رورتي، أمريكا ومعضلة الدين

محمد جديدي[1]

من وجهة نظرنا، لا اعتراض على الدين بقدر ما يكون خاصاً – بقدر ما لا تسعى المؤسسات الإكليروسية إلى حشد المعتقدين خلف اقتراحات سياسية وبقدر ما يتفق المؤمن والملحد على اتباع سياسة للعيش وترك الآخر يعيش[2].

تمهيد:

لم تعرف منطقة من العالم توترا وتصادما مع الدين في كثير من الحالات مثلما حدث الغرب، إذا ما سلمنا بتقسيم العالم إلى شرق وغرب. وإذا كان من الصحيح نسبيا ومثلما يُشاع أن الغرب مادي بينما الشرق أكثر روحانية، الشيء الذي يدفعنا أيضا إلى استنتاج علاقة منسجمة إلى حد ما مع الدين في الجزء الشرقي من العالم في حين أن الجزء الغربي منه اتسمت صلته بالدين بتذبذب يغلب عليه الصراع وهو ما بدا جليا في تبنّي العلمانية لأول مرة في هذه المنطقة من الكرة الأرضية دون غيرها من المناطق.

إن من يتصفح محطات هذه العلاقة سيرى أن قبول الغرب للدين المسيحي كديانة رسمية في القرن الثالث للميلاد لم يكن أمرا يسيرا. ففي جذور الغرب الحضارية اليونانية والرومانية نلمح عدم قبول الديانة الجديدة بمقاومتها بفكر وثني سخِر حتى من رُسُلها غير أنها تغلغلت وتوطّنت أرض أوروبا حتى سيطرت على مناحي الحياة وأضحت المسيحية لا سيما في العصر الوسيط صاحبة السيادة وكل شيء تابع لقولها الفصل إلى حد أن الحرب أو ما عُرف بالحروب الصليبية كانت تشن باسم الدين(*).

---

(1) أستاذ الفلسفة في جامعة قسنطينة – الجزائر.

(2) Santiago Zabala (edited), The future of Religion, R. Rorty & G. Vattimo, p. 46.

(*) حتى حروب أمريكا لا يخلو الدين واقعيا من شغل هام من استراتيجيتها على الرغم من عدم إبراز الوجه الديني وهو مُقنّع ومُبطَن أحيانا وأخرى يعلن عن نفسه في هفوات السياسيين كما حدث في حرب أمريكا على أفغانستان والعراق.

في العصر الوسيط لم يفلت من قبضة الكنيسة شيء فلا الفلسفة ولا العلم ولا الفن ولا السياسة - كان بإمكانها معارضة أو إبداء رأي مخالف لما تقره المسيحية. هذه الوضعية أفضت كما هو معروف إلى حالة عداء مقنع بداية ثم صريح في عصر النهضة وما تلاه وإلى محاولات عديدة في التخلص من ربقة الكنيسة، وقد بدأ ذلك من داخل الدين نفسه بمحاولات إصلاحية ثم تبعتها انتقادات وتنظيرات يوطوبية وتجارب سياسية حالمة بالحرية والمساواة والتضامن والبحث عن الخلاص خارج مجال الدين.

من بين هذه المحاولات ما أفرزته الثورات الثلاث في العصر الحديث وخاصة الفرنسية، الإنجليزية والأمريكية، التي نصت على أهمية فصل السلطتين الزمنية والروحية وأعطت بذلك نموذجا يحتذى في البناءات الاجتماعية والأنظمة السياسية وحتى وإن أثارت هذه المساعي جدلا واسعا في أوساط النخب المثقفة وعرفت تأرجحا بين التنظير والتطبيق لدى السياسيين- ولا تزال تعرف إلى اليوم نفس التردد والتباين- فإنها تبقى في منظورنا محاولة جادة لإيجاد حل لمعضلة علاقة الإنسان بالدين في الغرب وبشكل خاص في أمريكا.

الدين الدلالة والتجربة:

يأخذ الدين عدة دلالات وأبعاد يتداخل فيها المقدس مع الدنيوي، الاجتماعي بالفردي، المطلق والمتعالي، التاريخي والحربي، السياسي والنفسي، الجمالي والأخلاقي، الفلسفي والتربوي وتمتزج هذه الأبعاد مع أخرى خاصة إذا تعلق الأمر بالدين كظاهرة تاريخية وخبرات وتجارب كرست طقوسا وممارسات فردية وجماعية حيث يغدو الدين فكرة وأسطورة فلسفة وتجربة روحية زاخرة بالرموز والمعاني وذاكرة لأجيال عديدة ومتباعدة.

غير أن هذه المعاني والرموز عرفت خلال حقب التاريخ البشري تذبذبا في تبجيل الدين أو إزاحته وارتباكاً بين تكريسه كعامل لحمة أفراد مجتمع أو اعتباره عنصر تشتت وتناحر. بين تأرجح في تنظيم اجتماعي للدين نظريا وعمليا وبين تحييده كسلوك وانسجام لوحدة الفرد. ولعل السؤال الذي ينتظر طرحا وإجابة في هذا المقام هل يستطيع الإنسان العيش من دون دين أو بتعبير آخر هل يمكنه تجاوز الدين؟ وإذا كان ذلك ممكنا فهل يصح التمييز بين الدين والألوهية بحيث تكون كل ألوهية دينية لكن

كل ديانة ليست مؤلهة[1]. وقبل ذلك ما الدين؟ لعله من المناسب أن نلجأ إلى أحد السوسيولوجيين الهامين في بداية القرن العشرين والذين اهتموا بدراسة الظاهرة الدينية ألا وهو إميل دوركايم[*] Emile Durkheim ملتمسين عنده تعريفاً للدين حيث ورد عنده في الأشكال (الصور) الأولية للحياة الدينية أن الدين "نظام متين من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالأشياء المقدسة، أي المفارقة والمحظورة، هذه المعتقدات والممارسات تضم في جماعة أخلاقية واحدة، تسمى كنيسة، كل أولئك الذين ينتسبون إليها"[2].

يبدو أن دوركايم أخذ بعين الاعتبار عنصرين هامين هما القداسة والجماعة قد نجدهما في ديانات كالمسيحية أو الإسلام بشكل بارز.

بيد أن هذا التعريف وإن قدم صورة اجتماعية أو أتنولوجية عن محتوى الدين إلا أنه يبقى بعيدا عن تضمن أبعاد تيولوجية أو ميتافيزيقية، لذا يقترح أندريه كونت سبونفيل في مؤلفه روح الإلحاد: مقدمة لروحانية من دون إله تعريفا يوسع من طرح دوركايم ويشمل البعدين اللاهوتي والميتافيزيقي ويقول:[3]

"J'appelle "religion" tout ensemble organisé de croyances et de rites portant sur des choses sacrées, surnaturelles ou transcendantes (c'est le sens large du mot), et spécialement sur un ou plusieurs dieux (c'est le sens restreint), croyances et rites qui unissent en une même communauté morale ou spirituelle ceux qui s'y reconnaissent ou les pratiquent".

---

(1) André Comte Sponville, L'esprit de l'athéisme:Introduction à une spiritualité sans Dieu, Editions Albin Michel, Paris, 2006, p. 15.

(*) خص دوركايم - كغيره من علماء الاجتماع - الدين بمجموعة دراسات وأبحاث منها: حول تعريف الظواهر الدينية De la définition des phénomènes religieux (1897-1898 م)، دروس حول أصول الحياة الدينية Cours sur les origines de la vie religieuse (1907 م)، جدل حول الأساس الديني أو اللائكي المعطى للأخلاق. Débat sur le fondement religieux ou laïque à donner à la morale (1909 م)، الصور الأولية للحياة الدينية. النظام الطوطمي في أستراليا Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie (1912 م)، المشكلة الدينية وثنائية الطبيعة البشرية Le problème religieux et la dualité de la nature humaine (1913 م)، مستقبل الدين L'avenir de la religion (1914 م).

(2) **Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie,** Livre I. Questions préliminaires, Paris, PUF, 1968, p.52.

(3) Comte Sponville, L'esprit de l'athéisme:Introduction à une spiritualité sans Dieu, p. 16.

يظهر فيما قدمه سبونفيل أن الدين قد يبدو تارة مظهراً اجتماعياً طقوسياً خالياً من كل تصور ميتافيزيقي كما قد يبرز في صورة أخلاقية وحكمة عملية لا تمت بصله إلى عنصر لاهوتي وقد يكون بعده الميتافيزيقي المتعالي هو محتواه وسمته الأساسية. ومن هذه الزاوية في تباين معالم الدين يمكن الحديث عن روحانية خارج المجال الديني أو داخله وهذه الفكرة نعثر عليها لدى رورتي حينما ينظر إلى أن العلم الحديث لا يسعفنا في التدليل على وجود الله كما ذهب البعض إلى ذلك بل إنه لا يمكن أن دليلاً في صالح المؤلهين théistes أو الملحدين athéistes يقول رورتي: "إنني أتفق مع هيوم وكانط بأن مفهوم البداهة الإمبريقية لا دخل له في الحديث عن الله، فهذه النقطة تتماشى على السواء ضد الإلحاد وضد الإيمان"[1]. لكن ومن زاوية أخرى يعترف رورتي ضمن رؤيته اللاماهوية الناشئة في خضم الأعمال الفلسفية المقدمة في نصوص دريدا J. Derrida (Margins of Philosophy) وفان فراسن Bas Van Fraasssen (The Emperical Stance) وهي طبعاً النصوص التي تموقعت على تخوم أعمال الفلاسفة: هيدغر (Being and Time)، فتغنشتاين (أبحاث فلسفية Philosophical Investigations) وديوي (إعادة بناء الفلسفة Reconstruction in Philosophy) أنها حاربت نزعة الفصل بين المظهر والحقيقة، بين الضروري والعارضي وهي التقابلات أو الثنائيات التي كرستها الفلسفة اليونانية. فمن نتيجة هذه النصوص يرى رورتي أنها خفضت من حدة التوتر بين العلم والتيولوجيا وأنها تبعا لمذهب هيغل حول اجتماعية العقل وكذا العقل التواصلي لدى هابرماس وأنها أضعفت الفكرة القائلة بأن الاعتقادات العلمية قد شكلت بكيفية علمية بينما الاعتقادات الدينية ليست كذلك[2].

رورتي ومعضلة الدين في التجربة الأمريكية:

ليس من السهل الإمساك بموقف ريتشارد من مسألة الدين بل إن الملتمس لإدراك موقفه سيقف على مواقف وليس موقفا واحدا. ينبع هذا "الغموض" من الخلفية التي عالج بها موضوع الدين فهو تارة ينهل من السياسة والتاريخ وتارة أخرى يبني موقفه

(1) Santiago Zabala (Edited), The future of religion/Richard Rorty and Gianni Vattimo, Columbia University Press, New York, 2005, p. 33.

(2) Ibid, p. 30.

على أساس فلسفي. فهو من جهة يعلن صراحة إلحاده وارتيابه إزاء الإيمان مثل كثير من نخبة ومثقفي الغرب المعاصرين وينفي مع أي دور للدين بل لا يريد أن يكون له هذا الدور أو الدعوة إلى عدم إعطائه أي دور كما كان له اجتماعيا أو سياسيا أو اقتصاديا أو غيره لكنه من جهة أخرى يقر بدور هام لعبه الدين في أحداث تاريخية مرت بها الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية وكان فيها للدين تأثير بارز في توجيه تلك الأحداث كما هو الشأن بالنسبة لدور الكنائس في تأجيج حركة السود في مطالبتهم بالحقوق المدنية.

وفي الوقت الذي يعترف فيه للدين بممارسة أثره على واقع الناس لا يجد حرجا من التأكيد على أن أمريكا لا يمكنها فعل شيء يذكر بالنسبة لدمقرطة البلدان العربية وهو يتأسف على وضعها الراهن الذي يشغل حيزه الكبير الدين. رورتي أيضا ومن منطلق الخوف على الحرية والفردانية التي يجلها النظام الليبرالي - وهو النظام المحبب إلى وجدانه وعقله كثيرا- لا يرغب في تمديد دور الدين وتوسيعه إلى الفضاء العام إنما يضع حدودا له في إطار ما يسمى حياد الدين أو خوصصته.

حينما يتساءل رورتي عن التدين في الغرب أو ما المقصود بأن يكون المرء متدينا؟ يرى أن معنى ذلك "في الغرب الحديث لا يمت بصلة كبيرة إلى تفسر بعض الظواهر الملحوظة[1] وهو ما يجعلنا من جديد أمام التفسير العقلاني للأشياء والتفسير اللاعقلاني لها.

لئن كان واضحاً من ناحية فلسفية أنه يتبنى طرحا يتماهى مع رؤيته البراغماتية غير أن استناده إلى الوقائع التاريخية التي يستشهد بها تجعله يتردد بخصوص ثبات موقفه الفلسفي. قد يبدو هذا مبررا بحكم نبذه للتسويغ والحجاج الفلسفي الذي لا يأبه به كثيرا فيلسوف البراغماتية الجديدة وهو لا يرى فائدة ترجى في أية محاولة للبرهنة على موقف فلسفي باتباع الطرائق التقليدية للفلاسفة لذا تراه يستعين بالأحداث التي شكلت البناء الاجتماعي للتاريخ وخاصة الأمريكي منه وهو ما ينسجم مع نظرته اللاماهوية والعارضية والتاريخانية.

قدر أمريكا ألا تكون أمريكا إلا بفض مشكلتها مع الدين أو تبنيه. لقد هاجر رواد الأوربيين الحالمين بأرض تضمن لهم حرية المعتقد وعدم إجبارهم على معتقد غير

(1) Ibid, p. 33.

الـذي يرضـون وكان جيل المسـتوطنين الأوائـل من البيوريتان المتشـددين الداعين إلى التمسـك بتقاليدهـم الدينيـة كمـا كان للطوائف الأخرى على قلتهـا وجود وحضور من قبيل المورمون واليهود وأصحاب الديانات الطبيعية بل وحتى الملحدين.

مشـكلة المجتمـع الأمريكي، مجتمع جيفرسـون وديوي وروورتـي، وهو المجتمع الـذي جـذّر فـي دسـتوره وفلسـفاته الفصل بيـن الدينـي والدنيوي. هي كذلك مشـكلة المجتمع الذي حسم في مسألة الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية وإعطاء الأولوية للسياسة على حساب الكنيسة وفض مسألة تداخل الفضاءين العام والخاص.

المعضلـة الدينيـة مـع رورتـي ومن زاويتـه البراغماتية أخذت حيـزا معتبرا منذ أن عرفت البراغماتية المسـماة جديدة Néo pragmatisme وثبة مع ما بعثه فيها الفيلسـوف من روح وحيوية ضاعفت من انتشارها ما صادفته أفكاره من انتقادات وجدالات ومنها مـا تعلـق بمسـألة الديـن تنوعـت وتعددت حولهـا المقاربات والدراسـات فـي الثلاثين سـنة الأخيـرة بالمـوازاة مع تزايد النقاشـات حول معضلات الأخـلاق الحيوية والعدالة والديمقراطيـة ومجتمـع المعرفـة وهـي المواضيـع التي لا يمكن فصلها عـن الدين غير أن المقاربـات المقدمـة أرادت تجنـب انزلاقـات ومخاطـر الطروحـات ذات الأسـس والأبعـاد الدينية ومنها الدغماطيقية dogmatisme والماهوية essentialisme والأصولية fondamentalisme وهـذا مـا حملته دراسـات من قبيل مـا قدمة س. كارتر S. Carter، ج. سـتوت J. Stout، و. برودفوت W. Proudfoot وروورتي في ثنايا بعض مؤلفاته أو مقالاتـه وحواراتـه ولا سـيما في الكتاب: "مسـتقبل الديـن" The future of Religion الـذي اشـترك مع الفيلسـوف الإيطالي جيانـي فاتيمو Gianni Vattimo وكذا سـانتياغو زبالـة Santiago Zabala. ونعتقـد أن موقـف رورتي بخصوص معضلة الدين يمكن أن يتحدد في مستويات ثلاثة:

1- مستوى المعرفة والحقيقة:

ونعتقـد أن هـذا المسـتوى مـن الطـرح الفلسـفي هـو ما ميـز البراغماتية كفلسـفة وكمذهب فلسـفي بل كطريقة فلسـفية في تناول مسـائل الفلسـفة وإن لم يكن الدين من المشكلات التي جذبت اهتمام المؤسسين والرواد عدا ما قد نحسبه على علاقة بالدين ونقصـد بذلـك قضيـة الاعتقاد وفق تناول بيرس لها ضمن النـادي الميتافيزيقي وتعميقه للنقاش الذي بدأته مدرسة توماس ريد الأسكتلندية حول ذات المسألة.

عـدا هـذه الالتفاتـة من طرف فيلسـوف البراغماتية الأول لا نلقـى اعتناء بمعضلة الديـن داخل البراغماتية بصورة مباشـرة(*) ولذا فـإن المعلم الثاني في البراغماتية حينما يعمـد إلـى توسـيع المنهـج البراغماتي ويمـدده إلى التجربـة الدينية والظاهـرة الإيمانية سـنجد تذمرا واشـمئزازا لدى بيرس من هذا التوسـيع والامتداد إلى درجة أنه عدل من تسـمية طريقته من البراغماتية إلى البراغماطيقية أملا في أن يحفظ لها صرامتها العلمية والمنطقية ويصونها من اللصوص على شاكلة جيمس. فقد أراد جيمس تبرير الحق في الاعتقاد والإيمان وهو ما تضمنه كتابه إرادة الاعتقاد The will to believe ويعتبر هذا الطرح بحسب رورتي مساهمة جيمس الأبرز في البراغماتية وقال: "إن لكل واحد الحق في الاعتقاد في وجود الله إذا كان ذلك الاعتقاد يساهم في تحقيق السعادة له، لا لسبب آخر غير أنه يساهم في ذلك".(1)

جيمـس نفسـه يذكـر بموقفه الذي بناه من خـلال اهتمامه بعلم النفس(**) ليس من منظور تيولوجي فاهتمامه بالظاهرة سـواء في إرادة الاعتقاد أو في تنوعات من التجربة الدينيـة جـاء بنـاء على مجال البحث السـيكولوجي الذي دارت حوله أبحاثه ودراسـاته فهـو يوضـح هـذه القضية في بدايـة كتابه تنوعات مـن التجربة الدينيـة (1902م) بقوله: "فيما يتصل بالطريقة التي أعتزم من خلالها مباشرة هذه السلسلة من المحاضرات، فأنا لا أدعي أنني عالم باللاهوت، ولسـت عالما بتاريخ الأديان، ولا عالما بالأنثربولوجيا. السيكولوجيا هي فرع التعلم الوحيد الذي كرست له نفسي. بالنسبة إلى عالم النفس فإن الميـول والنـوازع الدينية للإنسـان ينبغي أيضا علـى الأقل أن تكون مهمة بمثل ما يكون

(*) ذلك أن مشـكلة الحقيقة يمكن لوحدها أن تحتوي على أهم وكبرى المشـكلات الفلسـفية الأخرى ومنها معضلة الدين في تشعباتها المتصلة بالإيمان والاعتقاد أو بالألوهية أو في علاقة الإنسان بالغيب وغيرها من القضايا المتفرعة عن حقيقة الدين.

(1) Nancy K. Frankenberry (edited), Radical Interpretation in Religion, Cambridge University Press, 2004, p. 56.

(**) المعروف أن الدين شكّل موضوعا هاما بالنسبة للعلماء والباحثين في العلوم الإنسانية: سوسيولوجيا، أنثربولوجيـا، سـيكولوجيا أو....إلـخ وفـي مجـال علـم النفـس يأخـذ جانب الإيمان حيـزا أكبر من الدراسـات لعلاقته بالشـعور وبباطن الذات البشـرية وجيمس نفسـه اهتم بهذا الجانب حيث كتب حول الشعور والاعتقاد والإيمان كما كانت له تجربة وجدانية وروحية عانى من جرائها وكادت أن تؤدي به إلى الانتحار حينما كان بإحدى جولاته بأوروبا.

ذلك لباقي الأمور المتصلة بالبنية النفسية".[1]

وهنا يتوجب أن نسأل هل أخطأ جيمس في توسيع نطاق المنهج البراغماتي؟ أم أن بيرس كان صاحب أفق ضيق لا يسع مجالات فلسفية كانت ستفيد منها البراغماتية وتتفاعل معها سواء الدينية منها أو السياسية والاجتماعية أو التربوية والأخلاقية؟ وهو الأمر الذي انتبه إليه جون ديوي وطور ضمنه رؤيته الفلسفية الآداتية.

مثل هذه الرؤية التي استفادت من واقع المجتمع والتراث الأمريكي مكنت فيما بعد الجيل الثاني والثالث من الفلاسفة البراغماتيين من تعزيز طروحات فلسفية متناسبة مع الواقع الجديد للمجتمع الأمريكي وربط ذلك بالماضي القريب لنشأة الولايات المتحدة وأيضا بقوتها الحالية وهيمنتها وصلة ذلك برسالتها في نشر الديمقراطية وحملها لواء مناهضة المد الديني. غير أن هذا الأمر تم بداية من زاوية فلسفية حتى وإن ضعف فيه الجانب النظري والتسويغ المنهجي المتبع في أساليب وآليات التفكير الفلسفي بل إن الإثبات والتدليل الكبير كان مرجعه الواقع والتاريخ وهو ما استغل كبديل فلسفي جديد فيما مقابل طرائق الفلاسفة التقليديين وحجاجهم. بالنسبة إلى رورتي فإن الممارسة الاجتماعية Social practice(*) المتجسدة هي الإثبات Justification الذي يستند إليه وهو ما يُشكّل حجته الدامغة إزاء الانتقادات الفلسفية التي وجهت إليه. وهنا بالضبط، يبدو رورتي بحجج من طبيعة أخرى – ولا بأس إن استخدمنا لفظة طبيعة بما تحمله من معنى ماهوي لا يحبذه رورتي – تنهج منهجا براغماتيا فلا تراعي إلا الفرق في أرض الواقع حتى أن فكرة الإله تصبح عديمة الفائدة والجدوى وفي اعتقاد رورتي وفاتيمو، لا تعني العلمنة سوى ضعف الفكر: بالفعل فالعلمنة تعلمنا بأن المشكلات المتعلقة بطبيعة الإله من دون جدوى بسبب قصور عقولنا. ولا يعني هذا أننا قلنا بأن الإله غير موجود،

(1) William James, Varieties of religious experience, 2002 The Pennsylvania State University, p. 12.

(*) بجميع تمظهراتها الدينية والسياسة والفنية والحياتية بصورة عامة هي ما يلقى اهتماما وانتباها من قبل رورتي وهذا ما دفعنا إلى التماس معنى للبعد الاجتماعي للظاهرة الدينية نقارب به وجهة نظر رورتي ووجدناه عند أحد السوسيولوجيين الهامين في بداية القرن العشرين ألا وهو عالم اجتماع الفرنسي إميل دوركايم خاصة وأنه اعتنى كغيره من السوسيولوجيين بتحليل الدين من زاوية اجتماعية وإضافة إلى هذا فقد تقاطع مع رورتي في الكتابة عن مستقبل الدين فقد كتب مقالا عنوانهl'avenir de la religionوهو أيضا من كتب حول البراغماتية.

إنما فقط ليس من الواضح ما يعني فعل إثبات أو نفي وجوده.[1] وربما اعتبر سؤالا من قبيل: ما الشيء الذي يوجد فعلاً؟ سؤالاً سيئاً. بهذا يبدأ رورتي حديثه ومحاورته مع فاتيمو حول مستقبل الدين أين يبدي نوعا من الانتقال في السؤال الذي ساد عصورا ماضية كلاسيكية ميزه عصر الإيمان Age of faith إلى عصور حداثية وما بعد حداثية تميزت بعصر العقل Age of reason بحيث أن نوعا من الأسئلة الشبيهة بالتساؤل عن وجود قد يثير تعجب المثقفين حينما يكتبون عن القرن العشرين ويعثرون على أسئلة كهذه تظل مثارة، أو كما قال رورتي: "يوما ما سيلاحظ المؤرخون بأن القرن العشرين قد توقف فيه أساتذة الفلسفة عن طرح أسئلة سخيفة مثل عما يوجد: ماالحقيقة؟ ما هي إمكانيات وحدود المعرفة البشرية؟ وكيف تمسك اللغة بالواقع؟ تفترض هذه الأسئلة أن الفلسفة يمكن أن تكون لا تاريخية"[2] وبالضبط فهذا الزعم هو ما يرفضه رورتي على الفلسفة التي تأسست في أوربا الحديثة من منطلق إبستمولوجي كاشف للحقيقة ونافذ لعمق الأشياء بحكم امتلاكها لآلية النفاذ إلى البواطن والماهيات والبنى. والبنية ليست سوى الكلمة الأخرى للماهية فمثل هذه الدعوى في اختراق البنية والماهية قد تتماهى مع دعوة الدين في امتلاك الحقيقة وهو ما يرفضه رورتي بحكم نزعته اللاماهوية. فرورتي يعتقد بأن الجذر العميق في البحث عن الحقيقة كمطابقة يكمن في رغبة الإنسان بالاسترشاد بشيء أكبر من ذاته: كالعالم، الحقيقي أو الخير. وبلغة رورتي، فحتى اليوم لا تزال بعض أذهان العلميين الواقعيين الصلبة تمتلك بالأساس هذا الموقف الديني[3].

2- مستوى الاجتماع والسياسة

حينما أعلن رورتي في تصنيفه للفلاسفة عن صنفين كان يضع نصب عينيه بالأساس علاقة الدين السياسة: فأحد الصنفين تلقى تربية وتنشئة دينية أثرت في توجهه في الدفاع عن الدين كما هو الحال مع جياني فاتيمو وصنف آخر يمثله رورتي لم يتلق ذلك النوع من التلقي والتقليد الديني وهو ما أفضى إلى موقف إلحادي يعني فيما يعنيه

(1) Santiago Zabala (Edited), The future of religion/Richard Rorty and Gianni Vattimo, p. 11.

(2) Ibid., p. 29.

(3) Charles Guinon, David R. Hiley (Edited), Richard Rorty, Cambridge University Press, USA, first published, 2003, p. 66.

مناهضة النزعة الإكليروسية وهي في تقديره وجهة نظر سياسية وليست إبستمولوجية أو ميتافيزيقية، تابعة لليبراليته السياسية وليست لبراغماتيته الفلسفية. إن سبب مناهضة رورتي لهذه النزعة يرجعه الفيلسوف لما يرى فيها من خطر على صحة المجتمعات الديمقراطية على الرغم من اعترافه بدور إيجابي وخير تسديه به للبعض[1]. ولعل خوف رورتي على الديمقراطية والتنبيه إلى المخاطر التي تحدق بها ومنها نزعة الإكليروس هو نفس التخوف الذي كان ينتاب رواد التنوير الأمريكي.

لقد بدا واضحاً لدى النخب السياسية والمثقفة صانعة الأنوار الأمريكية أن الطريق الأمثل لتذليل العقبات في وجه المجتمع الحداثي وإقامة دولة عصرية قوية يمر حتما عبر حل المعضلة الدينية. فالرواد الذين حرروا وثيقة الاستقلال - وكان لديهم وعي متنامي في تشكيلهم لنواة أمريكا القادمة بتوحيدهم للولايات الثلاث عشرة ووضع دستور لها واستقلالها عن بريطانيا - كان يحدوهم الأمل في رؤية بلدهم قويا متماسكا ومنسجما اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا لكن ذلك كان يستوجب تحييد عناصر الاختلاف ليس بمحوها وإزالتها وإنما بصهرها وجعلها أبواباً للحرية والديمقراطية التي أصبحت أمريكا رمزا وعنوانا لها. من بين تلك العناصر الهامة في المشروع الأمريكي الناشئ: الدين.

ضمن هذا المشروع الطموح الذي جسد بنوده توماس جيفرسون وتوماس بين وبنجامين فرانكلين ومثقفين وسياسيين ومنظرين آخرين جاء الحسم في مسألة الدين جليا لما أقر هؤلاء قانونا للحرية الدينية لا يفرض على أحد إكراه الدخول أو اتباع دين ما أو عدم اتباعه. ولعلمهم بأن العناصر الفسيفسائية للمجتمع الأمريكي تمنح ألوانا مختلفة ومتعددة من الاعتقاد الديني يجب استثمارها في تعزيز أواصر المجتمع على أسس سياسية وطنية بدلا من تركها تنحو نحو التصادم والتنافر. لذا وضع جيفرسون مع زملائه مبادئ بمثابة قوانين من أهمها قانون الحرية الدينية- وهو قانون فرجينيا للحرية الدينية أو ما عُرف بجمعية فرجينيا سنة 1786م -. لذا نرى أن توماس جيفرسون يفخر بما أنجزته بلاده متمثلا في حقيقتين يقول عنهما: " إنه لما يزيد في بهجة التأمل أن تكون بلادي أول من أثبت للعالم حقيقتين، وهي أن الإنسان يستطيع أن يحكم نفسه،

(1) Santiago Zabala (Edited), The future of religion/Richard Rorty and Gianni Vattimo, p. 33.

وأن الحرية الدينية أكبر ضمانة ضد الانشقاق الديني"[1].

لقد بدا من الوهلة الأولى لنشأة نواة الولايات المتحدة أن رواد الأنوار وصناعها ومثقفيها وهم ذوو قناعات دينية ليست بالضرورة متماثلة قد أحسوا بما لمسألة الحرية الدينية من أهمية وخطورة ينبغي الحسم بأمرها حفاظا على الانسجام بما هو متحدد في الاختلاف وخاصة في صورته الدينية (ديانات، كنائس، طوائف، ملل، مذاهب دينية... إلخ) وحتى لا يتحول هذا التعدد والتباين الديني إلى عائق في وجه التقدم المنشود عمد زعماء الأنوار الأمريكية - لا سيما توماس Thomas Paine بين، توماس جيفرسون Thomas Jefferson، بنجامين فرانكلين Benjamin Franklin - إلى إقرار الفصل ين الكنيسة والدولة ليس قمعا للدين واضطهاداً للمتدينين بل ضماناً للحرية الدينية وخشية هيمنة كنيسة ما على الدولة الناشئة. إن أمريكا وهي تتجه نحو المستقبل لا تثق إلا به وهي على حد تعبير وايتمان Whiteman عندما تُسلم نفسها إلى المستقبل لعلمها أنه الوحيد مبررها ونجاحها[2]. إن رورتي وهو يتوافق مع هابرماس في موقفه من إرث الأنوار العلماني يرى كذلك أنه لا ينبغي أن تبقى الأذهان حبيسة تراث الأجداد وإنما أن تكون مستعدة على تجريب عادات ومؤسسات جديدة. وهذه المهمة هي التي يحملها رورتي على عاتقه ويرى أنها - علمنة الحياة العامة - الإنجاز الرئيسي للتنوير وهو ما يتوجب على المثقفين الحفاظ عليه وتجديده.

فقد أثر عن أحد الرواد الأنواريين الطابع العلماني في تفكيره وأخلاقه[3] (ألا وهو بنجامين فرانكلين) وهو نفس الطابع المميز لدى جيفرسون والذي دافع عنه بقوة في إعلانه بعدم تعارض بين الحرية الدينية وهي من الحقوق الطبيعية والحقوق المدنية التي تتضمن الالتزامات الاجتماعية وقد رأى أن "للناس الحرية في اعتناق آرائهم الدينية والدفاع عنها على ألا يكون من شأن هذه الآراء أن تنقص أو تزيد أو تؤثر في كفاءاتهم

(1) جون ديوي، آراء توماس جيفرسون الحية، ترجمة، محمود يوسف زيدان، دار الثقافة، بيروت 1957 م.، ص 176.

(2) Richard Rorty, l'espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme, Editions Albin Michel, Paris, 1995, p. 23.

(3) هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة، محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1964م ص 34.

المدنية"[1] بل إنه ذهب إلى حد أن وقف في وجه السلطات التشريعية مهما امتد نفوذها أن يطال هذا الجزء من الحقوق لأنه إن حصل سيكون تصنيفا واعتداء على الحق الطبيعي، وعليه نظر جيفرسون "احترام شديد للقانون الذي اتخذه الشعب الأمريكي وأعلن فيه أن مجلسه التشريعي يجب "ألا يضع قانونا بشأن اعتناق ديانة ما أو منع اعتناقها" فأقام بذلك حاجزاً بين الكنيسة والدولة"[2].

ويتجلى أن أمريكا بإقرارها هذا القانون - قانون فرجينيا للحرية الدينية - شكّلت نموذجاً في التجارب السياسية الحديثة والمعاصرة حيث عرف القانون ترحيبا ولقي صدى كبيرا لدى الأوربيين فترجم إلى لغات عدة وتحمس له الكثير ورأوا فيه حلا لمعضلة ظلت تؤرق منظري ومهندسي البناءات الاجتماعية فضمن التجربة الأمريكية الجديدة - مقارنة مع ما كان موجودا في القارة الأوربية أو في غيرها من مناطق العالم الأخرى من توجه ومحاولات لفرض المعتقد الديني كخيار أساسي لدى توحد الشعوب أو في التكتلات الإقليمية[*] جرى البحث عن توازن تتماشى معه وتتعايش الحريات الدينية مع نظام الحكم الديمقراطي والخضوع للقانون.

مثل هذا البعد الاجتماعي والسياسي هو ما يؤكد عليه رورتي وحتى لما يستعيد في مناقشته لفلسفة جيمس وهي التي اهتمت بمعضلة الدين بأكثر مما اهتم به فلاسفة البراغماتية الآخرين لا يعير رورتي كبير عناية إلى الأبعاد الروحية والسيكولوجية - التي كانت بالأساس منطلق جيمس- بل إنه يشدد على إلباس اعتناء جيمس ثوبا اجتماعيا وديموقراطيا حيث يشير إلى ذلك في اعتقاده بأن أفضل طريقة لأولئك الذين يجدون براغماتية جيمس جذابة هي أن يستعيدوا موقفه في القول بأم المسائل المتعلقة بما هو جائز وبما هو مقيد هي نفسها المسائل الخاصة بالسياسة الثقافية. متعاطفة مجدداً مع

(1) جون ديوي، آراء توماس جيفرسون الحية، ص 158.

(2) المرجع نفسه، ص 158.

(*) مثل هذا الأمر سعت فيما بعد بعض دول الاتحاد الأوربي إلى تقنينه من خلال اقتراح مشروع يتبنى المسيحية ديانة رسمية للدول المشكلة للاتحاد أو المنتسبة إليه وهو ما لم يتم أو كما واضح في منظمة المؤتمر الإسلامي وهي منظمة تنتمي إليها الدول الإسلامية، تماما مثلما أن عدم انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوربي إلى حد اليوم رغم رغبتها الملحة وإرادتها في ذلك يعزوه المحللون والمنظرون السياسيون إلى عامل الاختلاف الديني بالأساس حتى وإن لم يطرح بشكل علني.

موقفه هو أن أقول إن الأسئلة حول ما متساهل للغاية، وما هي في غاية التشدد هم أنفسهم من الأسئلة السياسة الثقافية. على سبيل المثال، المسألة التي يتوجب على المؤمنين المتدينين طرحها بخصوص بداهة حقيقة إيمانهم، والحكم ببطلانها ولا معقوليتها إن لم يكن بمقدورهم تقديم أدلة كافية على صدقها، مثل هذا السؤال يتعلق بنوع الدور الذي يجب على الدين أن يلعبه في المجتمع[1].

مثل هذا المستوى له جانب كبير من الوجاهة الفلسفية، إذ يكفي أن رورتي يعتمده كأساس فلسفي (ليس بمعنى الجوهر) وإنما حينما يلجأ إليه كإجماع ليبرر الحقيقة ضمن سياق تاريخي وكإجماع وتواطؤ بين الأفراد. من هنا ترتبط الحقيقة في بعدها الاجتماعي مع الدين الذي يلبس ثوبا المشاركة الاجتماعية. لكن البراغماتية، الفلسفة التي تحالفت مع الداروينية والوضعية حاربت التصورات الميتافيزيقية واللاهوتية التي لم تصمد أمام التجربة الواقعية ولم تثبت جدارتها بمعيار النجاح البراغماتي. من ثمة بدا "لفظ الميتافيزيقا كتعبير مؤسف وسيء لما استعمل لوصف الداروينية المعممة والتي هي الديمقراطية لأنها اقترنت عندئذ بمحاولة استبدال المظهر بالحقيقة"[2]. في حين أن الحقيقة التي ركز عليها البراغماتيون الكلاسيكيون والجدد هي الديمقراطية التي دافع عنها ديوي من قبل وجعلها المهمة المنتظرة ونافح عنها رورتي من بعده وجعلها أولوية على الفلسفة ذاتها.

3- مستوى الإبداع والخلق الذاتي

هل نظر رورتي إلى الدين من زاوية كونه شأن خاص أو مسألة خاصة تتصل بكمال الفرد ولا علاقة له بالشؤون الاجتماعية والسياسية؟ أم أن نظرته لفردانية الدين وحياديته لا تتناقض مع ليبراليته السياسية. ولعل نموذج المثقف الفريد من نوعه أي الشاعر القوّي والساخري الليبراليلا يمكنه أن يوجد إلا في هذا المجتمع الليبرالي أو هو نتاج له وعليه فالسعي وراء الاستقلال والإبداع والكمال الخاص هو هدف لهذا الفرد المثقف بغض النظر عن الدين بمعنى أن البحث عن الكمال الخاص، وملاحقته

(1) Nancy K. Frankenberry (edited), Radical Interpretation in Religion, Cambridge University Press, 2004, p. 56.

(2) Richard Rorty, l'espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme, p. 24.

من قبل المؤمن والملحد على حد سواء، لا يعد تافها في الديمقراطية التعددية ولا يعد هبوطاً في السياسة العامة[1].

يناقش رورتي في جزء من مؤلفه philosophy and social hope ستيفان ل. كارتر S. L. Carter[*] صاحب كتاب The culture of disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion، في دعوته إلى مراجعة قانون أو عقد جيفرسون بخصوص قانون الدين ويظهر من عنوان كتابه أنه يحمل على القانون والسياسة الأمريكيين في ردهما – حسبه – الإخلاص الديني مبتذلا وما يريده كارتر هو عدم إقصاء الدين من الفضاء العام وعزله في نقطة ضيقة من حياة الفرد الخاصة، فهل هي نفس رؤية رورتي؟ في الواقع، موقف رورتي الفلسفي والسياسي على السواء يتأرجح بين الفضاءين العام والخاص، بين فضاء عام يعنى بالمساواة والحقوق والعدالة غالبا ما يشير إليه بتروتسكي أو يجعل منه رمزا للعدل وبين فضاء خاص يسعى إلى الحرية وتحقيق الذات والتحرر من الضغوط الاجتماعية وسيطرة التقليد، كثيرا ما تكون السحلبيات المتوحشة هي رمزه[**]. فهو من ناحية، يتردد بين أشكال التعبير والفنون التي تتيح للفرد التعبير والإبداع والاستقلال عن كيان جمعي قد يقف عقبة في تحقيق تفتق الذات وازدهارها ولا ييسر لها سبيل الخلق الخاص.

ولعل المشكلة التي يقع فيها رورتي هنا بخصوص تموقع الدين في الفضاءين، أن فيلسوفنا، فهو حينا يقر بموقف جيفرسون وديوي في ضرورة تحييد الدين وإبعاده

---

(1) Richard Rorty, Philosophy & Social hope, Pinguin Books, USA, First published, 1999, p. 170.

(*) ستيفان ل. كارتر S. L. Carter (أستاذ القانون الأمريكي والسياسة الاجتماعية والحقوقية، كاتب وروائي اهتم بموضوع الدين وله عدة مؤلفات حوله منها:
The Culture of Disbelief. 1991, The Confirmation Mess: Cleaning Up the Federal Appointments Process. 1994, The Dissent of the Governed: A Meditation on Law, Religion, and Loyalty, 1998, Civility: Manners, Morals, and the Etiquette of Democracy. (1999), God's Name in Vain: The Wrongs and Rights of Religion in Politics. 2001

(**) في مقال له معنون تروتسكي والسحلبيات المتوحشة Trotsky et les orchidées sauvages يروي رورتي تأثره منذ الصبا ونتيجة للجو العائلي اليساري الذي نشأ فيه وأسهم في قناعته بالعدالة الاجتماعية كما يتحدث في المقال ذاته عن ولعه بالسحلبيات البرية هذه النباتات التي شغف بها وجمع منها أنواعا في ضواحي نيويورك وكان يراها رمزا للكمال الخاص لما فيها من خصائص جنسية لا سيما بعد دراسة إرفينغ حول الموضوع.

عن مضمار الحياة الاجتماعية خشية تصادم الاعتقادات الدينية المتباينة(*) وحينا يعترف بأهمية الدين ودوره في نضالات ظرفية معينة كما حصل مع الكنائس ودورها في إذكاء وعي السود بحقوقهم أو دورها في الحياة الاجتماعية بأمريكا اللاتينية. رورتي في تأرجحه المذكور- وإن كنا نشعر بميله إلى الخلق والإبداع الخاص والكمال الذاتي في المرحلة الأخيرة من منحاه الفكري بعد تلطيف تحمسه للماركسية التي كان عليها في شبابه على حساب نزعة اجتماعية قوية عند أستاذه جون ديوي- حُقّ لـ ريتشارد برنشتاين أن ينتقده في التخلي عنها- يسعى ضمنيا إلى تركيب موقف يجمع بين التوجهين وهو أمر ليس من السهل تحقيقه.

رورتي وفي نظرته إلى جعل الدين مسألة خاصة - ضمن دائرة المجال - لا يرى أن هذه الخوصصة تبتذل الدين كما يذهب إلى ذلك في انتقاده لكارتر حيث إن المقدمات التي يستدل بها كارتر على الابتذال trivialization كنتيجة للخوصصة privatization ليست صحيحة. والمقدمة التي تقول بأن ما هو ليس سياسي مبتذل ليست صحيحة في تقدير رورتي ذلك أن القضايا العائلية أو الحياة العاطفية أو الأشعار ليست سياسية وليست مبتذلة. لذا فغاية الخلق والإبداع أي" البحث عن الكمال الخاص يقول رورتي، الذي يسعى إليه كل من الملحد والمؤمن، ليس هو مبتذلا وليس، من زاوية تعددية ديمقراطية، متعلق بالسياسة العامة"(**) هكذا في الوقت الذي ينتقد فيه كارتر استبعاد الدين من الفضاء العمومي ومن النقاش العام يسعى رورتي إلى تثبيت مبدأ جيفرسون ولكن من دون أن يرفض الأفكار الدينية إذا تقاطعت في مضمونها مع أفكار شبيهة تختلف معها في المرجعية ومن ثمة يكون لها الحق في الحضور داخل حقل النقاش شريطة على ألا تكون نهاية الحوار أو المحادثة.

(*) هذه الفكرة تثير في الديمقراطيات الغربية جدلا واسعا وتسعى بعض الدول إلى تقنين السلوكات والمظاهر والأزياء التي من شأنها أن تبعث تمايزا على مستوى المعتقد الديني بما يفضي في تقدير منظّريها إلى التشاحن والتنازع لكن ومن جهة أخرى تسعى إلى توظيف واستغلال الرموز والشخصيات الدينية في حال الاضطرابات والنزاعات من أجل تحقيق تهدئة اجتماعية.

(**) Richard Rorty, Philosophy & Social hope, Pinguin Books, USA, First published, 1999, p. 130.

خلاصة:

قد يكون في موقف رورتي من الدين جانب من التذبذب بين الفضاءين. فحفاظا على الفضاء العام من الانشقاق الديني يُثمّن موقف أستاذه ديوي وموقف جيفرسون قبله بجعل المواطنة معيار وحيدا للعلاقة الاجتماعية بين الأفراد وهو إذ يبدي صريح اعتقاده بنزعة إلحادية لا يرى فيها مثلما هو الحال في النزعة الإيمانية أي جانب لا معقول بل أكثر من هذا يرى في اكتساح الدين للفضاء المشترك (العام) خطرا وتهديدا للديمقراطية لذا نجده يدعو إلى ثقافة ما بعد دينية، علمانية، يشغل فضاءها ليس القسيس بل الشاعر القوي والفيلسوف القادر على إبداع نصوصه ومفاهيمه ضمن تراكم للتجارب الإنسانية بعيدا عن كل قيد خارج إرادته. إنه إنسان – الملهم من إرث الأنوار الضخم وفي استعماله الجريئ لعقله إلى أقصى مداه معززا بإمدادات واستتباعات الحداثة وفي التمتع بما يحياه بمشاعره ونوازعه الجمالية ضمن آفاق ما بعد حداثية.

مثل هذه الثقافة لا يكون بالضرورة فيها الإلحاد منزوعا من روحانية وهو وإن بدأ بتوجه ارتيابي، شكي وناف فقد يصبح هو ذاته عقيدة في لاشيء كما يكون ذلك في بعض الأديان التي لا يعتقد فيها بإله كالبوذية بل ما يملؤها هو الفراغ أو التفكير في الفراغ بحيث تحمل عقيدة الإلحاد في طياتها تأملات روحانية لا تستطيع النزعة الإكليروسية الإيقاع بها أو الاستحواذ عليها.