاه كل رؤية للعالم، وبالتالي يملك القدرة على الاستخدام المحدود لمبدأ التناظر. والثاني منهما رؤية للعالم تمنع عالم المتعالي من فرضيته المسبقة. وبانينبيرج يزعم هنا أن المنهج التاريخي ليس له أن يتجه إلى رؤية مخصوصة للعالم، مثل التاريخية التي تكون خالية من أي رؤية محددة للعالم، يمكن لها أن تخدم اللاهوت، دون أن تسبب احتكاكاً أيديولوجياً[1].

ومن الملاحظ أن نقد بانينبيرج لترويليتسش في منهجه التاريخي صحيح، على الرغم من أن مركزية الإنسان غير موجودة فيه إلى حد كبير في رؤية العالم التي تعبر عن التمركز حول الإنسان في عقل ترويلليتسش، وبالنظر إلى نظرية المعرفة فإن العارف أو المراقب منحصر في مكان حياته، ولا يمكن لترويليتسش أن يتغلب على نظرية المعرفة الكانطية في لاهوته للتاريخ الديني وفي فلسفته المتأخرة للتاريخ، فمكان المعرفة على نحو دائم يبقى في الذات، وما حافظ على هذه النظرية في المعرفة في أن تصبح ذاتية، هو توتر ترويلليتسش الدائم الذي يبقى بين النقد الجوهري وصياغة قيمة النظام والفكر في الحاضر، ويرفض كل من بانينبيرج وترويليتسش تلك الفرضيات التي تستند في إمكانية المعرفة التاريخية على ملاءمة الروح الإنسانية أو فكرة الإنسانية كوعي عام في الإنسان، ولقد أجبرت نظرية كانت في المعرفة ترويلليتسش على العودة من التاريخ الكوني إلى التركيب الثقافي، ومن الملاحظ أن نظرية المعرفة سبقت التاريخ الكوني وأوقفته. ومن ناحية أخرى لدى بانينبيرج فإن التاريخ الكوني مقدم كبديل للوعي العام للإنسان والفهم القبلي الوجودي لإشكالية وجود الإنسان، وهو

(1) See, Hiroshi Obayashi, '' Pannenberg and Troeltsch: History and Religion', in '' Journal of the American Academy of Religion'' , Vol. 38, No. 4 (Dec., 1970), p. 408.

يسبق المعرفة التاريخية التي تقدم الأفق الذي يوضع فيه الحد التأويلي على مدى الوقت الذي يمكن فيه التغلب عليه(١).

إن التاريخ الكوني فحسب باعتباره أفقاً شاملاً مركب لكل من أفق النص وأفق المفسر، وهو يأتي على نحو لا يشبه ما قبل الفهم والوعي العام للإنسان، ليس الفرضية الصارمة، فهو شيء ما يجب صياغته. وهنا يأتي السؤال: كيف يمكن أن تكون صياغة هذا الأفق ممكنة، لو أن فهم المفسر للنص تخذ مكانه فحسب في هذا الأفق الشامل؟ وهل صياغة الأفق الشامل ممكنة قبل الفهم وبدونه؟ إن هذا ما هو مفترض أن يكون مكان التاريخ الكوني فيه، فالتاريخ الكوني، إن لم يكن افتراضاً تأويلياً، ضرورة تأويلية، والتاريخ الكوني لا يكون افتراضاً بمعنى معطى أو مؤثثاً، ولكنه عند بانينبيرج افتراض يتمثل فحسب في ضوء الأفق الشامل، وبالتالي الفهم، وهنا يكون الأفق الشامل ممكناً(٢).

وهكذا فإن نظرية المعرفة عند ترويليتسش تفرض تقييداً على فكرته في التاريخ الكوني، ولا يعني هذا على أية حال أن ترويليتسش يتخلى عن أهمية تلك الفكرة تماماً على السوية، فالتخلي عن التاريخ الكوني تقويض للنسبية، ولكن بناءه استحالة عملية، ومع ذلك فإن ترويلليتسش يبقي على معنى التاريخ الكوني في تركيب الثقافة، فهو يستخدم تعبير التاريخ الكوني لأوربا للتركيب المعين للثقافة التي يهتم بها، وهذه التعبيرات تشير إلى أن ترويلليتسش مقتنع بالاستحالة العملية للتاريخ الكوني من ناحية، وأهمية الاندفاع نحو التاريخ الكوني من ناحية أخرى. كما أنه يعترف بأن الدائرة الثقافية الأوربية ـ الأمريكية لا يمكن أن تمثل الصورة الكلية للثقافة العالمية. وليست الثقافة الأمريكية محددة بالأوربية، ومع ذلك فإن دائرة الثقافة الأوربية الأمريكية، مثل كل الدوائر الثقافية الأخرى، يجب أن تحمل أهمية التاريخ الكوني، ولا يجب أن تتوقف عن التحرك نحوه(٣).

وهنا لابد من استجواب مدى صلاحية اشتقاق القيم المعيارية من التركيب الثقافي، وبمعنى آخر ما إذا كان ذلك صحيح كونياً أو له صلة إنسانية بسيطة بالموقف التاريخي. ووفقاً لترويليتسش هما مركبان معاً، فليس هناك ذلك الشيء كقيمة كونية معيارية بلا زمن، فكل تركيب مشروط

(1) See, Hiroshi Obayashi, '' Pannenberg and Troeltsch: History and Religion', pp, 408- 409.
(2) Ibid, p, 409.
(3) Ibid.

بالموقف الثقافي وماضيه. إن ترويلليتسش يحدد الفكر المسيحي بأنه العنصر الأسبق في التركيب الثقافي، باعتباره المبادئ الأخلاقية الشخصانية والوعي الذين يتميزان بسلسلة من قواعد السلوك ويمتزجان معاً مرة أخرى في خيط واحد قوي، ويكونان معاً شيئاً واحداً هو الأكثر وضوحاً في خيوط النسيج القوي، الذي يقوم عليه الوعي الأخلاقي، وفي نفس الوقت هو الخيط الوحيد الفريد الذي يرشد إلى عالم المعايير التي تكون خارج متناول الزمن والتاريخ[١].

وعلى الرغم من أنه عندما تكون هذه المعايير مطبقة عملياً، فإنها تُفقد مرة أخرى فوراً في حيرة عميقة من التعقيدات؛ فهي مشروطة من الناحية التاريخية والفردية بالموقف المعين. وهنا يخصص ترويلليتسش العنصر الاستدلالي للقيم الثقافية، ولكن بطريقة مختلفة تماماً عن القيم الأخلاقية الثقافية، فهي موجودات تاريخية تماماً، إذ تقسم ذاتها إلى عوامل ثقافية مختلفة عظيمة: الدولة، والقانون، والسيطرة الاقتصادية للطبيعة، والعلم، والفن، والدين، وكل تطور فيها، إضافة إلى كل تجلياتها التاريخية العظيمة، خلق فردي، ينسجم فيه الشروط المحددة للعصر، الذي يكون فيه الميل العام عالماً معطى يؤكد شكلاً مخصوصاً، يناسب فحسب اللحظة التاريخية المعينة والموقف العام[٢].

والاختلاف بين المبادئ الأخلاقية للوعي وأخلاق القيم الثقافية اختلاف بين الكوني والمخصوص والفردي؛ فالأسبق استناداً إلى تشكيله وصياغته يقود إلى خارج التاريخ، إلى مجال الصلاحية أو المشروعية اللازمنية. وبالمقابل فإن السلوكيات الأخيرة تعود إلى العالم الفردي، والتركيب الثقافي يتكون من التأليف بين الاثنين، بمعنى آخر المبادئ الأخلاقية والوعي والشخصية والقيم التاريخية الثقافية. وهكذا فإن كل تركيب ثقافي متجذر بعمق في التاريخ، ومع ذلك يستند على أساس قوي يمنعه من أن يذوب في النسبية. وما يعنيه ترويلليتسش بأولية تركيب الثقافة أن صياغة هذا المعيار مستقلة ذاتياً، ولا يمكن أن تفسر بعيداً عن أساس الأسبقية أو الأولية، وبعبارة أخرى أن كل تشكيل معياري يستند على قوة لا تقبل الاشتقاق من الروح، والأولوية تشير إلى الحكم الذاتي المستقل والعفوية، ولكن ترويلليتسش يحذر من مغبة تمييز هذا الفهم بالأولية الكانتية، فكل تركيب للثقافة صالح بسبب هذه الأولية أو القبلية والبداهة، وليس بسبب أنه صالح كونياً أو لأنه مناسب للتطبيق كونياً[٣].

(1) Ibid, pp, 409- 410.
(2) Ibid, p, 410.
(3) Ibid.

إن الصلاحية الحقيقية لتركيب الثقافة، التي هي تاريخية بالكامل، هي الصلاحية الكونية ضمن حدود كليتها الفردية، إنها قيود الزمن والمكان في صلاحيتها، ولكن ضمن هذه الحدود مشروعة كونياً. ويبدو أن هذا تناقض في المصطلحات، ولكن على نحو دقيق تكمن فيه أهمية المعنى الخاص بترويلليتش في مصطلح الأولية أو الأسبقية، وما يعنيه ليس الكونية اللازمنية غير المشروطة، ولا مجرد الصلاحية النسبية المحدودة، ولا حتى شيئاً ما في الوسط بينهما، إذ يقصد على الأحرى التداخل بينهما، ولتفسير الكيفية التي يكون بها هذا ممكناً، لا بد هنا من التوجه إلى دفاع ترويلليتش عن مذهب المونادmonad عند ليبنتز Leibniz، وهو موقف تعرض فيه ترويلليتش للنقد. فالكينونة التاريخية الفردية، كما هي مفهومة في تعبيرات المونادة، تشارك في الحياة كلها أو في الروح كلها التي تدرك في الموقف التاريخي الفريد المتميز. هذا المعنى الثنائي للفردية التاريخية، وبمعنى آخر الوجود التاريخ المخصوص والمشاركة في الروح كلها، ليس شيئاً معطى على نحو فوري، ولكن على الأحرى شيئاً ما سوف يدرك في القرار الأخلاقي، الذي يكون شيئاً ما يعاش ويخلق، إنه يكمن في تركيب الثقافة كمهمة ووظيفة محددة(١).

والتداخل التاريخي النسبي بالإلهي غير المقيد مدرك، على خلاف الحقيقة على المستوى الطبيعي كمهمة وليس كحقيقة. إن المهمة هي القيمة المعيارية لكل شيء، فهي حاضرة في العالم التاريخي الأخلاقي، فهي ليست شيئاً ما يكون فورياً كحقيقة، ولا شيئاً ما يبقى في النهاية، ولكنها شيء ما يحوم حول البشر، لكي يفترض كمهمة سوف تنجز أو كمعيار سوف يجسد، وهكذا فإن عناصر الإلزام والقرار والوجوب معقدة. إن الرابطة التاريخية الفردية لها بعض المشاركة في التام غير المقيد كمهمة، وتركيب الثقافة مهمة الدور الفردي لتأكيد ذاته على مستوى الروح المحدودة للنموذج المتجذر في الأساس الإلهي التام غير المقيد، وهنا يشحن ترويلليتش مفهوم المونادة بالسمة الأخلاقية. وفي ضوء هذه العبارات فإن المفهوم الواضح لتركيب الثقافة عند ترويلليتش يتوافق بصرامة مع الأخروية الأخلاقية الكانتية(٢).

وعلى أية حال فإن ترويليتسش، على نحو لا يشبه كانت، لم يفشل في فهم تفرد فردية كل عصر تاريخي، وعدم قابليتها للاختزال، وبمعنى آخر كل تركيب ثقافي. وفي الحقيقة فقد كانت مساهمة ترويلليتش الأكثر أهمية تتمثل في أنه طور الأفكار والبصائر عن الفردية التاريخية

---

(1) Ibid, pp, 411-412

(2) Ibid. p. 412.

التي اكتشفها الرومانتيكيون، وعمقها دلتاي، وفسرها ويندلباند Windelband وريكيرت Rickert. لقد جلب كانط الإدراك العملي للوجود الأخروي بدلاً من الكونيات والأخروية التاريخية، وتحولت الأخروية إلى الوجود الأخروي كمبادئ أخلاقية. وعلى أية حال فلدى ترويلليتسش أن تفرد الوجود التاريخي منيع، فالتاريخي يبقى مهما كان أخلاقياً(١).

ومن ناحية أخرى فإن التاريخ الكوني يوجد فحسب كأهمية كونية لكل تركيب ثقافي، فالتفرد يعود إلى الفردية التاريخية، والكونية تعود إلى مجمل التاريخ، وهما معاً يدعمان تركيب الثقافة؛ ولذا فإن بانينبيرج تحدد رؤيته للتاريخ من ناحية المطلب الأنطولوجي والكوزمولوجي. وعلى أية حال ففي ضوء المفهوم الحاضر لتركيب الثقافة، لا يمكن القول بأن ترويلليتسش تراجع إلى النسبية التاريخية، كما يعتقد البعض، ولكن بالتأكيد لم يتغلب عليها. وعلى أية حال فإن ترويلليتسش مهد الطريق للاختزال التام للتاريخ إلى وجودية حاضرة عند هيدجر وبولتمان(٢).

وعلى الجملة فإن كلاً من بانينبيرج وترويلليتسش يشتركان في الاهتمام القوي بتاريخ الأديان، وليس من الغريب أن مفاهيمهما عن تاريخ الدين محددة بمفاهيمهما عن التاريخ الكوني، فبانينبيرج يتفق مع رؤية ترويلليتسش في أن تاريخ الدين ليس تطوراً موحداً، وهما معاً يرفضان رؤية هيجل التي ترى أن الدين يتطور وفقاً لمقياس الجدل الذي يؤدي إلى الإدراك التام لمفهوم الدين، ومراحل الصعود التي تكون فيها الأديان المختلفة مخصصة معينة، فتاريخ الدين معقد على حد كبير جداً، وكل دين له تاريخه الخاص به الذي يقدم اندماجه باعتباره وحدة ذاتية مرفقة بالتطور الوحدوي للدين عموماً. وغالبا يتجاهل هيجل بشكل تام الظروف التاريخية للدين من خلال التأثير المتبادل وكذلك الاعتماد المتبادل الذي أدركه بحدة بانينبيرج وترويلليتسش. وانسجاماً مع ترويلليتسش فإن ترويلليتسش يؤكد على أن الدين لا يبدأ كظاهرة موحدة، وكل من بانينبيرج وترويلليتسش يحاولان التكلم عن تاريخ الدين على أنه شيء ما له معنى موحد(٣).

---

(1) Ibid, pp, 412- 413.

(2) See, Rudolf Bultmann, Kerygma and Myth, A Theological debate, pp, 15-16, Hiroshi Obayashi, '' Pannenberg and Troeltsch: History and Religion', p. 413, John F. McCarthy, Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann, p, 2.

(3) See, Hiroshi Obayashi, '' Pannenberg and Troeltsch: History and Religion', p, 41, Peter=

ومع ذلك فإن كليهما يرفض فرض وحدة مختزلة من مفهوم ما مفترض مسبقاً على الظاهرة التاريخية المعقدة على نحو واضح، فعملية تاريخ الدين لا يمكن بنائها أولياً قبلياً، كما لا يمكن أن تكون فترتها أولية، وهنا يأتي السؤال: كيف يمكن الحديث عن تاريخ الأديان بدلاً من تواريخ الأديان؟ لدى بانينبيرج أن فينومينولوجيا الدين عاجزة عن فهم الطبيعة التاريخية للدين، ذلك بسبب أن المقاربة الفينومينولوجية تعتزم الكشف عن الطبيعة المفترضة للدين الموجود، هذه تطلب تمييز الطبيعة الجوهرية التي تظهر ذاتها في شكل التعبيرات التاريخية، ومع ذلك تبقى متماثلة عبر كل الامتدادات الزمانية والمكانية(١).

ويعترف بانينبيرج بأهمية فينومينولوجيا الدين، لكن فحسب على اعتبار أنها مجال علمي مساعد لمقاربة تاريخية أكثر. والحقيقة أن الإنسان كينونة تاريخية، يعد التغير من طبيعتها الأساسية التي تعارض الفرضية الأساسية لفينومينولوجيا الدين، بمعنى التماثل والمحاكاة لسلوك الإنسان الديني، وهكذا تحدد صلاحيته، ليس بالفينومينولوجيا حينئذ، ولكن تاريخ الدين ذاته يجب أن يبرهن على الطبيعة التاريخية للدين. إن تاريخ الدين يعرض حقيقة أن الأديان متعارضة في البحث عن الحقيقة، وتتنافس الأديان التاريخية عبر الاتصال والتداخل الاجتماعي والاستيعاب والفهم في أنها تدعي الفهم الكلي أو الحقيقة الكلية. وواضح هنا أن بانينبيرج يحاول أن يطبق صياغته الأنطولوجية المهمة كمجموع للحقيقة على تاريخ الدين، فالدين لا يجب أن يحكم عليه أو أن يقيم فحسب بناء على فكرته عن الإله أو عقائده وعباداته أو العوامل البيئية، إنه يجب أن يُفهم على أنه مجموع موحد في كل عوامله التي تكافح نحو الفهم دون نظر إلى مستوى نجاحها(٢).

ولذا فإن تاريخ الأديان لا يزود بالوحدة الحقيقية الواقعية، إنه يشير فحسب إلى الوحدة النهائية، ومن الممكن القول أن التنوع الديني الموجود في التاريخ يملك الوحدة، ليس بمعنى الوحدة الواقعية للظواهر، ولكن بالمعنى المستقبلي للوجود الذي يركز على نفس الهدف، حتى العالم الكلي الحاضر للأديان يقدم وحدة، ولو أنها وحدة مليئة بالتوتر؛ بسبب صراع الإدعاءات

=C. Hodgson, Hegel and Christian Theology, A Reading on philosophy of Religion, pp, 13-14, William E. Nix, '' the Doctrine of Inspiration since the Reformation, Part II: Changing Climates of Opinion, p, 452.

(1) See, Hiroshi Obayashi, '' Pannenberg and Troeltsch: History and Religion', p, 415.

(2) Ibid.

بين الأديان حول الكونية، حتى التقاليد الدينية التي تتلاقى يتصارع كل واحد منها مع الآخر في إدعاء الكونية لذاتها، التي تشير إلى مجموع وحدة جديدة كلياً في المستقبل، وبالتالي فإن المهمة الأساسية لتاريخ الدين لا تفترض وحدته على النحو المعطى مسبقاً، ولكنها تستجوب نمو وحدته في العملية التاريخية. ومن المهم جداً هنا ملاحظة أن بانينبيرج ليس بعيداً جداً عن الموقف المبكر جداً لترويلليتسش في هذا الموضوع، فلقد حاول ترويلليتسش أن يصل إلى التوازن بين العوامل التاريخية المتغيرة في الدين، التي تعرض ذاتها في مصطلح السيكولوجيا، والوحدة الأساسية الضمنية التي تدفع ذاتها نحو هدفها، الذي يمثل بمصطلح المعرفة[١].

ولا يقصد ترويلليتسش بالمفهوم المعرفي للأولية الدينية الدلالة على البنية الثابتة والتاريخية والكونية لوعي الإنسان الديني، وعلى الرغم من تضمن حديثه للكانتية، فإن الدين كبدهية أولية مسبقة ليس أدوات عقلانية منتهية، لكنها دفعة دائمة متزايدة نحو الوحدة النهائية، أيضاً فإن ترويلليتسش يرى الوحدة في هدف تاريخ الدين، وهذا الهدف هو نقطة تقارب كل العوالم الدينية للأفكار التي وجدها ترويلليتسش في مستقبل الإيمان الشخصي المسيحي، ولقد انتقد بشدة لاتجاهه إلى الميل إلى جعل الشخصانية المعيار لكل الأديان. وعلى أية حال فإن بانينبيرج وترويلليتسش لم يفترضا الوحدة في تاريخ الأديان، فلقد تركا التاريخ يتحدث عن نفسه. وعلى أية حال فإن كل واحد منهما أراد تلك الوحدة باتجاه الأديان التاريخية التي بدت متحركة، تلك الوحدة التي يأخذها بانينبيرج لكي تكون البدهية الكبرى للوجود، مهما كانت الأشكال التي تأخذها في الوقت الحاضر، ويراها ترويلليتسش في إطار الإشارة إلى التاريخ المتراكم للأديان[٢].

وهكذا فإن كلاً من بانينبيرج وترويلليتسش يعترف بأن تاريخ الدين ظاهرة معقدة جداً، وهي التي تصنع وحدها النهاية، ومع ذلك يتتبع بانينبيرج هذا الفكر بالسؤال الذي يربك بالكامل تاريخ الدين: سؤال حقيقة الأديان التاريخية. فبينما يحافظ ترويلليتسش بثبات على موقع عالم الدين، فإن بانينبيرج يسأل عما كان الإنسان المتدين على نحو مبالغ فيه لديه تماثل حقيقي، بدون ما يقتنع به بانينبيرج، فالإنسان التقي ربما يثبت خداعاً ووهماً، وعلى الرغم من أن ترويلليتسش يهاجم الاختزال الوضعي للدين إلى ما فوق الظاهرة الثانوية التي تكون تابعة

---

(1) Ibid, pp, 415-216.

(2) Ibid, p, 416.

له، ويحاول أن يدافع عن حقيقة الدين وذاتيته، فإنه لم يقصد التعهد بالبرهنة على وجود الله تعالى[١].

والحقيقة أن ترويلليتسش حاول الدفاع عن الحقيقة البسيطة للتقوى الدينية المبالغ فيها عند الإنسان ذاتها، فحسب كفن ومبادئ أخلاقية وحقائق إنسانية بصرف النظر عن وجود الأفكار النهائية للجمال والعدالة. فالدين حقيقة إنسانية أخرى بصرف النظر عن وجود الله تعالى. وحقيقة تقوى الإنسان المبالغ فيها لدى ترويلليتسش تحاول أن تُؤسس ضمن ذاتها، دون الاستعانة بالحقيقة فوق الإنسانية، وهو لا ينكر ملاحظة فيورباخ في أن التركيب الأساسي للسلوك الإنساني، هو ذاته من منتجات نفسه، أي التقوى الدينية أو العبادة، وهنا يرى أن التقوى والعبادات الدينية خادعة، وهو ما يعارضه ترويلليتسش، ليس بسبب أن تحليل فيورباخ خطأ، ولكن بسبب أن ترويلليتسش لا يقبل رؤية العالم التي وضع على أساسها فيورباخ هذا الحكم المعياري، والاختيار بين الرؤيتين للعالم قرار شخصي بالكلية، طالما أن بنية السلوك تنبع من التقوى الدينية بشرعية معرفية[٢].

فالدين له حقيقته عند ترويلليتسش، وحتى المرحلة الأخيرة من حياته يحافظ ترويلليتسش على هذا الموقف، فالديانات الكبرى في الحقيقة توصف على أنها بلورة لفكر الأجناس البشرية العظيمة، على اعتبار أن هذه الأجناس ذاتها بلورة للأشكال البيولوجية والأنثروبولوجية المتنوعة، فحقيقة الدين على النحو الذي حافظ عليه ترويلليتسش تنجم عن شرعية أصله وسمته الإنسانية المستقلة ذاتياً ليس أكثر، وترويلليتسش كعالم دين لا يستطيع أن يذهب إلى أبعد من ذلك. ويقدر بانينبيرج مفهوم ترويلليتسش للأولية الدينية القبلية الاستنتاجية بهذا المعنى، إذ يشير إلى أنه عندما يتحرر هذا المفهوم من المفهوم المعرفي الكانتي الظاهر، ويُفهم باعتباره محاولة لتوضيح أن الدين عنصر ضروري في بنية وجود الإنسان، فإن صلته وثيقة بالمناقشات الأنثروبولوجية المعاصرة[٣].

وعلى أية حال فإن بانينبيرج لا يحسم موقفه بالشرعية أو حقيقة التقوى الدينية للإنسان المبالغ فيها ذاتها، إذ يحاول أن يذهب إلى ما وراء ذلك، ويريد إثبات أن الدين ليس وهماً؛ لكي

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

يتجنب مخاطر وأوهام التلقائية والمعرفية والشرعية، فهو يعتقد أن التدين أو التقوى الدينية لا بد أن تفحص في ضوء علاقتها بالحقيقة الفائقة للطبيعة الإنسانية، العلاقة بين الحقيقة التاريخية والحقيقة المتعالية. فتاريخ الدين يجب أن ينظر إليه يجب أن يُنظر إليه في ضوء الحقيقة المتعالية. وهكذا فإن بانينبيرج يريد أن يأخذ موقفاً قوياً للحقيقة المتعالية التي أجلّها ترويلليتسش في تركيزه على التدين والتقوى الإنسانية، وأحالها إلى الاختيار الشخصي. إن البنية الأنثروبولوجية لانفتاح الإنسان تعني لدى بانينبيرج أن الإنسان يفترض حقيقة تتجاوز المحدودية، والتي يبحث فيها الإنسان عن تمام وجوده، فالوجود البنيوي للإنسان يشير إلى سر الكل لوجوده، وحدة العالم والوحدة بين الإنسان والعالم[1].

وبالتالي فإن مسألة الحقيقة المتعالية مفترضة في توقع الإنسان وانفتاحه، وهذا ما يميز تاريخ الأديان، فتاريخ الأديان تاريخ كفاح الإنسان في تمثيل السر المقدس المفترض مسبقاً في بنية وجود الإنسان، وحينئذ فمن الممكن أن يأتي السؤال التالي: كيف يكون من الممكن اتخاذ هذا الموقف القوي مع الحقيقة المتعالية والحفاظ على ما يفترضه تاريخ الأديان؟ وفي هذا الصدد تأتي العلاقة بين وحي عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وتاريخ الأديان باعتبارها عاملاً حاسماً. إن وحي عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وتاريخ الأديان مرتبطين بقوة لدى بانينبيرج. ففي الماضي إما أن يكون المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ مفروضاً من الناحية العقدية؛ باعتباره معياراً تاماً غير مقيد على تاريخ الأديان، الذي فُهم لكي يوضح التناقض والمقارنة بين اللاهوتيات الموحى بها والطبيعية المتجانبة، أو أن الوحي في عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مفقود في مجموعة الحقائق العامة الموجودة في كل الأديان التاريخية[2].

ويدمج بانينبيرج وحي عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مع السياق الديني التاريخي بون أن يحظر أهمية المعيارية، فهو لم ينظر إليه على أنه حدث معزول، يسهل الوصول إلى معناه فحسب للتقوى الدينية، فوحي عيسى يمكن أن يقع، ويمكن فهمه فحسب في السياق الديني التاريخي، الذي يفترض السر المقدس؛ بسبب أن وحيه وحي متوقع مسبقاً لهذا السر. ويأخذ الوحي مكانه ليس فحسب في الأبوكريفا اليهودية، ولكن أيضاً في تاريخ الدين عموماً، وعلى نحو أبعد في السياق التاريخي الكوني، وعلى الجملة فإن الوحي يجب أن يأخذ مكانه في السياق الديني التاريخي، ولا يجب مقاربته في حد ذاته، وهكذا فإن لاهوت بانينبيرج يمكن تبريره باعتباره لاهوت التاريخ

(1) Ibid, pp, 416-417.
(2) Ibid, p, 417.

الديني أو لاهوت التاريخ الكوني، على أساس أن تاريخ الدين هو التاريخ الكوني. ولقد تناول بانينبيرج وحي عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في تعبيرات التاريخ الكوني في تلك الأسئلة الأنطولوجية التي سألها اللاهوت الكوزمولوجي اليوناني، وبالضبط فإن نفس الشيء يمكن أن يقال على تاريخ الأديان(١).

وفي هذا السياق يأتي التفكير في التاريخ، من ناحية من النواحي، كوحي، وهو ما يعتمد بصفة أساسية على الكيفية التي يفهم بها الشخص التاريخ والوحي، فإذا كان الوحي مقبولاً باعتباره إعلاناً للحقيقة دون نظر إلى الأحداث التاريخية، فإن التاريخ نادراً ما يفكر فيه باعتباره وحياً. ولكن إذا كان الوحي وقع عبر الأحداث التاريخية وفيها، فإن التاريخ بسهولة يصبح وحياً، وتصبح الأحداث التاريخية أحداثاً إلهامية. وثمة مقاربتان أساسيتان في هذه المسألة: الأولى، ترى أنه من الصعب أن يفكر في التاريخ على أنه وحي. على حين أن الثانية ترى أن هذه الوجهة مناسبة تماماً. والوجهة المسيحية في التاريخ في العصر القديم من إيرنيوس إلى أوغسطين، وحتى العصر الوسيط المبكر، نبعت عموماً من المقاربة الكتابية أو العبرية. وفي المرحلة الأخيرة للعصر الوسيط حدث نوع من تبني الرؤية اليونانية للتاريخ، ونظرت الدراسات العلمية والتاريخية في القرن الثامن عشر والمرحلة الأولى للقرن التاسع عشر إلى أن اليونان مخترعوا علم التاريخ(٢).

ومن الملاحظ أن ما أعجب به العقلانيون التقليديون لدى اليونان ثيوسيديس Thucydids الذي عمل على تجنب التفسير الخارق على الأقل في المستوى السطحي للتفكير، وليس في المستوى الأعمق له. ولقد وضع هذا المؤرخ الافتراضات الفلسفية للكلاسيكية المادية، التي لم تكن لها معارضة حقيقية، في أن العقل قادر على اكتشاف الأنماط الدائمة وسط تقلبات التاريخ، التي ترى أن الدائرة الشكل التام لنقطة الأصل، وقد تعامل أوغسطين بضربة المطرقة مع هذه الرؤية. ومن المعروف أن العقلانيين سخروا من العبرانيين؛ بسبب أنهم كتبوا التاريخ بشكل مخجل في عبارات لقائهم مع إرادة الله تعالى في الزمان، التاريخ الثيوقراطي أو الأسطوري(٣).

(1) Ibid, p, 417, Alte Ottesen SØVIK, Why Christian Theology Should Accept that Miracles Occur", in Science and Christian Belief, Vol., 22 (2010). pp, 152 -153.

(2) See, M. Mundadan, and J. Thanniyil, '' History as Revelation", p, 55.

(3) Ibid, pp, 55 - 56.

وهذه الرؤية الإستاتيكية للتاريخ عند اليونان منعتهم من النظر إليه على أنه مصدر للمعرفة الحقيقية، ولقد رأى العبرانيون على نحو ثابت أن التاريخ مكان المعرفة بكاملها لكل من الله تعالى والإنسان. وفي الطبيعة فحسب يتعلق همس الحقيقة بالوجود المسموع. وهذه الوجهة الكلاسيكية لم تطور وراء التماهي بين الإنسان والطبيعة؛ فالعملية التاريخية كانت النظير الإنساني فحسب للدوران الدوري للسموات أو الفصول، وسوف تستمر الأنماط المتكررة إلى الأبد. ومن هنا فإن الرؤية العلمية للتاريخ ممكنة. فهذا النمط منظم بخصم لا يهزم أبداً. قانون التعويض الذي يعمل بشكل مستمر على استعادة التوازن بين الأشياء، ولكن العبرانيين كانوا مركزين بانفسهم بأنهم يملكون القدر التاريخي المنجز عبر مراحل متعاقبة. والعقل التاريخي لدى الإسرائيليين القدامى نتيجة للوعي النبوي للإنجاز الحتمي للغرض الإلهي في التاريخ، وهذا كله لا يمكن له أن يعتمد على معايير علمانية للتطور[1].

وعلى الجملة فإن الاعتقاد في الغرض الإلهي، جعل من المستحيل بالنسبة لهم قبول النظرة غير التاريخية، واليونان كانوا عقلانيين، والعقلانية في كل أشكالها غير تاريخية، فهي لا تنظر إلى التاريخ على أنه موضع للبصائر، ولكن باعتباره شيئاً ما ثانوياً، بما يعني أنه توضيح للعموميات حول الطبيعة البشرية التي نبعت من مصدر آخر، مثل العلوم الاجتماعية والسيكولوجيا. تلك هما الوجهتان المتعارضتان في التاريخ: الرؤية الدينية، اليهودية والمسيحية، والرؤية اليونانية، وكل واحدة منهما ترتكز على رؤية مختلفة للعالم[2].

وعلى الجملة فإن الوحي في عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يمكن أن يكون معزولاً عن التاريخ العام للدين، وعلى الأحرى فهو يعطي المعنى للتاريخ، فالسر المقدس الذي يكون حاضراً في تاريخ الدين كفرضية انفتاح الإنسان، يأتي بالفعل على النحو الذي حدث في قيامة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، التي كشفت بشكل توقعي النهاية، وبالتالي فإن النهاية المتوقعة في قيامة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ تدعم أساس تاريخ الدين كله، فتاريخ الدين هو تاريخ ظهور المقدس، ولو أنه قطع صغيرة متنوعة بسبب محدودية الإنسان. وهذه كلها تأتي إلى معناها الكامل فحسب في ضوء النهاية المتوقعة الحاضرة في عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، في ضوء وحي عيسى الذي يمكن للتاريخ فيه أن يحقق مفهومه الخاص[3].

---

(1) Ibid, p, 56.

(2) Ibid.

(3) See, Hiroshi Obayashi, '' Pannenberg and Troeltsch: History and Religion', pp. 417-418.

وبمقارنة ذلك بما لدى ترويلليتسش فإنه يلاحظ أن البناء اللاهوتي المبكر عند ترويلليتسش في تاريخ الأديان عموماً، رسمن مفاهيم معيارية من اتجاهها العام نحو نقطة تقارب ذات موضوعية مزعومة، من خلال أسلوب تاريخي بدون السماح لأية أهمية معيارية لوحي عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. وعلى أية حال فإن رؤية فإن رؤية ترويلليتسش للتاريخ الكوني جعلته يفرض وجهة نظر متشائمة جداً، فقناعاته المبكرة حول نقطة تقارب الأديان التاريخية، التي يفترض أنها سوف توجد في مستقبل المسيحية، إن لم يتم التخلي عنها، سوف تدفع جانباً على أساس أن لا صلة لها بالموقف الحالي للحياة الدينية. وفي المرحلة الأخيرة من فكر ترويلليتسش سوف يصبح مفهوم تركيب الثقافة مفهوماً محورياً في فهم الدين. وفي الحقيقة فإنه ينظر إلى الدين على أنه قوة تكاملية لكل تركيب ثقافي، وهو مفهوم يحمل كلاً من معنى الفردية التاريخية والتاريخ الكوني، مما يجعل له دوراً محورياً في فهم تاريخ الأديان لديه، فهو يفهم تاريخ الأديان في عبارات التاريخ الكوني، على النحو الذي فعله بانينبيرج، كما أنه يؤكد على العملية التقدمية نحو النهاية، وطالما كان من المستحيل إعادته مرة أخرى، وأن معناه الآن في المونادولوجي محمول في تركيب الثقافة، فإنه يجب أن يفهم كفردية تاريخية، يمكن أن تستتر في كل من محدوديتها ومشاركتها في اللاتناهي. وهو ينقل تأكيده من النهاية أو نقطة التقارب إلى الحقيقة الحالية للدين، ففي هذه الحال يجب على موقفه من تاريخ الأديان أن يقدم استقالته[1].

وبعد وضع الأسس الجوهرية للمنهج التاريخي، يتجه ترويلتسش إلى استخدام نتائج النموذج التاريخي في فهم الدين، مع اهتمام خاص بطبيعة الحال بالمسيحية، والتأثير الظاهر عليهما نسبي في كل الأشياء التي تنسب إلى التاريخ، والأساس المنهجي للعلاقات المتبادلة يستبعد مقاربة الظاهرة التاريخية بأي أسلوب آخر غير مجمل العلاقات المتبادلة المرتبطة. ومن هنا فإن دراسة الدين تبدأ بتمييز الكليات الفردية في التاريخ، ليس في دراسة الدين المخصوص، بمعنى آخر المسيحية على سبيل المثال. وضمن محتوى المجمل الفردي فإن دارس الدين يبحث عن العلاقات المعقدة بين الدين المخصوص و إطاره الثقافي[2].

(1) Ibid, p, 418.

(2) See, David Quarberg, '' Historical Reason, Faith and the Study of Religion", pp, 123-124.

إن نتيجة استخدام هذا المنهج في دراسة الإيمان عند ترويلتسش مهمة على حد سواء، فشعور اللايقين في الحقائق الفردية المستخلص من تأثيرات النقد التاريخي للإيمان القابل للتمييز، والذي يتوقف على الحقيقة الفردية، يكون الإيمان هنا ضعيفاً. وبالتأكيد فمن الممكن الحصول عليه فحسب بالرابطة الكلية للحقائق التاريخية المتصلة بالإيمان، والتي يجب أن تؤخذ في الحسبان. والمعنى الأساسي هنا لحجة ترويلتسش فيما يتصل بدراسة كل من الدين والإيمان: إن كل عامل وكل منتج للتاريخ، يمكن أن يكون مفهوماً فحسب في علاقته بالعوامل الأخرى، وفي النهاية بالمجموع الفردي(١).

ويلخص ترويلتسش في نقاط أربع النتائج الحاسمة لاستخدام المنهج التاريخي لمن أراد أن يتناوله بجدية، فالنموذج التاريخي في التفكير، يكون في: ١ـ اللايقين النسبي للمعرفة التاريخية. ٢ـ و إدراك أن اتصال العقائد الدينية بالأحداث التاريخية المعينة، يعتمد على التماثل وأيضاً على التوسط والنسبية. ٣ـ وأن اليهودية والمسيحية تخضعان للمنهج التاريخي. ٤ـ وأن المسيحية توضع ضمن محتوى التاريخ العام، وتلك هي الافتراضات الدقيقة التي يرفضها المنهج الدوغماتي في اللاهوت(٢).

ولا يمكن أن تُفهم هذه النتيجة النسبية لدى ترويلتسش بالشكوكية التاريخية، وبدلاً من ذلك فهو يفترض أن الغاية الأساسية هي اتساق الطبيعة البشرية، التي تقدم أساساً للإجماع في إدراك المعايير الفائقة للقيمة. والأبعد من ذلك أنه يرى أن التاريخ في مجمله لا يعرض فوضى أو عماء، ولكنه يتجلى بشكل ما في نظام العقل أو بتعبير دقيق ما يكون قابلاً للإدراك في عمل العقل. وهذه الرؤية للتاريخ يُعتقد أنها مصدقة بالحياة الشخصية العميقة التي تأخذها مكانها بشكل ثابت، وهذا المفهوم للتاريخ باعتباره كشفاً للعقل الإلهي القدسي. يحاول ترويلتسش أن يكتشف فيه أساس التعالي النسبي(٣).

وهنا يتجه ترويلتسش إلى مناقشة منهج نيبيرجول Niebergall الذي يأخذ بالمنهج الدوغماتي معترضاً على المنهج التاريخي الذي يأخذ به ترويلتسش، فهو يرى أولاً أن منهج النقد التاريخي فيه صعوبة، كما أنه به الكثير من القيود الذاتية التي تمنع تنفيذه والأخذ به،

(1) Ibid, p, 124.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

وهنا يوضح ترويلتسش في الرد على هذا الاعتراض أن من الواضح بذاته أن بناء مقاييس القيم للأنماط الروحية الكبرى في التاريخ يعتمد على الأحكام الذاتية، ولا يمكن أن يكون مقنعاً تماماً، ومع ذلك فلديه قناعة بأن الذي يخترق جوهر هذه الأنواع، هو ذلك التحليل الذي يصل إلى لبها، وهو ما ينتج نسبياً الحكم الجماعي بين المفكرين الدينيين والأخلاقيين، هذه القناعة، وما تعتمد عليه من الإيمان الأخلاقي الديني، مؤسسة في التشابه الأساسي للطبيعة البشرية العامة في الاعتراف بالمعايير الأعلى للقيمة. وهذا الحكم يجب أن يعمل خارج الإيمان. وفيما يتصل بصعوبة تنفيذ هذا المنهج فإن ترويلتسش يقرر أنه ليس هناك تأكيد على الصعوبات الممكنة له، يمكن أن يوصي باستخدام منهج مستحيل، إذ يجب القيام بالعمل الأصعب من خلال الجهد المشترك[١].

والاعتراض الثاني لنيبيرجول يتمثل في أن ترويلتسش يجمع بين مقياس القيم وميتافيزيقيا التاريخ مدعياً بأنه يشتق هذه الميتافيزيقيا من جوهر الروح الإنسانية أو على الأحرى من الأساس المتعالي الذي يوجد القيم بوساطة التتابع المنطقي والتركيز الذاتي للأفكار، وهنا يشير ترويلتسش على أنه ليس هناك شخص يحاول أن يكون معقولاً أن يكتشف مقياس القيم في التاريخ، لو أنه فكر في التاريخ على أنه يميل إلى الفوضى، فالإيمان هنا بالعقل الذي يحكم التاريخ، ويكشف عن ذاته بشكل مستمر في التاريخ افتراض مسبق لا يمكن تجنبه، وعلاوة على ذلك فالإيمان له أصل أخلاقي ديني وهو يثبت نفسه بالتعميق المستمر للحياة الشخصية التي تأخذ مكانها في التاريخ[٢].

أما الاعتراض الثالث لدى نيبيرجول فيتمثل في أن المنهج التاريخي لدى ترويلتسش يشير إلى خطر الوهم الذاتي في أسلوبه في بناء مقياس القيم، وهنا يتساءل ترويلتسش عما إذا كان الخطر الأكبر يتزايد بهذه الطريقة منه إلى المنهج الدوغماتي بشرطه الخاص الذي يدعي فيه اعتذاريته. إن أساتذة هذا المنهج يعتبرون أنه ليس من الضروري التحذير من مثل هذا الخطر، وهنا يشير ترويلتسش إلى أنه لا يريد أن يعتبر أن هذا الخطر منيع تماماً، فالموقف الفعلي ليس دائماً ما يفكر فيه اللاهوتيون الذين يعتقدون فحسب أن شخصاً ما يمكن له أن يستطيع تصور موضوعه فحسب مسبقاً، ثم يبدأ بعد ذلك في محاولة البرهنة عليه؛ لكي يثبته

(1) See, Ernst Troeltsch, '' On the Historcial and Dogmatic Methods in Theology [1898]", p, 12.
(2) Ibid, pp, 12-13.

بكل الوسائل الدقيقة للغاية وبأعلى مظهر ممكن من الحيادية والنزاهة. وعلى نحو معقد في الثقافة الفردية العالية، الثقافة الغربية المسيحية، فإن الواحد لا يعرف إذا كان في رأسه أو في قدميه. ومن الممكن بالفعل لمن يريد أن يوجه نفسه بالرؤية العامة المقارنة بدون تحيز مسبق متخيل للمسيحية، ومن يفعل ذلك سوف ينتهي به الأمر على تقييم المسيحية باعتبارها القوة الدينية الأخلاقية الأعلى، والتي لا تحتاج إلى أن تكون هذه النتيجة في جيبها، لتبدأ بوضوح من الإنسان الجدي الذي يقيم المسيحية على نحو نسبي منذ البداية(١).

إن الاعتراف بأن المسيحية القوة الأعظم في التاريخ شيء مختلف تماماً عن هذا التقييم النسبي السريع، فالشخص الجدي لا يتجه مباشرة إلى مثل هذا الحكم الفوري الأول. وأخيراً فإن اتهام نيبيرجول لترويلتسش بعدم الاتساق في انتقاله من النسبية التاريخية المزعومة إلى الاعتراف التام بالمسيحية، إذ يعتقد أن مثل هذا الاعتراف مستحيل. هنا فإن نيبيرجول ربما يشير بشكل صحيح إلى التغييرات ليس فحسب في التعبيرات، ولكن أيضاً في أسلوب التفكير في كتابات ترويلتسش، إذ أنه لو أدرك هذا لعلم أن هناك نوعاً من التدرج في نتائج المنهج التاريخي على نحو أكثر حزماً، إذ استخدم أخيراً كلمة التام على أنها من غير المحتمل أكثر من تبرير وإخفاء لبقية الطريقة الدوغماتية، وفي تقديره أنه لا يعلق كثيراً على هذه الكلمة. فعلى نحو مؤكد في حالته، بسبب معارضته القوية جداً للنسبية المنتهكة كثيراً، والتي ليست ثقيلة على النحو الذي يبدو للطريقة الدوغماتية في التفكير(٢).

وبالتالي فهو على استعداد للقول بأن جوهر رؤيته يتمثل في أنه يعارض النسبية التاريخية بشدة، تلك النسبية التي تصدر عن أولئك الذين يستخدمون المنهج التاريخي بشكوكية دينية أو إلحادية بافتراضات مسبقة، وهذه النسبية يمكن التغلب عليها بمفهوم التاريخ على أنه كشف عن العقل المقدس. وهذا المفهوم ليس غريباً عن المذهب الهيجلي الذي يجب أن يتحرر من ميتافيزيقاه، ومن جدله في التناقض، وعلى نحو محدد تناوله المنطقي للدين. والمسألة هنا أن التاريخ ليس فوضوياً أو عماء، ولكنه كفاح تحت تأثير قوى موحدة، تتجه إلى هدف موحد؛ فلدى الإنسان الديني والأخلاقي في التاريخ تتابع منظم من الحقيقة المركزية وعمق التاريخ يظهر الأساس المتعالي للروح، من خلال النزاع والخطأ في كل الجوانب، ولكن أيضاً مع

---

(1) Ibid, p, 13.

(2) Ibid.

الاتساق الضروري للتطور الذي يبدأ طبيعياً، وتنمو المعارضة خارجياً وعرضياً على نحو أكثر في لبها، وجوهر الاختلافات في المخلوقات التاريخية الكبرى ليس مهماً جداً إلى حد كبير، كما أن الأفكار الحقيقة والقيم في العالم بشكل لا نهائي أكثر ندرة مما يعتقده الشخص، فحسب أشكالها ونتائجها لا يمكن حسابها[١].

وبالتالي يرى مع المثاليين الكبار أنه في هذا العماء الظاهر فإن العمق المقدس للروح الإنسانية ملهم من جوانب متعددة، إنه الإيمان بالله تعالى في كل أشكاله، الإيمان الحقيقي بالله تعالى وليس بالنفس، الذي يتمثل في طلب السحر، وهو المتماثل مركزياً، ويتلقى الطاقة والعمق من نتائجه الخاصة، وذلك يعني أنه من قوة ونشاط الله تعالى فيه بقدر سمو حدود الاتصال الأصلي للروح الإنسانية بالطبيعة، ولقد اخترقت الروح الإنسانية عبر هذه الحدود في نقطة واحدة فحسب، وتكمن هذه النقطة في منتصف التطورات الدينية الشاملة والمتصارعة، إنها في ديانة أنبياء بني إسرائيل وشخص عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، حيث إن الله تعالى المختلف عن الطبيعة أحدث أسمى من الطبيعة مع أهدافها الأزلية المتعالية وإرادتها، القوة للعمل ضد العالم[٢].

وهنا تعلن القوى الدينية الأزلية التي تعبر عن نفسها بما تجربه داخلياً، باعتباره ذروة كل الحركات الدينية الأخرى، في الوقت الذي يشكل فيه نقطة البداية لمرحلة جديدة في التاريخ الديني، ولا شيء جديد وأعلى يظهر حتى اليوم، لا شيء جديد ومعقول مبرر اليوم. وعلى أية حال فإن العديد من الأشكال الجديدة وتركيبات الإيمان الشخصي والداخلي تماماً ربما تظهر في الله تعالى. ومن الواضح أن هذا ليس من ناحية الكمال الدوغماتي، ولا مقارنة المسيحية بالتاريخ أو إزالتها من مجراه، التاريخ المشروط والمتغير. وعلى الأحرى ففي النهاية يمكن الوصول إليه بالنمط الفلسفي التاريخي والنمط التاريخي للفكر، وهو كاف للبشر المتدينين. وهنا لا يطلب أكثر من هذا، وفي هذه الحالة يتحقق الثبات الديني للفكر. والحياة التي تظهر في مجمل الحياة المعقدة في الثقافة الأوروبية هي المركز، وهي التي تبقى قوة يمكن أن تتطور وتتغير على نحو أبعد. وبالتأكيد فإن علاقة هذا الدين الأوربي بأديان الشرق قضية عظيمة ومظلمة في المستقبل، ولكن من يعترف بالقوى القيادية الصاعدة والحاسمة في البزوغ عبر الطبيعة التي يكون فيها الإيمان بالأنبياء والمحبة الحية النشطة لله تعالى والإنسان[٣]. وعلى

(1) Ibid, pp, 13-14.

(2) Ibid, p, 14.

(3) Ibid.

الجملة فإن ترويلتسش يرى أن نيبيرجول يتفق مع كل ما يقصده المنهج الدوغماتي التقليدي، فهو يريد المذهب فوق الطبيعي للسلطة وليس التاريخي، ولكن المذهب الاعتذاري الدوغماتي، إذ يعارض تاريخ الأديان، وبعبارة أخرى هو خارج الرؤية التاريخية النقدية ومعارض لها تماماً، فهو يريد المجال الذي يقع وراء تاريخ الأديان، المجال الذي يقع وراء تاريخ المدنس، وعلى الجملة يريد شيئاً يقع خارج التاريخ ويتناقض معه(١).

إن هذا الموقف الذي تعبر عنه كتابات ترويلتسش المبكرة متناقض، فهو من ناحية يدرك أن نسبية المنهج التاريخي، لا تسمح له بأن يكون معيار الحكم تاماً كاملاً. ومن ناحية أخرى في مواجهة النسبية التاريخية، لا يستطيع التخلي عن معيار الحكم للأحكام التاريخية، بأن يجعلها أحكاماً تاريخية. وذلك كله في إطار بحثه عن جسر للفجوة بين الإيمان ومتطلبات العقل التاريخي(٢).

كما أن بولتمان ركز في بحوثه على العلاقة بين التاريخ والآخرة، رافضاً قبول مواقف الفلاسفة الألمان في النسبية التاريخية في التاريخ، أولئك الذين ذابوا في أغلب الأحيان في التاريخانية، التي جعلوها ستاراً لتغطية أهدافهم الهجومية، ولديه أنه من المستحيل تماماً استخدام المسلمات المشهورة للمثالية الألمانية كقاعدة لبناء أي نوع من التاريخ، حتى تاريخ المثالية الفلسفية. فكل أنواع الوثائق التاريخية سواء كانت وثائق مكتوبة أو حفريات أو مواد جاءت من مجالات مساعدة أخرى، يجب أن تحلل بصرامة بعد تصنيفها في أنماطها المختلفة للحكم: أحكام الحقيقة، والقيمة، والحدث المثالي، والأسباب. والثقة في المعلومات التاريخية تمتد على طول الطريق من المستوى الأعلى إنسانياً إلى أدنى مستويات التخمين الذاتي، مثل محاولات اختراق شخصيات الصور التاريخية، ووصف دوافعهم(٣).

ومن هنا فليس هناك تمييز بين التاريخ وأي علم آخر أو مجال فكري ثقافي على أساس النظرة الموضوعية الذاتية لوحدها، وتمييز التاريخ بالتعبيرية الذاتية للنفس الإنسانية أو الروح بأتباع للهيجلية الجديدة، يفتح الباب للتخمين الحر، وربما يشير شخص ما إلى أن

(1) See, Ernst Troeltsch, '' On the Historcial and Dogmatic Methods in Theology [1898]", p. 15.

(2) See, David Quarberg, '' Historical Reason, Faith and the Study of Religion", p, 124.

(3) See, W. F. Albright, '' Bultmann's History and Eschatology", in '' Journal of Biblical Literature, Vol. 77, No. 3. (Sep., 1958), pp. 244-245.

بولتمان يصلح أسيجتهم بدمج معرفتهم الذاتية بتلك المواجهات التي تتطلب قراراً بلاهوته الخاص به. وعلى أية حال فإن الملاحظ أن مشكلة التاريخانية العويصة تُحل بمسلمتين، ليس لهما أي معنى حقيقي: الأولى، إن التاريخ يُفهم على أنه تاريخ الإنسان. والثانية، إن نسبية كل موقف تاريخي يجب أن تُفهم على أنها تملك وضعاً إيجابياً وضعياً. والمسلمة الأولى منطقية جداً، بسبب أن استخدام كلمة « تاريخ» نادر جداً، فيما عدا في الإشارة إلى مرحلة ما في النشاط الإنساني التي هي قصد بولتمان. والثانية غالباً ما تكون حشواً واضحاً، بسبب أن «الوضعي أو الإيجابي» كلمة علائقية تعارض ما هو سلبي وما يرادفه، وبالتالي فإن المسلمة مساوية للقول بأن النسبية نسبي، ومن هذا اللامعنى فإن المقترحات ليست استنتاجات ملزمة، يمكن أن تكون مستنتجة احتمالاً(١).

والحقيقة أن رؤية بولتمان للتاريخ مهمة؛ بسبب أن مواقفه الكتابية واللاهوتية تستند إليه على نحو واسع. وعلى الرغم من معرفته الواسعة وتكامله الشخصي، فإن معالجته للأخروية اللاهوتية مشروطة ذاتية بذوقه الشخصي وميوله مثل الوجوديين الآخرين في تناولهم للمعلومات التاريخية وتفسيرهم للكتابة التاريخية. والاتجاهات الأخروية في عصور ما قبل المسيحية صحيحة كقاعدة، ولكن فيها الكثير من التعميمات المريبة، ومن الحقيقي تماماً أن الكتابات التاريخية في إسرائيل واليونان كانت مختلفة جداً، ولكن ليس هناك تلميح في السبب الأساسي لهذا الاختلاف المعطى. ويحرف بولتمان المنظور الزمني بتناوله المؤرخين اليونان أولاً، وبعد ذلك مناقشة الكتابة التاريخية الإسرائيلية على أنها ضد خلفية الفكر اليوناني، وفي الحقيقة فإن كل كتابات التاريخ الإسرائيلي تسبق التأثير الممكن للتفكير الفلسفي اليوناني(٢).

لقد استخدم بولتمان على نحو ما الجدل اللاهوتي، الذي يعرف على نحو شائع بالجدل البارثيني Barthian لكي يوضح أن هناك ما هو أكثر من عيسى التاريخي تماماً، فرسالة عيسى كانت، ولا تزال، كلمة الله تعالى، التي يعتقد أنه يمكن استعادتها بسهولة أكثر من معلومات سيرته الذاتية. وعلى نحو مؤكد فهناك القليل من الغموض في مقاربة بولتمان بعد أن أصبح مشهوراً بكتابه عن تاريخ التقليد الإنجيلي الذي يعد واحداً من الكتب المعيارية في النقد

(1) Ibid, p, 245, Peter C. Hodgson, Hegel and Christian Theology, A Reading on philosophy of Religion, pp, 16-20.

(2) See, W. F. Albright, '' Bultmann's History and Eschatology", pp. 245-246, John F. McCarthy, Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann, p, 3.

الشكلي في تاريخ التراث الإنجيلي المتشابه Die Geschichte der synoptischen Tradition الذي أضحى فيه سلبي وشكي إلى حد كبير. فهو يميز فحسب الحد الأدنى الظاهر لقصص عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كقصص حقيقية أصلية، وحينئذ فإن عيسى في كتابه كتل شاملة للمواد التعليمية المستخدمة، كما لو كان ينظر إليها على أنها أصلية، تصنع الأعجوبة الواحدة، سواء ما إذا كان بولتمان لم يستسلم كثيراً للمعيار النقدي الذي آمن به بصرامة في تحليل مواد الإنجيل(١).

وعلى أية حال فإن الكتابات الإسرائيلية التاريخية في مجملها غير تاريخية، ويجب أن يكون مكانها بين الشرق القديم واليونان، ومن الملاحظ أنه في الشرق القديم أنه ليس هناك تمييز بين التاريخ والكونيات، بسبب أن التفكير في المستويات الثقافية العليا، كان محكوماً بعادات ما قبل المنطق، فالتاريخ والكونيات أصبحا في مصهر الروايات الكونية. وبالإضافة إلى ذلك فإن بولتمان لا يقول شيئاً عن حقيقة كل من الأدبيات المصرية والبابلية في الألفية الثانية قبل الميلاد التي تحتوي بالتأكيد على المؤلفات الأخروية، وبشكل خاص النصوص المصرية والبابلية. وفي إسرائيل كان رد الفعل الإمبريقي القوي ضد انشطار الطبيعة مع الله الذي خلق الطبيعة، وليس حالاً فيها، وهي النقطة التي شدد عليها بولتمان بشكل صحيح، ولكنه يفشل في تأكيد ميزتين أساسيتين للتفكير الديني الإسرائيلي: العهد والنبوة، بالإضافة إلى ضعف تفسير بولتمان للحركة الأبوكريفية(٢).

وعلى أية حال فهناك معاناة في مقاربة بولتمان لمشكلات العهد الجديد، لأنه في كل مكان يفترض فيه مقدماً نظامه البلوري بدرجة عالية، وعلى سبيل المثال ما دونه عن الأخلاق السلبية في العهد الجديد، التي تظهر على أنها متضمنة في أوامر العهد القديم، ولا يفسرها فحسب على أنها عناصر أخروية في المسيحية المبكرة، ولكن يلوم العهد الجديد لنقص البرامج الاجتماعية فيه(٣).

تلك هي السمات الأساسية التي تحدد ما يسمى بالطريقة العلمية الحديثة في الدراسة التاريخية، والتي سوف تستخدم بدورها في دراسة الدين، وتحدد أهمية هذا المنهج لدراسة

---

(1) See, Donald Wayne Riddle, '' Jesus in Modern Research", in. "The Journal of Religion", Vol. 17, No. 2. (Apr., 1937), p. 179.

(2) See, W. F. Albright, '' Bultmann's History and Eschatology", p, 246.

(3) Ibid, p, 247.

الدين، إضافة إلى ضرورته لفهمه، وهنا يظهر السؤال التالي: ماذا يعني المنهج التاريخي على وجه الدقة؟ وما هو أثر هذه المبادئ على دراسة الدين؟

من المعروف أن التاريخ بصفة جوهرية يتعامل مع الحقائق والسرديات البسيطة للأحداث التي حدثت في الماضي محاولاً توضيح العلاقات بينها، ومبيناً للأسباب التي أنتجتها، ولكن بصفة أساسية يتناول ما هو حقيقي بالفعل، ومن هذه الناحية يعد علماً حقيقياً لأنه يرتكز على الحقائق. ومن الملاحظ أنه على النحو الذي استخدم به في دراسة الدين، وعلى نحو خاص المسيحية التي أخذت حيزاً كبيراً منه، بسبب أهميته في دراستها، والأهداف التي يمكن لها أن تتحقق من خلاله، هو منهج يتجه إلى فحص الماضي لأجل الوصول إلى اليقين فيه. وعلى الجملة فهو يريد التعرف على مجالات الفكر والقول وما حدث بالفعل في الماضي. وسواء كان ذلك بدافع عقدي تحيزي أو لا، ففي الحالتين معاً يأتي تركيز التفكير على الحقائق، وذلك على الرغم من كون الدليل خطأ لدى البعض، فمن المعروف أن الذي يرتكز على دافع قطعي عقدي تكون آراؤه مختلفة عن الآخرين(١).

ومن الواضح أن المؤرخ الذي يدرس الدين يواجه منذ البداية تحدياً جدياً، فهل يملك الأدوات والإمكانيات اللازمة لدراسته؟ لقد أوضح أحد العلماء المتخصصين أن الإجراءات المنهجية، لا بد أن تكون استقرائية صارمة، فالنتائج لا بد أن تأتي من المعلومات والبيانات المثبتة على نحو تجريبي، فهو بحاجة إلى بوصلة ومخطط لكي يبحر في بحر الخيال الشعري والعواطف السرية والتأمل الميتافيزيقي في جوانب متنوعة بدرجات مختلفة، تؤدي دائماً دوراً واضحاً في كل الأديان. وبالتأكيد فإن المؤرخ يمتلك أدوات محكمة لقياس مدى انتشار الظاهرة الحالية في الماضي، إذ يستطيع تتبع تطورهم التاريخي، كما يمكن له أن يتعرف على الظروف التي عاشوا فيها، كما يمكن له أن يتعرف على الوظيفة التي قاموا بها في الأديان المتنوعة، ولكن بإمكانياته كمؤرخ لا يستطيع أن يذهب وراء الحقائق التي تقبل التحقيق التجريبي(٢).

ولا يعني هذا القول بأن المؤرخ ينكر حق الدين في أن يكون مجرداً عن اكتشاف مناطق العاطفة والتأمل التي تكون وراء الحدود الحاضرة للمعرفة التجريبية، ولكنه يستطيع أن يميز بدقة بين مهمته باعتباره مراقباً ومفسراً للمعلومات التاريخية، وبين اللاهوتي التأملي الذي

---

(1) See, Shirley Jackson Case, The Historical Method In The Study of Religion, pp, 6-7.
(2) Ibid, pp, 8-9.

يكون اهتمامه الأساسي دائماً مع تلك المعرفة التي تقع خارج إطار المعرفة التجريبية المصدقة. فطبيعة عمل المؤرخ تلزمه أن يختار المجال السابق لعملياته، إذ يعمل بقناعة أن الدين يفهم على نحو أفضل بأن يخص بالاهتمام الرئيس في المقام الأول، ليس لسماته النظرية، ولكن لتجلياته التاريخية الفعلية، وعندما تلتقي التفسيرات التأملية والبحث التاريخي على أرضية مشتركة، فإنه يصر على أن كل الفروض محكوم عليها بقانون محكمة علمه[١].

إن الباحث الذي يتبنى المنهج الحديث في بحثه عن الحقائق التاريخية هدفه الأخير أن يفسر الحركات الدينية، وأن يشرح فحسب، دون قصد، الآداب المقدسة. وهي مسألة قد تكون صحيحة في ارتباطها بكل الأديان، غريبة في رؤية دارس المسيحية، خاصة في النصف الأخير من قرن كتابه المقدس، وبالذات العهد الجديد الذي نال اهتمام العديد من الأكاديميين، إضافة إلى المناهج العلمية التي وظفت في اكتشاف الأشكال الأصلية لنصه، والتي يلاحظ أنها أخذت من مجموع الظروف التي ألفت فيها أجزاءه المتنوعة[٢].

وتفسر الوثائق على أساس أنها تعبيرات عن عقول العديد من المؤلفين. هذه النتائج أهميتها هائلة في الفهم التاريخي للعهد الجديد، ولكنها ليست أكثر من مدخل تمهيدي لعمل المؤرخ الحديث في المسيحية المبكرة، ذلك أن اهتمامه الأساسي بالناس الحقيقيين الذين أسسوا المجتمع المسيحي، الذين حصلوا دينهم وعرضوه في الحياة الفعلية، باعتبارهم أعضاء في نظام اجتماعي محدد، وعندما ينظر، بالتالي، إلى الدين باعتباره عاملاً حيوياً في التطور الاجتماعي للبشرية، يدرك المؤرخ أن مهمته مختلفة عن مهمة اللاهوتي التأملي أو المفسر الكتابي بشكل واضح[٣].

وإذا كان الارتباط بين الدين وتطور المجتمع لا يمكن فصمه، فإن الدين يجب أن يُفهم على أنه تطوري بصفة جوهرية بدلاً من أن يكون ظاهرة ساكنة، فالدين مثل غيره من العوامل في النظام الاجتماعي، ينشأ وينمو ويزداد على نحو متدرج من الأشكال الأبسط إلى الأكثر تعقيداً، ومهمة المؤرخ تتبع هذه العملية التطورية من البداية للنهاية. وفي النصف الأخير من القرن العشرين حول هذا المفهوم التطوري الدراسة بالكامل إلى الأديان العرقية، وبدلاً من التأكيد على أن الأديان الوثنية نتيجة انحطاط عن النظام الصافي السامي للدين، نظر إليها

(1) Ibid, p, 9.
(2) Ibid.
(3) Ibid, p, 10.

المؤرخون الآن على منتجات فعلية جاءت نتيجة للتطور الحقيقي، من خلال عملية تدريجية انتشرت على نحو متزايد معقد، نتيجة حوافز مستمرة من البيئة الاجتماعية(١).

وربما يكون من الأسهل تقدير أهمية مفهوم التطور في الدين من خلال أسلوب استخدامه في المسيحية، فتاريخها لا يقرأ عادة في لغة التطور فحسب، ولكن أيضاً في ضوء المصطلحات الكمية المحددة للمذهب والعادة والمؤسسة. ولكن الدراسة التاريخية الحديثة تتناول هذه الكينونات باعتبارها منتجات للحركة المسيحية التي تم تصويرها وتفسيرها أولياً باعتبارها عملية تطورية في الحياة الدينية على مستوى الأشخاص ومجموعات الأشخاص الذين تأثروا فعلياً بالنظام الاجتماعي الحديث(٢).

ويلتزم المؤرخ في تناوله للعوامل المؤثرة على تطور الأديان بصرامة القوانين العلمية لتلك الموضوعات على النحو الذي اكتشفت به في التجربة الفعلية لأصحابها، ولدراسي المسيحية على جهة الخصوص، فهذه المرحلة للتجربة الحديثة تثبت نوعاً من القلق. فعادة الزمن المتميز في اللجوء إلى الوحي غير الشرعي، الذي يفترض العمل غير معتمد على التجارب الإنسانية العادية. والنظر إلى المسيحية على أنها تملك موروثاً كمياً مناسباً غير تاريخي للطاقة الروحية المحددة، لا تترك فحسب ضرراً ضد التفكير الجدي في إمكانية التأثيرات الاجتماعية الطبيعية، ولكنها تشير أيضاً إلى أنه لا شيء يمكن تحصيله من الفحص والتحقيق. وهذا الموقف لا ينسجم مع منهج المؤرخ العلمي، ففي مناقشة موضوع التكوين يصر المؤرخ على أن أسس المعرفة التجريبية، لا بد من تناولها أولاً على نحو تام، قبل أن تنقل القضية إلى الميتافيزيقي(٣).

ومن هنا فإن الدراسة التاريخية الحديثة تستلزم بقوة دراسة البيئة، وذلك للكشف عن أسرارها بخصوص القوى التكوينية التي تحدد الأديان، ولا بد في هذا السياق من ملاحظة أنه يهتم بالأديان المجسدة المشخصة، وليس بالدين المجرد، فالمؤرخ لا يطمح إلى أن يصطاد هذا المخلوق التأملي المتوهم، ولكن عندما تكون الشعوب والأديان المحددة معقدة ومترابطة، فإن مسألة التأثيرات البيئية يمكن فحصها عبر التناول العلمي. فمن وجهة النظر التاريخية، فإن الحياة في صلتها بالبيئة المحيطة بها، هي المادة الأساسية التي تتطور عنها الأديان، فهي

(1) Ibid p, 11.

(2) Ibid, pp, 10-11

(3) Ibid, p, 11

نتيجة جهد الإنسان لضمان الرفاهية واستمرارية سعادة المجموع أو الفرد في الاتصال بالبيئة، وخصوصاً في أدنى سماتها الأساسية[١].

ويتبع ذلك أن المصالح الحيوية التي تهيمن على أية مرحلة معينة أو أي مجتمع مخصوص، والوسائل الكافية لتحقيق الرضا لهذه المصالح تاريخية على نحو واضح. وتحديد العوامل الحتمية في صناعة الدين، باستثناء أكثر المجتمعات بدائية، معقدة جداً؛ مما يشير إلى صعوبة مهمة المؤرخ. ولكن ليس هناك من دراسة تهدف إلى الدقة والكمال في حدهما الأعلى، إذا اتجهت إلى تجاهل البيئة المحيطة التي يعيش فيها أتباع دين محدد، وحتى حقائق المكان المشتركة من العادات والمناخ ليست بدون تأثير خاص بها، فالهضبة الإيرانية، وجبال اليونان، والأرض المقطوعة من فلسطين، هذا كله له أثره بشكل أو بآخر على ديانة القاطنين فيها، ومن هنا فإن الأحداث السياسية تؤثر بقوة في مسار التاريخ الديني. كما أنه ليس أقل أهمية، على الرغم من أنه أقل كثيراً مما يمكن ملاحظته، الحوافز التي تشتغل في مجال التجربة اليومية المشتركة، وتظهر هذه الدوافع الاجتماعية العادية أكثر في شكل المصالح الاقتصادية أو الجماعات التنافسية أو حشد الحوافز العنصرية الأخرى، وهذه كلها لا بد أن تكون تحت ملاحظة المؤرخ في دراسة الدين. وفي حالة الدين الذي ينشأ ويتطور داخل نظام اجتماعي مؤسسي عال بالفعل، كما هو الحال في المسيحية، فإن هذه المكتسبات التي تأتي من الأسلاف والمعاصرين لها أهمية فريدة متميزة[٢].

ومن هنا فإن دارس الدين يجب أن يكون ملماً بالكامل بالعامل النفسي في التاريخ، الذي يكون بديهياً دون حاجة إلى برهان، فالحياة العقلية لا وجود لها في عالم آخر للتجربة الإنسانية، سواء للفرد أو المجتمع، باعتبارها صورة أو شكلاً مهماً إلى حد كبير. وتجارب التحول أو الرؤى الوجدانية والجذب الصوفي والإلهامات العجيبة والظواهر العقلية الأخرى العادية وفوق العادية دائماً جلية واضحة. والباحث الذي يخاطر بتفسير هذه الموضوعات دون معرفة بعلوم السيكولوجيا الحديثة، سوف يجد نفسه أمام عائق كبير في عمله، إضافة إلى كونه مرشداً أعمى إذا فشل في تقدير هذا التأثير الهائل للمصالح النفسية التي تمارس ضمن مجال الدين في معظم العصور[٣].

---

(1) Ibid.
(2) Ibid, p, 12.
(3) Ibid, p, 13.

أضف إلى ذلك أن دارس الدين بحاجة إلى أن يتذكر أهمية المؤسسات والنظم خصوصاً باعتبارها عاملاً فاعلاً ومؤثراً في التاريخ، وهناك إصرار قوي أن يحتوي ذلك على وظائف الأفراد المتميزين، وأن يسرد ثانية الأساطير الشعبية، وأن يعرض الأنظمة اللاهوتية. ولكن الذي يرغب في فهم الأهمية الحقيقية للدين، باعتباره حقيقة حياتية بين الشعب الإغريقي، على سبيل المثال، سوف يجد مطلبه بصعوبة في وصف هوميروس للآلهة الأوليمبية، أو الشعر الذي يتناول أصل الآلهة.ولقد اكتشفت الديانة اليونانية على نحو حقيقي من دراسة الملل والنحل المحددة، التي تعمل على أنها حركة مؤسسية منظمة، ولكن هذه السمة الأخيرة للدين، تفتقر إلى تلك السمة الرائعة التي تنشد الخيال، وبالتالي أهميتها للمؤرخ ليست مقدرة دائماً. وبالمثل بين مفسري المسيحية، خاصة في الدوائر البروتستانتية، فإن الاهتمام بالأشخاص والعقيدة فوق الاهتمام بالمؤسسات، والمنهج التاريخي يطلب تصحيح هذا الانحياز، ويؤكد على الأهمية المركزية للنشاطات المؤسسية في تطور الأديان(١)

وفي البحث عن الخطوط المتنوعة للتحقيق العلمي، فإن مؤرخ الدين ليس أقل من زملائه في المجال العلماني الدنيوي، وربما بدرجة أكبر، في السعي عن مساعدة المجالات العلمية الأخرى له، فمن عالم الاجتماع يبحث عن العوامل المتصلة بالدوافع والنشاطات المؤسسة لحياة البشرية المتميزة، ومن عالم النفس يريد أن يعرف السبل التي تحدد بها المصالح الذهنية وسلوك الأفراد والجماعات، ومن عالم الأنثروبولوجيا يبحث عن خدماته التي لا يستطيع الاستغناء عنها في تقديم تصور أكثر وضوحاً في المقارنة بين افتراضات العصر البدائي والمسلمات التي تعود الناس عليها في القرن العشرين لتنظيم السلوك والتفكير(٢).

وعلى أية حال، يحاول المنهج التاريخي أن يقف بعيداً عن كل التحيزات باحثاً بثبات عن الحقيقة الدينية للعصر الذي يتناوله، متتبعاً لذلك الضوء الذي يكشف عن إعادة نمذجة الأفكار، مما يشير إلى ذلك التساؤل: هل يكون المنهج التاريخي بطل اللاهوت الجديد؟ ومن هذه الناحية فالمنهج التاريخي يعمل على معرفة كل الحقائق القابلة للمعرفة، فهو علم صارم ومتزن. كما أنه يتطلب مساعدة المؤرخين النقديين وعلماء الآثار والأدباء، باحثاً عن المعلومات الدقيقة المتصلة بالماضي في المقام الأول. ثم البحث عن المعرفة التامة المتاحة عن حياة الشعوب

(1) Ibid.
(2) Ibid.

البدائية وعاداتها، على أساس أنها مفتاح لكل ما تشمله أفكارهم الدينية ثانياً. وفي المقام الثالث يأتي البحث عن المعلومات الموثوق بها فيما يتصل بأصول الأدب الديني وامتداداتها، بالإضافة إلى تلك المساعدة التي يقدمها كل من علم النفس والفلسفة في تفسيرهما لكل من عقل الأفراد وأنماط تفكيرهم، ليس فيما يتصل بالماضي فحسب، ولكن أيضاً فيما يتصل بالحاضر، وذلك من خلال ما هو موجود في المتاحف القديمة، والمجموعات اللاهوتية الغربية(١).

وفي الحقيقة فإن فهم المنهج التاريخي ربما يكون على نحو أفضل من خلال التعرف على إجراءاته في بعض الحالات الخاصة بالكتاب المقدس، وهناك ثلاثة جوانب مختلفة سوف يتناولها هذا البحث لتطبيقات المنهج التاريخي في دراسة الدين: الأولى، الدراسة التاريخية للكتاب المقدس. وثانياً، الجانب التاريخي في شخصية المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. وثالثاً، مشكلة السلطة في الدين.

المنهج التاريخي والكتاب المقدس

إن لدى العبرانيين اهتمام حاد بالتاريخ، فاليهودية والمسيحية ترتكزان على الحوادث المؤكدة التي أنجزها الله تعالى، ففي الطبيعة يكشف نفسه ويخفيها بشكل غير تام، ويتكلم في الريح والرعد، ويحجب نفسه بالشمس والرياح، ولكنه في التاريخ يعلن نفسه وإرادته، ومن هنا فإن فهم المادة الكتابية بكاملها، يستلزم معرفة البيئة السياسية والاجتماعية التي نشأت فيها هذه الأفكار وتلك النماذج، وبالتالي تضع الدراسة التاريخية للكتاب المقدس الأساس النفيس لكل مقاربة أخرى له، وربما يكون السبب في جاذبية المنهج التاريخي مسألة الشمولية التي تكره الاختيار، بسبب أن الاختيار دائماً يعني رفض شيء ما مهم، ولا تشمل المقاربة التاريخية للكتاب المقدس التطورات القومية والدولية لإسرائيل وقصص الحروب والأبطال، ولكنها تتضمن أيضاً التطور الثقافي والفكري والتعبير عنه في الأدب(٢).

واستخدام المنهج التاريخي في دراسة الكتاب المقدس، يعني أن الباحث يمارس ما يسمى «بالنقد الأعلى»، وهنا تأتي سمة الاحتقار التي يفكر فيها غالباً على أن صاحبها مشارك للملحدين

---

(1) Ibid, p, 7.

(2) See, Florence Mary Fitch, " The Historical Approach to the Study of the Bible", in " Journal of the National Association of Biblical Instructors, Vol. 1, No. 2 (1933), p, 11.

أعداء النصارى. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: كيف يمكن للدارس أن يكون ممارساً «للنقد الأعلى» ولا تلصق به هذه السمة على الأرجح، وكيف يمكن لذلك أن يتحقق؟ إن من الأمور المسلم بها في الدراسة التاريخية للكتاب المقدس أن هناك نقداً ونقاداً، فلقد أشار لوثر Luther في بعض تفسيراته إلى أن اتباعه سوف يذكرونه بالسفن التجارية لسليمان عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، بعضها محمل بالذهب والآخر يجلب فحسب ما هو مزوَّر أو معجب بنفسه مغرور. ولو أن فاحصاً تاريخياً وجد نفسه غير مسرور بالفروض العجيبة، فإنه في نفس الوقت سوف يعمل من أجل الوصول إلى الحقيقة، تلك الحقيقة التي تأتي أحياناً عن طريق الحفريات، والتي يتباهى بها في وجه العامة على أساس أنها دليل يدحض به حماقة النقد الأعلى[1].

وهناك أيضاً من يرى أن المجلات الدينية العلمية ليست بعيدة تماماً عن هذه الشوفينية أو المغالاة. إن النقد الأعلى لو كان حقيقياً، كما هو الحال في هذه القضية، فإن من يكون أكثر حماسة من تكون نتائج بحثه مثبتة بسجلات الكتابات المقدسة، وهنا يكون سروره عظيماً، وعندما يجد التناقضات والتعارضات فإنه يتجه إلى تناول الموقف بولاء. وعلى أية حال فإن الهدف المعلن أن الباحث التاريخي عليه أن يلقي الضوء على كل ما يكون ممكناً في دراسته، والكيفية التي يمكن أن يصل بها إليه. وأحد القضايا الأساسية التي تظهر هنا: كيف ظهرت هذه الكتابات المقدسة إلى الوجود؟ إذ أن الباحث يتتبع تاريخ ترجماتها بالعودة إلى مخطوطاتها القديمة، وهنا يكتشف ما يفزعه من تلك الفوضى التي يلحظها للوهلة الأولى: إذ ربما يكتشف أن هناك مائة ألف قراءة مختلفة في مخطوطات العهد الجديد فحسب، وهنا من الواجب عليه أن يفحص ويقارن ويختار من بين هذه القراءات المختلفة، ما يبدو له أنه أصلي، وهنا يجب عليه أن يثق بحكمه في كثير من النقاط. ولأنه لا يمكن له أن يجد النسخ الأصلية التي كتبها متى أو مرقص أو يوحنا، ولن يتمكن من خلال تلك القرون المتصلة من العثور على مخطوطاتها الأصلية. فبالتالي لا يمكن له أن يعرف تلك التغييرات التي حدثت في عملية النسخ خلال ذلك الوقت، ولكنه يؤمن بأن النسخة الحالية المنقحة، تمثل على نحو أساسي الحقيقة على النحو الذي سجله المؤلفون أنفسهم[2].

وعلى أية حال، فإن هذه العملية تدمر عقيدة القول بالإلهام اللفظي، وإن كانت في نفس الوقت تعطي بدلاً عن ذلك تمثيلاً صادقاً للمعنى في الوثائق الأصلية، والباحث النقدي يحاول

---

(1) See, Shirley Jackson Case, The Historical Method In The Study of Religion, p, 7.
(2) Ibid, p, 8.

باستمرار التأكيد على حقائق هذه الأسفار الفردية: أين كتبت؟ ومتى كتبت؟ ومن الذي كتبها؟ وما هي التغييرات التي مرت بها خلال عمليات النقل؟ وما هي الأسس التي تم على أساسها اعتماد هذه الأسفار قانونية؟ ومتى جاءت هذه الفكرة إلى الوجود؟ ويتجه الباحث حينئذ إلى تفسير الكتابات المقدسة، من أجل أن يكشف عن الآيات التي نزعت عن سياقها لدعم بعض العقائد اللاهوتية، مسجلاً اعتراضه الحاسم عليها، موضحاً أن كل مفسر عليه أن يبحث الظروف التي تقف وراء الأسفار الفردية، ويفهم معناها وفقاً لذلك، وبصفة خاصة في تلك الفرضية الأولية المتمثلة في لاهوت بولس أو بطرس أو عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ إذ يركز على أن تفسيره لهؤلاء الأشخاص يجب أن يكون بناء على العصر الذي عاشوا فيه، وفقاً للسياق أو البيئة، سواء كان ذلك التفسير منسجم مع اعتقاد الباحث أو لا. وعلى أية حال فإن الفاحص التاريخي لديه احترام كبير للكتاب المقدس، ولكنه لا يعتبره باعتباره فشتياً أو صنماً، هو يعبد الله تعالى الذي أوحى بالحقيقة ويبجله، كما أنه يدرك أن الكلمة المقدسة ليست هي المؤلفة للدين، ولكنها على الأحرى إحدى منتجاته، وهدفه بالتالي أن يفهم الكتاب الذي اشتمل على الحقيقة التي جاءت إلى الوجود[1].

وعلى أية حال فعندما تمكن الناقد التاريخي من التخلص من مذهب الإلهام الشفهي والعصمة والتماثل بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعالى، تبقى لديه مفهوم السلطة الكتابية، وهذا المفهوم أيضاً تم تقويضه بناء على البحث التاريخي أيضاً، فلو أن كلمات الكتاب المقدس ليست كلمات الله تعالى، ولو أن هذه الكلمات ليست حقيقية فحسب، لأنها كلمات الله تعالى، فمن الواضح أنه لم يعد من المحتمل الاعتقاد فيما يقوله الكتاب المقدس فحسب؛ بسبب أنه مكتوب فيه. إن عبارة « إنه مكتوب » لا تصبح حجة نهائية، على النحو الذي قرره العهد الجديد، ووضعه على شفاه عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكنه فحسب مقترح للرأي البشري الذي قد يكون حقيقياً وقد يكون لا. هذه المقاربة النقدية للكتاب المقدس عبر عنها س. هـ. دودد C. H. Dodd: لا يمكن قبول أي قول أو رأي للكتاب المقدس على أنه صحيح لمجرد أنه موجود فحسب في الكتاب المقدس؛ بسبب أن المكتوب كثير جداً، ومن المستحيل ببساطة تصديقه أو الإيمان به. فلديه لا يمكن قبول أي قول على أنه موثوق به ببساطة، لأنه قُدم على أنه قول لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولا بد من الاقتناع بالحجة العقلانية التي قالها عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بالفعل، مما يعني أنه

(1) Ibid.

في التحليل الأخير أنه لا بد أن تكون مستحقة له وجديرة به، وأن هذا حقيقي ومهم، ومن الواضح أنه وفقاً لمسلمة دودد فإن الرأي الشخصي لدراس الكتاب المقدس، هو الذي سوف يقرر ما إذا كان ما يقوله الكتابُ المقدس لكي يكون مقبولاً أم لا(١).

وهذا الموقف الراديكالي لدى دودد قد لا يكون شائعاً تماماً بين كل النقاد الأكاديميين، فمن المحتمل أن يرفض من قبل اللاهوتيين الأكثر اعتدالاً الذين يتبنون المنهج التاريخي النقدي، عندما يدركون أن هذه المسلمات المتبناة، سوف تتركهم أخيراً دون دفاع في مواجهة هذه النتائج الجذرية. وفي أغلب الأحوال يجيبون بأن اعترافات لوثر واعترافهم الخاص بهم، سوف يمنعهم من أن يذهبوا إلى ضلال بعيد. ولكن على أية حال فإن هذا يسرق من الكتاب المقدس سلطته، وذلك من خلال تحويل القرار النهائي من الكتابات المقدسة إلى الاعترافات، ومثل هذه الحقيقة تضع كلمات الرجال فوق كلمة الله تعالى، وهذا لم يكن طريق لوثر الذي قرر أن الضرورة مرغمة على الركض إلى الكتابات المقدسة وكل كتابات المتخصصين، على أن يكوون حكم الكتاب المقدس فوقهم، فالكتاب المقدس وحده هو السيد الأعلى الحقيقي فوق كل الكتابات والمذاهب على الأرض(٢).

ومن الجدير بالذكر هنا أن لوثر تناول الكتابات المقدسة على أنها السلطة الأخيرة والنهائية، فلديه أن الكتاب المقدس معصوم؛ لأنه ملهم بكامله وبشكل حرفي من الله تعالى. وحين يفترض بأن هناك أخطاء في الكتاب المقدس، وأن العلماء قادرون على تصحيح هذه الأخطاء، فإن هذا يضع الإنسان فوق الله تعالى، ومثل هذا الاتهام مُنكرٌ من قبل النقاد، لأن ما يرفضونه في الكتاب المقدس، ليس كلمة الله تعالى، وهذا يُظهر مرة أخرى أن التماهي بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعال بغيض جداً لديهم. وبالجملة فإن النقاد يرفضون قبول سلطة الكتاب المقدس الكاملة على أساس أنه كلمة الله تعالى، فعندما يتكلم الله تعالى على المستمع أن يلزم نفسه بالاستماع بطاعة، ومنهجية النقد التاريخي تسير في الاتجاه المعاكس تماماً. إنه يتكلم بشكل ثابت مطالباً بالاستماع له حتى في اللهِ تعالى(٣).

---

(1) See, Siegbert W. Becker, " The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 30, Louis Berkhof, Introduction to the New Testament, Eerdmans, 1915, p, 52.

(2) See, Siegbert W. Becker, " The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 30.

(3) Ibid, pp, 30-31, Robert D. Preus, "Luther and Biblical Infallibility", in " Inerrancy and the church", edited by John D. Hannah, Moody Press, Chicago, 1984, pp, 110-115.

وعلى أية حال فإن لوثر ينسب الكتاب المقدس بكاملة إلى روح القدس على أنه مؤلفه، فروح الله تعالى هي التي قامت مباشرة بتأليف الكتاب المقدس، إضافة إلى أن يوحد بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعالى، وهنا تجدر الإشارة إلى أمرين عند لوثر: الأول، أن الله تعالى مؤلف الكتاب المقدس. والثاني أن الكتاب المقدس كلمة الله تعالى حقاً، وبالتالي يستمد قوته وسلطته وجلاله وعصمته من الله تعالى، فسلطة الكتاب المقدس تنبع عنده من السلطة الإلهية(١).

أساس النقد التاريخي في اللاهوت

لا يستطيع اللاهوت العودة إلى ما قبل العصر النقدي، تلك هي الرؤية العامة المشتركة في الأدبيات التفسيرية الحالية، ويرحب اللاهوتيون المسيحيون بقبول المناهج التاريخية على أساس أنه أحد الأحداث الكبرى في تاريخ المسيحية، أو على الأقل من خلاله يتحقق الحنين إلى الماضي الأبسط، ولكن في الوقت الحاضر يبحثون عن استخدام النقد التاريخي في خدمة الإنجيل. ومن المهم هنا الإشارة إلى أن النقد التاريخي في بديهياته العامة في أحسن الأحوال ليس له عداوة مع اللاهوت، وفي أسوأ الأحوال تهديد للرسالة المركزية للكتاب المقدس. واللاهوت عليه إما أن يبرر استخدام النقد التاريخي ويحدد طبيعته، أو أن يعيد صياغة الإيمان المسيحي في عبارات الصدق الوضعي التي تكون التاريخانية فيها هي الصحيحة والمصدقة، ويبرهن أكثر علماء اللاهوت على أن الرأي الأسبق مفتوح، ويعطي التبرير التاريخي للنقد التاريخي(٢).

والنقد التاريخي ليس تهديداً للكتابات المقدسة، لأنه يتطابق مع موضوعه، الكتاب المقدس، الذي يخاطب منذ عهد بعيد الناس في ثقافة غريبة، كما أنه مكتوب في لغة قديمة. ويحترم النقد التاريخي هذه الفجوة، ويستخدم منهجاً يحدد بدقة بقدر الإمكان دلالة هذه الكلمات بالنسبة لهؤلاء الناس آنذاك. فالنقد التاريخي يضع المسيحيين مباشرة أمام تاريخهم، ويعرض الأفكار المسيحية في سطوع تام، مما يجعلها وتأثيراتها واضحة جلية. ويقدم التفسير التاريخي على صنع هذه المهمة على أفضل ما يمكن. إن كلمات الكتاب المقدس مشروطة في عصرها بأنها تتكلم في مواقف معينة في تقاليد أو أشكال أدبية مأخوذة من العصر الذي وجدت

---

(1) See, Robert D. Preus, "Luther and Biblical Infallibility", p, 110, pp, 118 - 123.
(2) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 61.

فيه، فلديها ظهورها العرضي، على أساس أنها مكتوبة بأسلوب إنساني وتاريخي مشروط. ولو أنها على النحو الذي وضعت الصياغة العقائدية الكتابات المقدسة إنسانية بالكامل، هذا الاعتراف الأساسي بطبيعة الكتاب المقدس، يستلزم بديهية أن تفسيرات الكتاب المقدس تنجز بنفس المناهج والإجراءات المستخدمة في أي كتاب آخر، وليس هناك باحث جاد في الكتاب المقدس، ينكر هذا التقييم.(١).

ولقد استمرت الصياغة العقدية القديمة للكتاب المقدس في أنه إلهي تماماً، ويؤدي التأكيد على الجانب التاريخي للكتاب المقدس إلى صياغات مختلفة حول كلمة الله تعالى، والكتاب المقدس على نحو مؤكد لدى كل الكنائس المسيحية باعتباره كلمة الله تعالى مرتبط بالقانون، فهما معاً على السوية، ولكن لا سبيل لتماثلهما على النحو الذي يقرره الأرثوذكسي، ويتحدث جوزيف بلانك Josef Blank بشكل أكثر حذراً عن الكتاب المقدس على أنه شاهد على كلمة الله تعالى من البداية للنهاية، ومن الواضح أن الصياغة القديمة المكتوبة في التعبير الأنطولوجي معارضة بشدة للمعلومات التاريخية(٢).

وشدد كولمان Cullman على التأكيد المركزي للكتاب المقدس: عيسى المسيح الرب الذي يعمل مع التاريخ، ويسرد الكتاب المقدس هذا التاريخ، وهو كوثيقة تاريخية يبقى مفتوحاً أمام التحقيق التاريخي، ومثل هذا التحقيق لا يظهر نقص الإيمان، وعلى الأحرى فهو فحص غير إيماني، وينكر التاريخ في الكتاب المقدس، لرفض استخدام الدراسة التاريخية(٣).

ويستخدم النقد التاريخي بسبب أن الكتاب المقدس يعمل شاهداً على الحدث التاريخي. إذ يظهر إدعاء الحقيقة التاريخية، ورفض استخدام النقد التاريخي في مواجهة ما يدعيه الكتاب المقدس، سوف يؤدي إلى إنكار أن التاريخ المخبر به هو التاريخ الحقيقي، مما يجعل المتطلبات الفكرية والثقافية للإيمان مستحيلة، كما أنه يفصل التاريخ عن الكتاب المقدس الذي يشدد على أهميته في أنه سوف يجعله شكلاً من البدعة الدوكتية docetic. وأخيراً فإن الكتاب المقدس ليس كتاباً باطنياً لسر ما في المجتمع، ولكنه كلمة الله تعالى التي تضغط للإعلان في العالم.

(1) Ibid, pp,61 -62.

(2) Ibid, p, 62.

(3) Ibid, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 13.

ومتطلبات الإعلان في ترجمته إلى لغة الناس، هذه الترجمة هي أفضل ما يمكن القيام به عبر منهج يحدد بدقة الرسالة القديمة ويساعد على ترجمتها، وعندما يحقق الكتاب المقدس هذا الغرض، فإن ذلك يشير للاحترام الأعمق أمام كلمة الله تعالى، ويفتح إمكانيات الإعلان المعاصرة(١).

الوحي والتاريخ ضمن حدود الوعي التاريخي

إن السؤال المهم: ما هو مذهب الإيمان، باعتباره منهج ممارسة اللاهوت النظامي أو العقدي؟ إن هناك قاعدتين لمذهب الإيمان: الأولى، إن مذهب الإيمان وصفي في المقام الأول، إذ يصف بشكل متميز الأسلوب المسيحي للإيمان، وعلى النحو الذي قرره بريان جيريش Brian Gerrish: إن النظام العقدي محاولة للكشف على نحو وصفي أو ظاهراتي لأنماط معقدة من الوعي. والثانية، إن مذهب الإيمان لاهوت تاريخي، فالإيمان موضوع للتفكير من ناحيتين: المعطى التاريخي، بمعنى ما يكون منتجاً للماضي، وما يكون متحركاً تاريخياً، بمعنى الحقيقة التي تخضع للتغيير والتطور بمرور الوقت، ومن هنا فإن مهمة اللاهوت العقدي على النحو التقليدي الذي يقرره بريان جيريش Brian Gerrish: التفكير في الإيمان الآتي عبر التاريخ، وإعادة الصياغة النقدية له. وفيما يتصل بالعلاقة بين الوحي والإيمان فقد أشار إلى أن اللاهوت لديه قناعة تامة بأنه لا يمكن أن يؤسس دون المفهوم التفسيري للوحي، الذي يملك دلالة معرفية موثوق بها؛ فالوحي هنا يكشف الحقيقة بشكل نهائي، بمعنى أنه يرى أن اللاهوت لا بد أن يتضمن مفهوم الوحي، تفسير الوحي. على حين أن المؤرخ يرى أن الوحي في مشكلة جدية، وذلك منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر(٢).

وعلى أية حال فلقد أكد على أنه لا يمكن أن يكون هناك لاهوت دون مفهوم آمن للوحي، على حين أن المؤرخ يرى أن الوحي في مشكلة جدية حادة، وذلك منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر، وهنا يقرر أن الوحي بالفعل كان في مشكلة حادة منذ القرن التاسع عشر، وذلك عندما حدثت المواجهة بين الفكرة التقليدية للحقائق المتصلة بما فوق الطبيعة عن الله تعالى والخلاص الإنساني وبين الوعي التاريخي الذي يؤكد على الأسباب الطبيعية للأحداث والمصادر

(1) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 63.

(2) See, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", in " The Journal of Religion", Vol. 78, No. 1 (Jan., 1998), pp. 39-40.

الإنسانية جداً للأفكار. وعلى نحو متساوٍ مع انتشار المعرفة بأديان العالم الأخرى بجانب المسيحية، فإن هذه الافتراضات شكلت تحدياً للاقتناع في أن الإيمان المسيحي، يستند على ما هو فريد في الحقائق الملهمة عن الكون وقدر الإنسان التي دخلت خطة التاريخ من المصدر المتعالي للتاريخ. ولقد قادت هذه العلاقة الإشكالية للوحي بالتاريخ قادت مفكري القرن التاسع عشر إلى تفسير كل من طبيعة الوحي وطبيعة الدين بأساليب تبحث عن أن تكون متعادلة مع الوعي التاريخي الحديث، وذلك ابتداء من فردريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher، ولودفيج فيورباخ Ludwig Feuerbach، وإرنست ترويلتش Ernst Troeltsch، وكارل بارث Karl Barth[١].

من الملاحظ هنا أن المؤرخين المحدثين غير قادرين على التوفيق بين الفكرة العبرية في التأكيد على الدور الذي تقوم به العوامل القدسية في التاريخ والنقد التاريخي، ففكر العديد منهم في أن الإرادة الإلهية والسببية الطبيعية أمران لا يمكن لهما أن يوجدا معاً. ولكن القول بطلب الأصل الإلهي للحدث؛ بسبب عدم قدرة الفهم الحاضر على تقديم تفسير طبيعي مقنع مغالطة. وهذا التحديد من جانب آخر مصنوع لله تعالى، ولفهم التأثير الإلهي فإن ذلك لا يعني وقف الأسباب الطبيعية. وبالجملة فإن تفسير الحدث في التعبيرات الطبيعية وغير الطبيعية ليس استثنائياً خاصاً ولكنه تفسير متكامل. وفي الشرق الأدنى القديم، كما هو الحال في إسرائيل، نُسبَ الملوك المنتصرين إلى الآلهة، دون إنكار أن تكون العوامل الإنسانية أخذت مكانها. إن السببية الإلهية في الكتاب المقدس ليست عادة تلك الأحداث التي عطلت سلسلة الأسباب الطبيعية، ولكنها تلك التي تعرض عادة كيفية فعل الله تعالى فيها، ولكن الباحث بحاجة على أن يكتشف التوازن من أجل أن يفهم كيف يفسر الحدث تاريخياً. إن الله تعالى أخفى نفسه وكشف عن نفسه، كما قال لوثر. وفيما عدا الوحي فإن أعمال الله تعالى غير قابلة للإثبات، إنها مقترحة فحسب[٢].

وعلى الجملة فلابد من التأكيد على الوحي الإلهي والسببية الطبيعية. ولو فهمنا الوحي فحسب فليس هناك مكان للإيمان. ولو رأينا الإخفاء فحسب، فليس هناك تفسير لاهوتي،

---

(1) See, W. Clark Gilpin, " Introduction: Revelation and History", in " The Journal of Religion", Vol. 78, No. 1 (Jan., 1998), pp. 1-2.

(2) See, Mark W. Chavalas, " The Historian, The Believer, and The OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 157.

وليس للتاريخ معنى. إن الشخص في العصر الوسيط يرى أن التاريخ سلسلة أحداث أعجوبية إعجازية، وتنحصر الأحداث كلها في هذه الخلفية. ولكن الأمر بحاجة على أن نفهم كيف عيشت الحياة العادية في الزمان والمكان. إن التفسير اللاهوتي المستخدم في أغلب الأحيان، يظهر أن الله تعالى ضروري لفهم الوجود، العامل الخارجي الذي يعرف بمثل الآلهة a deus ex machina. إن الوجهة الخلاصية للتاريخ متعالية، وليست سمة للتاريخ الدنيوي العلماني، فالتاريخ يدل على الحركة الديناميكية، على حين أن الوحي يدل على الحقيقة الدائمة الساكنة(١).

وهنا يأتي السؤال: إذا كان الوحي في مشكلة بالفعل، فلماذا يحتاج اللاهوت إلى مفهوم قوي إثباتي للوحي؟ ويأتي التفكير هنا حول إجابتين محتملتين: فمن ناحية أشار ولفهرات بانينبيرج Wolfhart Pannenberg في برهنته أنه لا يمكن معرفة الله تعالى، ما لم يجعل الله نفسه معروفاً، وبالتالي فإن معرفة الله تعالى تكون ممكنة فحسب بواسطة الوحي، الذي يؤدي دوراً لا غنى عنه، فالخطاب اللاهوتي هنا خطاب حول الله تعالى، اتخذ سلطته وموثوقيته من الله تعالى نفسه، فالحديث عن الله تعالى مؤسس في الإنسانية، إذ هو تعبير عن الأفكار الإنسانية حول الحقيقة الإلهية، التي لا تكون لاهوتاً، فهي ببساطة منتج للخيال الإنساني. ولدى ولفهرات بانينبيرج Wolfhart Pannenberg ومن وافقه على فرضياته أن المفهوم الآمن للوحي التفسيري ضرورة معرفية. ومن ناحية ثانية يحاول جوردون كوفمان Gordon Kaufman على أن اللاهوت في الأساس ممارسة بارعة في بناء تخيلي مبدع، والأديان كلها منظورات تفسيرية للحقيقة، وليست المسيحية استثناء من ذلك، ويترتب على ذلك أنه إذا كان الوحي يعني الكشف عن الحقيقة الإلهية المتعالية، فحينئذ يجب على اللاهوت أن يتعلم العمل بدونه، ولا يعني ذلك أن اللاهوت يمكنه أن يعمل بدون التاريخ(٢).

وفي هذا السياق يأتي رفض الرؤية الوضعية للتاريخ، فالعلاقة مترابطة إلى حد كبير جداً بين التاريخ والإيمان لدى بانينبيرج؛ فالتاريخ هو الأفق الشامل للاهوت المسيحي، والأسئلة

---

(1) Ibid, pp, 157-158.

(2) See, Walter F Wyman, Jr . " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 40, Michael Maloney, Walfhart Pannenberg's Use the Concept of the true infinite, A Critical Inquiry, A dissertation Submitted to the Faculty of Theology in Candidacy for the degree of philosophy University Fordham, New York, N.Y April, 2009, pp, 104 -105.

اللاهوتية وإجاباتها تكون ذت مغزى فحسب ضمن أفق التاريخ، إذ يكون في التاريخ تعالي الله تعالى على البشرية وعبر البشرية ومع المخلوقات كلها، إن التاريخ هنا يتجه إلى المستقبل الذي يكون مخفياً بالنسبة للعالم، ولكنه بالفعل موحى به في عيسى المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ(1).

وعلى أية حال فإن بانينبيرج يؤكد في علاقة الإيمان بالتاريخ على إن التاريخ لا يمكن أن يكون ثانوياً بالنسبة للإيمان، وعلى الأحرى فهو يقدم الأفق التاريخي الذي يحيا فيه الإيمان، وعلى العكس من مارتين كوهلر الذي يريد أن يؤكد على أنه لا صلة بين الصورة الكتابية لعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وعيسى التاريخ، إذ يؤكد كوهلر أن الحديث عن أساس الإيمان بعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، هو حديث عن عيسى الناصري فحسب، ومن المعروف أنه رفض الفهم الوضعي للتاريخ، موضحاً أنه لا يرغب في أن يضع عيسى التاريخ تحت رحمة البحث التاريخي، فالصورة الكتابية للمسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ المتلقاة من الكنيسة هي أساس الإيمان، وهو أمر تبعه فيه بولتمان الذي أراد أن يؤسس الإيمان على أساس آمن من ذلك الذي يقدمه التاريخ، ذلك الذي تمثل لديه في أن يضع أساس الإيمان في العلاقة بين المسيح المعلن والمؤمن في الموقف الوجودي، وهي مسألة واضحة عند بارث أيضاً الذي رغب في أن يبني اللاهوت على «كلمة الله تعالى» بأسلوب يكون فيه التحقيق التاريخي والتجربة الداخلية خاضعين لأولية الالتزام «بالكلمة». وفي هذا السياق نجد أن بانينبيرج في موقفه من بولتمان يصر على أنه بدون القرار الوجودي الذي يجب أن يوضح أساسه الشرعي في عيسى التاريخ، فإن المؤمن سوف يترك بدون أساس كريستولوجي للإيمان. وفي رده على بارث من أن اللاهوت يمكن أن يبدأ عمله من الأعلى «من الكلمة»، فإن بانينبيرج يوضح أن اللاهوت يمكن أن يبدأ عمله من الأسفل، عندما يكون التاريخ مختبراً(2).

وعلى أية حال فإن التاريخ والدين يشكلان نقطتين مركزيتين في الدين عند كل من ولفهرات بانينبيرج وترويلليتسش، فالدين لديهما تاريخي في سمته الأساسية، والتاريخ معتبر على نحو أساسي في التعبيرات الدينية، وبالتالي فالعلاقة قوية بين «التاريخ الكوني» و«تاريخ الدين»، فالأول منهما هو الذي يحدد مفهوم الثاني لديهما معاً. وتعد مقالة بانينبيرج: Appearance as the Arrival of the Future ذات أهمية كبيرة معتبرة، ليس فحسب للتوضيح

(1) See, Helmut G. Harder and W. Taylor Stevens, " The Continuity of History and Faith in the Theology of Wolfhart Pannenberg: Toward an Erotics of History", in " The Journal of Religion", Vol. 51, No. 1 (Jan., 1971), p, 37.

(2) Ibid, pp, 37 - 38.

الفلسفي للاهوت الأمل، ولكن لأنها أيضاً تكشف النقطة الحقيقية في افتراضه اللاهوتي، وعلى الرغم من ظهور الأسس الكتابية لديه، فإن لاهوت بانينبيرج يتجذر بالفعل في المسألة الأنطولوجية للعلاقة بين الجوهر والوجود، فهو يعتقد أن الجوهر كشيء ما مستقبل، يكسر الفصل المثالي والهوية الواقعية بين الجوهر والوجود، ويمكن التغلب عليه؛ فمن ناحية أن الجوهر كمستقبل لم يكشف عنه بشكل تام للحاضر، ومع ذلك فهو من ناحية أخرى موجود ككفاح في الحقيقة الواقعية الحقيقية، ومن الواضح أن فهمه للتاريخ على أنه واقع في مجموعه، ويكمن في وضع جوهر الشيء في المستقبل، عندما تكون كلية الحقيقة معلنة(١).

وعلى الرغم من أن بانينبيرج يكرر أن هناك اختلافاً نوعياً بين فلسفته الأخروية واللاهوت الكوني اليوناني، فإنهما يطرحان معاً نفس السؤال. وفي الحقيقة فإن اللاهوت الكوني اليوناني في مجمله جاهز على نحو دائم لأي شخص يريد المعرفة، في حين أن بانينبيرج يُفهم في رؤيته لجوهر نهاية الزمن، فالجوهر يكمن في النهاية، وبالتالي كل شيء لما ينجز بعد ماهيته الكاملة، وعندما يصبح الشيء جوهراً، فإنه من الممكن الحديث عن خلقه، ومن هنا فإن خلق الأشياء لا يكون موضوعاً للتفكير بصفة أولية في عبارة البداية الدنيوية الزمن للعالم، ولكن على الأحرى يكون مفهوماً في عبارات عملية العالم بكاملها، التي تستقبل الوحدة ومعناها على ضوء نهايتها؛ فنهاية العالم ليست هي فحسب التي تزود برؤية للخلق، بل إنها الخلق بمعناه النهائي في التعبير. وهكذا تعامل الفلاسفة اليونانيون معها بتعبيرات الكون، وما يحمله الوعي الأسطوري في عبارات البداية(٢).

أما بانينبيرج فإنه يتعامل مع الأشياء من ناحية النهاية، نهاية العالم، التي تبتلع الزمن. ولو أن الشخص نظر إلى الحقيقة من الناحية اللاتاريخية الراديكالية، وأن يصبح المستقبل المخفي، فإن في هذه الحالة يأخذ وجهة نظر مختلفة عن اللاهوت الكوني اليوناني. ولكن لو أنه تكلم عن الجوهر من ناحية النهاية، التي تكون ضد الحقيقة الكلية الحالية، فإن وجهة نظره هنا ليست مختلفة بشكل جذري عن اللاهوت الكوني اليوناني. وسمات الكون الكلية مثل الكمال والوحدة والمعنى تنقل ببساطة على النهاية، والتاريخ هنا، الذي يحيط بالحقيقة الحاضرة

---

(1) See, Hiroshi Obayashi, "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p. 401, Michael Maloney, Walfhart Pannenberg`s Use the Concept of the true infinite, A Critical Inquiry, p, 118

(2) See, Hiroshi Obayashi, " Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p, 402.

بدون شك، يُرى بصفة أولية في كماله المفترض، وبالتالي فإن الفكر اللاتاريخي الراديكالي للوجود، والراديكالية الزمنية المؤقتة للتاريخ، لا تدخل في لاهوت بانينبيرج، فهو ينظر مرة أخرى إلى الحقيقة من ناحية ماهيتها النهائية، وليست النهاية غير المعروفة للتاريخ، ومع ذلك فهي مكشوفة بشكل توقعي في مصير عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وبالتالي فإن فهم بانينبيرج للأخروية الكتابية يأتي في عبارات التاريخ الكوني الذي يثبت نفسه بالإشارة إلى الحقيقة ككل، في محاولة منه لتحسين اللاهوت الكوني اليوناني، وهذه الأخروية تكتسب سمتها الأخروية من حقيقة أن الواقع، لا يمكن أن يكون موضوعاً للتأمل ككل، لأنه لم يصل إلى النهاية، فالاهتمام الحقيقي للاهوت لديه يكمن في نهاية التاريخ، التي تكون في وحدة مع جوهر الله تعالى(١)، وتمثل القيامة هنا على الجملة نهاية التاريخ(٢).

وعلى الرغم من النقطة المنهجية في لاهوته، تكمن في الحقيقة التاريخية لمصير عيسى، فإن بانينبيرج يقرر أن وجهة النظر الوحيدة للنهاية، هي التي يمكن فيها القول بأن الله تعالى أثبت نفسه في مصير عيسى، باعتباره الله الحقيقي الواحد، ومن هنا فإن ما كشف تاريخ عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، بمعنى قيامته، هو الإجابة عن السؤال الأنطولوجي الذي طرحه من قبل فلاسفة اليونان، فيما يتصل بالإنسان والله تعالى والعالم. ومع ذلك فإن مشكلة السؤال الأنطولوجي، التي تتطلب التغيير في نمط الأسئلة، لا تزال مستمرة في الجوهر، إذ يجب أن توصف فحسب في عبارات نهاية الزمن، فهي نهاية التاريخ التي يفترض بانينبيرج أنها تُشكل الحقيقة، التي يجد فيها مفهوم التاريخ الكوني أرضاً مساندة، وعلى الجملة فمفهوم التاريخ الكوني مثل الكون في الفلسفة الطبيعية، فهو المخطط الذي يفسر كلية الحقيقة، وحقيقة الزمن تتمثل في وحدة كل الأحداث في الحاضر الأزلي، ذلك زمن الله تعالى الذي يكون حاضراً في كل مراحل الزمن الدنيوي، تلك هي وجهة نظر نهاية الزمن، وتبنيه الآن مفخرة منهجية مستحيلة، وهي ممكنة فحسب عبر الوحي التوقعي والمؤقت في عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ(٣).

ومن هذه النقطة الأخيرة فإن التاريخ يُرى على أنه وحي الله في تلك العملية التي تتجه إلى الوحي النهائي، ولكن فحسب في المعنى المخفف لها، فالتاريخ هنا يتصل جوهرياً بوحي الله

(1) Ibid.

(2) See, Helmut G. Harder and W. Taylor Stevens, " The Continuity of History and Faith in the Theology of Wolfhart Pannenberg: Toward an Erotics of History", p, 42.

(3) See, Hiroshi Obayashi, " Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p, 403.

تعالى، ويتلقى التاريخ وحدته من هدفه. وعلى الرغم من أن جوهر الله تعالى من الأبد إلى الأبد واحد، فإنه يصنع التاريخ في الزمن، ومع ذلك ليس سير التاريخ باعتباره نهاية التاريخ واحداً مع جوهر الله تعالى، فعملية التاريخ ليس لها أهمية في حد ذاتها، حتى تصل إلى كمالها النهائي، عندما يبتلع الزمن في الأزلية الإلهية. والتمييز بين الحاضر والمستقبل كنهاية، هو مثل الاختلاف بين الابن والآب اللذين يكونان واحداً بالجوهر على نحو نهائي(١).

وعلى أية حال فإن العلاقة بين الوحي والتاريخ يمكن النظر إليها في ضوء أمرين: الأول، أن يفهم التاريخ كله على أنه فعل لله تعالى، وبالتالي فليس هناك اختلاف بين التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي. والثاني، أن يرى أن الوحي التام لله تعالى يكون ممكناً فحسب، عندما يفهم التاريخ بكامله في ضوء نهايته وغايته(٢).

ويرى بانينبيرج أن الأبوكاليبس اليهودي يعترف بالتاريخ الكوني الذي يُرى فيه مصير البشرية من الخلق وما بعده كشف عن خطة الله تعالى، وبالتالي يوسع تاريخ الخلاص، ويجعله متماثلاً مع التاريخ الكوني. كما أنه يشدد على أهمية الكوزمولوجيا الكونية التي يجدها في الأبوكاليبس، وعندما تكون كلية الحقيقة متصورة كتاريخ كوني، فليس هناك شيء مستثنى من هذه الكلية أو المجموع في مجمله. إن قيامة عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ تاريخية، على الرغم من أنه حدث تاريخي بشكل جذري، لا يوجد ما يماثله في التاريخ الماضي. ورؤية قيامة عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في الأفق التاريخي للتوقع الأبوكريفي تعني رؤيته ضمنها وداخلها، في ضوء مجمل الحقيقة باعتبارها التاريخ الكوني؛ بسبب أن التاريخ الكوني في مجمله ذو مغزى ككل إلى حد أنه انه يشمل كل المعاني المتأصلة في التاريخ(٣).

وليس التاريخ الكوني ببساطة خلاصة كل الحقائق العنيفة ولا الأحداث الفردية في هذا التاريخ الطويل، ولكنه الكل أو المجموع الذي يحمل المعنى معه، وهكذا وحي الله تعالى هو المعنى المتأصل للتاريخ والملازم له، وليس شيئاً ما يضاف إلى التاريخ بالخيال الديني التقوى. ويبدو أن لاهوت بانينبيرج يطير بعيداً عن اللاتاريخية الجذرية للحاضر إلى تأمل

(1) Ibid, pp, 403-404.

(2) See, Helmut G. Harder and W. Taylor Stevens, " The Continuity of History and Faith in the Theology of Wolfhart Pannenberg: Toward an Erotics of History", pp, 41 - 42.

(3) See, Hiroshi Obayashi, " Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p, 404.

الكل والنهاية، ولو أن أفلاطون كان متأملاً للكون، فإن بانينبيرج متأمل للنهاية التي تكون فحسب مجمل المعنى الذي له مغزى. وفي مثل هذه الرؤية الموحدة للتاريخ الكوني يبدو أنه من المستحيل الحفاظ على الفصل الجذري بين الحاضر والمستقبل، وعلى الرغم من أن بانينبيرج يبقي على الحرية الإنسانية، فإن احتمالية التاريخ وحداثة الأحداث التاريخية وتجددها، والوزن الساحق لوحدة النهاية يبدو أن يغلق الباب على الفصل الجذري بين الحاضر والمستقبل، والأحدث الراديكالي للجديد؛ فالزمن نفسه منقسم إلى ماض وحاضر فحسب لوجهة النظر المحصورة في تدفق الأحداث، وفهم ذلك فيما وراء تدفق زمن كل الأحداث يكون الوحدة في الحاضر الأزلي ويشتمل عليها(١).

ويناقش بانينبيرج انفتاح الإنسان تجاه المستقبل كانفتاحه تجاه العالم ووراء العالم تجاه الله تعالى. وبعبارة أخرى الانفتاح تجاه الكل، بمعنى الكينونة التي هي بحاجة إلى الانفتاح والتجديد. ولقد عمل على تطوير هذه الحجة لكي يدعم موضوعه في أن التركيب الأبوكولبيسي لوحي عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ له صلة وثيقة بالمسيحيين الآن، ومع ذلك، على الرغم من أن بانينبيرج يزعم أن انفتاح الإنسان نحو النتائج المستقبلية من الفحص الأنثروبولوجي الذاتي، يظهر على نحو واضح على أنه نتيجة للفحص الذي يصنعه الإنسان في ضوء النهاية. ويعني الانفتاح هنا الوجود في حالة غير منتهية، وعلى النقيض من انفتاح الرجل تجاه المستقبل عند مولتمان Moltmann الذين يكون انفتاحاً على الإمكانيات المستقبلية التي تسمح حتى للفصل الجذري بين الحاضر والمستقبل(٢).

إن الانفتاح هنا عند بانينبيرج افتراض بديل للتاريخ الكوني، وهو يعني ببساطة لديه إن شيئاً ما غير منته، وبحاجة إلى أن يُجلب إلى تحديده واكتماله التامين، وبالتالي يفهم بانينبيرج التاريخ على أنه مجموع الحقيقة وكليتها، وعلى الرغم من سمته التاريخية المشكوك فيها، فإنه ينزع من السؤال الأنطولوجي الأساسي، ويستقر في أنطولوجيا نهاية الزمن، ولقد وصف هاملتون Hamilton لاهوت بانينبيرج بأنه أنطولوجيا ليست بدون عقل، ويدعم بانينبيرج توجه لاهوته نحو التاريخ الكوني من خلال توضيح أن كلاً من دلتاي Dilthey وترويلليتسش

(1) Ibid.

(2) See, Cynthia Ann McKay, Jürgen Moltmann and Theology of Hope: A Modern Theologian in the tradition of saint Paul, Sweet Briar Collage, 1978, p, 1, p, 17, Hiroshi Obayashi, " Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p, 405.

يقرون بأن التاريخ الكوني له مهمة أساسية في كل الدراسات التاريخية، وبالفعل فقد دعم ترويلليتسش موقف بانينبيرج في هذا الموضوع[١].

وليس هناك عقل فردي يبني فكرة عن الله تعالى من لا شيء، فكل تفكير حول الله تعالى وتقوى تحدث ضمن سياق ثقافي ولغوي وصلت فيه فكرة الله تعالى إلى طور كبير بالفعل، وذلك من خلال العمل التخيلي المبدع للأجيال السابقة. وعند كوفمان Kaufman، وأيضاً لدى أولئك الذين يؤيدون فرضياته، أنه يمكن أن يوجد اللاهوت بدون مفهوم الوحي الآمن، مما يعني أن هنا بديلان: ففي أقصى الطرف الأول، يؤدي الوحي وظيفة حيوية إبستمولوجية للتأكيدات اللاهوتية الأساسية. وفي الطرف الأقصى الآخر، اللاهوت بناء إنساني، يعمل بدون مفهوم للوحي جملة. وهنا يأتي سؤال مهم: لو أن واحداً تخيل المهمة الدوغماتية على أساس أنها مذهب الإيمان، فهل يجب عليه أن يختار موقف بانينبيرج Pannenberg أو موقف كوفمان Kaufman أو أن هناك بديلاً ثالثاً؟ ليس القصد هنا محاولة مناقشة إجابة بنائية مباشرة لهذا السؤال، أو بالأحرى ما يكون ملائماً للاهوت التاريخي فحسب، بسبب تراجع معلمه الناصح[٢].

وهنا تأتي مقاربة القضية الفكرية تاريخياً، وذلك بالدخول في حوار مع الصور والرموز والأشكال البذرية للماضي التي تصارعت مع تلك المشكلة القريبة الحدوث، ولكن أي صور؟ وبسبب أن مشكلة الوحي قد وضعت في إطار مذهب الإيمان، فيجب هنا الاتجاه الأساسي إلى التفكير اللاهوتي عند كل من شلاماخير (1768 - 1834) Schleiermacher وترويلتسش Troeltsch. ويسمي ترويلتسش شلاماخير «معلمنا العظيم»، فهو الذي أعاد التفكير على نحو جذري في هذه المسألة في ضوء المشكلات التي طرحت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وترويلتسش لا يتبع فحسب مفهوم شلاماخير بوضوح في فهمه للعقيدة على أنها عقيدة الإيمان، ولكنه أيضاً يتناول في مهمته بكاملها سمة الوعي التاريخي الحديث ومعناه للاهوت. والسؤال الآن: كيف تصور كل من شلاماخير وترويلتسش الوحي؟ وكيف جعل مفهوم الوحي الآمن أو المفسر مذاهبهما في عقيدة الإيمان حقيقة مفترضة مبرهنة[٣]؟

---

(1) See, Hiroshi Obayashi, " Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p, 405.

(2) See, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 40.

(3) Ibid, p, 41.

إن المشكلة الأساسية عند كارل بارث تتمثل في معرفة الله تعالى، وإن لم تكن تمثل مشكلة له، التي كانت في قلب التفكير اللاهوتي في العصر الحديث. ونشأت تلك المشكلة نتيجة لتطورين مهمين: الأول، نشأة النقد الكتابي الذي كان ملازماً لاختلاف الوحي عن الكتاب المقدس. والثاني، التوجه إلى الذات في الفلسفة الغربية من ديكارت عبر كانط. وقبل ذلك كله محدودية المعرفة النظرية بالنسبة إلى نظرية الحدس التي تجعل من معرفة الله تعالى مشكلة صعبة للاهوتيين في العصر الحديث(١).

فإذا كان الله تعالى متعالياً، والوجود روحي بكامله، على النحو الذي يتبناه التقليد المسيحي، فحينئذ لا يكون الله تعالى موضوعاً للحدس، وإن كانت تقييدات كانط غير معروفة. وبالإضافة إلى ذلك فإن محاولات الميتافيزيقيا التقليدية التغلب على نتيجة هذا التقييد تقع في التناقض؛ ولذا اختزل الله تعالى إلى فكرة تنظيمية تفتقد كلية إلى المحتوى، والضامن المفترض في هذا السياق هو السلوك الأخلاقي.

ورد شلايرماخر معروف على هذا التحدي في تحديده لأصول الدين في منطقة من الإنسان والوجود، سماها «الشعور»، ويقف هذا الشعور بجانب الفكر والإرادة، وهو مختلف عن المعرفة والفعل بطريقين: فهو على خلاف الفكر والعمل اللذين يتضمنان حركة ذاتية للموضوع الإنساني تجاه شيء ما، يكون كاذباً بدون الشعور، وليس منفعلاً بالموضوع، ولكنه ببساطة يأخذ مكانه في الموضوع. وبعبارة أخرى فإن الشعور يعود كلية إلى عالم الانفتاح. وثانيهما، إن مصدر هذا الشعور لا يتصل بسلسلة الموضوعات المعروفة، التي يتصرف فيها الموضوع الإنساني، ولكنها بصفة أساسية متميزة عنه، فهو شيء ما يمكن معرفته عند شلايرماخر عبر التأمل والتفكير في المحتوى الجوهري للتقوى والورع في كل أشكالهما المتعددة التعبير عنهما. ويتمثل هذا الشعور في الوعي بالاعتماد التام غير المقيد في وجود علاقة مع الله تعالى، فالبشر يدركون بالتأكيد التبعية أو الاعتماد التام على الآخر في كل حياتهم الانفتاحية والنشطة(٢).

---

(1) See, Bruce L. McCormack, " Revelation and History in Transfoundationalist Perspective: Karl Barth's Theological Epistemology in Conversation with a Schleiermacherian Tradition", in " The Journal of Religion", Vol. 78, No. 1 (Jan., 1998), pp. 20-21, Peter C. Hodgson, Hegel and Christian Theology, A Reading on philosophy of Religion, p, 13.

(2) See, Friedrich Schleiermacher, On Religion; Speech to its Cultured Despisers, Translated with Introduction by John Oman, London, K. Paul, 1893, pp, 4 - 5, Bruce L. McCormack, " Revelation and History in Transfoundationalist Perspective: Karl Barth's Theological=

ومن المعلوم أن اختزال الدين في مفهوم الشعور أو الإحساس الذي يبدأ من حالات إنسانية أو تجربة إنسانية ذاتية، لا ينتج إلا آراء أنثروبولوجية[1].

وصفوة القول أن مكان الشعور في مستوى مختلف للكينونة الإنسانية والوجود من المعرفة والعمل، وقبل كليهما أيضاً. وواضح هنا ما أحرزه شلايرماخر من هذا الانتقال، فلقد جعل كانط المعرفة النظرية بالله تعالى غير ممكنة؛ إذ حدد نقطة وصول إلى الله تعالى، أو على نحو أكثر دقة، نقطة في الوعي الإنساني لوصول الله تعالى إلى البشر، يمكن بها التغلب على تلك التقييدات التي وضعها كانط على المعرفة النظرية، بدون استعانة بالمعرفة العملية. ومعرفة الله تعالى نوع خاص من المعرفة التي تتميز عن كل أفعال المعرفة الأخرى، من خلال القول بحقيقة أن هناك منفتحة مشتركة نقية تماماً، فمعرفة الله تعالى، إذا كانت هي المعرفة الحقة، فيجب أن تتضمن نوعاً ما مما هو نظري. ومع ذلك فإن تقييدات النظريين يتم تجاوزها عبر ما تمارسه القوة الإلهية على مستوى الشعور. ولفهم الكيفية التي يأخذ بها هذا الأمر موضعه، يجب النظر إلى المثال التالي: في المسيحية ينشأ الوعي بالله على مستوى الشعور ويقوى عبر المحفز أو المزود، وذلك من خلال: أولاً، سماع الكلمة عن المسيح المعلن بوساطة مجتمع الإيمان. وثانيا، بالانطباع الذي صنعته حياة الرجال والنساء المُخلّصين الموجودة في ذلك المجتمع. وهكذا تأخذ معرفة الله تعالى في الظهور في التوافق الداخلي والخارجي. وتعمل المعرفة النظرية كمحفزٍ لتنشيط القوة الخلاصية، التي تكون في مثل هذه النقطة، بوعي أو دون وعي، مكبوتة.

على أن هذا كله، يمكن أن يوضع في أسلوب آخر، فالوحي لحظة موضوعية وذاتية. وتتشكل الموضوعية بالانطباع الذي يصنعه المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ على حياة أتباعه الذين يتوسطون تاريخياً بالمجتمع المسيحي. وتتشكل اللحظة الذاتية بالاستيلاء بالقوة (الفهم والإدراك النشط)

=Epistemology in Conversation with a Schleiermacherian Tradition", p, 21, George Cross, The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work " The Christian Faith", The University of Chicago Press, 1911, p, 60, Donald Guthrie, Biblical Authority and New Testament Scholarship", Vox Evangelica 16 (1986), p, 9.

(١) انظر، خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، مركز دراسات الوحدة العربية، مراجعة الأب بولس وهبه، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ٥٠.

لضعف الوعي بالله تعالى. هاتان اللحظتان تأخذ الذاتية فيهما الأولوية، وما يحدث على مستوى الشعور القبلي للقاء مع الجماعة المسيحية، يُعد سمة شخصية للوحي الأصلي(١). ومن المعروف أن شلاماخير قد تأثر بقوة في الجانب الأخلاقي في النظرية الكانطية(٢)، إضافة إلى تأثره العميق بفلسفة أفلاطون(٣).

إن فهم شلاماخير للمسيحية، على جهة العموم، يبدأ من فهمه للكيفية التي يفكر بها البشر، وأحدى سمات الفكر الحديث النزوع إلى تناول التفكير باعتباره موضوعاً في ذاته، وفي هذا السياق يعد فكر شلاماخير نموذجي للفكر الحديث، كما أن اللاهوت النظامي في كتابه The Christian Faith يُنظر إليه من قبل الفلاسفة واللاهوتيين على أنه مثل أعلى للاهوت الذي يعرض على نحو منظم الاهتمامات المتميزة للعصر الحديث، وتتمثل تلك الأهمية في عرضه المعماري الشامل للمواد التاريخية، مع اهتمام صارم بالالتزام بحدود الفلسفة النقدية، فتعبيره مُرغمٌ بالرغبة في المعرفة، ومعوقٌ بالشروط الإنسانية للتفكير في بيئة العلاقات المشتركة المتبادلة بين الذوات. ومع ذلك فإن اللاهوت ليس موضوعاً للوحي المباشر من الله تعالى، ولكنه تعبير تاريخي ولغوي رغبة في الاتصال والتفسير لبيان حقيقة اللاهوت من منظور الدين الحي، تلك هي المسيحية البروتستانتية عند شلاماخير، والتي مثلتها التقاليد الإصلاحية واللوثرية. ومن جهة اللاهوت فإن الارتكاز إنما على القناعات الأساسية حول التفكير والخبرة، ضمن إطار الشروط الإنسانية التاريخية، كما أن فكر شلاماخير عرض معضلات اللاهوتيات التي تصر على استثناءاتها الخاصة كشكل من أشكال المعرفة، فهل لا يزال اللاهوت مفكراً فيه باعتباره مجالاً خاصاً معزولاً عن الفكر الإنساني(٤).

---

(1) See, Bruce L. McCormack, " Revelation and History in Transfoundationalist Perspective: Karl Barth's Theological Epistemology in Conversation with a Schleiermacherian Tradition", p, 22.(1)

See, Jacqueline Mariña, "Schleiermacher on the Philosopher's Stone: The Shaping of Schleiermacher's Early Ethics by the Kantian Legacy", in " The Journal of Religion", Vol. 79, No. 2 (Apr., 1999), p, 208.

(3) See, Julia A. Lamm, " Schleiermacher as Plato Scholar", in " The Journal of Religion", Vol. 80, No. 2 (Apr., 2000), p, 209.

(4) See, Christine Helmer, ''Schleiermacher'', in '' The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology'', Edited by David Fergusson, Blackwell Publishing Ltd, United Kingdom, 2010, p. 31.

وهنا يأتي السؤال عما يعنيه شلاماخير بالوحي، فالوحي سوف يواجه مباشرة بمسألة المنهجية الخاصة لما تفكر فيه النصوص، ويظهر هذا التعبير لديه في كتابيه: « On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers» و« The Christian Faith». وهناك تحريرات أربعة للكتاب الأول واثنان للكتاب الثاني. وبطبيعة الحال فإن الاختيار يتجه مباشرة إلى الطبعة الأخيرة للكتاب الثاني «The Christian Faith»، على أساس أنه تعبير عن الرؤية النهائية الصارمة لشلاماخير، ولكن فحص المفاهيم الأولية لمفهوم الوحي لديه يستدعي العودة إلى الطبعة الأولى لكتاب «On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers»، وهنا لا بد من ملاحظة تعقيدات وصعوبات الطبعة الثالثة لهذا الكتاب في ترجمة الطبعة الأولى والترجمة الأخيرة التي جاءت كوحي، ليس فحسب في البرهنة الواضحة المرتبة إلى حد كبير، ولكن الدهشة من الموقف الجذري الملاحظ بقوة: ما هو الوحي[1]؟

إن كل حدس أصلي وجديد واحد للكون، وتأتي المشكلة من فهم ما يعنيه شلاماخير من عبارة «الحدس بالكون» «intuition of the universe»، إذ يميز بين «الحدس» و«الشعور»، فالشعور لدى أي شخص يأتي في تلك اللحظة السامية التي يظهر فيها الدين في «الندم» و«التواضع» على سبيل المثال. و« الحدس» هو الجانب الموضوعي لنفس اللحظة السامية. ولكن ما هو الحدس؟ إن شلاماخير يرى أن الحدس بكامله ينبثق من تأثير المُحدِس على الشخص الذي يَحدِس، من فعل أصلي سابق ومستقل للأسبق، الذي يكون مدركاً مفهوماً معبراً عنه لدى الأخير، الشخص الذي لديه فعل الحدس، وفقاً لطبيعته الخاصة. وإن كان هذا لا يخبر عما هو الحدس، فإنه على الأقل يوضح الكيفية التي يقع بها. ولقد أشار ريتشارد براندت Richard Brandt يرى أن شلاماخير يفكر بأسلوب المشابهة بالنسبة لعملية الإدراك، فالموضوع المستقل يمارس تأثيراً سببياً على موضوعه، فالحدس سلبي من جهة، ويؤثر بوساطة شيء آخر، ولكن الشخص نشط أيضاً لفهم وإدراك ما يكون محدوساً، ومن هذه الناحية يكون الحدس إيجابياً، وهذه الطبيعة المزدوجة للحدس باعتباره سلبياً وإيجابياً في فهم معنى الوحي وحدوده، وبطبيعة الحال فإن الحدس الديني يختلف نوعياً عن الحدس المعقول للكون، بمعنى أنه ليس لموضوعات متمايزة غير مرتبطة، فهي محدوسة، فالكون موجود في نشاط مستمر، ويكشف عن نفسه في

(1) See, Walter E. Wyman, Jr., "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 41.

كل لحظة، وكل وجود يُحدث وجوداً مستقلاً وفقاً لامتلاء الحياة، وكل وجود ينبثق خارجاً من رحمه وخصوبته وقوته المثمرة باستمرار، باعتبار ذلك عمل لعين أعلى(١).

ومن هنا فإن قبول ما هو فردي باعتباره جزءاً للكل، وكل ما يكون تعبيراً وتمثيلاً للأزلي، يعني الدين. وليس الحدس بكامله إسقاطاً أو تصوراً، لأنه استجابة لما يكون مشكوكاً هنا، ويكون يقينياً هناك، إنه نشاط الكون. ولكن بسبب أن الموضوع نشط، إضافة إلى كونه سلبياً، فإن إدراك ما يكون محدوساً، يأتي وفقاً لطبيعة الشخص الخاصة به، والناس المختلفون سوف يحدسون بالكون بأساليب مختلفة، ولهذا السبب يمكن لشلاماخير أن يقرر أن الدين لا نهائي، فتعددية الأديان ضرورية، ويستحيل تجنبها، لكونها متجذرة في جوهر الدين، لأن عمل الكون يدرك بأساليب مختلفة، فعلى سبيل المثال، فإن الأديان الشركية التي تقول بتعدد الآلهة، تظهر في الحدس بالكون على أنه متعدد، لا وحدة فيه. فيحين أن الأديان التوحيدية ووحدة الوجود تظهران عندما يكون الكون محدوساً باعتباره وحدة في تعدد، وأي من هذه الحدوس للكون، فإنه يعتمد على ملاءمتها لإحساس الإنسان بالكون وإدراكه له، على نحو متساو في أن الله تعالى جزء من الحدس، الذي يعتمد على اتجاه خيال الشخص(٢). وهنا لا بد من الإشارة إلى أن النزعة الرومانتيكية في القرن التاسع عشر قد أثرت على كل من الفكر الكاثوليكي والفكر البروتستانتي(٣). ومن الواضح هنا أنه يريد أن يؤسس الدين المتحرر من الميتافيزيقيا والاعتماد على الأخلاق، ولكن لم تكن لديه رغبة في الهرطقة(٤).

---

(1) See, Friedrich Schleiermacher, On Religion; Speech to its Cultured Despisers, p, 11, p, 44, p, 47, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 42, Van A. Harvey, " A Word in Defense of Schleiermacher's Theological Method", in " The Journal of Religion", Vol. 42, No. 3 (Jul., 1962), p, 155.

(2) See, Friedrich Schleiermacher, On Religion; Speech to its Cultured Despisers, p, 18, p, 118, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", pp, 42- 43.

(3) See, Claude Welch, " The Problem of a History of Nineteenth-Century Theology", in " The Journal of Religion", Vol. 70, No. 4 (Oct., 1990), p. 615, Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions, PP, 46 - 47.

(4) See, George Cross, The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work " The Christian Faith", The University of Chicago Press, 1911, p, 61.

والمدهش في هذه النظرية تواضعها المعرفي، ولقد أشار فإن هارفي Van Harvey إلى هذه النقطة باختصار بسيط: الحدس المباشر يبدو أنه كمصطلح، يشير إلى حقيقة بين حقيقتين؛ فبسبب أنه ينشأ فحسب استناداً إلى تأثير أحد الأشخاص على الآخرين، ولكنه لا يشبه المعرفة أو الإدراك، فهو ينسجم مع اللاأدرية مثل طبيعة الحدس، وعلى الرغم من تلميحات شلاماخير من أن بعض الحدس أكثر غنى وجدارة من الأخرى، فهو يفسر بعض أديان تعدد الآلهة ووحدة الوجود بأنها دينية حقيقية أصلية، مثل الأديان التوحيدية: إن الاعتقاد في الله تعالى يعتمد على اتجاه الخيال، مؤكداً أن ديناً واحداً بدون الله تعالى، يمكن أن يكون أفضل من دين آخر مع الله تعالى. إن التماثل بين الوحي والحدس في الطبعة الأولى من كتابه Speeches يحمل إدعاء معرفياً معتدلاً ومدهشاً وبسيطاً جداً، مؤكداً على الوظيفة التكوينية الجوهرية لخيال الإنسانية(١).

كما أنه يفسر الخيال الإنساني على أنه طبيعة الحدس الكوني بأساليب مختلفة فحسب؛ إذ يشبه المراقبين المختلفين المعجبين بنفس النجوم الذين يبنون أبراجاً مختلفة، وما يميز الأديان بعضها عن البعض الآخر، يتميز في الحدس المخصوص بها، الذي يكون في المركز، فالحدس المركزي في اليهودية، على سبيل المثال، العقوبة الكونية الفردية للأزلي، التي تأتي كرد فعل ضد كل شكل فردي محدود، على حين أن الحدس المركزي في المسيحية الشد المركزي اللانهائي الكوني لكل شيء محدود ضد وحدة الكل، وأسلوب معالجة الإله لهذا النضال أو الكفاح. ولسنا بحاجة إلى الحكم على شلاماخير على السوية في أن تحديده كاف لسمات الحدوس المركزية في اليهودية والمسيحية. والنقطة الأساسية هنا تتمثل في التحرك من speech الثاني إلى speech الخامس، فهو ينتقل من جوهر الدين إلى التفكير في الدين على جهة العموم، إلى الأديان الإيجابية، التفكير فيما هو فردي. ومن عمل الوحي بنظامه بشكل مثمر في كل لحظة يُنشأ فيها الدين أو تتسبب في نشأته وظهوره، والحدوس المخصوصة التي تكوّن الأديان الإيجابية تصبح مركزية(٢).

(1) See, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 43, Michael C. Legaspi, " What Ever Happened to Historical Criticism?", pp, 2-3.

(2) See, Friedrich Schleiermacher, On Religion; Speech to its Cultured Despisers, p, 27, p, 45, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", pp, 43-44.

والدين عند شلاماخير جزء ضروري من الإنسان، كما أنه كتميز لتكامل الروح التي تتطلب الثقافة والتعليم والتجربة لصقلها، ويصر شلاماخير على أن الدين إيجابي يتموضع في المجتمعات على نحو محسوس، تلك المجتمعات التي تشكلها التقاليد الثقافية والتاريخية المتميزة بالشعائر والنصوص المحفوظة التي تطورت عن أصول الدين الخاص، فالدين قدرة إنسانية، لا توجد معزولة عن المجتمع الديني(١)، فالدين جزء أساسي في التجربة الإنسانية في تفسيرها الأعلى(٢).

وهكذا فإن ظهور الأديان التاريخية المخصوصة ليست موضوعاً يستكشفه شلاماخير في Speeches. ولكنه يعطي تلميحاً مثيراً. إنه كما يقول «الأبطال» الذين يجلبون على نحو متميز الوحي الجديد، هؤلاء الذين يحسبون على أنهم، أي الأبطال، مؤسسوا الأديان الإيجابية، وهذا التلميح أصابه التعديل والتطوير على نحو أكثر في عمله التالي(٣).

وعلى أية حال فلقد بدأ شلاماخير في عرض أفكاره عن الدين عام ١٧٩٩ في كتابه: On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers الذي يعد من أهم النصوص الملهمة للمسيحيين الاعتذارين منذ أصول المسيحية، إضافة إلى أنه المقترح الأساسي للمفهوم الحديث للدين، فلقد جادل شلاماخير النخبة المثقفة في عصره الذين كانوا يرون أن تحرير الحقائق الميتافيزيقية والتاريخية من العناصر الدينية عنصر ضروري للوجود البشري؛ فالممارسة فن، والتأمل علم، والدين معقولية وميل إلى إدراك الأزلي(٤).

والطبعة الأولى من Speeches فيها اقتراحات عديدة لإعادة السبك والصياغة لمفهوم الوحي، ولا يعني هذا بالطبع العمل على استكشاف الصعوبات الفلسفية لفكرة شلاماخير عن الوحي، ذلك أن الهدف الأساسي هنا يتمثل في اتخاذ الخطوة المتواضعة لتفسير خياره، فالوحي يتموضع في الحدس، أو كما يقال، في التجربة الدينية، وهناك دور كبير للخيال الإنساني في ديناميكية الوحي وللممارسة والفعل على أية حال. وربما يكون التفسير الإنساني للفعل

---

(1) See. Christine Helmer, "Schleiermacher", p, 43.

(2) See, Friedrich Schleiermacher, On Religion; Speech to its Cultured Despisers, p, 124, George Cross, The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work " The Christian Faith", p, 59.

(3) See, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 44.

(4) See. Christine Helmer, "Schleiermacher", p, 42.

المتماثل للكون مختلف لا محالة في ذلك، ولذا ففي طبيعة هذه الحالة يُتلقى الوحي في أشكال عديدة، والمكانة الإدراكية المعرفية للوحي، تُفهم على أنه حدس بسيط، ونتائجه الميتافيزيقية غير مؤكدة أو مجهولة. ولكن قبل تحديد موقع شلاماخير في معسكر كوفمان Kaufman هناك حاجة إلى القفز من عام ١٧٩٩ إلى عام ١٨٣١، ومن الطبعة الأولى Speeches إلى الطبعة الثانية لكتابه The Christian Faith[(١)].

إن كل استكشاف سريع لدوغماتية شلاماخير في الإيمان المسيحي، تكشف عن بعض السمات البارزة في تناوله للإيمان المسيحي، ففي المقام الأول توجد مناقشة شلاماخير لمفهوم الوحي في المدخل، وذلك على الرغم من إشاراته إلى هذا التعبير كثيراً في أماكن أخرى، وليس هناك مذهب للوحي في حد ذاته في القسم العقدي بالفعل من العمل. وفي المقام الثاني ناقش في المقدمة مفهوم الوحي من خلال توجهات علوم ثلاثة مختلفة، وواضح أن هذه المقترحات مستعارة من علم الأخلاق، وفلسفة الدين، واللاهوت الدفاعي، أحد فروع اللاهوت الفلسفي. وتنظيم المادة المتعلقة بالوحي مهم وله دلالة في هذا السياق؛ إذ يشير إلى مقاربة ثلاثية: الأولى، تطوير شلاماخير لمسألة الوحي الأصلي العضوي في المجال الفلسفي الذي يطلب الأخلاق. والثانية، الاقتراح المأخوذ من فلسفة الدين، الذي يزود شلاماخير بتعريف للوحي التاريخي، يكون قابلاً للتطبيق في كل الأديان الإيجابية. وأخيراً، المقترحات المستعارة من اللاهوت الفلسفي، التي توضح السبب في أن العقيدة المسيحية في الوحي في حد ذاته ليست ضرورية: إنه يثبت أن الكريستولوجيا التي تملأ الإعلان تفي بالمراد[(٢)].

وهذا ما يوضحه بارث Barth من أن شلاماخير قد أسس لاهوته على ما يسمى الأخلاق وفلسفة التاريخ التي تعكس الوصف الأنثروبولوجي للتفكير الإنساني، والفعل والشعور باعتبارهما حالتين للوعي[(٣)].

وحجة الوحي الكوني هي تلك الحجة المشهورة في القضية الرابعة في الطبعة الثانية The Christian Faith «الجوهر المتماثل نفسه للتقوى»، التي تتمثل في الوعي بالوجود التام غير

(1) See, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 44.

(2) Ibid, p, 32.

(3) See, Christine Helmer, ''Schleiermacher'', p, 31.

المقيد الذي يعتمد عليه نفس الشيء الموجود في علاقته بالله تعالى، وعلى نحو ما أوضحه شلاماخير: الشعور بالاعتماد والتبعية التامة غير المقيدة، على أساس أنه الوحي الأصلي لله تعالى للموجودات البشرية أو في الموجودات البشرية(١).

ولكن السؤال: لماذا يسمي شلاماخير الشعور بالتبعية والاعتماد غير المقيد الوحي الأصلي لله تعالى؟ إن حجة شلاماخير تفتح الباب إلى تحليل بنية الخبرة أو التجربة، فالوعي بالعالم دائماً وعي بوجود الاعتماد النسبي والإرادي، ولكن الوعي الذاتي الذي يصاحب كل الأنشطة، هو نفسه الوعي بالتبعية أو الاعتماد غير المقيد؛ لأنه الوعي الذي تأتي منه كل الأنشطة التلقائية، التي يكون مصدرها خارج الإنسان، ولكن لماذا يكون مشروعاً الإدعاء بأن الشعور بالتبعية والاعتماد غير المقيد هو وعي بالوجود في العلاقة مع الله تعالى؟ إن إجابة شلاماخير هنا تثير الاهتمام، فالإنسان يعني بكلمة «الله تعالى» من حيث وجود الفعال النشط الحسي ذي المعنى، لكن هذا الذي جاء منه، لا يمكن أن يكون العالم ليكون لديه الشعور بالحرية على الرغم من أنه متناه في العلاقة بالعالم، ولذا فببساطة فإن ما تعنيه كلمة «الله تعالى» الشفرة المحددة لشعور التبعية والاعتماد التام، وشعور التبعية التامة أو الاعتماد هو الوعي بالله تعالى أو بعبارة أخرى الوحي الأصلي لله تعالى(٢).

وهنا لدى شلايرماخر فإن كل الصفات التي تنسب إلى الله تعالى، لا يجب أن ينظر إليها على أنها تشير إلى شيء ما خاص به، ولكنها فحسب شيء ما يتصل بالأسلوب الذي يتعلق به الاعتماد غير المشروط من هذه الوجهة، وهذا بدوره يؤدي إلى نوع من اللاأدرية اللاهوتية، إضافة إلى أنه يعمل على تدمير مسألة حرية الله تعالى في علاقته بالعالم وتعاليه عليه، إن ذلك بسبب أن كلمة اله تعالى تشير إلى أولية مفترضة ساكنة محددة مسبقاً على أنها مثل قطب موضوعي لظرف سيكولوجي آخر، يسمى بالإيمان(٣).

ويشكل الشعور بالاعتماد التام المراحل الثلاث الأعلى في الوعي الإنساني: الأولى، المرحلة الحيوانية التي تمثل السيادة في الطفولة والأحلام، وفيها لا يظهر التناقض بين الذات والموضوع،

(1) See, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 45.

(2) Ibid, George Cross, The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work " The Christian Faith", p, 68.

(3) See, Van A. Harvey, " A Word in Defense of Schleiermacher's Theological Method", p, 152.

بسبب أن الوظائف العقلية في حالة تشويش. والمرحلة الثانية، هي المرحلة الحسية، والتي يكون فيها التناقض بين الذات والموضوع متميزاً. والمرحلة الثالثة، هي مرحلة الوعي الديني، وفيها يكون التناقض بين الذات وما ليس بذات، وفيها تختفي الذات، ويتماثل كل مفهوم مع موضوعه، وليس هناك شرط آخر للوعي، لكي يتماثل مع هذا الشعور العام، في كل معرفة وفعل في التناقض بين الذات والموضوع، ولا تنفصل هذه المرحلة عن المرحلة الثانية(١)، وهو مفهوم وجهت إليه الكثير من أوجه النقد(٢).

ويحدث هذا الوحي كونياً؛ لأن بنية التجربة ذاتها كونية، ولكن من المهم التحقق من إدراك أن شعور التبعية التامة أو الاعتماد غير المقيد مجرد عن التجربة، ليس في ذاته، على اعتبار أن التجربة حاسمة. إنه يظهر فحسب في الارتباط مع الوعي المعقول ذاته؛ ليشكل اللحظة الحاسمة للتجربة، والوحي الأصلي عند شلاماخير ليس إسقاطاً، ولكنه بدلاً من ذلك كشف «من حيث» إنه شعور التبعية التامة غير المقيدة. ولكن كيفية «من حيث» تصورها والتعبير عنها يعتمد على التقاليد المختلفة التي تكون بنيتها مختلفة، وبالتالي لا يمكن للشخص أن يشتق المذهب المسيحي عن الله تعالى، أو المذهب البوذي في الاعتماد الأصلي المشترك مباشرة من شعور التبعية التامة في ذاته، على الرغم من أنه الأساس لكليهما. إن الانتقال المفهومي من الحدس في الطبعة الأولى لكتابه Speeches إلى الشعور في كتابه The Christian Faith والطبعات المنقحة لكتاب Speeches مشكلة كلاسيكية في تفسير شلاماخير، وليس الهدف هنا الدخول في أسباب هذا التحول(٣).

إن هناك رغبة في جذب الانتباه إلى نقطة مهمة في مشكلة الوحي، فعلى الرغم من ذلك التحول، فهناك بنية متشابهة مضبوطة بين حجة الخطاب الثاني «Second Speech» والقضية الرابعة. وفي الحالتين معاً يحدث الوحي كونياً، وأيضاً في الحالتين معاً يأتي الحديث عن جوهر وديناميكية الوحي الأصلي بدلاً من الوحي التاريخي المخصوص، وفي الحالتين معاً فإن موقع

---

(1) See, George Cross, The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work "The Christian Faith", p, 68, Van A. Harvey, " A Word in Defense of Schleiermacher's Theological Method", p, 154.

(2) See, Van A. Harvey, "A Word in Defense of Schleiermacher's Theological Method", p, 161.

(3) See, Walter E. Wyman, Jr., "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 45.

الوحي في بنية التجربة. وعلى الرغم من أنه يمكن أن يطور إلى لاهوت فلسفي، يهدف إلى تبرير الميتافيزيقيا الإيمانية. والبرهنة في هذا القسم من المدخل تجسد في الحقيقة غرضاً بسيطاً جداً. وعلى النحو الذي يركز عليه شلاماخير في خطاباته المفتوحة إلى لوكي Lücke فإن الغرض من المدخل إلى العقيدة ليس تأسيس الإيمان المسيحي، ولكنه فحسب تحديد مكانه الصحيح. وعلى الرغم من ذلك فإن شلاماخير يبدو أنه يسمح بإمكانية التبرير العقلي للاعتقاد الإيماني: إن الشعور بالاعتماد أو التبعية التامة غير المقيدة ليس عنصراً عرضياً أو شيئاً مختلفاً من شخص إلى شخص، ولكنه عنصر كوني للحياة(١)، فالدين جوهري في الطبيعة البشرية(٢).

ويأخذ الاعتراف بهذه الحقيقة كاملة مكانه في نظام الاعتقاد، فيما يعرف بحجج وجود الله تعالى، ومن الواضح جداً، دون إمكانية للخطأ، أن شلاماخير يرى أنه ليس من مهمة الدوغماتي أن يبرهن على وجود الله تعالى أو أي شيء آخر؛ ومن هنا فإن الدوغماتية توضح محتوى الوعي بالله تعالى، إنها لا تؤثر في إدراكه والاعتراف به. ولكن المنهجية الصارمة لا تستثني إمكانية البرهنة الإيمانية في العلوم فيما عدا الدوغماتية، تقريباً في الأخلاق والجدل. وفي ضوء النوايا الواضحة لشلاماخير، لا يمكن القول أنه صحيح أن حجة الوعي الأصلي الحقيقي تكون أساس النظام الدوغماتي. ولكن على الرغم من ذلك فله أهمية لاهوتية. ويقرر شلاماخير الأهمية اللاهوتية لمقاربته في خطابه الثاني المفتوح إلى لوكي Lücke: وحي الله تعالى الأصلي الحقيقي هو الخلق، ففي أشكال العالم التي يمكن تصورها الوحي الأكثر غنى وغزارة لله تعالى، وهذا قريب مما يقرره كتاب Speeches عن الوحي الأصلي بالحدس: ففي الحالتين يتموضع الوحي في بنية التجربة، ولكن شلاماخير في المقدمة يقرر أن الله تعالى متجل كونياً في شعور التبعية أو الاعتماد التام غير المقيد(٣).

ولو أن الوحي الأصلي ليس بالضبط اللاهوت المفوض الذي يملك السلطة بالمعنى الذي قرره بانينبيرج Pannenberg الذي يبحث عن أساس لتأكيد الوعي الديني، ومع أنه ليس مسيحياً، فمن الواضح أن تقديم الوعي المسيحي أنطولوجيا بأساليب تفسير بنائية، كما هو الحال عند

(1) Ibid, 46.

(2) See, George Cross, The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work " The Christian Faith", p, 94.

(3) See, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", pp, 46-47.

كوفمان، غير مسموح به. والتماثل في حركة Speeches من جوهر الدين في الخطاب الثاني إلى الأديان الإيجابية في الخطاب الخامس يشير إلى أن مقدمة شلاماخير تتحرك من المجرد إلى المحسوس الواقعي، ولقد زُودت الخطوة المتوسطة بين مناقشة جوهر الدين وتعريف جوهر المسيحية بمقترحات وقضايا مستعارة من فلسفة الدين. إن شعور التبعية التامة أو الاعتماد غير المقيد مجرد، ويشكل افتراضات نظرية للوعي فحسب في ارتباطه بالوعي الذاتي المعقول. والشعور المتماثل الذاتي للاعتماد غير المقيد مجسد في تلك الأشكال المحسوسة المختلفة على أساس أنها جوهر الأديان الإيجابية المختلفة. وفي سياق التوضيح فإن كل شيء للتقوى، بمعنى أن كل دين إيجابي له وحدة خارجية ووحدة داخلية. ومرة أخرى يعيد شلاماخير تقديم مصطلح الوحي، ويرى أن الجميع سيوافقون فوراً على مفهومه له: إن الكلمة الموحى بها، لا تقدم لما هو مكتشف في عالم التجربة من قبل إنسان واحد سلمها للآخرين، أو تلك التي استنبطت بالفكر على يد إنسان واحد، وعُلمت بوساطة الآخرين. وعلى نحو أعمق فإن الكلمة تفترض اتصالاً إلهيا وإعلاناً[1].

ومن الواضح هنا أن الدين عند شلايرماخر هو الشعور بالتبعية التامة أو الاعتماد غير المقيد، وهو هنا شكل من أشكال التجلي أو الظهور بالنسبة للروح البشرية، يجب أن يكون بعيداً عن المعرفة والقانون والأخلاق والسياسة، على الرغم من أنه يحتوي على هذه العناصر؛ فالدين ليس معرفة ولا فعل، كما أنه ليس تركيباً منهما، على الرغم من أنه في تجلياته المحسوسة لا يبدو في صفائه، وله أيضاً موضوع الأخلاق والميتافيزيقيا، ومن هنا فالدين تبعية الروح للامتناهي في لحظة يجتمع فيها الحدس والإحساس معاً، حدس من طرف المتناهي للامتناهي، وإحساس اللامتناهي بالمتناهي، وهنا يتكون الدين من عنصرين، على النحو الذي أشار إليه هذا البحث، الحدس والإحساس أو الظاهر والباطن، كما أنه يعود إلى طبيعتين: الخارجية التي تتمثل في العبادات والشعائر. وداخلية تتمثل في التأمل الباطني، الذي يركز عليه شلايرماخر كثيراً. وعلى الجملة فإن الدين تجربة فريدة، تتمثل في الشعور بالضعف والعجز والخوف والتبعية التامة، بما يعني أن الدين يجب تناوله في جذوره التاريخية؛ لأنه داخل في النسيج التاريخي للحياة والمنظومة اللغوية والثقافية، كما أن تعريف الدين على هذا النحو يفصل بين الأخلاق والميتافيزيقيا وبين الدين، ذلك أن الأخلاق والميتافيزيقيا ثمرتا وعي بالعالم مكتسب

(1) Ibid, 47.

بالحدس الديني، والدين في حد ذاته هو مجرد هذا الشعور، كما أن كل ما يتصل بالدين يستند إلى الحدس والإحساس الدينيين اللذين يؤديان إلى معرفة الله تعالى، فمعرفة الله تتم عبر الإحساس، وليس على أساس الوعي أو التفكير، فالدين الحقيقي يكمن في الوجود المنصهر في اللامتناهي الأزلي. وهنا يلحظ تلك الوجهة الروحية أو الباطنية في تناول شلايرماخر للدين، وهي وجهة تعكس تأثره بالرومانتيكية إلى حد كبير، كما أنها تمتد إلى عمله بالكامل في تناول الكريستولوجيا المسيحية.

وهنا يلحظ تأثر شلايرماخر بأفلاطون في تقسيمه للمعرفة إلى مجالين: الأخلاق التي يشير إليها شلايرماخر على أنها واقعية مكونة بالفعل الإنساني. والعالم الفيزيقي الذي يتشكل فعلياً بالطبيعة، وهنا يحاول ربط هذين المجالين بالفن والعلوم؛ فالفن يمثل الأخلاق. والعلوم تمثل الميتافيزيقيا(١).

وعلى أية حال فإن شلايرماخر الذي ينظر إليه على أنه المؤسس الأول للاهوت الحديث في أوربا، يركز بقوة في تأسيسه للاهوت المسيحي على ما يعرف بالوعي الذاتي أو الشعور الذاتي، وعلى الرغم من أن الوعي يأخذ عنده معنيين متغايرين، فإنه في الحقيقة يتضمن ثلاثة معانٍ، ونظراً للأهمية المركزية لمفهوم الشعور في نظامه اللاهوتي، فإن الأمر بحاجة إلى دراسة تفصيلية له، فهناك شعور ما قبل التفكير وشعور ما بعد التفكير، وتفسير معنى التبعية غير المقيدة على نحو تام. ومن الملاحظ هنا أنه يستخدم مصطلح «الشعور»، لكي يصف شعور ما قبل التفكير، ذلك أن الشعور عنده له معنى مختلف عن المشاعر العادية، مثل الإحساس والعواطف والمشاعر أو حالات اللاشعور، التي غالباً ما تكون ذاتية(٢).

إن الشعور هنا حالة ذهنية تتكون في الوعي الذاتي، وهو ما يسمى بحالة العقل والقلب، وبالتالي فإن شلايرماخر في استخدامه لكلمة ميل أو نزعة أو مزاج، لا يستخدم هذه الكلمة بالمعنى المتعارف عليه في اللغة العادية السائدة ضمنياً وعملياً؛ ولذا فإنه يُفضل أن يسميها «المزاج العام» في الحياة الداخلية للنفس البشرية. هذا الشعور الثابت ليس ذاتياً بأية معنى، لذا فإنه يعمل كثيراً بنفس القدر مع الوعي العام مثل الوعي الفردي. ويعني شلايرماخر بالوعي العام

(1) See, Christine Helmer, ''Schleiermacher'', p, 32.

(2) See, Louis Roy, '' Consciousness According to Schleiermacher'', in '' The Journal of Religion, Vol. 77, No. 2 (Apr., 1997), pp. 217-218.

التجربة المتوقعة لكل شخص؛ فالوعي هنا هو الحضور الفوري للكل، الوجود الشخصي غير المنقسم الذي يكونُ أبعد ما يكون عن الوجود الشخصي، وهذا المعنى للوجود الشخصي يرتبط بحميمية مع الوعي بالعالم وكذلك الوعي بالله تعالى[١].

ولقد أشار عدد من المعلقين إلى أن الشعور عند شلايرماخر الذي يعني التبعية التامة غير المقيدة ليس عاطفة، فهو لا يعني بالشعور عاطفة أخرى مساوية للشعور بالسعادة أو الغضب، إنه بدلاً من ذلك نمط من الشعور أو الوعي الذاتي. ولكن الشعور ملزم بأن يكون خطأ بوساطة بعض القراء المهملين الذين يرغبون في سماع صوته العادي من أمثال وليم جيمس، وشلايرماخر نفسه وقع في الخطأ من خلال تكراره استخدام العواطف الدينية التي غالباً ما تكون مشرفة على العواطف المتصلة بعالم التناقض، ولقد أعطى أمثلة على ذلك مثل: السعادة والألم، الهدف والانطوائية، على حين أن الشعور موجود في عالم يكون فيه التناقض بين الذات وموضوعاتها ملغياً، وعلى الرغم من تعلقه بالعواطف الدينية فإن الشعور مع ذلك يتجاوزه على نحو فعال، فالشعور الذي يعني التضمن العاطفي بمعنى الميل سوف يختفي بعد ذلك. وعلى نحو واضح فإن التحرير الثاني لكتابه Der christliche Glaube سوف يعمل على إلغاء بعض التضمينات القليلة المؤثرة للشعور التي كانت موجودة في التحرير الأول Kritische Gesamtausga. وعلى سبيل المثال فإن « الميل» في التحرير الأول، سوف يختفي في الثاني، و» الحنين» في التحرير الأول سوف يغيب عن الثاني[٢].

كما أن الكلمات الفعالة مثل السعادة والحزن سوف تستمر في الطبعة الثانية، ولكنها أبعد ما تكون عن العواطف، وسوف تتميزان على التوالي بالسهولة والصعوبة مع شعور الاعتماد التام غير المقيد الذي يكون حاضراً في الوعي الإنساني. ومع ذلك فبينما يستخدم في الطبعة الأولى نوعين: السعادة والحزن لاستدعاء التناقض بين السهولة والصعوبة فإنه في الطبعة الثانية يستخدم السعادة والحزن لغلبة التناقض، ومن ناحية حدد البهجة والحزن باعتبارهما نمطين للشعور الأساسي في المستوى العالي للوعي الذاتي، حيث ألغى التناقض، وذلك بالاعتماد على السهولة أو الصعوبة التي يُحس بها هذا الشعور، ومن ناحية أخرى فإن السرور والحزن

(1) Ibid, p, 218.
(2) Ibid, pp, 218-219.

يتصلان بمجال العواطف التي تكون في المستوى الثاني للوعي الذاتي، والتي تتميز بالتناقض(١). وعلى أية حال فقد تعرض موقف شلايرماخر من الدين للنقد(٢).

وأي باحث مهتم بالمشكلات التأويلية المعقدة التي أوجدتها مفردات شلايرماخر، ليس بإمكانه إلا بأن يتعاطف مع ما ذهب إليه بول تيلليش Paul Tillich صنع خطأ كبيراً، عندما استخدم تعبير الشعور للإشارة إلى التجربة الدينية العميقة التي تقع وراء عالم العواطف الإنسانية. والسؤال هنا: لماذا يصر شلايرماخر على استخدام هذه الكلمة الغامضة؟ إن الإجابة الأمثل عن هذا السؤال تكون على النحو التالي: إن الشعور عنده يعني أنه مميز عن المعرفة والفعل، وللتعبير عن هذا التميز فإن يلجأ إلى تعبير يوضح ما الشعور الذي يفترض بلوغه: إنه الوعي الذاتي الحالي الفوري، وهذه العبارة لا تحمل غموضاً، ويجب أن تحل محلها بدلاً من أن تتعايش معها، فالشعور هنا في الطبعة الأولى من Der christliche Glaub يُعرف الشعور بما يسمح للنفس بالتحرك ذهاباً وإياباً من عالم المعرفة إلى عالم الإرادة، إي أنه يرى باعتباره نقطة وسطاً، وهو ما سماه فريدريش بيسير Friedrich Beisser « المدار» بين المعرفة والإرادة(٣).

وشرح هذه التجربة أشار إليه شلايرماخر في محاضرة له عن الأخلاق المسيحية التي أوضح فيها كيف أن الوعي الأصلي يمكن أن يصدر في الفكر أو في العمل، أي أنه يصبح فكراً، عندما يُختزل ما يعبر عنه إلى أرضيته الفعالة، ويصبح عملاً عندما يكتشف بالفعل أو التصرف وفقاً للإرادة الإلهية. وعلى الجملة فمن خلال تحليل شلايرماخر للقاء الأول بين أندريه ويوحنا مع المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، فإن تأثير المقدس كان هناك أولاً، ومنه ينشأ التفكير والعمل، ذلك الفكر الذي اكتشف وجوده مع المشيا، والعمل الذي كان في اتصالهم به، فالأصلي هو الذي نشأ عنه الأمران معاً، والذي تمثل في انطباع لاهوت المخلص(٤).

---

(1) Ibid, p, 219.

(2) See, George Cross, The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work " The Christian Faith", pp, 163 -165.

(3) See, Louis Roy, '' Consciousness According to Schleiermacher'', p, 220, George Lindbeck, '' An Assessment Reassessed: Paul Tillich on the Reformation'', in '' The Journal of Religion'', Vol. 63, No. 4, Martin Luther, 1483-1983 (Oct., 1983), p, 382.

(4) See, Louis Roy, '' Consciousness According to Schleiermacher'', p, 221.

وثمة مسألة على درجة عالية من الأهمية في تناول موضوع الشعور الذي يرتكز عليه اللاهوت البروتستانتي في مرحلته التجديدية على يد شلايرماخر، تتمثل في التمييز بين شعور ما قبل التفكير وشعور ما بعده، فوعي ما قبل التفكير على النحو الذي وضعه شلايرماخر على النقيض بالنسبة لوعي التفكير، ولكي يفعل ذلك فإنه يهرب من المقارنة المضللة بين اللاوعي والوعي التي تبناها العديد من المؤلفين، ففي العالم الناطق بالألمانية فإن الوعي في معظم الأوقات يعني عملية الإدراك، ولدى كارل يونج Carl Jung فإن الوعي يساوي الوعي التأملي المسبوق فحسب باللاوعي، ولم يسقط شلايرماخر في هذا الانقسام الذي لا يترك مساحة لوعي ما قبل التفكير، ولقد أكد شلايرماخر على أن استخدامه لمصطلح الشعور، لا يتضمن حالة اللاوعي(١).

والأمر هنا عندما تتم المقارنة بين شكلين للوعي من خلال بعض النصوص التي قدمها شلايرماخر، فإن الأمر يشير بالفعل إلى وجود أشكال ثلاثة للوعي، ففي الخطابات Speeches يدعو قراءه إلى ممارسة الوعي الذاتي، وتتضمن التجربة التي يحاول استحضارها ثلاث خصائص: الأولى، إن موضوع المعرفة وذات المعرفة شيء واحد. والثانية، إن وحدة النفس سببها أنها تشمل موضوعها، وبالتالي فسلمها بأكمله يكون مدركاً مفهوماً. والثالثة، إن النفس واحدة مع اللامتناهي أو الأزلي. ومن الملاحظ أن الطبيعة الدقيقة لهذه السمات تبقى غامضة، ولكن الهدف البلاغي لخطابات شلايرماخر، لا يقدم تحليلاً فلسفياً، ولكن يعمل على استدعاء قرائه إلى وحدة التجربة التي تقرب وعي ما قبل التفكير، على النحو الذي لاحظه حول وعي التأمل، هذا التأمل يفترض مقدماً النشاط الأصلي، ولدى البشر وعي به على أساس أن المعرفة بكاملها تَذكر، بمعنى تذكر الظواهر الداخلية التي تكون مدركة منذ البداية(٢).

وإذا كانت ما قبل التفكير، فإنه من الممكن أن تستدعى بعد ذلك، أو على نحو أكثر مجازية، على أساس أنها مستمرة، مثل الموسيقى المقدسة، فالشعور الديني يجب أن يكون ملازماً لحياته النشطة. ويسلط الإيمان المسيحي أيضاً الضوء على الوعي، إذ يعرض شلايرماخر لنوعين من الوعي الذاتي: أحدهما الوعي الذاتي الفوري. وثانيهما وعي الذات الذي يشبه إلى حد كبير الوعي الموضوعي الذي يمثل الرئة لنفسه، وبالتالي يكون متوسطاً بالتأمل الذاتي، وليس هناك من

(1) Ibid.
(2) Ibid, p, 222.

اختلافات مهمة بين الموضوع والموضوعية في هذه السياقات، فكلاهما يعني الوعي بالموضوع، والوعي الموجه للموضوع(١).

ويعمل شلايرماخر في كل كتاباته Speeches، وDialektik، وThe Christian Faith على مخططين للوعي، بمعنى المقارنة بين وعي ما قبل التفكير، الذي يسميه الحالي أو الفوري، والوعي التأملي الذي يسميه الموضوعي، ولسوء الحظ فإن هذه الثنائية تترك شكلاً آخر للوعي، يتموضع بين الشكلين الآخرين، هذا النوع من الوعي أشار إليه من قبل جون لوك John Locke هو الوعي الملازم للتفكير، وهو نوع من أنواع الوعي الجوهرية بالنسبة له، فمن المستحيل لأي شخص أن يدرك دون إدراك أنه يدرك عندما يتذوق أو يرى أو يسمع أو يشعر أو يتأمل، فالإنسان يدرك أنه يفعل ذلك، ومن هنا فإن الوعي دائماً يلازم التفكير، ويجعل الشخص واحداً فيما يسميه النفس، ومن الملاحظ هنا أن شلايرماخر لم يتجاهل هذا الشكل الثالث للوعي، الذي يتعايش مع كل العمليات الإنسانية، ويضيف شلايرماخر أنه على الرغم من أن هذا الشعور غالباً ما يكون ضئيلاً أو في حده الأدنى، فإنه لا يمكن أن يختزل إلى الصفر، فهو مساير لكل لحظة(٢).

وعلى أية حال فإن مفهوم الوعي عند شلايرماخر، يتخذ أشكالاً ثلاثة:

الأول، الوعي غير الموضوعي المعادل للتقوى الذي يفسره شلايرماخر بالشعور بالتبعية التامة غير المقيدة، وهو شعور ديني.

والثاني، شعور غير موضوعي في ذاته، ومع ذلك متمم للوعي الموضوعي الملازم لأفعال المعرفة وإرادتها، وهو يمكن الإنسان من الانتقال من المعرفة إلى الإرادة، والعكس بالعكس، وهو وعي دنيوي.

والثالث، الوعي الموجه للموضوع الذي به تتموضع الكائنات المعطاة للفهم، والتي تكون أيضاً مفسرة بالوعي، وهذا الشعور خليط من النوع الأول والثاني، ويتصل بكل من التجربة الدينية وفلسفة الدين(٣).

---

(1) Ibid.

(2) See, Friedrich Schleiermacher, On Religion; Speech to its Cultured Despisers, p, 101, Louis Roy, '' Consciousness According to Schleiermacher", p, 223, George Cross, The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work ''The Christian Faith", p, 46.

(3) See, Louis Roy, ''Consciousness According to Schleiermacher", pp, 225-232.

ويؤكد شلايرماخر على وجود شعور الاعتماد التام غير المقيد، وهو شعور أساسي لكل من الشعور بالاعتماد النسبي أو الشعور النسبي بالحرية، وليس نتيجة التأكيد على جانب واحد، هو الجانب المنفعل بغيره في الوجود الإنساني، وعلى العكس فإن الشعور بالاعتماد غير المقيد يتضمن كلاً من النشط والمنفعل في التفاعل الذاتي المتبادل في العالم، ويحدد شلايرماخر الشعور بالاعتماد التام على أنه لا بد أن يكون واضحاً، بسبب أنه يتناول المتعالي، ومن هنا فهو لا يتكون في الوعي بمعناه الثاني الذي يكون حالاً تتصل به كل الموضوعات البشرية في العالم، فهو ملهم للوعي بالمعنى الأول، ومع ذلك يتطلب الوعي بالمعنى الثالث من أجل أن يكون معبراً عن نفسه(١).

ولكن كيف يجب فهم هذا الاتصال والإعلان الإلهيين؟ إن شلاماخير لا يقدم إجابة فورية، ولكنه يبدأ إجابته النهائية بأن يعتقد بأن الوحي يعني أصالة الحقيقة التي تضع أساس المشاركة الدينية. وهناك العديد من الأشياء التي تلاحظ على هذا التعريف: أولها، يأتي ما تقرر في فلسفة الدين، إذ يستخدم شلاماخير في كل الأديان التقوى في اليهودية والمسيحية والإسلام، التي تظهر في ارتباطها بالحقيقة الأصلية التي يحددها شلاماخير في ذلك الاندفاع المتواصل المطرد من موسى إلى عيسى عليهما السلام إلى محمد ﷺ على التوالي. وفي هذه اللحظة يمكن ترك هذه المشكلات المحتملة مع ذلك الإدعاء، على الرغم من أنه يلاحظ أنه تطور للتلميح حول الأبطال الدينيين في الخطابات Speeches أولاً. وفي المقام الثاني لا بد من ملاحظة أن التأكيد على أصالة الحقيقة التي تقع ضمن المشاركة الدينية(٢).

ومن الملاحظ أن فهم شلايرماخر للدين على نحو كامل، يتمركز حول أنه ظاهرة تاريخية، تحكم فيها التفاعل بين مقولتين مفضلتين في التفسير الرومانتيكي للتاريخ: الفردية والتطور. ومن هذا المنظور يمكن أن ترتب تباعاً وجهات النظر في العلاقة بين المسيحية والأديان الأخرى، والكاثوليكية الرومانية والإصلاح، وأخيراً بين الإصلاح والبروتستانتية الحديثة. وبعبارة أخرى فإن الاهتمام الأساسي لدى شلايرماخر هو ما يستطيع أن ينتقل من خلاله إلى ما وراء الوصف والسرد الحالي إلى تفسير الإصلاح ضمن النظرية الكلية للتطور الديني(٣).

---

(1) Ibid, pp, 228-229.

(2) See, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", pp, 47-48.

(3) See, B. A. Gerrish, " Schleiermacher and the Reformation: A Question of Doctrinal Development", in " Church History", Vol. 49, No. 2. (Jun., 1980), p. 151.

وتسيطر هاتان الفكرتان: الفردية والتطور على شلايرماخر منذ مرحلة مبكرة جداً، ففي كتابه On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers نجد أن هاتين المقولتان في توتر لا حل له، فهو لا يبرر الدين فحسب باعتباره جوهرياً في الطبيعة البشرية، وعنصراً لا يمكن اختزاله فيها، ولكنه أجبر بمنطق حجته على تبرير كل الأشكال المحسوسة التي تفترض تاريخية الدين، تعدد الأشكال الدينية والتنوع الديني الصرف فيها، كلها لا بد أن تُقر، على أساس ظهورها من الرحم الصاخب للكون، ومعنى منتجاً للطبيعة اللانهائية، ولذا لا تحتاج إلى أن يبحث عنها في أي مكان آخر، ولكن يبحث عنها في تلك العملية الوافرة التي لا تنتهي في حد ذاتها، ليس تلك العملية التي تؤدي إلى مكان ما، وعلى الأحرى فإن التعدد ضروري للظهور الكامل للدين، وتوفيره لكل الأشخاص المتنوعي التركيب والظروف، فالدين بكامله لا يمكن أن يعطى تاريخياً فيما عدا خلاصة كل أشكاله الممكنة، فهو يعرض لدى شلايرماخر ويوضح في سلسلة لا نهائية من الأشكال التي تتطور تدريجياً في نقاط مختلفة من الزمان والمكان، وتظهر النسبية الكلية على نحو لا يمكن تجنبها[1].

ويحاول شلاماخير أن يبرهن على أن نقطة البدء في أية مشاركة دينية، لا يمكن أن تفسر خارج السياق التاريخي، وفيما عدا ذلك فإن الشخص لن تكون عنده مشاركة دينية جديدة متميزة، ولكن على الأحرى تطور أبعد ضمن الوجود الحالي فحسب. وبعبارة أخرى يجب أن تقتحم استمرارية التاريخ، وأن يكون التغير محدد بعبارة الوحي. وبينما يكون التوقف، أو الحقيقة الأصلية، مكانها الأفراد في الظهور، على النحو الذي يقرره شلاماخير، في كينونة التفكير، فإن هذا لا يعني أن الوحي يشمل تعاليم أو عقائد مؤسس الدين، وفي مثل هذه الرؤية لا بد أن يموضع الوحي في القدرة الإنسانية المعرفية، ولكن هذا ما يرفضه شلاماخير على نحو مؤكد، ذلك أن استجابته لتلك الوجهة التي تموضع الوحي في الاعتقادات عن طريق تحديد مكان الوحي في الوعي الذاتي الأعلى قبل الإدراكي، وتلك سمات حاسمة لما يريد شلاماخير قوله عن الوحي المسيحي. والسؤال هنا: ما هو الوحي المسيحي؟ إن الإجابة تشتق من النظريات والفرضيات المستعارة في المدخل، وذلك بضمها إلى ما تفترضه الكريستولوجيا في القسم الثاني. ومهمة اللاهوت الفلسفي التحديد النقدي لجوهر المسيحية، فالوعي المسيحي فيه نقطة بدايته

(1) Ibid, pp, 151-152.

في مسيح الناصرة عَلَيْهِ السَّلَامُ[١]. وهنا يستخدم شلاماخير ما يسميه باللاهوت الفلسفي فيما يعرف بالمفاهيم الوصفية لحقيقة المسيحية، مثل الوحي[٢].

هذا الوعي هو وعي الفداء أو التخليص من الخطيئة المفعم بحيوية الوعي بالله تعالى، وهو ما ينبغي الإمساك به أو القبض عليه، ويظهر أن مكان الوحي المسيحي لن يحدد في المذاهب أو التعاليم الأخلاقية، ولكن في تأثير الافتداء والتخليص من الخطيئة للمؤسس، ويتصور الوحي الإلهي عبر المسيح، عَلَيْهِ السَّلَامُ، على أنه مماثل للكون في جملته. ولتوضيح موقف شلاماخير من الكريستولوجيا، على نحو أفضل مما تمت الإشارة إليه، فإنه يكفي القول بأن جوهر الوعي المسيحي عند شلاماخير، هو الوعي بالافتداء والتخليص من الخطيئة، فالمسيح، عَلَيْهِ السَّلَامُ، هو المخلص عبر كماله الذي لا خطيئة فيه، والخلاص هنا وعي الله تعالى القوي الذي يظهر ضمن تاريخ وعي الله تعالى، النموذج البدئي الأصلي لله تعالى واتصاله عبر التاريخ بالمؤمن المسيحي، فالوحي المسيحي ظهور النموذج البدئي لله تعالى في التاريخ. والاتصال الإلهي والإعلانات تتمثلان في شخصية المخلص. وبسبب تحديد شلاماخير لموضع الوحي المسيحي في شخص المخلص، فليس هناك حاجة إلى أن تكون عقيدة الوحي الجزء الأساسي للمذهب، الكريستولوجيا فحسب[٣].

والسؤال هنا، كيف يضمن مفهوم الوحي عند شلاماخير مذهب الإيمان الذي يعتمد عليه؟ وفي الواقع فإن قضية الوحي الأصلي حجة فلسفية تتجذر في الوعي الديني، في بنية التجربة، وتترك الباب مفتوحاً، ولكن دون تطوير في الحقيقة، للميتافيزيقيا الشركية. ولا يمكن للعقائد أن تقدم مثل هذه الحجة دون خرق للحدود المنهجية في رؤية شلاماخير لمهمة الوعي المسيحي بالله تعالى، كما أنها لا تثبت حقيقة الله تعالى. إن تعريف الوحي المسيحي في تعبيرات الكريستولوجيا متجذر في الوعي المسيحي في الاتصال الذاتي الإلهي، في أشكال وعي الله المخلص، ولكن هذا ليس برهاناً، إنه وصف فحسب للوعي المسيحي للخلاص أو الافتداء. وهكذا فإن مذهب شلاماخير في الإيمان مفهوم أكثر قوة في مفهوم الوحي من اللاهوت

(1) See, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 48.

(2) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", p, 48.

(3) See, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", pp, 48-49.

البنيوي عند كوفمان Kaufman، فمن ناحية فإن مفهوم الوحي متجذر في تركيب الوجود. ومن ناحية أخرى فإن الوعي المسيحي متجذر في مفهوم المخلص، ولكن رؤية شلاماخير لا تزود بانينبيرج Pannenberg بما يريد أن يسأله: فاللاهوت باعتباره تحليلاً للوعي المسيحي، ليس مفوضاً بواسطة الله تعالى، ولكن ربما يمكن القول بأن الإيمان عند شلاماخير هو الوعي المسيحي نفسه[1].

ومن المعروف أن موقف ترويلليتسش قد دعم موقف بانينبيرج، على أساس أن ترويلليتسش يعين التاريخ الكوني باعتباره المهمة الأولى لأي فلسفة في التاريخ. وفي الحقيقة فإنه في كتابه Der Historismus and seine Probleme يمضي من هذا الدافع ويكرسه لمشكلة التطور التاريخي، إذ يتعهد ترويلليتسش بأن يحلل التطور التاريخي على النحو الذي تصوره به بعض المفكرين، إذ لاحظ أن كل فلاسفة التاريخ بطريقة أو بأخرى يعطون تفسيراً ثابتاً بشكل ما للتحقيق التاريخي التام، ولقد قرر أن كل هذه المفاهيم المختلفة لها جذر مشترك في جوهريتها وقابليتها للروح الإنسانية، فالمفكر يتصور أن التطور التاريخي يخلق ثباتاً منطقياً شاملاً، يعطي انطباعاً للتطور الغائي، وهو يخلق هذا الثبات من تعقد الأحداث داخل التاريخ، فالإنسان بصفة جوهرية لديه ميل إلى الوحدة وقدرن على إعطاء التفسير الموحد للحقائق المتنوعة بحمله للأفكار في روحه، وبسبب هذا الجوهر الإنساني وهذه القابلية فإن الاتجاه نحو التاريخ الكوني مهم وضروري[2].

وبالإضافة إلى ذلك فإن مبدأ الوحدة الداخلية لدى ترويلليتسش للمعنى يتحمل التاريخ الكوني، ويجعل بانينبيرج التاريخ الكوني ممكناً بافتراض مجموع التاريخ وكليته كمجموع للحقيقة وكليتها في نهاية التاريخ، وعلى أية حال فإن لديه حدساً بالوحدة الداخلية للمعنى، الذي يحدث تضييقاً فعلياً في الكتابة الفعلية للتاريخ الكوني، ففي أي عصر يمكن بناء التاريخ الكوني وفقاً للحاجات والمثل الفكرية للعصر، ففكرة البشرية في عصر التنوير، والإنسانية عند هيردر Herder والروح غير المقيدة عند هيجل، والمبدأ الوضعي عند كومت كلها تمثل مساهمات في بناء التاريخ الكوني، وتحفز بشكل مختلف المثل الأخلاقية الدينية مثل المسيانية

---

(1) Ibid, p, 49.

(2) See, Hiroshi Obayashi, "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p, 406, Peter C. Hodgson, Hegel and Christian Theology, A Reading on philosophy of Religion, p, 16.

اليهودية والمذهب المسيحي في الخلاص، والقانون الطبيعي الرواقي. وهنا تمييز بين التقدم والنهاية، وبين الحركة والاكتمال لا يأتي على نحو تام إلى الوعي. وعلى أية ففي البناء الفعلي ليس بممكن استنفاد تقصي النظرية الشاملة للتاريخ وكل إمكانياته المهمة في هذا السياق(١).

وهكذا يعود ترويلليتسش من التاريخ الكوني إلى تركيب الثقافة، ومن مفهوم التطور إلى مفهوم الفرد، وهنا فإن فلسفة التاريخ لا يمكن أن تكون رواية نظامية لسير التاريخ والفهم التدريجي للغرض من حركته، كما أنها لا يمكن أن تكون تخميناً للنهاية، إذ يجب أن تكون تركيباً للقيم التاريخية الموروثة وبنائها المبدع للمستقبل. وهنا يكمن الاختلاف الأساسي في الوعي التاريخي بين بانينبيرج وترويلليتسش، فمن ناحية يقلع بانينبيرج عن السؤال الأنطولوجي حول الحقيقة في مجموعها وكليتها، وينظر إلى التاريخ ككل، أو ما يسمى بإطار عمل كلية الحقيقة. ومن ناحية أخرى عند ترويلليتسش أن التاريخ عملية مستمرة، يتضمن فيها الشخص الواحد بطريقة معقدة. والنقطة الوحيدة للنظر تتمثل في وجهة نظر المراقب في هذه العملية؛ ومن هنا فإن التفكير في عبارات النهاية، يمكن الشخص من رؤية التاريخ ككل، بما يعني تبني وجهة نظره من شيء آخر غير التاريخ نفسه. وعلى الجملة فإن أي تغلب على التاريخ إنما يكون عبر التاريخ نفسه، وبعبارة أخرى ضمن التاريخ، ومع ذلك فإن النهاية غير منظورة. وضخامة التاريخ لدى ترويلليتسش تجعل من المستحيل أن تكون له نهاية منظورة أو تخميناً حول التاريخ الكوني. كما أن التركيب الحاضر للثقافة مهمة فلسفة التاريخ، وعلى النقيض من بانينبيرج الذي يظهر اهتمامه بالأنطولوجية فإن فلسفة التاريخ لدى بانينبيرج أخلاقية بدرجة كبيرة، فأي تركيب حاضر للثقافة له مهمة أخلاقية تستند على الولاء والقرار الشخصي(٢).

وعلى أية حال فإن ترويلليتسش يلاحظ أن كل فلاسفة التاريخ مثل هيردر وكانت وفخته وشلايرماخر وهيجل أحدثوا انتقالاً من التاريخ إلى الأخلاق، كما أن الفلسفة المادية فيما يرى ترويلليتسش لها أهمية عملية أخلاقية، وذلك بالمعنى اليوناني الواسع للأخلاق عند اليونان، أو ثقافية فلسفية، وما يفترضه بانينبيرج هنا أن المشكلة الأنطولوجية للجوهر وجهاً لوجه يتم التعامل معها أخلاقياً عند ترويلليتسش باعتبارها مشكلة المعيار إزاء النسبية التاريخية. ومشكلة فلسفة التاريخ أنها تطلب المعيارية بتركيب قيم الماضي في الحاضر لأجل المستقبل،

(1) See, Hiroshi Obayashi, " Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p, 406.
(2) Ibid, p, 407.

وتختلف مفاهيم بانينبيرج وترويلليتسش إلى حد كبير جداً فيما يتصل بالعلاقة بين التاريخ الكوني ونظرية المعرفة

إن رؤية شلاماخير تزود ببديل مميز وأصلي تميز هوية الوحي المسيحي، إما بالاعتقادات المسيحية أو بكتابه، ولكن تنشأ هنا مشكلات جديدة لديه: فهل هذا الفهم للوحي المسيحي يتفادى الاصطدام بالنماذج التاريخية للفكر؟ وهنا يجب أن يُلاحظ في المقام الأول أن مواصفات شلاماخير للوحي المسيحي، تؤدي إلى الإدعاء الأولي المؤهل عبر كونية الوحي. وبالمقارنة مع الوحي في المسيح، عَلَيْهِ السَّلَامُ بوعي الله البدني الحاضر فيه، فإن كل شيء يُفكر فيه على أنه وحي ثان، يفقد تلك السمة، ففي الوعي المسيحي ليس هناك تماثل بين موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ومحمد ﷺ، ولكن هل عدم التماثل، المسيح البدني موثوق به لدى المفكر التاريخي؟ هنا يجب الانتقال إلى قضية الفائق للطبيعة عند شلاماخير، ومناقشته لهذه القضية غير ملحوظة إلى حد كبير، وظهور الوعي البدني بالله تعالى في التاريخ ممكن من حيث المبدأ، وتعود هذه الإمكانية إلى بنية الإنسانية الجوهرية أو الكمال الأصلي. إن ظهور المسيح، عَلَيْهِ السَّلَامُ، حقيقة طبيعية، وعمل للطبيعة البشرية، وأساسه مقدم في دستوره الأصلي ومعد له بكل تاريخية الماضي، وليس هناك شيء يزعج الوعي التاريخي في تلك العبارات(1).

ويحاول شلايرماخر أن يبحث عن التجليات الدينية في سلسلة مدرجة لفرض غائية على تلك العمليات الفردية الغريزية، فهنا بينما يقال إن كل دين يشعر بتعاطف مع وحدة الأشياء، فليس كل الأديان أيضاً تمثل شعور الوحدة على حد سواء. ولو كان ذلك هو المعيار فالتوحيد حينئذ يصنف على نحو واضح في التطور الأعلى من تعدد الآلهة أو عبادة الأصنام. ولكن المهمة تهدف إلى أن يتجه المثقفون الكارهين للدين إلى نظرة أخرى للمسيحية، تتطلب اعتذاراً ودفاعاً عنها، وهنا يأتي الحديث في الخطاب الخامس والأخير عن كشف أكثر للتطور التاريخي الديني للبشرية، فالمسيحية تصنف على أنها فوق الدين اليهودي، على الرغم من أن كلتاهما تمثلان المرحلة التوحيدية في أعلى درجاتها، ومع ذلك فإن شلايرماخر له طريق طويل في تمثيل المسيحية على أنها الهدف التام لتاريخ الأديان، محتفظاً بالفردية حتى عندما يبحث عن تنظيم بعض الأشكال الفردية في مقياس القيم، وهكذا فإن اليهودية لها أو كان لها جدارتها على

(1) See, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p. 49.

أساس أنها متميزة، ولو أنها ديانة أقل بلوغاً، ولا يجب النظر إليها على أنها تمهيد للمسيحية(١). وهكذا نلحظ تلك السمة التي أشار إليها البحث من قبل، وهي الغياب شبه التام للإسلام عن المناهج الغربية في دراسة الدين، والنظر إلى الأديان الأخرى من خلال تلك الرؤية الكنسية المسيحية لها.

وعلاوة على ذلك فإن فهم شلاماخير للسببية الإلهية يستثني أية أفعال إلهية اعتباطية، فسببية الله تعالى تتصل بكل نظام الطبيعة، وليست الحقائق الفردية ضمنها، وتتناقض المعجزات مع فهم شلاماخير للسببية الإلهية. ومع ذلك فإن شلاماخير لا يزال محتفظاً بتلك المعجزة العظيمة الواحدة رسالة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وفي القضية الثالثة عشر يؤكد على أن ظهور المخلص في التاريخ كوحي إلهي ليس خارقاً للطبيعة إلى حد كبير جداً، ولكن يجب أن يكون خارقاً للطبيعة بمعنى ما، فهناك إرغام على قبوله في الكنيسة المسيحية، على أساس انه الأصل الوحيد خارج حياة الرذيلة العامة، حيث إن الاتصال الإلهي فيه واقع ضمنه ومشتق منه؛ وبسبب حياة الخطيئة التي تمنع ظهور أي فرد دون خطيئة في التاريخ، ومن هنا فإن ظهور المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ هو المؤسسة الوحيدة الخارقة للطبيعة في المسيحية، ولذا فإن المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ مميز عن الآخرين باعتباره المخلص للجميع فحسب، ولا ينظر إليه على أنه متماثل مع مؤسسي الأديان الأخرى، ولذا فبينما يعد ظهور المسيح ليس خارقاً تماماً للطبيعة، فهو مع ذلك فائق للطبيعة(٢).

ويوضح شلاماخير هذا المعنى في تلك العبارات في رسالته إلى Lücke: إنه عندما يتحدث عن عالم ما فوق الطبيعة، تأتي الإشارة إلى ما يكون أولاً، ولكن بعد ذلك يصبح طبيعياً ثانوياً. وهكذا فالخلق خارق للطبيعة، ولكنه بعد ذلك يصبح طبيعياً. وعلى نفس النمط المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ في أصله خارق للطبيعة، ولكنه بعد ذلك يصبح طبيعياً، فهو مثل أي وجود إنساني تماماً. ولكن ذلك على نحو مؤكد يُنشئ مشكلة عميقة للوعي التاريخي، فهل المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ هو الخارق للطبيعة في أصله، وبالتالي لا يتماثل مع موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ومحمد ﷺ في ظهور الوعي البدئي الأصلي بالله تعالى في التاريخ المحسوس في تعبيرات الفكر التاريخي؟ لا يرى ديفيد فريدريك شتراوس David Friedrich Strauss فالبراءة من الخطيئة الأصلية في المسيح

---

(1) See, B. A. Gerrish, " Schleiermacher and the Reformation: A Question of Doctrinal Development", p, 152.

(2) See, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 50.

البدني الأصلي ليست ضئيلة إلى حد أنها تكون أقل من استحالة التفكير في ولادته الخارقة للطبيعة، الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية. وعلى العكس فبسبب أنه ظهر على أساس رؤية العالم التي تستثني المعجزات أو التأثيرات غير المسببة، فإن هناك تناقضاً أبعد يتعلق به عن كريستولوجيا الكنيسة، التي تفترض مقدماً الاعتقاد في المعجزات غير المقيدة. إن الخرق في الرؤية العلمية للعالم لدى شتراوس غير قابل للإصلاح، كما أنه يرفض باحتقار محاولة شلاماخير في الرسالة المفتوحة الثانية إلى Lücke لتوفير مصداقية تامة للبدايات الجديدة[1].

ويجري موضع التساؤل على النحو التالي: إنه يتمنى حتى هذا التعليم (معجزة المعجزات، وظهور المخلص) أن يكون محكماً بشكل لا يعرض الإيمان للخطر، والعلم ليس بحاجة إلى أن يعلن الحرب ضده، ولو أن العلم يجب أن يسمح بذلك فإن هذه المسالة يجب أن تبدأ بتناوب إدارة الفضاء اللانهائي، كما أن العلم يجب أن يسمح بأنه في عالم الحياة الروحية بأن هناك خلقاً جديداً يعني تطوراً أعلى في الحياة الروحية، وليس هناك حاجة إلى سحب الحدود بين ما يكون طبيعياً وما يكون خارقاً للطبيعة تماماً. وثمة شيء واحد يمكن إدعاءه يتمثل في أن هناك بدايات جديدة للتاريخ، وشيء آخر ربما لتبرير خرق الرابطة السببية بالإشارة إلى أن ما يكون طبيعياً وفوق طبيعي من الصعب التمييز بينهما تماماً، وشلاماخير في اقتباساته عن «العهد الأزلي» بين الإيمان والعلم يعبر عن قصده في تفادي أي اصطدام بينهما[2].

وهنا هل كان شتراوس على حق في فشله في صياغة مفهوم للوحي، يتفادى به الاصطدام مع العلوم التاريخية؟ إن الركيزة في مصداقية فهم شلاماخير للوحي المسيحي، تجعله يوضح أن كل ما فعله هو وصف للوعي المسيحي في الخلاص أو الافتداء، الذي هو وعي بالمشاركة الحية مع براءة المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من الخطيئة. ولكن هناك مشكلتين في تأكيد البداية الجديدة الفوق طبيعية في التاريخ: مشكلة الاتساق مع رؤية شلاماخير التي ترى أن السببية الإلهية تتزامن كلياً مع نظام الطبيعة. ومشكلة مصداقيتها بالنسبة للعلوم التاريخية. فهل المفكر التاريخي هو الذي يلتزم بصرامة الأنماط التاريخية للفكر يعترف بأي شيء فائق للطبيعة في التاريخ، حتى ذلك الشيء الذي يصبح طبيعياً[3]؟

(1) Ibid, pp, 50-51.
(2) Ibid, p, 51.
(3) Ibid.

لقد جاء الرد هنا في عام ١٨٩٨ من خلال نقد الصياغة الأولية لبرنامج لاهوت تاريخ الأديان، فلقد أفرد إرنست ترويلتسش Ernst Troeltsch ما وراء الطبيعة بعيداً، على أساس أنه مفتاح للموضوع وركيزة أساسية له: فهناك إحساس بضغط المنهج التاريخي النقدي أكثر قوة بكثير مما أوضحه جوليوس كافتان Julius Kaftan في نقد وجهة نظر اللاهوت الريتكالي Ritschlian critic، فهناك اعتراف بالسماح بغير حدود للتطور في عالم الأحداث الطبيعية، عندما قدم ما فوق الطبيعة على انه من الضروري أن يتم تفكيكه في العالم الطبيعي في تلك الأحداث المماثلة لغيرها، ففي المقام الأول هي حقائق تاريخية، تجعل ما فوق الطبيعة مستحيلاً، ويقلع عنها الأغلبية الساحقة من المؤرخين تماماً. وترويلتسش يقرر أن الحقائق هي التي تستثني ما يكون خارقاً للطبيعة، والتي يوضح من خلالها إدعائه عن نشأة المسيحية وتطورها بتاريخ مدرسة الأديان، وفي ضوء هذه الحقائق يقرر انه من غير الممكن التمييز بين الطبيعي وما فوق الطبيعي. وبعد حوالي عامين في مقالته الكلاسيكية عن المناهج التاريخية والعقدية في اللاهوت، ركز ترويلتسش على أن المنهج التاريخي، ليس فحسب الحقائق المكتشفة بالتاريخ، يستثني الخارق للطبيعة(١).

إن فهم ترويلتسش للمنهج التاريخي يُلخص في اقتباسه للمبادئ الثلاثة التي غالباً ما يقتبسها: التناظر، والتجانس، والعلاقات المترابطة. والسؤال هنا ما الذي يعنيه ترويلتسش بالخارق للطبيعة؟ إن الخارق للطبيعة الذي يتعارض مع رؤية ترويلتسش هو الرؤية الثنوية للفعل الإلهي، وفي مناقشة هذه المشكلة الأخيرة، فإنه يميز، أولاً، الرؤية الخارقة للطبيعة لله تعالى على النحو التالي: إن الله تعالى ليس متضمناً داخل رابطة القوى المتبادلة التأثير، التي يؤثر بعضها في البعض الآخر على نحو مستمر، كما أنه ليس ضمن كل حركة حيوية فحسب كإرادة هادفة تنتج حركة النظام الأعلى، فعلى الأحرى هو فوق النمط الطبيعي العملي العادي للنظام، ومن الواضح أن ترويلتسش يرفض هذا النوع من الثنائية اللاهوتية، على الرغم من أنه لم يقدم أية حجة واضحة، وفي هذا يكاد يكون أصلياً، لأنه رُفِض بقوة من قبل شلاماخير(٢).

ومساهمة ترويلتسش في حجته تعتمد على أسس منهجيّة وتجريبيّة في مواجهة ثنائية التاريخ، وهو يميز هذه الثنائية على النحو التالي: تقسيم مجال التاريخ إلى مجال واحد مجرد

---

(1) Ibid, pp. 51-52, Donald Wayne Riddle, " The Background of Modern Historical Study of Christianity", in " Church History, Vol. 4, No. 3 (Sep., 1935), pp. 203-204.

(2) See, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", pp. 52-53.

عن المعجزات، يكون موضوعاً للعمل الطبيعي للنقد التاريخي. ومجال آخر تتخلله المعجزات، وتكون دراسته سهلة فحسب عبر المناهج التي تستند إلى التجربة الداخلية، والخضوع المتواضع للعقل النظري الأولي للمنهج العقدي. ويعارض ترويلتسش الصيغة الريتكلية Ritschlianism التي تموضع الخلاص وكشف المعجزات في الحياة الداخلية بدلاً من الأرثوذكسية التي تموضع مكانها في التاريخ أو الطبيعة، ولكن ترويلتسش يختزل السابق إلى الأخير ويحوله له: مصداقية المعجزات الداخلية تعتمد بصفة نهائية على مصداقية المعجزات في العالم الخارجي، ويبرهن ترويلتسش على أن هذه الثنوية التاريخية لا تصدق(١).

وتكشف البحوث التاريخية التفصيلية في كل مكان عن التناظر بين الظواهر المسيحية وغير المسيحية؛ لتجعل من المستحيل تحقيق التمييز بين التاريخ العادي وغير العادي، والمنهج التاريخي نفسه يجب أن يحمل معه مبادئ النقد: التجانس، والتناظر، والتبادل. تلك هي الأطر التي تحدد طبيعة التفكير التاريخي، ولكن إذا كانت تلك هي القضية فحينئذ لا يمكن التوفيق بين التفكير التاريخي والرؤية الثنوية للتاريخ المستلزمة لما هو خارق للطبيعة. والسؤال: ما هي النتائج التي تأتي للاهوت ولمفهوم الوحي من هذا الفهم للتاريخ وللمنهج التاريخي؟ بحسب الظاهر يبدو أن ترويلتسش يتفق مع نقد شتراوس لشلاماخير، فهو بالفعل يتهم شلاماخير بالتضارب. إن ضعف الوعي بالله غير المسيحي وتدشين مرحلة جديدة للإنسانية بآدم الثاني، يتناقض بقوة التفكير العادي المرتكز على التطور التاريخي، وبعبارة ترويلتسش أن البداية الخارقة للطبيعة، حتى تلك التي تصبح طبيعية، ليست متصورة أو مصدقة عند المؤرخ التاريخي، فهي تفترض أن الأحداث غير متشابهة، وخرق الاستمرارية، وتبادل التاريخ. وأسطورة أن لا خطيئة للمسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ المزعومة، والتي تعرف عبر التجربة الداخلية، ليست فحسب غير معروفة لدى المؤرخين. بل إنها أيضاً غير مصدقة لدى الفكر التاريخي(٢).

وعلى أية حال فإن اتجاه الحدث الخارق للطبيعة الذي يصبح طبيعياً، يجب أن يكون على العكس، فالحدث الطبيعي يُفسر في عبارات الخارق للطبيعة أو على نحو أفضل يصبح تاريخياً مؤسطراً: فعندما شكلت الأفكار الدينية للجماعة المسيحية الأولى، كان تناول المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لديها بالفعل خارج التاريخ، وجعلته الجماعة المسيحية الأولى الكلمة والله تعالى،

(1) Ibid, p, 53.

(2) Ibid.

ويظهر المسيح الأزلي في شكل تاريخي، الشخص الذي له علاقة جوهرية بالألوهية الأزلية، وبالتالي فمن غير المنطقي أن لا يكون موضوع الإيمان[1]. وهي المسألة التي سوف يتناولها البحث على نحو مفصل فيما بعد.

ولكن النقد التاريخي الذي نشأ في عالم لم تسيطر عليه الكنيسة طويلاً، عاد به إلى التاريخ، حيث يكون الكل محدوداً مشروطاً، ويعطي ترويلتسش إجابة لا مفكر فيها لدى شلاماخير لهذا السؤال:هل لا يزال ممكناً الحديث عن أي أهمية جوهرية لمسيح الإيمان؟ إنه يجيب بالنفي، ليس هناك صلة مفهومية ضرورية للفكرة المسيحية عن شخصية المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكن لأسباب اجتماعية ونفسية فإن صورة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ لا غنى عنها لحيوية المجتمع المسيحي[2].

لقد كان شلاماخير مدركاً بالطبع للصعوبات التي تنشأ للاعتقاد التقليدي في المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ بوساطة البحث التاريخي، واعترف بحرية أن الفهم الأسبق لا بد من التخلي عنه، ولكن ترويلتسش اتخذ خطوة أبعد، فهو يرى أن الكثير من مبادئ التفكير التاريخي متناقضة مع الخارق للطبيعة. وشلاماخير في فهمه لطبيعة السببية الإلهية التي أسسها بالفعل، من خلال الأسس اللاهوتية لتلك السمة الإشكالية التي تدور حول التدخلات الخارقة للطبيعة في الرابطة السببية، هذه المسألة يرفضها ترويلتسش الآن على أسس تاريخية. ولكن إذا كانت تلك هي القضية فإن التفكير التاريخي والنقد اللاهوتي يقوضان على نحو لا يقاوم مصداقية الخارق للطبيعة، فكيف يمكن أن يكون الوحي معقولاً؟ وهل أي فهم مثل فهم شلاماخير للوحي لا يزال موثوقاً به؟ وكيف يقدم ترويلتسش حلاً لمشكلة الوحي[3]؟

ويحاول ترويلتسش أولياً أن يستكشف معنى الوحي، ليس في الدوغماتية، ولكن في العلوم الأخرى. ولكن بينما يبدأ شلاماخير بالمجال التأملي الفلسفي الذي سماه الأخلاق، فإن ترويلتسش يبدأ بشكل تجريبي، بعلم النفس الديني؛ فالتحليل النفسي يكشف أن الوعي الديني وعي بالألوهية، فالظاهرة الأساسية في كل الأديان هي الروحانية، التي تعني الاعتقاد في حضور القوى الخارقة للطبيعة وتأثيرها و إمكانية التأثير الباطني لها. ولا يركز ترويلتسش

(1) Ibid, pp, 53-54.
(2) Ibid, p, 54.
(3) Ibid.

على تبرير الكفاية الوصفية لهذا الإدعاء، وبدلاً من ذلك ينتقل إلى مواجهة السؤال التالي: هل من الممكن أن يكون هذا الوعي خادعاً؟ وهل الدين يدعيه لكي يكون موجوداً بالفعل؟ وهل للدين حق لكي يكون له ما يدعيه؟ إن صياغة هذا السؤال تعكس نقد الدين عند لودفيج فيورباخ Ludwig Feuerbach وأوجست كومت Auguste Comte والنقاد الآخرين(١).

ومن الواضح هنا أن سؤال المشروعية عند ترويلتسش وصف لما يمكن للتحليل الوصفي أن يكشف ما لا يمكن تجنبه، فهو يبحث عن تقديم تبرير للظاهرة في رؤيته بأن هناك وعياً إنسانياً بالألوهية، وهو وعي حقيقي عبر نظريته في الوعي الدين الأولي أو البدهي الأسبق، ووفقاً لهذه النظرية فإن الدين ينشأ بالضرورة بعيداً عن الميل الداخلي الذي سماه « أسبقية الوعي أو أوليته»، ولكن نظرية ترويلتسش في الأسبقية الدينية، تفجر حدود النقد المعرفي الكانتي، التي تختزل فيها الشروط المتعالية لإمكانية التجربة في مقرها الرئيسي إلى نهايتها. وبسبب أن الأولية عند ترويلتسش تتجذر في الحقيقة المتعالية، فإن السمة المشروطة لكل شيء أولي، تبدو على أنها تشير إلى الحضور الفعال للروح التامة غير المقيدة في المتناهي في فعالية الكون، وعلى حد تعبير شلاماخير، في الروح الفردي التي تشكل الأساس الحقيقي لكل شيء أولي(٢).

والأسبقية الدينية ليست شيئاً أقل من الوحي الأصلي لله تعالى: إن الله تعالى كشف عن نفسه عبر المعقولية التاريخية التي تسمى الشعور الديني أو المعقولية الدينية، والوحي عملية داخلية مثيرة تأتي من سر الاتصال الإلهي بالروح الإنسانية، وعلى نحو ما قرره ترويلتسش انتقال من الوحي الأصلي « الداخل » من بين الوجود الأزلي إلى أعماق الروح الإنسانية. ولدى شلاماخير فإن الوحي الإلهي يتموضع في شروط الوجود المتناهي في حد ذاته: شرط الحرية النسبية والتبعية التامة غير المقيدة، أو في لغة الخطابات، بمعنى نشاط الكون. وعند ترويلتسش فإن الوحي الأصلي ينجدل فيه الإلهي بالإنساني في أعماق الروح الإنسانية، ونشاط الكون عند شلاماخير هو شيء ما داخلي، كما انه جعل هذا الانتقال في محاولته دحض الاختزالية، لكن هذا الإجراء ليس وحده الملائم فقط(٣).

(1) Ibid, pp, 54-55.
(2) Ibid, p, 55.
(3) Ibid.

فمن الملاحظ أولاً أنه استند إلى الإدعاء التجريبي القابل للنقاش من علم النفس الديني، بدلاً من تحليل بنية الوجود في حد ذاته. وثانيا، جعل مصداقية الوحي الأصلي تعتمد كلياً على ميتافيزيقيا الروح، التي سوف تأخذ مناقشة أكثر بكثير، مما قدمه ترويلتش بالفعل؛ لتحقيق هذه الميتافيزيقيا الجوهرية. وبالطبع فإن الفشل في تحقيق ميتافيزيقياه، لا يعني أن موقفه خطأ أو أنه غير قابل للتحقيق والإثبات. ولكن لو أن هناك أسباباً لاكتشاف مناقشة ترويلتش للوحي الأصلي وبرهنته عليه، أقل إقناعاً مما لدى شلاماخير، فما هو الحل لمشكلة إعادة فهم الوحي التاريخي ضمن حدود الوعي التاريخي؟ كيف يمكن لترويلتش أن يفهم الوعي المسيحي في عبارات اللاافائق للطبيعة؟ إن الوحي يحدث كونياً في عمق الروح الإنسانية، وترويلتش منسجم مع أساس المناظرة من حيث المبدأ، إذ يقرر أنه من ناحية المبدأ ليس هناك تمييز بين الوحي في المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ والوحي لدى مؤسسي الأديان الآخرين، ويتبع ذلك أن كل الأديان تستند إلى الوحي. على حين أن موقف شلاماخير أكثر حصراً: هناك تمييز في المبدأ بين «الحقيقة الأصلية» في قاعدة المسيحية وأساسها، وتلك الموجودة في جذور الأديان الأخرى(١).

إن وعي الله المخلص يعطي المسيحية أساساً فريداً، وهنا تنشأ مشكلة ترويلتش في تعددية الأديان، أو بتعبير آخر تمامية المسيحية وكمالها، فلو أن كل الأديان ترتكز على الوحي، فهل كلها سواء في المشروعية والصحة؟ إن هذا السؤال لا يشكل معوقاً لدى شلاماخير؛ فهو يؤمن بأنه لا تناظر بين المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ ومؤسسي الأديان الأخرى، مؤكداً ببساطة أن المسيحية تثق بنفسها بالنسبة إلى الأديان الأخرى التي قُدر لها المرور فوق المسيحية، وهكذا لم يدافع عن تفوق المسيحية، ولكنها تموضعت لديه وصفياً على خريطة البدائل الدينية. أما ترويلتش فقد رأى المشكلة على نحو مختلف، فبسبب أنه وضع الوحي المسيحي في مكان واحد مع أنواع الوحي الأخرى، لم ير أن مشكلة الأهمية المقارنة للمسيحية سوف تحل مقدماً، إذا جاز التعبير، فالمشكلة تحل بالتقييم المقارن الذي يظهر بالفعل في تاريخ الأديان، ولكن بدلاً من الانتظار الطويل للتفكير في مسألة تمامية المسيحية، وما يقوم به ترويلتش لحل هذه المسألة، فإنه يجب الانتقال إلى فهم ترويلتش للوحي المسيحي(٢).

(1) Ibid, pp, 55-56.
(2) Ibid, p, 56.

إن الوحي عملية داخلية مثيرة، فهو سر اتصال الروح الإلهي بالروح الإنساني، ولكن الوحي يحدث في أعماق كل وعي ديني، وإن كان تأثيره ليس بدرجة متساوية. ويميز ترويلتسش بين «الوحي المنتج» الذي يحدث في الأشكال والصور التي تبلغ أصول التقاليد الدينية، «والوحي المنتج ثانية»أي الوحي المولّد لدى أولئك الذين شكلت حياتهم الدينية على نحو حاسم بالإيمان وعلم الأفكار المؤسسة لدى المؤسس، وهذا التوجه قريب جداً من فكرة شلاماخير عن «البطل الديني» أو الحقيقة الأصلية في جذر الأديان المختلفة، التي تفترض أن الأديان لديها نقاط بداية محددة في الشخصيات البارزة فيها، والتي تحدد مكان الوحي فيها(١).

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الفهم الشخصي جداً للوحي مؤدياً على نحو دائم إلى الظاهرة التاريخية والاجتماعية والعامة للمشاركة الدينية للمسيحية في حد ذاتها؟ إن الوحي في فهم ترويلتسش لا يسهل الوصول إليه إلا لمن جرّبه، وحل ترويلتسش لهذه المشكلة يأتي في تعبيراته عن تأثيرات الوحي، فالتجربة الداخلية للوحي تتجسد في الأفكار الدينية الخارجية حول الله تعالى والعالم والإنسانية والخلاص من الخطيئة، فالوحي يصبح الإيمان، ويُفهم على أنه التصور الديني للعالم. وفي اللغة اللاهوتية التقليدية فإن الإيمان يعني التصديق، ولكن هذا جزء من الصورة العامة فحسب، فالإيمان أكثر من أن يكون أفكاراً، وإنما هو أيضاً تنظيم عملي، إنه على سبيل المثال التقوى أو بالمصطلح المسيحي الإيمان بما تم التصديق به. على حين أن الوحي يبقى موضوعاً خاصاً، وتجربة لا يسهل الدخول إليها، والإيمان بالمعنيين معاً يقبل النقل إلى الآخرين، إضافة إلى أنه موضوع ملائم للتفكير العقدي(٢).

وهكذا يبدأ الوحي في شخصيات مؤسسي الأديان، بما فيهم المسيح نفسه، في أعماق وعيهم، ويُجسد خارجياً بوضعه رؤية وتعليم لأسلوب الحياة، إن تعاليمهم غير موحى بها، فهم نتاج للخيال الإنساني الذي يفسر التجربة الدينية عبر الرمز والقصة والأسطورة، فالعالم المفهومي للدين بارز إنسانياً، كما أنه منتج للخيال البناء للإنسان، على النحو الذي يقرره كوفمان Kaufman. ومثل هذه البناءات نسبية تاريخياً، معتمدة على أسبقية التقاليد والإبداعات الخيالية الجديدة والمركزية. وفي تأسيس الوحي المسيحي يجب البحث عن المسيح، ولكن المسيحية ترتكز على الأسس الأولية الموضوعة مسبقاً لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في الجانب الأخلاقي، الذي تمثل

(1) Ibid, pp, 56-57.
(2) Ibid, p, 57.

في الأخلاق التوحيدية في إسرائيل القديمة، التي أنتجت فكرة الله تعالى كإرادة مبدعة، إضافة إلى مفهوم القداسة الإلهية، ومطلب الطاعة الإنسانية الخلقية(١).

وبالإضافة إلى ذلك فإن المسيحية لها مهمة بعد المسيح، تتمثل في أتباعها كأفراد دينين مبدعين، بدأت بالرسل الذي أعادوا تفسير الاندفاعات الأولى التي تلقوها منه، وعملوا على إعادة تشكيلها، ولهذا السبب فإن ترويلتسش يسمي مفهومه بالديناميكي، فالوحي ليس محدوداً بوعي المؤسس، ولكنه عملية تاريخية، تستمر عبر الوظيفة التاريخية للمسيحية، وينتج من مفهوم ترويلتسش للوحي الديناميكي أن الإيمان عبارة عن المحتوى المفهومي المحسوس للمسيحية، الذي لم يظهر أبداً من الذات الفردية، ولكنه عمل مشترك لكل المراحل وكامل الأجيال(٢).

وهنا كيف يمكن أن يحفظ مفهوم الوحي مذهب ترويلتسش في الإيمان الذي يستند عليه؟ إن ترويلتسش يرى منذ البداية أن شيئاً ما أكثر قوة ونشاطاً من مدخل شلاماخير، لا بد من الوصول إليه للحصول على المشروع الدوغماتي: إنه ليس أقل من فلسفة شاملة للدين، تتكون من السيكولوجيا والإبستمولوجيا، وفلسفة تاريخ الدين والميتافيزيقيا المحتاج إليها. هذا الأساس فحسب هو الذي يمكن له أن يصون الدوغماتية المسيحية في مواجهة الشك في الإيمان المسيحي والنظر إليه باعتباره وهماً(٣).

لقد نوقش مشروع ترويلتسش في الدفاع عن مصداقية الوحي المسيحي عبر نظريته في الأولية الدينية، والأمر برمته إشكالي، بقدر ما يفترض ببساطة أنه نوع من ميتافيزيقيا الإيمان، ميتافيزيقيا الروح. وبالنسبة للوحي المسيحي على نحو محدد: على أسس تاريخية يرفض ترويلتسش الخارق للطبيعة المتبقي في كريستولوجيا شلاماخير المشحونة قليلاً بلغة الكتاب المقدس والكنيسة، ويبحث عن بديل سيكولوجي وتفسير تاريخي للوحي؛ فالوحي المؤسس في المسيحية، ليس بالكلية موضوعاً للبناء الخيالي، فكل أنواع الوحي تنبع من التفاعل المتبادل بين الإلهي والروح الإنسانية. ولكن فيما عدا المشكلة الميتافيزيقية، فهل هذا الحل أيضاً عرضة للانتقاد بصراعه مع العلوم التاريخية؟ يبدو أن الأمر ليس كذلك بسبب أن مفهوم

(1) Ibid, pp, 57-58.
(2) Ibid, p, 58.
(3) Ibid.

الوحي يعمل ضمن حدود مبدأ التناظر، فعملية الوحي في المسيحية تشتغل في كل الأديان، ولدى ترويلتسش، على العكس من شلاماخير، وعي الله تعالى والمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ من حيث المبدأ مماثل لموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ومحمد ﷺ[١].

وعلاوة على ذلك فإن الفهم الديناميكي للوحي عند ترويلتسش يعترف بالوظيفة للتقليد التاريخي، ويقدر ترويلتسش وظيفة الخيال اللاهوتي لبناء صور الإيمان، وأفكاره المنتجة الثابتة للعقل الإنساني، والتي تؤدي فيها كل إمكانيات الثقافة الإنسانية وحدودها دوراً حاسماً، ولكن الخيال ليس ذاتية لا يمكن السيطرة عليها، فلدى ترويلتسش محاولة لدعم الخيال الديني بالميتافيزيقيا، وموقف ترويلتسش يقترح إمكانية مثيرة لمعضلة بانينبيرج - كوفمان Pannenberg-Kaufman التي بدأت من ناحية أن الوحي يخول اللاهوت، أو على نحو أفضل، الإيمان الذي يفكر اللاهوت فيه، على حين أنه من ناحية أخرى لغة الإيمان وصوره هما منتج عرضي للخيال والتطور الثقافي[٢].

إن كلاً من شلاماخير وترويلتسش يفهمان مذهب الإيمان على أنه لاهوت تاريخي، يصف الأسلوب المسيحي في الاعتقاد، كما أنهما يتفقان على أن مصطلح « الوحي» يشير إلى الاتصال بالإلهي، الذي لا يمكن أن يختزل إلى منظور إنساني أو تفسيري. ولو أن مذهب الإيمان يبحث عن الكشف الوصفي والفينومينولوجي لطبقات النمط المعقدة للوحي، فكيف يضمن مفهوم الوحي الذي يحتاج إليه في الحقيقة؟ وما مقدار ما يمكن أن ينسب إلى الخيال الإنساني، دون أن يعرض للخطر الإيمان بأن اللاهوت يجب أن يشتغل مع الحقيقة النهائية؟ إن شلاماخير يصنع حالة اعتذارية دفاعية في كتابه «cultured despisers of religion» عام ١٧٩٩، حيث يربط الوحي بالحدس بالكون، إذ يقرر أنه على السواء الشخص المفسر للحدوس في عبارات الله تعالى أو لا، فإن ذلك غير مهم نسبياً في مسألة اتجاه خيال الشخص، ففي الحدس يستجيب الشخص لما يكون ثابتاً، لا سبيل إلى الشك فيه هناك، في الكون ذاته، ولكن الأديان المختلفة تجعل الحدوس المختلفة مركزية، والمكانة المعرفية للاعتقادات الدينية وفقاً لذلك بسيطة ومتواضعة تماماً[٣].

---

(1) Ibid, pp, 58-59.

(2) Ibid, p, 59.

(3) Ibid.

فالدين، ربما يقول قائل، مخول بالوحي، ولكن الاعتقادات الدينية ليست كذلك، ومفهوم الوحي في المقدمة للإيمان المسيحي The Christian Faith متماثل بشكل هيكلي، فالوحي الأصلي يتموضع في البنية الكونية، في الشعور بالتبعية التامة غير المقيدة التي تشكل جوهر كل الأديان، على حين أن شلاماخير يريد القول بأن كل الأديان تستند من حيث المبدأ إلى الوحي، وإن كان في الحقيقة يفرد الوحي المسيحي خارجاً، حيث يتموضع لديه في النقاء التام من الخطيئة للمخلص، باعتباره فريداً متميزاً، وهكذا فإن الوحي يخول الوعي الديني عموماً والمسيحي على جهة الخصوص. ولقد أشار البحث من قبل إلى ادعاءات كريستولوجيا شلاماخير موضحاً أنها تتناقض مع الوعي التاريخي. وعلى الرغم من أن شلاماخير عبر عن رغبته في تفادي الصراع بين العلم والدين، فإن العلوم التاريخية سوف تنكر مصداقية ادعاءاته، وبالتالي فإن مفهوم الوحي المسيحي إشكالي، لأنه على الرغم من أنه قام بتنقيح جهوده، فإنه ألحق الخارق للطبيعة المتخلف بما يكون غير مصدق بالوعي التاريخي[١].

إن ترويلتسش يموضع الوحي على حافة الوعي الفردي الذاتي بدلاً من بنية الوجود المتناهي، ولذا فإن الوحي يُفهم على أنه عملية كونية، ليس فحسب كل الأديان التي تستند إليه، ولكن أيضاً كل المراحل في تاريخ المسيحية تعكس استمرارية الوحي أو تقدمهن والادعاء بأن البراهين المستعملة في المصادر الكاملة للتقاليد مصادر لمذهب الإيمان، وهو ما يسميه جيريش Gerrish في فكر ترويلتسش « التاريخية التكوينية الأساسية»، ذلك التعبير الذي يشير إلى بصيرة ترويلتسش في أن الإيمان منتج لكل الأجيال. وهنا كيف يمكن أن يُعرف أن المهمة الأساسية للإيمان هي الوحي، الكشف الذاتي الإلهي بدلاً من مجرد الآراء الإنسانية التفسيرية المتطورة؟ إن ترويلتسش يحاول البرهنة على سمة المُوحي أو المُظهر للتجربة الذاتية بنظرية الأسبقية الدينية، التي هي بالفعل ميتافيزيقيا الروح، فالوحي يحدث في عمق الوعي أو الشعور، من خلال التشابك بين الروح الإلهية والإنسانية، ولكن كما يقول البعض فإن هذه القضية غير مقنعة[٢].

والسؤال هنا: ما هي نتائج الاستخدام المعاصر للدوغماتيين التي تأتي من هذا التحقيق التاريخي؟ من الواضح أنه في ضوء المشكلات شلاماخير في التماثل بين الوحي المسيحي

(1) Ibid, pp, 59- 60.
(2) Ibid, p, 60.

والكريستولوجيا، واستعانة ترويلتسش بميتافيزيقيا الروح، أنه يمكن الوصول إلى نتيجة عادلة في أن المفهوم الأكثر ضماناً للوحي، يتمثل في رؤية شلاماخير للوحي الأصلي الذي يتموضع في بنية الوجود المتناهي، فالخلق نفسه، كما يقول، شلاماخير، الوحي الأصلي لله تعالى، ومفهوم شلاماخير ملائم لاهوتياً، لأن الإيمان المسيحي، من بين أشياء أخرى، إيمان بالخلق، فحقيقة الخلق الآمن مبادرة النعمة الإلهية ـ وعلاوة على ذلك فإن هذا النوع من البرهنة فرصة عادلة للوجود الموثوق به، فهو على الأقل ليس في حالة صدام مع الوعي التاريخي، وليس ذلك هو الادعاء الذي تحتاج الدوغماتية المعاصرة أن تقتبسه وتوضح قضاياه بالنسبة إلى الإيمان المسيحي. ومن أجل تحقيق ذلك فإنه سوف يكون من اللامعنى تغيير الموقف الثقافي منذ عصر شلاماخير، الذي جعل من المستحيل تقريباً استخدام هذا المصطلح « الشعور » في أي شيء آخر، يشبه معناه المقصود. وعلاوة على ذلك فإن السؤال، على نحو متساو، سوف يستمر عند كل من شلاماخير، وعلى نحو أكثر، عند ترويلتسش في جعل القضية مصدقة(١).

ولكن، على جهة العموم، هناك وسائل أخرى لإثبات الوحي الأصلي بحجة مقنعة، فلقد اكتشف جيريش Gerrish نفسه مدخلاً واحداً اقترحه في الفصل الثالث من كتابه: Saving and Secular Faith عندما ركز الانتباه على الإيمان الذي يفترض مقدماً النظام الأخلاقي بالتجربة الخلقية، والإيمان بالنظام الطبيعي للعالم المفترض مقدماً بالعلم، ولقد طور سكوبيرت اوجدين Schubert Ogden حجة مماثلة للإيمان الأساسي الأولي، ومثل هذه الحجج حالات للوحي الأصلي المصنوع في الروح، وعلى الرغم من أنه تعبير لشلاماخير، ولكنه تذييل منهجي على نحو منظم: إن هذا النوع من الحجة، ليس حجة دوغماتية، على وجه التحديد، إضافة إلى أنه لا يستخدم الطرق التاريخية، ولا يصف الطريق المسيحي للإيمان. ومن الواضح أن كلاً من شلاماخير وترويلتسش لديهما الرؤية الصحيحة: فالدوغماتي في هذه النقطة يعتمد على العلوم الأخرى، فمهمة اللاهوت الفلسفي أن يطور ميتافيزيقيا ملائمة وحججاً إبستمولوجية(٢).

والسؤال الآن: ما هو الوحي المسيحي باعتباره متميزاً عن الوحي الأصلي؟ هنا تأتي مناقشة النقطة المؤلمة في لاهوتيات شلاماخير وترويلتسش، وليس تعريف ترويلتسش للوحي بالتجربة الذاتية كاف لضمان مصداقية الإدعاء بأن الكشف الإلهي تخذ مكانه في الطريق المسيحي

(1) Ibid, pp, 60-61.
(2) Ibid, p, 61.

للإيمان، فالوحي هنا على النحو الذي يراه، لا يزال في مشكلة، وعلى نحو محدد: لماذا لا يزال الوحي في مشكلة؟ إن المسلمة اللاهوتية التي وضعها شلاماخير من قبل: النشاط الإلهي يرتبط بالنظام الكلي للطبيعة، وليس لجزء فردي ضمن الطبيعة أو التاريخ. والمسلمة التاريخية التي وضعها ترويلتسش: التفكير في عبارات النقد والتجانس والتناظر والتبادل أو الاستمرارية، مما يعني أنه ليس هناك نقاط بداية خارقة للطبيعة في التاريخ، فكل شيء في التاريخ متناهي ومشروط(١).

وهاتان المسلمتان معاً تعنيان أنه لم يعد موثوقاً إلى حد كبير أن تفرد الأحداث والتطورات التاريخية بعيداً باعتبارها نتيجة لنشاطات القدسي الإلهي، على أساس أنها كشف قدسي. وإذا أخذ الوحي الخاص بالمعنى الأكثر صرامة، باعتباره كشفاً واتصالاً إلهياً، فحينئذ تكون كل هذه المقدمات مستثناة من المصداقية، فاللاهوت يجب أن يتعلم العمل بدونه، ويبقى الوحي الأصلي الوحيد الموثوق به في بنية الوحي الخاص للحدث العارض أو المحتمل(٢).

على أية حال، فلقد كان شلاماخير مشهوراً بأنظمة القرنين السابع عشر والثامن عشر في البروتستانتية الأرثوذكسية التي توضح مذهب الله تعالى بالتمييز بين الصفات المتاحة عبر الوحي العام أو العقل، والصفات المتاحة عبر الوحي الخاص للخلاص في المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ. والتثليث في هذه الأنظمة يأتي مكانه بعد مذهب الله تعالى، بدون أي توضيح للكيفية التي تكون بها الصفات الإلهية مفهومة في علاقتها بالجوهر الإلهي للتثليث(٣).

وفي دراسة شلاماخير للتثليث المسيحي هناك خيطان مجموعان معاً في نهاية الإيمان المسيحي: الأول، وحي الله تعالى من منظور الوحي المسيحي قد اكتمل بمعالجة الحب والحكمة، والخاتمة التي تلي هذه المعالجة تنتهي إلى مذهب التثليث، فعلى أسس تاريخية حاسمة، ليس هناك مكان في النظام لبحث كل من الله تعالى أو التثليث، فيما عدا ذلك الطريق الذي يكون الله تعالى فيه متعلقاً بوعي الخلاص، وبالتالي فإن التثليث يعني اتحاد الجوهر الإلهي بالطبيعة البشرية في المسيح، وبعد ذلك مع الكنيسة بالروح، ومن هنا فالتثليث حجر الزاوية في المذهب المسيحي، إذ هو ذروة وحي الله تعالى للخلاص في التاريخ(٤).

(1) Ibid, pp, 61-62.
(2) Ibid, p, 62.
(3) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", p, 53.
(4) Ibid, p, 54.

وربما يشير البعض إلى أنه لو كان الأمر كذلك، فإنه يكون الأكثر سوءاً بالنسبة للبروتستانتية الجديدة، فإن عمل الدوغماتي في تراث المذهب أو تقليده، يوجب عليه أن يبحث في مصادر أخرى، تضمن له أن يطور مفهوماً آمناً للوحي الخاص أو المسيحي، ولكن هناك جديلة في فكر كل من شلاماخير وترويلتسش، ربما تتواصل على نحو مثمر، وتتمثل في تأكيدهما على وظيفة الخيال؛ فشلاماخير في الخطابات Speeches يركز على وظيفة الخيال في تفسير حدوس الشخص بالكون. وعلى نحو مشابه يدافع ترويلتسش عن دور الخيال في تشكيل العالم المفهومي للإيمان. هذا التواصل المثمر يقود بالطبع إلى اتجاه فهم كوفمان Kaufman للاهوت باعتباره بناءً خيالياً. والمقاربة التي يقترحها Walter E. Wyman, Jr. تبقي على مفهوم أكثر أماناً للوحي، وذلك في شكل الوحي الأصلي في مفهوم كوفمان، وهو مفهوم يبدو أنه يسمح بأكثر مما يسمح به مفهوم كوفمان(١).

ولكنه يعترف بأن الأسلوب المسيحي في الاعتقاد له أصوله في الأحداث التاريخية العرضية، والتفسير الإنساني، والأساطير. وهذه الأساطير والاعتقادات هي التي تنعكس عليها البناءات الخيالية للدوغماتي، فالدوغماتي الذي يفترض مقدماً الوحي الأصلي، يمكن له أن يعترف بأنه يتناول كماً غير محدود من الاحتمال والخيال، دون أن يتعرض لاتهام اللاهوت بأنه يجب عليه أن يتناول الحقيقة النهائية، فهو يتجه ناحية عمله الوصفي ضمن حدود الفهم البنيوي أو المنظوري داخل مصادر التقليد المسيحي. وربما يسأل شخص هنا عما إذا كان هذا النمط من الفهم للأساطير المسيحية والاعتقادات المسيحية، على أساس أنه منتج للنشاطات الإنسانية، والخيال البنيوي والتفسير، يضمن تحديد الوحي تماماً(٢).

وفي الحقيقة ربما يكون أقل خداعاً محاكاة مدخر شلاماخير: ربما يكون من الأفضل التوقف عن استخدام مصطلح «الوحي» في المجال الدوغماتي تماماً، ولكن إذا أراد شخص أن يتجنب مفهوم الوحي الخاص، فإن المسألة هنا سواء في ما إذا كان هذا الفهم التنقيحي، يمكن له أن يفي بالاختبار الثنائي للكفاية اللاهوتية الملحة إلى حد كبير. هل مثل هذا الفهم التنقيحي يفي ليس فحسب باختبار المصداقية المتعلقة بالموضوع، ولكن اختبار الملائمة أيضاً؟ إن كلاً من شلاماخير

---

(1) See, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p. 62.

(2) Ibid, pp, 62-63.

في فهمه لفكرة الكنسي، وجيريش Gerrish في فهمه لفكرة التقليد، يقبلان على نحو واضح شيئاً ما يشبه معيار الملائمة، وإن كان تفسير هذه الملائمة خارج حدود هذا البحث، الذي يدرس فهم كل من شلاماخير وترويلتسش للوحي ضمن حدود الوعي التاريخي، ولكن أيضاً فإن المقترح الذي يدعو إلى تجنب مفهوم الوحي المسيحي، يمكن أن يفي باختبار الملائمة هنا[١].

وقد يجادل البعض في أن هذه المقاربة المقترحة تفشل في أن تفي بمعيار الملائمة، وبالتالي تفشل في أن تكون ملائمة لاهوتياً. ويخلص جيريش في إحدي مقالاته في عبارة بليغة إلى أن اللاهوتيين التاريخيين: لا يمكن لهم أن يكونوا أكثر، ويجب أن لا يكونوا أقل من مستمع الكلمة» التي يمكن أن تكون ملائمة، وبالتالي كافية لاهوتياً للدوغماتي، لكي يبقي على أن الكلمة التي جاءت عبر التاريخ، مثل العمل الجماعي لكل الأجيال، كلمة إنسانية لكي تصنع الحاضر في أشكال تاريخية عرضية، في الوحي الأصلي لله تعالى، وبالتالي تعمل على التزويد بالاطمئنان لهذا الإيمان الأساسي المفترض بكل أنواع الفكر والعمل[٢].

وبالإضافة إلى ذلك فإن موضوع استقلال الدين ركز عليه فيلهلم هيرمان Wilhelm Herrmann في نهاية القرن التاسع عشر؛ إذ اتخذ هذا الموضوع وجهة راديكالية لديه، التي كان مصدرها الأساسي ما وضعه بنفسه مع زملائه من الفلاسفة، فيما عرف بكانطية ماربورج، وتمثل التقدم العظيم الذي حققوه في رفضهم واقعية كانط، فلدى كانط أن محتوى المعرفة، على الأقل إن لم يكن شكلياً، فإنه يأتي من لا شيء، ويتم استقباله عبر الحواس، ولقد أشار هيرمان كوهين Hermann Cohen في مواجهة هذا إلى أنه لا شيء يعطى للفكر، لم يكن في ذاته من إبداع هذا الفكر، فالفكر يزود ليس فحسب شكل الموضوعات المعروفة، ولكنه يولد أيضاً محتويات موضوعاتها، فلديه أن الشخص وظيفته التفكير، إذ كانت معرفته بنيوية، وفي هذا كله تمس نظريته في المعرفة العالم. ولكن إذا كان جوهر الله تعالى معروفاً بهذا الأسلوب، فالبناء الإنساني حينئذ سوف يتوقف كاملاً، وسوف توضع الحقيقة الموضوعية لله تعالى موضع شك؛ ولهذا السبب تبع هيرمان شلايرماخر في تأكيده على استقلال الدين[٣].

(1) Ibid, p, 63.

(2) Ibid

(3) See, Bruce L. McCormack, " Revelation and History in Transfoundationalist Perspective: Karl Barth's Theological Epistemology in Conversation with a Schleiermacherian Tradition", p, 23.

ولكن مقاربته للمشكلة تختلف عن شلايرماخر من ناحيتين: الأولى، إنه لم يجعل الشعور الأساس المبدع في الوعي الإنساني في علاقته بالله تعالى، ولم ينكر أن الشعور جزء جوهري من الوعي، ولكنه أشار إلى أن مصدر الشعور هو القانون الطبيعي أو الوحدة الموجودة في قلب الأشياء، إنه ليس الإيمان بالله تعالى، وهكذا فأساس الإيمان شيء ما معطى من الله تعالى في لقاء الفرد به، فهو ليس شيئاً متاحاً على جهة العموم. والثانية، وهي الأكثر أهمية في تحقيق الغرض أن هيرمان يؤكد كثيراً على الدور الذي تؤديه المعرفة بالوحي أكثر مما فعل شلايرماخر، إذ لم يكن لدى شلايرماخر شك في قدرة المؤرخ على تمييز تلك السمات في تعاليم عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وحياته عبر الانطباع الذي حفظه أتباعه عنه، وعلى النقيض من ذلك، فإن هيرمان دق اسفيناً بين الحياة الداخلية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من ناحية. وأفعاله وتعليماته عن المحبة من ناحية أخرى. ولقد فعل ذلك؛ لأنه رأى أن مجرد السمات الخارجية يتصل بعالم محكوم بالإبستمولوجيا البنيوية للكانطيين الجدد. وعلى طول الخطوط المتماثلة فإن شلايرماخر رأى أن إعلان الكلمة أدى وظيفة جوهرية في توسط الوحي للفرد بالمجتمع المسيحي، على حين أن هيرمان تناول محتوى الرسالة على نحو أقل أهمية[1].

فلدى هيرمان أن السمة الأساسية لهذه التعبيرات المذهبية أنها فردية، بسبب أن التجربة التي تفسرها فردية بدرجة عالية، فهي في حد ذاتها يمكن أن تزود مناسبة تجربة دينية أخرى. وعلى نحو موجز فإنه يذكر باقتناعه، مثل شلايرماخر، بأن المسيح خارج عن المسيحيين الذين أدخلهم تأثير الخلاص إلى نهر التاريخ عن طريق المسيح نفسه في داخل المسيحيين، ولكن المعرفة النظرية لا تؤدي في الغالب دوراً يؤكد هذا الاعتقاد، ولتأكيد ذلك فإن المؤمن لا بد أن يحيل إلى أصالة التجربة الدينية الذاتية، ولذا فليس دون سبب أن أرنست ترويلتسش Ernst Troeltsch يرى أن هيرمان يعبر عن النموذج الراديكالي للنظرية اللاأدرية في المعرفة الدينية، ومما لاشك فيه أنه على صواب في هذه النقطة على الأقل. وعلى نحو مختصر لكل هذه الأفكار عند شلايرماخر وهيرمان: إن موضوع استقلال الدين كان حاسماً لتحديد أهمية التقليد في اللاهوت الحديث، ذلك التقليد الذي تعلق به كارل بارث أيضاً في الأعوام التي سبقت الحرب العالمية الأولى؛ فحله لهذه المشكلة تبع فيه هيرمان كثيراً، وبعد ابتعاده عن هيرمان استمرت هذه المشكلة محددة شكلها بالتحدي الأصلي الذي وجهه كانط، ولكن الحل الجديد يعيد

(1) Ibid, p, 24.

محاولة نقل المشكلة إلى القيود المتعالية لكانط الذي رؤي أنه أسلوب أقل للتلاعب والتشويه الأيديولوجي(١).

أيضاً أكد بارث على استقلال الوحي، إذ تحرك إلى ما بعد هيرمان وشلايرماخر عام ١٩١٥ في محاولة وضع إبستمولوجيا لاهوتية، تكون أكثر تكاملاً للنوع الخاص من المعرفة الصحيحة للإيمان مع المعرفة النظرية، والدافع وراء هذه المحاولة معروف: لقد اهتز بارث بشدة بالحرب المجنونة التي أربكت اللاهوتيين الألمان مع التجربة الدينية منذ بد به احـ ب العالمية الأولى، والأسلوب الذي يمكن التغلب به على هذا الضعف، يتمثل في نقطة البداية في التجربة الدينية من خلال الفعل الإلهي الجديد «التركيب» للوحي و لعقل، والإيمان و لمعرفة. فالوحي على النحو الذي يقرره بارث يحدث ضمن عالم المعرفة النظرية، وإذا بتي سع ذلك نوع خاص من المعرفة يتميز عن كل أفعال المعرفة النظرية الأخرى، فذلك يعود إلى أن مصدره فعل الله تعالى بتلك الوسائل التي يعرفها البشر، والتي وصفها كانط بالاستيلاء بالقوة (الفهم والإدراك) لله تعالى خارج حدوده، وتعمل على التكيف مع الله تعالى كموضوعه. ذلك الأسلوب الذي قطع به بارث علاقته مع هيرمان، لا يستلزم أن يقطع علاقته مع التقليد الكانطي، حيث يكون السؤال الفلسفي موضع الاهتمام(٢).

إن التقييدات التي وضعها كانط على معرفة الله تعالى، لا يزال يجب التغلب عليها، ولكن بارث يريد مقاربة المشكلة من نقطة بداية واقعية نقدية جديدة، وعلى نحو موجز فالحل الآن يُقرأ في لو أن الله تعالى لا يمكن الحدس به، فإنه يجب أن يكون معروفاً على نحو حقيقي، فذات الله تعالى يجب أن تكون قابلة للحدس، وفي هذه الحالة فحسب، يكون الله تعالى معروفاً بالمعنى النظري، ولكنه ليس بكاف أن يكون الله تعالى محدوساً. فلو أن الله تعالى تحول ببساطة إلى مخلوق، فإنه سوف يضع نفسه كلياً وبدون تحفظ تحت رحمة النشاطات البنيوية للعارف الإنساني، وسوف يصبح الله تعالى موضوعاً مثل أي موضوع آخر يبنى بالنشاط المعرفي الإنساني،وذلك في حد ذاته سوف يكون امتلاكاً واضحاً للعارف الإنساني، ومثل هذه الخلاصة لا تتضمن أي تقدم حقيقي على نقطة البداية في التجربة الدينية، كما أنها سوف تكون موضوعاً للتلاعب اللفظي الأيديولوجي(٣).

(1) Ibid, pp, 24-25.
(2) See, Ibid, p, 25.
(3) Ibid.

ولكن الحل الذي قدمه بارث ناقص، فالصياغة الكاملة سوف تكون على النحو التالي: إذا كان الله تعالى ليس محدوساً به على نحو حقيقي، لكي يكون معروفاً، فإن الله تعالى يجب أن يجعل نفسه محدوساً، ولكنه يجب أن يفعل ذلك بأسلوب يجعل اللامحدوسية الصحيحة له لا توضع جانباً. ومع هذا الوصف الشكلي لا بدّ من النظر على نحو أكثر قرباً إلى السمة المادية المحسوسة لنظرية المعرفة اللاهوتية الموجودة في الرسالة الثانية إلى أهل رومية، فعلاقة الوحي والتاريخ ومع التاريخ، ومخططات بارث في المعرفة اللاهوتية في الرسالة الثانية إلى أهل رومية، تعطي تعبيراً كلاسيكياً للفقرة التالية: «السيد المسيح إلهنا»، تلك هي رسالة الخلاص، فهي معنى التاريخ. وفي هذا العنوان هناك عالمان يلتقي أحدهما بالآخر، كما أن كل واحد منهما مختلف عن الآخر، هناك سطحان متقاطعان، أحدهما معروف والآخر مجهول، ونقطة خط التقاطع بينهم تشبه السطح المستوى غير المعروف بكامله، تلك النقطة التي يحضر فيها الإعلان، وليس هناك امتداد على السطح المعروف(١).

إن الانبثاق، وعلى الأحرى تلك الحفر التي حفرتها القنابل والكآبة، يجعل ما يمكن ملاحظته في ذاته ضمن عالم الحدس التاريخي، حتى لو سمي بحياة عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ليس في عالم آخر من عالم المسيحيين فيه، وطالما أن عالم عيسى ملموس بعالم آخر، فإنه يتوقف عن أن يكون تاريخياً ومادياً ودنيوياً ومحدوساً مباشرة. وعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ باعتباره المسيح يمكن أن يُفهم فحسب كمشكلة فحسب، وكأسطورة فحسب ضمن عالم الحدس التاريخي، فعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ جلب عالم الآب الذي يقف المسيحيون منه ضمن عالم الحدس التاريخي، الذي لا يعرف ولن يعرف أي شيء. وعلى أية حال فإن القيامة من الموت نقطة تحول، وهذه النقطة دخولها من أعلى والبصيرة المماثلة من أسفل؛ فالقيامة هي الوحي، وكشف عيسى باعتباره المسيح، وظهور الله تعالى ومعرفته فيه. والمدخل الضروري لمجد الله اعتبار غير المعروف الذي لا يكون قابلاً للحدس في عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ(٢).

ولدى بارث في الرسالة الثانية إلى أهل رومية: حدث القيامة هو الوحي، وهي حدث غير تاريخي، ولا يعني بارث بذلك أن القيامة قد حدثت في عالم آخر غير ذلك المكان والزمان الذي يعيش فيه المسيحيون، وتُفهم القيامة لديه على أنها جسدية ومادية وشخصية، ذلك ما حدث

(1) Ibid, pp, 25-26.

(2) Ibid, p, 26.

للجسد، سواء كان حياً أو ميتاً، فقد حدث ذلك في الزمان والمكان. وفي التأكيد على هذه السمة اللاتاريخية للقيامة فإن ما يريد بارث قوله إنها لم تكن حدثاً يوضع بجانب الأحداث الأخرى، فهي ليست حدثاً أنتجته القوة التشغيلية للتاريخ، إذ لا ينتج التاريخ شيئاً ما يشبه القيامة الجسدية، التي لا تكون في تجربة المسيحيين على أية حال، ولذلك فإن القضاء والقدر باعتباره فعل الله مطلوب، ولكن فعل الله فحسب لا يمكن الحدس به مثل وجوده، وربما نجد آثاره، ولكن لا نرى الشيء في ذاته[1].

ولذلك فإن إصرار بارث على أن حدث القيامة ليس له أي امتداد أبداً على السطح التاريخي المعروف لنا، وكذلك أيضاً تأكيده على أن عيسى المسيح يمكن أن يفهم كمشكلة وكأسطورة. إن الحل هنا الذي يقدمه بارث في ضوء رؤيته للشروط المادية لمشكلة كانط، يتمثل باقتراح إن القوة الإلهية غير القابلة للحدس، والتي عملت على قيامة عيسى من بين الأموات تصب ضوءاً خلفياً، وعلى سبيل المثال الحدث الذي يمكن الحدوس به، حادث الصليب، فالضوء هنا يشكل ذلك الحدث ويسبكه بالقوة الممارسة، ولذا فإنه بدون أن يوضع جانباً أو أن يغير جهاز الإدراك الإنساني، على النحو الذي وضعه كانط، فإن التقييدات الملازمة لهذا الجهاز متعالية. والله غير المحدوس كشف نفسه للإيمان عبر توسط حدث لا يمكن الحدوس به، ويصل الوحي إلى هدفه في استقبال الإنسان له، كما أن معرفة الله تعالى مدركة واقعية[2].

إن النقص في هذه الصياغة الإبستمولوجية اللاهوتية عند بارث، على النحو الذي درسه في عمله التالي، يكمن في حقيقة أن الله تعالى لم يعد بالفعل لا يمكن الحدس به تماماً، وواضح أنه موقف يمكنه من أن يقول أكثر مما يمكن له قوله، فالمشكلة الموجودة بلا إمكانية الحدس بالله تعالى قد تم التغلب عليها في الرسالة الثانية إلى أهل رومية بحدس اللجوء إلى القوة الإلهية. والسخرية هنا ربما تتمثل في أنه ليس هناك شيء يتم اللجوء إليه في ذاته، يؤدي إلى الأمان الذي يضمنه من الشك، في أن الحقيقة الإلهية التي تشير إلى أنها أكثر من كونها فكرة غير مفترضة، على أساس أنها نوع مخصوص من التجربة الدينية، وبالتالي فليس غريباً أن بولتمان Bultmann يرى أن الرسالة الثانية إلى أهل روميه عمل يحافظ على الاتصال بلاهوت هيرمان، كما لو أراد تجاوزه، وما فقد من تفسير بارث هو عقيدة التجسد، وبدونها لا يكون من الممكن الكلام

(1) Ibid.

(2) Ibid, p, 27.

بشكل متماسك عن الله بأنه أصبح قابلاً للحدس، بدون أن يوضع جانباً عدم قابلية الله تعالى للحدس، ولا يزال ما يريد بارث أن ينجزه في هذه النقطة هو تحول موضوع استقلال الدين إلى استقلال الوحي الذي يبقى سمة ذاتية للاهوت(١).

ومن الواضح هنا أن بارث يرفض تأسيس اللاهوت في أي شيء خارج الوحي، في الفلسفة أو الأنثروبولوجيا على سبيل المثال، ولكن الحد الذي عمل بارث من خلاله هو فلسفة كانط والكانطية باعتبارهما شكلاً ذاتياً للتأسيسية، وبمعنى آخر تحليل أن الكيفية التي يُعرف بها البشر هي التفكير الذي يمكن به أن يكون صحيحاً كونياً، ولكن يجب أن يلاحظ في هذا الصدد أن بارث لم يتماه تماماً مع الكانطية في التحليل النهائي، فكريستولوجيته حددت بوساطة مذهبه في الوحي، واستخدامه للمقولات الكانطية في توضيحها، مما يشير إلى أن الكريستولوجيا لديه يمكن توضيحها والدفاع عنها دون حاجة إلى استعادة الكانطية تماماً(٢).

وفي ضوء علاقة بارث بتراث شلايرماخر، يمكن القول بأن تفكيره اللاهوتي يتموضع فيما يسمى باللاهوت التوسطي، أي ذلك اللاهوت الذي يتخذ موقفاً وسطاً، أيضاً يلاحظ أن بارث لم يكن عدواً للنقد التاريخي، ولكنه كان يرفض العلوم التاريخية التي تختزل تفسير الكتاب المقدس إلى مسألة الفحص التاريخي، وبعبارة أخرى فإن التاريخية التي يعارضها من ناحية المبدأ، ليست هي الفحص التاريخي، ولقد كان على صواب في عدم معارضته للبحث التاريخي، فما لا يمكن للشخص تأكيده ببساطة، على النحو الذي فعله بارث، أن المعنى الحقيقي للنصوص الكتابية، لا يوجد في النصوص في حد ذاتها، ولكن على الأحرى في تلك النقطة التي تقع خلفها، الوحي الذاتي لله في المسيح، الذي يدرك على أنه حدث حقيقي في المكان والزمان، وبعد ذلك يطلب غلق باب العمل التاريخي(٣).

الدراسة التاريخية للمسيح عَلَيْهِ السَّلَام:

إن كل عصر ينتج صورته الخاصة به لعيسى، عَلَيْهِ السَّلَام، ذلك هو الدرس الذي أشار إليه ألبرت سكويتزير Albert Schweitzer في كتابه Quest of the Historical Jesus، وكاسي Case في كتابه Jesus through the Centuries، فلقد أوضحت الدراسات الحالية والحديثة

(1) Ibid.
(2) Ibid, p, 33.
(3) Ibid , pp, 34-35.

صور متعددة لهذه الحياة: فهناك من يراه معارضاً اشتراكياً، وأخر يراه على أنه إنسان المدينة الصغيرة، وثالث على أنه رجل أعمال أمريكي. وحتى الآن لا تزال هناك تشكيلة متنوعة المفاهيم تظهر في الجهود الشعبية التي تكتب سيرة عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ؛ فعيسى ليس أقل من بولس، إذ أصبح الأشياء كلها بالنسبة لكل الرجال، ذلك أمر بارز لكل الأدباء الذين دخلوا إلى حياة عيسى. وفي المقابل هناك أقل حجماً من قبل النقاد الأخصائيين، كما أن هناك حذراً واضحاً في بيان قيمة العهد الجديد والباحثين التاريخيين، وتسرع الأدباء؛ حيث يخشى الأكاديميون الخطو نحو هذا الإتجاه(١).

ويمكن القول بأن الدراسة التاريخية لعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في الدراسات الدينية في الغرب، قد مرت بثلاث مراحل زمنية واسعة: الأولى، وتعرف بالمطلب القديم لعيسى التاريخي والتي وصلت إلى ذروتها في عمل ألبرت سكويتزير Albert Schweitzer ومعاصريه في مرحلة مبكرة من هذا القرن، وأنتهت بسلسلة من الأحداث في القارة الأوربية على الأقل حوالي ١٩٢٠م، وتلى ذلك فترة قرر فيها العديد من الباحثين الأكاديميين البارزين، خصوصاً في فرنسا وألمانيا، أنه ليس هناك سيرة حياة ممكنة لعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. والمرحلة الثانية، تمتد من عام ١٩٢٠م إلى عام ١٩٥٠م، وفي هذه تم التأكيد على الرؤى القديمة للمطلب، وبصفة خاصة في الثقافة الأنجلو ـ سكسونية. على حين أن المرحلة الثالثة ظهر المطلب الجديد لعيسى التاريخي، والتي يمكن أن يؤرخ لها بمحاضرة أرنست كازيمان Arnest Käsemann إلى أتباع تلميذه بولتمان(٢).

---

(1) See, Donald Wayne Riddle, " Jesus in Modern Research", in. " The Journal of Religion", Vol. 17, No. 2. (Apr., 1937), p. 170, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 127, John Ashton, " History and Theology in New Testament Studies", in "The Nature of New Testament Theology", edited by Christopher Rowland and Christopher Tuckett, Blackwell Publishing, 2006, p, 7.

(2) See, John H. P. Reumann, " Lives of Jesus" During the Great Quest for the Historical Jesus", in " Indian Journal of Theology", 23. 1 - 2 (Jan - June 1974), P. 34, Frederick Herzog, ''Possibilities and Limits of the New Quest'', in ''The Journal of Religion, Vol. 43, No. 3 (Jul., 1963), p, 218, Randy W. Nelson, The Jesus Seminar's Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of phase of the Seminar's Quest for Historical Jesus, pp, 150 - 154, John Ashton, '' History and Theology in New Testament Studies'', in '' The Nature of New Testament Theology'', edited by Christopher Rowland and Christopher Tuckett, Blackwell Publishing, 2006, pp, 6 -7.

والسبب في تردد الأكاديميين، بلا شك، يتمثل في اعترافهم بأن المشكلة الأولى في كتابة حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مشكلة المصادر، فأي سيرة مرضية تعتمد على وفرة مصادرها المفهومة، التي يكون لها التوجيه والهيمنة. ولكن مصادر معرفة حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ قليلة العدد وضئيلة بالجملة. وعلى الرغم من تميز فكر هذه المصادر الأولية في الأناجيل، فهي مثبتة لتكون مرحلة انتقالية في النقد. والفكر الآخر غير الموثوق به، تمثل في أن فكر مواد الأناجيل سلسلة من الأحداث والدوافع والأفعال وتطورات الظروف والأحوال المقررة لها، على أن الحياة التي تستند على هذه الوجهة من النظر التي غالباً ما كانت مهمة، بعضها بالفعل خيالي أو رومانسي، وهذه الجوانب النفسية، قررت الآن على أساس أنها طرق أخرى لعصرنة قصة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ(١).

ومن المعروف أن البحث في حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ Leben-Jesu Forschung متأثر إلى حد كبير بتلك الافتراضات العقلانية التي جاء بعضها في شذرات من قبل كاتب مجهول» Wolfenbüttel Fragment لريماروس Reimarus، وحياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لدى بوير Baur، وسترواش Strauss، ورينان Renan وغيرهم من الذين ينحدر هجومهم إما من الهجوم الربوبي على المسيحية التاريخية أو من الدراسات التاريخية التي أرادت أن تتحرر من كل التأثيرات الدوغماتية، لكي تتمكن من أن تحلل الأناجيل كسجلات للعصر القديم فحسب. ولقد أراد المؤرخ الكنسي أدولف فون هارناك Adolf von Harnack الحد من هذه الميول المتطرفة في تلك الدراسات التي تعتمد على هذه الافتراضات في درس عيسى التاريخي عَلَيْهِ السَّلَامُ، مؤكداً على ضرورة احترام التقليد، ولكنه لم يتخل أبداً عن المنهج التاريخي النقدي. كما أن ألبرت سكويتزر Albert Schweitzer عمل على الكشف عن الجهود في بحث حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ففي كتابه المشهور «مطلب عيسى التاريخي عَلَيْهِ السَّلَامُ» The Quest of the Historical Jesus أوضح أن فحص حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ قفز تماماً ليس من الاهتمام التاريخي بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكن من الكفاح ضد استبداد العقيدة(٢).

(1) See, Donald Wayne Riddle, " Jesus in Modern Research", p. 170

(2) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p, 252, Ernest Renan, The History of the origin of Christianity, Book V, the Gospels, London, Mathieson, and company, p, 46, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 112, Frederick Herzog, " Possibilities and Limits of the New Quest", in " The Journal of Religion, Vol. 43, No. 3 (Jul., 1963), p, 219, Henry A. Rodgers, " Albert Schweitzer", in " Ten Makers Protestant Thought", Edited by George L. Hunt, Association Press, New York, 1958, pp, 22 - 23.

وعلى أية حال فإن تلك الحياة العظيمة، ليست تلك التي دونها ريماروس وستروواش بنوع من الكراهية، ليست كراهية لشخص عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، في تلك الهالة الخارقة التي أحاطت به بسهولة. وبالتالي فإن الهجوم العقلاني على المسيحية التقليدية، خصوصاً في سماتها الخارقة، مربوط بالمنهج المحايد الملوث على نحو مفرط، والخطأ في هذا كله يعود إلى تلك الافتراضات التي يعمل بها المنهج التاريخي، وليس من المنهج ذاته[1].

ومن المعروف أن تاريخ عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وتاريخ المسيحية على النحو الذي يعرفه الدارسون اليوم، هو تاريخ العقيدة التي أجبرت الإمبراطورية الرومانية كل البلاد التابعة لها عليها، فعندما تحول قسطنطينين إلى المسيحية، أصبحت روما مركز التأثير والقوة أيضاً للمسيحية، وتمت إبادة أي مركز معارض لروما، وما قاله عيسى وما قصده بالفعل على الأرجح لا يمكن معرفته، ولقد ظهرت موجة جديدة من البحث عن «عيسى التاريخي» في أعقاب الاكتشافات التي حدثت عام ١٩٤٧م في مصر لعدد من المخطوطات القديمة، التي عرفت اليوم بمكتبة نجع حمادي، وكذلك الأناجيل الغنوصية ولفائف البحر الميت عام ١٩٤٧م أيضاً، وحتى ذلك الوقت كان القليل مما يمكن أن يُعرف عن المسيحية المبكرة كديانة غنوصية: لقد تم الاستماع إلى الفائزين وقصصهم التي لا تصنع أي معنى؛ ولذا فمن الضروري الاستماع إلى الخاسرين، ليرى لو أن قصصهم تحمل معنى أكثر[2].

وهناك العديد من الأناجيل الأخرى المكتوبة التي تشمل الأناجيل الأربعة الرسمية وتضاف إليها أناجيل أخرى غير معترف بها، ولقد دونت باللغة اليونانية في بلاد اليونان، وأقدمها إنجيل مرقص الذي يؤرخ له ٧٠م، وآخرها إنجيل يوحنا الذي يؤرخ له بالقرن الثاني الميلادي، وأقدم مخطوطات الأناجيل المكتشفة يؤرخ لها بالقرن الرابع الميلادي، ولكن هناك نتف صغيرة لها تعود إلى منتصف القرن الثاني الميلادي، ويمكن أن يختزل تاريخ تأليفها من إشارات النصوص. وهناك اتفاق على أن الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة تعود إلى مصدر مشترك، أو أن أنجيل لوقا و إنجيل متى يعودان إلى مرقص، على حين أن إنجيل يوحنا مختلف على نحو أساسي عن الأناجيل الثلاثة الأولى، وأحد الافتراضات أن إنجيل يوحنا والمصدر المشترك يعودان تباعاً

(1) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p, 252.

(2) See Henk Meeter, Jesus and Christianity", in "http://www.scaruffi.com/jesus.html, 26/05/2011, p. 1

إلى نصر موجود مسبقاً يعرف على أنه «Q»، ذلك الذي لم يوجد أبداً، وهناك إنجيلان غير معترف بهما، إنجيل يهوذا وإنجيل توما، اعتبرا مرشحين محتملين للمصدر المجهول «Q» أو لشيء آخر قريب منه تم العثور عليه(١).

ويختلف إنجيل يوحنا بدرجة كبيرة عن الأناجيل الثلاثة الأخرى؛ إذ سمى العديد من الناس الذين كانوا مجهولين في الأناجيل الثلاثة الأولى، فهو يتضمن حلقتين: الزفاف في قانا ورفع لازاروس، وهو ما تغفل عنه الأناجيل الأخرى بغرابة، كما أنه يعلن عن معرفة واسعة، إذ يقدم تفاصيل الاهتداء المبكر لعيسى عَلَيْهِ‌السَّلَامُ. والتنافس بين طائفة عيسى وطائفة يوحنا المعمدان. كما أنه يقدم وصفاً للمحاكمة والصلب على نحو أكثر ثقة، ومع ذلك فإن إنجيل يوحنا على نحو لا شك فيه عمل متأخر عن الأناجيل الثلاثة الأخرى الرسمية(٢).

ويبدو على الأرجح أن هذه الأناجيل، على ما هو معروف بين الباحثين، تعرضت لعملية إعادة كتابة شاقة وثقيلة، بعد كتابتها بصفة أصلية؛ فلقد تناول بابياس هيرابوليس Papias of Hierapolis في ١١٠م إنجيل متى على أنها مجموع وسطاء الوحي الإلهي، وليس من المعجزات. والأناجيل الأربعة الرسمية كتبت كلها بعد أن كتب بولس رسائله، تلك الرسائل التي تعد أقدم الوثائق في المسيحية، ولكن بولس نفسه يشير إلى أنه لم يلتق بعيسى أبداً، وفي الحقيقة فإنه رسائله لا تحتوي غالباً على أنه مرجح تماماً لحياة عيسى. وإيرنيوس Irenaeus، في نهاية القرن الثاني، أول كاتب مسيحي يذكر عقيدة الأناجيل الأربعة، وقبله ليس هناك ذكر لهذه الأناجيل على أنها الجيدة فحسب. وكذلك جوستين الشهيد Justin Martyr في عام ١٥٠م لا يذكر العهد الجديد، ولا يشير إلى مرقص، ومتى، ولوقا، ويوحنا. ومن ناحية ثانية يشير إلى مذكرات الرسل التي يمكن أن تكون رسائل وأناجيل منسوبة إلى

(1) Ibid, James Moffatt, The Historical New Testament, Being The Literature of The New Testament Arranged In Order of Its Literary Growth and According to the Dates of the Documents, Edinburgh, T. & T. George Street, 1901, pp, 491 - 500, William Barry, The Tradition of Scripture, its Origin, Authority and Interpretation, Longman Green and Company, New York, 1908, pp, 169 - 170, Robert M. Price, " Is There a Place for Historical Criticism?", in " Religious Studies, Vol. 27, No. 3 (Sep., 1991), p, 376, J, Ramsey , Michaels William Eerdmans, The New International Commentary on the New Testament, Publishing Company, Cambridge, 2010, pp, 27 - 29.

(2) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", pp, 1- 2, Louis Berkhof, Introduction to the New Testament, Eerdmans, 1915, p, 57.

بطرس وآخرين، ومعظمها غير معترف به من قبل الكنيسة، إضافة إلى رسائل بولس وسفر أعمال الرسل(١).

ويشير تاتيان Tatian في عام ١٧٠م إلى أنه يعمل على إنجيل جديد، يلخص فيه كل الأناجيل الأخرى، وبذلك يشير ضمناً إلى أن المسيحيين لا يزالون يكتبون ويعيدون كتابة الأناجيل مستندين على افتراضاتهم الخاصة بهم، وليس على الحقائق التاريخية. أيضاً يعترف كليمنت الآسكندراني Clement of Alexandria في القرن الثاني هناك نسختين لإنجيل مرقص، كانتا موجودتين، ولكن إحداهما قد طمست، لأنها تحتوي على فقرتين لا يجب أن تكونا منظورتين من قبل المسيحيين المتوسطين، والفقرتان معاً مفسرتان بمثل لازاروس محب عيسى والقيامة كتكريس لنوع من الشعائر الجنسية، الطريق الأكثر للأسرار الوثنية التي تدل على الموت والقيامة(٢).

وبالتالي فالنصوص مختارة ومحررة ومطهرة للقرنين الأولين في الحقبة المسيحية. هذه العملية تمت في عصر ايرنيوس الذي كتب بأن هناك أربعة أناجيل فقط، ولقد تشكل اختياره في مجمع نيقيه عام ٣٢٥م، حيث أصبحت هذه الأناجيل العقيدة الرسمية للكنيسة الرومانية، وتم منع كل التواريخ الأخرى لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. لقد التقط ايرنيوس جزءاً من الأدب المتوفر عن عيسى، واستثنى بعض النصوص الأكثر شعبية مثل إنجيل توما و إنجيل العبرانيين، وهما إلى حد بعيد من أكثر النصوص شعبية بين المسيحيين الأول. إما الذاكرة مفقودة لما كان قديما ولما كان جديداً، فايرنيوس يدعي أن مرقص ولوقا كانا شاهدي عيان، وبالطبع لم يكونا كذلك، أو أن الكنيسة كانت تعمل بالفعل على إعادة اختراع قصة عيسى على نحو كامل؛ لكي تكون مناسبة، مهما يكن، لعقيدة الكنيسة وأيديولوجيتها. وعلى سبيل المثال، فلو أن شخصاً أراد من الناس الإيمان والتصديق برسائل بولس، فحينئذ على الأرجح سوف يختار هذه الأناجيل الأربعة من بين كل الأناجيل الأخرى، والحقيقة أن تلك العقيدة أشعلت على نحو فوري القضية المتنازع عليها بصورة كبيرة(٣).

(1) Ibid, p, 2, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, pp, 49 - 51, Interpretation: Essays on Principles and Methods, 1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979, pp, 24 - 26.

(2) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", p, 2, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 55.

(3) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", pp, 2-3.

وترسم النصوص التي منعتها روما صورة مختلفة جداً لتعليم عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وخصوصاً تلك التي كتبها الغنوصيون المسيحيون، فأحياناً يظهر عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ إشتراكياً ثورياً، وأحياناً يظهر مفكراً بوذياً، وفي أكثر النصوص قدماً نادراً ما يظهر عيسى على أنه صانع معجزات، وصعد إلى السماء، وأحياناً لا يظهر نهائياً، وأحياناً يظهر على نحو هزيل تماماً. وفي حين أن الآخرين مثل جيمس وبولس شخصيات مهيمنة، فإن بطرس أكثر أتباع عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ شهرة شخصية ثانوية في الحقيقة في أقدم الوثائق المسيحية[1].

ومن الصعوبة بمكان اليوم فهم السبب في منع بعض الأناجيل، فالعديد منها يظهر أنه منسجم مع العقيدة، فلماذا منعت؟ إن الشيطان من المحتمل أن يكون في التفاصيل، ففي عام ٣٢٥م أصبحت المسيحية ديانة الإمبراطورية الرومانية، ولم يكن لطيفاً التأكيد على أن الرومان قتلوا عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وفي نفس العام أيضاً حددت المسيحية الاعتقادات التي سوف تصبح العقيدة الكاثوليكية، ولم يكن لطيفاً التأكيد على أن عيسى لديه أخوة، على الرغم من أن الأناجيل الرسمية تقول مثل ذلك أو أن مريم المجدلية كانت دائما معه، على الرغم من أن الأناجيل الرسمية ترى ذلك، وقد كان لطيفاً تشويه معجزات عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ومعظم الأناجيل اعتبرت زائدة عن الحاجة ومسهبة، وبالتالي لم تضف شيئاً ذي مغزى إلى القصة، وخطيرة، ومن الممكن التركيز على قصة لعيسى ترغب الكنيسة على الأخرى في التقليل منها، ولقد اضطهد المسيحيون الغنوصيون بعد أن تحولت روما إلى المسيحية، ومنعت معظم نصوصهم، كما أن الكنيسة منعت كل التواريخ الأخرى لعيسى ما عدا الأناجيل الأربعة الرسمية[2].

إن المسألة المحورية هنا، تتمثل في الكيفية التي يمكن بها للفاحص التاريخي أن يواصل دراسته لعيسى المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ والخطوة الأولى في إذا ما كانت العناصر المقررة في أقوال المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، قد تعرضت للتغيير أو التلوين من قبل كتاب الأناجيل المختلفين، وهنا يجد الباحث مساعدة كبيرة تتمثل في أن هناك أربع سير مختلفة للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، بدلاً من واحدة، وتشير المقارنة الفردية بينها إلى ذلك التناول الذي لا يمكن معرفته من واحد فحسب، فبعض الكلمات المفقودة في إحداها، ربما تكون قد حفظت في الأخرى، ولو نجح هذا الجهد العلمي، فإنه سوف يفسر المسيح الحقيقي للتاريخ، باعتباره مميزاً عن تلك الصورة الخاصة التي رسمها

---

(1) Ibid, p, 3.

(2) Ibid.

له متى أو مرقص أو لوقا أو يوحنا(١). ومن الملاحظ هنا أن هذه المسألة، مسيح التاريخ ومسيح الإيمان، فيما يعرف بإمكانية الكريستولوجيا، كانت واحدة من القضايا اللاهوتية المثارة في الفكر اللاهوتي في القرن التاسع عشر(٢).

كما أنه هناك مكسب مهم جداً في هذه الدراسة التاريخية، يتمثل في فهم فكر المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وذلك من خلال تتبع تاريخ تطوره الديني، على النحو الذي واجه به المشاكل الكبرى في عصره، وتقدير رؤيته للحقيقة، وتعلم سر قوته، وفهم رسالته العجيبة لكل البشر(٣).

وفي هذه الحال يصل البحث التاريخي إلى أن هناك شخصاً اسمه المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ بتفسيره المذهبي، بما لا يستطيع مؤرخو البحث التاريخي إلى حد كبير الميل إلى التدخل فيما لا يعنيهم. فهو يدرك تميز المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ وتفرده، ويقدم الجهد الكبير في فحص تلك الحقائق الملهم بأسسها، ولذا فإن مطلب الشخصية والمشكلات الميتافيزيقية بحاجة إلى طلب العون من الفلسفة وعلم النفس في بحوثهما الحديثة. والعبارات النمطية للاهوتيين القدامى كانت لفظية أكثر منها عقلية، تلك العبارات يجب أن تقر دون حاجة إلى حكم قانوني، ذلك أن هناك إدراكاً بأن كلاً من السيكولوجيا والميتافيزيقيا تتصلان بعلوم دقيقة، لا يجب أن تكون مشوهة بكلمات خادعة مثل الطبيعة، والطبيعة المتماثلة، أو وحدة الطبيعة، وتميز الشخصية وما يشبه ذلك. وعلى أية حال فإن الدراسة التاريخية ليس لديها صعوبة في أن تدرك ألوهية المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكنها ترى أن ألوهيته أكثر سهولة في عالم الروح من العالم الميتافيزيقي أو الفيزيقي(٤).

والشكل الحالي لذلك الإجراء العلمي يتمثل في بحث الأناجيل، التي تعد أساساً ضرورياً لدراسة صورة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، الذي يعد تطوراً أبعد للمنهج التاريخي الأقدم في دراسة الدين، والكثير مما له قيمة دائمة أنتج في مرحلة أقدم من الدراسة، التي جاءت بسؤال أن مادة الدين موضوع للتاريخ، وأن المسيحية مرحلة في التاريخ العام للدين وللدراسة المقارنة، التي فحصت بدقة اليهودية والخلفية الهللينية لنشأة المسيحية، التي عملت على جمع الحقائق

---

(1) See, Shirley Jackson Case, The Historical Method In The Study of Religion, pp, 8-9.
(2) See, Claude Welch, "The Problem of a History of Nineteenth-Century Theology", p, 611.
(3) See, Shirley Jackson Case, The Historical Method In The Study of Religion, p, 9.
(4) Ibid.

التي لا تزال مفيدة ومستخدمة في التطبيقات الحديثة، إذ اكتشفت طبيعة اليهودية المتأخرة، وحددت بتعاطف من مصادرها الخاصة بها، كما درست بالمثل الطوائف اليونانية في الهللينية والرومانية، تلك هي عناصر الخلفية المسيحية التي أوضحت بثبات فعاليتها في ظهور الحركة المسيحية وعلى قادتها(١).

وبالإضافة إلى الأناجيل هناك أيضاً المؤرخون، فالمسيحية المبكرة تُعرف بصفة أساسية من كتابات المؤرخ اليهودي جوسيفوس josephus (٣٧ - ٩٦م) ولكن هو نفسه أصبح مواطناً رومانياً، وحتى مستشاراً للإمبراطور. وبعد ذلك بقرنين اسبيوس Eusebius وإيرنيوس Irenaeus اللذين كتبا عن أصول الدين المسيحي، فهما صنفا في المسيحية بصفة أساسية، فإيرنيوس صنع ذلك الإدعاء المعروف بأن هناك أربعة أناجيل فقط وغيرها من عمل الشيطان، واسبيوس عمل لدى قسطنطينين، وكتب سيرته الذاتية، وألف في تاريخ الكنيسة الرومانية من أيام بطرس، وهو الذي كتب أن الإمبراطور عربة الله تعالى على الأرض(٢).

وهذا التمييز بين المناهج السابقة والمعاصرة في دراسة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، يظهر في هذه النقطة: من الواضح الآن أنه ليس بكاف أن يُدرك تأثير البيئة، وما جاء معروفاً بنقد الشكل وفعل المنهج التاريخي الاجتماعي، بناء على فهم أصيل للعمليات الاجتماعية في نشأة المسيحية، كان بالفعل نتيجة مجموعة من العوامل في حياة الناس، جلبت هذه الحركة إلى الوجود، وبتطورات معقدة حدثت، سلطت ذاتها على الحياة العامة. وبالتطبيق الصريح لهذا الفهم فإن الأكاديميين تمكنوا من العودة من المصادر الافتراضية للأناجيل إلى التراث المستند عليها؛ وبسبب أن هذه المناهج أسست بمعايير تجعل في الإمكان تحديد الأولوية لعلاقة النسبية للعناصر المختلفة في التقاليد، فإن البحث المعاصر في الأناجيل وضع بين أيدي الأكاديميين الجدد أدوات جديدة تعمل على تحليل هذه المصادر وتمييزها لدراسة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ(٣).

وفي الحقيقة فإن إحدي أكبر الاتجاهات الحديثة البارزة في اللاهوت تتمثل في ذلك الشك الواسع الانتشار* لكرستولوجية خلقيدونية Chalcedonian في اللاهوت البروتستانتي، ولقد أشار الأستاذ لوفز Loofs إلى أنه من النادر وجود لاهوت أكاديمي، وليس هناك أحد في ألمانيا،

---

(1) See, Donald Wayne Riddle, " Jesus in Modern Research", p, 171

(2) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", p. 4.

(3) See, Donald Wayne Riddle, " Jesus in Modern Research", p, 171

يدافع عن الكريستولوجيا الأرثوذكسية في شكلها الذي لا يقبل التغيير، وبالفعل فلا تزال تكتشف هذه الكريستولوجيا مصطلحاتها الصورية في تلك المحاولات التي تعمل على إعادة المذهب التقليدي، وذلك لدى المدافعين بقوة عنها؛ وذلك لدى المدافعين بقوة عنه، ولكن الاتجاه المميز للتفسير في القرن الماضي ابتعد عن تلك الصياغات التي تمرر العقائد الكبرى للكنيسة، والتي كانت مقبولة لقرون عديدة على أنها نهائية، ومسيح هذه الاعتقادات لم يفكر فيه طويلاً على أنه يتماثل مع عيسى التاريخي[١].

ولقد نظر اللاهوتي الكاثوليكي إلى هذه الحركة على أنها ردة عن العقيدة، ولقد أشار مؤخراً الأستاذ تشارلز أ. بريجس Charles A. Briggs إلى أن طبيعة المسيح عَلَيْهِ السَّلَام حددت على أنها صحيحة تماماً بعقائد نيقية Nicene وخليقدونية Chalcedonian، وليس من حق أي مفسر مسيحي أن يطالب بتقديم أية أسئلة عن غائية تعليم هذه العقائد باعتبارها أساس المذهب موضوع الاهتمام، وبالمثل أيضاً يشير آخرون إلى الكفاية التامة لكريستولوجيا خلقيدونية، موضحين أن أهمية هذه الثورة واضحة تماماً عندما يُفكر في أن مذهب عقيدة الطبيعتين هي الطريق الآخر فحسب لتقرير مذهب التجسد، على أساس أنه العامل الحاسم الذي يدور حوله النظام المسيحي، فبدون الطبيعتين، ليس هناك تجسد، وبدون التجسد ليس هناك مسيحية بأي معنى مميز، وعبارات الأكاديميين المحافظين تشير إلى الاهتمام الخاص بهذه الثورة العميقة المتضمنة في الكريستولوجيا المنقحة[٢].

وبصفة أولية فلقد كان هناك خلاف قوي بين المسيحيين حول ما تعنيه المسيحية ككل، إذ تشكلت العقائد المسيحية بسلسلة من المجامع الكنسية التي كانت نتائجها اعتباطية على نحو واسع؛ فمجمع نيقيه عام ٣٢٥م قرر أن الأناجيل الأربعة الرسمية فحسب هي الصحيحة، وما عداها بدعة وهرطقة. ومجمع أفسوس Ephesus عام ٤٣١م أقر بالطبيعة الإلهية للمسيح التي هي أرفع من طبيعته البشرية. ومجمع خلقيدونية عام ٤٥١ قبل نظرية البابا ليون الأول Leone I في أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَام يجمع بين الطبيعتين الإلهية والإنسانية، مستنداً في ذلك على الفلسفة اليونانية، وليس الدليل التاريخي أو شهادة الإنجيل[٣].

---

(1) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", in " The American Journal of theology", Vol. 18, No.4. 9 (Oct., 1914), p. 521.

(2) Ibid, pp, 521-522.

(3) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", p, 3.

والنقطة الحاسمة هنا تتمثل في أنه لو أن الخلاص يحيل إلى كل من الوجهة القصرية والوجهة الشاملة للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإنه من الضروري أن يتموقع ذلك في المسيح على نحو فريد، فكل القوى الإلهية الأساسية متصلة بالمنقذ، وبالتالي فإن الألوهية التامة والفريدة للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ ضرورية لضمان الفداء الكامل، فليس هناك من أحد غير الله تعالى يمتلك كل هذه الصفات الضرورية للافتداء من الخطيئة، ومن هنا كان دفاع اثنيوس Athanasius والمدافعين المعاصرين في برهنتهم على الكريستولوجيا الخلقيدونية، وإذا ظهر أي تعديل مهم على مفهوم ألوهية المسيح كفرض متقدم، فسوف يترتب على ذلك ضعف العقيدة المركزية للمسيحية في القوة المنقذة والحافظة للمسيح، فهذا التعديل يقلل من قدره ومكانته(١).

ومن أجل أن تؤسس كريستولوجيا كافية، فهناك أمران أساسيان: أحدهما، يتمثل في أن شخص المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ يجب أن يحدد بدقة بتلك الصفات التي تكون جوهرية للخلاص. وثانيهما، يجب أن يكون هناك تصور للمسيح يحدد على نحو كاف أنه المنقذ الذي يتماثل مع عيسى التاريخي؛ وبالتالي فإن نتيجة الفحص التاريخي لا بد أن يعمل حساب لها. وتعود الوجهة المسيطرة بعيداً عن الكريستولوجيا الخلقيدونية إلى أسباب دينية وتاريخية. وهنا تجدر الإشارة إلى الأسباب الدينية للتخلي عن الكريستولوجيا الخلقيدونية بالإشارة إلى أن سبب ذلك يعود إلى أن المدافعين المعاصرين لا يشعرون بعدم جدوى الإصلاح الجدي لمحتوى الخلاص، نتيجة للتغيرات في العقيدة الكريستولوجية، وهنا تأتي مسألة فحص قضية تماثل مسيح الإيمان مع عيسى التاريخي(٢).

تلك الصعوبة التي دفعت مارتين كاهلر Martin Kaehler إلى أن يقرر أن قضيي عيسى التاريخ مشكلة غير قابلة للحل لدى الأكاديميين؛ بسبب عدم كفاية المصادر، وبالتالي عمل على التمييز بين مفهومين لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: عيسى التاريخ الذي يعنى ما حدث في الماضي بدون أية تطبيقات أبعد لهذه الأهمية. والمسيح التاريخي الكتابي، الذي يعنى بما حدث في الماضي ولكنه مع التطبيقات الخاصة بهذه القضية(٣).

(1) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", p, 522.

(2) Ibid, p, 522, Randy W. Nelson, The Jesus Seminar`s Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of phase of the Seminar`s Quest for Historical Jesus , pp, 148 - 150.

(3) See, John H. P. Reumann, " Lives of Jesus" During the Great Quest for the Historical Jesus", in " Indian Journal of Theology", 23. 1 - 2 (Jan - June 1974), pp, 38 - 39..

وعلى أية حال فإن هناك مفهومين مسبقين لهما دور بارز في تأكيد مطلب القراءة التاريخية المحضة لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ والمتمركزة أنثروبولوجيا حوله في الخطاب الكتابي:

الأول، يتمثل في الاعتقاد بالثنائية العقلية بين البعدين الذاتي والموضوعي للمعرفة، وتستند هذه الثنائية على ما تدعيه اللغة اللاهوتية الكتابية عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من أنه ابن الله تعالى، والكلمة الإلهية المتجسدة هذا كله لا يمكن فحصه من الناحية التاريخية، كما أنه لا يمكن الدفاع عنه عقلانياً، إذ لا يمكن الثقة به موضوعياً، إذ أنه يعكس فحسب ما يعتقده المؤلفون الكتابيون الأول في صدق ما يشهدون له.

والثاني، يتمثل في التمركز الأنثروبولوجي الاجتماعي، بما يعني التركيز على أمرين هنا: الأول، أن حرية الإرادة الإنسانية والفردية الذاتية شكلا معاً مثال حرية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وقوته، على النحو الذي أظهرا به سمته الشخصية وعلاقته ببيئته. والثاني تأثير الوظيفة المؤسسية للشخص الإنساني، التي يمكن أن يمارسها في المجتمع، والتي تدرك من خلال مثال علاقة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بالموقف السياسي والاجتماعي في عصره، تلك العلاقة التي تصبح معياراً لتفسير الشاهد الكتابي[(١)].

إن السؤال الآن: ما هي الصورة التي قدمها المنهج الحديث عن الحياة التي عاشها عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بالفعل؟ هناك أولاً عيسى اليهودي الذي يظهر على نحو واسع في البحث الحديث. فهذه النقطة حولها نقاش واسع، فهناك الأكاديميون الذين يريدون سبق التاريخ أو لا يستخدمون النقد الشكلي أو النقد التاريخي الاجتماعي. وبطبيعة الحال فإن هناك خلافاً في تفاصيل تصوير عيسى اليهودي، فاليوم هو الماضي بعينه، عندما كانت الممارسة الشعبية تشير إلى فشل وأخطاء عيسى اليهودي اليوم. وبصفة عامة فهناك اعتراف، حتى في الفكر المتأخر، بأن اليهودية القانونية، لم تكن ديناً دون المستوى؛ غذ أصبح معروفاً أن الشعب اليهودي قبل رمزه المتمثل في التوراة، لأنهم أرادوا فعل ذلك، والتزامهم بالطاعة أعطاهم السرور والبهجة. والتفاصيل الكاملة لأساليب الحياة في اليهودية القديمة معروفة؛ لذا أصبح من الممكن أن توضع صورة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ضد هذه الخلفية[(٢)].

---

(1) See. Najeeb G. Awad, " Is a Perichoresis between Theological interpretation and Historical Criticism Possible?", in " Theological Review", 31,2010, pp, 155 - 157.

(2) See, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research", pp. 171-172, George Foot Moore, " A Jewish Life of Jesus", in " The Harvard Theological Review", Vol. 16, No. 1 (Jan., 1923), p, 94, William R. Arnold, " The Relation of Primitive Christianity to Jewish Thought and Teaching", in "The Harvard Theological Review", Vol. 23, No. 3 (Jul., 1930), p, 162.

ولكن هناك مناقشات كثيرة حول ما إذا كان الأسلوب النموذجي اليهودي لحياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مؤسس في المصادر الربانية فحسب، أو ما إذا كان الأدب الأبوكريفي يجب أن يؤخذ في الحسبان. وتأثير هذا التمييز يصبح ظاهراً، عندما يسأل شخص عما إذا كان عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ رجلاً متديناً، وأن حياته وتعاليمه كانتا في هذا العالم أو عما إذا كانت في عالم آخر أبوكريفي. وهل توقع أن الناس سوف يعيشون وفقاً لمقاييسه، التي جعلت معيارية بقوة الانضباط السلوكي، أو أنهم سينتظرون الله تعالى لإعادة صنع العالم. وفي هذه الأثناء يعيشون وفقاً لأخلاق مؤقتة، التي لم يكن فيها أي شخص يمارس الحياة المشتركة للنظام الدائم[(١)].

إن مثل هذا التمييز له أثر مهم جداً، فمما لاشك فيه أن المشكلة الوحيدة الأكثر صعوبة في حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، تتمثل فيما يسمى بالوعي الميسي، ومن الواضح أن هناك إجابة حتمية عندما ينظر إلى الأدب الأبوكريفي على أنه مصدر دراسة اليهودية النموذجية، وعلى هذه القاعدة يمكن استنتاج أن كل اليهود توقعوا بتعطش النهاية السريعة للعصر مع المسيا المتعالي، الذي سوف يكون فاتحة عصر جديد، باعتباره نائباً عن الله تعالى. ولكن من المصادر غير الأبوكريفية فالصورة التي سوف تظهر مختلفة تماماً، والمثال على ذلك ما حدث في عصر هارديان Hadrian عند حاجز مدينة Kozeba، حيث بشره شخص ما بأنه المسيا أو حتى العظيم، وقبوله من الحبر المشهور، وإعلان هويته, ولقد تحركت المتابعة الشعبية المعتبرة، على الرغم من أن معظم هذا جاء من الدافع الوطني، والحكم العادي على أية حال، التي تم التعبير عنها بوساطة زملائه إلى أكيبا Akiba: أكيبا سوف ينمو العشب على وجهك قبل أن يأتي المسيا[(٢)].

والموضوع هنا أنه في حين أن كل اليهود حافظوا على توقع المسيا، على أساس أن ذلك جوهري في الكتابات المقدسة، فليس هناك وسائل محددة معينة للتوقع. وفيما يتصل بتأثير ذلك على دراسة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فيجب تذكر أن هناك أتباع عيسى الذين كان لديهم حماس أبوكريفي ومسياني. ويجب أن يكون واضحاً في العقل أن العديد من عناصر توقعهم كانت وسيطاً عبر تقاريرهم في قيامة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وعندما يسمح لهذه الحقائق بأن يكون لها

(1) See, Donald Wayne Riddle, " Jesus in Modern Research", p, 172.
(2) Ibid, pp, 172-173.

تأثيرها، فإن الحاجة إلى الاختزال بالنقد العلمي، فإنها ربما تكون بسهولة يقينية. وهذا أساس معقول في كل الأحداث التي عملت على انتشار الحكم بأن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كان يهودياً، أولئك اليهود الذين كانت حياتهم وفقاً لنموذج قانوني ما، وكانت رؤيتهم للآخرة مفهومة، كما كانت لديه مكانة ثانوية اتباعية أكثر بكثير من بعض المصادر الثانوية المبكرة، والعديد من السير الذاتية الحديثة المقترحة[١].

ومن هنا يستنتج أن عيسى التاريخي عاش وفقاً للتفسيرات التقليدية للتوراة، لقد كان منتجاً للبيت اليهودي، حيث كانت الحياة الأسرية نموذجية للإصلاحيين، تلك الحياة التي جلبت على امتداد الشريعة، وأضحي عيسى مندمجاً مع هذه اليهودية بتدريبه وعاداته، فمثل الأولاد الآخرين أختتن في اليوم الثامن، ومثلهم أيضاً عُلم المعرفة اليهودية، وأولاً، وقبل كل شيء دون شك، تم تعويد سلوكه على عادات وطنه، وبالتالي تعلم أن الطعام لا بد أن يُعد بطريق محدد معين، إضافة إلى الأشياء التي لم يعمل بها أو الأشياء الأخرى التي كانت تنجز بشكل مختلف في يوم السبت، كما أنه شهد وشارك في الأعمال الشعائرية للعائلة، وتعلم صلاته، وتشرب المعرفة القديمة بقصص أبطال العصور القديمة، وتعلم في الأحوال الأخرى محتويات الكتابات المقدسة. وفي غير السبت تعلم أن يعمل ما تعمله عائلته، وما يعمله الناس الآخرون في مجموعهم، فقد كان يصوم معهم عندما يصومون، وعندما كانت تأتي الأعياد السعيدة عندهم اشترك فيها وتذكرها[٢].

وعلى الجملة فإن كل إشارة تحيل إلى أن الكنيس لعب دوره الفعال عادة في حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وعندما جاء الوقت للإبلاغ وفهم قبول مسئولية الاحتفال بمجيء التوراة، كان عيسى جاهزاً له بهذا التعليم كالاجتماعات العامة وجلسات مدرسة الكنيس المعروضة، إذ قرأ الكتابات المقدسة، ومما لا شك فيه أن هذا جاء له من حضور مدرسة الكنيس، وهنا يرى عمق تأثره باليهودية، والكنيس دنيوي لا كهانة ولا مؤسسة دينية فيه، وفيه تعلم عيسى من الكثير من الناس الذين كانوا مثل أبيه، على الرغم من القليل منهم كان تعليمه متقدماً، وهكذا نُظر إلى عيسى على أنه رجل دنيوي غير متخصص عادي وموقر، قد دُعي لقراءة الدرس اليوم، وقد اكتشف أحياناً أن هذا واجبه التي تمثل في أن يعرض تعليقات بسيطة وبيتية في كلمته

(1) Ibid, p, 173.
(2) Ibid, pp, 173-174.

التي كانت جزءاً من الخدمة في الكنيس. فالصلاة والأعمال الشعائرية والعادات الأساسية للحضور، تم اكتسابها والحصول عليها[١].

وهكذا، عندما وصل عيسى إلى مرحلة النضج والبلوغ، كانت لديه خلفية طويلة في ممارسة التعليق على التوراة. ومن المهم جداً إدراك أنه في حين أن قصص الأناجيل تمثل المعارضين اليهود كاعتراض على سلوك أتباع عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بالإحالة إلى العادات المؤكدة، فإنه ليس هناك ما يوحي بأن هذا الاعتراض جُعل لسلوك عيسى الخاص به، فعلى سبيل المثال يقال إن أتباعه لم يصوموا، ولكن ليس هناك عبارة تشير إلى أنه لم يفعله، والقصة تخبر أن بعض أتباعه أكلوا دون شعيرة غسل اليدين، ولكنها لا توحي بأن عيسى أكل مع أيادي العامة. وأتبعه غير ملتزمين بالشريعة، فقد كسروا القانون في إعداد الطعام، بينما مشى هو في حقول القمح يوم السبت، ولكن ليس هناك اعتراض على سلوك عيسى في القصة، وعلاوة على ذلك فإن قصص الإنجيل حول مراعاة السبت، لا تتضمن الموضوع العام في أن عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لم يحافظ على السبت، ولكن النقطة الجدلية تتمثل فيما إذا كان قد حافظ عليه بشكل صحيح[٢].

إن الموضوع الجوهري للوجهة الدينية: لو أن عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عاش في توافق أساسي مع اليهودية في عصره، فإنه ليس مهماً نسبياً إلى أي درجة أو في أي طريق مخصوص حافظ على التوراة، فهناك اختلاف كاف في الممارسة العامة لجعلها مفهومة بأن عيسى عاش كما عاش بعض أفراد الجماعة على نحو مؤكد، حتى لو كان الآخرون يعيشون بشكل مختلف. وعلى الجملة فهناك اتفاق عام على أن عيسى عاش حياته في هذا التوافق الأساسي، ولكن عند محاولة تصنيف عيسى في إحدى الجماعات المعروفة في الشعب اليهودي في عصره، فإن الاختلاف يكون واسعاً في الآراء، فإحدى الآراء المتطرفة تعتبره واحداً من شعب الأرض، وتمضي في نمذجة هؤلاء كأناس أتقياء مُستغلين ومُحتقرين من قبل القانونيين الصارمين، ولذا فالمفترض أنهم كانوا يئنون تحت العبء الثقيل للقانون، ومتلهفين للرد بشكل جماعي للرد برسالة الحرية، كعيسى الذي يفترض وهمياً جلبه[٣].

وعلى أية حال فإن هذه الفكرة قد فشلت في أن تبقى في الاختبارات التاريخية الدقيقة، ومن ناحية أخرى فإن الوجهة التي ترى أن عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كان فريسياً بقيت، وتم الحفاظ

(1) Ibid, p, 174.
(2) Ibid, pp, 174-175.
(3) Ibid, p, 175.

عليها، وهذا أكثر قابلية للدفاع عنه من الصورة الرومانسية التي تصوره على أنه واحد من طبقة الفقراء. والنقطة المهمة هنا تتمثل في أن هذه المجموعات المخصوصة، يختلف كل واحد منها عن الآخر في عاداته، وكلهم قبلوا أن الحياة يجب أن تُعاش وفقاً للتوراة، وخصوصاً الأفراد والزعماء، وتلك الجماعات التي أنشأت تعريفها الخاص بها في الطرق الصحيحة لبقائها. هذا الأمر حقيقي بالنسبة للفريسيين مثلما كان كذلك لليهود الآخرين، ولقد كان من الممكن للمسيح أن يكون مخلصاً لليهود، إلى حد أنه كان يدافع عن الأنماط المختلفة في حياة اليهود التي حافظوا عليها وأمنوا بها، من قبل اليهود الآخرين المتساويين في الإخلاص[1].

وعندما يأتي التفكير في مهمة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فمن المهم تذكر أن عمله العام لم يكن موضوعاً احترافياً ذا معنى في المسائل الاحترافية المهنية، فالزعماء الدينيون الحقيقيين في عصره هم الكهنة والكتاب، ولكن من الممكن أن يولد الشخص في أسرة كهنوتية، فيصبح كاهناً، وأن يعلم رسمياً ليصبح كاتباً أو حبراً، وعيسى لم يستطع أن يكون كاهناً، وافتقد الشهادة بأن يصبح كاتباً أو حبراً، فعلمه حينئذ كان حياته. واليهودي العادي شخص متدين بعمق، وعيسى سيتذكر أنه كان صانعاً فحسب كرجل دنيوي يعبر عن نفسه في تعليمه. وإذا كانت المصادر تتحد في القول بأن أتباعه الذين كان يعلمهم، فإن هذه العبارات يجب أن تكون مفهومة بالمعنى الدنيوي غير المهني[2].

وبالإشارة إلى تعليم عيسى، فإن هناك العديد من المشاكل الصعبة المقترحة، أحدها يتمثل في أن ما عُلم ليس كل الأقوال المنسوبة إليه في الأناجيل التي نجت من اختبارات التاريخية، والكم الذي ينجو من الفحص النقدي يختلف الأكاديميون فيه على نحو واسع في فحصه بالمنهج النقدي المستخدم فيه. وعلى آية حال، فإن السؤال الأكثر أهمية هنا طبيعة التعليم مع نتيجة المتابعة التي سوف تناقش في العصر الحاضر، فمن المحتوم من الناحية المنطقية، مهما كان تمييزه على أنه تاريخي، أن تراث تعليم عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، يجب، مثل حياته، أن يكون يهودياً كلية، وما هو معروض من تشابهات بين أقوال الأناجيل والمصادر اليهودية، يؤسس بوضوح لهذا. ومما لا شك فيه أن هذا يشير إلى مسألة الأصالة: لو كان هناك تشابه في كل شيء، فما

(1) Ibid.

(2) Ibid, p, 176.

الذي علمه عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، يكون مكتشفاً في الأدب اليهودي، وهنا كيف يمكن القول بأن عيسى كان معلماً أصلياً[١]؟

والكثير مما هو وثيق الصلة بهذا الاستفسار يزال، عندما يُتذكر أن تعليم عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، لم يكن منتج نشاط احترافي، ولكنه نتاج ممارسة عملية للحياة الدينية لرجل دنيوي غير متخصص، وبالتالي تأتي النتيجة التي لا مهرب منها، على النحو الذي استخدمت فيه البحوث الحديثة مناهجها في دراسة عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. إن هناك معلومات مفصلة حول مهمته وتعليمه نادراً ما تكون متوقعة، ودعاة النقد الشكلي والتاريخ الاجتماعي لا يرغبون في أثبات سلسلة الأحداث في حياة عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بزعم علاقات تأثير السبب في الأحداث والتطورات أو في إبداء الأحكام في دوافع الأحداث في حياته ومحتوى تعليمه، فهو معترف به ليس في مجرد تلك المواد المصدرية المجزئة إلى حد كبير جداً في هذا الموضوع[٢].

ولكن أيضاً في مصادر العصر وفي ظهور كل سمة ثانوية جديدة مضافة إلى القصص الأولية بوساطة كتاب الإنجيل. ومتى كان ذلك صحيحاً في قصة عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، فإن هذا يملك ما أعطي له بوساطة إنجيل مرقيون، فعندما يدرك هذا الإنجيل بالكامل، فليس أقل من يوناثان؛ فإنجيل مرقيون يفسر قصة عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ على أنها أساس لأي إجراء تم، وقد تمنح المناهج الحديثة بعض الأمل في أن المميزات العامة لعيسى التاريخي، يمكن أن تكتشف، ولكنها تعطي أملاً ضعيفاً في أن سيرته الذاتية يمكن أن تكون مكتوبة، والعنصر الوحيد الذي يؤسس استثناء في هذه المسألة سردية الآلام، وفي المصادر المتاحة لهذا الجزء من القصة، تبدو التفاصيل الطبوغرافية والزمنية على أنها جوهرية، ولكن حتى في هذا الموضوع فإن قصة الإنجيل غاصة بالاهتمامات والمصالح الخاصة التي تكون عناصر السردية، وعلى سبيل المثال، ما هو السبب الفعلي لموت عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ[٣]؟

(1) See, George Foot Moore, " A Jewish Life of Jesus", p, 96, Donald Wayne Riddle, " Jesus in Modern Research", p, 176.

(2) See, Donald Wayne Riddle, " Jesus in Modern Research", pp, 176-177.

(3) See, Donald Wayne Riddle, " Jesus in Modern Research", p, 177, T. V. Philip, "The Authority of Scripture in the Patristic Period", in " Indian Journal of Theology", 23. 1 -2 (Jan - June 1974), pp, 5 -6, Dieter T. Roth, "Marcion's Gospel and Luke: The History of Research in Current Debate", in " JBL 127, no. 3 (2008), p, 525.

وفيما يتصل بالمسيحيين الأوائل ورؤية عيسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ في العالم الروماني، فمن الواضح أن روما لم تكن المكان الذي ولدت فيه المسيحية، ولم تكن المركز الثقافي للعالم، ولقد انتشرت المسيحية أولاً في فلسطين وسوريا، ثم بعد ذلك في شمال أرمينيا واليونان التي كانت المركز الثقافي للإمبراطورية. وعندما انتشر الحواريون ذهب بطرس إلى روما، ولكن الآخرين ذهبوا إلى أماكن أخرى مختلفة، فذهب تداس Taddeus إلى أرمينيا، وبعد ذلك ذهب بولس إلى اليونان، كما أن المجتمع الأول الذي سمي نفسه مسيحياً كان في سوريا، والرجل الذي اعتبر رأس المسيحية جيمس بقي في فلسطين، وهذه كلها مراكز متساوية للمسيحية، وبعد أن تحولت روما إلى المسيحية أصبحت روما فحسب الفرع الرسمي لها، ويعود النسب هنا إلى بطرس (الباباوات) الذي اعترف بعده على انه النسب الوحيد الجدير بالمعرفة، ومن المحتمل أن الأناجيل الأربعة كتبت في روما ما بين ٦٦ م ونهاية القرن الثاني وقبلت على أنها حقيقية، حتى لو كانت هناك أناجيل أخرى منتشرة لقرون، ثم اضطهدت الفروع المتنافسة للمسيحية، وتمت إبادتها جميعاً[١].

والسؤال الآن: ما الذي يفسر هذا الانتشار السريع للمسيحية حول الإمبراطورية الرومانية؟ إن عدد المسيحيين لم يكن واضحاً قبل أن يجبر قسطنطينين كل الإمبراطورية الرومانية على التحول إلى المسيحية، ولكن من المعقول على الأقل افتراض أن عدداً جيداً منهم عاش في روما والمحافظات الأخرى في الشرق الأوسط، وفي عام ٧٠ م، فيما يلي التمرد اليهودي، دمر الرومان القدس وطردوا اليهود، وربما يكون هذا مسئول عن انتشار المسيحية، فاليهود الذين آمنوا بالمسيحية، انتهى الأمر بهم كعبيد في روما، ومن المحتمل كلاجئين في بلاد الشرق الأوسط. ومن الملغز بالفعل كيف يمكن لهم أن يجعلوا العديد من هؤلاء المرتدين بسرعة كبيرة منتشرين حول الإمبراطورية الشرقية، خاصة أن عددهم كبير جداً، على النحو الذي تريد الكنيسة أن تقنعهم به، إن هذا يوضح بالفعل أنه كان في فلسطين ذاتها العديد المسيحيين الذين لديهم مسيحية أكثر شعبية مما تشير إليه هذه الأناجيل الأربعة الرسمية، لو أن المسيحية تسبق تاريخيا عيسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ[٢].

إن الأناجيل لأسباب واضحة تماماً، تتمثل في أنه عندما كان تاريخ المسيحية في العالم الروماني معروفاً، وجدت أنه من المفيد تبرئة الإدارة الرومانية، وفي الوقت نفسه وضع

---

(1) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", p, 4.

(2) Ibid, pp, 4-5.

المسئولية والمأساة برمتها على الشعب اليهودي وقادته، وهذه الحقيقة المأسوية على الرغم من البرهنة المقنعة التي تقدم على العكس، فمن الملاحظ أن ما تشير إليه لا يزال مؤثراً فعالاً، وليس هناك من شك في أن عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، كان ضحية للعديد من مواقف التوتر السياسي، التي استمر فيها الإهمال الطبيعي لسياسة الفريسيين في تأكيدهم المركزي على الحياة الدينية، هذه الوجهات المختلفة لسمات عيسى التاريخي يمكن أن ترى في الدراسات الحديثة عن حياته أو رسالته من قبل المناهج الحديثة في البحث(١).

وهنا تأتي مسألة الصلة بين الأساطير التي كانت موجودة من قبل في البيئة الرومانية والأناجيل، ذلك أن العقيدة الرومانية خليط من الموضوعات التاريخية التي كانت موجودة من قبل، فالديانة الميثرية Mithraism التي اشتقت من الديانة الزاردشتية كانت شعبية جداً في روما، في نفس الوقت الذي كانت تنتشر فيه المسيحية، فميثرا Mithras كان يعتقد أنه ابن الشمس، الذي أرسل إلى الأرض لإنقاذ البشر، وقبل قرنين من ظهور عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ تشير إلى انه ولد من عذراء في كهف في ٢٥ ديسمبر، وقد حضر عدد من الدعاة مولده، ولقد ضحى ميثرا بنفسه، وفي اليوم الأخير تناول العشاء مع اثنا عشرة من أتباعه، كما أنه دعا أتباعه إلى أن يأكلوا جسده ويشربوا دمه، ولقد دفن في القبر، وقام من بين الأموات بعد ثلاثة أيام منه، ويتزامن احتفال ميثرا مع عيد الفصح المسيحي(٢).

هذه الأسطورة يؤرخ لها على الأقل بقرن واحد قبل عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وقد تم امتصاصها في العقيدة الرومانية. ويشبه موقف عيسى موقف الفيلسوف اليوناني سقراط، وذلك على سبيل المثال في الأسلوب الذي يرفض به الرد على بيلاطس. أيضاً يشبه موقف الإله المصري أوزيريس المولود في ٢٥ ديسمبر، ومات يوم الجمعة، وقام من بين الأموات بعد ثلاثة أيام قضاها في العالم السفلي. وأيضاً الإله الروماني ديونيسوس Dionysus الذي اعتبر منقذ البشرية، وابن الله تعالى الذي ولد في ٢٥ ديسمبر عندما زار زيوس Zeus برسفونه Persephone، ولذا فإن أبيه هو الله تعالى وأمه العذراء المميتة، ولقد أعلن من قبل النجم أنه ولد في حظيرة للبقر، وزاره ثلاثة من المجوس، وقد حوّل الماء إلى نبيذ، وأقام الناس من بين الأموات، وقد تبعه اثنتا عشر حوارياً، كما أن قيامة ديونيسوس كانت أسطورة شعبية منتشرة في الإمبراطورية الرومانية(٣).

(1) See, Donald Wayne Riddle, " Jesus in Modern Research", p, 177.
(2) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", p, 5.
(3) Ibid.

وعلى الرغم من أن اسمه كان مختلفاً في كل بلد، فإن شعائر ديونيسوس تضمنت وجبة طعام من الخبز والخمر، تمثل جسمه ودمه، ولقد وجدت تعويذة من القرن الثالث تمثل رجلاً مصلوباً، تمثل على نحو واضح عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ولكن النقش يحمل اسم أوفيوس باخوس Orpheus Bacchus الذي كان اسماً آخر لديونيسوس، وكتب الشاعر المصري نونيوس Nonnus ملحمتين طويلتين في اليونانية، إحداهما عن غزو ديونيسوس للعالم، والثانية عبارة عن إعادة صياغة شعرية لأحد الأناجيل في المسيحية. ولسوء الحظ فإن المعرفة قليلة بإيمان ديونيسوس؛ لأنه في عام ٣٩٦م حطم الغوغاء المسيحيون معبد إليوسيس Eleusis الذي يحتمل أن يكون المركز الديني الأكبر في العالم. وما يعرف فحسب أن الشعائر فيه كانت شعبية، وتدوم لعدة أيام[١].

ولقد وقر المسيحيون الأوائل عيد ميلاد ديونيسوس، ويتزامن الاحتفال الربيعي له ثلاثة أيام تقريباً مع عيد الفصح. ولدى اليهود أيضاً نسختهم الخاصة بهم من هذا الاحتفال الثيرابيوتاي therapeutae، على الأقل منذ عشرة أعوام على النحو الذي أخبر به الفيلسوف اليهودي فيلون الأسكندري، الذي كان قبل ثلاث وعشرين عاماً قبل صلب عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ولا يزال الأرمن حتى اليوم يحتفلون بعيد ميلاد عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في السادس من يناير، وهي النظرية الأكثر تصديقاً في بيان سبب اختيار مسيحي القرن الثالث ٢٥ ديسمبر ليكون عيد ميلاد لعيسى بدلاً من السادس من يناير، على أساس أن الخامس والعشرين من ديسمبر عطلة أساسية للاحتفال الذي يسمى عيد ميلاد الشمس التي لا تُغلب Dies Natalis Solis Invicti الذي فُرض قبل ٢٢٠م[٢].

لقد عاش عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ تماماً منذ بداية الإمبراطورية الرومانية، والإمبراطور الروماني الأول أوغسطس Augustus، وتشير الأسطورة إلى أنه ولد بعد تسعة أشهر، بعد أن زار الإله أبوللو أمه، ولقد تنبأ أعظم شعراء الرومان في ذلك الوقت فرجيل Virgil في ٤٠ قبل الميلاد بأن الملك سوف يولد من عذراء، ذلك الذي كان باطلاً، ولكنه كان مصدقاً به على نحو واسع من قبل الرومانيين العاديين، وكان ذلك عام ولادة أوغسطس، وأمر مجلس الشيوخ الروماني بقتل كل الأطفال الآخرين. وعلى الجملة فإن الأساطير التي كانت موجودة مسبقاً والأحداث

(1) Ibid, pp, 5-6.
(2) Ibid, p, 6.

الجارية أثرت على الأسلوب الذي تم به اختيار الأناجيل الرسمية وتحريرها، وهنا اقترح أحد الدارسين أن تاريخ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بالكامل أسطورة، مستنداً في ذلك على الأساطير التي كانت موجودة مسبقاً، وعمل على جمعها الغنوصيون اليهود. فالأناجيل الرسمية اختيرت وحررت بعناية؛ لتعكس وجهة النظر المقبولة لدى السلطات الرومانية والجمهور الروماني، فعلى سبيل المثال لامت الأناجيل الرسمية اليهود على قتل عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، حتى لو كان بالطبع الرومان هم الذين قتلوه للعصيان، والرواية الأقدم في إنجيل مرقص المكتوب عن حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، أثناء التمرد اليهودي عام ٦٦م، لك يكن هذا وقت الإدعاء بأن عيسى كان ثورياً يهودياً، ففي الحقيقة قُدم على أنه ضحية لليهود(١).

وعلى الجملة فهناك مجموعة من الكتاب النشطين يرون أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بدلاً من أن يكون شخصاً تاريخياً، يرون أنه شخصية أسطورية، ذلك أن الأناجيل بدلاً من أن تكون سجلات لأحداث القرن الأول، كانت خيالية في تأليفها، ومصممة لتقدم سلسلة من المفاهيم الأسطورية(٢).

وفي هذا السياق لا بد من الحديث عم رد الفعل الروماني تجاه المسيحية، وكما هو معروف اليوم على نحو شعبي مشهور، هو الاضطهاد الذي قتل الآلاف منهم، ومما لا شك فيه أن تلك الوفيات قد حدثت بالفعل، ولكن المسيحيين ينسون أن الإمبراطورية الرومانية قد أعدمت من كل الأنواع من البشر، فلم تكن لديها رحمة فيما يتصل بالعصيان، ولو بأقل إشارة إليه، ومع ذلك فهناك رد فعل آخر فريد غالباً: المهزلة، فهناك العديد من المعلقين الرومان يبدو أنهم أقل تأثراً وإعجاباً بالإيمان الجديد، وخصوصاً سيلسوس Celsus الذي كان يسخر من الاعتقادات والشعائر المسيحية، كما لو كانت مجرد اختلاف حديث للاعتقادات والشعائر الوثنية، ويمكن أن يقارن موقفه بموقف شباب المحافظين تجاه مجموعات الهيبز في الستينيات(٣).

ويتناول المؤرخ الأكبر تاكيتوس Tacitus المسيحيين باعتبارهم مجموعة منحطة، ويتحدث عن ممارساتهم المخزية والفاسدة، ومن غير المحتمل أن يستخدم مثل هذا الوصف

(1) Ibid.

(2) See, Clayton R. Bowen, " The Historicity of Jesus and the Gospels", in " The American Journal of Theology", Vol. 16, No. 3. (Jul., 1912), p. 459.

(3) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", pp, 6-7.

للناس الروحانيين. وأيضاً فإن العديد من الكتاب المسيحيين القدماء مثل جوستين Justin وترتليان Tertullian شعروا بأنه لا بد من الدفاع عن المسيحية تجاه هذه الاتهامات، والأدب المسيحي القديم مليء بالإشارات إلى الأساطير الوثنية والأسرار باعتبارها من عمل الشيطان، لسبب بسيط يتمثل في أن المسيحيين قد تبنوا نفس الأساطير والأسرار، والتفسير الوحيد يتمثل هنا في أن الشيطان زين لهم أن هذه الأساطير والأسرار كانت موجودة قبل عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ(١).

وهنا لا بد من الإشارة إلى ما يعنيه مفهوم مسيح الإيمان، ذلك أن البروتستانتية، من خلال تأكيدها على الجوهر السيكولوجي لعملية الخلاص، عملت على تحديد شخص المنقذ بأسلوب يجعل المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ عاملاً سيكولوجياً حقيقياً في الشعور الديني، وبينما أثبت لوثر على نحو إيجابي عقيدة خلقيدونية في الطبيعة الثنائية للمسيح، فإنه مع ذلك أكد بقوة على أن انتباه المؤمن يجب أن يتجه بقوة إلى حياة المسيح وأعماله باعتباره وحي النعمة الحافظة والمنقذة لله تعالى. وهكذا فإن الكريستولوجيا يجب مقاربتها من وجهة نظر المفهوم البروتستانتي للخلاص باعتباره وحي نعمة افتداء الله؛ فالمسيح هنا معروف بالنسبة للمسيحيين من خلال فوائده ومنافعه، وليس من خلال الاهتمام التأملي للطبيعتين، هذا التأكيد البروتستانتي على علاقة الكريستولوجيا المتبادلة بالتجربة المسيحية المفتوحة، التي تفتح الطريق للتطورات في عقيدة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا تؤيدها الكنيسة الكاثوليكية بسيطرتها الكهنوتية على التفسير اللاهوتي، وإذا كان هذا التأكيد محدداً في الكريستولوجيا بالتساؤل عما سوف تنجزه بالفعل في المسيح الحقيقي في تجربة الخلاص، فإن أي تغير في طبيعة التجربة الدينية، سوف يسجل مباشرة ذاته في محتوى المذهب الكريستولوجي، فمسيح الإيمان سوف يحدد في ضوء علاقته بالتجربة الحقيقية للمسيحي(٢).

ولقد شهد القرنان الماضيان نشأة وعي ديني جديد بالمقارنة مع مسيحية العصور الوسطى أو حتى عصر لوثر، ويتمثل الاختلاف في أن التجربة الدينية الجديدة تتميز عن الشكل الأقدم لها فيما اقترحه ترويلتش Troeltsch على نحو مثمر من أنه يمكن التمييز بين نوعين من البروتستانتية: القديمة والجديدة. وتشترك البروتستانتية القديمة مع الكاثوليكية في مفهوم

(1) Ibid, p, 7.

(2) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", pp, 522-523.

الخلاص، على أساس أنه إنقاذ من هذا العالم بتدخل القوى الفائقة للطبيعة، فالاهتمام الأزلي إنقاذ الفرد للحياة الأزلية، وهذا الخلاص ممكن فحسب كقوى أزلية سوف تدخل إلى عالم الحياة الطبيعية وتحوله. ومن الواضح أن عقائد الكريستولوجيا التقليدية تناسب هذا المفهوم بالضبط؛ إذ تحدد المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بصفة جوهرية في شخصيته الفائقة للطبيعة. ومن ناحية أخرى فإن البروتستانتية الجديدة تهتم بصفة جوهرية بالحياة هنا والآن، وتصور الحياة المستقبلية على نحو مميز في عبارات الاستمرارية في الحياة الحاضرة، ومن هنا يحدد تعريف الخلاص لديها على أنه إثراء لقوى الإنسان الطبيعية في تطور الحياة الشخصية إلى أن تصل إلى مستواها الأعلى في الإنجاز الروحي، فهي تحاول أن تكتشف الله تعالى ليس، على نحو أساسي، باعتباره واحداً ينقذهم بوسائل موضوعية محضة، ولكنه على الأحرى باعتباره واحداً حاضراً على نحو حالي فوري في التاريخ الذي ينقل الإنسان من العالم الطبيعي إلى عالم القوة الإلهية، التي يحتاج إليها الإنسان لانتصار روحه، هذا التأكيد المعاصر يظهر في المفاهيم الجديدة النموذجية للمسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ التي نشأت في العصور الحديثة(١).

وعلى نحو سلبي عُبِّرَ عن هذا الاتجاهات في عقلانية القرن الثامن عشر، فالثقافة الجديدة التي نشأت منذ عصر النهضة، ووصلت إلى الشعور الذاتي، وضعت بعد ذلك برنامجاً وضعياً للدين، ووفقاً لهذا البرنامج فإن الضرورة الأساسية تمثلت في اكتساب الإنسان الحياة المعقولة، وكانت الحكمة في الوسائل الفائقة لتصحيح الشر، والخلاص يعني تمام المعقولية. ووفقاً لذلك إذا كان المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ هو المنقذ، فيجب أن يكون حاضراً في الحكمة. ويبدو أن اللغز الميتافيزيقي للكريستولوجيا الأرثوذكسية غير معقول، وبالتالي فهو مرفوض، فأهمية المسيح ومكانته تطلب في عالم العقل، ومن هنا يُنظر إلى المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ على أنه المعلم الفائق للسلوك المعقول(٢).

ومن المسلم به أن العداوة الموجودة دائماً بين العقلانية والبروتستانتية تعمي العيون عن حقيقة أنّ العقلانيين من الناحية الشكلية يفعلون فحسب ما يقوم به كل إنسان يلتزم بالخطيئة الأصلية للبروتستانتية، مثلما ركز لوثر في تنقيحه للكنيسة الكاثوليكية مرتكزاً على تقييمه للمسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في رؤية أقرب ما تكون إلى خبرته الدينية، ولذا كان التنقيح العقلاني

(1) Ibid, p, 524.
(2) Ibid.

للكريستولوجيا الأرثوذكسية؛ لتكون صورة المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ منسجمة مع مفهومهم للدين، ومسيح الإيمان في الحالتين معاً يحدد بالتساؤل عن المتطلبات الفعلية للإيمان الحي بدلاً من أن يُسمحَ للكنيسة بأن تقرر هذا السؤال بكامله للمسيحيين، ومعنى ذلك أن الإجابة الوحيدة المرضية للعقلانيين، يجب عليها أن تبحث في نقد المفهوم العقلاني للدين[١].

وعلى أية حال فإن البحوث التاريخية الحديثة حول شخصية عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، رفضت على نحو تام البحوث القديمة، وما ترتب على ذلك نتيجتان في غاية الأهمية: الأولى، الاعتراف بأن المعرفة بعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، خصوصاً في مهمته ودعوته، قليلة نسبياً، فليس هناك معرفة بترتيب الأحداث في حياته، كما أن هناك صعوبة في رسم صورة لتطورة النفسي، وبالجملة فليس هناك معلومات دقيقة عنه. والثانية، إنه إذا كانت ليست هناك معلومات موثوقة عنه، فلا بد من التعامل معه على أنه شخصية ميسانية، وليس هناك بديل يمكن له أن يحل محل ذلك[٢].

لقد ترتب على هذه البحوث في الفترة من ١٩٢٠م إلى ١٩٥٣م رؤية جديدة، تمثلت في أنه لا توجد سيرة ذاتية لعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ولقد حدثت مجموعة من التطوارت في الأعوام الأخيرة للحرب العالمية الأولى، والتي تركت آثارها على الفكر اللاهوتي في هذه المرحلة، والتي وصلت إلى نتيجة خلاصتها أن سيرة عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ غير ممكنة كما أنه غير مرغوب فيها[٣].

وكان العامل الأول في نشأة هذه الرؤية زمنياً على الأقل، واتصل بالأخروية، فلاهوت العهد الجديد جعل دراسة الأشياء الأخيرة في الفصول الأخيرة، قوية من ناحية الشكل، ولكن بحيوية أقل. فالليبراليون يعرفون اليوم م الذي سيفعلونه مع المجيء الثاني أو الفقرات التي تتناول العلامات الأبوكلوبيسية أو الحكم أو السماء أو النار. هذه الأخروية وضعت في قلب المرحلة على نحو لا يمكن تجاهله، وبها جرت الثورة في دراسات عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، والتي عمل فيها على نحو واضح ألبرت سكويتزير Albert Schwitzer، وهناك أيضاً عمل جوهانز فيس Johannes Weiss الذي أوضح أنه عندما كان المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ والأناجيل يتحدثون عن مملكة الله تعالى، فإن الإشارة لم تكن إلى الشعور بحالة الرفاهية والأحاسيس التي تبنى بالجهود

(1) Ibid, p, 525.

(2) See, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 128.

(3) See, John H. P. Reumann, "Lives of Jesus" During the Great Quest for the Historical Jesus", in " Indian Journal of Theology", 23. 1 - 2 (Jan - June 1974), p, 39.

الإنسانية «الإنجيل الاجتماعي»، ولكن التدخل الكبير من الله تعالى أبوكريفياً. ويشير وليم فريدي William Wrede إلى أن المعضلة الأساسية في القرن التاسع عشر في اللاهوت الليبرالي، تمثلت في رؤية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على أنه يجب أن تقدر حقائقه الأزلية من كل البشر، ولكن الفحص الأقرب للأناجيل يوضح أن عيسى تكلم في عبارات أبكولوبسية، فهل كان تاريخياً معلماً يهودياً أو أبكولوبسياً ميسانياً؟ وعلى الجملة فإن السر المسياني أداة دست بوساطة الكنيسة على مادة التعليم غير المسياني، ولكن الاختيار غير السعيد للمسيحيين الأرثوذكس كان بين المعلم غير الأخروي وعيسى الأخروي بالكلية، ولكنه غير صحيح(١).

وتمثل العامل الثاني في نشأة منهج النقد الشكلي، الذي أشار إليه البحث من قبل، الذي عمل على التركيز على مضمون التراث الشفهي لسيرة حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، والذي كان سابقاً على مرحلة التدوين والكتابة له، وقد استخدم هذا المنهج في دراسة الأناجيل عام ١٩٢٠ على يد مارتين دبليوس، ورودلف بولتمان، فإذا كان إنجيل مرقص أقدم الأناجيل مكتوباً قبل ٧٠م، فإن الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة تعود إلى ما هو أقدم، بمعنى أن المصدر Q ربما يعود إلى ٥٠م، وبالتالي فهناك فترة ما بين عشرين عاماص وأربعين عاماً بين عيسى التاريخي واقدم المصادر المكتوبة، فما الذي حدث خلال هذه الحقب، هل حفظ تراث عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بأمان أو هناك تحريفات في هذه الأعوام؟ إن الهدف هنا هو الحصول على التراث الشفهي المتصل بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، الذي كان منتشراً في المجتمعات المسيحية في الحقب التي تلت مباشرة قيامته(٢).

والعامل الثالث تمثل في مجموعة التي اجتمعت على أن حياة المطلب الجديد إما أنه ديني أو عديم الأهمية، فالقصص التي تجاهلت العلم الأخروي للتأكيد على أسلوب السيرة الذاتية القديمة لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مستحيلة نقدياً، بسبب طبيعة المصادر، وبالتالي عملت على أن تفتح الطريق لرؤية مختلفة للتاريخ. هذا الأمر انسجم مع التطورات الحالية في الفلسفة واللاهوت في الثقافة الأوربية، وتمثل في لاهوت كلمة الله تعالى لدى بارث Barth، الذي ابتهج بتدمير مطلب عيسى التاريخ، فالآن أصبح الكاريجما أو الكلمة التي يمكن بكاملها أن تكون نقطة

---

(1) Ibid, pp, 39 - 40, Randy W. Nelson, The Jesus Seminar`s Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of phase of the Seminar`s Quest for Historical Jesus, p, 147, pp, 150 - 151.

(2) See, John H. P. Reumann, " Lives of Jesus" During the Great Quest for the Historical Jesus", p, 41.

المركز، الإيمان الذي يمكن أن يكون إيماناً حقيقياً في كلمة الله تعالى، وليس في القوة الإنسانية لإعادة البناءات التاريخية لعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. أما بولتمان Bultmann فقد كان مبتهجاً أيضاً من اليأس حول هذا المطلب: دع كل حيوات المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ تحترق، فهي ليست بشيء، إذ أنها خيالية، وهنا تدخل الفلسفة الوجودية في صياغة رؤيته للمسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، فالوجودية وكلمة الله تعالى عناصر منسجمة تمد ببديل عملي ولاهوتي لوظيفة السيرة الذاتية لعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ودورها الذي قامت به من قبل. وفي هذا المنهج فإن المطلب القديم قد انقرض تقريباً في ألمانيا في نهاية الحرب العالمية الأولى وفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية(١).

لقد ازدهر هذا النقد على يد شلايرماخر في عمله المشهور Discourses on Religion الذي أدرك أن العقلانية ضحلة وسطحية إلى حدٍ كبيرٍ؛ بسبب أن برنامجها للحياة العقلية المصحوبة باللاهوت العقلي فاترٌ إلى حد كبير، إضافة إلى كونه شكلياً وغير كاف لحاجات الإنسان. إن ما يجب أن يملكه الإنسان المنقذ، يتمثل في تجربة ثرية موثوقاً بها لحضور قوة الله تعالى في حياته، وفي هذا السياق يلحظ أن شلايرماخر كان صدى لما يطالب به لوثر، ولكن مفهومه لمعنى الخلاص فيه تركيز على الوجهة البروتستانتية الجديدة بدلاً من تلك التي لدى لوثر، إذ كان مصدر الأسى والخطر لدى لوثر الخوف من غضب الله تعالى، وأن مصدر الأسى الرجل الحديث يتمثل في أنه بلا نفس وبلا قلب في ذلك العالم الذي يضغط عليه عبر العلم وقوانينه التي لا يمكن تجنبها، والتي تعمل لرفاهية البشرية، ولقد تمنى لوثر تغيير صورة الإله الغاضب إلى صورة الآب المحب العفو، كما تمنى شلايرماخر أن يكشف الحضور الإلهي الذي يتخلل العالم، ذلك الحضور غير المرئي بالفعل في مجرد إدراك المعقولات، ولكنه قابل لأن يدرك ويميز بتطور الإيمان الديني. إن الشعور بحقيقة الله تعالى في التجربة بكاملها، وتحويل الإدراكات العادية للحقيقة إلى الواقع واليقين، يتمثل في أن التبعية المسيحية في العالم، هي على نحو حقيقي شعور بالعجز والتبعية لله تعالى، والتوجه في ضوء هذه الرؤية الجديدة، وهذا ما يعنيه الدين لدى شلايرماخر(٢).

ومن هنا فإن المسيحي الذي تحقق له الخلاص، فإن ذلك يعني أنه قد حقق الوعي أو الشعور بالله تعالى، والمُخلص هو الذي يمكن المسيحيين من بلوغ ذلك، ولقد شلايرماخر على هذا الأمر

(1) Ibid, p, 44.
(2) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", p, 525.

في مناقشته للكريستولوجيا عند تناوله للعقيدة، إذ ناقش بنجاح موضوع العقائد التاريخية، وبعد تحليلها في ضوء مفهومه لمعنى الدين، رفضها جميعاً واحدة بعد الأخرى على أساس أنها غير كافية للتعبير عن قدرة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ على تخليص المسيحيين، فليست في الولادة البتولية، ولا في الجوهر الفائق للطبيعة، ولا في الموت على الصليب، ولا في القيامة الجسمانية، ولا في الحضور الروحي، ولا في المجيء الثاني الضروري للخلاص. وإذا كان الدين يعني أن الناس يمكن لهم الخطو في هذا العالم بوعي ثابت للحضور الإلهي في الأشياء المتناهية المحدودة، وهنا لا بد من السؤال أولاً عما إذا كان عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ يمتلك الوعي بالله تعالى، وبعبارة أخرى ما تكون الحاجة إليه للخلاص، ومن هنا يحدد شلايرماخر مكانة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في عبارات الوعي بالله تعالى: فالمخلص يشبه عمله عمل الرجال الآخرين فيما يتصل بطبيعته البشرية، ولكنه مختلف عن كل الرجال الآخرين بفعالية القوة الثابتة بوعيه بالله تعالى، الذي يشكل الوجود الحقيقي لله تعالى فيه، والتعبير الحقيقي عن عمل المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ يتمثل في الخلاص؛ فالمخلص يأخذ المؤمنين إلى قوة وعيه بالله تعالى، وهذا ما يكون نشاطه الخلاصي(١).

وهكذا فإن مسيح الإيمان عند شلايرماخر، ليس مسيح العقائد، الشخص الواحد ذو الطبيعتين، إنه بدلاً من ذلك هو السر الأعظم الذي يمتلك الوعي بالله تعالى، والذي يمكنه أن يقاوم معنى الشعور الذي يكون ضعيفاً في الحياة الروحية في كل الرجال الآخرين، وينتصر عنه. والكريستولوجيا، فيما يرى شلايرماخر، تؤكد بصفة أساسية على حقيقة هذه البصيرة الروحية التي يمتلكها عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ومما هو أهميته قليلة أن تشكل النظرية بالنسبة إلى الأصل الأنطولوجي أو الطبيعة الميتافيزيقية للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، من أن يستحضر بوضوح إلى الضوء وعي الله العجيب للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ في حياته الأرضية، إن التباين الحاد في هذا النموذج الذي يكشف عنه اللاهوت المحافظ يظهر من خلال عبارة بريجس Briggs: إن حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في هذا العالم أهميتها قليلة من الناحية العقدية(٢).

وتشبه كريستولوجيا ريتكال Ritschlian شلايرماخر، التي يسيطر عليها التفكير المعاصر في لاهوت الخلاص على نحو مميز. فلدى ريتكال يتكون الخلاص في تأسيس علاقات مع الله تعالى، هدفها أن تكون الحياة الأخلاقية منتصرة في العالم المتماثل بالنسبة لأهمية

(1) Ibid, p, 526, Interpretation: Essays on Principles and Methods, p. 40

(2) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", p, 526.

القيم الخلقية، وهنا لا بد من الكشف عن بعض وحي الله تعالى في التاريخ لديه، تصور فيه المسيحية العفو وقوة الخلاص الروحي، ويتمنى ريتكال أن يكون الإيمان المنقذ خالياً من أية إدانة محققة، ومن هنا يطلب من المسيحيين التعرف على المسيح التاريخي، عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ المنجز والمحقق والإنسان، على النحو الذي أشار إليه هيرمان Hermann وأن يكتشف القوة الروحية التي تغمر المسيحيين بعظمته الخلقية وحبه المخلص، وهذا يكون فحسب بعدما تجرب قوة شخص عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، التي تعطي الحق في تقرير المذاهب والعقائد والتقريرات المذهبية المتصلة بها، تلك التقريرات يجب أن تكون حاسمة محددة، فيما يتصل بالأهمية التي تنسب إليها[١].

هذه القيود الصارمة للكريستولوجيا المحيطة بالتجربة الدينية، تعني ضرورة التخلص من السمات المنسوبة للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ في العقائد الأقدم، ولقد حاول هيرمان أن يوضح أن قيود الكريستولوجيا نتيجة محتومة لاستخدم الاختبار الإمبريقي الذي أكد عليه لوثر نفسه، وبعبارة أخرى فإن الخطيئة الأزلية عند البروتستانتية تؤدي إلى تلك النتائج التي أنكرتها البروتستانتية القديمة بشدة، إن مسيح الإيمان عند ريتكال هو عيسى الإنسان الذي يملك الوفاء الأخلاقي في حياته لغرض الله تعالى، التي تُرى بوضوح واقتناع على أنها الغرض الحقيقي لله تعالى، كما أنه يهب المسيحيين الإيمان بالله تعالى الذي كشف عن نفسه في عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وبالإضافة إلى هذه الأهمية العملية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في علاقته بالحاجات الدينية، ليس هناك حاجة لما يؤدي إليه ذلك، فما يجربه المسيحيون في عيسى الإنسان يتمثل في المحتوى الأول المعطى للإيمان بألوهية المسيح[٢].

وعندما يأتي السؤال عما يجرب في الاتصال بعيسى الإنسان، فإن هيرمان يشير إلى أنها حياة التقوى الدينية التي يتحدث فيها الله تعالى عن رسالة العفو والمحبة إلى التوبة والندم والكسب الأخلاقي للنفس، وهكذا فإن محتوى الكريستولوجيا يحدد في صلته بالتجربة الدينية الأخلاقية الحديثة[٣].

(1) Ibid, p. 527, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 112, David W. Lotz, " Albrecht Ritschl and the Unfinished Reformation", in " The Harvard Theological Review, Vol. 73, No. 3/4 (Jul. - Oct., 1980), p, 339.

(2) See, Gerald Birney Smith, <The Christ of faith and the Jesus of history", p, 527.

(3) Ibid, pp, 527-528.

وهنا تجدر الإشارة إلى تفسير آخر نموذجي للدين مارس تأثيره بعمق خلال القرن الماضي، ولقد جاء هذا التفسير من قبل هيجل الذي اهتم بالكشف عن التفسير الميتافيزيقي للعملية الكونية، التي تجعل من السهولة إثبات أن التام غير المقيد حاضر بصفة ديناميكية في كل مراحل الحقيقة المتناهية، والمذهب المسيحي في التجسد، الذي يعبر عن الحضور الفوري لله تعالى في شكل إنساني، ينتشر هنا ليكون مبدأ كونياً للفلسفة، وما يظهر على نحو إيجابي في استخدام فكرة التجسد في هذا النوع من الفلسفة الأحادية أدى بالعديد من اللاهوتيين إلى دعم المفهوم المعاصر للحلول الإلهي الكامن عبر العملية الكونية، مما يمكن من الدفاع الاعتذاري عن المفهوم المسيحي لأهمية المسيح عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ(١).

وعلى الجملة فإن التجربة نفسها هي التي تحدد عوالم التاريخ والفن والدين والأخلاق والمجتمع والسياسة والأنثروبولوجيا وعلم النفس، والموضوع الأساسي لفلسفة الدين عند هيجل هو طبيعة الله تعالى وحقيقته، ولا يمكن أن تنحصر في فينومينولوجيا الدين، وعلى الأحرى تدرك الدين ذاته في علاقات الموجودات البشرية مع الله تعالى. وهيجل يؤكد أن الله تعالى فحسب هو الذي له علاقات داخلية، وليس هناك شيء خارج الله تعالى، وبالتالي فالفلسفة لاهوت لدى هيجل، وهو من هذه الناحية إما مشرك ينادي بتعدد الآلهة أو من أصحاب مذهب وحدة الوجود(٢).

وهنا يجب ملاحظة أن قوة التفسير الأحادي تعتمد على إمكانية إثبات الصلاحية الكونية لمبدأ التجسد، وبالتالي فإن التأكيد الأرثوذكسي على تميز ألوهية المسيح، تم التخلي عنه بصفة أساسية، فالحضور الكامل لله تعالى في المسيح، لو كانت له أهمية دينية من هذه الوجهة من النظر، فإنه يجب أن يكون ببساطة الوعي الواضح بالمسيح الشخص في العملية الكونية بمجملها، وهنا يلفت النظر إلى غياب الاهتمام المقارن بعيسى التاريخي في مثل هذا النوع من التفكير، غنه مفهوم الكلمة الإلهية المتجسدة، التي تشكل الموضوع الحقيقي للكريستولوجيا. وتتطلب الفعالية الدينية لهذا التفسير للكريستولوجيا مثل هذا التأكيد على السمة الإلهية للعملية الكونية بكاملها، على أساس أنها تؤدي إلى التخلي عن تفرد المسيح، عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، على

(1) Ibid, p, 528.

(2) See, Peter C. Hodgson, Hegel and Christian Theology, A Reading on philosophy of Religion, p, 12.

النحو الذي عبرت عنه الكريستولوجيا الأرثوذكسية. ومن هذا الاهتمام الأحادي الديني يأتي الأسلوب المشترك بين اللاهوتيين المعاصرين في نقد العقائد الأقدم، على أساس أنها تبدأ بالثنائية غير الفائقة بين الله تعالى والإنسان، وعلى العكس فإن الكتاب المعاصرين يصرون على أن الله تعالى والإنسان متماثلان بصفة جوهرية، وبالتالي فإن التجسد ليس معجزة غامضة، لا يمكن فهمها(١).

ولكنه على الأحرى التعبير المبسط عن شكل الكمال للحلول الكوني لله تعالى، الذي يعد المعتقد الأساسي للإيمان الديني، وبالتالي يُقرا في التجسد المذهب الأحادي الأساسي للحلول الديناميكي لله تعالى في الكون الناشئ. ومعنى ذلك أن الأهمية التقليدية للتجسد مكتشفة في المدخل المتميز لهذا العالم التعيس المفقود لتلك القوى التي تعمل على تخليص الإنسان بعيداً عن هذا العالم الذي ليس فيه أمل، وأهمية ذلك تتمثل في أن الرفض الثابت لكريستولوجيا خلقيدونية مطلوب لإنجاز متطلبات المفهوم الهيجلي للدين(٢).

ويقترح بيدرمان Biedermann التمييز بين المسيح ـ الشخص، الذي يكون محدداً بدقة بالصورة التاريخية. والمسيح ـ المبدأ، الذي يعد الأساس الكوني للاقتداء في الدنيا، فعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ متضمن على نحو تام في المبدأ الخلاصي، ومن هنا فهم الأساس الموضوعي للإيمان الخلاصي، ولكن المصدر الحقيقي للخلاص يتموضع في الهوية الروحية للتام الكامل غير المقيد مع الأنشطة الروحية للمتناهي عبر التاريخ الكوني، وبعبارة أخرى فإن فلسفة الإيمان المستندة على الأحادية الفلسفية تحتاج إلى تأكيد أكثر مما يمكن إثباته لأية صورة فردية تاريخية، فمثل هذا الإيمان مؤسس في المبادئ الميتافيزيقية الكونية بدلاً من الأحداث التاريخية المعينة(٣).

وهناك نموذج آخر للتفكير حول عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، تجدر الإشارة إليه في هذا المقام، وهو اتجاه بدأ في الازدياد على نحو واضح بزيادة الوعي بالمشكلات الاجتماعية التي تواجه الكنيسة. فهل يمكن للكنيسة أن تحقق الخلاص للمجتمع مثلما تحققه للأفراد؟ وهل يمكن تمني الانبعاث الروحي للنظام الاجتماعي إضافة إلى إنقاذ الأفراد؟ لقد ظهر هذا الاهتمام البليغ بتفسير عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بما يخدم النظام الاجتماعي منذ عام أو أكثر، ولكن الكتاب الشارد تاريخيا في هذا

(1) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", pp, 522-529.
(2) Ibid, p, 529.
(3) Ibid, pp, 529-530.

الصدد، هو الذي كتبه بوك وايت Bouck White بعنوان The Call of The Carpenter وهنا يصور عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على أنه ثوري اجتماعي، ولقد حُرف عمله الخلاصي على يد بولس الرسول الذي حول الرسالة الثورية الأساسية لعيسى في إنجيل الوفاء والإخلاص إلى قوى إلهية مؤسسة، فالمسيحية عند بوك وايت تتأسس في استعادة هذا الأصل الشرعي للرسالة الاجتماعية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولقد أضحى الولع بالخلاص الاجتماعي مسموعاً من خلال كتاب The Christian Reconstruction of Modern Life لصاحبه C. H. Dickinson الذي يشير على نحو واضح إلى المطالب الاجتماعية للإيمان الديني في تقييم أهمية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ(1).

إن صورة مسيح الإيمان عند Dickinson صورة بطل أخلاقي، واجه كل الصعوبات التي يواجهها غيره من البشر، ومع ذلك انتصر عليها بقوة تجربته الدينية، وتعطي الصحبة مع هذه الروح المنتصرة تأميناً لهذا الانتصار الأخلاقي، فقبول الإيمان بعيسى يعني القبول الحقيقي للإيمان في عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وكونه المنقذ والمخلص(2).

وعندما يُفكر في محتوى هذه التفسيرات النموذجية الحديثة لمعنى الخلاص، يظهر أن مصطلحات مجمع خلقيدونية فيما يتصل بطبيعة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا يمكن لها أن تفي بما يتطلبه عمل المخلص. ومما لا غنى عنه إلى حد كبير جداً فيما يتصل بفعالية خلاصية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من خلال وجهات النظر النموذجية الحديثة الدخول إلى تحير التجارب المكونة للمشكلة الدينية للرجل الحديث، فهو يجب عليه أن يكون من مواطني هذا العالم، بدلاً من أن يكون غريباً من عالم آخر؛ ذلك أن مجرد الطبيعة الإنسانية للعقائد التقليدية عاجز عن أن يعبر عن المحتوى السيكولوجي والأخلاقي الذي لا غنى عنه، لو أن عيسى دخل باعتباره قوة تحول حيوية في التجربة الدينية للرجل الحديث. ومثل هذه اللامبالاة المذهبية بالحياة الأرضية الدنيوية أقر بها على نحو صريح الدكتور بريجس Briggs في أنها غير ممكنة لممثلي الكريستولوجيا المنقحة في هذا العصر. وتعمل هذه الاهتمامات على توفير البصيرة المنقذة لمشاكل الدين في التجارب الدينية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بدلاً من السر الفريد المحدد في تلك العبارات الغامضة على نحو أقل أو أكثر بواسطة المجامع الكنسية(3).

(1) Ibid, p, 530.
(2) Ibid, p, 531.
(3) Ibid, pp, 531-532.

ومن الملاحظ أن الكريستولوجيات الحديثة تتلهف حتى الآن على الاكتشاف الدقيق لشخصية عيسى التاريخي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، في تلك الميزات الضرورية التي تزود بالقوة والبصيرة الروحية للتغلب على صعوبات الحصول على الإيمان النشط. وهنا يأتي السؤال التالي: ما الذي يمكن للنقد التاريخي قوله بالنسبة إلى شرعية تفسيرات شخص عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ المطلوبة للإيمان الحديث؟ وتظهر الأهمية اللاهوتية لهذا الفحص إذا وضعنا في الحسبان أن الشعور المذهبي ضروري لتموضع شخص عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، إذ أن ذلك ضروري بالنسبة لموضوع الخلاص. وتعلن العقائد التاريخية أن عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يمتلك بدقة قوى إلهية، وفقاً لنظرية الخلاص الحالية في العصر، التي تعد ضرورية للخلاصية، وهؤلاء الذين يعبرون عن شكهم الخطير في إمكانية الفحص التاريخي لمحتويات الكريستولوجيا الأرثوذكسية، يظهر أنهم واثقون من السمات المثبتة الضرورية للمفهوم الحديث للخلاصية، هي السمات التي يمتلكها عيسى التاريخي بالفعل، وهذا ما يجب أن ينال الاهتمام، إضافة إلى ما يمكن الدفاع عنه في هذا الموقف. وهنا يأتي سؤال مهم هل التفسيرات الحديثة تدعي أنها أكثر دقة من الناحية التاريخية من الكريستولوجيا التقليدية[1]؟ وعلى أية حال فإن ذلك يمثل سمة أساسية في الدراسات الدينية المعاصرة، التي عملت على الانتقال من اللاهوت إلى التاريخ أو بتعبير أدق المناهج النقدية التاريخية الوضعية في دراسة اليهودية والمسيحية على جهة الخصوص، إذ عملت على نزع الجانب الميتافيزيقي الخارق للطبيعة عن النصوص، لكي تتعامل معها على أنها مجرد نصوص تاريخية فحسب، تخضع لما تخضع الوثائق التاريخية الأخرى من وسائل النقد والتمحيص.

(1) Ibid, p, 532.