السياسة والدين فى الفلسفة البرغماتية الجديدة

الذهبي مشروحي(*)

الإيمان الديني والمسؤولية الفكرية:

"إن وجهة النظر التي تقول بأنه لا يوجد مصدر للواجب غير الإقرارات التي تقوم بها كائنات فردية واعية يستلزم الإقرار بأننا لا نتحمل مسؤولية أي شيء آخر غير هذه الكائنات. إذ أن معظم هذه الكائنات الواعية التي تهمنا هم بشر من جنسنا. ولذا يلزمنا أن نستبدل الحديث عن مسؤوليتنا إزاء الحقيقة أو إزاء العقل بالحديث عن مسؤوليتنا إزاء كائنات من جنسنا"(1).

إن تصور جيمس للحقيقة والمعرفة يندرج، في نظر رورتي، ضمن التصور الأخلاقي النفعي للاعتقاد لتسهيل مثل هذا الاستبدال. ومنطلقه هو بيرس الذي اعتبر الاعتقاد كعادة من عوائد الفعل وليس بالأحرى كتمثل. ويلزم الفلسفة النفعية في الدين أن تعتبر فعل التدين كعادة فعل. ولهذا كان هم جيمس الأساس هو المدى الذي يخيّب فيه فعل المتدينين أو المؤمنين حاجات كائنات إنسانية أخرى وليس المدى الذي يستطيع الدين تقديمه من حقائق. لهذا فالمسؤولية عن الحقيقة ليست مسؤولية إدراك الأمور بشكل صحيح. إنها مسؤولية العمل على جعل معتقداتنا تنسجم مع معتقدات الآخرين ومسؤولية الإنسان الآخر على جعل هذه المعتقدات تنسجم مع معتقداته. ليقارن بين تصور هابرماز للعقلانية التواصلية التي تقول بأن واجبنا ككائنات عاقلة مستغرق في واجب أخذ شكوك الآخرين واعتراضاتهم على معتقداتنا بعين الاعتبار. هذا التصور للعقلانية في نظر رورتي يجعل من الطبيعي القول كما قال جيمس بأن الصادق هو "ما سيكون من الأفضل لنا أن نعتقد به". والمفارقة هي كيف يتسنى لنا أن نتجنب الانعكاسات والنتائج المترتبة عن المعتقد الصادق بالنسبة لشخص أو جماعة لا يكون صادقا بالنسبة لشخص أو جماعة أخرى. لذلك ظل جيمس في قراءة رورتي متأرجحا بين تعريف بيرس للحقيقة باعتبارها ما يعتقد به ضمن شروط مثالية وبين إستراتيجية ديوي لتلافي الحديث

(*) أستاذ فلسفة مغربي.

(1) Rorty, PSH, 148.

عن موضوع الحقيقة والتحدث بدل ذلك عن التبرير (التعليل). والتبرير مرتبط بسامعة أو بحضور وما يرغب في تحقيقه من أغراض.

"ليست الحقيقة هدف البحث فإن كانت اسما لمثل هذا البحث فإنه بالفعل لا توجد 'حقيقة'. لأن إطلاقية الحقيقة يجعلها غير قادرة على خدمة مثل هذا الهدف. والهدف هو شيء يمكنك معرفة إن كنت تقترب منه أو ما تزال بعيدا عنه. لكن لا توجد طريقة لمعرفة المسافة التي تفصلنا عن الحقيقة ولا ما إذا كنا أقرب إليها مما كان أسلافنا"[1].

ما كان يهم رورتي ليس الفصل بين الإستراتيجيتين أو تقييم حجة جيمس من خلال كتابه 'إرادة المعرفة'. لكن همه الأساس كان هو ما يلزم البراغماتيين التحدث عنه في موضوع الحقيقة.

"لا أحتاج سوى إلى اعتبار مسألة ما إذا كان للمؤمن بالدين حق في إيمانه وما إذا كان هذا الاعتقاد يتعارض مع مسؤولياته الفكرية"[2].

لا تطرح طبيعة الواجب في فلسفة جيمس النفعية كمبرر للمعتقدات إلا عندما تتداخل عوائد الفعل لدى الشخص مع تحقيق حاجات أخرى. وما دام الشخص منخرطا في مشروعه الخاص فإن الواجب يستمر. إن الأولوية في الإستراتيجية الفلسفية النفعية والبراغماتية في تصور جيمس للدين هو خوصصة الدين. لأن هذه الخوصصة سمحت له بتأويل التوتر المفترض بين العلم والدين باعتباره وهما للتعارض بين الواجب التعاوني وبين المشاريع الخصوصية. يعترف جيمس بأنه دافع عن حق الفرد في إدراج إيمانه الشخصي في مجازفته الشخصية لأن لا أحد سيتلافاها كلها ومن الأفضل أن يواجهها بعيون مفتوحة ولا يتصرف كما لو أنها غير موجودة. في عصر التسامح لا يوجد عالم يسعى جاهدا للتدخل في أيمان الأشخاص الديني خاصة عندما يكتفى به مع الأصدقاء ولا يسهم في إحداث أي إزعاج في الفضاء العمومي:

"إن أصح فرضية علمية هي تلك التي كما نقول تصلح جيدا ولا يمكنها إلا أن تكون كذلك أمام الفرضية الدينية. يثبت التاريخ الديني أن الفرضيات الدينية قد فشلت الواحدة تلو الأخرى وتهافتت في مواجهتها للمعرفة بالعالم الآخذة في الاتساع

---

(1) Rorty,Truth & Progress, 3-4.
(2) Rorty, PSH, 149.

وبالتالي سقطت من أذهان الناس"[1].

تنظر البراغماتية الى البحث العلمي كمحاولة لإيجاد وصف للعالم بإمكانه أن يسهل عملية توقع نتائج الأفعال والأحداث وبالتالي تلبية بعض الرغبات الإنسانية. لهذا تعتبر "علم الخلق" سيئا لأنه يلحق هذه الرغبات بالآخر. وبما أن الدين له أهداف أخرى غير الاستجابة لحاجات التوقع والتحكم فلا حاجة تدعو إلى تصعيد الجدل بين الدين والعلم. وإذا كانت العلاقة الخاصة مع الله غير مصحوبة بدعوى معرفة الإرادة الإلهية فلا وجود لصراع بين الدين وأخلاق المطية(النفعية):

"لا يلزم الشكل الخصوصي الملائم من المعتقد الديني أن يملي على المرء معتقداته العلمية ولا اختياراته الأخلاقية. قد يكون هذا الشكل من المعتقد الأكثر قدرة على الاستجابة للحاجة دونما تهديد لحاجات الآخرين وبالتالي سوف يستجيب للإختيار النفعي"[2].

إن مسألة إثبات الصدق أو الحقيقة غير مستقل عن المشاريع الإنسانية وبالتالي فهو مطلب تعاوني مع كائنات أخرى تنخرط في مثل هذه المشاريع وليس مطلبا تأسيسيا[3].

---

(1) James, TWB, xii.

(2) Rorty PSH, 150.

(3) مختلف التأسيسيين يقدمون مترشحات مختلفة لمثل هذه المصادر : النصوص المقدسة، التقليد، الأفكار الواضحة والمتميزة، التجربة الحسية، الحس المشترك.والانغماس في أشباه المشكلات التي خلقها التقليد الماهوي كثنائيات الواقع/الظاهر ؛ العقل/الجسم ؛ اللغة/الشيء. أما اللاتأسيسيون فيعوضون الموضوعية باعتبارها إخلاصا لشيء لاإنساني بالموضوعية باعتبارها تذاوتا أي كل ما سيصبح المرء قادرا على تبريره للآخرين. مع استبدال النظرية بالسرد أو المعارضة لفهم الذوات والخيارات (أنظر رورتي "contengency, irony &solidarity" و "essays on Heidegger & others"). إن الإدراك بشكل صحيح تحدده لعبات لغوية يعرف المرء كيف يلعبها ولهذا يصنع كل فيلسوف لعبته الخاصة والصغيرة عندما يتحدث في أمور غير خصوصية مثل الوجود والعالم إلخ. رغم أن مفهوم لعبة كما يقول رورتي سيء الحظ لأنه يعتبر إجراء تحكمه القواعد بينما فيتغنشطين واضع هذا المفهوم جاهد من أجل رفض القواعد واستبدالها بالممارسات والتقاليد التي تتعلم من خلال مهارة كيف. وأن كل ما يحتاجه الفرد هو الممارسة الاجتماعية التي تغنيه عن كل جهد ولا يحتاج الى دمج آفاقه بآفاق غيره.

إذا كان المطلوب هو القيام بفعل ناجح. لذلك لا معنى لإقرار الفلاسفة الواقعيين إن المصدر الوحيد لإثبات الصدق هو العالم كما هو في ذاته لأنه يستحيل في نظر الفيلسوف البراغماتي عزل أو تجريد العنصر الانساني من التنظير المجرد وكل المقولات الذهنية لم تتبلور إلا لأنها مثمرة في الحياة وترجع إلى الظروف التاريخية كما يقول جيمس.

إن الجواب الصحيح على أي سؤال يلزم أن يدخل فرقا عمليا في ممارسة المرء ولهذا لا معنى للتساؤل عما إذا كانت البحوث تقتفي أثر النظام الطبيعي للأسباب أو أنها مجرد استجابة لمطالب التبرير السائدة في ثقافة المرء. وإثبات الصدق بمعناه التقليلي، كما يؤكد على ذلك رورتي على غرار جيمس، هو الإقرار بأن المسوؤلية الفكرية ما هي إلا مسؤولية عن الآخرين الذين يلتحق المرء بمساعيهم وبمحاولاتهم المشتركة ؛ إذ أن جوهر الخير هو الاستجابة للحاجة حصرا. وبالتالي فإن اقتراف خطإ بدون دليل هو الخطأ الناتج عن ادعاء الإسهام في مشروع مشترك بدون التقيد بشروط. وبما أن معنى العبارة في التصور الوضعي متضمن في منهج إثبات صحتها فإن العبارت التي تستعمل للإفصاح عن معتقد ديني ليست مرتبطة بباقي اللغة بشكل نموذجي وبطريقة استدلالية صحيحة[1] وهي لذلك لا تعبر سوى عن معتقدات زائفة".

"لا يوجد سبيل من خلاله يستطيع الشخص المتدين أن يطالب بالحق في الاعتقاد كجزء من حق مطلق في الخصوصية وذلك لأن الاعتقاد هو بشكل ضمني مشروع عمومي ونشترك فيه كلنا نحن مستعملي اللغة. وكلنا نتحمل مسؤولية بعضنا البعض في ألا نعتقد بأي شيء لا يمكن تبريره للآخرين. وأن تكون عقلانيا يعني أن تخضع معتقداتك كلها لأحكام نظرائك"[2].

---

(1) تعني الطريقة الاستدلالية الصحيحة الاعتماد بشكل نهائي على تجربة الحس لكن الوضعي اللاتأسيسي المحدث فيضع نصب عينيه كما يقول رورتي القياس الأقرن أو المعضلة dilemma إذا تعلق الأمر بترابطات استدلالية وجبت البرهنة وإن اختلف الأمر فإننا لسنا على الإطلاق أمام معتقد.

(2) Rorty, PSH, 152.

يقاوم جيمس مثل هذا الرأي في مؤلفه إرادة المعرفة وموقفه هذا شكل إخفاقا ويقدم كما يقول رورتي ذريعة غير مقنعة للامسؤولية الفكرية كما يقر بوجود خيارات حية ومؤقتة وقسرية لا يمكن الحسم فيها بالدليل كما لا يمكن الحسم فيها على أسس فكرية. ففي عالم الاعتقاد لا تكون الخيارات الحية والقسرية شأنا خاصا لأن الخيارات كمترشحات صدق تواجه الجميع وتقترح على الجميع. ومن باب اللامسؤولية الفكرية إهمال هذه الخيارات أو الحسم فيما بين مترشحات الصدق بطريقة أخرى غير الأدلة التي تزودنا بها كلماتنا أي لغتنا بشكل عام أو خطاباتنا بشكل خاص.

ومع ذلك سعى جيمس الى نسف ثنائية المعرفي/اللامعرفي والاعتقاد/الرغبة. فقد اعتبر بأن رسم خط فاصل بين الثنائيتين ما هو إلا بقية من معتقد خاطئ لا فائدة ترجى من ورائه والذي يلزمنا بالانخراط في مسألتين مختلفتين إحداهما تخص الحقيقة والأخرى تخص السعادة. وفي الرواية التقليدية لا يلزم أن تلعب الرغبة أي دور في تثبيت الاعتقاد أما في الرواية البرغماتية فلا أهمية لامتلاك اعتقادات إن لم تكن لأجل إشباع الرغبات في المقام الأول. ولهذا يعتبر رورتي أن جيمس سار مع ذلك في الطريق الخطإ لأنه سلم بثنائية المعرفي واللامعرفي. ويقبل بفكرة أن الذهن منقسم مناصفة بين الفكر والعاطفة.

لكن رورتي لا يرى سببا يبرر التعارض بين العلم والدين لأنهما حقلان من الثقافة يستجيبان لمجموعتين مختلفتين من الرغبات. العلم يمكن من التوقع والضبط. والدين يوفر أملا عريضا وبالتالي شيئا يستحق العيش من أجله. وسؤال أيهما يفسر العالم بشكل صحيح يفقد الأهمية ولا يحتاج إلى جواب إذا تصورنا استراتيجية الفصل بينهما لئلا يتداخلا. بالطبع يقر رورتي بحق الناس في امتلاك إيمان ديني أو امتلاك الحق في الحب والزواج السريع والاستمرار في الحب رغم الحزن وخيبة الأمل. كل هذه الحالات في الطبيعية العاطفية للإنسان تقر بها أخلاق المطية (المنفعة) وتدافع عن الاعتقاد الديني بالتأكيد مع جون ستيوارت ميل بأن الحق في السعادة لا تحده سوى حقوق الآخرين في ألا يتدخل في بحثهم عن السعادة أحد. هذا الحق في السعادة كما يقول رورتي:

"يحتوي الحقوق في الإيمان والأمل والحب وهي حالات قصدية نادرا ما

تكون قابلة للتبرير ولا يلزم أبدا تبريرها لنظرائنا. ومسؤولياتنا الفكرية هي مسؤولياتنا في التعاون مع الآخرين في مشاريع مشتركة معدة لتطوير الرفاه العام(مشاريع مثل علم موحد وقانون تجاري منتظم) وليس التدخل في مشاريعهم الخاصة. لأن هذه الأخيرة – مشاريعهم في تحقيق الزواج أو الحصول على دين– لا تثار فيها مسألة المسؤولية الفكرية"[1].

ليست المسؤولية الفكرية بالنسبة لفلاسفة المطية (النفعيين) هي التي تحتم الاختيار بين الدين والعلم. فالأول مهما بلغ من الجودة لا يصلح كأداة لتوقع وضبط البيئة. والثاني باعتباره يساعد في توقع وضبط أكبر للبيئة. والمشكلة ترجع الى غياب الإرادة للإقرار بأنهما ما كانا ليكونا ما كاناه إلا لأن الكائنات الانسانية لديها مصلحة فيهما. ويكون من الواجب على الناس أن يطوروا ما يطلق عليه "التصور المطلق للواقع" والسعي للعيش "من أجل الله فقط". ولهذا فالنزعة الأصولية الدينية والنزعة الواقعية العلمية هما وجهان لعملة واحدة ونتاجا لنفس الدافع. وهما بسبب ذلك مشروعان خارجان عن السيطرة. وباختصار فهما معا يشكلان طريقة تضفي طابعا رومانسيا [2]على علاقة المرء بشيء لاإنساني مطلق ورائع، شيء صادق وواقعي بالمطلق وضروري بالنسبة للحياة العامة؛ أي استتباع الذات لسلطة خارجية عن الذات قد تكون الله أو التاريخ أو الوجود أو أوربا أو الغرب أو السياسة أو الأدب أو الحب أو الغضب. الواجب نحو الله والواجب نحو الحقيقة بالنسبة للبراغماتية يتساويان لأن الفلسفة البراغماتية في الدين تعتمد على الفصل التام بين الإيمان والاعتقاد. يقول رورتي:

"..إن السبب الذي يجعل التليشيين يعتقدون أن بإمكانهم تصريف أمورهم بدون

---

(1) Rorty PSH, 154.

(2) الرومانسية عند رورتي هي التطابق المبهم بين الأمل والحب. وهي بهذا المعنى يمكن أن تتبلور مع نقابة تجارية وبنفس السهولة مع مجمع من المصلين أو مع رواية أو مع أحد المناسك أو مع الله أو مع طفل. وما يجعل فلسفة المطية (النفعية) والبراغماتية أكثر جاذبية هو إيمانهما في الإمكانات المستقبلة لكائنات أنسانية أخلاقية. وهي في الأخير القدرة على تجريب القوة الكاسحة للأمل والإيمان والحب وفي بعض الأحيان فورة الغضب. ولذلك فالكائنات الإنسانية الفانية يمكن أن تكون أحسن بكثير مما هي عليه اليوم سواء بمصطلح ديني أو سياسي أو فلسفي أو أدبي أو جنسي أو عائلي.

عقائد الإيمان وبدون تأويل رمزي غامض ومبارك لعبارات يقينية فلأنهم يعتبرون وجهة نظر الدين لا تنتج أية عوائد فعل ناجحة ومحددة بينما المطلوب هو إحداث ذلك النوع من الفرق في الحياة الانسانية التي تصنع بحضور الحب أو غيابه"[1].

الدين في نظر كل من رورتي وجيمس لا يتوقع ولا يضبط أي شيء على الإطلاق. وما يكرسه الحس المشترك الذي يعتبر أن كل الحالات القصدية إما أنها معتقدات أو رغبات. وأفعال الضبط والتوقع هي نتاج قياسات منطقية عملية وهذه القياسات تحتوي الإثنين : رغبة يحصل عليها وضع معين واعتقاد بأن الفعل المحدد يساعد على تحقيق الرغبة. وكل اعتقاد باعتباره حالة معرفية يلزمه أن يكون قادرا على أن يتحول الى نتائج عملية محددة. ويعني ذلك القدرة على تفسير العلاقات الاستدلالية بين معتقد وآخر بناء على تفاصيل مقنعة ومحددة بدقة[2]

وهذه أطروحة براغماتية معروفة ومألوفة وتتلخص في كون المعتقدات لا يكون لها محتوى إلا بسبب العلاقات الاستدلالية التي تربطها بمعتقدات أخرى. والتخلي عن هذه الأطروحة يعتبر في نظر رورتي تخليا عن جوهر الفلسفة البراغماتية الكلاسيكية منها والمعاصرة. لأن في ذلك تخل عن النظرة الكلية للمحتوى الاستدلالي الذي يتيح للبراغماتيين إحلال الموضوعية باعتبارها تذاوتا (intersubjectivity) محل الموضوعية باعتبارها تطابقا مع الطبيعة الجوهرية للواقع. والتذاوت يعني التسليم بأنه لا توجد ممارسة مشتركة للتبرير ولا لعبة لغوية مشتركة تمنح العبارات الدينية محتواها.

---

(1) Rorty PSH, 158.

(2) يطرح رورتي السؤال : هل هناك ممارسات أخرى غير تبرير معتقدات بواسطة معتقدات تعطي معنى للمنطوقات؟ والجواب هو نعم ويوجد لدى الفلاسفة الظاهريين المعاصرين في فلسفة الذهن. أن السبب الوحيد الذي يجعلنا نسند حالات قصدية للكائنات الانسانية يمكننا من تفسير ما يقومون به ويساعدنا أيضا على تصور وتوقع ما سيقومون به مستقبلا. يمكن تفسير اعتقاد الأم في سمو ابنها بأنها تحبه أو تومن به حيث يرتبط المنطوق بنماذج سلوكية حتى ولو تعذر تحديد مكان لمثل هذه المنطوقات في شبكة العلاقات الاستدلالية. وضمير الغائب في تحبه أو تؤمن به قد يكون حبيبها أو إلهها. هذا التفسير كما يقول رورتي غير قابل للقسمة الى معتقدات ورغبات أي الى مواقف تعبيرية فردية مرتبطة بمثلها بروابط استدلالية مألوفة.

كانت الأمور تجري في العالم في الماضي بشكل سيء ولم يكن بالإمكان الامساك به إلا من خلال الإلتفات الى قوة غير قوة الذات الانسانية. والخيار الوحيد هو التضحية بالعقل لأجل قياسات عملية ولم تكن القدرة على التخيل تختلف عن القدرة على التدين. وفي العالم المعاصر اختلفت الأمور وازدهرت أشكال رومانسية لادينية. وأصبحت أوضاع بعض الشعوب المزدهرة وذات الثروة والديمقراطية وأوقات الفراغ مرحبا بها. ولم تعد الأعناق تشرئب نحو ماوراء الطبيعة بحثا عن الخارق أو الى ماوراء الحياة بحثا عن مابعد الموت بل أصبحت تنظر الى مابعد الماضي الانساني أي نحو المستقبل الانساني. لكن رورتي يقر بأن التأرجح ما يزال سيد الموقف بين صيغ كثيرة للاعتقاد ؛ بين الله كإسم مبتذل وكمستقبل ممكن للانسانية والله كضامن خارجي لمثل هذا المستقبل. لكن امثال ديوي يفضلون أن يربطوا أيامهم مع بعضهم البعض وذلك بتحويل اعتقادهم الديني الى اعتقاد بمستقبل انساني وبالتالي يفكرون في الله كصديق وليس كقاض أو منقذ.

الدين باعتباره وقفا للمحادثة:

يقر رورتي بأن النزعة الشكية ما بعد حداثية قد عرفت تطورا مع اقرار فرجينيا وولف وفوكو بأن الطبيعة الإنسانية قد تغيرت حوالي 1910 ومنذ ذلك الوقت حدث شيء مهم في سيرورة العلمانية. وأهم شيء هو التغير الذي أصاب وجهة نظر المثقفين هو أنهم أصبحوا واثقين من أن الكائنات الانسانية لا تملك سوى أجسادا وليس أرواحا. هذا الحرص الدنيوي جعلهم مستقبلين لفكرة أن سلوك المرء الجنسي لا علاقة مهمة تربطه بقيمة الشخص الأخلاقية وهي فكرة لم تكن مقبولة لدى الكتاب ذوي الميول الأنوارية:

"من الصعب تخليص فكرة كوننا نمتلك روحا خالدة من الاعتقاد بأن هذه الروح يمكن طبعها بما تقترفه من أفعال جنسية ؛ ذلك لأن الجنس هو آخر ما يخطر بالبال عندما نفكر في الجسم الانساني باعتباره شيئا يشغل حيزا في المكان أسفل الروح الانسانية. ولهذا عندما شرعنا في التفكير بأننا لا نملك سوى جسوما معقدة ومكتملة وعرضة للعطب ولا نملك أية روح أخذ لفظ "رذيلة" يفقد نغماته

الجنسية ورجعه الأخلاقي"[1].

لهذه الأسباب اعتبر رورتي أن الهوة التي تفصل المثقفين النموذجيين وغير المثقفين النموذجيين إزدادت اتساعا لأن الأوائل لا يستعملون مصطلح "رذيلة" كمصطلح أخلاقي ولم يجدوا في الدين ما سماه جيمس "خيارا حيويا وراهنا". وفكروا في الدين في أحسن الأحوال بأنه" ما نصنعه بوحدتنا" وليس ذلك الشيء الذي يقوم به الناس جماعيا. يشير رورتي في هذا الكتاب كما في مؤلفاته الأخرى في موضوع الدين الى موقف جيفيرسون (ثالث رئيس للولايات المتحدة) التوافقي يقوم على خوصصة الدين وإبعاده عن "الساحة العمومية" (public squire). ليبدو من السخافة جر الدين الى مناقشة السياسة العمومية. ويلزم الدين أن يظل هواية وكشيء يمارس في الحياة الخاصة ولا يوظفه الراشدون في الميدان العمومي كأساس للسياسة وهو يضاهي الحياة الأسرية والغرامية وكتابة الأشعار وكل الانشغالات التي تمنح معنى للحياة الانسانية الفردية:

"إن البحث عن الكمال الخاص، الذي سعى إليه المؤمنون والملحدون على حد سواء، لا هو مبتذل ولا هو ملائم للسياسة العمومية في ديمقراطية تعددية"[2].

لقد انصبت جهود فلاسفة ليبراليين معاصرين أمثال راولز وهابرماز ورورتي على خلق فضاء تحادثي يلتقي فيه الأفراد من مختلف المشارب في المعركة الحوارية dialogic battle المتلائمة مع مجموع التوافقات التي يقبل بها الجميع. ورغم الاختلافات والتفاوتات فإنهم يتقاسمون بعض المقدمات الأخلاقية. إن حصر المحادثة على مقدمات مشتركة بقصي الدين بالطبع من الانضمام إليها. هذا الإقصاء يراه بعض المتدينين غير عادل. وأهم الأسباب في نظر رورتي وغيره من الليبراليين المعاصرين[3] لإبقاء الدين خصوصيا هو أنه يكبح المحادثة

---

(1) Rorty PSH, 169.

(2) Rorty PSH, 170.

(3) شعار الليبراليين الأمريكيين "أبعدوا الدين عن السياسة" وعلى عاتق النظريات الليبرالية أن تبرز بأن القرارت الأخلاقية التي ستدعمها بواسطة احتكار الدولة الديمقراطية التعددية للعنف سوف تصاغ بشكل أفضل من طرف النقاش العمومي بحيث تكون كل الأصوات التي يزعم بأنها أصوات الله أو أصوات العقل أو أصوات العلم على قدم المساواة بالنسبة لأي شخص آخر.

في النقاش السياسي مع أولئك الذين يوجدون خارج الجماعة الدينية. فالحجة السياسية التي تقدم للمستمعين في ساحة عمومية يلزم أن تفهم بشكل جيد على أنها لا هي دينية ولا هي لادينية :

"إنني أتبنى وجهة نظر راولز وهابرماز كما أتبنى وجهة نظر ديوي وبيرس التي تقول بان الابستملوجيا الملائمة لمثل هذه الديمقراطية التي يكون فيها المحك الوحيد للمقترح السياسي هو القدرة على أن يحظى بالقبول من لدن الناس الذين يتبنون أفكارا مختلفة جذريا عن أهمية ومعنى الحياة الانسانية وعن طريق الكمال الخاص وبقدرما يصبح هذا الاتفاق محكا للاعتقاد يفقد مصدر الاعتقاد أهميته"[1].

ولكي يقتحم المتدينون الساحة العمومية عليهم إعادة صياغة حججهم صياغة علمانية مع إسقاط المرجع الديني وسلطته وهذا في نظر رورتي ثمن معقول يلزم دفعه ثمنا للحرية الدينية. لأن الملاحدة في نظره لا يزعمون لحججهم سلطة غير سلطة القبول الذي سيربحونه من المستمعين. ولهذا يتساوى العمق الروحي مع الهوايات ولون الشعر لدى المشارك في المحادثة أو في النقاش العمومي.

الدين واللادين:

يقول جيمس:

"إنني أتفق تماما على أن أكثر ما يفتقر إليه الجنس البشري على نطاق واسع ليس الإيمان وإنما النقد والتروي"[2].

كان لبزوغ الحركات الفلسفية اللاماهوية[3] والتاريخانية دور في تطوير عدم الإكتراث بالحرب التي كانت دائرة بين العلم واللاهوت والتقليل من سطوة القول

---

(1) Rorty PSH, 173.

(2) James,TWB, x.

(3) نزعة كافحت من اجل التحرر من الثنائيات الإغريقية بين الظاهر والباطن وبين الضروري والجائز. لقد شهد هذا العصر تفكيك النظريات الفلسفية مثل العلموية الوضعية والماركسية التي اعتقدت اعتقادا جازما بأنها قضت على الدين قضاء مبرما. في هذا العصر الذي يطلق عليه مابعد الحداثة لا توجد أسباب وجيهة لكي يكون المرء ملحدا يرفض الدين أو يكون مؤمنا يرفض العلم لأنه تفكيك الميتافيزيقا أخلى السبيل لظهور ثقافة بلا ثنائيات.

بأن الاعتقادات العلمية مؤسسة عقلانيا بينما الاعتقادات اللاهوتية تفتقر لمثل هذا التأسيس. وهي الشيء الذي جعل المفكرين أكثر تعاطفا مع إقرار جيمس بأن العلم الطبيعي والدين لا يحتاجان الى منافسة بعضيهما. هذا ما أدى الى فقدان ثنائية ملحد مؤمن لنغمتهما الدينية:

"...يمكن للمرء أن يصم أذنيه عندما يأتي الى الدين مثلما يمكنه أن ينسى مباهج الموسيقى. يعجز الأشخاص عن العثور على مصلحة في أن يكون لهم الحق في إزدراء الناس الذين يعتقدون بحماس في وجود الله أو في ازدراء الناس الذين ينكرونه بنفس القدر من الحماس إن كانوا على الطرف الأخر من قضية وجود الله. ولماذا يكون للآخرين الحق في إزدراء أولئك الذين يرون بأن النزاع لا أهمية له"[1].

لم يعد ينتظر من الفلاسفة بحسب رورتي في عصر ما بعد الحداثة أن يجيبوا على أسئلة شغلت بال كل من كانط وهيغل والتي تتلخص في كيفية ملاءمة تصور العلم الطبيعي للعالم مع مركب الأفكار الدينية والأخلاقية. فالأمر لا يتعلق بالملاءمة بين علم وعلم بل بالعلاقة البينية بين الفن والأخلاق أو السياسة والتشريع أو بين الدين والعلم الطبيعي. فهذه المجالات الثقافية تتداخل دوما وتتبادل التأثير ولا حاجة تدعو الى وضع ميثاق تنظيمي يحدد مرة واحدة والى الأبد متى يحق لها أن تكون كذلك. كما لا تدعو الحاجة الى بلوغ وجهة نظر الإله اللاتاريخية في العلاقة التي تربط بين كل الممارسات الانسانية. والمهمة يلخصها رورتي فيما قال به هيغل "احتواء زمننا في الفكر". وفي ظل هذه التغيرات لم يبق سوى صنفين من الفلاسفة يصفون أنفسهم بالملاحدة:

1- الذين ما يزالون يعتقدون بأن مصطلح "إلهي" ليس سوى فرضية اختبارية لأن العلم الطبيعي قدم أفضل تفسير للظواهر الطبيعية التي كان لفظ الله يستخدم في تفسيرها سابقا. هؤلاء يبتهجون عندما يقر عالم طبيعي ساذج بأن بعض المكتشفات العلمية الجديدة تقدم أدلة على حقيقة الإيمان لأنهم يجدون من السهولة بمكان كشف زيف هذا الزعم ويقدمون نفس الحجج عن عدم ملاءمة أي وضع اختباري خصوصي مع وجود كينونة لازمنية ولامكانية.

---

(1) Rorty & Vattimo, The Future of Religion, 30-31.

2- وهناك فلاسفة وفيلسوفات يصفون أو يصفن أنفسهن بالملاحدة أو الملحدات وهؤلاء يستعملون لفظ 'ملحد' كترجمة خشنة أو مرادف ل"النزعة المضادة للكهنوت"[1].

إن الدعوة الى عالم أخروي هي دعوة خطيرة لأن الناس كما قال ديوي تجعل الناس غير قادرين على الاستغلال الكلي لقواهم و قدراتهم لتطوير الخير في الحياة لأنهم كانوا يراهنون على بعض القوى الخارجية عن إرادتهم وعن ذواتهم وعن الطبيعة للقيام بالعمل الذي هم وحدهم مسؤولون عن القيام به. لهذا يكتفي العلمانيون[2] المعاصرون أمثال رورتي بالقول أن الإلحاد بخلاف الإيمان تدعمه الأدلة سوف يستنتجون بأن الاعتقاد الديني هو اعتقاد لاعقلاني وأن مثل هذا القول خطير من الناحية السياسية. لا اعتراض على الدين من وجهة النظر هذه ما دام مخوصصا وما دامت المؤسسات الدينية لا تسعى الى حشد المؤمنين لدعم مقترحات سياسية ما دام المؤمنون وغير المؤمنين متفقين على اتباع سياسة الاستمتاع بالحياة.

"بعض الذين يتبنون مثلي هذا التصور ليس لهم تربية دينية ولم تتمّ لديهم أبدا ارتباطات بأي تقليد ديني. نحن الذين نسمي أنفسنا "تنقصنا النغمة الدينية" لكن آخرين مثل الفيلسوف الإيطالي المعاصر فاتيمو فاستعملوا تبحرهم وحنكتهم

---

(1) تمنى رورتي لو أنه استعمل الاصطلاح الأخير للتعبير عن وجهة نظره. لأن مفهوم النزعة المضادة للكهنوت له حمولة سياسية وليس حمولة ابستمولوجية أو ميتافيزيقية. وهي وجهة نظر تقول بأن المؤسسات الدينية رغم كل أفعال الخير التي قامت بها ورغم كل العزاء الذي قدمته للمحتاجين واليائسين فهي تشكل مع ذلك خطرا على صحة المجتمعات الديمقراطية. وهؤلاء هم في نفس الوقت يساريين في السياسة ولديهم أمل في ان الدين المدستر مآله الاختفاء علما بأن الثقافة العلمانية استهلكت الدين في الغرب إذ بفضل العلمانية كما يقول كروس "أصبحنا ملحدين").

(2) يرى رورتي بأن إقرار فاتيمو المرعب والأكثر أهمية على الإطلاق هو قوله بأن "العلمانية... هي السمة المكونة للتجربة الدينية الأصيلة" واستبعاد التاريخ الانساني من السياق الابستملوجي أو الميتافيزيقي يعني وقف الرقاص من التأرجح بين الالحاد الوضعي المناضل وبين الدفاع الرمزي أو الوجودي عن الإيمان. إذ مع سقوط السرديات الشارحة أعادت الفلسفة اكتشاف معقولية الدين فقاربت الحاجة الحسية المشتركة إلى الدين باستقلال عن الإطار الأنواري النقدي. وبقدر ما يصبح الغرب علمانيا في نظر فاتيمو يستطيع تحقيق وعد الإنجيل بأن الله لم يعد يرانا كعبيد بل أصبح يرانا كأصدقاء.

الفلسفية للدفاع عن مقعولية العودة الى تدينهم الطفولي.."[1].

لا يعترض رورتي على عودة الفلاسفة مابعد هيدغريين الى الإيمان لكنه يعترض على استعمال مفهوم الاعتقاد "belief" – وهو إسم لمؤلف فاتيمو – لتمييز فعل التدين. لكنه يرحب بسعي فاتيمو إبعاد الدين عن المعترك الابستيمي لأن هذا المعترك يبدو فيه موضوع تحدي العلم واضحا. لقد استبعد ربط الدين بالحقيقة ولهذا استبعد في الوقت نفسه مفاهيم مثل "حقيقة رمزية" أو "حقيقة عاطفية" أو "حقيقة مجازية" أو "حقيقة أخلاقية" ولا مفهوم لاهوت وجودي أي استعمال التدين كموضوع للانقاذ من الخطيئة بواسطة الآخر المطلق غير الانسان. إن لاهوت فاتيمو في نظر رورتي هو لاهوت أنصاف المؤمنين أو ذوي الإيمان الفاتر وهم الذين يذهبون الى الكنيسة لأجل الزواج أو التعميد أو مراسيم الدفن. لهذا سعى فاتيمو لحل مشكلة التعايش بين الدين كإرث مسيحي والعلم الطبيعي ليس من خلال الحقيقة ولا من خلال السلطة بل من خلال الحب وحده. هذا ما جعل فاتيمو ينظر الى كاشفي الحقيقة أمثال كوبيرنيك ونيوتن وداروين ونيتشه وفرويد على أنهم حققوا أعمال الحب. هؤلاء قرأوا علامات الزمن زادهم الوحيد هو وصايا الحب. وهم بالتالي من أتباع المسيح لأن هذا الأخير كان أيضا كاشفا للحقيقة بل إن كشف الحقيقة ابتدأ معه وهو تاريخ الخلاص ذاته.

لهذا بالامكان كما يقول رورتي توليف الاتجاهات الفكرية التي تمتح من فكر نيتشه وهيدغر مع تلك التي تمتح من فكر جيمس وديوي لأن هذين التقليدين يشتركان معا في فكرة أن مطلب الحقيقة والمعرفة لا يعدو كونه مطلب الاتفاق التداولي وأن المعترك الابستيمي هو فضاء عمومي ويلزم الدين الانسحاب منه. هذا الفضاء أو المعترك لم يستخرج على أساس التمييز بين الملكات الانسانية ولا على أساس نظرية ارتباط الذهن البشري بالواقع بل هو بالأحرى التمييز بين موضوعات مؤهلة لتكون موضوع مطلب اتفاق شمولي وبين موضوعات أخرى. لكن مع ذلك يبقى الخلاف في النظر الى الأحداث الماضية التي يراها فاتيمو مقدسة بينما يرى رورتي أن القدسية تكمن فقط في المستقبل. ومعنى المقدس بالنسبة

---

(1) Rorty & Vattimo, The Future of Religion, 33-34.

لرورتي إن وجد فلا يتعدى الأمل في ان يتحقق في يوم من الأيام في هذه الألفية أن يحيى الخلف في حضارة كونية يكون فيها الحب هو القانون الأوحد:

"في مثل هذا المجتمع سوف يتحرر التواصل من كل هيمنة وسوف لن يعرف طبقة أو بطانة وسوف تكون التراتبية موضوع التلاؤم البراغماتي المؤقت وتصبح السلطة الكلية رهن بالاتفاق الحر للناخبة المتعلمة والجيدة التكوين"[1].

يقر رورتي بأنه لا يملك فكرة عن كيفية تحقيق هذا المجتمع أو تحقيق هذا الأمل أو هذه الطوباوية كما يقر بذلك في كتاباته السياسية لكن الأمر الوحيد الواضح بالنسبة إليه هو الفرق بين الخلاص الديني والأمل السياسي أو بعبارة ديوي المحببة لقلب رورتي الذي يقترح فيها أن مستقبل الدين مرتبط بإمكانية تطوير الإيمان بإمكان التجربة الانسانية والعلاقات الانسانية التي ستخلق احساسا حيويا بمعنى التضامن بين المصالح الانسانية وإلهام الفعل بجعل هذا الإحساس واقعيا. لقد عرف التطور الروحي للإنسان ظهور أنا أوسع أكثر حرية ولا يخاف من فقدان الهوَية التي انبثق منها. فالنضج السياسي لا يتحقق في نظر ديوي إلا في اللحظة التي ينجح فيها المرء في التصرف بدون ما حاجة الى ثقافة ميتافيزيقية أي عندما يتخلى على الإيمان بقوات وسلطات لا إنسانية. والدين الذي يعلم الناس الاستقلال والاعتماد على النفس هو دين الحب وهو المناقض لدين الخوف لأن الاعتماد على النفس هو شرط وجود المواطن وشرط مشاركته في الديمقراطية. وعندما يصبح الدين غير شمولي وغير وثوقي فإنه بذلك لا يشكل فرضية قبلية للتأويليات بل وللديمقراطية ذاتها.

لقد وجد الدين في كل من غادامير وديوي وغيرهم الدعم الكامل، كما يقول زبالا، مدافعين عن الفكر الموضوعي أكثر مما وجد ذلك في كل من نيتشه وهيدغر ودريدا. إذ بفضلهم استطاع الدين إستعادة دوره بلا وثوقيات أو أقنعة وأمكنه على يد كل من هابرماز وفاتيمو وورتي أن يستعيد مكانته في العالم مابعد الحديث الى جانب السياسة والعلم دونما طموح الى الإطلاقية مرة ثانية. لقد ورث الفكر الضعيف في براغماتية رورتي الجديدة وتأويليات فاتيمو مهمة تقويض الميتافيزيقا

---

(1) Rorty & Vattimo, The Future of Religion ..40

والفرق بينما يكمن في صيغة الهدم. سواء كان هذا الهدم أو التجاوز استحالة لاسترجاع ماض الميتافيزيقا أو كان مراجعة لهذا الماضي إذ لم تعد الثقافة التي يتحكم فيها العلم والفلسفة واللاهوت تحتكم الى برنامج تحليلي خاضع للأحكام القبلية لأن الحقيقة أصبحت نتيجة تبرير وتوافقات لا تجري إلا داخل اللغة والقضايا المتفرعة عنها. أو ما يمكن تسمية الاتفاق الحواري الذي يمكن بلوغه بالاعتراف باقتسام الموروث الثقافي والتاريخي أو العلمي التكنولوجي.

"إن فصل الذات عن العقل الميتافيزيقي يعادل الكف عن البحث عن سلطة ويكتفي بدل ذلك بالإحسان... وأعتبر أفول العقل الميتافيزيقي أفولا في حدة سعينا للمشاركة في السلطة والعظمة. والانتقال من السلطة إلى الإحسان والانتقال من العقل الميتافيزيقي الى الفكر ما بعد ميتافيزيقي هما تعبيران عن إرادة المرء في انتهاز إمكاناته باعتبارها متعارضة مع محاولة الهروب من التناهي والاصطفاف وراء قوة لامتناهية"[1].

لقد سعى رورتي الى التفريق بين العظمة المرتبط بالأنطولوجيا اللاهوتية أي عظمة شيء كلي القدرة يوفر الإطار الأوسع قدر الامكان للخطاب ويقيم الحدود بين كل الأفكار وبين العظمة التي سماها إشعيا برلين "العمق الرومانسي". فالرومانسيون هم أول ما ساءل مفهوم العظمة الميتافيزيقي إذ سعوا الى إسقاط مفهوم الشيء السامي والواسع القدرة واستبداله بمفهوم شيء عميق في مصدر الإلهام الشاعري. لكن هذا البعد اللامحدود لا يقل سوء عن سطلة لامحدودة في نظر فلاسفة ما بعد الحداثة. ولهذا فطموح الأخيرين لا يتمثل في إسقاط هذه ولا تلك من السلطات ولكن إدخال تغييرات صغيرة ومحدودة. وبدل القول بأن أفكارهم تمتح من شيء عظيم أو تعكس هذا الشيء العظيم فهم يطرحون أفكارهم كمقترحات أو أدوات تصلح لبعض الأغراض المحصوصة ولا تصلح لأخرى. لذلك يفضل رورتي أن يكون مصلحا بالتدريج على أن يكون ثورياً.

---

(1) Rorty & Vattimo, The Future of Religion..56

المراجع

1- Rorty, Richard, Philosophy and the social hope, Pinguin Books 1999.

2- Rorty, Richard, Truth and Progress, CUP, 1999.

3- James, William, The Will to Believe, Dover Publicaton, Inc. New York, 1956.

4- Rorty, Nystrom, Puckett, Against Bosses, Against Oligarchies: AConversation with Richard Rorty,PPP Chicago, 2002.

5- Richard, Rorty & Gianni Vattimo, The Future of Religion,Ed. By Santiago Zabala, CUP, NY, 2005.

6- Rorty Richard; Contingency, Irony and solidarity. Cambridge University Press, 1989.

7- Rorty Richard; Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers V1. Cambridge University Press, 1991.

8- Rorty Richard; Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers V2. Cambridge University Press, 1991.