ترجمات | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 14 فبراير 2018

الإلـــه والفلاســـفة

هيلاري بوتنام
ترجمة: علي رضا

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

الإله والفلاسفة[1]

هيلاري بوتنام
ترجمة: **علي رضا**

1 “God and the Philosophers”, Hilary Putnam, Philosophy of Religion, Midwest Studies in Philosophy 21, eds. Peter A. French et al. (Minneapolis, 1997), pp. 175-187

مقدمة المترجم

على الرغم من أن الفيلسوف الأمريكي هيلاري بوتنام قد بدأ متأخرًا في التفكير في آرائه الدينية فلسفيًا، بعد إسهامات كثيرة له في مجال الفلسفة التحليلية، سواء في فلسفة العلم، أو فلسفة اللغة، أو فلسفة العقل، أو الإبستيمولوجيا، أو غيرها من فروع الفلسفة، إلا أن آراءه الفلسفية الدينية قد أثارت العديد من النقاشات بين فلاسفة الدين التحليليين. وما يجمع كل تلك الإسهامات هو الجوهر البراغماتي.

فبراغماتية بوتنام موضوعية عقلانية، وهو ما ينعكس عنده على مفهوم الحقيقة، فهو يرى أن الحقيقة صفة ميتافيزيقية مستقلة عن تبريرها (من منظور عين الإله فقط). أما المنظور البشري، فهو محدود، والحقيقة من هذا المنظور مقيدة بالظروف الإبستيمية البشرية. ولكننا بالقبول العقلاني الموضوعي، «الذي لا نملك غيره، وهو أفضل من لا شيء»[1]، بأركانه الثلاثة (الاختبار، اللامعصومية والنقد، الحوار والتواصل)، سنتحرر من القيود الإبستيمية بقدر الإمكان، «لكننا لن نصل للتحرر المطلق»[2]، وهي براغماتية تختلف تمامًا عن موقف ريتشارد رورتي البراغماتي الغارق في النسبية، وهو ما يرفضه بوتنام. كما يرفض الرؤية العلموية (Scientism) التي تختزل الحقيقة الكلية في حقائق العلم فقط وتختزل سبل الوصول إليها في المنهج العلمي.

وموقف بوتنام البراغماتي (Pragmatism) هذا، هو جوهر فلسفته الدينية أيضًا؛ حيث يدمجه مع رؤية فيتجنشتاين-المتأخر المتمثلة في أفكار فيتجنشتاين عن الألعاب اللغوية وعلاقة اللعبة اللغوية الدينية باللعبة اللغوية العلمية. كما يظهر في فلسفة بوتنام الدينية عنصر وجودي كيركجاردي وعنصر تصوفي يهودي نتيجة تأثره بحكماء التلمود وبأفكار موسى بن ميمون عن اللاهوت السلبي. فينظر بوتنام في نهاية المطاف إلى طرق الحياة الدينية على أنها التزام شخصي عميق لا يمكن فهمه بدون فهم شكل الحياة الكامل للمؤمن، هذا الشكل الذي يحدد اللعبة اللغوية الدينية كما يرى فيتجنشتاين. ففلسفة بوتنام الدينية تسعى بطريقة عقلانية موضوعية إلى التغلب على التعارض بين الدليلية (Evidentialism) التي تسعى لوجود أدلة عقلانية على الاعتقاد الديني وبين الإيمانية (Fideism) التي ترى عدم الحاجة لمثل تلك الأدلة العقلانية.

فمن ناحية نجده يقول: «إن الأدلة على وجود الإله لها افتراضات لا يقبلها الملحد بالطبع؛ ولكن الفكرة القائلة بأنها جميعًا إثبات واحد وأنها كلها باطلة، لأنها استدلال غير سليم من المقدمات، هي فكرة خاطئة. فكل البراهين التقليدية يمكن ذكرها في أشكال منطقية، حيث تكون النتائج استدلال سليم من المقدمات. وغني عن القول إن «الإثبات» لا يثبت وجود كائن يملك كل «صفات الله»، ولكنه يثبت - لمن يقبل المقدمات - وجود كائن

1 Reason, Truth and History, Hilary Putnam, Cambridge University Press, (1981), p.55

2 المصدر السابق.

ضروري (بمعنى أنه أساس كافي لوجوده ذاته) لكل ما هو ممكن الوجود. ومن المؤكد أن هذا ليس «دليلًا» بالمعنى (السخيف) للحجة، بأنها تقنع كل من يقرأها، لسبب بسيط هو أن المقدمات ليست مقبولة عالميًا. إلا أنها تقدم لنا خدمة معينة، أعتقد أنه حتى الملحد ينبغي أن يوافقنا في ذلك، وهي خدمة إبراز أحد مصادر فكرتنا الحالية عن الإله، وهو مصدر موجود على مستوى عميق في التصور الطبيعي للعقلانية نفسها»[3].

ثم يمضي قائلًا: «فأنا أعتقد أنه لإيقاظ الإمكانية الدينية في الإنسان، فالأمر يتطلب شيئًا تجريبيًا وليس مجرد شيئًا فكريًا»[4]. وهي جملة نجد لها أصلًا عند فيتجنشتاين وهو يتحدث عن العلاقة بين براهين إثبات وجود الإله وصفاته: «إن برهان إثبات وجود الإله يجب أن يكون شيئًا يُمكّن المرء من اقناع نفسه بوجود الإله. ولكني أعتقد أن المؤمنين الذين قدموا مثل هذه البراهين، أرادوا أن يعطوا «إيمانهم» أساسًا تحليليًا فكريًا، على الرغم من أنهم لم يكونوا ليؤمنوا بوجوده من خلال هذه البراهين. ربما يمكن للمرء أن «يُقنع شخصًا ما بوجود الإله» من خلال نوع معين من التنشئة، من خلال تَشَكُلْ حياته بطريقة معينة. فالحياة تستطيع أن تعلم المرء الاعتقاد في وجود الإله. والتجارب قادرة على فعل ذلك أيضًا؛ ولكن ليس الرؤى وغيرها من أشكال الخبرة الحسّية التي تظهر لنا «وجود هذا الكائن»، بل على سبيل المثال، الأنواع المختلفة من المعاناة. هذه التجارب لا تُظهر لنا الله بنفس الطريقة التي يُظهر الانطباع الحسّي شيئًا ما موجود لنا، كما أنها لا تثير التخمينات بخصوصه. التجارب، والأفكار، - الحياة يمكن أن تفرض هذا المفهوم علينا»[5].

ومن الناحية الأخرى، نجد بوتنام يرفض أطروحات الفيتجنشتاينين الإيمانيين، فهو لا يرى أن الألعاب اللغوية مغلقة؛ بمعنى أن الباب ليس مغلقًا أمام نقد الأديان ونقد الألعاب اللغوية الدينية، وهو لا يرى أن فيتجنشتاين قصد تلك النسبية المغلقة أمام العقلانية أيضًا. فتلك الأسئلة المطلقة، كما يقتبس من كورا دايموند، «هي ملك للجميع. وإمكانية هذه الأسئلة تنتمي إلى اللغة نفسها، وليس إلى أية لعبة لغوية معينة، فهي لا تعتمد على شكل معين من أشكال الحياة، بل تعتمد على الكلام نفسه فقط، فهي شيء بدائي، شيء مُعطى يستجيب لها الجميع، وتوجد أيضًا عند الأطفال الصغار»[6]. لكن المهم هو كيف تتم عملية النقد؟

وهنا يظهر دور النزعة البراغماتية في فلسفته، التي تشق طريقًا ثالثًا بحجة أن المعتقد الديني لا يحتاج إلى أدلة عقلانية عامة في تبرير جذوره، ولكن يحتاج إلى أدلة عقلانية تظهر من خلال فائدة ثماره، وبالتالي يمكن اختبار تلك الثمار من خلال «مختبر الحياة» على حد قول بوتنام. فيكون الاعتقاد الديني سليما عقلانيًا عمليًا وموضوعيًا في بعض الحالات على الأقل. مما يذكرنا بقراءة ستانلي كافيل لإدعاء فيتجنشتاين

3 مقال لبوتنام بعنوان «Thoughts Addressed to an Analytical Thomist» (1997)

4 المصدر السابق.

5 Culture and Value, Wittgenstein, University of Chicago Press, (1984), p.85e-86e

6 مقال لبوتنام بعنوان «Thoughts Addressed to an Analytical Thomist» (1997)

بأنه في حين قد تكون هناك «حقيقة في مذهب الشكوكية (Scepticism)»، فإن علاقتنا بالعالم تتطلب «الاعتراف»[7] بوجود العالم بدلًا من محاولة إثبات ذلك، وكأنه شرط ترنسندنتالي للحياة ذاتها.

فيرفض بوتنام التعامل مع الأسئلة الميتافيزيقية التقليدية عن الدين/ القيم العليا، فهو يرى أنه لا داعي للقلق حول كيفية تأسيس جذور الدين/ الأخلاق، من أجل استخدامها في الخطاب الديني/ الأخلاقي العملي، على العكس من التقييم العقلاني الموضوعي العملي للثمار الناتجة. فبوتنام يعترف بالإختلاف على مستوى الوسائل العملية لإشباع الاحتياجات الروحية الدينية/ الأخلاقية، كما يعترف بالاختلاف، «الذي قد يصل لدرجة التعارض»[8]، على مستوى الاحتياجات الروحية الدينية/ الأخلاقية، ولهذا فهو يضع التقييم العقلاني الموضوعي على مستوى القبول الجمعي بأن «تلك الوسيلة لحل تلك المشكلة العملية تلبي المصالح المطلوبة في تفسير الاحتياجات الإنسانية المطلوبة والتوفيق بينها وتعمل على تحقيقها»[9]. فتتعدد الطرائق العملية لتحقيق النتيجة الوظيفية الواحدة. مما يجعل التقييم متجاوز لحدود النسبيات الثقافية. فلا عجب أن نجد بوتنام يمدح عنصر العالمية في أخلاق كانط[10] رغم اختلافه مع بقية عناصرها. ولكن يظل النقد موجهًا إلى أخلاقية معايير العقلانية العملية التي تؤسس للأخلاق البراغماتية وإلى معايير قبول الاحتياجات الروحية الدينية/ الأخلاقية، وهي مسائل تثير مشكلة كبيرة في النقاش الأخلاقي ولكن ليس بنفس الدرجة في النقاش الديني، باعتبار أن الاحتياج الروحي احتياج إنساني موضوعي.

فتقوده تلك النزعات إلى «التعددية البراغماتية» (Pragmatic Pluralism) في الدين/ الأخلاق، والتي يُعرّفها على أنها «الاعتراف بأنه لا يوجد تقليد معين يحتكر القيمة الدينية والفضيلة الدينية»[11]. فيركز بوتنام على الممارسات البشرية من خلال أشكال الحياة الدينية وعلى تعدد الطرق التي يرتبط فيها المعتقد الديني بالأشخاص ارتباطًا عمليًا، وهو الموقف المتجسد في اقتباسه التالي «إنني لا أعتقد أن الكونفوشيوسية، أو الطاوية، أو البوذية مخطئة، لكن أتباعها بالتأكيد يختارون طريقة مختلفة لإظهار ما أراه كإمكانية إنسانية أساسية، الإمكانية الدينية، ولكن ليس بطريقة أقل من طريقتي»[12]. وأن «المرض هو عدم القدرة على قبول العالم وعدم قبول الآخرين»[13].

---

7 The Claim of Reason, Stanley Cavell, Oxford University Press, (1979), p.84

8 Replies to Commentators, Hilary Putnam, Contemporary Pragmatism Vol. 3, No. 2 (December 2006), p.79

9 المصدر السابق

10 Eithcs Without Ontolgy, Hilary Putnam, p.25

11 The philosophy of Hilary Putnam, eds. Auxier Randall, Open Court, (2015), p. 727

12 The philosophy of Hilary Putnam, eds. Auxier Randall, Open Court, (2015), p. 726

13 Renewing philosophy, Hilary Putnam, Harvard University Press, (1992), p. 178

عن الترجمة: الورقة الفلسفية المترجمة هنا بعنوان "الإله والفلاسفة" ("God and the Philosophers")، كان بوتنام قد ألقى نسخة سابقة منها كمحاضرة صموئيل أطلس التذكارية في كلية الاتحاد العبري، نيويورك، في أيار / مايو 1993. ثم أعاد كتابتها ونشرها في العدد 21، المختص بفلسفة الدين، من مجلة Midwest Studies in Philosophy عام 1997. وقد أشار بوتنام في أحد هوامش هذه الورقة الفلسفية أنه توسع في شرح أفكارها في كتابه "Renewing Philosophy" الصادر عام 1992، ولهذه فإني قد أضفت للهوامش عدة اقتباسات إضافية من هذا الكتاب لإيضاح أفكار بوتنام وإلقاء الضوء على خلفيتها في أطروحات الفلسفة التحليلية. وترجع أهمية تلك الورقة إلى أنها أفضل مرجع لأفكار بوتنام في فلسفة الدين، كما تعرض عدة رؤى مختلفة من داخل الفلسفة التحليلية الحديثة عمومًا، أي مرحلة ما بعد "البحوث الفلسفية" لفيتجنشتاين.

"الإله والفلاسفة"

عندما فكرت في هذا الموضوع[14] اعتقدت أنه استنادًا إلى الفلاسفة والقضايا المُحددة التي كنت أدرسها في السنوات الأخيرة، فإني قد أكتب عن الطرائق المختلفة التي يرتبط فيها فلاسفة القرن العشرين بالمُعتقد الديني. وكيهودي مُمارس، فإني مهتم أيضًا بالطرق التي ظهرت بها تلك القضايا في التراث اليهودي. ولكن باستثناء عدد قليل من الملاحظات حول موسى بن ميمون في نهاية هذا المقال، فإني سأترك معالجة هذا الموضوع لفرصة أخرى. وفي الحقيقة، سيكون من الصعب الادعاء بأن لودفيغ فيتجنشتاين، الفيلسوف الذي سأتناوله بأكبر قدر ممكن هنا، هو فيلسوف يهودي[15]. على أية حال، سأنتقل الآن إلى المشهد الفلسفي في القرن العشرين.

في القرن العشرين، نجد أن العديد - وربما المعظم - من الشخصيات المعروفة في مجال الفلسفة غير مؤمنين، إن لم يكونوا ملحدين متشددين: ومن الأمثلة على ذلك نجد برتراند راسل، والوضعيين المناطقة، وجون ديوي، وجون أوستن على الجانب «الأنجلو سكسوني»، وهايدجر (خلال معظم حياته)، وسارتر، ودريدا على الجانب «القاري». وهنا مثالان على هذا الموقف:

1) في كتابه «Of Grammatology» يصف جاك دريدا الإيمان بالله على أنه من أطلال الماضي، ويتساءل بصوتٍ عالٍ عن السبب وراء رفض الاعتقاد في وجود الحقيقة أن يختفي جنبًا إلى جنب مع الاعتقاد في وجود الإله. (لا أقصد أن أقول أن ديريدا نفسه لا يعتقد في وجود الحقيقة؛ فهو يجد نفسه غير

14 ألقيت نسخة سابقة من هذا المقال كمحاضرة صموئيل أطلس التذكارية في كلية الاتحاد العبري، نيويورك، في أيار / مايو 1993

15 انظر مقال يوفال لوري بعنوان "Jews as a Metaphysical Species" (1989) حيث يقدم مناقشة بحثية حول علاقة فيتجنشتاين بيهودية أسرته.

قادر على ذلك، وهذه هي مشكلته، لأنه يرى أن الاعتقاد مرتبط تاريخيًا وميتافيزيقيًا بالاعتقاد في وجود الإله، ذلك الاعتقاد الذي لم تعد لديه أية سلطة على دريدا).

2) قبل بضع سنوات، في نهاية مراجعة تمجيدية، بصورة ما، لكتاب «Sources of the Self»، اتهم المراجع برنارد ويليامز المؤلف تشارلز تايلور بعدم رؤية الأهمية الرئيسة لنيتشه، والتي تكمن، وفقًا لويليامز، في «الإصرار الشديد على أنه إذا لم تكن تطلعاتنا الأخلاقية لا تعني، أو لا تستطيع أن تعني، كل ما يبدو أنها تعنيه، فإنه لا يمكن لها أن تأتي من حيث ما يبدو أنه مصدرها، وأنه يوجد الحاجة إلى نوع آخر من التحقيق لفهم قبضتها علينا». وفي أسفل تلك الصفحة، يوضح ويليامز المعنى الذي يقصده قائلًا: «أعتقد أن تايلور في بحثه عن مصادر القيمة، لم يأخذ أطروحة نيتشه بجدّية كافية، تلك الأطروحة التي تقول إنه إذا لم يكن هناك، ليس فقط إله، ولكن أي نوع من أنواع الأنظمة الميتافيزيقية، فإن هذا سيفرض مطالب جديدة تمامًا على فهمنا الذاتي لأنفسنا. على الرغم من أن تايلور يتخذ من الواقع الأرضي مسكنًا له بوضوح وبقوة ويُقدِّر التاريخ البشري كثيرًا، على عكس العديد من الفلاسفة، إلا أن كائنًا غير مرئي يجذب حسابات تايلور إلى خارج مدار الواقع الأرضي».

وبما أني قد كتبت عن آراء ويليامز الميتافيزيقية[16]، وبما أني قد ناقشت هذه الآراء في الفصول الجامعية أكثر من مرة في السنوات الأخيرة، فإني على دراية بالنظام الفكري الذي يقع في خلفية إعلان بيرنارد ويليامز عن وفاة الإله في مجلة «New York Review of Books». وما لا يستطيع القارئ العادي معرفته هو أن ويليامز يؤمن بشيء يُطلق عليه «تصورًا مطلقًا للعالم». إن إعلانه بأنه «لا يوجد أي نوع من أنواع الأنظمة الميتافيزيقية» ليس رفضًا لمشروع الميتافيزيقا. فقد أوضح ويليامز أيضًا[17] أن مفهومه «التصور المطلق للعالم»؛ أي تصور للعالم «مستقلًا عن أي منظور»، ليس رفضًا مطلقًا أمام أي ميتافيزيقا مستقبلية، لأننا نمتلك بالفعل مخطط ما (حتى لو كان يحتوي على تفاصيل خاطئة هنا وهناك) لهذا المفهوم النهائي للعالم في «الفيزياء في الحاضر». باختصار، فإن ما يعنيه ويليامز من خلال رفض «الأنظمة الميتافيزيقية»، هو رفض أية ميتافيزيقيا تتجاوز المادية. ففي رأي ويليامز، لدينا بالفعل الميتافيزيقيا النهائية: وهي المذهب المادي (Materialism). نحن نعلم أنه لا يوجد إله؛ وهذه حقيقة علمية أو هي النتيجة المعقولة الوحيدة من وقائع العلم. أما بالنسبة إلى الأخلاق والحقائق الأخلاقية، فإن ويليامز يخبرنا[18]، أنها صحيحة فقط من خلال منظور «عالم اجتماعي معين أو غيره». فإنها لا يمكن أبدًا أن تكون جزءًا من المفهوم المطلق للعالم.

16 إضافة المترجم: في كتابي بوتنام "Realism with a Human Face" (1990) و"Renewing Philosophy" (1992)

17 إضافة المترجم: في كتاب "Descartes: The Project of Pure Enquiry" (1978)

18 إضافة المترجم: في كتاب "Ethics and the Limits of Philosophy" (1985)

إذا كان ويليامز يعتقد أن مثل هذا الخليط من المادية والنسبية الثقافية[19] كان ما يصبو نيتشه تجاهه، فإن تلك ستكون قراءة خاطئة؛ ولكن اهتمامي الآن ليس متعلقًا بنيتشه، ولكن مُتعلقًا بطريقتين للتفكير في المسائل الدينية والأخلاقية. الطريقة الأولى، وهي الطريقة التي كان برنارد ويليامز ذكيًا ومتمرسًا في النطق بلسانها، تقول إن العلم الحديث قد أجاب، أو على الأقل قد رسم إجابة مرضية، لجميع المشاكل التي اهتمت الميتافيزيقا بها، وهذا الجواب ببساطة لا يترك أي مجال للدين (أو للقيم المطلقة من أي نوع في هذه المسألة) إلا باعتباره نوعًا هامًا، تاريخيًا وثقافيًا، من التهرب من الواقع. (فيورباخ هو بطل آخر من أبطال ويليامز، كما يتصوره ويليامز في نفس تلك المراجعة، ولا يمكن تمييزه من تصور ويليامز لنيتشه على الإطلاق: «إذا لم يكن هناك وعي أعلى لنتطلع إليه، فإن هذا الوعي لا يمكن أن يعني ما يبدو أنه يعنيه، ويطالبنا ذلك بنوع آخر تمامًا من التفسير؛ تفسير لا يشير إلى أن هذه التطلعات، كما تقدم نفسها، قد يمكن إشباعها»). وبالطبع، إذا وجدت ادعاءات المفكرين الاختزاليين سخيف - بغض النظر عما إذا كان السبب وراء ذلك هو الادعاء بأن أفكارنا التي لها محتوى محدد هي وهمية[20]، أو إذا كان السبب وراء ذلك هو الادعاء بأن خصائص المرجعية والحقيقة التي تجعل الفكر فكرًا يمكن اختزالها إلى وقائع عن المادة والعلة الفاعلية[21]، أو إذا كنت تعتقد أنه لن يكون هناك أي معنى للمعرفة المنطقية والرياضية طالما يظن المرء أن الوقائع الوحيدة التي يمكن أن تكون صحيحة، هي الوقائع عن المادة والعلة الفاعلية، أو إذا لم تجد أي معنى لفكرة أن مبرر أو تأكيد الاعتقاد هو مجرد مسألة متعلقة بالعلة الفاعلية - فإن هذا الدعم المادي وراء إعلان ويليامز عن موت الإله سيبدو ساذجًا بعض الشيء. فنيتشه ذاته لم يتحدث كأنه فيلسوف يستخلص استنتاجات من «الفيزياء في الحاضر»، ولكن تحدث كمفكر لا يسمح له إحساسه بالاستقلال الذاتي بأن يؤيد إلهًا متعاليًا. إن موقف نيتشه المتحدي هو التزام وجودي عميق كمواقف كيركجارد الدينية. ولهذا، فإن كلاهما كان ليعتبر أن نداء «فيزياء الحاضر» هو أسوأ أشكال الإيمان الخاطئ، ليس فقط لأنه يتم التماس «الفيزياء» فيه، بل ولأكثر من ذلك بسبب عنصر «الحاضر» فيه.

فيتجنشتاين

أعتقد أنه يمكن العثور على موقف مختلف جدّا في كتابات لودفيغ فيتجنشتاين[22]. لكن للأسف، يرى الكثيرون تلك الكتابات من خلال القراءات التي يقدمها فلاسفة ذوي إدراكات مختلفة تمامًا - من خلال عيون

19 إضافة المترجم: يقول بوتنام في كتابه "Renewing Philosophy" (1992) ص 177: "من المهم أن نرى أن إغراء النسبية لا يأتي من تقديمها لنا موقف متماسك يمكننا أن نفهم من خلاله كيف يمكننا استخدام اللغة دون وجود أساس ميتافيزيقي. بل على العكس من ذلك، فكثيرًا ما قيل أنه بمجرد أن يحاول المرء أن يثبت النسبية كموقف، فإنه ينهار في التناقض أو في الأنوية (Solipsism) (أو ربما أنوية من منظور "نحن" بدلًا من منظور "أنا")".

20 هذا هو الادعاء الشهير الذي أدلى به كواين في كتابه "Word and Object" (1960). وفي الآونة الأخيرة، لأسباب أخرى، فإن هذا الخط "الإقصائي المادي" (eliminationist) يدافع عنه بول وباتريشيا تشرشلاند. وبرنارد ويليامز في كتابه "Descartes: The Project of Pure Enquiry" (1978) يؤيد بحذر موقف كواين.

21 فودور جاكسون في كتابه «A Theory of Content» (1990) يدافع بقوة عن هذا الخط الفكري.

22 هذا القسم هو ملخص مختصر جدًا لبعض النقاط التي قدمت ببعض التفصيل في الفصلين السابع والثامن من كتابي "Renewing Philosophy" (1992).

شاول كريبك[23] أو ريتشارد رورتي[24]، على سبيل المثال، وسيتعين عليَ أولًا أن أحذركم من تلك القراءات. في حين أن قراءتي رورتي وكريبك تختلفان فيما بينهما، إلا أن كليهما قرأ فيتجنشتاين على أنه يرى اللغة كإنتاج «علامات وضوضاء» (كما يصيغها رورتي) وفقًا للممارسات التي يحددها المجتمع. فيتم تحديد معايير الحقيقة والزيف، والصواب والخطأ في استخدام اللغة بشكل عام، إلى درجة أن أي شيء من هذا القبيل يتم تحديده بموجب اتفاق جماعي مشترك. وإذا تعارضت المجتمعات؟ فإنه لا توجد «حقيقة» تقابل فكرة أن مجتمع ما على صواب والآخر خاطئ. فكلاهما يلعبان لعبة لغوية مختلفة فقط.

لكنك لن تعرف أبدًا من مثل هذه القراءات أن فيتجنشتاين الحقيقي كان يشعر بالازدراء تجاه الادعاءات الاختزالية. وفي حين أن فيتجنشتاين له قول شهير بأنه في كثير من الأحيان من الأفضل أن نفكر في معنى كلمة كما يتم استخدامها في اللغة، فإنه بالتأكيد لم ينظر لاستخدام الكلمات كأنه اتباع لعادة ما، بالمعنى السلوكي لكلمة «عادة»، أو كبرنامج في الدماغ موافقًا للنمط الحالي للذكاء الاصطناعي. فحتى لو كان استخدام الكلمات ينطوي على اتباع عادات أو برامج وفق تلك المعاني (من باب الحقائق التجريبية حول العلة الفاعلية المُسببة «للعلامات وللضوضاء» التي يتكون منها الكلام)، فإن وصف قدراتنا إما على مستوى سلوكي أو على مستوى «كمبيوتري – علمي»، يجعل معياريتها محجوبة تمامًا. وعندما يتحدث فيتجنشتاين عن «تاريخنا الطبيعي» في كتاب «Philosophical Investigations»، نقطة رقم 25، فإنه يتحدث عن بعض الأشكال البدائية للغة مثل الأمر، والسؤال، والسرد كأنها أجزاء من هذا التاريخ الطبيعي. فهو لا يحاول اختزال أشكال اللغة في مفاهيم غير معيارية كما يفعل كلًا من علماء النفس من مدرسة سكينير السلوكية وفلاسفة العقل من المدرسة الوظيفية. وعلى وجه الخصوص، إن الفكرة التي تقول بأن استخدام كلمة هو مجرد إنتاج علامة أو ضجيج خلال حالة يمكن ملاحظتها وفقًا لبعض المعايير التي فرضها المجتمع هي بالتأكيد فكرة غريبة عن أفكار فيتجنشتاين.

ووفقًا لتفسير مختلف تمامًا[25]، فإنه لا يمكن وصف استخدام الكلمات في لعبة لغوية دون توظيف المفاهيم التي ترتبط داخليًا بالمفاهيم المستخدمة في اللعبة. وقد أُثيرت هذه النقطة فيما يتعلق بالألعاب اللغوية عند الشعوب البدائية، وكذلك أثيرت فيما يتعلق بالعبارات الدينية في مجتمعنا، ولكنّي أعتقد أن نفس النقطة

23 أناقش تفسير كريبك الموجود في كتابه "Wittgenstein on Rules and Private Language" (1982) بشكل مطول في مقال "Was Wi -tgenstein Really an Antirealist about Mathematics?" الذي سيصدر قريبا في مجلد يتم تحريره من قبل بيتر وينش. (إضافة المترجم: صدر في مجلد بعنوان «Wittgenstein in America») ومقال "On Wittgenstein's Philosophy of Mathematics" (1996) يحتوي على شكل مختصر للمناقشة.

24 إضافة المترجم: في كتاب "Contingency, Irony, Solidarity" (1989)

25 انظر مقالي "The Dewey Lectures (1994) Sense, Nonsense, and the Senses"، (أيلول / سبتمبر 1994). وخاصة المحاضرة 3، والفصلين السابع والثامن من كتابي «Renewing Philosophy» (1992)، ومقالي «Was Wittgenstein Really an Antirealist about Mathematics?»، وكذلك الجزء الرابع من كتابي «Words and Life» (1994). تفسيري هو في جزء كبير مستوحى من كتابات ستانلي كافيل وكورا دايموند. وكان بيتر وينش، بالطبع، نشطًا في التأكيد على هذه النقطة.

تنطبق على جميع ألعاب اللغة. فالفيلسوف الذي لم يتعب من القول بأن تمييز أوجه الاختلاف هو أمر أكثر أهمية في الفلسفة من العثور على أوجه التشابه، لم يفترض وجود معجم فردي قادر لغويًا على وصف حياتنا المتنوعة ومتعددة الاختلافات.

لم يعتقد فيتجنشتاين أن الحقيقة تحددها القواعد، أو يحددها حكم المجتمع ككل. فعلى سبيل المثال، عندما يناقش تعلم كيفية تحديد ما إذا كان شخص آخر يتظاهر بشعور لا يملكه[26]، فإن فيتجنشتاين يؤكد أن الأمر هنا ليس مسألة اتباع قواعد، ولكنها مسألة إدراك وتقدير أهمية «الأدلة التي لا يمكن تحديدها»، ويضيف أنه لا يمكن للجميع تعلُّم القيام بذلك. ولهذا فلا شيء أبعد عن الحقيقة من فكرة أن ما هو صواب وخطأ في اللعبة اللغوية هو مجرد مسألة ما يقوله المجتمع.

وبما أننا سنتحدث عن الدين، فمن المهم أن نلاحظ أنه وفقًا لهذا التفسير فإن الشخص الذي لا يرى «الهدف» من لعبة لغوية ما، والذي لا يمكن أن يتخيل نفسه في موقف اللاعب المشارك، لن يتمكن من الحكم على ما إذا كانت «المعايير» تُطبق بشكل معقول أو غير معقول في اللعبة اللغوية. إن فهم لعبة لغوية ما هو تقاسم وتشارك لشكل من أشكال الحياة[27]. وأشكال الحياة لا يمكن وصفها في «ميتا-لغة» وضعية تجريبية محددة، سواء كانت علمية أو دينية أو أخلاقية أو تاريخية أو سياسية أو نقدية أدبية أو أيّا كان نوعها.

الهدف من الاستطراد

لقد سمحت لنفسي بالانحراف عن الموضوع الأصلي، ولكن لهذا الاستطراد هدف. بالنسبة لويليامز، كما أشرت سابقًا، فإن حديثه عن الحقيقة يجب أن يُفهم من خلال مجموعة مُفصلة من الفروقات الميتافيزيقية (على الرغم من نبذه لـ«أي نوع من أنواع الأنظمة الميتافيزيقية»). ولأعطيكم فكرة بسيطة، فهذه بعض من الفروقات الميتافيزيقية التي يستخدمها ويليامز: يصنف ويليامز الحقائق إلى «حقائق مطلقة» أو «حقائق وفق منظورٍ ما». فبالنسبة إليه، حقائق الفيزياء المنتهية هي فقط «الحقائق المطلقة». أما الحقائق المتعلقة بالصفات الثانوية (اللون، وما إلى ذلك) هي «حقائق وفق منظورٍ ما» (على الرغم من أنها ليست نسبية ثقافيًا

26 راجع كتاب فيتجنشتاين "Philosophical Investigations" (3591)، II، ix، رقم 553، ولقد عدلت الترجمة المعتادة من الألمانية للإنجليزية:

هل هناك شيء مثل حكم "خبير" حول صدق التعبير عن الشعور - حتى هنا يوجد أيضًا أولئك الذين حكمهم "أفضل" وأولئك الذين حكمهم "أسوأ".

أصح التنبؤات تصدر عادة من أولئك الذين يفهمون الناس بشكل أفضل.

هل يمكن للمرء أن يتعلم هذه المعرفة؟ نعم: يمكن للبعض ذلك. ولكن ليس من خلال أخذ دروس في ذلك، بل من خلال "التجربة" - هل يمكن أن يكون الشخص معلمًا لشخص آخر في ذلك؟ بالتأكيد. يمكنه من وقت لآخر أن يعطيه التلميح الصحيح، وهذا هو ما يعنيه "التعلم" و"التدريس" هنا.

ما يكتسبه المرء ليس تقنية؛ إنه يتعلم الحكم الصحيح.يوجد أيضًا قواعد، لكنها لا تشكل نظامًا، ويمكن للأشخاص ذوي الخبرة فقط تطبيقها بشكل صحيح. على عكس قواعد الحساب.

27 إضافة المترجم: يقول بوتنام في كتابه "Philosophy Renewing" (1992) ص 154: "وهذه ليست مسألة نظرية دلالية للألفاظ، بل مسألة فهم إنسان".

إلى حد كبير، على ما يبدو، حسب قراءة ويليامز)، والحقائق الأخلاقية هي حقائق وفق منظورٍ ما، كما أنها نسبية ثقافيًا، وليس هناك ما يمكن تسميته بالحقائق الدينية. (الدين كان مجرد خطأ).

وفي المقابل، فإن وجهة نظر فيتجنشتاين مختلفة تمامًا. ولكن ما الذي يحدث وفق وجهة النظر التي نسبتها إلى فيتجنشتاين؟ هل الدين محصّن من النقد؟ هل علينا الاكتفاء بالقول إن «العلم هو لعبة لغوية والدين هو لعبة لغوية أخرى»، وهذا هو كل ما في الأمر؟ وفق قراءتي لفيتجنشتاين، فالجواب هو (ليس من المستغرب أن يكون) «نعم ولا». فإذا كان «تحصين الدين من النقد» يعني إنكار أن وجهة النظر الدينية هي مجرد فرضية علمية أخرى، يتم فحصها من خلال معايير الفعالية التنبؤية، والبساطة، والحفاظ على الاعتقادات (العلمية) السابقة، فإن الإجابة هي «نعم»، بالفعل ينكر فيتجنشتاين أن هذا هو الطريق للنظر في أي كلام ديني جدِّيّ. وبالفعل، في أول محاضرة له من الثلاث «محاضرات عن المعتقد الديني»[28]، يقول إنه إذا كان على المرء أن يعتقد بأن شيئًا مطابقًا لأحداث يوم الحساب سيحدث على أساس الأدلة العلمية وحدها، فإن اعتقاد هذا الشخص سيكون شيئًا مختلفًا تمامًا عما يعتقد فيه الشخص المتدين. ويقول إنه حتى لو كان التنبؤ على نفس درجة التأكيد التي قد يصل إليها أي تنبؤ علمي، فإن ذلك لن يجعله يغير حياته على الإطلاق[29]. ومن ناحية أخرى، يقول إن الرجل الذي يعتقد في مثل هذه التنبؤات بصورة دينية وليست علمية، «سيفعل كل ما بوسعه حتى لا يتم إلقائه في النار». «ليس استقراء. إنما هو الرعب. هذا هو، كما كان، جزء من جوهر الاعتقاد». ويمضي في قوله إلى:

إن سألتني إذا ما كنت أؤمن بيوم الحساب بنفس المعنى الذي يؤمن به الناس المتدينون أم لا، فإني لن أقول «لا، لا أعتقد أنه سيكون هناك شيء من هذا القبيل». لأنه يبدو لي أنه من الجنون أن أقول هذا.

ثم أعطي تفسيرًا. لا أعتقد بأن ... - ولكن هنا الشخص المتدين لا يؤمن أبدًا بما أصفه.

فلن أستطيع أن أكمل كلامي. إني لن أستطيع أن أدَحَض كلام هذا الشخص.

فبشكل ما، أنا أفهم كل ما يقوله هذا الشخص. الكلمات الإنجليزية. «الله»، «منفصلة»، وما إلى ذلك. إني أفهمها. إني قادر على أن أقول، «أنا لا أعتقد في هذا». وهذا سيكون صحيحًا. بمعنى أني لا أملك هذه الأفكار، أو أي شيء يتعلق بهم[30]. ولكن ليس بمعنى أني أستطيع دَحَض هذا الكلام.

---

28 إضافة المترجم: في كتاب "Lectures and Conversations of Aesthetics, Psychology, and Religious Belief" (1966)

29 إضافة المترجم: يقول بوتنام في مقال "Thomist Analytical an to Addressed Thoughts" (1997): "وقد عبرت إليزابيث أنسكومب عن هذه الفكرة بشكل جميل لي عام 1960 عندما، خلال محادثة بيننا، قارنت الفرق بين النظرة الإلحادية للدين ونظرة المؤمن له للفرق بين "رؤية الزجاج الملون للنافذة من الخارج ورؤيته من الداخل".

30 إضافة المترجم: يقول بوتنام في كتابه "Philosophy Renewing" (1992) ص 143: "عندما يقول الشخص المتدين (أعتقد أن هناك إله) ويقول الملحد (لا أعتقد أن هناك إله)، فإنهما لا يتحدثان عن الشيء ذاته".

وبالطبع، ليس الفكر العلمي فقط هو الذي يخلط بين الألعاب اللغوية العلمية والدينية: فالأصولي المُتبع للتفسير الحرفي، الذي يستنتج عمر الأرض، أو كذب نظرية التطور، أو أيًا من تلك الأفكار، نتيجة قراءته لكتابه المقدس هو أيضًا يخلط بين هذين المجالين، وعلى حساب كليهما. ولكن هذا الالتباس ليس جديدًا: فالتحذير، من أنه عندما يقول الكتاب المقدس إن العالم تم إنشاؤه في سبعة أيام، فإن هذا لا ينبغي أن يُؤخذ على أنه وصف حرفي لحقيقة كوزمولوجية، ليس فكرة جديدة من النتائج الحديثة «للاهوت الليبرالي»، ولكن شيئًا قديمًا يعود إلى حكماء التلمود؛ أولئك الحكماء الذين علَموا الناس أن الكتاب المقدس ليس كتابًا في علم الفلك أو في التاريخ أو في الجغرافيا. فقد كتبوا «إن التوراة تتحدث بلغة البشر».

وبنفس الطريقة، يمكن أن أضيف أنه عندما ينكر أي مفكر ملحد صارم مثل نيتشه أو رودولف كارناب وجود الله، فما يؤكدون عليه بالمثل هو أن هذا الأمر ليس بالشيء الذي يمكن للعلم التجريبي أن يستنتجه. بالضبط كما يرى المؤمن المتدين الجاد أن وجود الله أمر ضروري، وليس مسألة ممكنة تجريبيًا على الإطلاق، فإن الملحد الصارم يرى أن وجود الله، بمعنى ما، مستحيل أو كما قال كارناب: «لا معنى له إدراكيًا». وبالطبع، فإن الكثير من الملحدين اليوم سيقولون ذلك أيضًا. بل في الواقع، العديد من الملحدين يتحدثون كما لو كان وجود الله أمر لا معنى له وتم تكذيبه تجريبيًا بواسطة العلوم الطبيعية! ولكن هذا يكشف عمق ذلك الالتباس.

على الرغم من أن الألعاب اللغوية للعلم والدين لا (بمعنى أنه ينبغي ألا) تتعارض مع بعضها البعض، فمن المهم أن نلاحظ أن ما قاله فيتجنشتاين لا يحمل معنى «أنها حقيقية في لعبته اللغوية ولكن ليس في لعبتي أنا اللغوية»، ما يقوله فيتجنشتاين عوضًا عن ذلك:

إذا كان السيد ليوي [كاسيمير ليوي، أحد الطلاب الحاضرين في هذه الجلسات] متدينًا، ويقول أنه يعتقد في يوم الحساب، فإني لن أعرف حتى إذا ما كنت سأقول إنني أفهمه أم لا. لقد قرأت نفس الأشياء التي قرأها هو، أو بالمعنى الأهم، إنني أعرف ما يعنيه.

ففيتجنشتاين «يعرف ما يعنيه» بمعنى أنه شخص متعلم قرأ النصوص الدينية المعنية، وبالفعل قد فكر فيها بعمق وبواسطة ما وصفه بنفسه بأنه إدراك ديني، و(في نفس تلك اللحظة من حياته) «لن يعرف حتى إذا ما كان سيقول أنه يفهمه أم لا». وهذا لا يعني على الإطلاق أن اللعبة اللغوية الدينية ممتازة إذا كنت تحب مثل هذا النوع من الأشياء، بل هو تعبير عن رد فعل، عميق الاحساس، عند فيتجنشتاين نفسه تجاه نمط ديني معين في نقطة معينة في حياة فيتجنشتاين. لا يتحدث فيتجنشتاين هنا من خلال وجهة نظر ما يُسمى بـ«العقلانية»، ولكن من وجهة نظر الفيلسوف الذي كان قادرًا على الإجابة عن سؤال في إبستيمولوجيا الرياضيات من خلال قوله «لقد لعبت هنا آخر أوراقي وانتهت مبرراتي».

ولكي تفهم ما أقوله، قارن المواقف «الوجودية» الثلاثة التي ذكرتها حتى الآن: موقف مؤمن مثل كيركجارد، وموقف نيتشه (الذي يحارب الدين باسم رؤية وجودية)، وموقف فيتجنشتاين في اللحظة التي كتب فيها تلك الكلمات المذكورة أعلاه (والتي أعتبرها نوعًا من الرفض المحترم)، مع موقف برنارد ويليامز الذي ذكرته في بداية هذا المقال. يريد ويليامز أن يقول إن من وجهة نظر الكون، لا يوجد إله. ولكن الكون المادي ليس لديه «وجهة نظر». كما سبق لي وأن ذكرت، فإن ويليامز قد أخطأ بالتأكيد في قراءة نيتشه؛ فكما يعلم الكثير من قرائي، كان نيتشه يندد بقوة بالفلاسفة الذين يتخيلون أن وجهات نظرهم الإنسانية جدّا هي «وجهة نظر الكون». إن السؤال، ماذا يجب أن يكون موقف المرء من المعتقد الديني، هو مجرد سؤال سهل إذا كان المرء قادر على أن يكون غير مكترث بحقيقة أن العديد من الأصدقاء، وبالتأكيد العديد من زملائه من البشر بما في ذلك الناس الذين يحبهم ويحترمهم، لديهم موقف مختلف جدّا عن موقفه، بغض النظر عن ما قد يكون موقف الشخص نفسه. ومن المؤكد أن هناك الكثيرين الذين لا يكترثون بآراء هؤلاء الذين لا يشاركونهم نفس موقفهم، ولكن عدم الاكتراث بقيم الآخر، كما قال ويليام جيمس، هي «سمة فينا والتي قد تجعل الملائكة يبكون حزنًا». فعندما يختلف معك من تحبهم وتحترمهم على مسألة تعتبرونها جميعكم ذات أهمية كبيرة، فإنك تتحمل مسؤولية كبيرة إذا أردت أن توفي نفسك حقها وتوفيهم حقهم أيضًا. فليس هناك «وجهة نظر الكون» لكي تلقي عليها المسؤولية. فالسؤال هو السؤال النهائي؛ حيث إنك يجب أن تختار بنفسك ليس فقط الإجابة، بل ووسائل الإجابة عليه والمصادر الداعمة لها.

التعارض بين الأخلاق والدين

ولزيادة الأمور تعقيدًا، فعلاوة على اعتقاد مُتبعي التفسير الديني الحرفي أن دينهم يمكن أن يحكم على المسائل العلمية في بعض الأحيان، فإن هناك أيضًا نوعًا مهمّا من الخلاف - وهو خلاف لا ينطوي فقط على «الأصوليين» من جانب و«الملحدين» من الجانب الآخر - الذي قد ينشأ، وبالفعل ينشأ، بين ادعاءات الأديان وادعاءات الأخلاق المستقلة ذاتيًا. قد يكون المتدينون في مجتمعنا قادرين على التسليم بأن الدين ليس مجالًا لتعليمنا علم الفلك، أو البيولوجيا، أو الجيولوجيا، لكنهم لا يستطيعون التسليم بأن هذا الدين ليس معنيًا بالأخلاق؛ لأن التقاليد الدينية الرئيسة في مجتمعنا تُصور الله معنيًا بأخلاقنا في المقام الأول، وبسعينا لتحقيق العدالة والإحسان والتسامح. ولكن مجتمعنا أيضًا هو مجتمع يمجد التنوير - فكتاب «Sources of the Self»، للمؤلف تشارلز تايلور الذي عرضت مراجعة بيرنارد ويليامز له، من بين عدة أمور أخرى، هو محاولة للدفاع عن قيم التنوير المركزية بواسطة فيلسوف مهم، والذي هو كاثوليكي أيضًا. والتنوير، جزئيًا على الأقل، يمثل نظام أخلاقي قائم على قيمة الاستقلال الأخلاقي البشري.

الآن، على مستوى مجرد، ليس هناك تعارض بين تقدير العدالة، والإحسان، والتسامح، وتقدير الاستقلال الذاتي؛ أي أن تفكر لنفسك في المسائل الأخلاقية[31]. ولقد تأثرت كثيرًا، قبل بضع سنوات، عندما أخبرني فيلسوف كاثوليكي شاب كان قد قرأ كتابي «The Many Faces of Realism» أنه يحب كثيرًا دفاعي عن الاستقلال الذاتي، ولخصه بكلماته، قائلًا: «إنك ببساطة تقول إن الله لم يكتب السيناريو، وإنه قد أعطانا خيار قبول أدوارنا في المسرحية أو رفضها؛ إنه يقدم لنا الفرصة لكي نساعد في كتابة المسرحية».

ولكن للأسف، ليس كل المتدينين متسامحين بقدر هذا الفيلسوف الشاب أو بقدر تشارلز تايلور، كما أن جميع المتدينين ليسوا من المعجبين بقدسية الشخصية الأخلاقية المستقلة ذاتيًا. ولزيادة الأمور سوءًا، فهناك عناصر من التحيز الجنسي ورهاب المثلية وحوادث إبادة جماعية، والتي يُزعم أنها بتأييد إلهي في التوراة. إن الشخص الذي يأخذ مسألة يوم الحساب على أنه سؤال علمي والشخص الذي يعتبر الأدلة العلمية لا علاقة لها بهذا الموضوع، كما يقول فيتجنشتاين، يتحدث كل منهما بلغة غير مفهومة للطرف الأخر، ولكن الشخص الذي يقدم الحجج للتمييز ضد المرأة أو المثليين على أساس التوراة أو على أساس التقاليد اليهودية، أو المسيحية، أو الإسلامية والشخص الذي يرى هذا التمييز انتهاكًا لقانون «حب جارك كما تحب نفسك» الذي يأمر به الكتاب المقدس، لا يتحدث كل منهما بلغة غير مفهومة للطرف الآخر، ولكنهما يمثلان عدة مواقف عملية غير متوافقة.

وبشكل ما، فإن ما أود قوله عن هذا سيُظهر أني «لعبت هنا أخر أوراقي وانتهت مبرراتي» (ولقد سبق أن قلت أن هذا هو ما يجب على المرء فعله أمام الأسئلة النهائية)، واستخدامي لعبارة فيتجنشتاين مرة أخرى، ولكن بمعنى آخر، فيبدو لي أن مناقشة هذه التعارضات بذكاء يتطلب منا الاعتراف بوجود قصور كبير في وجهة نظر فيتجنشتاين.

فخوف فيتجنشتاين الكبير هو نوع معين من العلموية (Scientism) - ليس فقط في «محاضرات عن المعتقد الديني»، بل في ملاحظاته على كتاب «الغصن الذهبي» لجيمس فريزر، وفي كتاب «On Certainty»، وحتى في أعماله التي نُشرت بعد وفاته في فلسفة الرياضيات وفلسفة علم النفس. عندما ينتقد الناس الطرائق الدينية في الحياة، أو أساليب حياة الشعوب البدائية، أو الخيارات الوجودية التي كنا نناقشها من وجهة نظر ما يسمى بـ«العقلانية»، فإن فيتجنشتاين (وكان محقًا بلا شك) يحسبهم يحددون العقلانية كنوع من العقل الأداتي-التقني الذي كان فيتجنشتاين على دراية به من خلال تدريبه المبكر كمهندس. كان فيتجنشتاين يعتبر هذا النوع من العلموية عدوًا للفلسفة وعدوّا للحياة. ولكنه يفشل بشكل كبير في رؤية أن المرء لا يحتاج ببساطة إلى تسليم كلمة «عقلانية» للعلميين بيننا. وهذا لا يترك له، على ما يبدو، أي شيء ليقوله عن نوع

31 ومن أجل مناقشة الإستقلال الأخلاقي الذاتي وعلاقته بالديانات التي نشأت في القدس، انظر "Equality and Our Moral Image of the World" في كتابي "The Many Faces of Realism" (1987).

الصراع الذي أتحدث عنه ما عدا (إذا قرأته بشكل صحيح) التلميح، في نقاط رقم 609 - 610 [32] في كتاب «On Certainty»، بأن علينا الامتناع عن اللجوء إلى «جميع أنواع الشعارات». وهذا ببساطة لا يكفي.

وأعتقد أن في التقاليد البراغماتية هناك إجابة أفضل. ومن المؤكد أنها ليست الإجابة التي من شأنها أن تقنع الدوغمائي؛ ولكن هذا ليس هدفًا معقولًا بالنسبة إلينا على أي حال. وإذا مكنتنا من المضي في طريقنا أبعد قليلًا في هذا الوضع المظلم، فهذا بالتأكيد هو كل ما يمكن أن نطلبه بشكل معقول.

الإجابة البراغماتية، كما أظن، موجودة ضمنيًا في كتابات بيرس وموجودة بوضوح في كتابات ويليام جيمس (وخاصة في مقال بعنوان «The Moral Philosopher and the Moral Life» في كتابه «The Will to Believe and Other Essays») وفي كتابات جون ديوي. وهذه الإجابة دقيقة للغاية، وأكره أن أذكرها بإيجاز، ولكنّي سأحاول القيام بذلك.

دعوني أبدأ بذكر حجج بيرس المؤيدة للمنهج العلمي في مقالين شهيرين في مجلة «Popular Science Monthly» التي أطلق فيها بيرس الحركة البراغماتية[33]. يقول بيرس أننا تعلمنا من التجربة أن طريقة تصديق ما تقوله السلطات، الطريقة «التشبثية» (التمسك بالرأي بصورة عمياء)، وطريقة «ما هو مقبول للعقل» (الميتافيزيقيا القبلية المزعومة) لا تفيدان.

الآن، فكرة جيمس وديوي، بكلماتي الخاصة، هي أنه على الرغم من عدم وجود خوارزمية لتحديد ما هو معقول للاعتقاد فيه وما هو غير معقول (وجيمس، على وجه الخصوص، كان على بينة من أهمية الالتزام الوجودي، واستشهد بكيركجارد، موافقًا إياه، على أننا «نعيش إلى الأمام ولكننا نفهم إلى الوراء»)، إلا أننا قد تعلمنا شيئًا عن كيفية إجراء التحقيق بشكل عام، وما ينطبق على التحقيق الذكي بشكل عام ينطبق على التحقيق الأخلاقي والديني على وجه الخصوص. إن أكثر ما يميز البراغماتيين الذين يكتبون عن الأخلاق والدين عن الجميع هو، في الحقيقة، مجرد اعتمادهم على هذا المبدأ الأساسي.

---

32 إضافة المترجم: سأترجم المقطعين هنا لإيضاح الفكرة المقصودة:

609- وصف الظروف المحيطة هو تطبيق لغوي خاص للغة، ولأغراض خاصة. ((تفسير كلمة "الفهم" كأنها ظروف محيطة ما؛ أي كأنها عمل عقلي، يمكن للمرء أن يخلق ظروفًا محيطة لربط أي شيء. "سمة لا يمكن وصفها"))

610- وصف رائحة القهوة. -- لماذا لا يمكن القيام به؟ هل نفتقر إلى الكلمات؟ وما هي الكلمات التي نفتقر إليها - ولكن كيف أصبح لدينا فكرة أن مثل هذا الوصف قد يكون ممكنًا رغم كل شيء؟ هل شعرت يومًا بعدم وجود مثل هذا الوصف؟ هل حاولت وصف رائحة ما ولم تنجح؟ ((أود أن أقول: "إن هذه الملاحظات تقول شيئًا مجيدًا، لكني لا أعرف ما هو"، هذه الملاحظات هي لفتة قوية، ولكن لا أستطيع أن أضع أي شيء بجانبها قد يكون بمثابة شرح. موافقة مهمة. يقول جيمس: "إن مفرداتنا غير كافية". إذا فلماذا لا نقدم واحدة جديدة؟ ما هو الوضع المطلوب بالنسبة لنا حتى نكون قادرين على ذلك؟))

33 انظر مقالي "How To Make Our Ideas Clear"، و"The Fixation of Belief" اللذان تم تجميعهما في مجلد "The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, vol. 5, Pragmatism and Pragmaticism" (1965)

الحقيقة أني قد ذكرت الأطروحة بطريقة سلبية - تجنب الاعتماد الدوغمائي على السلطة، والتشبث الأعمى، والقبلية - ولكن يمكن أيضًا أن أصيغها بطريقة إيجابية. وللقيام بذلك، من الأفضل أن نفصلها إلى ثلاثة مبادئ، كلها مألوفة لدى قراء البراغماتيين الكبار:

1) مبدأ التجربة. يجب اختبار الأفكار عمليًا. إن ما يحفظ هذا الادعاء من أن يصبح علمويًا ضيقًا هو المفهوم البراغماتي السخي للاختبار. فلا يمكن إجراء كل الاختبارات في المختبر، وحتى في الفيزياء (كما أكد ديوي في كتابه «Logic») الاختبارات التي أُجريت في مختبر الحياة هي في نهاية المطاف الأكثر أهمية، حتى إبستيمولوجيًا، من الاختبارات التي أجريت في المختبر.

2) مبدأ اللامعصومية (Fallibilism). لا يوجد إنسان ولا أي نظام من الآراء البشرية معصومًا من الخطأ. وإذا استخدمنا هذا المبدأ في إطار الدين، فهذا يعني أنه يجب علينا الاعتراف بأن الإلهام الديني (إذا افترضنا وجود شيء كهذا) يستخدم الشخصية الكاملة لإنسان محدد زمنيًا وثقافيًا، والذي يعبر عن ما يعتقد بأنه حقيقة بواسطة لغة مليئة بالافتراضات الثقافية والخصوصيات الشخصية. فالأسلوب «الإملائي» الساذج للوحي مرفوض. ولقد تعلمنا من التجربة أن ادعاءات العصمة دائمًا ما تتعارض (حتى ادعاءات العصمة داخل الجماعة الدينية الواحدة تتعارض دائمًا)، وتؤدي إلى عواقب مروعة.

3) مبدأ التواصل. (وهو مُتَضمن في الفهم البراغماتي لمبدأ اللامعصومية، ولكن بسبب أهميته، فإني أذكره بشكل منفصل). الحقيقة بطبيعتها تطمح إلى أن تكون عامة. فمهما كانت التزاماتك الوجودية، إذا كنت تدعي حقيقتها، فيجب أن تكون على استعداد لمناقشتها. ويرتبط هذا المبدأ ارتباطًا وثيقًا بمقولة جيمس الرائعة عن «مبدأ أن تعيش وأن تدع غيرك يعيش»: «أن تكون متسامحًا، على الأقل ظاهريًا، مع كل ما هو متسامح في حد ذاته»[34].

إن أي «التزام وجودي» ديني أو علماني، يرفض أو ينتهك هذه المبادئ هو ضد ما أنا على استعداد أن أسميه عقلانية. وعلى النقيض، فإن أي التزام جاد يقبل هذه المبادئ ويحققها هو التزام لن يتعارض مع الحكم الأخلاقي المستقل ذاتيًا.

مشكلة النخبوية

إن آراء فيتجنشتاين مدينة لكيركجارد بدين كبير، فكيركجارد يتواجد، بشكل صريح وبشكل ضمني أيضًا، في العديد من الملاحظات التي تم اختيارها من بين ملاحظات فيتجنشتاين الخاصة والتي نشرت

34 الفقرة الختامية الكاملة لمقدمة كتاب جيمس "The Works of William James: Talks to Teachers on Psychology" (1983)، التي منها هذا الاقتباس، هي بيان للتسامح وهجوم على "ذريعة أمتنا فرض مُثلنا العليا ومؤسساتنا الداخلية الخاصة بنا على الشرقيين" (كان جيمس يشير إلى الفلبين).

بعد وفاته تحت عنوان «Culture and Value». ومثل كيركجارد (وأيضًا مثل موسى بن ميمون)، يهتم فيتجنشتاين برسم خط فاصل بين الدين والخرافة. في أول محاضرة من «محاضرات عن المعتقد الديني»، نجد أن المثال المتعلق بـ«الخرافة» هو الأب أوهارا الذي حاول أن يقدم «دليلًا علميًا» على حقائق الدين. وكان تعليق فيتجنشتاين هو:

بالتأكيد سأدعو أوهارا غير عقلاني. وأود أن أقول، إذا كان هذا هو الاعتقاد الديني، فإن جميعها خرافات.

ولكنّي لن أسخر منها بقولي أنها تستند إلى أدلة غير كافية.

بل سأقول، هذا رجل يخدع نفسه. يمكنك أن تقول أن هذا الرجل سخيف لأنه يؤمن ويستند في إيمانه على أسباب ضعيفة.

ويمكن لكيركجارد أن يكون أكثر قسوة في لهجته:

الاعتقاد الخرافي الذي يحتوي على خطأ، يحافظ على إمكانية أن الحقيقة قد تأتي لإيقاظه؛ ولكن عندما تكون الحقيقة هناك، ويحولها الأسلوب الخرافي في إدراكها إلى كذبة، فالصحوة غير ممكنة.

(وكان موسى بن ميمون سيفهم هذه الملاحظة ويوافق عليها).

وبالنسبة إلى البعض، فإن هذه التصريحات قد تبدو نخبوية للغاية، وبالفعل كانت ستصبح نخبوية إذا ما كان فيتجنشتاين وكيركجارد يقولان إنه لتصبح «متدينًا» بدلا من «مؤمنًا بالخرافة»، فعليك أن تكون مفكرًا من نوع ما. وفي الحقيقة، فإن ابن ميمون قد تم اتهامه بالتفكير في هذا بالضبط. ولكن ليس هذا هو المقصود على الإطلاق. فالمقصود هو أن الالتزام قد يكون تم تصنيفه خطأ على أنه دينيًا. (في كتاب «Culture and Value»، يقول فيتجنشتاين إن الدين يقوم على الثقة، والخرافة تقوم على الخوف). فالالتزام الذي هو في حقيقته مجرد قبول تلقائي لما قاله الآخرون، أو وسيلة لإرضاء القدر، أو وسيلة لتكون شخصًا «يحترمه الأخرون»، أو انغماسًا في خيال طفولي، ليست عبادة لله.

ومرة أخرى، إنه قد قيل أحيانًا من قِبل القراء العلمانيين وأحيانًا من قِبل علماء دين متمرمسين، أن فيتجنشتاين وكيركيجارد وبن ميمون ينبذون تدين «المؤمن العادي» لأنه مجرد خرافة. هنا، أظن أن لدينا حالة أخرى من المفكرين الذي يتحدث كل منهم بلغة غير مفهومة للأطراف الأخرى، ولكن بطريقة مختلفة عن الطريقة التي ذكرناها سابقًا بين المؤمن والملحد. يمكن بالطبع أن تكون الحالة (ولكنّي أعتقد أن هذا سيكون نادرًا) هي أن أولئك الذين يوجهون هذا النقد إلى فيتجنشتاين وكيركيجارد وبن ميمون، ينسبون إليهم

شكًا في قدرة «المؤمن العادي» على القيام بما يعتبرونه (ما يعتبره فيتجنشتاين وكيركيجارد وبن ميمون) التزام ديني حقيقي؛ فإذا كانت هذه هي المشكلة، فإني أود أن أرد بأنه على العكس من ذلك، فإن المفكر الذي يقدم ذلك النقد هو الذي يفترض أن علاقة حقيقية مع الإله هي أبعد من متناول الكثيرين. وأشك في أن أي من هؤلاء المفكرين سيجد فكرة المؤمن «العادي» أمرًا مفهومًا!

ما يحدث في كثير من الأحيان عندما يتم توجيه مثل هذا النقد، وخصوصًا عندما يعبر عنه اللاهوتي، هو شيء مختلف جدًا. فاللاهوتي، سواء كان «ليبراليًا» أم لا، سواء كان معاصرًا أم لا، يتصور، على الأغلب، أن مهمته هي إعادة تفسير مفهوم الإله. فعلى سبيل المثال، اللاهوتيون الإسلاميون في القرون الوسطى الذين اقترحوا أن الله ليست لديه معرفة بالجزئيات، واللاهوتيون اليهود والمسيحيون في القرون الوسطى الذين فسروا الإله من خلال أليات الأرسطية-المحدثة مثل «الجوهر» و«المادة»، وما إلى ذلك، كانوا منخرطين في إيجاد فهم أقل «حرفية» وأكثر «تطورًا» لمفهوم الإله. وأظن الناقد يفترض أن فيتجنشتاين وكيركيجارد وبن ميمون في أفكاره عن «اللاهوت السلبي»، يشاركون في نشاط لإيجاد فهم مماثل. فأن تقرأ فيتجنشتاين كأنه يقول إن «الدين ليس إلا لعبة لغوية»، بطبيعة الحال، هي طريقة لاعتبار هذا النشاط جزأ من فلسفة فيتجنشتاين. وبالمثل، فإن قراءة نظرية بن ميمون في صفات الإله كأنها نوع من «اللاهوت السلبي»، هي غالبًا ما تكون وسيلة لتشبيهه بكانط (كأن الله هو الشيء في ذاته)، بطريقة هيرمان كوهين، أو قراءته على أنه «غير إدراكي» فيما يتعلق بالخطاب الديني (الذي يبدو أنه ما كان يفعله ليبوفيتش). ومثل الملحد، يظن اللاهوتي في الاعتقاد «الحرفي» بأن الإله إله شخصي، أو يعتقد «حرفيًا» بأن الإله يحب الأفراد كمسألة «تصديق قضية». إذا كان فيتجنشتاين أو كيركيجارد يشيران إلى أن ما ينطوي عليه الأمر ليس الاعتقاد في نظام معين من الكلمات، بل هو شكل من أشكال الحياة، فهما لا يقولان أن كل ما ينطوي عليه الأمر هو شكل من أشكال الحياة فقط؛ لكنهم يقولان إن ماهية كلًا من الإعتقاد في الإله الشخصي والإعتقاد في أن الإله يحب الأفراد تعتمد على ذات الشخص وصولًا لأعمق مستوياتها وكيفية عيشه لحياته وصولًا لأعمق مستوياتها. (ويقولان أيضًا أن فكرة «التفسير الحرفي» لوصف الإله، لا معنى لها، ولكن هذا لا يعني أننا لا نستطيع الحديث عن الإله). إن قرائتي لفيتجنشتاين وكيركيجارد كرافضين، وليس كمؤيدين، للعبة إعادة تفسير مفهوم الإله فلسفيًا (وفي هذه النقطة أعتقد أنهم متفقين، على الرغم من أن كيركجارد يختلف بشكل كبير عن فيتجنشتاين في أنه يقف داخل الحياة الدينية في حين يقف فيتجنشتاين، كما كان دائمًا، على عتبتها). إن محاولة استيعاب مفهوم الإله في بناء فلسفي معين، سواء أن كان البناء أفلاطوني، أو أرسطي، أو كانطي، أو وايتهيدي، أو أي نوع أخر تريده، هو مثل محاولة تحسين مظهر الذهب بتغطيته بزخرفة معدنية رخيصة. ولكن هذا لا يعني أن مفهوم «الإله» يفسر نفسه ذاتيًا، بل يعني أن كيفية فهمك لهذا المفهوم يمكن أن تظهر فقط من خلال أسلوب حياتك. فالميتافيزيقيا سطحية، إذا جاز التعبير، لدرجة أنها لن تساعدنا هنا.

وقد يقول شخص ما، ربما هذا هو رأي هؤلاء المفكرين «الوجوديين»، ولكن بالتأكيد لم يكن رأي موسى بن ميمون. إيهود بن أور، في دراسة حديثة ورائعة[35] لفلسفة بن ميمون، يُظهر أنه عندما يخبرنا بن ميمون بأننا لا نستطيع تصور الإله إلا من خلال فهم تجلياته في العالم، فإن الفضيلة، بكل معانيها الأخلاقية وغير الأخلاقية، مطلوبة لإدراك تلك التجليات ولإدراك أنها تشير إلى مصدر تيليولوجي غائي عظيم. والفضيلة، في تقاليد أرسطو التي ينتمي إليها ابن ميمون، ليست شيئًا يمكن اختزاله في نظرية أو يمكن اتقانه من خلال تعلم نظرية.

هذه القضية تثير النقطة الأهم. فبالنسبة إلى هؤلاء المفكرين، إن دينك ليس مجرد مسألة ما تقوله وما تفعله علنًا، ولكن مسألة الروح التي تعيش بها حياتك كلها. إذا كان هناك تصور للتجربة الدينية هنا، فإنه ليس لحظة إلهام مفاجئ، أو معجزة تقليدية. فكما كتب كيركجارد، «عدم اليقين» هو «علامة وشكل الإيمان»[36]. وفي الوقت الحاضر، فإن رؤية المرء لـ«معجزة» تقليدية تحدث أمام عينيه ستكون أرضية مزيفة للمعتقد الديني، أرضية من شأنها أن تخلق وهم الإعفاء من «علامة وشكل الإيمان». ومن الناحية الأخرى، فإن هناك معنى معين يسعى الشخص المتدين من خلاله لجعل كل تجاربه تجارب دينية (بحيث يجعل السؤال «هل سبق لك أن مررت بتجربة دينية ما» خطأ منطقي). ولكن النتيجة المتناقضة لهذا الرأي هي أنه مهما كانت الكلمات التي تؤمن بها وتقولها، مهما كانت، «صحيحة»، فقد لا يكون ذلك كافيًا لإظهار تدينك، أو أنك تعبد الله وليس صنمًا[37]. ومن خلال هذا المعنى، فإن الإدعاء بـ«التدين» هو مسؤولية رهيبة.

35 إضافة المترجم: في كتاب "Worship of the Heart: A Study of Maimonides' Philosophy of Religion" (1995)

36 إضافة المترجم: يقول بوتنام في كتابه "Renewing Philosophy" (1992) ص 145: "كتب كيركجارد نفسه أن الجدلية اللانهائية من عدم اليقين حاضرة مع الإيمان في كل لحظة".

37 إضافة المترجم: يقول بوتنام في كتابه "Renewing Philosophy" (1992) ص 154: "يصر كيركجارد على أن الشخص قد يعتقد أنه يعبد الله، رغم أنه فعليًا يعبد صنمًا. (وأظن أن هذا هو أحد الأسباب التي تجعل كيركجارد مكروهًا من الأصوليين إلى حد كبير. فالحياة الدينية الحقيقية بالنسبة له تتميز بقلق دائم أن يخلق المرء شيء نرجسيًا يحل محل فكرة الإله بالنسبة له، وهذا القلق يعبر عن نفسه في صورة حالة من عدم اليقين بقدر حالة من اليقين").

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018

All rights reserved © 2018