الفصل الحادى عشر

فلسفة الدين الغربية المعاصرة

هذا العمل معدٌ لتحليل الوضع المعاصر في فلسفة الدين الغربية. وموضوع البحث فيه، في المقام الأول، النظريات الفلسفية الدينية الأكثر تأثيراً، تلك التي نشأت في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين.

تعد فلسفة الدين تقليدياً أحد أهم مجالات النشاط الفلسفي النظري. هذا إلى جانب أن بعض ضروبها تؤدي وظائف هامة في إطار المرّكب اللاهوتي للمذاهب المسيحية الغربية، وتبدي تبعاً لذلك تأثيراً كبيراً على الحياة الدينية في بلدان الغرب.

إن الدور البارز للغاية الذي تلعبه فلسفة الدين في الفلسفة المعاصرة، وكذلك في الحياة الروحية- الفكرية والحياة الأيديولوجية للدول الرأسمالية المتطورة، يشترط علينا ضرورة أن نقوم بتحليل كامل لفلسفة الدين الغربية في المرحلة الراهنة من وجودها. هذه الضرورة يمليها كذلك النقص الواضح للعيان في الكتابات الماركسية، المحلية والأجنبية، التي كان من المفترض بها أن تعنى بتحليل فلسفة الدين الغربية كتكوين فكري- نظري يتميز بالخصوصية. وفي هذا الشأن يكفي أن ننوه بأن الموسوعات الفلسفية السوفييتية لا تحتوي على مقالات مخصصة لفلسفة الدين كظاهرة مكتملة ومحددة المعالم. لكن ما يجدر ذكره أيضاً هو أن بعض نظريات فلسفة الدين ومشكلاتها جرى بحثها في سياق أعمال العديد من الباحثين[1].

---

(1)غارادجا ف. س. التوماوية الجديدة، العقل، العلم، موسكو 1969، البروتستانتية موسكو 1971؛ غوبمن ب. ل. الفلسفة الكاثوليكية المعاصرة: الإنسان والتاريخ، موسكو 1988؛ كوليسنكوف أ. س. حرية الفكر عند بيرتراند راسل، موسكو 1978؛ كوزميتسكاس ب. يو. التصورات الفلسفية للحداثة الكاثوليكية، فيلنوس 1982؛ ليسوفنكو ن. أ. فلسفة الدين في مدرسة ماربورغ الأفلاطونية الجديدة، كييف 1983؛ لونيوف غ. ك. اتحاد المثالية الفلسفية والدين المسيحي، فورونج 1975؛ نيكونوف

1) فلسفة الدين كنمط خاص من التفلسف.

إن التنوع الكبير في أشكال "فلسفة الدين" ووظائفها، التاريخية والمعاصرة، يجعل من الصعب عملياً إعطاء تعريف مختصر أو حتى توصيف لهذا المفهوم.

ويمكننا النظر إلى مفهوم "فلسفة الدين" بمعنيين أحدهما واسع والآخر ضيق. ففلسفة الدين بالمعنى الواسع للكلمة هي مجموعة التوجهات الفلسفية، الحالية والمحتملة، فيما يخص الدين، وجملة التصورات عن طبيعة الدين ووظائفه، وكذلك البراهين الفلسفية على وجود الله، والتأملات الفلسفية عن طبيعته وعن علاقته بالكون والإنسان.

ثمة موقف محدد من الدين، جلياً كان أو مستتراً، تتضمنه كل منظومة فلسفية. فالفلسفة كانت على الدوام تبدي اهتماماً فائقاً بالدين، وبمشكلات أهمية الدين وفحواه، ودوره في الحياة الفردية وفي الوجود الاجتماعي. ويتخذ هذا الاهتمام للفلسفة بالدين شكل توجهات فلسفية دينية ومنظومات نظرية متنوعة.

إن ما تطمح فلسفة الدين إلى تحقيقه يتحدد في جوهره

ك. ي. الأنتروبولوجيا المسيحية المعاصرة، موسكو 1983؛ بوبوف أ. س. رادوجين أ. أ. التصورات المسيحية المستقبلية، موسكو 1987؛ رادوجين أ. أ. الشخصانية والتجديد الكاثوليكي، فورونج 1982؛ سوخوف أ. د. الدين كظاهرة اجتماعية، موسكو 1973؛ تيبسينا أ. ن. فلسفة الدين عند كارل ياسبرز، لينغراد 1982؛ أوغرينوفتش د. م. مقدمة في البحث النظري للدين، موسكو 1985؛ يولينا ن. س. اللاهوت والفلسفة في الفكر الديني في أمريكا، موسكو 1986.

بالتطلعات العميقة للفلسفة. فالفلسفة الأوروبية تعقل نفسها كجهد معرفي كلي أو رفيع المستوى. حيث يتعين على كل واقع قائم وأي نوع من المعرفة والنشاط أن يتوافقا مع التوجه الثقافي الثابت للفلسفة، وأن يحصلا على تبرير ومصادقة من جانب العقل الفلسفي. وهذا التوجه يخضع بطبيعة الحال للتغيرات التاريخية، وتتنوع درجة إفصاحه عن نفسه.

والتناسب مع الدين هو خاصية هامة من خصائص الفلسفة. وكانت علاقة الفلسفة بالدين منذ نشأتها هي التي استوجبت هذا التناسب من البداية، ومن ثم تعايشهما الدائم من اللحظة التي تبدت فيها الفلسفة كشكل خاص من الوعي والنشاط النظري.

وبحكم الظروف المشار إليها فإن فلسفة الدين بالمعنى الواسع للكلمة تعيد، بهذا الشكل أو ذاك، إنتاج الطيف الكامل من المواقف الفلسفية المعاصرة لها. لذا فإن تحليل الوضع الراهن، بوجه خاص، لفلسفة الدين الغربية، ليس تحليلاً لمكون أو جانب محدد من الفلسفة الغربية المعاصرة فحسب، بل هو أيضاً، وبدرجة ما، تحليل لهذه الفلسفة ككل.

لا ريب في أن الطابع العام لهذه المنظومة الفلسفية أو تلك يقرر ما إذا كان يُعترف بإمكانية وجود فلسفة الدين كنمط خاص من التفلسف يتمتع باستقلال نسبي، أما إن كان الاعتراف قائماً بهذه الإمكانية فإن هذا الطابع العام للمنظومة الفلسفية يحدد طابع فلسفة الدين التي يمكنها أن تنشأ على أساسه. وحتى إنكار إمكانية وجود فلسفة الدين هو، بطبيعة الحال، موقف فلسفي ديني محدد. فالموقف من الدين هو أحد المقاييس التي تحدد طبيعة أي تكوين فلسفي نظري.

ومن ثم فإن فلسفة الدين بالمعنى الواسع للكلمة، أي بوصفها

موقفاً فلسفياً صريحاً أو ضمنياً من الدين، موجودة منذ زمن بعيد هو زمن الفلسفة ذاتها.

وسوف تحمل الفلسفة في المراحل الأولى من وجودها هذا الأثر من صلة النشأة مع الدين، حيث أن الكثير من موضوعاتها ومسائلها كانت من قبل مادة للقصص الأسطورية، وجزءاً من الحكمة الدينية، ومكوناً من مكونات التعبد. ولم تستطع الفلسفة إلا أن تنفذ وظيفة الخادمة فيما يتعلق بالمسيحية عندما أصبحت المسيحية عقيدة سائدة. ولقد أخذ يتشكل فهم الفلسفة لذاتها في العصر الحديث إلى حد كبير بواسطة تحديد وتمييز حقل نشاطها عن المرّكب الفكري اللاهوتي وعن طريقة النظر العقلي السائدة آنذاك. وفي الوقت الحاضر، كما سيُظهر هذا العمل، يظل الدين بالنسبة للفلسفة الغربية ليس موضوعاً للبحث فحسب، بل أيضاً ما يطمح قسم من هذه الفلسفة أن يكونه؛ أي أن يصبح لاهوتاً فلسفياً.

أما فلسفة الدين بالمعنى الضيق للكلمة فهي تفكير فلسفي قائم بذاته وصريح عن الله والدين، ونمط خاص من التفلسف. ففلسفة الدين بمعنى الكلمة الضيق تَمثُل إما كموضوع خاص، يكون هو الموضوع المسيطر في أحيان كثيرة، فصل خاص في المنظومات الفلسفية الكبرى، وإما كمبحث فلسفي منفرد بذاته. وإن أحدهما لا يلغي الآخر بطبيعة الحال. فالعنصر أو المكون الموافق في المنظومة الفلسفية يشكل أحد مكونات فلسفة الدين بوصفها مبحثاً فلسفياً مستقلاً.

وتعد فلسفة الدين بهذا المعنى صياغة متأخرة نسبياً من وجهة تاريخية لموضوع الاهتمام الفلسفي الأساسي بالدين، الذي تحدثنا عنه أعلاه.

إذ كانت قد ظهرت في العصور الحديثة الشروط الأساسية التي

جعلت الشكل المكتمل لفلسفة الدين يبدو ممكناً، من حيث كونها نمطاً خاصاً من التفلسف، وزد على ذلك في وجهيها الأساسيين: البحث الفلسفي للدين، واللاهوت الفلسفي.

ويتعين علينا أن ننسب إلى عداد هذه الشروط الهامة انفصال الدين، الذي شرع يتضح باستمرار، عن المجالات الأخرى من نشاط الإنسان الروحي والأيديولوجي والعملي، وكذلك اكتساب الفلسفة استقلالاً فعلياً.

وكان الدين- الذي نعني به الدين المسيحي في كتابنا هذا المعد لتحليل فلسفة الدين البرجوازية الأوروبية- قد انفصل بدرجة معينة عن مجالات الحياة الأخرى في العصور الوسطى أيضاً، إلا أن بعض خصائص العصر الحديث هي التي مكنت من فهم خصوصية الدين بصورة تامة، وجعلت انفصاله ممكناً "كمعطى تجربة" له خصوصيته، ويختلف عن المعطى في تجربة المجالات الأخرى من أنشطة الحياة. كل ذلك اقتضى، ضمن أشياء أخرى، الابتعاد مسافة عن الدين، ساعدت على صياغة الموقف منه كموضوع معرفة.

وقد مهد لتشكل هذا الموقف أيضاً ذلك الانعتاق الشهير للفلسفة، في العصور الحديثة، من سلطة المرجعيات (Authorities) الخارجية. شرع يغلب في الفلسفة ذلك الفهم الذاتي الذي تصبح الفلسفة بموجبه بحثاً مستقلاً بالكامل ويطرح نفسه شكلاً راقياً من المعرفة. وبالتوافق مع هذا الفهم الذاتي لن يستطيع أي من مجالات حياة الإنسان أو نشاطه أن يبقى خارج البحث الفلسفي، ولا يتوجب عليه ذلك أصلاً. فكل شيء يجب أن يكون معقولاً ومفكراً فيه فلسفياً، والأكثر من ذلك، يتعين عليه أن يحصل على شرعية فلسفية. والدين لم يكن

ليشكل استثناء هنا. لذا على الفلسفة أن تطرح نفسها كفلسفة دين أيضاً. وفي أثناء ذلك تتطلع الفلسفة لا إلى إدراك الدين فحسب، إنما إلى منحه شرعية كذلك.

ثمة توافق عام في الأدب الفلسفي الغربي على اعتبار سبينوزا مؤسس فلسفة الدين بالمعنى المعاصر. وهذا التصور كان قد تشكل منذ زمن بعيد.

فهذا أوتو بفليدرر (Pfleiderer O.)، مؤرخ الفلسفة الشهير، يكتب في نهاية القرن الماضي [التاسع عشر] في عمله الواسع "تاريخ فلسفة الدين" ما يلي: "إن الشروط من أجل بحث فلسفي للدين غير متحامل عليه نجدها لأول مرة، وعلى وجه الإجمال، عند بينيديكت سبينوزا... لذا فمنه نبدأ المرحلة الأولى من تاريخ فلسفة الدين، التي ينبغي أن نسميها تبعاً لموقف الفكر النقدي من الدين الوضعي مرحلة فلسفة الدين النقدية"[1].

هذا الموقف النقدي من الدين، الذي يتخذ لنفسه مسافة منه، والذي يعد شرطاً هاماً للبحث الفلسفي في الدين، لقي تجسيده لا في أعمال سبينوزا فقط، بل في مواقفه الاجتماعية أيضاً. "فسبينوزا، كما هو معروف، أول شخص يستحق الاهتمام كان قد رفض التبعية لأي دين بعينه"، يعلن ذلك عمانويل هيرش (Hirsch Em.) في عمله الكبير "تاريخ اللاهوت الإنجيلي الجديد"[2].

وبالفعل، فكتابات سبينوزا جسدت مبدأ جديداً في الموقف من

---

(1)Pfleiderer O. Geschichte der Religionsphilosophie. Berlin, 1893. S. 30.

(2)Hirsch Em. Die Geschichte der neuern evangelischen Theologie. Bd. 1. Gutersloh, 1975. S. 175.

الدين القدسي(*). وقد تلخص الأمر الأساسي هنا في أن سبينوزا قارب الدين كنتاج بشري. وبحسب سبينوزا، يمكننا في نهاية المطاف أن نخضع الدين القدسي للتطهير والتصحيح في ضوء الحقيقة الفلسفية.

لا ريب في أن أهمية خاصة في تكوين الاتجاه الفلسفي النقدي من الدين تعود إلى ذلك العصر "حين تهالكت الأفكار المسيحية في القرن الثامن عشر تحت صدمة الأفكار التنويرية..."(1). عندئذ أخذ يتشكل أيضاً الاتجاه العلمي في بحث الدين.

وبرأي جيمس كولينز (J. Collins)، يمكننا أن نبرز القرن- الممتد تقريباً من عام 1730 حتى عام 1830- على أنه مرحلة تشكل "النظرات البرجوازية الكلاسيكية" حيال الدين. وتمتد هذه المرحلة من التأملات الباكرة لهيوم في مشكلات الدين، وحتى محاضرات هيغل الأخيرة في فلسفة الدين. تتوسط المكان بينهما، بحسب الترتيب الزمني وبحسب الموضوع، فلسفة الدين عند كانط. هؤلاء الفلاسفة بالذات هم من وضع الأسس الكلاسيكية للنظريات الفلسفية المعاصرة حول الدين. "إن فهم تصوراتهم عن الدين- يكتب كولينز- يعني الإمساك بتلك اللمحات الجوهرية التي تكتسب المحاولات السابقة بالمقارنة معها توجهاً ما، أما النظريات اللاحقة فتحصل على قاعدة فلسفية. فعند أولئك تصل فلسفة الدين إلى سن الرشد، وتحصل على مكان لها بين

(*) نسبة إلى الكتاب المقدس الذي يضم نصوص العهد القديم (التوراة) ونصوص العهد الجديد (الإنجيل)، والتعبير "قدسي" يستخدمه المؤلف دائماً للإحالة على الديانتين اليهودية والمسيحية من خلال كتابهما الموحد، أي الكتاب المقدس- المترجم.

(1) ماركس ك.، إنجلس ف. المؤلفات، مج 4، ص 445.

أقسام الفلسفة الأساسية"[1].

2) الخصائص المميزة لفلسفة الدين الغربية المعاصرة.

بوسعنا أن نحدد الخصائص المميزة لفلسفة الدين الغربية في أي مرحلة من مراحل وجودها بواسطة، **أولاً**، تحليل الوضع الديني القائم؛ **ثانياً**، تحديد موضوعها، ومناهجها، وأهدافها؛ **ثالثاً**، تعيين علاقتها بالمجالات الأخرى من المعرفة الفلسفية، وأيضاً من خلال المقابلة ورسم الحدود مع لاهوت المذاهب المسيحية الغربية، وفي مئة السنة الأخيرة، من خلال رسم الحدود مع العلوم المنفردة التي تبحث في الدين.

لا يتحدد التطور التاريخي لفلسفة الدين بالتطور التاريخي للفلسفة فقط، بل بتطور الدين كذلك. فالتدين القديم كان واحداً من مجموعة عوامل هامة أوجبت ظهور الفلسفة القديمة وعينت طبيعتها. كما أن الطابع الخاص بالمسيحية، وكذلك تحولاتها التاريخية، كان قد أظهر تأثيراً لا يستهان به على تطور الفلسفة الأوروبية، بل إن تأثيره في حالات كثيرة كان محدداً لتطورها.

عندما نتحدث عن وضع الدين في الغرب ينبغي أن نشير وعلى نحو خاص إلى أن التصورات العامة عن حاضر الدين ومستقبله تشكل خلفية، سواء كانت واضحة أو غائمة، لجميع النظريات والأفكار الفلسفية الدينية. وكقاعدة عامة، فإن التأملات حول الوظائف الثقافية للدين وتحولاته التاريخية في الغرب، والمقارنة مع تقاليد ثقافية دينية أخرى... تتشابك مع النسيج المفهومي للمنظومات الفلسفية الدينية.

وفي تأملات الفلاسفة فيما يتعلق بالحالة الراهنة للدين في الغرب

---

(1)Collins J. The Emergence of Philosophy Religion. New Haven; L., 1967. P. 8

بوسعنا أن نؤكد توافقهم في أمرين اثنين. يتلخص الأول في الإشارة إلى الوضع المأزوم للدين. وينحصر التوافق الثاني في الاعتراف بالأهمية المبدئية، فيما يخص الحالة الدينية الراهنة، للتعددية الفكرية الشاملة في الحياة الأيديولوجية والروحية لبلدان الغرب، والاعتراف أيضاً بالتأثير الهائل للتعددية الدينية على الصعيد العالمي.

إن الاعتراف بأزمة الدين في الغرب هو مقدمة عامة ثابتة لفلسفة الدين الغربية المعاصرة بأسرها. وقد يكون من المناسب أن نشدد على أهمية الأمر الآتي: حين يتحدث فلاسفة الغرب عن أزمة الدين، فإنهم لا يعنون بذلك ما يسمى بأزمة الحياة الكنسية، التي تفصح عن نفسها في انخفاض عدد زوار الكنائس، وضعف الحمية الدينية، وهمود الشعور الديني.. وغيرها. فأزمة الدين في نطاق فلسفة الدين الغربية المعاصرة يتحدد موضوعها في سياق المناظرات عن الرصانة العقلية للبنيان العقائدي الديني. وبصورة ملموسة فإن الحديث يجري هنا على معقولية، وإثبات، وعقلانية، ويقينية العقائد أو المنظومات الدينية في اللاهوت المعاصر للمذاهب المسيحية الغربية.

لذا، فالإقرار بأزمة الدين يمكنه أن يقترن بالإشارة إلى علامات "البعث الديني"، إلى "عودة الدين".. وما إلى ذلك. ومن النماذج المعبرة بدرجة كافية في هذا الصدد وجهة نظر بيتر كزلوفسكي الذي يربط أزمة الدين التقليدي، من حيث الأساس، بأزمة الفكر المسيحي[1]. إذ يشير كزلوفسكي إلى أن "الأشكال المختلفة من الروحانية" اليوم- "الكنسية"، و"العرفانية- الباطنية"، و"الصوفية"،

(1)Die religiöse Dimension der Gesellschaft: Religion und ihre Theorien. Tübingen, 1985. S. 1-5.

و"الغربية"، و"الشرقية"ـ تستدعي من جديد اهتماماً كبيراً. إلا أن "الروحانية الجديدة" والبحث عن الحكمة الدينية كثيراً ما يقودان إلى الظلامية. و"خطر الظلامية" يرتبط، برأي كزلوفسكي، بواقعة أن الفكر اللاهوتي للمذاهب المسيحية يعيش اليوم في أزمة، ولم يستطع بعد أن يقدم الجواب الجدير بما يميز هذه المذاهب من "عقلانية فوق طبيعية".

ليس الطابع الخاص لفلسفة الدين، التي تتخذ من المضمون الفكري للدين موضوعاً أساسياً للبحث، هو الذي يستوجب ارتباط أزمة الدين بأزمة مكونه الفكري، بل إن الظواهر المأزومة في هذا المضمون بالذات هي السبب الأساسي لأزمة الدين وسط الأفراد المتعلمين في الغرب.

ففلسفة الدين المعاصرة تناقش في الغالب وضع "الإنسان المتعلم" الذي يعيش في ظروف "الحضارة الصناعية والعلمية" المعاصرة. إنها تبحث، من حيث الجوهر، مشكلات ما إذا كان الانتماء لدين ما، وقبل كل شيء الانتماء لمنظومة من العقائد التأليهية(*)، يعد اختياراً معقولاً، ومثبتاً، وعقلانياً بالنسبة لهذا الشخص.

وعلى سبيل المثال، يشير تيرنس بنلهام (Penelham T.) صراحة إلى أنه في تحليله للمعتقدات يقتصر على "آراء نصير التأليه اليهودي-المسيحي المتأنق"؛ أي المؤمن الذي "يعترف بمنجزات العلم، ولا ينوي أن يخالفها في معتقداته الدينية، إنه على استعداد للقبول بنتائج الدراسة

(*) التأليه (Theism) أو مذهب المؤلهة هو المذهب الذي يسلم بوجود شخصي لإله خالق للعالم ومفارق له، وهو يسّير العالم بحسب إرادته- المترجم.

العلمية للكتاب المقدس، ولن يقبل بمعتقدات تبدو عند دراستها أنها متناقضة بذاتها أو مشوشة"[1].

إن إقرار الأزمة بالمعنى المشار إليه يوجب السعي- كما يقول بنلهام في كتاب آخر له- إلى "إزالة الالتباس الحاصل في وضعنا الديني"[2].

ويعلن بول فان بورين (Van Buren P. M.) أيضاً أن موضوع تحليله الفلسفي هو "دين المسيحيين المتعلمين في الغرب في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين"[3]. و"التعلم" يفترض أن "المسيحيين المتعلمين" يحوزون معرفة لا بأس بها بتاريخ ثقافتهم، وفي المقام الأول، معرفتهم بتلك التغيرات التي تعرضت لها هذه الثقافة في القرن الأخير. هؤلاء الناس لديهم معرفة بالتراث المسيحي كذلك، ومن هذا التراث، من لغته، وصوره، وأدبه، وعباداته، وغير ذلك من ضروب نشاط الكنائس المسيحية، يستمدون آراء كثيرة تخص حياتهم وحياة المجتمع.

ويكتب فان بورين عن أن المسيحيين المتعلمين في الوقت الحاضر "يدركون الطابع المربك بعض الشيء للتفكير الديني، ويدركون الصعوبات المربكة التي أفضت بمتعلمين كثر إلى رفض المسيحية كشيء لاعقلاني"[4].

إن طرح أزمة الدين كأزمة معتقدات، أزمة بعض المبادئ الدينية

---

(1) Penelham T. Religion and Rationality: An Introduction to the Philosophy of Religion. N. Y., 1971. P. 199.
(2)Penelham T. God and Scepticism: A Study in the Scepticism and Fideism. Dordrecht, 1983. P. 169.
(3)Van Buren P. M. The Edges of Language: An Essay in the Logic of a Religion. N. Y., 1972. P. 1.
(4) Ibid. P. 2.

الميتافيزيقية الأساسية، يعلل في فلسفة الدين بأن مبادئ التأليه الميتافيزيقي هذه كانت تشكل على الدوام جوهر أو أساس التدين في الغرب.

من العوامل الهامة التي تحدد وضع الدين في الغرب حالة التعددية الفكرية، وهذا يشتمل على التعددية الدينية. ويتوافق في ذلك جميع فلاسفة الدين عملياً. فالتنوع الذي يتسم بالتغير والتحول للتقاليد والأيديولوجيات(*) والنظريات والأفكار ووجهات النظر وبرامج النشاط، يميز في الوقت الحاضر جميع مساقات الدين الاجتماعية، والثقافية، والفلسفية.

إن السياق الفكري الثقافي العام الذي يوجد فيه الدين غني أكثر من أي وقت مضى ببدائل عَلمانية(**) عديدة ومتنوعة. فقبل أي شيء ينبغي أن نشير إلى هيبة العلم التي لم تتضعضع، وهذا لا ينسحب على المعرفة العلمية الطبيعية فقط، بل على المعرفة العلمية الاجتماعية والإنسانية. والعلم يشتغل ويتطور على أساس غير ديني. وتقف المعرفة العلمية المعاصرة بوصفها معرفة إجمالية عن الوجود، لا تحتاج من حيث المبدأ إلى أي أسس غير علمية أو تفسيرات بعيدة عن العلم. وبطبيعة

(*) إن مصطلح "أيديولوجيا" الذي يستخدمه المؤلف على صفحات الكتاب لا يعني الأيديولوجيا بمعناها السياسي الحزبي الذي اقترن بالأحزاب والتيارات السياسية، والذي ربما تكون الأحزاب قد أساءت إليه وأفسدته في ممارساتها العملية، إنما الأيديولوجيا هنا بمعناها الأصلي بما هي علم الأفكار، فهي بذلك أقرب إلى مفهوم "الفكر"- المترجم.

(**) يستخدم المؤلف التعبير عَلمانية وعَلماني (secular) بما يحيل على العالم أو الدنيا، فهو عَلمانية (أو دنيوية) بمقابل ديني، والفكر العلماني بهذا المعنى هو بخلاف الفكر الديني أو اللاهوتي أو الكهنوتي، فالمعنى إذاً مأخوذ من ثنائية دنيا ودين- المترجم.

الحال، لا تكشف المعرفة العلمية عن وحدة منظومية ما، وبالأخص عن وحدة مكتملة. وبجميع الأحوال فالعلم بصفة عامة لا يبحث عن المنظومية والاكتمال في ميدان الأفكار والمبادئ الدينية. وبكلام آخر، إن المعرفة العلمية تتبدى بجملتها كمعرفة عَلمانية (دنيوية).

والسياق الفكري الثقافي العام الذي يوجد فيه الدين يتضمن كذلك بدائل عن الدين متنوعة بما فيه الكفاية، عَلمانية، عملية وذات معنى في الحياة. ونقصد بالدرجة الأولى المذاهب الأيديولوجية الرسمية، والأيديولوجيات الجماعية التي تتبنى بعيداً عن الارتباط بالدين.

ويمتلك وضع التعددية الدينية على الصعيد العالمي أهمية خاصة بالنسبة للمذاهب المسيحية الغربية. فهذا الوضع يتصف في المقام الأول بعملية تصادم الثقافات المختلفة كنتيجة لتعاظم تدويل (Internationalization) جميع مجالات الحياة الاجتماعية والروحية-الأيديولوجية. وبالمعنى الفكري تجسد التعددية الدينية الصراع بين دعاة امتلاك الحقيقة الدينية المختلفين.

أما النتيجة الأقرب لهذه التعددية الدينية فتتمثل في تعاظم النزعة النسبية في الحياة الدينية في الغرب. "فلقاء أديان العالم- ينوه يان بربور (Barbour J.)- أدى إلى حلول النسبية الكاملة محل الدعاوى الاستثنائية لكل إرث بعينه. إن ثقة المجتمعات الكاثوليكية في شرعية الهيبة الكنسية وقناعة الأصولية البروتستانتية الجديدة فيما يتعلق بالطابع الاستثنائي للوحي أضعفهما وعي التعددية الدينية. وشرع التنوع في الطقوس والمعتقدات الدينية يُدرك بوصفه تأكيداً للنسبية الثقافية

والتاريخية"[1].

لم تعد التعددية الدينية في الوقت الحاضر تمثل مجرد تعايش غير قابل للاختراق المتبادل لموروثات دينية ثقافية مختلفة في فضاء تاريخي واحد. فالتعددية الدينية اليوم هي حالة التعايش بين موروثات دينية مختلفة في أي حيز من الفضاء التاريخي. وبعبارة أخرى، يلاحظ نوع من الحراك العالمي الحر للتصورات والأفكار الدينية، وتبعاً لذلك يتشكل وضع يصبح فيه كل فرد حراً بدرجة كافية في "خياره الديني".

وبالنسبة لفلسفة الدين لا يبدو وضع التعددية الدينية شيئاً ما جديداً، زد على ذلك أن التعرف على هذا الوضع كان قد شكل في حينه باعثاً هاماً على صياغة توجهات جديدة للبحث في إطار هذه الفلسفة، ومن ثم في علوم الدين(*). وفي العقود الأخيرة لم يكن ظهور أشكال جديدة من الحياة الدينية وتقاليد دينية جديدة هو الذي استوجب اهتمامَ فلسفة الدين الكبير بمشكلات التعددية الدينية، بقدر ما استوجبه إدراك حاد وواضح لكثرة مظاهر التدين.

وهكذا، فإن أزمة المرّكب الفكري للدين، ووجود الدين ضمن سياق أيديولوجي متعدد، وكذلك في ظروف المناخ الديني العالمي،

---

(1)Barbour J. Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion. N. Y., 1974. P. 2.

(*)إن تعبير "علوم الدين" الذي يستخدمه المؤلف على مدار البحث لا يوازي نظير، الإسلامي الذي يعني علوم الفقه والتفسير وأصول الدين وغيرها، إنما يحيل على العلوم الإنسانية التي تجعل من العقائد الدينية موضوع بحث لها كالتاريخ والأنتروبولوجيا والفينومينولوجيا والتأويل وغيرها، وسوف يتحدث عنها المؤلف بالتفصيل في الفصل السادس. والتعبير في أصله الروسي يعني في ترجمته الحرفية الفروع المعرفية التي تبحث في الدين، وقد فضلنا تعبير "علوم الدين" للاختصار، وجرياً على استخدامات مثل علوم الطبيعة وعلوم الحياة وغيرها- المترجم.

هي المحددات الأساسية لحالة المذاهب المسيحية الغربية في تصور فلاسفة الدين المعاصرين. ومع هذه المذاهب المسيحية بالذات، ومع لاهوتها تتناسب بهذا الشكل أو ذاك فلسفة الدين.

تعد فلسفة الدين فرعاً معرفياً أكاديمياً رصيناً وراسخاً بصورة وطيدة في الفلسفة الغربية. ومع ذلك ثمة وجهة نظر شائعة على نطاق واسع بين الفلاسفة مفادها أن فلسفة الدين المعاصرة لا تمثل تكويناً واحداً. وتجدر الإشارة هنا إلى انعدام التوافق حول موضوعها ومناهجها، وإلى غياب النتائج المعترف بها من قبل الجميع. ويلاحظ ريتشارد شيفلر، ولعله الباحث الوحيد الذي قدم في العقود الأخيرة بحثاً استطلاعياً لوضع فلسفة الدين الغربية، أن: "فلسفة الدين اليوم كحقل واحد من الموضوعات، والأسئلة، والمناهج، والنتائج ليست موجودة. من المحتمل أن هذه الوحدة كانت في زمن ما، ومن المحتمل أنها ستكون في وقت لاحق. أما اليوم فأمامنا كثرة مربكة من صيغ الأسئلة، ومحاولات الإجابة، والمناهج"[1].

وبصفة عامة، يفضل فلاسفة الدين إلى الإشارة إلى ما لا تمثله فلسفة الدين على أن يقدموا توصيفاً دقيقاً لحقل موضوعها أو منهجياتها. وتتفاقم المصاعب من موقع أن تحديد موضوع فلسفة الدين يجب أن يشتمل، بصورة ضمنية على الأقل، على تحديد الطابع المميز للتفلسف الخالص. فمن المعلوم أن طبيعة المعرفة والنشاط الفلسفيين هي موضوع دائم للمناقشات واختلاف الرأي بين الفلاسفة.

وبصورة مشابهة، يمثل تحديد "الدين" موضوعاً لفلسفة الدين

---

(1)Schaeffler R. Religionsphilosophie. Freiburg; München, 1983. S. 14.

صعوبة بالغة. ففي الآونة الراهنة ثمة مجموعة لا يمكن حصرها عملياً من الظواهر التي تصنف على أنها "دينية" في المباحث المختصة بالدين. إن كمَّ هذه الظواهر وتنوعها يجعلان من العسير جداً صياغة مجرد تعريف إجرائي للدين لا في فلسفة الدين فحسب، إنما في العلوم المختصة بالدين أيضاً.

غير أن فلسفة الدين، وبصرف النظر عن غياب الإجماع في فهم طبيعتها ووظائفها، تتمتع موضوعياً بمجال بحث معين، وتتحقق بأشكال يعاد إنتاجها باستمرار، ولها تمايزات ثابتة كفاية عن المجالات الأخرى من المعرفة الفلسفية، وعن لاهوت المذاهب المسيحية الغربية، وعن علوم الدين. كل ذلك يحيل على الخصائص الموضوعية لنمط تفلسفها المميز الذي يُظهر التنوع في أشكال تحققها التاريخية.

وبصفة عامة، لا تسلم الأعمال الفلسفية الدينية المعاصرة بارتباطها بموضوع ما مشترك مع فلسفة الدين. إنما تشير فقط إلى موضوع وهدف هذا العمل. وهذه الطريقة تجعل من الصعب كثيراً تحديد مكان هذه المنظومة أو تلك في السياق العام لفلسفة الدين من حيث هي ميدان من ميادين الفلسفة يتمتع باستقلال نسبي.

وبغض النظر عن هذا الأمر، يتميز حقل الموضوع العام لفلسفة الدين عموماً، والمعاصرة منها على نحو خاص، بدرجة كافية من التحديد. إذ يشكل بحث التأليهية وتعقلها في جميع جوانبها المختلفة، وكذلك إثبات التأليهية التقليدية، "الكلاسيكية"، أو بناء بدائل فلسفية للتأليهية "الكلاسيكية"، الموضوع العام للغالبية العظمى من ضروب فلسفة الدين الغربية المعاصرة.

إن مبادئ التأليه، التي اصطفيناها كموضوع للتحليل، تعتبر

نتيجة صريحة لعمل الفكر اللاهوتي والفلسفي الممتد عبر قرون، وخلاصة الحكمة الدينية في الغرب.

ويفهم فلاسفة الدين المعاصرون تحت حد التأليهية (Theism)، كقاعدة عامة، مجموعة محددة من التصديقات الدينية الميتافيزيقية التي تشكل، بحسب هؤلاء الفلاسفة، أساس أو جوهر الأديان التأليهية. ونواة المبادئ المشار إليها هي تلك التي تجعل من التصورات عن الله موضوعاً لها. يُدرك الله هنا كحقيقة شخصية لانهائية، خالدة، غير مخلوقة، كاملة. فالله خلق كل ما هو موجود خارج ذاته، وهو مفارق للوجود بأسره، لكنه يحافظ على حضور فعّال في الكون.

إن أياً من مبادئ التأليه، مما تبحث فيه فلسفة الدين المعاصرة أو تعمل على إثباته، هو في حقيقته تصديق لاهوتي. ويبرر الفلاسفة تركيز الاهتمام على هذه التصديقات بالتذرع بأن مبادئ التأليه في حياة أشياع الديانات التأليهية لا تبرز بوصفها أفكاراً ميتافيزيقية مجردة، بل بمنزلتها معتقدات حية توجه دينياً الفكر والشعور والسلوك، مثل: الطقس، والصلاة، والممارسة المؤسساتية...

ويدرك ممثلو فلسفة الدين في أثناء ذلك أن مبادئ التأليه هذه لا تستنفد كل غنى وتنوع ديانات التأليه الأساسية، وفي المقام الأول لا تستنفد التصورات عن الله الحي، الملازمة لهذه الأديان. ومن الواضح على نحو خاص أن مبادئ التأليه لا تعكس على أكمل وجه الخصوصية الفريدة للفهم المسيحي لطبيعة الوجود الإلهي الفعلي.

ومع ذلك فمبادئ التأليه الأساسية هي ما يشكل حقل الموضوع لمعظم ضروب فلسفة الدين. ولعل مرد ذلك، بالدرجة الأولى، إلى أن البحث أو الإثبات أو حتى أي بناء للتأليهية، جميعها تتوافق مع الطابع

الخاص للتفلسف. فالدين يتبدى من خلال مكونه الفكري الذي باستطاعته أن يصبح موضوعاً للتأمل الفلسفي. ولا بأس من أن نتذكر في هذا الصدد أن مفهوم "التأليه" نفسه له منشأ فلسفي.

تولي فلسفة الدين المعاصرة اهتماماً ضئيل الشأن بالتفكير المنهجي. وتبعاً لذلك تبدو الأعمال المعدة خصيصاً لقضايا المنهج قليلة جداً. مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه الأعمال تتصل بالفهم المنهجي لميادين منفردة فحسب من النشاط الفلسفي الديني.

ولعل المشكلة المنهجية الوحيدة، التي تنتسب إلى حقل العمل الفلسفي الديني الخالص، هي مشكلة صلاحية الفلسفة للخوض في المسائل الدينية.

وتؤكد فلسفة الدين بجميع أنواعها صلاحية الفلسفة للخوض في شؤون الدين. وتبرز هذه الصلاحية بمظهرين أساسيين يتوافقان مع شكلي فلسفة الدين الأصليين: البحث الفلسفي في الدين، واللاهوت الفلسفي. في الحالة الأولى يُعترف بالصلاحية المعرفية للفلسفة في الموقف من الدين، أما في الثانية فيُعلَن أن بوسع الفلسفة أن تؤدي وظائف محددة من طبيعة وضعية تأويلية(*)، ودينية عملية، ولا يخفى أن الحديث هنا يدور في المقام الأول حول مذاهب فلسفية عن الله.

وفي حقيقة الأمر، يقوم الأساس المنهجي لفلسفة الدين في وظيفتها البحثية على التصور بأن أي موقف للإنسان من الواقع، ويشمل

(*) التأويلية (Herméneutique) ولفظها المعرب هيرمينوطيقا، هي فلسفة أو فن التأويل، تهتم بالكشف عن المعنى العميق أو الدلالة المتوارية في النص، وسيأتي الحديث مفصلاً عنها في الفصل السادس من هذا الكتاب- المترجم.

ذلك موقفه الديني، يمكنه أن يصبح موضوعاً للتقصي والفهم الفلسفيين.

والمشكلة المنهجية المتعلقة بصلاحية الفلسفة للخوض في المسائل الدينية لا تظهر عملياً إلا فيما يتصل بإمكانية استخدام الفلسفة داخل الدين؛ أي لأهداف تأويلية وعملية على صعيد الدين. إذ يطمح اللاهوت الفلسفي لأن يكون تجسيداً لقدرات العقل الفلسفي الوضعية التأويلية والدينية العملية، وطبقاً لذلك أن يُظهر، جزئياً على الأقل، عقلانية الدين أو قابليته للتعقل.

هذا المطمح تعارضه أعمال فلسفية، وبطبيعة الحال، لاهوتية تؤكد عدم التوافق المبدئي بين هذا أو ذاك من ضروب الفلسفة وبين الدين، وتبعاً لذلك بين الفلسفة واللاهوت؛ أي إنها تؤكد عدم صلاحية الفلسفة من حيث المبدأ للخوض في شؤون الدين.

والحجة التي تطرح في البرهان على هذه القضية لا تحمل بذاتها أي شيء جديد عملياً، بل تعيد إنتاج المناظرات التقليدية من النوع الإيماني(*) بصورة أساسية.

والمناظرات المنهجية التي تؤكد إمكانية وحتى ضرورة اللاهوت الفلسفي، هي أيضاً لا تنطوي على جديد. إنها بوجه عام لا تخرج عن حدود المبدأ التقليدي القائل "بالإيمان الذي ينشد التعقل"(**).

(*)الإيمانية (Fideism) أو مذهب الإيمان، هو المذهب الذي يقدم النقل على العقل، ويبني الاعتقاد في الدين على الإيمان، لا على الدليل والبرهان – المترجم.

(**)هذه العبارة للقديس أنسلم ولقد كانت العنوان الأصلي لكتابه "الموعظة" الذي قدم فيه دلائله على وجود الله– المترجم.

حتى المحاولات الراديكالية لبناء نظرية فلسفية لاهوتية عن الله، بعيداً عن المذاهب الدينية، لا تؤسس بذاتها منهجاً مفصلاً. بل تستعيض عن ذلك بالإشارة إلى تقادم واستنفاد وعدم تجانس... المنظومات الفلسفية واللاهوتية ذات الصبغة المذهبية الدينية التقليدية.

إن تحليل فلسفة الدين ينبغي أن يتضمن توصيف علاقاتها بميادين الفلسفة الأخرى، وبلاهوت المذاهب المسيحية، وكذلك بمجموعة المباحث المختصة بالدين.

فلقد جرى التقليد أن تحدد فلسفة الدين علاقاتها بالميادين الأخرى من المعرفة الفلسفية. وما كان يستوجب ذلك بصورة رئيسة هو أنها غالباً ما تبدت على أنها جزء أو جانب من البناء الفلسفي لهذا الفيلسوف أو ذاك. لقد بات من المفهوم أن فلسفة الدين عند سبينوزا، وهيوم، وكانط، وهيغل، وفون هارتمان، ولوتسه، وكوهين، وناتروب وغيرهم، كانت قد اكتسبت ملامحها عن طريق التناسب والترابط مع المكونات الأخرى في الأنظمة الفلسفية لهؤلاء المفكرين.

غير أن صلات فلسفة الدين المعاصرة بمجالات المعرفة الفلسفية الأخرى لا تخضع لتفكير صريح. إنما يقتصر الأمر على هذه أو تلك من التسميات، التي يبدو أنها تفصح عن نفسها بنفسها، من نمط "فلسفة الدين التحليلية"، "التحليل الفلسفي الأبستيمولوجي للعقائد الدينية" وما شابه ذلك. هذه التسميات تقرن بالفعل الإنشاءات أو الأبحاث الفلسفية الدينية بمواقف فلسفية محددة. إلا أنها لا تقدر أن تعيض عن الوصف المفصل لعلاقة فلسفة الدين بتلك المذاهب أو المواقف التي تعد هذه الفلسفة ضرباً من ضروبها أو جانباً تطبيقياً لها.

متى ما تحدثنا عن منظومات فلسفية دينية تطمح إلى الاستقلال التام أو الأصالة، فسوف تتعاظم الحاجة على نحو خاص إلى تحديد صلاتها بميادين المعرفة الفلسفية الأخرى، ولاسيما أنه بوسعنا، في هذه الحالة الأخيرة، أن نثبت حضور صلات، جلية كانت أم خفية، بين فلسفة الدين وأقسام أخرى من الفلسفة الغربية المعاصرة.

إن غياب التفكير المشار إليه أعلاه تفسره، من وجهة نظرنا، بعض خصائص الوضع الفلسفي الراهن. فمن الصعوبة بمكان اليوم الحديث عن أن الفلسفة تشكل وحدة منظومية يمكنها أن تعَيِّن طبيعة الصلة بين مكوناتها. كما أنه من العسير كذلك تبين الإشكالية الرئيسة، التي يمكن بالمقارنة معها أن نقيم صلات غير مباشرة بين مختلف المباحث الفلسفية المستقلة.

تشكل صلات فلسفة الدين بلاهوت المذاهب المسيحية الغربية جانباً هو الأهم من محتوى جميع ضروب فلسفة الدين تقريباً. ومرد ذلك إلى أن العقائد الدينية، التي هي موضوع الاستقصاء الأساسي في البحث الفلسفي الديني، لا يعدو كونها تصديقات لاهوتية في حقيقتها، وأما اللاهوت الفلسفي فيكشف، بحسب تعريفه، عن صلات مختلفة بين الفلسفة واللاهوت. ويتجلى الدين في فلسفة الدين بشكله اللاهوتي غالباً، لذا فإن فلسفة الدين الغربية بصورتها الخالصة، ومهما تعددت أنواعها، تعتبر شكلاً من أشكال العلاقة بين الفلسفة واللاهوت.

وعلى مدى قرون عديدة لم تحمل الفلسفة إلى اللاهوت خطاباً عقلانياً متبصراً فحسب، بل كانت المرجعية الوحيدة التي أصبح الدين في إطارها، بدرجة ما، موضوعاً للبحث والتقصي. وكان على فلسفة الدين في القرون الأخيرة، في وظيفتها الاستقصائية للدين، أن تتواصل

مع مجموعة كاملة من علوم الدين. أما الخاصية الأبرز في وضع فلسفة الدين المعاصرة فهي ضعف الصلات بين فلسفة الدين وهذه العلوم.

3) الأشكال الأساسية من فلسفة الدين.

تكشف فلسفة الدين في وجودها التاريخي عن مجموعة من الأشكال الثابتة. وكما يبدو لنا فإن فلسفة الدين تبرز دائماً إما كبحث فلسفي للدين، وإما كلاهوت فلسفي. وهذان الشكلان في المنظومات الفلسفية الدينية الملموسة يمكنهما أن يشكلا تمازجاً ما، لكن حتى في هذه الحالة فإن واحداً منهما، من الوجهة العملية، يغلب على الدوام بتوجهاته. وتبعاً لذلك فإننا نقبل جزئياً فقط وجهة نظر د. م. أوغرينوفتش الذي قام بتحليل فلسفة الدين الغربية من منطلق المشكلات الفلسفية لدراسة الدين[1].

في العقود الأخيرة لم يظهر في المؤلفات الغربية، بقدر ما نعلم، سوى عملين كبيرين، قاما باقتراح تصنيف للأشكال الأساسية من فلسفة الدين. ففي كتابه "فلسفة الدين: مقاربات تاريخية"[2] يبين موريس تشارلزوورث (Charlesworth M. J.) أربعة مواقف أساسية في فلسفة الدين: "الفلسفة كدين"؛ و"الفلسفة كخادمة للاهوت"؛ و"الفلسفة التي تخلي مكانها للإيمان"؛ و"الفلسفة وتحليل لغة الدين".

أما ريتشارد شيفلر (Schaeffler R.) فيفرّع النماذج الأساسية من فلسفة الدين على النحو الآتي: "فلسفة الدين بوصفها نقداً للوعي ما قبل العقلاني"؛ "فلسفة الدين كتحول للدين إلى فلسفة"؛ "فلسفة الدين

---

(1) انظر: أوغرينوفتش د. م. المدخل في البحث الديني، موسكو 1985.

(2)Charlesworth M. J. Philosophy of Religion: The Historic Approaches. Macmillan, 1972.

على قاعدة اللاهوت الفلسفي"؛ "فينومينولوجيا الدين"؛ "فلسفة الدين عقب المنعطف الألسني"، أي تحليل لغة الدين.

من السهولة بمكان أن نلاحظ تشابهاً محدداً، زد على كونه جوهرياً، بين تصنيفي تشارلزوورث وشيفلر. ومن المحتمل أن يكون تصنيف شيفلر قد استند إلى التصنيف الذي اقترحه تشارلزوورث، مادام عمله قد ظهر بعد عقد من ظهور كتاب تشارلزوورث. غير أن شيفلر لا يأتي على ذكر تشارلزوورث، وكتاب هذا الأخير لا يُذكر في قائمة الكتب التي يوصي بقراءتها، فمن غير المستبعد إذن أن يكون ما بينهما من تشابه مجرد تطابق في النتائج.

في الأعمال الغربية المعاصرة تندر جداً محاولات تنميط (Typology) العلاقات بين الفلسفة والدين. ومرد ذلك في المقام الأول إلى أنه لا تظهر في الوقت الحاضر أعمال، إلا فيما ندر، تقوم بتحليل عام للوضع الراهن في فلسفة الدين. ففي هذه الأعمال بالذات يجب أن يقدم مثل هذا التنميط.

وفي تلك الحالات التي تبذل فيها جهود ما لتنميط العلاقة بين الفلسفة والدين، فإن النتائج لا تضاهي ما فعله كل من تشارلزوورث وشيفلر. فهذا ديفيد بايلن (Pailin D. A.) يكتفي بإعادة إنتاج تصنيف تشارلزوورث مضيفاً إليه شكلاً خامساً من فلسفة الدين: "الفلسفة كدراسة للنظر العقلي المستخدم في الفكر الديني"[1].

عندما يجري تمييز "البحث الفلسفي للدين" و"اللاهوت الفلسفي" بوصفهما الشكلين الأساسيين لفلسفة الدين، فإن مبادئ التنميط عند

---

(1)Pailin D. A. Groundwork of Philosophy of Religion. L., 1986. P. 24.

تشارلزوورث وشيفلر تبقى هي نفسها في الجوهر. وفي الوقت عينه يسمح التنميط الذي نتبناه بإبراز قدرات البحث التي تتمتع بها فلسفة الدين بدرجة عالية من الوضوح.

يشير كل من تشارلزوورث وشيفلر إلى بعض أشكال فلسفة الدين التي تفترض توجهاً محدداً للبحث، وهي: "نقد الدين كوعي ما قبل عقلاني"، و"فينومينولوجيا الدين"، " وفلسفة الدين كتحليل للغة الدين". غير أن سرد هذه الأشكال يشهد بوضوح على عدم المراعاة الكافية لغنى طرائق البحث الفلسفية للدين.

فالشكل الأول من بين هذه المذكورة لا يعد في الوقت الحاضر اتجاهاً فلسفياً دينياً "فاعلاً". ولا تعد "فينومينولوجيا الدين" بنظر معظم فلاسفة الغرب المعاصرين ضرباً من فلسفة الدين، إنما يحسبونها مبحثاً في الدين يحوز على استقلال نسبي. ومن الجدير ذكره أن النظريات الفينومينولوجية الكلاسيكية عند شيلر، وفان دير ليو، وإليادي، يمكن أن تنسب بالفعل، مع بعض التحفظات، إلى فلسفة الدين. ففينومينولوجيو الدين المعاصرون لا يعلنون، كما أنهم لا يتوخون، بالفعل، أهدافاً فلسفية بصفة عامة. والشكل الوحيد المعاصر والمتفحص حقاً من بين جميع أشكال فلسفة الدين، التي أبرزها تشارلزوورث وشيفلر، هو تحليل لغة الدين.

وفي حقيقة الأمر، يختزل تصنيفا تشارلزوورث وشيفلر فلسفة الدين إلى وظائفها المنافحة والعملية؛ أي إلى وظائف خدمة الدين على وجه الحصر. ولعل ما يفسر مقاربتهما هذه هو حقيقة أن نظريتي هذين الفيلسوفين تستندان إجمالاً إلى المادة التاريخية.

بيد أن إعطاء الغلبة للمادة التاريخية لا يفضي إلى اعتبار كاف لخصوصية البحث التي تميز فلسفة الدين، طالما أن تشكل توجه فعلي في بحث الدين يعد بالمنظور التاريخي ظاهرة متأخرة نسبياً. إذ عندما نتحدث عن خصوصية البحث، فإن المقصود بذلك تحديداً هو الإبقاء على مسافة من الدين كموضوع، لا مجرد ذلك "النظر العقلي الفلسفي" الذي يؤدي وظائف ما في سياق الفكر الديني، وعلى العموم في حدود نمط الحياة الديني.

شكلا فلسفة الدين اللذان أبرزناهما في كتابنا هذا يتبديان، بالتوافق، كتحليل فلسفي نقدي لمنظومة العقائد الدينية الحاضرة، وكمسعى لتأسيس فلسفي عقلاني بنّاء لهذه المنظومة وإعدادها، في المقام الأول، على شكل مذهب فلسفي عن الله.

ويمكن للدراسة الفلسفية للعقائد الدينية أن تتخذ وجهتها لحل مسألتين متعارضتين. فإيضاح وتقييم العقائد الدينية يمكنهما أن يفضيا، من ناحية، إلى استنتاج عن تناقض هذه العقائد وتهافتها الفلسفي؛ ومن ناحية ثانية، إلى التسويغ الفلسفي لها. وفي هذه الحالة نكون تجاه بحث فلسفي يستخدم في الدفاع عن الدين(*) (Apology).

إن اللاهوت الفلسفي إذ يترك جانباً كل أشكال المناظرات الفلسفية عن معنى الدين ومصداقيته، وعن وظائفه في حياة الإنسان، وغيرها من الموضوعات والأوجه في بحث الدين وتعقله، فإنه يتوجه نحو "الوقائع الميتافيزيقية". إنه يمد مكونات الدين "الأنطولوجية" و"الميتافيزيقية" بصياغات موثوقة وعملية.

(*) "Apology" من اليونانية "apologeomani" وتعني أدافع، وهي فرع من اللاهوت يأخذ على عاتقه الدفاع عن المعتقد الديني وتبريره- المترجم.

أما البحث الفلسفي للدين فيولي اهتمامه الأساسي، وعلى وجه التحديد، لموقف الإنسان الديني من الواقع، وبالدرجة الأولى لموقفه من الحقيقة الإلهية. وبالإجمال يمكن القول إن الجانب الذاتي من الحياة الدينية يمسي مركز الثقل الفكري هنا.

في اللاهوت الفلسفي يجري تحديد مجالات الفلسفة والدين من خلال اقترانهما بموضوع الحياة الدينية. ويطمح اللاهوت الفلسفي إلى تعقل عملي، إن صح التعبير، لموضوع الدين، أي للحقيقة الربانية.

غير أنه ليس صحيحاً، من وجهة نظرنا، وصف شكلي فلسفة الدين المشار إليهما على أنهما، بالتوافق، مجرد تفلسف عن الدين وتفلسف عن الله. فهذان الشكلان مترابطان بطريقة أو بأخرى. إذ لا يمكن للبحث الفلسفي للدين إلا أن يمس موضوع الدين، أما اللاهوت الفلسفي فإنه يشتمل دائما على تصور ما عن موقف الإنسان، الواقعي أو المعياري، من الله.

وبوجه عام، نادراً ما تتبدى المواقف الفلسفية من الدين، على اختلاف أنواعها، في شكلها الخالص. فمن حيث المبدأ، كل بناء فلسفي ديني يتضمن، بهذا الشكل أو ذاك من التمازج، وبظل نظام معين من الأولويات، عناصر من جميع ضروب النظر في فلسفة الدين.

إن كل منظور أو وجهة نظر فاعلة أو مثمرة في فلسفة الدين الغربية في سبعينيات وثمانينيات القرن قدمناها في الكتاب على شكل تصور نال فيه المنظور أو وجهة النظر المعنية معالجة وافية.

لكن الكتاب لم يتناول بالتحليل مشكلة، كانت تجذب على الدوام اهتمام اللاهوتيين والفلاسفة على السواء، ألا وهي مشكلة

اقتران المعتقدات التأليهية بوجود الشر في العالم. فهذه المشكلة تُبحث في الوقت الحاضر في نطاق علم اللاهوت بالذات، وعلى الأخص في سياق لاهوتي أخلاقي. إذ غالباً ما تقترن المعالجة الفلسفية لهذه المشكلة بالإشكالية الأخلاقية.

تلقى فلسفة الدين اهتماماً متراوح الشدة في بلدان الغرب المختلفة، وكان من الطبيعي أن يلقي هذا الأمر بظله على انتقاء الأعمال المعدة للتحليل. وعلينا أن نضيف بأن الغلبة الظاهرة للأعمال المكتوبة باللغة الإنكليزية مرده إلى أن هذه اللغة لا تنفك تتحول في العقود الأخيرة، وبصورة متعاظمة، إلى لغة للحياة الفلسفية على نطاق عالمي.

إن الغاية التي ينشدها هذا الكتاب تتمثل، في المقام الأول، بسعيه إلى تقديم عرض كامل وواضح، قدر الإمكان، للوضع الراهن في فلسفة الدين بوصفها أحد أهم ميادين الفلسفة الغربية.

ويجري تحليل فلسفة الدين الغربية المعاصرة هنا من منظورين أحدهما منطقي- مفاهيمي والآخر اجتماعي- أيديولوجي. على أن الاهتمام الأساسي يولى فيه للتحليل المنطقي- المفاهيمي. إن تركيز البحث على هذا المنظور تستوجبه في المقام الأول خصوصية هذا التكوين الفلسفي النظري.

أما موضوع التحليل الاجتماعي- الأيديولوجي فتمثله، في الغالب، علاقة المنظومات الفلسفية الدينية، على اختلاف أنواع هذه المنظومات، بالوضع الديني الراهن في الغرب. لكن بحث هذا الوضع بالذات، والنظر في سياقه الاجتماعي العام، لا يدخلان في عداد المهام المطروحة في هذا العمل. فالعوامل الخارجية والداخلية الأساسية في الوضع المعني قد نالت نصيبها الوافي من التشخيص في الأعمال

الماركسية سواء التي صدرت عندنا أو في الخارج. وتجدر الإشارة خصوصاً إلى أن الوضع الديني في البلدان الرأسمالية المتطورة، في جانبه الثقافي الذي يحتل أهمية بالغة من وجهة نظر موضوع البحث في كتابنا، كان قد تناوله أيضاً وبتحليل مقنع ف. س. غلاغوليف[1].

لذا فإن موضوع النظر في كتابنا هو، بصورة أساسية، التكوينات الفكرية الخاصة بالمرحلة الراهنة من وجود فلسفة الدين. بالإضافة إلى ذلك، يتناول التحليل الأشكال المعاصرة من تلك التقاليد الراسخة والمديدة في البحث الفلسفي للدين واللاهوت الفلسفي.

يتألف العمل من قسمين، يبحثان الشكلين الأساسيين من فلسفة الدين الغربية، اللذين نوهنا بهما أعلاه. وتبعاً لذلك تتفاوت أهداف البحث وتتمايز.

وكنا، في أثناء النظر في البحث الفلسفي الديني المعاصر، قد أعرنا اهتماماً خاصاً لطرائق البحث ونتائجه التي يمكنها أن تستخدم لاحقاً في إعداد نظرية ماركسية عن الدين. وهذا الأمر يخص حتى بعض طرائق ومنظومات البحث الفلسفي الديني الغربية، التي تأخذ على عاتقها في نهاية المطاف مهام الدفاع عن الدين. وفي هذه الحالات لن تكون النتائج المعنية ذات فائدة إلا بعد إخضاعها لصقل فكري دقيق، ما يتوافق مع المطالب المنهجية العامة في التحليل الماركسي للنظريات الفلسفية والعلمية، التي ترتكز على أسس أنطولوجية ونظرية-منهجية مختلفة.

---

(1)انظر: غلاغوليف ف. س. : الثقافة المثالية- الدينية: المآزق الفكرية، موسكو 1985.

ولدى ممارستنا تحليل اللاهوت الفلسفي المعاصر وضعنا نصب أعيننا مهمة إيضاح المبادئ التي يقوم عليها هذا النمط الخاص من التنظير الفلسفي، والمكانة التي يحتلها اللاهوت الفلسفي في الفلسفة غير الماركسية وكذلك في إطار المركب اللاهوتي للمذاهب المسيحية الغربية، وفي الأيديولوجية الدينية في الغرب عموماً.

وثمة مهمة أخرى تتلخص في إيضاح وتحليل النظريات الأكثر تأثيراً عن وجود الله، التي صاغها اللاهوت الفلسفي المعاصر.

تمتلك دراسة اللاهوت الفلسفي أهمية علمية- نظرية وأيديولوجية بالغة، وذلك يعود لمجموعة من الأسباب، لعل أهمها من وجهة نظرنا هو الآتي: في التصورات الفلسفية اللاهوتية، أياً كانت الوظائف التي تؤديها، يمارَس نوع من إدغام مضمون الثقافة الفلسفية- النظرية العَلمانية بالأهداف الدينية. عندئذ تصبح هذه التصورات في الواقع مجالاً للتجريب الفكري- الديني، الذي يأخذ على عاتقه بصورة خاصة حل مسائل اجتماعية وثقافية- روحية جديدة. ويمكن لنتائج هذا التجريب أن تستخدم بهذا الشكل أو ذاك من قبل اللاهوت النظامي في المذاهب المسيحية الغربية، والذي يؤدي وظيفة المرجعية النظرية التي تحدد الحياة بأسرها لهذه أو تلك من الكنائس المسيحية. وفي الوقت ذاته فإن اللاهوت الفلسفي غير المذهبي بوسعه عموماً أن يطمح إلى دور صاحب المبادرة لشكل جديد من الحياة الدينية.

وبجميع الأحوال فإنه من دون بحث اللاهوت الفلسفي يمسي من العسير جداً علينا إنتاج الفهم العلمي المطابق للسيرورات الروحية، والفكرية- النظرية، ولأيديولوجية في مجال الحياة الدينية لبلدان الغرب، وتحليلها الماركسي الجاد.

المبحث الأول

فلسفة الدين كبحث فلسفي للدين

يتألف البحث الفلسفي للدين من مجموع المباحث الفلسفية للدين بأنواعها المختلفة. واللاهوت الفلسفي يمكنه أن يشتمل كذلك، وهو يشتمل بصفة عامة، على نظر في الدين بمنزلته موقفاً تجاه الله. والاختلاف المبدئي بين هذين الشكلين الأساسيين لفلسفة الدين ينحصر في أن البحث الفلسفي للدين قد ينطلق من مواقف مختلفة، بما فيها المواقف النقدية وحتى العدمية من الدين، في حين أن اللاهوت الفلسفي بجميع ضروبه يأخذ على عاتقه، بدلالة واحدة، حل مسائل عملية على الصعيد الديني.

وثمة اختلاف آخر هام يتلخص، كما جاء في المقدمة، في الاهتمام الذي يغلب تبعاً للموقف الديني الخاص أو تبعاً لموضوع الدين، أعني الحقيقة الربانية. وبمقتضى ذلك فإن بحث الدين الذي يجري لغايات دفاعية منافحة ينتمي أيضاً إلى البحث الفلسفي للدين.

إن الموضوع الأساسي للدراسة الفلسفية للدين، الموضوع المهيمن على طرائق البحث الفلسفي للدين بأنواعها المختلفة، هي العقيدة الدينية. ويكمن في أساس اختيار العقيدة موضوعاً للبحث الفلسفي للدين، برأينا، التصور العام عن الأديان، عن الموروثات الدينية بأن: كل موروث ديني، بالحد الأدنى الموروثات الكبرى، هو عبارة عن تكوين كامل، كائن حي، حياة اجتماعية- دينية منظمة بطريقة خاصة[1].

---

(1) تتعالى في فلسفة الدين المعاصرة أصوات في بعض الأحيان تجادل التصور المعاد بناؤه هنا عن طبيعة المعتقدات الدينية. ومن الأنصار الأكثر فاعلية وتأثيراً للمقاربة البديلة هو ويلفرد سميث، الذي ستكون نظريته موضوعاً لتحليلنا اللاحق.

والاعتبار الغالب أن هذا التكوين يتركب، بالدرجة الأولى، عن طريق الفهم الخاص لطبيعة الله والعالم والإنسان. وهذه المعرفة يمكن، على ما يظهر، التعبير عنها في "المعتقدات".

ونعني تحت حد العقيدة، في الجوهر، المعرفة الدينية، زد على أنها تلك المعرفة التي تعد بديهية بذاتها. فالعقيدة هي ما يعرفه المؤمنون، أنصار هذا الدين أو ذاك، عن حقيقة الله وعن العالم وعن أنفسهم. تكمن هذه المعرفة في صلب الممارسة الدينية، وفي صلب أعمال المؤمنين بوجه عام. لذلك من المشروع استعمال مفهوم "العقيدة"- كما تفترض فلسفة الدين المعاصرة- حتى عندما نتوجه إلى تلك الموروثات الدينية التي لا تستخدم هذا المفهوم.

لقد عبر فيلسوف الدين المشهور إدوين بيرت (Burtt E. A.) في زمنه وبوضوح عن مواقف مماثلة في فلسفة الدين، وفي صيغتها الإنكليزية بصورة خاصة: "إن الشخص المتدين، وعلى وجه التحديد لأنه متدين، يتمسك بعقيدة معينة فيما يتعلق بالكون، وعلى وجه الخصوص تأثير الكون على حياته ومصيره"[1]. وفلسفة الدين- يتابع بيرت- "تُخضع للبحث النقدي العقيدة الدينية التي تمثل في كل معشر اجتماعي إمكانيات نشطة من أجل القبول أو الرفض"[2].

ومن هنا بوسعنا أن نخلص إلى نتيجة مفادها أن فلسفة الدين المعاصرة تنظر إلى العقيدة الدينية، في حقيقة الأمر، على أنها ما يصلح أن نسميه من وجهة نظرنا "الأساس الفكري للدين". وهذا يستوجب بصورة عامة اهتمام البحث الفلسفي، الثاقب والمتعدد الجوانب، بالعقائد

(1) Burtt E. A. Types of Religious Philosophy. N. Y.; L., 1939. P. 6.
(2) Ibid. P. 7.

الدينية. وبالفعل، ففي المركب الديني بأسره لعل العقائد هي التي توافق إلى حد كبير خصوصية البحث الفلسفي.

قد يُعارَض نظام العقائد الدينية بأنظمة "العقائد الدنيوية الطبيعية". ويميل فلاسفة الغرب المعاصرون عملياً إلى تسمية كل أنواع النشاط المعرفي على أنها "عقائد"، بما فيها العلم.

إن دراسة نظام العقائد في نطاق فلسفة الدين يخلق الشروط من أجل الدراسة المقارنة للأديان، طالما أن المقابلة بين أنظمة العقائد أسهل من المقابلة بين أي مكونات أخرى للدين. عدا ذلك، فالعقائد تجعل من هذا أو ذاك من الموروثات الدينية موضوعاً لمن يقف خارج هذا الموروث، فيصبح هذا الأخير بالنسبة له الوسيلة الوحيدة في حقيقة الأمر لفهم ما الذي يعنيه هذا الموروث بنظر من هو داخله.

قد تنشد فلسفة الدين الغربية أهدافاً مختلفة. ويعد الموقف النقدي الرافض للدين والدفاع عنه من المواقف الحدية القصوى. وبصفة عامة فإن البحث الفلسفي المعاصر للدين لا يضع نصب عينيه أهدافاً بهذا القدر من الوضوح الذي تفترضه هذه المواقف. فهذا من شأنه، فيما يُعتقد، أن يناقض الحياد الأكاديمي الموضوعي.

تعالج الأبحاث الفلسفية الغربية للدين جملة من المسائل المرتبط بعضها ببعض أوثق ارتباط. فهي تسعى إلى تفسير معنى لغة الدين؛ وإلى تحديد الوضع الأبستيمولوجي للعقائد الدينية، وفي المقام الأول تحديد شروط إثبات وعقلانية ويقينية العقائد الدينية؛ وإلى توصيف طبيعة ووظائف "التجربة الدينية"، وبصورة خاصة "التجربة الصوفية"؛ وإلى تعيين "نماذج الإيمان" الممكنة، وأخيراً تسعى إلى ترسيم العلاقات بين فلسفة الدين وعلوم الدين. هذه هي، كما يبدو لنا، الاتجاهات الأساسية لبحث الدين في الفلسفة الغربية المعاصرة.

من الصفات المميزة لفلسفة الدين المعاصرة تقصيها الحثيث للغة الدين. وسوف نتتبع الصلة الوثيقة للبحث الفلسفي في لغة الدين بالاتجاه الألسني العام للفلسفة الغربية المعاصرة، وفي مقدمها الفلسفة الإنكليزية. وما يستوجب هذا الاهتمام بلغة الدين هو، أولاً، أن هذه اللغة تستخدم وسيلة للتعبير عن العقيدة بصفتها معرفة دينية عن الله والعالم والإنسان.

إن أحد الأهداف الثابتة للفلسفة- كما هو معروف- هو بحث وتعقل طبيعة المعرفة البشري. وتبعاً لذلك، يفهم فلاسفة غربيون كثر فلسفة الدين على أنها بحث فلسفي أبستيمولوجي للدين، الذي يبرز هنا (أي الدين) بمنزلته ضرباً خاصاً من ضروب علاقة الإنسان المعرفية بالوجود. وبالفعل، فإن استخدام مفهوم "العقيدة" من أجل وصف المكون الفكري الأساسي للدين، يقتضي سلفاً واحداً من الموضوعات الأبستيمولوجية الأساسية عن العلاقة بين العلم والإيمان، ويقتضي بالتوافق مع ذلك طرح مشكلة النظام المعرفي لهذا المكون العقائدي للدين.

إن الاهتمام بالمشكلات الأبستيمولوجية للدين، مشكلات إثبات ووثوقية وعقلانية ويقينية العقيدة الدينية، لا يستوجبه مجرد التقليد الفلسفي في دراسة المعرفة البشرية، بل تستوجبه أيضاً بعض خصائص الوعي الثقافي المعاصر في الغرب.

ويشكل البحث الفلسفي- الديني الأبستيمولوجي كلاً متكاملاً مع البحث الفلسفي- الديني الألسني. فالمهمة الأساسية في البحث الألسني، وبالتحديد دراسة معنى لغة الدين، تتقدم منطقياً على المهام الأساسية في البحث الأبستيمولوجي. وفي الحالات التي يترافق فيها البحث الأبستيمولوجي مع تحليل اللغة، فإن البحث الألسني يحمل طابعاً أداتياً؛ أي إنه يخضع للمهام الأبستيمولوجية.

وعند بحث مشكلات إثبات وعقلانية العقائد الدينية في فلسفة الدين، فإن نتائج عمل فلاسفة الغرب المعاصرين في مجال الأبستيمولوجيا وفلسفة العلوم تستخدم بكثافة بالغة. وفي بعض الحالات يظهر التحليل الأبستيمولوجي للعقائد الدينية على أنه مجرد تطبيق للنتائج المشار إليها.

يمتلك البحث الأبستيمولوجي للمشكلات المرتبطة بصحة العقائد الدينية صبغة خاصة. وموضوع النقاش هنا هو ما إذا كان يتوجب أن نفهم حقيقة الدين عموماً على أنها حقيقة العقيدة، أم أنها حقيقة التجربة والشعور وما شابه ذلك. فمن يمارس التحليل الأبستيمولوجي للدين يؤكد عادة أن ربط الحقيقة بالعقيدة هو المدخل الفلسفي الشرعي الوحيد إلى الحقيقة الدينية. وهاكم كيف يرى دونالد ويبي (Wiebe D.) المسألة: "لا ريب في أن الدين هو ظاهرة معقدة، تتضمن التجربة (الشخصية أو الصوفية)، والمشاعر والانفعالات، والأعمال الطقسية، والممارسة الأخلاقية.. وغير ذلك، لكنه من غير الواضح بتاتاً كيف يمكن أن توجد "الحقيقة" في المشاعر أو الأفعال، مادامت الحقيقة صفة الأحكام والتصديقات. لذا فإن تعبير "حقيقة الدين" من الأفضل لنا أن نفهمه على أنه ينتمي إلى العقيدة الدينية"[1].

إن دراسة العقيدة هي من المكونات الهامة في دراسة الإيمان بمنزلته توجهاً دينياً. فتبدو العقيدة في هذه الحالة بوصفها "النواة المعرفية" للإيمان.

---

(1)Wiebe D. Religion and Truth. The Hague; P.; N. Y., 1981. P. 185.

وتشكل علاقة الإيمان بالعقيدة، وطبيعة صلاتهما جانباً بغاية الأهمية من البحث الفلسفي في الإيمان الديني. ويتعاظم شأن هذا الجانب لأن العقيدة الأساسية في الديانة المسيحية توجد في حالة الخطر الدائم بظل ظروف التعددية الفكرية والدينية. كما أن مدى العلاقة بين الإيمان والعقيدة وطبيعة هذه العلاقة لهما أكبر الأثر على مصير الإيمان ذاته.

فلسفة الدين هي "فلسفة شيء ما"، إنها "فلسفة إقليمية". ويذهب ولهلم دوبريه (Dupre W.) إلى أنه "إلى جانب فلسفات الطبيعة والأخلاق والفن وغيرها توجد فلسفة الدين بوصفها جواباً فلسفياً عن وجود الدين ومزاعمه، وبوصفها كذلك نظرية شارحة (Metatheory) للعلوم التي تبحث في الدين"[1]. وبهذا الصدد تتميز فلسفة الدين بخصائص جميع أنواع هذا النمط "الإقليمي" و "ذي الموضوع الملموس" من التفلسف.

من أبرز خصائص الفلسفات الإقليمية هو أن حقل موضوعها يتطابق مع حقل موضوع علم ما أو مجموعة من العلوم. وهذا يقتضي اقتران الفلسفة الإقليمية بالحقل المناسب من المعرفة العلمية وتحديد طبيعة صلاتها به. ويتوجب على فلسفة الدين بحكم ذلك أن تفسر بصورة ما صلاتها بمجموعة المباحث الدينية.

هذه هي الاتجاهات الكبرى لتقصي الدين في البحث الفلسفي الديني المعاصر. وهي نفسها موضوع التحليل في هذا القسم من الكتاب.

---

(1)Dupre W. Einführung in die Religionsphilosophie. Stuttgart et al., 1985. S. 9.

المبحث الثانى

فلسفة لغة الدين

من الأنسب أن نبدأ تحليل البحث الفلسفي الديني الغربي من النظر في المقاربات الفلسفية للغة الدين، مادامت هذه المقاربات بالذات كثيراً ما حددت، بالمعنى التاريخي والمنطقي، طابع البحث الفلسفي المعاصر للدين برمته.

1) "المنعطف الألسني" في فلسفة الدين

لا تنفصل فلسفة الدين عن الوضع الإشكالي في الفلسفة الغربية المعاصرة. ولا مناص لها من إعادة إنتاج الملامح الأساسية في الوضع الفلسفي العام. وما ذلك إلا لأن فلسفة الدين، بالمعنى الواسع للكلمة، هي فلسفة تمتلك علاقات متنوعة مع الدين.

لقد بات "المنعطف الألسني" إحدى أهم خصائص الفلسفة الغربية في القرن العشرين. "فاللغة- يشير بحق يوهيم هينغفلد (Hennigfeld I.) في كتابه "فلسفة اللغة في القرن العشرين"- تعد من الموضوعات المركزية، ولعلها الموضوع الأهم في الفلسفة المعاصرة"[1]. وبالفعل، لا تنفك فلسفة اللغة تتحول إلى نموذج من النماذج الفكرية السائدة في فلسفة القرن العشرين. وتعني هذه السيرورة، برأي وولفغانغ كولمان (Kuhlmann W.)، أن "فلسفة اللغة تصبح "الفلسفة الأولى"، وأن السؤال عن شروط إمكان المعرفة الموثوقة يتحول ويزداد دقة بوصفه

(1)Hennigfeld I. Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderst. Berlin; N. Y., 1982. S. 1.

سؤالاً عن شروط لقضايا بين- ذاتية(*) ولها معنى عن العالم"[1]. بعد ذلك، يُبرز كولمان على نحو خاص في كتاب له بعنوان "البرهان الفكري الحديث: بحث في البراغماطيقا(*)المتعالية" جانبين من السيرورة المذكورة. أولاً، إنها تقتضي تجذير النقد الكلاسيكي للمعرفة، طالما أن السؤال عن صحة الأحكام يتقدمه الآن السؤال عن معناها. وثانياً، تصبح متلازمة المشكلة ذات- موضوع الوحدة الإشكالية الرئيسة للفلسفة. وبرأينا أن كولمان محق في ربطه الخصائص الأساسية للمنعطف الألسني، في الفلسفة الغربية المعاصرة، مع الإشكالية الأبستيمولوجية بالدرجة الأولى. فإشكالية فلسفة اللغة المعاصرة تؤلف بالفعل متصلاً مع الإشكالية الأبستيمولوجية. لكننا حينئذ، وخلافاً لكولمان، يجب أن نتحدث بالضبط عن متصل، وليس عن مجرد وظائف تمهيدية للإشكالية الفلسفية- اللغوية في علاقتها بالإشكالية الأبستيمولوجية.

إن أسباب المنعطف الألسني وخصائصه العامة، في الفلسفة الغربية المعاصرة، يعاد إنتاجها بهذا الشكل أو ذاك في فلسفة الدين. ففي هذه الأخيرة تشكل منذ مدة طويلة تيار كان اختياره للغة الدين

(*) بين- ذاتية (Intersubjectivité) مصطلح وضعه إدموند هوسرل مؤسس فلسفة الفينومينولوجيا ويعني به وحدة أو مشتركاً من نوع خاص بين الذوات المدركة وشروط تبادل المعارف ونقلها وتداولها فيما بينهم- المترجم.

(1)Kuhlmann W. Reflexive Letztbegründung: Untersuchung zur Transzendentalprag- matik. Freiburg; München, 1985. S. 16.

(*) البراغماطيقا هي فرع من الدراسات اللغوية مكرس لدراسة "العلاقة بين العلامات (أو المنظومات العلاماتية) والأفراد الذين يستعملونها؛ نظرية استعمال اللغة؛ مجموعة العوامل التي تحدد استخدام اللغة من قبل حامليها" (المعجم الفلسفي الموسوعي، موسكو 1989، ص 503)- المترجم.

كموضوع أساسي للبحث من أبرز عوامله المكونة والموحِدة له. وغالباً ما يوسم هذا التيار في الأدب الفلسفي الغربي بأنه "فلسفة الدين التحليلية".

وكانت بدايات الاتجاه التحليلي في الفلسفة أشبه بالمرحلة التي مهدت لظهور فلسفة الدين التحليلية كفرع من هذا الاتجاه. لقد نشأ هذا الاتجاه في إنكلترا في بداية القرن العشرين، وبصورة عامة كرد فعل من نوع خاص على مرحلة الازدهار القصيرة "للمثالية الإنكليزية"، وعلى رأسها تيار الهيغيلية الجديدة (من أشهر ممثليه فرانسيس برادلي، وبرنارد بوزانكيت، ويوحنا ماكتجارت). وكما هو معلوم بات موضوع المطلق هو الموضوع الأساسي لهذا التيار. وألزمته صياغة التصورات الفلسفية عن المشكلة الميتافيزيقية الأهم تحديدَ الصلات المتبادلة مع اللاهوت. على هذا النحو، كانت المثالية الإنكليزية، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية العشرين، مرتبطة على نحو لا فكاك منه بالإشكالية الميتافيزيقية واللاهوتية. لذا، لم يكن بوسع حركة التحليل، التي تشكلت كرد فعل على هذا الضرب من المثالية، إلا أن تلتفت إلى الإشكالية الفلسفية- الدينية.

إن تسمية "الفلسفة التحليلية" قد تنتسب، كما هو معلوم، إلى دائرة واسعة من الظواهر في الفلسفة، خصوصاً في وقتنا الحالي. وفي كتابنا هذا ينطبق تعبير "فلسفة الدين التحليلية" على مجموعة كبيرة من الأعمال الفلسفية المختلفة، التي تركز بصورة غالبة أو حصرية على دراسة لغة الدين، وبالدرجة الأولى على إشكالية المعنى في هذه اللغة. ويتوضع في أساس هذا الفهم الواسع لفلسفة الدين التحليلية التصور عن "المنعطف الألسني" وتطبيقاته على فلسفة الدين، كما يتوضع أيضاً مفهوم "التحليل الفلسفي" على اختلاف أشكاله المعاصرة.

ويتعين علينا أن نشير خصوصاً إلى أن هذا الفهم الواسع "لفلسفة الدين التحليلية" يرسخ بصورة متزايدة في الفلسفة الغربية المعاصرة. وتشهد على ذلك عناوين تلك الأعمال، القليلة العدد مع الأسف، التي حاولت إعطاء فكرة عامة عن تاريخ البحث الفلسفي في لغة الدين، وعن وضعه المعاصر. ويتلخص الأمر الأساسي هنا في أن هذا التصور عن حدود ووظائف المقاربة التحليلية يكمن في أساس الممارسة البحثية المعاصرة حين تقوم بالدراسة الفلسفية للغة الدين.

وعلى ما يبدو، تأسيساً على هذه المقاربة بالذات يعتبر ممثلو فلسفة الدين التحليلية أن هذا الشكل من فلسفة الدين هو الشكل المشروع الذي يمتلك آفاقاً رحبة أكثر من غيره. وفي هذا الصدد تعتبر آراء جوزيف بوشنسكي (Bochenski I.) بغاية الأهمية، وهو الذي كان يعد لعقود طويلة أحد زعماء الفلسفة المدرسية الجديدة (Neo-Scholasticism).

نتوقف عند كلمة بوشنسكي الافتتاحية في المؤتمر الدولي الثامن حول فلسفة فتجنشتاين. فضلاً عن أن بوشنسكي يقترح أن تحسب هذه الكلمة وصيته الفلسفية أيضاً.

"إن الفلسفة اليوم- يعلن بوشنسكي- هي فلسفة التحليل، وما عدا ذلك ينتمي إلى التاريخ"[1]. ففلسفة التحليل هي "فلسفة لغة شارحة". وبرأي بوشنسكي، تقف الفلسفة اليوم عند منعطف، وفي بداية مرحلة جديدة. لذلك فهي تحتاج إلى مقدمات ما، شبيهة بمقدمات

(1)Bochenski I. Eröffnungsrede zum achten internationalen Wittgenstein – Symposium 1983 // Religiosphilosophie – Philosophy of Religion: Akten des 8. Intern. Wittgenstein Symmp. Wien, 1984. S. 22.

كانط في "مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلية". وإلى حين ظهور فلسفة التحليل لم تكن علاقات الفلسفة والدين "نقية". فالفلسفة تبدت على الدوام إما كبديل عن الدين، وإما كسند له، ولم تكن تؤدي وظائف تحليلية، بل تركيبية. لقد كانت تطمح إلى تأسيس تركيب (Synthesis) للتجربة البشرية بأسرها، وبحكم ذلك صارت حاملة لرؤية كونية. علاوة على ذلك، كانت الفلسفة تسترشد بثنائية "موضوع- لغة". وقد تحدثت في أحيان كثيرة عن الموضوعات نفسها التي تحدث عنها الدين: عن الله، والروح الكوني..إلخ. والآن أصبح كل ذلك من الماضي.

يؤكد بوشنسكي على أن فلسفة الدين يجب أن تصبح "منطق الدين". وهو لا ينفي أن بوسع فلسفة الدين ممارسة الوظيفتين اللتين كانت تمارسهما الفلسفة تقليدياً. أولاً، لقد أدت الفلسفة وظيفة السلف للعلوم. فإذن، من الجائز أن تعد الأعمال الكثيرة المكرسة للغة الدين بمقام السلف "للسانيات الدين". ثانياً، والفلسفة كانت على الدوام تمارس وظيفة بين علمية. وبمقتضى ذلك بإمكان فلسفة الدين أن تؤدي وظيفة تركيب علوم الدين.

تتلخص خصوصية فلسفة الدين التحليلية في أنها تقتصر على بحث لغة الدين، ولا تمارس وصف أو صياغة التصورات عن أي حقيقة علوية أو مقياس علوي للوجود الواحد. وبكلام آخر، إن فلسفة الدين التحليلية لا تتوجه مباشرة لا إلى بحث ولا إلى بناء موضوع الدين.

ومن الهام أن نستوضح الأمر الآتي. إن تركيز الاهتمام على لغة الدين لا يعني عند أصحاب فلسفة الدين التحليلية تركيز جهد البحث على جانب واحد فقط، حتى وإن كان فائق الأهمية، من موضوع معقد

ومتعدد الجوانب. فتحليل لغة الدين يُفهم في الحقيقة على أنه بحث لظاهرة الدين بمجملها.

ولغة الدين بالمعنى الواسع للكلمة هي جميع المكونات اللغوية المستخدمة في الأيديولوجية والنظرية والممارسة الدينية. وبصفة عامة، فإن موضوع البحث الفلسفي لا يتعدى التعبير اللغوي عن المبادئ الأساسية للعقيدة الدينية- أي المعتقدات- في الموروث المسيحي غالباً.

في إطار فلسفة الدين تجري نقاشات عما إذا كان يجب أن يفهم تحت حد لغة الدين "لغة دينية" من نوع خاص، أم "استخدام ديني للغة". وفي الوقت الحاضر تغلب عموماً وجهة النظر التي صاغها بوضوح بيتر دونوفان (Donovan P.). إذ يقر دونوفان بأنه من الممكن الحديث عن استخدام ديني للغة، وعن لغة دينية. "بيد أنه من الأفضل- برأيه- أن يستخدم لفظ "ديني" لا كصفة تدل على نوع محدد من اللغة، إنما كظرف، أي ما يشير إلى الطريقة التي يرغم فيها الناس اللغة على العمل"[1].

لقد باتت مشكلة معنى لغة الدين المشكلة الأهم في فلسفة الدين التحليلية. وبرأي الباحث السوفييتي ب. اي. بافليونس تتلخص هذه المشكلة بوجه عام، وليس فيما يتصل بلغة الدين فحسب، "في الإشارة إلى معايير تعَقُّل العبارات اللغوية، وفي إيضاح تناسب المعقول واللامعقول، المعقول والصادق أو الكاذب، المعقول والصحيح قواعدياً"[2].

---

(1)Donovan P. Religious Language. N. Y. 1976. P.1.

[1] بافليونس ب. اي. : مشكلة المعنى، موسكو 1983، ص 11.

إن طرح مشكلة معنى لغة الدين يعني بالنسبة لفلسفة الدين التحليلية، في حقيقة الأمر، طرح مشكلة معنى الدين، مادام ينظر إلى الدين على أنه نشاط لغوي في الغالب الأعم، أما لب الدين فتكونه، في الاعتبار الشائع، العقيدة التي تحمل صيغة قضايا. وتبعاً لذلك فإن تحليل معنى هذه القضايا هو تحليل لمعنى الدين.

وفي عملية تحليل معنى القضايا الدينية على وجه التحديد، وفي المقام الأول تلك التي تعبر عن العقيدة، تنضم فلسفة الدين التحليلية إلى البحث الفلسفي الأبستيمولوجي للعقائد الدينية. لذلك من غير النادر في وقتنا الراهن أن يستخدم تعبير "فلسفة الدين التحليلية" للإشارة إلى التحليل الأبستيمولوجي للدين. ومن وجهة نظرنا، هذان مدخلان مختلفان، مع أنهما متقاربان في حالات كثيرة، وخصوصاً في الكتابات الإنكليزية. ومن الأنسب أن نصف هذه الحالة على أنها "متصل" بين فلسفة الدين التحليلية والتحليل الفلسفي الأبستيمولوجي للدين.

إن تحديد مشكلة المعنى بوصفها المشكلة الأهم عند بحث لغة الدين، يؤسس لإمكانيات تنميط وتقسيم فلسفة الدين التحليلية إلى مراحل تاريخية.

يرتبط النمط الأول، وبالتوافق المرحلة التاريخية المحددة من فلسفة الدين التحليلية، بمحاولات وضع مقياس وقائعي (Factual) لمعنى القضايا الدينية، يسمح بصورة صارمة وقبلية (Apriori) بإظهار لامعقولية، أو بالحد الأدنى، عدم قابلية القضايا الدينية للمعرفة، وفي المقدمة منها التصديقات اللاهوتية.

وتنتمي إلى النمط الثاني، وكذلك إلى المرحلة الثانية من تاريخ فلسفة الدين التحليلية، جميع تلك المقاربات الفلسفية للغة الدين، التي

تشكلت كرد فعل على محاولات وضع معيار صارم للمعنى وتطبيقه على لغة الدين. ويجب أن ننسب إلى هذا النمط من فلسفة الدين التحليلية كل النظريات التي تعتبر بجوهرها شرحاً فلسفياً مفصلاً لمعقولية لغة الدين. حينئذ يمكن لمعنى لغة الدين أن يُفهم بصورة بالغة التنوع، مع أنه من السهولة بمكان أن نلحظ في هذا التنوع بعض النماذج الثابتة.

وبوسعنا أن ننظر إلى نمطي فلسفة الدين التحليلية المشار إليهما على أنهما شكلان من فلسفة الدين التحليلية أحدهما نقدي والآخر مدافع عن الدين. يتجسد النمط الأول بصورة تامة وشديدة الوضوح في نظرية المعنى الوضعية المنطقية (Logical Positivism)، فالنفي الوضعي المنطقي لمعقولية لغة الدين هو النقد الأشد جذرية للدين في الفلسفة الغربية المعاصرة. ومفهوم أن هذا الأمر كان لا بد له من أن يؤدي إلى ظهور نظريات مختلفة تدافع عن الدين في الفلسفة وفي اللاهوت على السواء.

يختلف التنميط الذي نقترحه هنا بعض الشيء عن التنميطات المعتادة. فهذه الأخيرة تعيد إنتاج التقسيم الشائع لفلسفة التحليل وتطبقه عموماً على فلسفة الدين التحليلية. وبمقتضى ذلك تنقسم فلسفة الدين التحليلية إلى فلسفة الدين الذرية المنطقية (Logical Atomism)، والوضعية المنطقية، وفلسفة الدين على أساس اللغة العادية أو على أساس فلسفة فتجنشتاين المتأخر. وأحياناً يمعن بعضهم في تجزيء هذه القسمة على حساب إدخال فلسفة الدين العقلانية النقدية على سبيل المثال. أما التنميط الذي نستخدمه فيحافظ في الجوهر على التنميط المعتاد، لكنه يعمل على توحيد مكوناته. وقد قمنا بذلك بقصد إبراز الإشكالية المركزية في فلسفة الدين التحليلية قبل أي شيء آخر.

وعلى الرغم من أن مرحلة التأثير الكبير للمواقف الأساسية في فلسفة الدين التحليلية بصيغتها الكلاسيكي باتت في الخلف، إلا أن هذه المواقف ما زالت تستعاد إن بشكلها الأولي، وإن بشكل معدل. وفي أثناء ذلك غالباً ما تتداخل الطرائق الأساسية لفلسفة الدين التحليلية بتركيب ما. ويشير وولفغانغ- ديتر يوست (Just W.-D.) بحق، في كتابه "لغة الدين وفلسفة التحليل"، إلى أنه "لا يزال هنالك حتى اليوم فلاسفة دين يقفون قلباً وقالباً على تربة الوضعية، وآخرون يمارسون تحليل اللغة، والكثيرون غيرهم واقعون تحت تأثير كلا الاتجاهين"[1].

في وقتنا الراهن لا نشهد ظهور إبداعات أصيلة في البحث الفلسفي للغة الدين. ويمسي هذا الأمر ملحوظاً بصورة متزايدة. وبهذا الصدد يبدو، من وجهة نظرنا، أن ما يقوله هيرمان شريدتر (Schrödter H.) في كتابه "فلسفة الدين التحليلية" صحيحاً، حين يتحدث عن "انطباع بأن نهاية بيّنة في تطور فلسفة الدين التحليلية ترتسم ملامحها". ويتبدى هذا الانطباع برأيه في أنه "قد تشكل طيف واسع من المواقف، وأخذ النقاش يدور في حلقة مفرغة"[2].

وارتباطاً بما قلناه يتعين علينا أن نتطرق إلى مصطلح "ما بعد التحليل"، الذي شاع استخدامه في الكتابات المعاصرة. وعند النظر عن قرب يتضح، برأينا، أن الحديث يجري إما على تعديلات على الطرائق الكلاسيكية، وإما على إدراج الإشكالية الفلسفية اللغوية في سياق تلك الطرائق الفلسفية الدينية التي من الأنسب أن نصفها بواسطة قواعد

(1)Just W.- D. Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Stuttgart et al., 1975. S. 46.
(2)Schrödter H. Analytische Religionsphilosophie. Freiburg; München, 1979. S.50.

هذه الطرائق نفسها، وليس من خلال الاقتران بالفلسفة التحليلية. وعلى سبيل المثال، هذا شريدتر نفسه يطلق على مشروعه الفلسفي الديني الخاص "محاولاتٍ في فلسفة الدين ما بعد التحليلية"، طالما أنه يربطه بفلسفة ذاتية معينة، مستعيناً بفلسفة مارتن هايدجر وغيره من الفلاسفة.

إن الأعمال التي يمكننا أن ننسبها إلى فلسفة الدين التحليلية كثيرة جداً. فالرأي القائل بأن فلسفة الدين في القرن العشرين، في البلدان الناطقة بالإنكليزية، هي غالباً فلسفة دين تحليلية، هو رأي محق إلى حد معين. وهذا صحيح على نحو خاص فيما يتعلق بالمرحلة ما بين الثلاثينيات والستينيات من هذا القرن.

وبطبيعة الحال، فإن حدود هذا الكتاب، وبالدرجة الأولى حدوده المرتبطة بالترتيب الزمني لا تسمح بالإسهاب في تحليل جميع التقلبات والتباينات في فلسفة الدين التحليلية. لذلك سوف نتقيد بإعادة تركيب الشكل الأولي، أو الكلاسيكي، لطرائقها الأساسية المشار إليها أعلاه، وأيضاً بتحليل النماذج الممثلة أو المؤثرة من هذه الطرائق، والتي تأسست في العقود الأخيرة.

2) التجريبية الفلسفية المعادية للاهوت

إن ما يكون جوهر فلسفة الدين التحليلية هو سعيها لإقرار معقولية أو لامعقولية العبارات الدينية، أما في تلك الحالات التي يُقر فيها بمعقولية هذه العبارات، فيجري تحديد طبيعة هذا المعنى(*). فلقد بدأت فلسفة الدين التحليلية من محاولات وضع نظرية محكمة للمعنى

(*)على اعتبار أن العبارات المعقولة هي التي تمتلك معنى ما، أما العبارات اللامعقولة فهي التي لا معنى لها- المترجم.

وتطبيقها على لغة الدين. وكان يجب على هذه النظرية، بحسب مقصدها الأصلي، أن تحمل طابعاً وقائعياً- تجريبياً، وطبقاً لذلك معادياً للميتافيزيقا، ومعادياً للاهوت.

وجاءت المحاولة الأولى من هذا النوع، بالمعنى التاريخي، متضمنة في "الرسالة المنطقية الفلسفية" للودفيغ فتجنشتاين (Wittgenstein L.).

عادة ما ينظر الفلاسفة الغربيون إلى تصورات فتجنشتاين في "الرسالة المنطقية الفلسفية" ويقيمونها سوية مع مواقف الوضعيين المناطقة. لكن فيما يتعلق بفلسفة الدين لا تبدو هذه المقاربة صحيحة، مادامت المواقف الفلسفية الدينية التي طرحتها "الرسالة المنطقية الفلسفية" ومواقف الوضعيين المناطقة تتضمن اختلافات مبدئية.

ومن أجل إبراز هذا الاختلاف ثمة معنى من وصف آراء فتجنشتاين الباكر على أنها "ذرية منطقية". ومن المعلوم أن هذه التسمية كانت قد استخدمت سابقاً على نطاق واسع من أجل التعريف بآراء برتراند رسل ولودفيغ فتجنشتاين الفلسفية في مرحلة تقارب مواقفهما.

تعني "الذرية المنطقية" فهماً محدداً للعلاقة بين العالم والتفكير واللغة. وتبدو هذه العلاقة على أنها تشاكل(**) بنيوي- منطقي. فالعالم والتفكير واللغة يمتلكون تركيباً أو بنية منطقية واحدة، ما يجعل وظيفة اللغة التعبيرية، التصويرية ممكنة. العالم يتكون من "وقائع

(**) التشاكل أو التشاكلية (Isomorphism) أو التشابه البلوري (مصطلح مركب من كلمتين يونانيتين isos وتعني متساو، و morphe وتعني شكل)، وهو قدرة الذرات أو الجزيئات على أن يحل بعضها مكان بعض في البلورات، ما يؤدي إلى تشكل بلورات مختلطة ذات تركيب متغير. وعليه فإن المقصود بالتشاكل هنا هو التشابه أو التطابق بين العالم والتفكير واللغة- المترجم

ذرية"، توافقها عبارات بسيطة "تصور" هذه الوقائع. إن جميع العبارات التي تصور العالم ليس لها من انتماء سوى انتمائها المشروع إلى العلوم الطبيعية. وباقي العبارات إما تحصيل حاصل، أو بلا معنى. وعلوم المنطق والرياضيات هي تحصيل حاصل، أما المسائل المتافيزيقية فهي بلا معنى.

في "الرسالة المنطقية الفلسفية"[1] يسعى فتجنشتاين إلى إظهار حدود اللغة المفهومة (أو المعقولة)، وإظهار ما يمكن قوله وما لا يمكن. إن حدود العالم والتفكير واللغة متطابقة. وحدود لغة شخص ما تعني حدود عالمه. والكلام البشري مرتبط بالعالم ويمكنه فقط أن يعبر عن الوقائع التي تؤلف العالم.

ثمة أسباب كافية للقول بأن النظرية الذرية المنطقية تعد بالفعل نظرية في معنى لغة الدين. وأن تقييد العالَم لإمكانيات اللغة يعني، في جوهر الأمر، نفي إمكانية التعبير اللغوي المفهوم عن أي حقيقة موضوعية خارج العالم. وبعبارة أخرى، لا يمكن بصورة مفهومة الحديث عن الله، الذي يُفهم تقليدياً على أنه حقيقة مفارقة للعالم. فلغة الدين، كلغة متناسبة مع هذه الحقيقة، لا يمكن النظر إليها كوسيلة للتعبير عن معنى ما. وتلقى هذه المقاربة دعماً واضحاً أتم الوضوح في تأكيد فتجنشتاين الآتي: "إن الله لا يُظهر نفسَه في العالم"[2].

غير أن نفي معقولية لغة الدين في تصور "الرسالة المنطقية الفلسفية" لا يعني أبداً نفي وجود حقيقة إلهية، دينية. والجوانب الفلسفية الدينية لهذا العمل لا تستنفذها تلك النظرية عن معنى لغة الدين، فهذه

(1)Wittgenstein l. Werkausgabe in 8 Bde. Bd 1. Frankfurt am Mein, 1984.
(2) Ibid. S. 84.

النظرية من الممكن بناؤها من جديد على قاعدة التصور العام (في "الرسالة").

إن الجوانب الفلسفية الدينية في تصور "الرسالة المنطقية الفلسفية" هي أيضاً (أو إنها في المقام الأول) تأملات عما هو "صوفي" (Mystical). يعلن فتجنشتاين في رسالته "إن الشعور بالعالم ككل محدود، هذا هو الشعور الصوفي"[1]. علاوة على ذلك، إن واقعة وجود العالم ذاتها صوفية. و"الصوفية"، أي إدراك العالم ككل محدود، إدراك العالم "من وجهة نظر الأبدية"، تبعاً لتصور "الرسالة"، لا يمكن التعبير عنها. فنحن لا يسعنا قول شيء معقول عما يبدو لنا عندما ندرك العالم على هذا النحو. من هنا تنبع المزاعم عن أن ما هو "صوفي" يمكن "ملاحظته"، "رؤيته"، "الشعور به". ويمتلك "الشعور" هنا أهمية خاصة، كما يبدو من وصف "الصوفي". وعلى ذلك "فالصوفي"، مع أنه يفوق الوصف، يتبدى على أنه معنى الحياة، معنى العالم بوصفه كلاً. والمتدينون يستطيعون أن يطابقوا مشاعرهم التي من هذا النوع مع "الله".

وفي ظننا أن نفي إمكانية أي عبارات دينية معقولة يشكل الاستنتاج الفلسفي الديني الأساسي للذرية المنطقية. وفي الوقت عينه هذا لا يعني مطلقاً النفي المبدئي لوجود حقيقة ما سامية. إن الذرية المنطقية، كما هي مطروحة في تصور "الرسالة المنطقية الفلسفية"، تعترف بما هو "صوفي"، وتعترف في حقيقة الأمر بإمكانية العبادة "الصامتة" للإله. وكما هو معروف، يعد "الصمت" في العديد من الموروثات الدينية إحدى أكثر الطرائق المماثلة والمعادلة للموقف من الحقيقة الربانية.

---

(1)Ibidem.

وفي موضوع فلسفة الدين أسفرت الفكرة العامة "للرسالة المنطقية الفلسفية" عن ثلاث إمكانيات للتفسير. أولاً، كان من الممكن قبولها كلياً، وبالتوافق مع ذلك قبول العلاقة الداخلية بين نظرية اللغة، وهذا يتضمن ما يلزم عنها بخصوص لغة الدين، وبين التأملات عن "الصوفية". ثانياً، كان من الممكن الأخذ بالتأملات عن "الصوفية"، بعيداً عن ارتباطها بنظرية اللغة، أو بالارتباط بنظرية لغة مفسَّرة بطريقة أخرى. ثالثاً، بقيت أخيراً إمكانية استخدام نظرية اللغة، وما يلزم عنها من أفكار فلسفية دينية، من دون مشاطرة هذه النظرية مقدماتها المنطقية المتعالية (Transcendental)، ومن دون السير خطوة وراء فتجنشتاين نحو تأملاته عما هو "صوفي".

بقيت الإمكانية الأولى غير مستخدمة عملياً. فلم يظهر عموماً فلاسفة مستعدون لقبول جميع ما طرحته "الرسالة المنطقية الفلسفية" من تصورات فلسفية دينية بأكمله ومن دون تغيير.

ونالت الإمكانية الثانية تحقيقاً جزئياً، وذلك بصرف النظر عن أن هذه الإمكانية لم تكن، في حقيقة الأمر، سوى استخدام نظرية فتجنشتاين الشاب لغايات الدفاع عن الدين. وكان أحد أهم الأسباب في ذلك، بلا ريب، باطنية (Esoterism) وغموض اللغة التي عبر بها فتجنشتاين عن آرائه الموافقة لتلك الغايات. وجرت العادة أن يهمل الفلاسفة عموماً تأملات فتجنشتاين عما هو "صوفي"، طالما أنهم ينظرون إليها كمكون غير جوهري، هامشي للغاية في الفكرة العامة "للرسالة المنطقية الفلسفية". وهذا ما درج عليه- على سبيل المثال- التفسير الوضعي المنطقي لهذا المكون من الكتاب القريب جداً من مواقف الوضعيين المناطقة.

أما المحاولة الأكثر تفصيلاً لاستخدام الإمكانيات اللاهوتية والمنافحة عن الدين (Apology) الكامنة في مفهوم "الصوفي" فقد قام بها إغناس ديرت (D`hert I.) في كتابه "فتجنشتاين وأهميته بالنسبة للاهوت"[1]. يتطلع ديرت إلى إظهار أن "التصوف موضوع أساسي في أعمال فتجنشتاين السابقة واللاحقة"[2]. وفي نظره يمكننا الحديث عن التصوف لا في صلته "بالرسالة المنطقية الفلسفية" فحسب، بل بعمل آخر أيضاً من أعمال فتجنشتاين الأساسية: "مباحث فلسفية". وبالمحصلة فإن ديرت يصنف فلسفة فتجنشتاين كلها على أنها "صوفية". ويشير خصوصاً إلى أن "فلسفة فتجنشتاين المتأخرة، شأنها شأن الباكرة، منفتحة بالفعل على السر المطلق، وتسلم بفكرة المتعالي، وهي بهذا المعنى منفتحة، بالحد الأدنى، على ما يمكن أن يسميه اللاهوتيون "إلهاً"[3].

بيد أن ديرت يدرك أنه من الصعوبة بمكان تفسير جميع أعمال فتجنشتاين اللاحقة قياساً على جزء محدود من "الرسالة المنطقية الفلسفية". لذلك فهو يفرق بين "الصوفية في الرسالة" وصوفية "الرسالة"[4]. فهذه الأخيرة تجسد في نظره التوجه العميق والأصيل لفلسفة فتجنشتاين بأسرها. إن بناء ديرت برمته يعتمد على تفسير المعنى اللغوي بوصفه "منفتحاً على الله"، كما يعتمد على اقتران "سر المعنى وإله الوحي".

---

(1)D'hert I. Wittgenstein's Relevance for Theology. Bern; Fankfurt am Mein, 1975.
(2)Ibid. P. 22.
(3)Ibid. P. 180.
(4) Ibid. P. 33.

يبدو لنا أن ما قام به ديرت من ربط بين المعنى اللغوي وإله الوحي لا يتفق مع التصور عن المعنى اللغوي الذي طرحته "الرسالة المنطقية الفلسفية". لذلك نعتبر أن المحاولة التي قامت على هذا الربط من أجل الحديث عن "صوفية ما للرسالة" تختلف عن تأملات فتجنشتاين نفسه عما هو "صوفي"، وجعل هذا الربط مفتاحاً لتفسير جميع أعمال هذا المفكر، هي محاولة لا تمتلك مشروعية نظرية.

إن الطرح المستحدث لمشكلة معقولية لغة الدين، وفي مقدمتها المزاعم الدينية، كان الثمرة الوحيدة، حقيقة، بالنسبة لفلسفة الدين. وبتعبير أدق، إن طرح هذه المشكلة كان بحد ذاته هو الأمر المستحدث. ولقد أظهر التطور اللاحق لفلسفة الدين ذلك، وتمثلته فلسفة الدين الغربية بتاريخها المعاصر كله.

تحولت مشكلة معنى لغة الدين إلى أهم مشكلة فلسفية دينية، وعلى أقل تقدير، أهم مشكلة في البحث الفلسفي الديني لعدة عقود من الزمن.

ولقد عولجت هذه المشكلة في إطار الفلسفة الوضعية الجديدة، مثلما عولجت في "الرسالة المنطقية الفلسفية"؛ أي من مواقع تجريبية معادية للميتافيزيقا واللاهوت. ومع ذلك هناك اختلافات مبدئية جلية، من وجهة النظر الفلسفية الدينية تحديداً، بين آراء فتجنشتاين الشاب الفلسفية والوضعيين المناطقة. فإذا كان فتجنشتاين الشاب قد تصور خلو لغة الدين من المعنى على أنه استحالة الكلام المعقول عما هو "صوفي"، فإن خلو لغة الدين من المعنى عند الوضعيين المناطقة يرتبط بالفراغ التام من المضمون لأي كلام عن حقيقة ما سامية تقف فوق العالم. كما رفضت الوضعية الجديدة فكرة الحياة "الصوفية". ويعود

هذا الموقف، في المقام الأول، إلى عدم اعتراف الوضعية الجديدة بوجود أي حقيقة ربانية سامية.

هذا وقد شكلت الجوانب الفلسفية الدينية في "الرسالة المنطقية الفلسفية" أحد مكونات النظرية العامة التي ارتبطت على نحو معين بإشكالية العالم، إشكالية "الأشياء". من هنا فإن البرنامج الفلسفي الديني للوضعية الجديدة ينحصر كلياً في الإشكالية اللغوية.

إن مصطلحات "الوضعية المنطقية"، و "الوضعية الجديدة"، و "التجريبية الذرية" تستخدم عادة إما للإشارة إلى المواقف الفلسفية لحلقة فيينا فقط، وإما للإشارة إلى الآراء الفلسفية التي اتخذت شكلها النهائي تحت تأثير أفكار هذه الحلقة في البلدان الأخرى، وبالدرجة الأولى في الفلسفة الأنجلو- أمريكية والاسكندنافية.

لقد أصبحت مواقف حركة فيينا النموذج المرشد (Paradigm) لرودولف كارناب (Rudolf C.). ومن وجهة نظر الموضوع الذي يعنينا هنا يحتل أهمية خاصة عمل كارناب: "تجاوز الميتافيزيقا عن طريق التحليل المنطقي للغة"، الذي نشره في المجلد الثاني من مجلة المعرفة "Erkenntnis". كان كارناب يتطلع إلى تقديم حل جذري ونهائي لمشكلات الميتافيزيقا. إنه يرفض الميتافيزيقا لعدم كفاية اليقين في مبادئها، والذي ينشأ من ضعف القدرات المعرفية عند الإنسان في مجال الموضوعات الميتافيزيقية. كما تُرفض الميتافيزيقا بحكم الغياب التام للمعنى في عباراتها. فكارناب يؤكد بحزم أن الميتافيزيقا ليست مجرد كاذبة، إنما "بلا معنى"، والادعاءات الميتافيزيقية هي ادعاءات تخيلية، أما المفاهيم الميتافيزيقية، بما فيها مفهوم "اللّه" و"المطلق"، فهي خالية من المعنى، ومفاهيم تخيلية.

هذا الموقف بالغ الحدة المعادي للميتافيزيقا، وبالتوافق مع ذلك المعادي للاهوت، هو الذي حدد ذلك التأثير لآراء كارناب على فلسفة الدين المعاصرة. في كتابه "لغة الدين وفلسفة التحليل"، يشير الفيلسوف الإسباني كسافير سادابا غاراي (Sadaba Garay J.) بحق إلى أنه "يستحيل أن نكون أدنى فكرة عن المناقشات التي تجري حول لغة الدين إن لم نأخذ بعين الاعتبار ما قاله كارناب. إذ لا يصعب أن نرى كارناب في الأعمال الفلسفية المعاصرة، حتى عند أولئك المؤلفين الذين لا يعترفون بالأفكار الوضعية. وذلك بصرف النظر عن التصحيحات اللاحقة التي تعرض لها المعيار التجريبي للمعنى"[1].

إن برنامج حلقة فيينا المعادي للاهوت، والذي تكمن في أساسه نظرية محددة في المعنى، لم يكن برنامجاً راديكالياً فحسب، بل كان مبتدعاً. وبهذا الصدد تستوجب الاهتمام وجهة نظر هانز- يواهيم دامس (Dahms H.-I.)، الذي عمل على تلخيص نتائج أبحاث حلقة فيينا التي أنجزت في الأعوام الأخيرة في إطار الفلسفة الغربية.

يشدد دامس على أن نقد الميتافيزيقا في نطاق حلقة فيينا يستلزم النظر إليه في صلته بنظرية المعنى. ويشير إلى أنه " بالمقارنة مع الأشكال اليسارية الكلاسيكية لنقد الميتافيزيقا والدين، يُعد هذا النقد من جانب حلقة فيينا شيئاً مبتدعاً، ما دام هذا النقد لا يهدف إلى إظهار الوظيفة الاجتماعية للميتافيزيقا موضوع النقد، إنما إلى بيان خلو مضمون الميتافيزيقا من المعنى، الشيء الذي يجب أن يتضح في التحليل

(1) Sadaba Garay J. Lenguaje religioso y filosofia analitica. Madrid; Barcelona, 1977. P. 28.

عن طريق الإشارة إلى سخافته النحوية أو الدلالية"[1]. وبرأي دامس أنه تحت حد الميتافيزيقا فُهمت أمور شتى. غير أن البحث- كما يرى دامس- في أعمال ممثلي حلقة فيينا عن جواب للسؤال ما الذي تعنيه الميتافيزيقا بالفعل، هو بحث بلا جدوى. فحلقة فيينا لا تفهم تحت حد الميتافيزيقا إلا كل ما لا يتفق مع نظرية تحقق (Verification) المعنى. لذا، "فالميتافيزيقا مفهوم غير محدد المضمون، لكنه مفهوم حربي تستخدمه حلقة فيينا في كل مكان"[2].

إن ما يؤكد عدالة هذا التقييم من جانب دامس يتمثل بواقعة أن أصحاب حلقة فيينا لم يلجؤوا إلى تحليل آراء كلاسيكيي الميتافيزيقا. فهذا الغياب للبرهان الفلسفي التاريخي هو بلا شك نقص جوهري في برنامج حلقة فيينا المعادي للميتافيزيقا.

في البلاد الناطقة بالإنكليزية ضبط ألفرد آير (Ayer A.) إيقاع الوضعية المنطقية في جميع مراحل تطورها. وكتابات آير هامة أيضاً لأنه كان أحد الوضعيين المناطقة القلائل الذين التفتوا إلى تحليل القضايا اللاهوتية، ولم يكتفوا بنقدهم للميتافيزيقا عامة.

تَمثُل الميتافيزيقا في فهم آير لها على أنها بحث في طبيعة الحقيقة الكامنة في صلب الظواهر، أو التي تعلو على الظواهر التي يكتفي العلم بدراستها. والميتافيزيقي، برأي آير، يسعى للحصول على معرفة غير تجريبية بالوقائع. وفوق ذلك تجده يتطلع إلى إدراك عميق ومحكم للحقيقة أكثر مما تقدمه أشد العلوم النظرية إعداداً.

---

(1)Dams H.. I. Versuch einer Charakterisierung des Wiener // Philosophie, Wissenschaft, Aufklärung: Beiträge zur Geschichte und Wirkung des Wiener Kreises. Berlin; N. Y. S. 22.
(2)Ibid. S. 24.

في كتابه "اللغة والصدق والمنطق"، يؤكد آير أن "القول بأن الله موجود يعني الإدلاء بقضية ميتافيزيقية لا تحتمل الصدق أو الكذب... ولا يمكن لأي جملة تضع نصب عينيها وصف طبيعة الله المفارق أن تمتلك معنى حرفياً"[1]. وبحسب آير، إن القضايا الميتافيزيقية، وعلى الرغم من أن ثمة من ينزع إلى استخدامها كتصديقات أصيلة تدعي الصحة، تعد جملاً لا تعبر عملياً عن تحصيل حاصل (Tautology)[*]، ولا عن فرضية تجريبية. بينما جميع القضايا التي تتمتع بمضمون وقائعي تعتبر فرضيات تجريبية. ويعلن آير أن الجملة تصبح ذات دلالة وقائعية بالنسبة لهذا الشخص، إذا وفقط إذا كان يعرف كيف يتحقق من القضية التي تسعى هذه الجملة إلى التعبير عنها؛ أي إذا كان يعرف ما هي المشاهدات التي ستقوده، ضمن شروط محددة، إلى قبول القضية على أنها صادقة، أو رفضها على أنها كاذبة.

لاحقاً قاد إقرار آير بقصور صياغاته الأولية إلى صيغة أكثر دقة لمعياره. ففي مقدمته للطبعة الثانية من كتابه "اللغة والصدق والمنطق"، يؤكد آير: "أن التصديق ذا المعنى، الذي لا يعد تحليلياً، ينبغي أن يكون، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، قابلاً للتحقق منه"[2].

بيد أن برنامج التجريبية المعاصرة المعادي للميتافيزيقا واللاهوت لا يرتبط بمعيار التحقق من المعنى فحسب، مثلما هو الحال عند كارناب وآير، إنما أيضاً بمبدأ القابلية للتكذيب[3]. وقد خضعت هذه

---

(1)Ayer A. Language, Truth and Logic. L., 1936. P. 174.

(*) تحصيل الحاصل (Tautology) في عرف مناطقة القرن العشرين هو علم المنطق والرياضيات- المترجم.

(2)Ayer A. Language, Truth and Logic. N. Y., 1952. P. 13.

(3) إن برنامج الوضعية المنطقية المعادي للميتافيزيقا واللاهوت يتطابق في حقيقة الأمر، من وجهة نظر فلسفة الدين، مع برنامج العقلانية النقدية. ففي توجههم

الأفكار بدورها لتطور معلوم كان له أثره على التطور العام للوضعية الجديدة. أما على ضوء المهمات المطروحة في هذا الكتاب فلا نلمس حاجة إلى تحليل جميع المنعرجات التي مر بها هذا التطور، مادامت جميع الصيغ اقتضت في المبدأ مواقف فلسفية دينية متماثلة، تحيل بجملتها على نفي معقولية العقائد الدينية والدعاوى أو التصديقات اللاهوتية.

إن الدور الذي لعبته مواقف التكذيب في فلسفة الدين المعاصرة كانت قد استوجبته، بصورة أساسية، مواقف أنطوني فلو (Flew A.) التي صاغها في بداية الخمسينيات. وفي فلسفة الدين الغربية عرفت هذه المواقف باسم "تحدي فلو".

ينظر فلو في كتابه "اللاهوت وقابلية التكذيب" الموضوع الآتي: ذات مرة قَدِم باحثان إلى بقعة أرض ممهدة داخل أجمة. كانت بقعة الأرض مليئة بالأزهار، كما كان فيها الكثير من النباتات الطفيلية. أحد الباحثين افترض أن بستانياً يعتني بها، لكن الآخر لم يوافقه الرأي. ولكي يحسما هذا النقاش عزما على مراقبة البقعة. إلا أن أحداً لم يظهر عند بقعة الأرض. ولما افترض الأول أن البستاني غير مرئي، قاما بتسييج بقعة الأرض بأسلاك شائكة، ومررا عبرها تياراً كهربائياً، حتى أنهما وضعا كلاباً للحراسة حولها. لكن لم تظهر أي علامات عن حضور ما. لم يُسمع أي صراخ، والأسلاك لم تتحرك، والكلاب لم تنبح. غير أن الباحث الذي يعتقد بوجود البستاني لم يغير قناعته. فيؤكد بأن البستاني موجود، لكنه غير مرئي، وغير محسوس، ولا يؤثر فيه التيار الكهربائي، لا رائحة له ولا يحدث ضجة. يعتني هذا

==النقدي حيال الدين يتخلى أتباع كارل بوبر عن بعض التحفظ الذي ميز معلمهم في هذا الشأن.

البستاني بحديقته المفضلة سراً. وفي نهاية الأمر يسأل الباحث الآخر، الشكاك، رفيقه بماذا يختلف البستاني غير المرئي، غير المحسوس..إلخ، عن البستاني المتخيل أو عن البستاني غير الموجود عموماً.

تبدو هذه القصة لفلو مثالاً على مسألة كيف يمكن لتصديق ما أن يكتسب بالتدريج، وخطوة إثر خطوة وضعاً مختلفاً تماماً عن طريق الاشتراطات والتوصيفات المدقِقة. إذ يستطيع المرء على هذا النحو أن يفرغ تصديقه من محتواه حتى من دون أن يتنبه لذلك. ويشير فلو إلى أن "الفرضية الجميلة والجريئة قد تُقتل شيئاً فشيئاً، وسوف يكون هذا موتاً من خلال آلاف الاشتراطات"[1]. فذلك الباحث الذي يؤمن بوجود البستاني، يفرغ- كما يعتقد فلو- تصديقه بوجود هذا البستاني من محتواه عن طريق اشتراطاته فيما يتعلق باللامرئي واللامحسوس وما شابه ذلك.

يورد فلو مثالاً آخر أيضاً. ينازع طفل الموت بسبب عدم إجراء عمل جراحي لسرطان الحنجرة عنده. يجن جنون أبيه الأرضي في محاولاته اليائسة لمساعدته بطريقة ما. أما أبوه السماوي فلا يبدي أي علامات اهتمام تذكر. يضع الشخص المؤمن في مثل هذه الحالة اشتراطاته بشأن حب الأب السماوي، فيعلن أنه "ليس مجرد حب أرضي"، وأن طبيعته لا تدرك..إلخ. جميع هذه الاشتراطات تفضي إلى وضع لا يمكن معه التعرف مطلقاً على معنى التصديق الأولي عن الله المحب.

---

(1)Flew A. theology and Falcification // New Essays in Philosophical Theology. L. 1955. P. 97.

يتضمن وضع الموت لموت الفرضية أو التصديق.. من خلال آلاف الاشتراطات، برأي فلو، خطورة من نوع خاص على القضايا اللاهوتية. فالقضايا من نمط "ثمة مخطط عند الله"، "خلق الله العالم"، "إن الله يحبنا كما يحب الأب أبناءه" تَمثُل بوصفها تصديقات، لا بل "تصديقات كوسمولوجية عظمى". فإذا كان التصديق يعتبر بالفعل تصديقاً، فسوف يكون لزاماً أن يطابق نفي النفي لهذا التصديق. وكل ما من شأنه أن يشهد ضد التصديق أو يمكنه أن يرغم المتحدث على التخلي عن تصديقه، يشكل أحد مكونات "دلالة نفي" هذا التصديق. إن معرفة دلالة نفي تصديق ما، هي معرفة محددة لدلالة هذا التصديق. ويشدد فلو على أنه "إذا لم يكن ثمة ما ينفيه تصديق ما، فلن يكون ثمة ما يُثبته. وهذا ليس تصديقاً بالمرة"[1]. لذا يلجأ فلو إلى طرح ذلك السؤال الذي يشكل جوهر "تحدي فلو": "ما الذي كان ينبغي أن يحدث، لكي يكون بوسعه أن يصبح برهاناً ضد الحب، أو برهاناً ضد وجود الله؟"[2].

يمكن من وجهة نظرنا أن نجمل موقف فلو على النحو الآتي: لا يعتبر التصديق اللاهوتي أو الديني تصديقاً وقائعياً (Factual assent) إلا إذا كان المعبر عنه على استعداد للإشارة إلى ترتيب الأحداث الفعلي أو المتخيل الذي يمكنه ألا يتفق مع هذا التصديق، وإلى ترتيب الأحداث الفعلي أو المتخيل الذي بوسعه أن يشهد ضد صدق هذا التصديق.

ويتلخص "تحدي فلو" بالضبط في الآتي: يحسب المؤمنون بعض المبادئ العقيدية الهامة قضايا وقائعية. لكنها إذا كانت بالفعل وقائعية،

---

(1)Ibid. P. 98.
(2)Ibid. P. 99.

ينبغي أن توجد إمكانية، بالحد الأدنى إمكانية منطقية، لوصف حالتين بمحتوى تجريبي مختلف، واحدة منهما تحدث بالفعل إذا كانت القضية الدينية صادقة، والأخرى تحدث إذا كانت القضية كاذبة أو من المحتمل أن تكون كاذبة. ويقصد فلو قضايا تجريبية غير دينية وغير لاهوتية، بوسعها أن تكون بمنزلة البرهان (الشهادة) على القضايا الدينية. فالقضايا الدينية واللاهوتية يجب أن يتم إثباتها أو تفنيدها من حيث المبدأ عبر قضايا وقائعية، تجريبية، غير دينية.

إذا تحقق شرط تجريبي معين، فإن القضية تكون صادقة أو ربما تكون صادقة. وإذا تحقق شرط آخر، فإن القضية تكون كاذبة أو ربما تكون كاذبة. وإذا لم يكن بالإمكان تصور هذه الشروط، فإن القضية الدينية التي يفترض أنها تعبر عن واقعة ليست صادقة ولا كاذبة، وتبعاً لذلك يمكننا أن نشك فيها بأنها باطلة.

أظهر "تحدي فلو" تأثيراً هائلاً على المناظرات الفلسفية حول لغة الدين، وعلى فلسفة الدين التحليلية بجميع ضروبها.

وفي الوقت الراهن فقدت المناظرات الفلسفية حول النظرية التجريبية الوقائعية في المعنى حدتها، وليس من الجائز القول بأنها مازالت تقع في صلب اهتمام الفلاسفة، بمن فيهم فلاسفة التحليل أنفسهم. غير أن مشكلة المعنى الوقائعي للعقائد الدينية لا تنفك تحافظ على حضورها الحي في فلسفة الدين المعاصرة.

وفي الأعوام الأخيرة أخذت هذه المشكلة تقترن أكثر ما تقترن بكتابات كاي نلسون (Nielsen K.)، الذي عادة ما تصنف مواقفه على أنها "وضعية جديدة ملطفة".

يتلخص جوهر الموقف عند نلسون بأنه من المشكوك فيه أن يحوز المرء إيماناً بالله، إن لم يكن ثمة فهم معقول لما يجب أو لمن يجب أن يؤمن به. فالإيمان يستلزم بالحد الأدنى فهماً ما. لذا يبقى السؤال الأهم، في الصعوبات الحالية التي يواجهها الإيمان المسيحي واليهودي والإسلامي بوجود الله، هو السؤال عما إذا كان "الكلام اللاتشبيهي(*) عن الله" يمتلك ما يكفي من المعنى من أجل جعل الإيمان "خياراً معقولاً".

فلكي نجيب عن السؤال عن معقولية "الكلام عن الله" يلزمنا معيار ما. وينطلق نلسون من المعيار الآتي للمعنى: ينبغي أن تُقَرر علاقة ما بين التجربة الراهنة أو المحتملة وبين التصديقات المعقولة على الصعيد المعرفي. وهذا يعني أن على المؤمن أن يظهر أن تجربة واحدة بالحد الأدنى بوسعها أن تكون شاهداً على إثبات صدق أو كذب القضايا الدينية أو تفنيدهما. في كتابه "مقدمة في فلسفة الدين" يشير نلسون إلى أنه "من أجل أن نفهم ماذا نقول حين نتحدث عن الله، يجب أن يمتلك مفهوم الله سنداً تجريبياً ما"[1]. وهذا يعني أنه يجب أن توجد إمكانية للإشارة، ولو من حيث المبدأ، إلى ما يمكن أن يشهد مع أو ضد القضية التي تقرر وجود كائن مفارق للعالم ومستقل تماماً عنه. ويذكّر نلسون بأن الوضعيين يقررون أن مثل هذه القضية لا يجوز أبداً إثباتها أو تفنيدها، حتى من حيث المبدأ، ولذلك فإن مثل هذه القضية تفتقر إلى مدلول وقائعي.

(*)التشبيهية (Anthropomorphism) – إضفاء الصفات البشرية الحسية على الله، والكلام اللاتشبيهي، بحسب النص، هو الكلام الذي ينفي الصفات الحسية عن الله– المترجم.

(1) Nielsen K. An Introduction to the Philosophy of Religion. L.; Basingstoke, 1982. P. 141.

وبطبيعة الحال يقر نلسون بأن المؤمن قد لا يبدي رغبة في ممارسة اللاهوت الفلسفي. ويحق له أن يرى أن لا حاجة للبحث عن إثبات أو برهان لمعتقداته عن طريق الاستعانة بالشواهد التجريبية أو بواسطة التعليل اللاهوتي والفلسفي. غير أن المقصد هنا، يؤكد نلسون، ليس برهان أو إثبات يقينية هذه المعتقدات. فالمسألة تتلخص من حيث المبدأ فيما إذا كانت هذه المعتقدات تمتلك عموماً ذلك المعنى الذي يعطيه المؤمن لها؛ أي إذا كانت تمتلك مضموناً وقائعياً ما. فإن كانت تفتقر إلى هذا المضمون فهذا يعني أنها، أولاً، لا تعتبر ما هي عليه في حسبان المؤمنين، وثانياً، تعد مفتقرة لليقين الذي يمنحه المتدينون لها.

لا ينبغي أن نطابق بين الدين وصيغه المذهبية (Doctrine). "ومع ذلك تحتفظ المذاهب بأهميتها الجوهرية وتكون بمنزلة المقدمة للكثير مما يفعله المتدينون"[1]. أما تحديد ما إذا كانت هذه الصيغ تمتلك مضموناً وقائعياً ما، فيمكن فقط بمساعدة معيار وقائعي للمعنى. لذا فإن "المذهب التجريبي في الدين لم يقل كلمته الأخيرة بعد"[2].

بعد أن بحثنا وجهات نظر الوضعية الجديدة الأكثر تمثيلاً لموقفها من الدين واللاهوت، سوف نحاول أن نجمل الموقف الفلسفي الديني للوضعية المنطقية. وهذا يستلزم منا بداية أن نعيد إلى الذاكرة النظرية الوضعية المنطقية في المعنى اللغوي وتطبيقاتها على الدين واللاهوت.

كان يعول على هذه النظرية، وعلى وجه الدقة، على معيار المعنى أن يقرر ما إذا كانت قضية ما تدعي أنها وقائعية هي بالفعل

---

(1)Ibid. P. 146.
(2)Ibid. P. 171.

وقائعية؛ أي إنها قضية عن حال الأوضاع والأشياء في العالم الواقعي. إذ يتعين على هذه القضية أن تخضع لاختبار تجريبي؛ أي بالحد الأدنى أن يتم التحقق منها من حيث المبدأ أو تكذيبها من حيث المبدأ. والاختبار التجريبي في عرف الوضعيين الجدد ليس مجرد شرط كاف، بل ضروري أيضاً لمدلول القضية الوقائعي.

وتبعاً لذلك لا تعد القضايا التي تعبر عن العقائد التأليهية قضايا وقائعية أصيلة، وهي على حد سواء ليست قضايا تحليلية. فهي لا تخضع للتحقق ولا للتكذيب، مادمنا لا نستطيع القيام بملاحظات تجريبية نتحقق منها أو نكذب وجود أو عدم وجود كائن مفارق؛ أي خارج العالم.

وبما أنه لا يمكننا أن نختبر تجريبياً التصديق بوجود الله، فلن يتحقق الشرط الضروري للقضية الوقائعية الأصيلة. لذا فإن التصديق بوجود الله لا يعد تصديقاً وقائعياً أصيلاً. لكن المؤمنين عندما يتحدثون عن وجود الله ففي حسبانهم أنهم يقصدون أو يؤكدون واقعة محددة. وعليه يصل الوضعيون الجدد إلى استنتاجهم عن حتمية التناقض الداخلي وبطلان القضايا الدينية.

لا تزال نظرية المعنى الوقائعي (Factual) تحافظ على مواقعها الواضحة في فلسفة الدين المعاصرة. إلا أنها لم تعد تلعب ذلك الدور البارز الذي لعبته من قبل. وبوسعنا أن نشير إلى سببين أساسيين ساهما في دفع هذه النظرية إلى هامش المناظرات الفلسفية الدينية. أولاً، لم يفلح الوضعيون الجدد في صياغة معيار للمعنى الوقائعي على نحو يجعله بالفعل أداة للتمييز بين القضايا المعقولة في العلم والعقل السليم من جهة، والقضايا الميتافيزيقية والدينية التي لا معنى لها من جهة أخرى. وبعبارة

أخرى، بقي برنامج الوضعية الجديدة المعادي للاهوت، والذي قام على إظهار الغياب التام للمعنى في الميتافيزيقا، غير منجز بالجوهر. وكان لهذا الأمر، كما سنرى، عواقبه المباشرة على فلسفة الدين. ونحن لم نبحث في التقلبات التي مرت بها نظرية المعنى الوقائعي بأوجهه المختلفة، لأن ذلك يتطلب عملاً مفصلاً قائماً بذاته. والشيء الجوهري في هذا الموضوع أن إعداد هذا العمل يتم خارج السياق الفلسفي الديني المباشر.

ثانياً، إن التجاهل النسبي للنظرية الوقائعية في معنى لغة الدين فرضته الاهتمامات المعروفة في الدفاع عن الدين. فالوضعية الجديدة، في صيغتها الكلاسيكية، تحتل أشد المواقع جذرية في معاداتها للدين واللاهوت في الفلسفة الغربية المعاصرة. وجعل هذه المواقع طي النسيان والسكوت عنها وتجنب المواجهة في محصلة الأمر، هو إستراتيجية دفاعية صريحة. وهذه الاستراتيجية تستخدم بالدرجة الأولى في إطار لاهوت المذاهب المسيحية الغربية. أما في فلسفة الدين فغالباً ما تستخدم إستراتيجية دفاعية أخرى، كما سوف نرى.

3) التفسيرات الفلسفية لمعنى لغة الدين

باتت المقدرة النقدية الهائلة للتجريبية المعادية للاهوت تعني فيما تعنيه تهديداً كبيراً للدين. لم يعد الدين يتبدى كموضوع لمحاورات فكرية تطرح فيها الحجج والنظريات من قبل المتحاورين المختلفين، بل كشيء لا معنى له. وحتى في تلك الحالات التي أقر فيها الوضعيون الجدد بمشروعية الدين كموقف في الحياة وتوجه وجداني، فقد كانوا لا يهادنون في إنكار مشروعية الدين كمعرفة عن ماهية الوجود الموضوعي. ولقد عنى ذلك من الناحية الفعلية نفياً قاطعاً وصريحاً لإمكانية البحث الجدي في مسألة وجود الله.

زد على ذلك أن الإشارة إلى غياب المغزى المعرفي في لغة الدين فُهمت في أحيان كثيرة على أنها انعكاس فلسفي لواقعة أن الدين أخذ يتراجع باضطراد إلى هامش الثقافة الجادة في بلدان الغرب.

وكان من المفهوم أن يحيي مثل هذا التهديد من جانب الفلسفة مساع فلسفية كثيفة ومتنوعة تدافع عن الدين. وبما أن الأداة الأساسية للهجوم الفلسفي على الدين كانت نظرية صريحة في معنى لغة الدين، فقد تركزت هذه المساعي في حقل إشكالية معنى لغة الدين على وجه التحديد.

ويمكننا أن نبرز موقفين أساسيين، شكلين أساسيين من الرد الفلسفي المدافع عن الدين على "التحدي الوضعي الجديد". يتلخص الشكل الأول في الاعتراف بالنظرية الوضعية الجديدة في المعنى، لكن، وفي الوقت ذاته، إعادة تفسير معنى القضايا الدينية، والعمل بذلك على إظهار عدم صلاحية تطبيق هذه النظرية على لغة الدين. وتؤلف الشكلَ الثاني محاولاتُ العدول التام عن نظرية الوضعية الجديدة في المعنى وإيجاد بديل عنها. وفيما يتصل بهذا الشكل الأخير تجدر الإشارة إلى أنه من الخطأ أن يختزل التطور اللاحق لفلسفة التحليل برمته، الذي تم بعيداً عن مجرى الوضعية الجديدة، إلى مجرد مساع بحثية في الدفاع عن الدين.

وعند إعادة تفسير معنى القضايا الدينية لا يطاح بالمعيار الوقائعي للمعنى ولا يعاد النظر فيه، إنما يجري تضييق لمجال تطبيقه، ما يعني إنكار مشروعيته فيما يخص القضايا الدينية. بعبارة أخرى، يفقد المعيار الوقائعي للمعنى تلك العمومية التامة التي أُسبغت عليه في الوضعية الجديدة.

يرى ريتشارد برايثوايت[1] (Braithwaite R.) أن مبدأ التحقق (Verification) يمكن تطبيقه على ثلاثة أنواع من القضايا: القضايا التي تتصل بالوقائع التجريبية؛ الفرضيات العلمية وسائر التعميمات الناشئة عن الحقل التجريبي؛ القضايا الضرورية للمنطق والرياضيات. والقضايا الدينية لا تقع تحت أي من هذه الأنواع، لذلك لا ينبغي تطبيق مبدأ التحقق عليها. ومهما يكن من أمر لا يجب أن نقتفي إثر الوضعيين الجدد ونخلص إلى استنتاج عن لامعنى القضايا الدينية. فالقضايا الدينية، بحسب برايثوايت، هي ضرب من القضايا الأخلاقية. وهي بمنزلتها قضايا من هذا النوع لا تعد بلا معنى، طالما أنها تتمتع بوظيفة واضحة في حياة المتدينين. فهذه القضايا تعبر عن توجه في الحياة، ومقاصد، ومشايعة لنمط معين في الحياة.

ومن مواقع شبيهة بهذه أحرزت أفكار ريتشارد هاري (Hare R. M.) شهرة خاصة. يعترف هاري بأن "فلو قد حقق نصراً كاسحاً في المجال الذي رسمه بنفسه"[2]. إلا أنه يشك بأن فلو قد فهم بصورة صحيحة الطبيعة الخاصة للقضايا الدينية، وتبعاً لذلك يحاجج في مشروعية تطبيق نظريته على هذه القضايا.

ومن أجل التعبير عن وجهة نظره يروي هاري قصة- تماماً مثلما فعل فلو- عن مخبول لا تقدر أي حجج أن تقنعه بأنه ينظر إلى العالم بشكل خاطئ، وأنه يسيء بالكامل تقدير نوايا المحيطين به. وليس ثمة تجربة واحدة يمكن للمخبول أن يقبلها كبرهان يخالف رأيه في العالم.

---

(1)Braithwaite R. An Empiricists View of the Nature of Religious Belief // Philosophy of Religion. N. Y. et al., 140 – 163.

(2)Hare R. M. Theology and Falsification (B) // New Essays in Philosophical Theology. L., 1955. P. 99.

لكن هذه القرينة، خلافاً لنظرية فلو، لا تجيز لنا أن نحسب رأي المخبول خالياً من المعنى. وكل ما بوسعنا قوله عن هذا الرأي يتلخص بأنه يختلف عن رأينا. هذا الاختلاف بين رأي المخبول ورأي الأسوياء يسميه هاري بكلمة مصطنعة "بقعة ضوء". ومن المرجح أن هاري يفهم تحت حد "بقعة الضوء" توجهاً أساسياً يعمل على تنقية وتنظيم تجربة الفرد. وكشيء يسبق التجربة لا يمكن لهذا التوجه أن يتعين مباشرة بالتجربة. إن مواقف المؤمنين وغير المؤمنين تعينها "بقع الضوء" المختلفة، لذا من المشكوك فيه أننا نستطيع أن نقارن مواقفهم على أساس التجربة، إنما نقارنها على أنها فرضيات توضيحية مختلفة تختص بالوجود الموضوعي.

في نظرية "بقعة الضوء" عند هاري، التي نالت شهرة واسعة، ثمة الكثير من الغموض، ما يجعلها عرضة لتفسيرات شتى. لكن، وعلى الرغم من جميع هذه التفسيرات، من الواضح أن هاري نفسه يجنح إلى فهم لامعرفي (non-cognition) لماهية "بقعة الضوء". وإذا ما طبقنا هذا الفهم على القضايا الدينية فسوف يعني ذلك تفسيراً لامعرفياً لمعنى هذه القضايا(*).

(*)اللامعرفة لا تعني الجهل بطبيعة الحال، والفهم أو التفسير اللامعرفي هو الذي يقوم على نسبية المعرفة، وأننا لا نعرف الأشياء في ذاتها، وبالنسبة للمفاهيم والقضايا الدينية فإن مسائل مثل المطلق واللامشروط واللامتناهي، وما بعد الموت والبعث والحساب والقيامة... كلها من الغيبيات التي لا معرفة كلية للإنسان بها. يبقى أن اللامعرفية هي اتجاه في نظرية المعرفة نشأ في القرن التاسع عشر وواضع المصطلح هو الفيلسوف الإنكليزي وليم هاملتون الذي زعم أن المشروط هو الشيء الوحيد القابل للمعرفة، أما اللامشروط، المطلق فلا تتسنى معرفته، وكل ما يمكن معرفته هو أنه موجود، لكننا لا نعرف ما هو - المترجم

في نظرية كل من برايثوايت وهاري، وفي جميع المحاولات الشبيهة، تفهم القضايا الدينية على أنها حالات تعبيرية (Expressive)- أي كتعبير عن توجه أخلاقي، وطريقة محددة في إدراك العالم، وتجسيد لتوجه في الحياة..إلخ. وفي حقيقة الأمر تفقد القضايا الدينية طبقاً لهذا الفهم مضمونها المعرفي.

ويتلخص جوهر الطريقة اللامعرفية في كونها محاولة لإظهار أن فهم الوضعيين المناطقة لطبيعة القضايا الدينية هو فهم خاطئ. وعلى وجه الدقة، يسعى الفلاسفة المدافعون عن الدين في هذه الحالة لأن يظهروا أن القضايا الدينية ليست مجرد ادعاءات، إذا ما أمعنا النظر فيها جيداً.

إن جميع أشكال الحجاج الفلسفي الديني التي استوجبها التهديد من جانب الفلسفة الوضعية، وجميع ضروب ما أسماه جون باسمور "تجريبية مسيحية"، اختُزلت في نهاية الأمر إلى محاولة تقديم مذهب التأليه (Theism) بوصفه "المنظور" المشروع، ناهيك عن أنه الأكثر مطابقة لموضوعه، وطريقة للنظر إلى العالم.

هذا وقد أصبحت "المنظورية" (Perspectivism)(*) كاستراتيجية دفاعية مادة لتحليل موضوعي ومقنع- من وجهة نظرنا- عند هوغو جونس (Jones H. O.). تفترض "المنظورية" تلازماً محدداً بين التأمل الفردي والوجود الموضوعي للعالم. و"بحسب النظرية المنظورية- يكتب جونس في "منطق المنظورات اللاهوتية: بحث لغوي- تحليلي"- لا يعد الكلام الديني مجرد استخدام للكلمات الموروثة. إنما هو على

(*)المنظورية نظرية في المعرفة تقول بأن وجهات النظر في الشيء الواحد تتعدد بتعدد الأفراد الذين يتخذون منه موضوعاً لمعرفتهم، وكل وجهة نظر ضرورية وصادقة، أما وجهة النظر الخاطئة فهي التي تزعم بأنها وحدها الصائبة- المترجم.

الأغلب كلام من وجهة نظر محددة. ولكي نفهم هذا الكلام، يتوجب علينا، جزئياً على الأقل، أن نقف على وجهة النظر هذه وأن نكون متفقين معها"[1].

تطمح المنظورية الفلسفية- الدينية من النوع المشار إليه إلى التغلب على التراث النقدي الذي يمتد من هيوم وكانط وصولاً إلى الوضعية المنطقية، إذ يرى هذا التراث أنه لا يجوز تصوير وتسويغ القضايا الدينية بمنزلتها حقائق العقل، ولا بمنزلتها استنتاجات على أساس التجربة.

لا تعد المنظورية ذاتها شيئاً ما جديداً. فهي تعتمد على الإرث الممتد من ليبنتز حتى فاينجر ونيتشه. وفي القرن الحالي يعد فتجنشتاين، برأي جونس، الممثل الأكبر للمنظورية، الذي مارس تأثيراً كبيراً على فلسفة الدين الأنجلوسكسونية.

تستلزم أفكار جونس، من وجهة نظرنا، أن نتممها بالإشارة إلى أن جوهر المنظورية الفلسفية- الدينية يتلخص في الطموح إلى جعل "المنظور الديني" مستقلاً بذاته بطريقة ما. ويعني الاستقلال الذاتي تأكيداً للمعنى الذي يقرره هذا المنظور. وطبقاً لذلك يبدو وكأن الخطر على الدين يتم تحييده، ذلك الخطر الذي يستوجبه الارتياب الوضعي بأن الدين لا معنى له.

كما أشرنا سابقاً، يتلخص الشكل الثاني من الرد على "التحدي الوضعي الجديد" في العدول عن النظرية الوضعية الجديدة في المعنى. وهذا الاتجاه في فلسفة الدين التحليلية المعاصرة يمثله بصورة

(1)Jones H. O. Die Logik theologischer Perspektiven: Eine sprachanalytishe Untersuchung. Göttingen, 1985. S. 11.

أساسية موقفان: الموقف الأول تجسده فلسفة الدين على قاعدة فلسفة اللغة العادية (*)؛ أما الموقف الثاني فيرتبط بالاستخدام الفلسفي الديني لنظرية "اللعب اللغوي".

ترفض فلسفة اللغة العادية، بالكامل، أي تصورات عن أن اللغة الطبيعية ليست إلا بديلاً ناقصاً ومشوهاً (Surrogate) عن اللغة المثالية. وإن البحث عن بنيان ما خفي، "حقيقي" للغة الطبيعية ليس له معنى، مادامت هذه اللغة تؤدي وظيفتها بصورة مطابقة تماماً في تلك الحالات التي تستخدم فيها. إن دلالة الكلمة تحددها الجماعة اللغوية. لذلك ليس ثمة من حاجة إلى تدقيق وتقعيد اللغة الطبيعية، كما أنه ليس من حاجة إلى استبدال اللغة الواقعية بلغة مثالية.

إن فلسفة اللغة العادية على وجه العموم تتناسب سلباً مع المعيار الصارم للمعنى الذي أقرته الوضعية المنطقية. فهي تعترف باحتمالات متنوعة ومتعددة لمعنى اللغة، وهذا التوجه المبدئي يطرح منظوراً فلسفياً دينياً آخر.

وينحصر البرنامج الفلسفي الديني لفلسفة اللغة العادية، إذا ما شئنا أن نعبر باختصار، في إقرار ما إذا كان بمقدورنا أن نتحدث بصورة مفهومة عن الله بمصطلحات هذه اللغة. ويتجه هذا البرنامج نحو تحديد معنى ووظائف العبارات الدينية التي صيغت بأدوات اللغة العادية. وفي حقيقة الأمر، إن المسألة هنا لا تخرج عن حدود التحقق الفلسفي من الاستخدام الديني للغة.

(*)اللغة العادية أو السائدة أو الدارجة أو المبتذلة بمعنى استخدامها الشائع، وهي كلها ألفاظ تحيل على المعنى المقصود باللغة العادية- المترجم.

ترتبط فلسفة الدين على قاعدة فلسفة اللغة العادية، من حيث الأساس، بنظرية فعل الكلام التي جرى إعدادها في نطاق تلك الأخيرة، وفي المقام الأول بالتصور العام الذي طرحه جون أوستن. فنظرية فعل الكلام تسمح للباحث، كما يرى أصحاب هذه النظرية، أن يأخذ بعين الاعتبار كامل التعقيد في الوظيفة والمضمون لأي تشكل لغوي ديني، وأن يقرر لأي نموذج يتبع هذا التشكل، وأن يقرن معنى العبارات الدينية بالسياق الملموس لهذه العبارة. وتجدر الإشارة في هذه المناسبة إلى التوتر الذي عادة ما ينشأ بين الهدفين الأخيرين.

هذا وقد أحرزت نظرية "الألعاب اللغوية" أهمية خاصة بالنسبة لفلسفة الدين. النظرية التي طرحت السؤال عن إمكانية اعتبار الدين نظاماً مستقلاً من "أنظمة الحياة"، ولعباً من "ألعاب اللغة". ويؤكد ويليم آلسطن (Alston W. P.) بشدة أن "هذا السؤال فائق الأهمية بالنسبة لفلسفة الدين طالما أنه يبدي تأثيراً عميقاً على تفسير المفاهيم اللاهوتية، وعلى فهمنا لطبيعة الله وحقيقته، وأيضاً على اختيار الأسس من أجل المصادقة على عقلانية العقائد المسيحية"[1].

وكما هو معلوم ظهر مفهوم "اللعب اللغوي" عند لودفيغ فتجنشتاين في "مباحث فلسفية". لكن فتجنشتاين نفسه لم ير أنه هو الذي قدم نظرية اللعب اللغوي، على الرغم من أن فلاسفة غربيين معاصرين كثر يرون أن فتجنشتاين هو من أسس هذه النظرية أو على الأقل وضع أسساً متينة من أجل إعدادها.

---

(1)Alston W. P. The Christian Language Game// The Autonomy of Religious Belief. Notre Dame; L., 1981. P. 139.

لقد استخدم فتجنشتاين مفهوما "اللعب اللغوي" و"أنظمة الحياة" من أجل التشديد على واقعة أن معرفة اللغة ليست مجرد اكتساب وامتلاك القاموس وقواعد النحو، بل هي على الأغلب تصور عن نظام الحياة. فاللغة هي جزء عضوي من نمط حياة جماعة بشرية ما. وإن دلالة العبارات أو القضايا متشابكة مع الأفعال في إطار نمط حياة معين. إذ ليست الدلالة فكرة خارج الزمن متماثلة بالنسبة للجميع وفي كل الأوقات.

تظهر الألعاب اللغوية متساوية في الحقوق. فمثلاً، اللعب اللغوي العلمي له قواعده بخصوص ما يمكن قوله بصورة مفهومة، بيد أن هذه القواعد لا تمتلك الحق بالتسيّد على الألعاب اللغوية الأخرى. وتبعاً لذلك يتمتع التفكير الأخلاقي والتفكير الديني بأهميتهما الخاصة، شأنهما في ذلك شأن أي لعب لغوي قائم بذاته.

لكن فتجنشتاين نفسه لم يقارن بصورة مباشرة قضاياه التي طرحها عن الإيمان الديني مع أفكاره الخاصة بالألعاب اللغوية. ومع ذلك فإن المنظومات الفلسفية الدينية المختلفة، التي تعتمد بهذا الشكل أو ذاك على النظرية المذكورة، ترتسم معالمها على أنها "فلسفة دين نيوفتجنشتاينية".

في النصف الثاني من عقد الستينيات أدخل كاي نلسون في التداول مصطلح "الإيمانية (Fideism)[*] الفتجنشتاينية". وقد بات هذه المصطلح مألوفاً في فلسفة الدين، ويستخدم على نطاق واسع للإشارة إلى موقف محدد يرتبط بالنظرية التي تعلن الدين نظاماً خاصاً من أنظمة الحياة ولعباً لغوياً.

(*)الإيمانية (Fideism) هو المذهب الذي يبني الاعتقاد في الدين على الإيمان وليس على الدليل والبرهان- المترجم.

ينشأ وضع طريف للغاية: "ففلسفة الدين النيوفتجنشتاينية"، القائمة على نظرية اللعب اللغوي الديني والدين بوصفه نظاماً محدداً في الحياة، تحافظ على حضور حي في السجال الفلسفي الديني الراهن. ويُنظر إلى "الإيمانية الفتجنشتاينية" كموقف راسخ بقوة يتعين على أي بحث فلسفي ديني جاد أن يقيم التناسب معه بهذا الشكل أو ذاك. والطريف في الأمر أن النظرية المشار إليها تتبدى بوصفها بلا اسم، بمعنى أنه من غير الممكن مطابقة هويتها مع نتاج أي من الفلاسفة.

وبطبيعة الحال، ثمة من يربط هذه النظرية في السجال الدائر ببعض الأسماء. لكننا متى ما نظرنا عن قرب فسوف نتيقن من أن هذه النظرية لا توجد بشكلها الخالص أو المفصل عند أي من أولئك الفلاسفة. وإن كان بالإمكان إثبات هوية بعض عناصرها لا أكثر. غير أن هؤلاء الفلاسفة أنفسهم يرفضون غالباً ما ينسب إليهم قسراً من مناصرة للنظرية التي ترى الدين نظاماً في الحياة ولعباً لغوياً، بالصورة التي سنعيد فيها بناء هذه النظرية أدناه.

هذا وقد نُشرت أعمال لمؤلفين، كثيراً ما تقترن أسماؤهم بهذه النظرية، في عمل جماعي حمل عنوان "الاستقلال الذاتي للإيمان الديني". جميع هذه الأعمال كانت مدعوة للإجابة عن السؤال عما إذا كان من الممكن اعتبار الدين نظاماً في الحياة، إن فهمنا هذا التعبير بالمعنى الذي ذهب إليه فتجنشتاين. وبرأي كاتب مقدمة هذا العمل فريدريك كروسون أن "النتيجة الجماعية المشتركة تنص على أنه "لا"[1].

(1) Ibid. P. 1.

وارتباطاً بذلك تقف أمامنا مهمة إعادة بناء برنامج "فلسفة الدين النيوفتجنشتاينية"، أو "الإيمانية الفتجنشتاينية" على أساس بعض موضوعات الفلاسفة سواء الذين يرتبط إنتاجهم بهذا البرنامج أو أولئك الذين يرفضونه.

يصور هذا البرنامج الدين على أنه عالم قائم بذاته بقواعده المستقلة التي تؤسس لمعقولية القضايا الدينية وإثبات الأدلة، وبمعاييره للعقلانية واليقين. ومن المفهوم أن مثل هذه النظرية الفلسفية الدينية تتمتع بقدرات دفاعية لا يستهان بها، ما دامت تجعل أي نقد للدين من مواقع غير دينية مستحيلاً. بينما تزعم أن النقد الممكن هو النقد المحايث فحسب؛ أي النقد في حدود المجال الفكري نفسه. وتفترض النظرية، من ثم، أن النقد المحايث يعني بالتحديد الإقرار بمعقولية اللعب اللغوي الديني. وطبقاً لذلك يمكن تصور الدين على أنه نظام حياة عقلاني ويمتلك مشروعية كاملة. في كتابه "الدين كلعب لغوي" يؤكد لارس هايكولا (Haikola L.) أن "الفلسفة التي تتولد من "المباحث الفلسفية" لفتجنشتاين، لا تنفك تثوّر النظرات في موضوع قابلية العقائد الدينية للتعقل (Intelligible). إننا نجد عند فتجنشتاين نظرية الألعاب اللغوية، التي إذا ما طبقت على العقائد الدينية فإنها تصورها كمكون عقلاني ومشروع تماماً في الحياة الإنسانية"[1].

ومن مزايا فهم الدين على أنه "لعب لغوي" مستقل وله خصوصيته أن هذا اللعب يسمح بتجنب المجابهة مع النظرات البديلة، العَلمانية، نحو العالم، ومع الماركسية قبل أي شيء آخر. وفي سياق متصل بذلك يلاحظ جون هايك (Hick J.) أن "الماركسي أو الإنساني عندما يقول

(1)Haikola L. Religion as Language-Game. Lund, 1977. P. 14.

للمؤمن إن الصلاة لله هو عمل أحمق، مادام الله غير موجود، فإن الفيلسوف النيوفتجنشتايني سيقول للملحد والمؤمن على السواء إنهما يلعبان بألعاب لغوية مختلفة، ولذلك فإن أي نقاش لن ينعقد بينهما"[1].

يحسب أصحاب نظرية اللعب اللغوي أن هذه النظرية تحمل في ذاتها إمكانية علاج مشكلات التعددية الدينية. حيث يتبدى كل موروث ديني نظام حياة فريداً وقائماً بذاته، ولعباً لغوياً. ما يتيح لنا أن نتصور الموروثات الدينية بوصفها أنظمة حياتية وألعاباً لغوية متكافئة في الحقوق، ولا يختزل أحدها إلى الآخر.

وفي اعتقادنا أن ما يشكل الأساس لإمكانية مثل هذا الاستخدام الفلسفي الديني لمفهومي "اللعب اللغوي" و"نظام الحياة" هو التصور عن التميز المنطقي للعقائد الدينية من أنواع العقائد الأخرى: المبتذلة والعلمية والأخلاقية وغيرها. فالخصوصية المنطقية لكل نوع من العقائد تمتلك، كما يُفترض، دلالة تكوينية بالنسبة للألعاب اللغوية وأساليب الحياة المطابقة.

ومع ذلك فإن الأمر لا يتعدى مجرد التسليم بالخصوصية المنطقية للعقائد الدينية وإشهارها. بمعنى أنها لا تتوفر على أي برهان. إذ إن تثبيت تلك الحقيقة الواضحة للعيان من النظرة الأولى، التي تنص على وجود عقائد مختلفة تصاحبها أنظمة حياة موافقة لها، لا يعني بعد الإشارة إلى ما تتضمنه هذه العقائد من خصوصية منطقية، ما يعني أن طرح المسألة الأنطولوجية على بساط البحث يصبح أمراً لازماً. أما إذا لم

(1)Hick J. Seeing-as and Religious Experience// Religionsphilosophie; Philosophy of Religion; Akten des 8. Intern. Wittgestein Symp. P. 46.

تطرح المسألة الأنطولوجية فإن استخدام اللغة الدينية يبدو لعباً بالفعل. ومن هنا ليس من قبيل المصادفة أن اعتراضات أخصام فهم الدين على أنه لعب لغوي يكتفون عادة بالإشارة إلى أن العقائد الدينية بالنسبة للمؤمنين ليست لعباً، إنما تصورات عن ماهية الله والعالم. لا بل حتى الأساطير والتعابير المجازية تشير، كما يؤكد هؤلاء، إلى وقائع. وفوق ذلك فهم يتذرعون بأن فتجنشتاين نفسه نظراً لاحترامه للغة والحياة اليومية ما كان ليحبذ النظرية التي تناقض صراحة الوظائف الفعلية للعقائد في حياة حَمَلة اللغة الدينية.

جرت العادة أن تقترن نظرية الدين بوصفه نظاماً في الحياة ولعباً لغوياً باسم ديوي فيليبس (Phillips D. Z.). وبحسب قناعة باتت مستقرة فإن نظرية فيليبس تعد التجسيد المنطقي الأمثل "لفلسفة الدين النيوفتجنشتاينية". فهذا كسافير سادابا غاراي، على سبيل المثال، يؤكد أن "فيليبس يعتبر الفيلسوف الوحيد الذي عمل بصورة منهجية على وضع مذهب في الإيمانية الفتجنشتاينية"[1].

أما فيليبس فينفي في الحقيقة المبررات التي تطابق نظراته مع "الإيمانية الفتجنشتاينية". وفي الأعوام الأخيرة لا ينفك فيليبس يؤكد بإصرار أن تصور أعماله على أنها نموذج مرشد (Paradigm) لتلك النظرات يعبر عن سوء فهم إلى حد كبير.

ففي كتابه "العقيدة والتغيير وأنظمة الحياة" يشير فيليبس إلى أنه إذا "صح فهمنا لفتجنشتاين، فلا شيء مما يقوله ينفي إمكانية الحوار مع العقائد الدينية، وفهمها، ونقدها، وتغييرها، وانحطاطها"[2].

---

(1)Sadaba Garay J. Op. Cit. P. 68.
(2)Phillips D. Z. Belief, Change and Forms of life. L., 1986. P. XI.

ويؤكد فيليبس أنه، وبصرف النظر عن ذلك، لا يزال أنصار فتجنشتاين المتأخر يُتهمون "بالإيمانية" (Fideism)، ومعاداة العقل، والنزعة المحافظة. وتنسب إليهم الرغبة في صون العقائد الدينية من النقد.

ويرى فيليبس أن النقاد يفرضون من دون وجه حق على أنصار فتجنشتاين نظرية متكاملة تتألف من خمس أطروحات، الأولى: العقائد الدينية منفصلة منطقياً عن جميع الأوجه الأخرى من الحياة الإنسانية؛ الثانية: العقائد الدينية لا يمكن أن يفهمها إلا المؤمنون؛ الثالثة: إن ما يصطلح على تسميته لغة دينية، يعود إليه تحديد ما الذي يمتلك وما الذي لا يمتلك معنى في الدين؛ الرابعة: لا يجوز تعريض العقائد الدينية للنقد؛ الخامسة: لا يمكن أن تخضع العقائد الدينية للتأثير من جانب أي من الأحداث الفردية أو الاجتماعية أو الثقافية.

ويورد فيليبس مقتطفات كثيرة من كتابات فلاسفة الدين المعاصرين، حيث تنسب إليه هذه الأطروحات. ويسعى من خلال إيراده لمقتطفات كثيرة ومفصلة من كتاباته الشخصية لكي يظهر أن فرض نظرية عليه، تلك التي تشكلها الأطروحات الخمس المشار إليها، هو أمر باطل ولا أساس له. وتجدر الإشارة إلى أن التفنيدات النصية لفيليبس لا تبدو مقنعة في جميع الحالات.

أما الشيء الأساسي في نظرية فيليبس، وبالتوافق مع ذلك في جداله مع خصومه، فيتلخص في إثبات المبدأ الذي يعلن أنه "لا يمكن لأي تفسير جاد للعقائد الدينية أن يتفادى البحث في مسألة الارتباط المتبادل لهذه العقائد مع الجوانب الأخرى من الحياة الإنسانية"[1]. ويشير فيليبس إلى أنه لا يجوز الحديث عن الدين كنظام حياة، إنما يمكن

(1)Ibid. P. 79.

فقط تصوره داخل نظام حياة ما. فإذن، لا يمكن أن نحدد مسبقاً ما الذي قد يحدث للدين في إطار نظام الحياة هذا.

إن سياق الدين يؤثر حتماً على مصيره. وبناء على ذلك يبحث فيليبس الموقفين الأساسيين لفلسفة الدين المعاصرة في فهم العلاقة بين الدين ومحيطه، وفهم معنى لغة الدين. الموقف الأول يسميه فيليبس "خارجياً" (External). وجوهر هذا الموقف هو التأكيد بأنه من الممكن تطبيق المعايير العامة العقلية والمنطقية على العقائد الدينية. ويسمي الموقف الثاني المخالف للأول "داخلياً" (Internal). حيث يعلن أنصار هذا الموقف أن معنى لغة الدين، بالإضافة إلى العقائد الدينية، و"كل ما هو ديني" عموماً هي أمور مكتفية بذاتها وتثبت نفسها بنفسها. لكن فيليبس يشير إلى أنه "من الهام جداً أن ندرك أننا لسنا مقيدين بالخيار بين هذين الموقفين. أما إذا قرر المرء أن الأوجه المختلفة للنشاط الإنساني تمتلك معايير في المعنى خاصة ومتميزة، فمن السهل عليه أن يصل إلى إنكار أن هذه الأوجه المختلفة مترابطة فيما بينها. وهذا ضلال"[1].

فالتأبي عن بالاعتراف بالصلة الوثيقة للعقائد الدينية ولمعنى لغة الدين بالثقافة والمجتمع هو أمر مريح من وجهة النظر التي تريد الدفاع عن الدين. بينما تؤكد وجهة النظر المخالفة لهذه على الطابع الهش للعقائد الدينية، وتاريخيتها وارتباطها المحدد بالثقافة.

ويرى فيليبس على وجه الخصوص أنه لا ينبغي للفيلسوف أن يسير في ركاب مثل هذه المساعي في الدفاع عن الدين. فالفيلسوف ليس "خادماً للدين"، و"لا يمكن أن يكون ثمة فلسفة مسيحية"[2].

---

(1)Ibid. P. 83.
(1) Ibid. P. 109.

وهكذا فإن فيليبس لا يتبع بالفعل "الإيمانية الفتجنشتاينية" بالشكل الذي يتصورها عليه أخصام هذا المذهب. ويتلخص الأمر الأساسي في نظر فيليبس، وعلى الأقل في السنوات المتأخرة من تكونه الفكري، بالمصادقة على الصلات الموضوعية التي لا يمكن إقصاؤها أو تجاوزها بين لغة الدين، بين الدين كنظام حياة، وبين التاريخ والثقافة. وهذا عموماً لا يتوافق مع التسليم بالاستقلال التام والاكتفاء الذاتي لمعنى لغة الدين وللنظام الديني للحياة. وفي الوقت عينه لا يرفض فيليبس استخدام مفهومي "اللعب اللغوي" و"نظام الحياة"، لكنه لا يعالج المسائل الأنطولوجية والأبستيمولوجية التي تتصل حكماً بتصور الدين على أنه نظام محدد في الحياة ولعب لغوي، وعلى الأخص إذا ما أُقرت العلاقة بين الدين والجوانب الأخرى من حياة الإنسان.

4) خلاصة

لقد فتح "المنعطف الألسني" في فلسفة الدين أمام هذه الأخيرة آفاقاً هامة في البحث. فلقد عنى في المقام الأول ايجاد حقل موضوع محدد يختلف، من جهة، عن الواقع الذاتي العسير على الإدراك الذي يميز الوعي الديني الفردي، ويختلف، من جهة ثانية، عن التأملات الفلسفية اللاهوتية. ولم يعد عالم الحياة الدينية الذاتية يكوّن الحقل الإشكالي لفلسفة الدين المعاصرة، إنما البنى اللغوية والعلاماتية البسيطة والمفهومة.

وجديد "المنعطف الألسني" في الفلسفة لم يستوجبه التوجه نحو حقل موضوعاتي جديد، بقدر ما استوجبته الطرائق الجديدة في مقاربة لغة الدين. فلغة الدين ولغة اللاهوت كانتا على الدوام، بهذه الدرجة

أو تلك، في مركز اهتمام المفكرين المسيحيين. وما استوجب ذلك هو الدور الذي يعود للنصوص المقدسة في المسيحية من جهة، والاهتمام الكبير باللغة في التراث العلمي والفلسفي الأوروبي من جهة ثانية.

وتتحدد أهمية "المنعطف الألسني" في فلسفة الدين المعاصرة، بالدرجة الأولى، في طرحه الجديد لمسألة معنى لغة الدين، وبالتوافق مع ذلك، طرح مسألة معنى الدين من قبل الفلسفة الوضعية الجديدة.

وتكمن الخصوصية الكبرى للوضعية المنطقية الكلاسيكية في موقفها من فلسفة الدين بالآتي: إن جميع المقاربات التأليهية (Theism) واللاأدرية (Agnosticism) والإلحادية لمشكلات الدين لديها ما هو عام مشترك، يتلخص في الاعتراف بمعقولية البحث ذاته لهذه المشكلات. فالحجج المعول عليها إثبات صدق المزاعم عن وجود الله، وطبيعته، وفعله في العالم، وموقفه من الإنسان... أو تلك الحجج التي تنفي وجود الله، وتبعاً لذلك تدحض كل الأفكار اللاهوتية، هي حجج أُخذت ومازالت تؤخذ على محمل الحجج التي لا ريب في مشروعيتها. ويبدو أن المجال الفكري الذي يحصل فيه تمايز المواقف المختلفة إزاء الدين واضح بذاته ولا يحتاج إلى نقاش.

إلا أن الوضعية المنطقية تُخضع وجود هذا المجال للشك، وعلى وجه الدقة، تنفي وجوده. وترى أن التصديقات الدينية لا تطابق معيار المعنى الذي تقدم به أوائل الوضعيين الجدد، وهذا من شأنه أن يفضي إلى نفي مشروعية الدين.

أما فلسفة الدين التحليلية فقد ركزت جهدها على بحث الإشكالية المتعلقة بمعنى لغة الدين. وقد تحولت مواقف الوضعية الجديدة الكلاسيكية إلى نقطة انطلاق لتطور هذا النوع من فلسفة

الدين المعاصرة، مادامت جميع أوجه فهم معنى لغة الدين قد تناسبت لاحقاً مع المواقف المذكورة على هذا النحو أو ذاك.

ويمكن ترتيب جميع هذه الأنواع من فهم معنى لغة الدين تبعاً لموقفها من نظرية المعنى الوضعية الجديدة. وهو المبدأ التصنيفي الذي استخدمناه في هذا الفصل.

ومازالت مواقف الوضعية الجديدة الكلاسيكية، وإن كانت بصيغة معدلة، يعاد إنتاجها راهناً. والسبب الأساسي والعميق لذلك هو، من وجهة نظرنا، أن الدفاع (Apology) الفلسفي واللاهوتي عن الدين لم يستطع أن يفند الموضوعة النقدية للوضعية الجديدة الكلاسيكية فيما يتعلق بالمسيحية التقليدية ولاهوتها.

في الوقت الراهن تغلب في فلسفة الدين التحليلية التصورات التي لا تلعب فيها نظرية المعنى الوضعية الجديدة دوراً جوهرياً، أو أنها ترفض هذه النظرية صراحة.

وفي النظريات التي تبحث مشكلات لغة الدين من موقع فلسفة اللغة العادية أو نظرية اللغة كنظام حياة تتبدى لغة الدين، في الغالب، كحالة عفوية وتعبيرية (Expressive). بينما لا تلقى مشكلات التأصيل الوجودي لنظام الحياة الديني، والمرجعية الموضوعية للغة الدين أي معالجة تذكر. فهذه النظريات لا تضع نصب أعينها أي مهمات نقدية. أما البحث الفلسفي للغة الدين فيقتصر على وصف وظائفها وطرائق استخدامها. وبعبارة أخرى، تفهم المهام البحثية بروح فلسفة التأويل. وفلسفة الدين معنية، كما يزعم هؤلاء، بالفهم لا بالتقييم أو النقد.

وبطبيعة الحال، يستلزم مثل هذا التوجه التخلي عن البناء الفلسفي اللاهوتي. لكن التخلي عن المواقف التقويمية النقدية يسهم بدوره في إيجاد إمكانيات محددة للدفاع عن الدين. وهذه تجيز في مضمونها تأكيد مشروعية الدين بحكم واقعة وجوده نفسها.

وبرأينا أن جميع ضروب فلسفة الدين التحليلية التي تتوخى أهدافاً دفاعية عن الدين تتبع إستراتيجية واحدة من حيث المبدأ، تتلخص في جعل معنى القضايا الدينية مستقلاً بذاته، وبالتوافق تحصين هذا المعنى ضد جميع المواقف المعادية للدين، وحتى ضد المواقف اللاأدرية.

ولقد يممت شطر هذا الاستقلال الذاتي لمعنى الدين الإستراتيجيةُ الدفاعيةُ لأولئك الفلاسفة الذين أقروا بالمعيار الوضعي للمعنى. فمن خلال إعادة تفسيرهم لمعنى القضايا الدينية أو للمعيار ذاته عملوا على الحيلولة بين القضايا العلمية والقضايا الدينية، وأعطوا لكل من هذه وتلك معنى خاصاً بها.

كما ويرتبط الاستخدام الدفاعي لنظرية الدين بوصفه نظام حياة خاصاً ولعباً لغوياً بهذا الإعلان عن الاستقلال التام لمعنى لغة الدين.

وفي الختام تجدر الإشارة إلى أن الطرائق المتنوعة التي اتبعتها الفلسفة المعاصرة في النظر إلى لغة الدين، بما فيها تلك التي اتخذت أهدافاً دفاعية، سمحت بتصور هذه اللغة كظاهرة معقدة ومتنوعة. ويكمن الأمر الأساسي هنا في إظهار أن لغة الدين لا تستنفذها الوظائف اللاهوتية الميتافيزيقية؛ أي لا يمكن اختزالها إلى مجرد لغة تعبر عن حقائق دينية ميتافيزيقية كلية عن الله والعالم والإنسان.

إن صياغة موقف نقدي جذري من الدين في الوضعية الجديدة، وكذلك إظهار الوظائف المتنوعة لمعنى لغة الدين، مثلا النتائج الكبرى لفلسفة الدين التحليلية.