

قراءات



دين الفَرْد في مواجهة دين الجماعة
أو الدين في حدود التجربة الجوانية

قراءة في كتاب
”تنويعات التجربة الدينية“
لـ ”ويليام جيمس“

يحيى خالد ملص - باحث في الفلسفة
(لبنان)



مركز نهوض
للدراسات والبحوث
NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND RESEARCHS



دين الفَرْد في مواجهة دين الجماعة
أو الدِّين في حدود التجربة الجُوانية

قراءة في كتاب

”تنويعات التجربة الدينية“

لـ ”ويليام جيمس“

يحيى خالد ملص - باحث في الفلسفة

(لبنان)

«وحدّھا التجربة تصنع عالم اللاهوت».

(1) المصلح الألماني مارتن لوثر M.Luther

«اتركوا الدّين حرّاً وستبدأ إنسانية جديدة».

(2) الرومانسي الألماني فريدريتش شليغل F.Schlegel

«لا أنصوّرُ بديلاً للدّين، فتلك حاجةٌ يجب إعلانها».

(3) سيغموند فرويد، رسالة إلى يونغ بتاريخ 13 شباط / فبراير 1910

(1) لاهوت لوثر أو كيف صار المسيحي حرّاً؟، بيار بوهلر، ترجمة: فتحي المسكيني، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، فئة: ترجمات، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، بتاريخ ٢ أكتوبر ٢٠١٩، ص ٣.

(2) المثالية الألمانية، المجلد الثاني، تحرير الأصل الألماني: هنس زند كولر، تحرير الترجمة العربية: أبو يعرب المرزوقي - فتحي المسكيني - ناجي العونلي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، بيروت، ٢٠١٢، ص ٩٤٥.

(3) الحاجة المذهلة إلى الاعتقاد، جوليا كريستيفا، ترجمة: حنان برقواوي، مراجعة: أحمد المطيلي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط ١، الرباط - بيروت، ٢٠١٩، ص ٢٥.

الفهرس:

- 4 الفهرس
- 5 توطئة: الدين في مسار تحوّل براديغمي
- 10 التمييز بين الدين الفردي والدين المؤسسي
- 11 الدين بأيّ معنى؟
- نقد الاختزال الوضعاني Positivisme والعقلاني للظاهرة
الدينيّة
14
- 21 في المعقولة البراجماتيّة
- 24 أيّ إله يُرضي الحسّ التجريبي البراجماتي؟
- 35 الإلهيّ بأيّ معنى؟
- 38 خاتمة: طُرُق لا طريق
- 43 قائمة في المصادر والمراجع



📖 توطئة: الدين في مسار تحوّل براديجمي⁽¹⁾:

في عام 1876م افتتح الفيلسوف الألماني «إدوارد دو هارتمان Edouard De Hartman» (1842 - 1906) كتابه «دين المستقبل» بالعبارة المُشكّلة التي يقول فيها: «لا يوجد عصر أقلّ دينيةً من عصرنا هذا الذي نحن فيه، ومع ذلك يعسر علينا أن نجد عصرًا آخر طرّحت فيه الأسئلة الدينية بهذا الزخم وبذاك العمق⁽²⁾».

وفي 18 يناير من عام 1914م ألقى عالم الاجتماع الفرنسي الشهير «إميل دوركايم Emile Durkheim» (1858 - 1917) - بجمعية «اتحاد المفكرين الأحرار والمؤمنين الأحرار من أجل الثقافة الأخلاقية» - محاضرةً تحت عنوان «مستقبل الدين»، وقد انتهى فيها إلى القول: «إنّ المثل والآلهة القديمة تُحتضر؛ لأنها ما أمست تستجيب استجابة كافيةً إلى التطلّعات الجديدة التي ظهرت، ولأنّ المثل الجديدة التي بمكنتها أن تستهدي بها حياتنا لمّا تنشأ بعد نشأتها⁽³⁾».

ويلاحظ دوركايم أنّ الثقائل والتلكؤ الذي أصاب الحياة الدينية ليس ناجمًا عن إعراض الناس عن هذه العقيدة الدينية أو تلك؛ ولكن لأنّ مقدرة البشر اليوم على خلق قيم دينية مثالية قد وهنت. وهذه المجتمعات - حسب رأيه - أمست مُلزّمة بأن تجدد نفسها، وبأن تبحث بحثًا شاقًا ومؤلمًا عن معنى جديد لوجودها⁽⁴⁾.

وفي هذه الحقبة التاريخية نفسها، صدر في التاسع من يونيو عام 1902م كتاب «تنويعات التجربة الدينية» للفيلسوف وعالم النفس الأمريكي «ويليام جيمس William James» (1842 - 1910) استنادًا إلى سلسلة محاضرات غيفورد Gifford في اللاهوت الطبيعي، في جامعة إدنبره Edinburgh في إسكتلندا. وخلافًا لكلّ دين مؤسّسي/إكليريكي، ولكل تأليه سكولائي، يدعو «ويليام جيمس» إلى تحرير الأديان من كل نزعة تسلّطية، واحديّة، احتكارية، استحواذية، ويقول: «لنكن قديسين إذن، ما استطعنا إلى ذلك سبيلًا، سواء نجحنا في ذلك بشكلٍ جليٍّ وفوريٍّ أم لا. لكن في بيت أبي منازلٍ كثيرة (إنجيل يوحنا: 2/14)، ويجب على كل واحد منّا أن يكتشف لنفسه نوع الدين

(1) لا علاقة لبحثنا بما شاع وتضخّم عن مقولة «عودة الديني»، فالفلسفة ليست عودةً لشيء، بقدر ما هي إعادة اختراع له!

(2) الفلاسفة المعاصرون ومسألة مستقبل الدين (النقاش بين فاتيمو ورورتي نموذجًا)، محمد الشيخ، مجلة التفاهم، العدد

59 - 60، شتاء وربيع 2018م/1439هـ سلطنة عمان - مسقط، ص 106.

(3) المرجع السابق، ص 111.

(4) المرجع السابق، ص 110 - 111.

ومقدار القداسة التي تتوافق بالشكل الأفضل مع قدراته، ومع ما يشعر أنه نداؤه الباطني ومهمته الحقيقية⁽⁵⁾.

إننا اليوم أمام وضع جديد لفلسفة الدين «يقطع مع البراديغم الأنواري المعادي - في جملته - للدين عداءً مُستحكماً ومُستفجلاً⁽⁶⁾»، ممّا يعني التخلُّص من مُسَلِّمات التاريخ الوضعاني «التي أطلقها الاجتماعيون الكلاسيكيون عن التلازم العكسي بين التطور وحُضور الظاهرة الدينية، وتجاوز فكرة النظر إلى علاقة الدين بالحدثة كمعركة بينه وبين العلم ستنتهي حتماً بزوال الدين⁽⁷⁾»، إلى الاعتراف للقناعات الدينية بمنزلة إبستيمية مختلفة، والكف عن نعتها باللاعقلانية⁽⁸⁾.

بل الأكثر من ذلك، ينبغي أن يتمّ النقاش حول الدين اليوم ومستقبله بمعزل عن العلم، وعن الصراع الكلاسيكي بين العلم والدين، فلا الاعتقادات العلمية تُبنى بناءً علمياً موضوعياً، ولا الاعتقادات الدينية تُبنى بناءً غير عقلائي وغير علمي⁽⁹⁾. باختصار: لم يعد الدين لعبة معرفة؛ أي لعبة تتطلب الاستدلال والحجاج⁽¹⁰⁾، إنه ليس مشكلاً يمكن حلُّه إبستيمولوجياً. بل أصبح المعنى الجديد للدين معنًى «معيّشاً»، وليس نظرية أو عقيدة كلامية ضدَّ أحد⁽¹¹⁾.

إنّ الحدثة لا تعني أطراح المسألة الدينية أو ازديادها بقدر ما هي «إعادة تدبير علاقتنا بالديني وترتيبها» وفق «حدثة دينية»⁽¹²⁾؛ فالحدثة بوجهيها «العلمي والفلسفي» لا تعني إهمال القول في الحدثة الدينية، بحيث لا يمكن إلغاء الدين بواسطة حركة فلسفية هدمية تفكيكية تقويضية، أي

(5) تنويعات التجربة الدينية، ويليام جيمس، ترجمة: إسلام سعد - علي رضا، مركز نهوض للدراسات والنشر، ط 1، 2020، بيروت - لبنان، ص 422 - 423.

(6) من أخلاقيات الاعتقاد إلى إبستيمولوجيا الاعتقاد، محمد الشيخ، مجلة التفاهم، العدد 62، خريف 2018 م / 1440 هـ - سلطنة عمان - مسقط، ص 286.

(7) حول الدين والمستقبل، عبد الجواد ياسين، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، فئة: أبحاث مُحكّمة - قسم الدراسات الدينية، ص 4.

(8) الدين في المجتمعات المعاصرة: رؤية هابرماسية، علي عبّود المحمداوي، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، فئة: أبحاث محكمة - قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، ص 18.

(9) الفلاسفة المعاصرون ومسألة مستقبل الدين، محمد الشيخ، مرجع سابق، ص 119.

(10) المرجع نفسه، ص 113.

(11) الإيمان الحر أو ما بعد الملّة (مباحث في فلسفة الدين)، فتحي المسكيني، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط 1، 2018، الدار البيضاء - بيروت، ص 253.

(12) كانط والحدثة الدينية، أم الزين بنشيخة المسكيني، المركز الثقافي العربي - مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط 1، 2015، بيروت - الدار البيضاء، ص 29.



إعلان موت الإله؛ إذ من الأفضل - عند الفيلسوف الإيطالي الما بعد حدائي «جيانى فاتيمو Gianni Vattimo» (1936 -)، والفيلسوف الأمريكي «ريتشارد رورتى R. Rorty» (1931 - 2007) - مخالته هذا الأمر كل المخالته ومدارته كل المداراة⁽¹³⁾.

وهكذا فإن تعرض الدين لتحوّلات براديغمية جذرية جمّة نتيجة المواجهة مع العالم الحديث، لا شك أنها قد غيرت من طبيعة الدين، ومساحة حضوره، وحدود مشروعته، لكن تجربة «التعالى» لم تنقرض⁽¹⁴⁾.

لم تفرض الفلسفة على الدين - كما اشتهر في المقولات الوضعية - الاختفاء أو الانزواء ثم الاضمحلال؛ بل «تحويل قضاياها من احتكار الإكليروس إلى التأمل الإنسانى الحر، ومن محتكري الشأن الدينى إلى الفلاسفة والأدباء والفنّانين، ومن الفقه والوعظ إلى النثر الفنى والشعر الوجداني والنصوص المعبرة عن التجارب الروحية الفردية، فهذا يفترض إعادة الاعتبار إلى كل ما عدّ - قديمًا - خروجًا عن الديانة الرسمية، فهو لا يقلّ قيمةً في التعبير عن ذلك الشعور⁽¹⁵⁾».

إن إصرار الدين على مواصلة نفسه في شكل بنى السلطة (علمية أو سياسية أو اجتماعية/ ثقافية) القروسطية - في عالم تغيرت فيه تلك البنى بشكل لا جدال فيه ولا رجعة عنه - هو ما يُنذرُ بانتهائه. و«إنّ المقدّس هو ذلك النوع من أفق التّعالى الذى لا أفق له، نعني ذلك الذى لا يمكن أن يتحوّل إلى موضوع بالنسبة إلينا، وبحسب بول ريكور Paul Ricoeur لا يفعل الدين سوى تحويل المقدّس إلى ميدان من الموضوعات والمؤسسات والسلطات⁽¹⁶⁾». وإنّ ما على الفلسفة أن تساعد الدين فيه هو: الكفّ عن أي خلط مزعج بين الدين كـ «تجربة تعالٍ محضّة»، والدين «باعتباره مُنتجًا نظاميًا أو مؤسسيًا»، ثمّ «التوكيد على التنويعات الهائلة التي تُبديها الحيوانات الروحية لبشر مختلفين⁽¹⁷⁾». وفي ضوء هذا الوضع الجديد، يذهب كلّ

(13) الفلاسفة المعاصرون ومسألة مستقبل الدين، مرجع سابق، ص 112.

(14) الإيمان الحر أو ما بعد الملّة، مرجع سابق، ص 203.

(15) ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث، د. محمد الحدّاد، دار المدار الإسلامى، ط 1، 2007، بيروت -

لبنان، ص 119.

(16) الإيمان الحر أو ما بعد الملّة، مرجع سابق، ص 23.

(17) تنويعات التجربة الدينية، مصدر سابق، ص 44.

من رورتي وفاتيِّمو إلى أن مستقبل الدين رهينٌ بقدره السلطات الكنسيَّة [وأي هيئة إكليريكية]⁽¹⁸⁾ على تركِّ الدين أن يتحوَّل إلى شيءٍ خاصٍ⁽¹⁹⁾.

صار بإمكان القارئ أن يفترض - وهو افتراضٌ صحيحٌ تمامًا - أن قراءتنا هذه لكتاب «تنويعات التجربة الدينية» لـ «ويليام جيمس» ستحاولُ استجلاءً إمكاناتٍ ومقوماتٍ لفلسفةٍ دينيةٍ لا تقطع مع التنوير، وإفما هي تنوير مسكوتٌ عنه - إذا جاز التعبير - لم تألفه بعدُ الأذن العربية المصمَّخة بخلِّواء العلمانيين الاستتصاليين - كما يسمِّيهم د. محمد الحداد - وبصُراخ الأصوليين من المتديِّنين⁽²⁰⁾.

إنَّ فلسفة «ويليام جيمس» الدينية - وفي هذا الكتاب بالتحديد - تعكس «حالةً تُقاومُ كلَّ النقد الإلحادي المحض⁽²¹⁾»، كما تقاوم الأديان النظامية المؤسسية، فالحاجة الضرورية الأبدية للدين ليست بالضرورة هي الحاجة للأديان النظامية؛ لنقل: «حاجة الإيمان ليست عقيدة بالضرورة⁽²²⁾».

(18) يقول المفكر السوري عزيز العظمة: «إنَّ المؤسسة الكهنوتية في الإسلام لها بدايات، ولكنها تأسست ومأسست في العصر المملوكي». (ذُكر ذلك ضمن جلسة حوارية بين عزيز العظمة ومحمد الشريف فرجاني حول «العلمانية: تمثلاتها ومقارباتها»، عُقدت في مقرِّ مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ونشرت على موقع «يوتيوب» بتاريخ 7 أغسطس 2019، على الرابط التالي: <http://www.youtube.com/user/mominoun>).

وهذا خلافاً لمن يُردِّد باطمئنان عن خلوِّ الإسلام عن مؤسسة كهنوتية وغيابها فيه، يقول د. محمد الحداد: «إن الكنيسة على النمط الكاثوليكي ليست الصورة الوحيدة التي يمكن من تكون عليها المؤسسة الدينية». (ديانة الضمير الفردي، مرجع سابق، ص 117 - 118) وعليه، فالإسلام وإن لم يؤسس كنيسة على النمط الكاثوليكي، فإنه قد عرف مأسسة ووقفٌ حاجراً بين المؤمن وإقامة تجارت تواصل حميميٍّ حر مع الإلهي. وإنَّ تهميش تجارب المتصوفة تحت مسميات البدع والشطح والإلحاد» قد حالت - كما يقول فتححي المسكيني - إلى الآن دون أيِّ تمكُّلٍ تأويلي ومعيارٍ وجذري للمكاسب العظيمة التي حققتها تلك الأرواح الحرَّة في أفق أنفسنا العميقة (من قبيل الحلاج وابن الفارض وابن عربي) الذين كانوا في حقيقة الأمر - بعبارة لـ Dorothee Soelle - صرخاتٍ صامتةٍ the silent cry في آداب المقاومة بوساطة الإيمان الحر». (الإيمان الحر أو ما بعد الملة، مرجع سابق، ص 378).

(19) الفلاسفة المعاصرون ومسألة مستقبل الدين، ص 117.

(20) يذهب د. محمد الحداد إلى أن الفكر العربي الديني الحديث والمعاصر تنازعته - في الغالب - الأصولية (الدينية) والاستتصالية (العلمانية)؛ أي المواجهة بين مقولتين مطلقتين: «الإسلام هو الحلُّ» و «الإسلام هو المشكلة». وفي رأيه: إن كلا الاتجاهين لا يقدمان معرفةً وتحليلاً للموضوع الإسلامي. (انظر: ديانة الضمير الفردي، مرجع سابق، الصفحات: 13 - 34 - 46 - 118)

(21) تنويعات التجربة الدينية، ص 44. يقول فتححي المسكيني في عبارة مثيرة: «نقدُ الدين ليس حجَّةً كافيةً ضدَّ حاجة الناس إلى نوعٍ ما من الإيمان»؛ وبرأيه: «لا تستمرُّ الأديان لأنها صحيحة، بل بسبب حاجة الناس إلى الإيمان بها». (الإيمان الحر أو ما بعد الملة، ص 25). أقول: المشكلُ ليس في الإيمان الديني ما دام مُعبراً عنه في حدود براءة الحاجة البشرية هذه، وإفما في الشكل الاستبدادي والمؤسسي الابتزازي للسلطة الدينية.

(22) الإيمان الحر أو ما بعد الملة، ص 28.



إذن، فالدين الذي ركزت عليه محاضرات هذا الكتاب هو دين فردي، يُستقى فقط - وعلى وجه الخصوص من التجارب الجوانية الأصلية والمباشرة، وغير المقلدة لأي نظام لاهوتي ثابت أو معتقد ديني بعينه⁽²³⁾. لذلك يُصرّح «ويليام جيمس» منذ المحاضرة الأولى أنه لن يتحدّث عن «المؤمن التقليدي الذي يتبع التعاليم الدينية التقليدية في بلده، سواء أكانت بوذية أو مسيحية أو محمدية. [أي من] وُضِعَ له دينه بواسطة الآخرين، ونُقلَ له من خلال التراث، وحُدِّدَ في أشكال ثابتة من خلال التقليد، وتمّ الحفاظ عليه من خلال العادة»، ويضيف «جيمس» قائلاً: «سنحقّق قدرًا ضئيلاً من الفائدة إذا درّسنا هذه الحياة الدينية غير المباشرة. وعوضاً عن ذلك، يجب علينا البحث عن التجارب الأصليّة [التي نجدّها] فقط في الأشخاص الذين لا يُمثّل الدين لهم عادةً رتيبةً وإنما حمّى حادّة»، وهؤلاء يسمّيهم «جيمس» بـ «عابرة الشأن الديني»⁽²⁴⁾.

إذن، فكل دين خارج «الحقيقة المتجدّرة في الروحانية الجوانية»⁽²⁵⁾ هو دين مؤسسي برّاني؛ على النقيض من الدين الشخصي (الفردي) الجواني⁽²⁶⁾. ويمكن القول: إن الدين المؤسسي - بهيئاته الكنسيّة وأسراره المقدّسة ووسطائه - هو أحد تنويعات الدين، أو نمط تديّن، وهناك تنويعات للتجربة الدينية تفلّتت من إसार المأسسة الدينية، تحضّ على أفعال شخصية وليست طقسيّة⁽²⁷⁾. سيتجاهل «ويليام جيمس» «الدين المؤسسي بالكلية»، وستقتصر هذه المحاضرات على «الدين الشخصي» مُجرّداً من أي غطاء مؤسسي، أي بشكله الأوّلي غير المنظم⁽²⁸⁾. وستتناول هذه المحاضرات «الظاهرة الدينية مدروسةً باعتبارها واقعة جوانية، بمعزل عن التعقيدات الكنسيّة أو اللاهوتية»⁽²⁹⁾؛ واستجلاء سمات «الدين بالمعنى الحيوي النشط»⁽³⁰⁾.

(23) تنويعات، ص 248.

(24) تنويعات، ص 55 - 56.

(25) المصدر نفسه، ص 56.

(26) تنويعات، ص 77.

(27) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. علينا ألا ننسى أنّ «ويليام جيمس» قد أعطى أهميّة كبيرة للصلاة في التجارب الدينية الأصليّة، ولكنها صلاة جوانية شعورية حيّة، تعلق بالروح وتحركها حتى في غياب الأشكال والعقائد الدينية. فالصلاة التي هي روح الدين وجوهرة عند «ويليام جيمس»، هي الصلاة بالمعنى الأوسع للكلمة؛ أي إنها تعني كل أنواع التواصل أو المحادثة الجوانية مع القوة المعترف بها بوصفها قوة إلهية، ويلفت «جيمس» إلى استقلاليّة غريزة الصلاة عن التعقيدات العقائديّة المعتادة. فالصلاة تنشّط الطاقة الروحية، التي لولاها لظلت في سبات عميق، ولكنها الصلاة بالمعنى الواسع؛ أي: نوع من التواصل مع الإلهي، وليست تلفظاً عبثياً ببعض الكلمات، ولا هي مجرد تكرار لبعض الصياغات المقدّسة، وإنما هي حركة الروح. وتبعاً لـ«جيمس»؛ فإنّ الصلاة بهذا المعنى لا يمسهما النقد العلمي على الإطلاق. (انظر للمزيد: تنويعات، من ص 508 إلى ص 522)

(28) تنويعات، ص 78.

(29) تنويعات، ص 509.

(30) تنويعات، ص 510.

التمييز بين الدين الفردي والدين المؤسسي:

يشدّد «ويليام جيمس» على التمييز بين الدين باعتباره وظيفةً شخصيةً فرديةً، والدين باعتباره مُنتجًا تنظيميًا، أو مؤسسيًا، أو قبائليًا⁽³¹⁾؛ لأنّ الدين - من منظور البراجماتية الدينية - لا يكون إلاّ فردانيًا، شخصانيًا، ولذلك هو «أكثر جوهرية وأساسية من اللاهوت والنزعة الكنسيّة كليهما⁽³²⁾». إنّ «الشعور بالنقص والمعيوبية، وانشغال الذهن والاكتئاب والاستبطان السقيم، والشعور بالخطيئة، والقلق من الآخرة، والأسى بسبب الشكوك، وما شابه ذلك من تجليات حالات التحوّل الديني الشبابية، هي ظواهرٌ عاديةٌ ترتبط بفترة المراهقة، وتصاحب المرور من العالم الصغير للطفل إلى الحياة الروحيّة والفكرية الأوسع للنضج⁽³³⁾». وفي سيكولوجيا الدين تُعدُّ هذه التحولات طورًا طبيعيًا في فترة المراهقة لدى مختلف البشر مع ازدهار حيواتهم الروحية⁽³⁴⁾، وليست اصطفاءً من نعمة لاهوتية، أو تعاليمًا شرعيّةً تمتاز بها جماعة روحية دون غيرها، و «إن اللاهوت⁽³⁵⁾ يستعمل ويستخدم تلك الميول أو يزيد من حدّتها، لكنّه لا يُنتجها بل يبني عليها⁽³⁶⁾».

كيف تكوّن للدين المؤسسي الأوليّة والأسبقية على الدين الشخصي، والمؤسسون لكل كنيسة يدينون بسلطتهم في الأصل لحقيقة اتصالهم الشخصي والمباشر مع الإلهي؟⁽³⁷⁾ وهذه التنظيمات الإكليريكية ذات الطموحات المؤسسية - بالنسبة إلى «ويليام جيمس» - لا تترسخ وتكرّس إلا حين تتدخّل روح السياسة وشهوة الحكم الدوغمائي في هذا الشيء الذي كان في الأصل بريئًا وتلوّثه⁽³⁸⁾. وهكذا بفعل سيرورة التدجين المؤسسي للديني تطوى أيام التجارب الجوانية، ويجفّ نقاء ينبوعها الأوّل، ويخمد جيّشان الروح الدينية التلقائية، حالما تنتشر وتتفوّق على الاضطهاد، وتصبح مذهبًا أرثوذكسيًا قويًا من صحيح الدين؛ بدلاً من أن تُعتبر هرطقة⁽³⁹⁾. ويعتبر «ويليام جيمس» أنّ كل

(31) تنويعات، ص 382 - 383.

(32) تنويعات، ص 78.

(33) تنويعات، ص 246 - 247.

(34) تنويعات، ص 246.

(35) «اللاهوت، وأعني به بساطة علم دراسة الإله، أو الحقائق التي نعرفها عن الله، مصوغةً في نسق، تمامًا كما لدينا علم للنجوم ونسّميه علم الفلك، أو علم لقشرة الأرض ونسّميه الجيولوجيا». تنويعات، ص 480.

(36) تنويعات، ص 247.

(37) تنويعات، ص 78.

(38) تنويعات، ص 383.

(39) تنويعات، ص 385.



رذائل التعصّب ناتجة عن روح السلطة المؤسّسية، وروح السلطة الدوغمائية، الأولى: هي «الشريك العملي الشّرير للدين»، والثانية هي: «الشريك الفكري الشرير للدين»، وتتمثّل بـ «الرغبة في وُضْع الشَّرْع في شكل نسق نظريّ مغلقٍ تمامً». إن الروح الإكليريكية هي مجموع هاتين الروحين السلطويّتين؛ ولذا يناشدنا «ويليام جيمس» ألا نخلطُ أبدًا بين المظاهر السيكلوجية القَبليّة المحضّة أو المؤسّسية التي تعرّضها الروح الإكليريكية، وبين تجلّيات الحياة الجوانية البحتة التي هي الموضوع الحصري لكتابه⁽⁴⁰⁾.

الدين بأيّ معنَى؟

بِمَ يفكّر كلُّ واحد منّا عندما يسمع كلمة «دين»؟

سيفكّر المسيحيّ في المسيحيّة حتمًا، والمسلم في الإسلام، واليهوديّ في اليهودية، والبوذيّ في البوذية!

سيُحيل كل صاحب مُعتقد إلى مُعتقدِه حَصْرًا. ولكن هل كلمة «دين» يمكنها أن تدلّ على أيّ مبدأ أو جوهر واحد؟ ذلك ما لا يُجازف «ويليام جيمس» في تحديده⁽⁴¹⁾؛ لأجل أنّ العقل التنظيري يميلُ دومًا لتبسيط الموضوعات التي يتناولها على نحو مُفْرِط. وهذا هو جَدْر كل النزعات الإطلاعية والدوغمائية المتحيّزة التي ابْتُلِيَ بها كلُّ من الفلسفة والدين.

لذا علينا أن نكفّ عن محاولة إيجاد جوهر واحد للدين، بل إنّ مفهومًا مجردًا للدين تتوحّد فيه جميع خصائصه وتفصيله هو شيء مُضلل أكثر من كونه كاشفًا⁽⁴²⁾، وإن تركيبية الظواهر الدينية وتشعبيّتها تستلزم منا فكريًا مركّبًا ومُعتقدًا بالقُدْر نفسه؛ وخصوصًا أنّنا نتعامل مع نطاق من التجارب لا يوجد فيه مفهوم واحد يمكن تحديده بصرامة ودقّة⁽⁴³⁾، وهما أنه لا يوجد انفعال دينيّ أوّليّ واحد، وإمّا مستودع عمومي من الانفعالات، التي يمكن للموضوعات الدينية أن تثير أيّا منها، فإنه لا يوجد نوعٌ مُحدّد وجوهريّ من الموضوعات الدينية، كما لا يوجد نوع واحد مُحدّد وجوهريّ من الأفعال الدينية⁽⁴⁴⁾.

(40) تنويعات، ص 386.

(41) تنويعات، ص 75.

(42) تنويعات، ص 75.

(43) تنويعات، ص 86.

(44) تنويعات، ص 77.

وهما أن مهمّة التعريفات الجوهرانية لتحديد الدين في جوهر واحد محدّد وموحّد باتت شبه مستحيلة في نظر «ويليام جيمس»؛ فقد انتهى إلى قوله: «سيكون من الحمق بالفعل أن أضع تعريفاً مجرداً لجوهر الدين، ومن ثمّ أشرع في الدفاع عن هذا التعريف ضدّ كلّ التعريفات المنافسة⁽⁴⁵⁾».

إذن، فكل أبولوجيات اللاهوت العقائدي لا تثير اهتماماً فيلسوفنا. ويصرّح في المحاضرة الثامنة عشر تحت عنوان «الفلسفة» - وبعد أن توجّه بسؤال مثير: هل يمكن للفلسفة أن تُصدّق على صحة حسّ الإنسان المتدينّ بالإله؟⁽⁴⁶⁾ - قائلاً: «أعتقد أنّ الشعور هو المصدر الأعمق للدين، وأنّ الصياغات الفلسفية واللاهوتية ليست إلا منتجات ثانوية»، ثمّ يشكّك «جيمس» في: «أن مجرد التأمل الفكريّ البارد في الكون، بمعزل عن التعاسة الجوانية والحاجة إلى الخلاص من ناحية، والعاطفة الصوفية من الناحية الأخرى؛ قادرٌ على إنتاج فلسفات دينية مثل الموجودة لدينا اليوم⁽⁴⁷⁾». ولا يُخفي «ويليام جيمس» رغبتَه في نقض الاتجاه الفكري intellectualism في الدين؛ «فهو يزعم أنه يبيّن المسائل الدينية من موارد العقل المنطقي وحده، أو من العقل المنطقي الذي يستخلص استدلالات دقيقة من وقائع غير ذاتية⁽⁴⁸⁾».

إنّ تمسّك النظم العقائدية اللاهوتية بأولية الفكر والنقاء النظري، والنظر إلى الدين على أنه مجرد قبول ببعض الطروحات النظرية المحدّدة، والتشبّث بها بالقوّة وحصص الإيمان فيها، لا يوافق عليه «جيمس» بتاتاً؛ لأنّ مثل هذا الحصر غير ممكن بمقدار ما هو غير مرغوبٍ فيه؛ لأنّه يهدف إلى تحويل الدين إلى مجرد رأي، ويحرّمه تالياً من قوّته الحقيقية، قوته المعنوية - العملية. وحيث تكون هذه القوة فاعلة وحيث يثبت تأثيرها وحقيقتها، نكون قد تجاوزنا جميع تناقضات التصورات والمفاهيم الدينية⁽⁴⁹⁾.

ما يريده «ويليام جيمس» هو إعادة «جوهر الدين العملي⁽⁵⁰⁾» إلى الواجهة الفلسفية من جديد. هذا الجوهر العملي الضارب بجذوره في أرض فلسفة التنوير؛ كما تعلن «حكاية الخواتم» لـ «لسينغ

(45) تنويغات، ص 77.

(46) تنويغات، ص 475.

(47) تنويغات، ص 476.

(48) تنويغات، ص 478.

(49) فلسفة التنوير، إرنست كاسيرر، ترجمة: إبراهيم أبو هشيش، مراجعة: ياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 1، 2018، بيروت، ص 216.

(50) تنويغات، ص 564.



Lessing (1729 - 1781): «إنَّ الحقيقةَ النهائيةَ والعميقةَ للدين لا يمكن إثباتها خارجيًا، بل داخليًا فحسب. ويظلُّ كل تمثيل للدين، سواء أكان تجريبيًا عبر حقائق تاريخية، أم منطقيًا ميتافيزيقيًا عبر أسانيد تجريديَّة، غير كافٍ، فالدين في النهاية هو تأثيره، ولا يتحقَّق جوهره الفعلي إلا في الأخلاق والفعال. وفي هذا يكمن المحكُّ الفعلي الذي ينبغي اختبارُ صدقيَّة كل دين بواسطته⁽⁵¹⁾». «علينا إذن، التخلُّص من كون الدين تهمة أنوارية⁽⁵²⁾؛ فالأنوار يسود فيها توجُّه مُعاكس بصورة واضحة، وهي أنه: «كلما سعى التنوير إلى تأسيس دينٍ داخل حدود العقل المحض، سعى في الجهة المقابلة إلى تحرير الدين من هيمنة العقل المحض⁽⁵³⁾»، وتأسيسه داخل حدود التجربة الجوانية.

ولكن علينا ألا نجعل «ويليام جيمس» أحد الكانطيين، يردُّ الدينَ كلَّه إلى الأخلاق، على الرغم من أنه في المحاضرة الثانية من هذا الكتاب، فقد اقترح علينا تسمية الدين الشخصي - كما يُفضَّل مقارنته بعيدًا عن الدين المؤسسي - بـ «الضمير أو الأخلاقية⁽⁵⁴⁾».

وسيعود لبيِّن لنا لاحقًا أن الدينَ يحتوي على عناصر لا تحتوي عليها الأخلاقية بحدِّ ذاتها فقط⁽⁵⁵⁾؛ إذ هناك أفعال أساسية في الممارسة الدينية تميِّزها عن الممارسة الأخلاقية⁽⁵⁶⁾. وعليه، فإنَّ تحويل الدين بكليته إلى الأخلاق، بمعنى أنَّ الدين ليس فيه سوى ما يعلنه العقل من أخلاق وواجبات وأوامر قطعية، قد تودِّي إلى «طاعوية» أو «شرعوية ثقيلة». يقول «ويليام جيمس»: «تتقبَّل الأخلاقية المجردة القانون الكلي الذي تجده مهيمًا بمقدار ما تقرُّ به وتطيعه، لكنَّها قد تطيعه بقلبٍ مُثقلٍ وباردٍ لأقصى حدِّ، ولا تتوقَّف قطُّ عن الشعور به كنيِّر عبودية. لكن بالنسبة إلى الدين، في تجلياته القوية والمكتملة تمامًا، لا تستشعر خدمة الرب الأعلى قطُّ كنيِّرٍ على الأعناق. فالخضوع البارد يُترك بعيدًا، ويحل محلُّه مزاج مُرحَّب، يمتدُّ من السكينة الجذلة إلى الابتهاج الحماسي⁽⁵⁷⁾».

(51) فلسفة التنوير، مرجع سابق، ص 220.

(52) يقول إرنست كاسير في عبارة لافتة: «إنَّ نبضات التنوير الفكرية الأشدَّ قوةً وقدرته الفعلية، لا تتمثَّل في نفوره من الدين؛ بل في تقديم مُثل جديدة للإيمان، وفي الشكل الجديد للدين الذي جسَّده في ذاته». (فلسفة التنوير، ص 185)

(53) فلسفة التنوير، ص 215.

(54) تنويعات، ص 78.

(55) تنويعات، ص 78.

(56) تنويعات، ص 336.

(57) تنويعات، ص 89.

نقد الاختزال الوضعاني Positivisme والعقلاني للظاهرة الدينية:

في الصفحة ما قبل الأخيرة من المحاضرة الأخيرة، يقول «ويليام جيمس»: «أعتقد أن الطريقة البراجماتية لتناول الدين هي الطريقة الأعمق؛ إذ تنفخ فيه روحًا وتكسوه لحمًا، وتجعله يدعي - مثلما يلزم على كل شيء حقيقي أن يدعي - امتلاك نطاقه المميز من الوقائع⁽¹⁾». وقبل أن نوضح معالم «الفلسفة البراجماتية التجريبية» - كما يدعوها «ويليام جيمس» - التي ارتضاها منهجًا له طيلة هذه المحاضرات، سنبيّن أن هذا التحيز المنهجي ملائم تمامًا لتجاوز ما سمّاه «جيمس» بـ «الدوغمائية التجريبية»⁽²⁾، أي ما ندعوه «العلمويّة الضيقة ذات الاختزال الوضعاني»، وأيضًا لتجاوز «العقلانية المغالية» أو «المتحدقة»⁽³⁾.

كما تبدو لنا هذه «البراجماتية التجريبية» في فلسفة الدين خيارًا مبررًا لتفادي المشاكل الإبستمولوجية المتفاقمة - بل غير القابلة للحسم - الناتجة عن التعارض بين «الدليلية Eviden-tialism» التي تسعى لإيجاد أدلة عقلانية لصالح الاعتقاد الديني، وبين «الإيمانية Fideism» التي ترى عدم الحاجة لمثل تلك الأدلة العقلانية؛ ولأنه أصبح لا مناص لنا من الإقرار مع «بيار بين Pierre Benn» بأن الاعتقاد الديني المبني على الدليل العقلاني يواجه مشكلات كبرى⁽⁴⁾.

يبحث «ويليام جيمس» عن طريقة لمقاربة التجارب الدينية غير قابلة للتدمير العلمي / الوضعي، ولا للتشكيك العقلاني / الفلسفي. فالفكر الديني - من وجهة نظر الوضعيين أو الوضعانيين - هو مجرد بقية ناجية من زمن غابر، ردة رجعية إلى نوع من الوعي تجاوزته البشرية في نماذجها الأكثر استنارة منذ وقت طويل وخلفته وراء ظهرها⁽⁵⁾. أما الفلسفة العقلانية Rationalism فهي تلح على ضرورة أن تجد كل معتقداتنا [ومنها الدينية] لنفسها أسسًا واضحة ومقنعة. وهذه الأسس - بحسب العقلانية - لا بد أن تتكون من أربعة أشياء:

1. مبادئ مجردة قابلة للتقرير والنص عليها بشكل محدد.

(1) تنويكات، ص 560 - 561.

(2) تنويكات، ص 67.

(3) تنويكات، ص 121.

(4) هل الإلحاد موقف عقدي؟، بيار بين، ترجمة: سفيان حودة، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، فئة: ترجمات - قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، بتاريخ: 12 فبراير 2020، ص 5.

(5) تنويكات، ص 166.



2. ووقائع حسية محدّدة.

3. وفرضيات محدّدة مبنية على هذه الوقائع

4. واستنتاجات محدّدة مُستقاة منطقيًا.

وبعد أن ينتهي «جيمس» من تحديد الأسس التي تتكوّن منها العقلانية، يقول: «فلا مكانَ للانطباعات المُبهمّة عن شيءٍ غير قابلٍ للتحديد في النظام العقلاني⁽⁶⁾».

يناقش «جيمس» بأنّ المقاربة العلمية للميول الدينية تنجح تمامًا في مستوى الأسئلة المتعلقة بإعطاء حُكم وجودي عن تلك الميول، أي بالتساؤل عن طبيعتها، وكيفية حدوثها، وتكوينها، وأصلها، وتاريخها. بينما تفشل المقاربة العلمية في مستوى الأسئلة المتعلقة بإعطاء حُكم قيمي/روحي عن أهمية تلك الميول ومعناها ودلالاتها⁽⁷⁾. وهذا ما دعا «ويليام جيمس» إلى التمييز بين هذين النظامين من التساؤل فيما يتعلق بمسألة الأديان⁽⁸⁾.

وفي رأيه أن النقد التاريخي للكتاب المقدس ليس سوى دراسةٍ له من وجهة النظر الوجودية، ولا علاقة له بالمسألة الروحية، أي إن الحقائق الوجودية (التاريخية) غير كافية لتحديد القيمة الروحية للكتاب المقدس⁽⁹⁾. ومن ثم فإنّ الحاجة إلى نوع الأسئلة الروحية تظلّ قائمة، حتى عند النقاد التاريخيين الأبرع في مجالهم.

وعلى هذا الأساس، فإنّ إظهار الخطأ التاريخي للكتاب المقدس لا يقلل من قيمة الإيمان؛ لكونه (أي الكتاب المقدس) يمثّل «تسجيلًا صادقًا للخبرات الجوّانية لأشخاص ذوي أرواح عظيمة يتصارعون مع أزمتهم⁽¹⁰⁾». والمؤمن لا يقيم مع هذا النص المقدس العلاقة نفسها التي نقيمها عادةً مع الحقيقة التاريخية أو مع أحد مذاهب الحقائق العقلانية⁽¹¹⁾. وعليه، فقيمة الآراء الدينية لا يمكن التحقق منها إلا بواسطة أحكام روحية تُفصل فيها مباشرةً، وهي

(6) تنويغات، ص 120.

(7) تنويغات، ص 53.

(8) تنويغات، ص 54.

(9) تنويغات، ص 55.

(10) تنويغات، ص 55.

(11) «الإيمان بدون برهان: الدين عند فتغنشتاين»، حسن احجيج، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، فئة: مقالات - قسم

الفلسفة والعلوم الإنسانية، 12 فبراير 2018.

أحكام تستند في المقام الأول على شعورنا الفوريّ حيالها، أي على استنارتنا الفورية⁽¹²⁾، والمعايير الأكثر داخلية (الجوانبية)⁽¹³⁾.

وعلى الرغم من جاذبية موضوعية الموقف العلمي، فإن «ويليام جيمس» يرى أنها سطحية وضحلة⁽¹⁴⁾؛ لأن آفاق النفس - كما يقول «كارل يونج Carl Jung» - تتسع إلى ما لا يُقاس علمياً⁽¹⁵⁾، إضافةً إلى أنّ الاستخدام الصارم لمنهج التحقق التجريبي⁽¹⁶⁾ يحجّب عنا حقيقة أن «الكون موضوع متعدّد الجوانب بشكل أكبر من استيعاب أي مذهب له، حتى المذهب العلمي (...). والعالم يمكن التعامل معه وفقاً للكثير من الأنساق الفكرية، وبالتالي بواسطة بشر مختلفين، وسيمح - في كل مرة - نوعاً مميزاً من المكاسب للمتعامل معه؛ بينما ستُلغى أو تؤجّل - في الوقت نفسه - أنواع أخرى منها⁽¹⁷⁾».

إن ما يمنحنا إياه العلم لا يمكن أن يمنحه الدين لنا، وما يمنحه الدين للبعض منّا ليس بمستطاع للعلم أن يمنحهم إياه. أي إنّ استخدام أيّ منهما (العلم أو الدين) لا يمنع استخدام الآخر في الوقت عينه أو يُغني عنه⁽¹⁸⁾.

فاعلمنا المعقّد المؤلّف من نطاقات واقعية متداخلة، لا بدّ من مقاربتها - بالتبادل - باستخدام تصوّرات مختلفة وتبني مواقف مختلفة⁽¹⁹⁾. وهكذا ينتهي «جيمس» إلى التأكيد على أنّ وجود تصوّرات متباينة، يُطابق كلّ منها جزءاً ما من حقيقة العالم، وكلّ منها مبرهن على صحته بدرجة

(12) تنويعات، ص 67.

(13) تنويعات، ص 64.

(14) تنويعات، ص 543.

(15) تنويعات، ص 44.

(16) تنويعات، ص 166.

(17) تنويعات، ص 169.

(18) لا يُطلّب من الدين أكثر من هذا: الكفّ عن إحلال نفسه محلّ العلم؛ ونتيجة هذا ترتع الخرافة وتستفحل. فـ «النقيض الجذري - كما يقول إرنست كاسيرر - الحقيقي للإيمان ليس الكفر، وإنما المعتقّد الخرافي؛ فهو يستند إلى جذور الإيمان، لكنه يُجفّف المصدر الذي ينبع منه الدين الحقيقي». (فلسفة التنوير، مرجع مذكور، ص 212) الخرافة عدوّ مشترك لا تهدّد العلم فقط، بل تهدّد الدين كذلك؛ لذلك نجد فيلسوفاً تحليلياً كبيراً مثل «فتغنشتاين» لا يعتبر المؤمنون الدينيين خرافيين، إلا إذا تعاملوا مع مُعتقداتهم الدينية كما لو أنها من نوع الاعتقادات العلمية نفسها. وإذا أقام شخصّ الاعتقادات الدينية على أرضية براهين ملائمةٍ للقضايا غير الدينية، فإنه سيدمّر تلك الاعتقادات ويجرّدها من معناها. (الدين بدون برهان: الدين عند فتغنشتاين، مقال سابق)

(19) تنويعات، ص 169.



أو بأخرى، وكل منها يُغفل جزءًا من التجربة الواقعية⁽²⁰⁾. ووفق هذا المنظور سيكون مقدّرًا للدين والعلم - كلٌّ مثبت بطريقته الخاصة - أن يوجَدًا معًا إلى الأبد⁽²¹⁾.

لا يريد «ويليام جيمس» للدين أن تنحصر حقيقته ومصداقيته ومشروعيته ببرهانٍ علمي أو تاريخي، بل وعقلي، حتى لا يمكن دحضه ببرهانٍ مضادٍّ؛ لأنَّ ما يُخبرنا عنه الدين، يزعم دائمًا أنه حقيقة تجريبية، يمكن للشعور الذاتي وحده تفسيرها⁽²²⁾؛ ومن ثمَّ فإنه وفق هذا التصنيف الذاتي المحض، يلزم اعتبار الدين إذن محميًّا - بطريقة ما - من هجمات منتقديه⁽²³⁾. هكذا يصبح الاعتقاد في أنَّ ثمة قوةً عليا تهتمُّ بنا - بطرقٍ معينة على نحو أفضل ممَّا نهتمُّ بأنفسنا لو أننا اعتمدنا عليها بصدقٍ ورضينا بها - ليس اعتقادًا غير قابلٍ للتفنيد فقط؛ وإنما هو مؤيَّد بالملاحظة التجريبية أيضًا⁽²⁴⁾.

هذه الملاحظة التجريبية تتمثّل بـ «القابلية التي تتسمُّ بها عقولنا، للتحدُّد المطلق بالتجريدات»؛ والتي هي «واحدة من الحقائق الجوهرية لطبيعتنا البشرية»⁽²⁵⁾. أي إن طبيعتنا البشرية - ومن دون أي نسق لاهوتيّ قبلي *a priori* خاص - تعمل على استقطاب ما تتجه نحوه من تجريدات وجذبها، بمعنى أننا ننصرف عنها، ونسعى إليها، ونتمسك بها، ونكرهها ونباركها تمامًا كما لو كانت كائناتٍ ملموسة. وهي كائناتٌ بالفعل، كائنات حقيقية في العالم الذي تسكنه، بقدر ما هي الأشياء المحسوسة المتغيرة في العالم المادي⁽²⁶⁾.

ما يقوله لنا «ويليام جيمس» هو أن «واقعية غير المرئي» التي نختبرها في تجاربنا الدينية - عنوان المحاضرة الثالثة من هذا الكتاب - يمكننا التحدُّث عن واقعيّتها، كما يمكن لنا التحدُّث عن ابتسامه الصباح، أو قُبلة النسيم، أو قُرصة البرد، من دون أن نعني بحقٍّ أن ظواهر الطبيعة هذه ترتدي وجهًا إنسانيًّا⁽²⁷⁾.

(20) تنويعات، ص 170.

(21) تنويعات، ص 170.

(22) تنويعات، ص 500.

(23) تنويعات، ص 551.

(24) تنويعات، ص 167.

(25) تنويعات، ص 104.

(26) تنويعات، ص 104.

(27) تنويعات، ص 105.

بل إن الأمر يبدو كما لو أنه يُوجد في الوعي البشري إدراك لما يُمكننا أن نطلق عليه «شيئا ما هنالك»، وحسًا بواقعيته وشعورًا بوجوده الموضوعي، وبقدر ما تكون التصورات الدينية قادرة على استثارة هذا «الحسّ بواقعية غير المرئي» فينا، بقدر ما سيُعتقد فيها، وذلك على الرغم من أي نقدٍ [وَضْعِي أو عقلاني] يُوجّه لها، وحتى لو كانت غامضة وبعيدة لدرجة تجعلها غير مُتخيّلة تقريبًا، وحتى لو كانت من جهة الماهية بلا كينونة⁽²⁸⁾.

ويكثر «ويليام جيمس» من سرد الحالات الشخصية التي اختبرت هذا «الحسّ بالواقعية» في تجاربها الدينية، وهي بدورها تثبت بشكل كافٍ وجود حسّ - في جهازنا العقلي - بواقع موجود - وحتى لو لم يكن سوى فكرة مجردة - أكثر انتشارًا وعموميّةً من الواقع الذي تُظهره حواسنا⁽²⁹⁾.

ويؤكد فيلسوفنا أنّ هذه الإحساسات غير المُصوّرة هي إحساسات مفعنة تمامًا في حقّ الذين يحسّون بها، بل هي أكثر إقناعًا لهم بكثيرٍ من النتائج المؤسّسة على المنطق المَحْض؛ هذه الواقعية لا يمكن لأيّ حجة مضادةٍ ولأي نقاش حول أدلة وجود الله من زَعَرعتها⁽³⁰⁾. إنّ الشعور بهذا النوع من الواقعية قد يكون شيئًا أقرب لإحساسٍ منه إلى عملية عقلية بالمعنى الصحيح للكلمة⁽³¹⁾.

يتربّب على هذه الفلسفة البراجماتية التجريبية الاعترافُ بأننا بمجرد أن نتعامل مع الظواهر الخاصة والشخصية لتجاربنا الدينية - «القصى والأكثر حيوية لا الفاترة والضعيفة»⁽³²⁾ - فإننا نتعامل مع وقائعٍ بأتم معنى لهذا المصطلح.

يقول «ويليام جيمس»: «يتكوّن عالم تجاربنا من جزأين: جزء موضوعي وجزء ذاتي، وقد يكونُ الجزء الأول أوسع من الجزء الثاني بشكل لا يُقارن، لكن بالرغم من ذلك، فلا يمكن أبدًا إغفال الجزء الثاني أو قمعه»؛ «الجزء الموضوعي هو مجموع كل ما قد نفكر فيه في أي لحظة معينة. [و] الجزء الذاتي [هو] الحالة الجوانية التي يحدث فيها التفكير». ويعتبر «جيمس» أن واقعية الموضوعات الكونية البرانية، وواقعية تجربتنا الجوانية هما شيء واحد⁽³³⁾.

(28) تنويعات، ص 105 - 106.

(29) تنويعات، ص 110.

(30) تنويعات، ص 114 - 120.

(31) تنويعات، ص 111.

(32) تنويعات، ص 88.

(33) تنويعات، ص 543.



وكأن الأكثر ذاتية - وفق هذا المنظور - هو الأكثر موضوعية. وإذا صحَّ ذلك، فسيكون قول العلم بلزوم قَمَع العناصر الذاتية من التجربة قولاً عبثياً⁽³⁴⁾.

إنَّ فلسفة «جيمس» الدينية بإعلائها هذا «المنظور الذاتي» والالتزام بـ «الفردانية» تعكسُ تصميمًا حماسيًا على «إعادة الاعتبار لعنصر الشعور في الدين، وجعل العنصر الفكري تابعًا له⁽³⁵⁾». هذا الشعور يصفه «جيمس» بطريقته الأخاذة أنه «الشعور الذي يشعر به كلُّ واحد منّا، والذي يستحيل مشاركته مع أحد؛ الشعور بالقرصة المؤلمة لمصيره الفردي وهو يشعر جوائيًا بأنه يدور على عجلة القدر، قد يُنظر إليه بازدراء بسبب ذاتيته، وقد يهزأ منه بسبب عدم علميته، لكنه على الرغم من ذلك هو الشيء الوحيد الذي يملأ مقياس واقعيتنا الملموسة بأكملها، وأيّ موجود قد يفتقر إلى مثل هذا الشعور، أو ما يماثله، يكون نصف واقعيٍّ فحسب⁽³⁶⁾».

لذا لا يتردد «ويليام جيمس» في القول: «أن تعيش هكذا يعني: أن تكون متدينًا⁽³⁷⁾»؛ هذا الدين مُعاشًا في معقل التجربة الفردانية الجوانية، تكون فيه النظريات اللاهوتية أمورًا ثانوية، والأفكار والرموز والمؤسَّسات الإكليريكية بمثابة كمالات وتحسينات، «وقد يأتي عليها اليوم الذي تتوحَّد فيه جميعها في نسق واحدٍ متناغمٍ؛ ولا يجب أبدًا اعتبارها عناصرَ تؤدِّي وظيفةً لا غنى عنها، ولا أنها ضروريةٌ في جميع الأوقات؛ لكي تستمرَّ الحياة الدينية⁽³⁸⁾». ف «الإنسان قد يجتمع مع الله عند العليقة مثل لقاء النبي موسى بالربِّ⁽³⁹⁾».

عند هذه النقطة بالتحديد يصل بنا «ويليام جيمس» إلى تحديد «صفة الدين الفارقة-differ-entia»⁽⁴⁰⁾، أي سمته التي تميّزه، ف «جوهر التجارب الدينية، والشيء الذي يجب الحكم عليها بواسطته - في نهاية المطاف - لا بدّ أن يكون هو تلك الخاصية الموجودة فيها، والتي لا يمكن أن نجدّها في أي نوعٍ من التجارب الأخرى (...). الأشدّ ترويضًا، الباردة والعقلانية لدرجة تُغرينا لأن نسمّيها تجاربَ فلسفية عوضًا عن دينية⁽⁴¹⁾».

(34) تنويعات، ص 544.

(35) تنويعات، ص 545.

(36) تنويعات، ص 543 - 544.

(37) تنويعات، ص 544.

(38) تنويعات، ص 548.

(39) تنويعات، ص 505.

(40) تنويعات، ص 93.

(41) تنويعات، ص 93.

وموجب الوصول إلى هذه الصفة الفارقة وتعيينها سنرى كم يكون الدين شيئاً انفعالياً وعاطفياً بلا حدود، عندما يكون في أسمى تحليقاته. ومثله مثل الحب، والسخط، والأمل، والطموح، والغيرة، وأيّ حاجة غريزية أخرى ودافع غريزي آخر؛ يُضفي الدين على الحياة فتنةً وسحرًا، لا يمكن استنتاجهما عقلاً أو منطقياً من أي شيء آخر.

ولا ينفك «جيمس» يتمادى - بكلّ جزالة وكثافة وحِدّة نجحت الترجمة العربية في نقلها بكل اقتدار وإبهار - في التحدّث عن فينومينولوجيا هذا الشعور الديني بكونه: «إضافة مطلقة لنطاق حياة المرء. إنه يمنحه مجالاً جديداً من القوة. فعندما يخسر [المرء] المعركة الخارجية، ويتنصل منه العالم الخارجي، يُنقذ الشعور الديني عالمه الداخلي ويُحييه، ولولا ذلك لظلّ هذا العالم الداخلي ياباً بوراً». ويضيف قائلاً: «لو كان للدين أن يعني شيئاً محدداً بالنسبة إلينا، فينبغي أن يعني - وكما يبدو لي - هذا البُعد العاطفي المُضاف، هذا الاعتناق الحماسي، في نطاقات لا يسع الأخلاقية إلا أن تحني رأسها وتنصاع. لا ينبغي للدين أن يعني شيئاً أقلّ من هذا المدى الجديد للحرية، عندما ينقضي الصراع، وتدوي نغمة الكون في آذاننا، ويمتد ملك سمردي أمام أعيننا⁽⁴²⁾».

إذن، فمادام أن الحياة الروحية تُبرّر نفسها فقط لأولئك الذين يعيشونها⁽⁴³⁾، فستبقى من الأمور غير القابلة للإدراك ما لم نعشها داخل أنفسنا فعلياً، بواسطة التوجّه الدائم إلى وعينا الأشدّ عمقاً وجوانيةً بذواتنا الحقيقية أو بالله فينا⁽⁴⁴⁾.

وستظل كذلك هذه الظاهرة بأسرها أكثر تعقيداً ممّا تسمح به أي صياغة بسيطة⁽⁴⁵⁾؛ لأنّ التجربة الدينية لا تحصل على إشارة المرور الأولى إلا من خلال «الشعور»، والشعور - كما يخبرنا «جيمس» - أمرٌ خاص، وأعجم، وغير قادر على إعطاء تقريرٍ عن نفسه⁽⁴⁶⁾. وبطريقة أخرى يقول «جيمس»: «في المجال الديني - على وجه الخصوص - فإنّ الاعتقاد بصحة الصياغات [اللفظية] - سواء فلسفيةً أو لاهوتية - لا يمكن أبداً أن يحلّ محلّ التجربة الشخصية بشكل تام⁽⁴⁷⁾». وهكذا فإنّ الإخفاق في الدليلية يتبعه أيضاً إخفاق في التعبيرية.

(42) تنويعات، ص 95.

(43) تنويعات، ص 443.

(44) تنويعات، ص 150.

(45) تنويعات، ص 122.

(46) تنويعات، ص 477.

(47) تنويعات، ص 502.



📖 في المعقولية البراجماتية⁽⁴⁸⁾:

تكمن طرافة فلسفة «ويليام جيمس» الدينية في كونها تشقُّ سبيلاً جديداً من أجل تبرير المعتقدات الدينية تبريراً لا يُنافس سلطة الحقائق العلميّة، وفي الوقت نفسه لا يُجامِل الفلسفة العقلانية، ونجده يقرُّ بأنّ العقلانية ما هي إلا جزءٌ سطحي ونسبي بالنسبة إلى حياة الإنسان العقلية بأكملها كما توجَد، فالحدوس الدينية البكماء غير القابلة للتفسير تأتي من مستوى من طبيعتنا أعمق من المستوى الثثار الذي تسكنه العقلانية⁽⁴⁹⁾.

أكثر من ذلك يعتبر «ويليام جيمس» أنّ محاولات صبّ المحتوى الديني - بما هو شأن خاص وفردى - في قالب فلسفي - والتي من المرجح لها أن تظلّ مستمرةً دوماً، بما أنّ هذه هي طبيعة الإنسان - فإنّ هذه المحاولات ستظلّ دائماً عمليّاتٍ ثانوية، لا تُضيف شيئاً إلى حُجّة العواطف، ولا تسوّغ صحتها⁽⁵⁰⁾.

يقول «ويليام جيمس»: «إنّ دونيّة المستوى العقلاني باعتبارها أساساً للاعتقاد الديني تتبدّى بالقدر نفسه عندما تُحاجج العقلانية لصالح الدين أو ضدّه⁽⁵¹⁾». ومنذ أولى محاضراته إلى الأخيرة منها لا يبرح يؤكّد أنّ محاولة البرهنة على حقيقة معطيات التجربة الدينية المباشرة باستخدام عمليّات عقلية وفكرية بحثة هي - بلا شك - أمرٌ ميؤوسٌ منه تماماً⁽⁵²⁾.

وهذا الاستنتاج يشمل بشكل أوّليٍّ وأساسي «الأدلة أو الحجج العقلية المبرهنة على وجود الله»، والمستقاة من نظام الطبيعة، كـ «الحجّة الكوزمولوجية»، و «الحجّة من التصميم»، و «الحجّة الأخلاقية» [أو الغائية]، و «الحجّة من إجماع الأمم».

(48) علينا أن نكفّ عن مهااة «المعقوليّة Rationalite» مع «العقلانية Rationalisme»، فإنّ مضادّة العقلانية لا تعني الوقوع في اللاعقلانية أو اللامعقول، بل قصارى ما في هذا التمييز الفلسفي أن يقدّمه هو التنبه إلى «معقولية متعددة الأشكال»، وكما صار بإمكاننا اليوم الحديث عن «معقولية هرمينوطيقية» - عند هايدغر - تقع ما وراء الأمية التقليدية بين العقلانية واللاعقلانية، يمكننا الحديث عن «معقولية براجماتية»، وذلك يعني أنّ العقلانية لا تستنفد كلّ إمكانات المعقولية، أو التفكير بمعنى عام. أي إن طريقة التفكير البراجماتية هي معقولية تامّة الصلاحية الفكرية، أي: طريقة أخرى ومختلفة ومتميّزة، وليست دعوة إلى اللامعقول. (للتوسّع في مسألة هذا التخرّيج الهرمينوطيقي لمسألة المعقولية، انظر: نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، فتحي المسكيني، مركز الإماء القومي، ط 1، 2005، بيروت - باريس، ص: 14 - 15 - 16 - 24 - 29).

(49) تنويغات، ص 120 - 121.

(50) تنويغات، ص 475.

(51) تنويغات، ص 121

(52) تنويغات، ص 500.

ويُعرض «جيمس» عن مناقشة هذه الحجج من الناحية التقنية، فقد بين جميع المثاليين منذ كانط أن هذه الحجج ليست صلبة بما يكفي؛ لتكون أساسًا كافيًا بشكل تام للدين؛ لأنه يلزم على الأسباب الموضوعية بشكل مطلق أن تكون مقنعة على نحو أكثر عموميّة⁽⁵³⁾.

ومما عزز إعراف «ويليام جيمس» عن هذه الأدلة، هو أمران اكتفى بالإشارة الطفيفة - لكنها بالغة الأهمية - إليهما.

الأمر الأول: هو أن مبدأ السببية - الذي يحكم ميتودولوجيا الاستدلال لمعظم الأدلة على الرغم من تنوعها - شديد الغموض لدرجة تجعله غير قادر على حمل ثقل بنية اللاهوت بأكملها.

أما الثاني: فيتعلق بـ «الحجة من التصميم» التي نجحت ثورة الأفكار الداروينية في خلخلتها وزعزعتها⁽⁵⁴⁾.

يقول «ويليام جيمس»: «إنّ جيلنا قد توقّف عن الإيمان بهذا النوع من الله الذي حاجت هذه [الأدلة] عن وجوده⁽⁵⁵⁾». ويلاحظ «جيمس» أن هذه الأدلة تنفع وتقع فقط أولئك الذين هم يؤمنون بالإله على أسس أخرى بالفعل، بينما تفشل هذه الحجج في إقناع الملحدّين وتصحيح موقفهم⁽⁵⁶⁾.

«والحقيقة - كما يقول «جيمس» - أنه في المجال الميتافيزيقي والديني، تكون الأسباب العقلانية المُفصّح عنها مُقنعة بالنسبة إلينا فقط عندما يكون شعورنا بالحقيقة - في عفوئته وقوَّريته - غير المُفصّح عنه مؤيدًا سلفًا لهذا الاستنتاج⁽⁵⁷⁾».

صار جليًا لنا أن موقف «جيمس» فيما يتعلق بثانوية البنى الفكرية، وأولوية الشعور والحدس في تأسيس المعتقدات الدينية⁽⁵⁸⁾، أدّى به إلى هذا الإقرار الخطير: «إن الاستدلال العقلي طريق سطحي وغير واقعيّ للوصول إلى الله؛ لذا (...) يجب علينا توديع اللاهوت العقائدي بشكل نهائي. فبكلّ صدق، يمكن لإيماننا الاستغناء عن هذا التسويغ⁽⁵⁹⁾».

(53) تنويغات، ص 482.

(54) تنويغات، ص 481 - 482.

(55) تنويغات، ص 121.

(56) تنويغات، ص 482 - 483.

(57) تنويغات، ص 121.

(58) تنويغات، ص 481.

(59) تنويغات، ص 494.



ويقول في موضع آخر: «فقد ولّت الأيام التي كان يمكن أن يقال فيها إنه بالنسبة إلى العلم بحدّ ذاته، فإنّ السماوات تعلن عن مجد الله، والقبّة السماوية تكشف عن بديع صنع يديه. [وبالتالي] فإن كتب اللاهوت الطبيعي التي أرضت عقول أجدادنا تبدو لنا اليوم بشعةً تمامًا؛ إذ إنّها تُمثّل إلهاً كيّف أضخم الأشياء في الطبيعة مع أتفه احتياجاتنا الخاصّة. إن الإله الذي تعترف به العلوم يلزم أن يكون إله القوانين الكونيّة حصراً، إلهاً يعمل بالجملة، وليس بالتجزئة، إلهاً لا يمكنه أن يلائم عملياته ويكتيفها مع راحة الأفراد⁽⁶⁰⁾».

صفوة القول في محطتنا هذه: لا يريد «ويليام جيمس» أن يجعل من اللاهوت العقائدي الحجاجي المحور الذي تدور حوله الحياة الدينية. «فاليوم، تمامًا كما كان الحال في أي عصر سابق، يُخبرك الفرد المتديّن بأنّ الإله يُقابله على أرضيّة همومه الشخصية⁽⁶¹⁾». لذلك يتحدث «جيمس» عمّا تفعله الحالات الصوفية من إضافة معنّى متجاوز للحسّ إلى معطيات الوعي الخارجيّة العادية، وهذا ما لا يتناقض مع العقل، بقدر ما يهيئ «صعود العقل إلى منظور أكثر إحاطةً وشمولاً⁽⁶²⁾». فتتقوّض - جراء ذلك - سلطة الوعي العقلاني أو غير الصوفي، القائم على الفهم والحواس وحدهما. وهذه الحالات الصوفية تُظهر الوعي العقلاني على أنه مجرد نوع من أنواع الوعي. وتفتح إمكانية وجود مستوياتٍ أخرى من الحقيقة، والتي يحقّ لنا الإيمانُ بها - بحرية - ما دام يوجد بداخلنا ما يستجيب لها بشكل حيوي⁽⁶³⁾.

لا تحضّننا قراءة «ويليام جيمس» على العزوف عن التفلسّف في الدين، إنّ مقصوده لا يتعدّى إيقاف أيّ ازدراء أو انتقاص للدين باسم الفلسفة، بل لا داعي لأيّ خجلٍ ديني من الفلسفة⁽⁶⁴⁾. وعلى الرغم

(60) تنويعات، ص 537 - 539.

(61) تنويعات، ص 536.

(62) تنويعات، ص 473.

(63) تنويعات، ص 468. غير أن «ويليام جيمس» في سياق حديثه عن حالات الوعي الصوفي - في الصفحة نفسها - وما إذا كان بوسعنا التوسّل بهذا الوعي الصوفي باعتباره مرجعيّةً يُحتجّ بسُلطتها أم لا؛ فإنه يعتبر أن الحالات الصوفية عندما تكون ناضجة، لها الحقّ أن تكون ذات حجّية مطلقة على من تأتيه. ويزيد قائلاً: «لا تتبع من الحالات الصوفية أي سلطة مرجعيّة من شأنها أن تجعل من قبول كشوفاتها دون نقدٍ أمرًا واجبًا على من يقف خارجها».

(64) من الضروري أن نورد ما كتبه الفيلسوف التونسي فتحي المسكيني في سياق قراءة تأويلية لـ «مفارقة الإيمان عند الفيلسوف الدانماركي كيركغور Kierkegaard»، يقول: «ما هو مثير في الإيمان أنه ليس شيئًا يمكن السخرية منه؛ بل هو يحتوي على جلالٍ يكون من غير اللائق بالفلسفة أن تستبدل به شيئًا آخر، وأن تسخر منه. إن الفلسفة لا تستطيع، ولا يجب عليها أن تمنح الإيمان؛ بل مهمتها هي أن تفهم نفسها، أن تعرف ما تمّحّج؛ يجب عليها ألا تنتقص أيّ شيء، ولا يجب عليها خاصّةً أن توارى شيئًا ما باعتباره لا شيء». (الإيمان الحر أو ما بعد الملة، مرجع سابق، ص 168 - 169)

من جعلها - أي الفلسفة - في منزلة ثانوية، أي تابعة ولاحقة للشعور الديني؛ فقد نبّه «ويليام جيمس» إلى أن الفلسفة تكون مفيدةً للغاية للدين؛ لكن بشرط أن تتخلّى الفلسفة عن الميتافيزيقا والاستنباط، وأن تتمسك بالنقد والاستقراء، وأن تحوّل نفسها بشكلٍ صريح من اللاهوت إلى علم الأديان⁽⁶⁵⁾.

في هذه الحالة سيكون ممكناً للفلسفة:

- إزالة ما هو محليّ وعرضي من التعريفات التي يُنتجها العقل العفويّ عن الإله؛ بما يتناغم مع تحيّناته الفكرية المؤقتة.
- إمطة القشرة التاريخية التي تحيط بكلّ من العقيدة والعبادة.
- مواجهة البنى الدينية العفوية (السادجة) بنتائج العلوم الطبيعية؛ للتخلّص من المعتقدات التي صار من المعروف الآن أنها سخيّة أو غير لائقة علمياً.
- التمييز بين ما هو اعتقاد مُفرط بريء ورمزي، وبين ما يجب أخذه حرفياً.
- الاضطلاع بدور الوسيط بين مختلف المؤمنين، وأن تساعد على تحقيق الإجماع في الرأي فيما بينهم. وذلك من خلال تمييزها بين العناصر المشتركة والضرورية من العناصر الفردية والمحلية في المعتقدات الدينية التي تقارنها ببعضها البعض⁽⁶⁶⁾.

أَيُّ إِلَهٍ يُرْضِي الْحَسَّ التَّجْرِبِيَّ الْبَرَاغِمَاتِيَّ؟

في كتابهما المشترك «ما هي الفلسفة؟ Qu'est-ce que la philosophie» للفيلسوف الفرنسي «جيل دولوز Gilles Deleuze»، وصديقه «فيليكس غواتاري Felix Guattari»، لهما فيه قولٌ مفادُه: «يوجد الدين كلما كان هناك تعالٍ [أي في حالة التعالي Transcendance]؛ كائن عمودي ودولة إمبريالية في السماء أو على الأرض، أما الفلسفة فتُوجد كلما كان هناك تحايّث [أي في حالة المحايثة Immanence]⁽⁶⁷⁾».

وفي رأينا ينطبق هذا التمييز الدولوزي على كل دين سلطوي / مؤسسي، أما دين التجربة الجوانية وفق مبادئ البراجماتية التجريبية؛ فهو حركة فلسفية نوعيّة بدأت مع بان-ثيوسية Pantheisme

(65) تنويعات، ص 500 - 501.

(66) تنويعات، ص 501.

(67) ما هي الفلسفة؟، جيل دولوز وفيليكس غواتاري، ترجمة ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي وفريق مركز الإيماء القومي، المركز الثقافي العربي - مركز الإيماء القومي - اليونيسكو (باريس)، 1997، ص 62.



سبينوزا، واتخذتْ هالتها العليا مع كانط، وما البراجماتية الدينية سوى تتمة هذا المسار، نعني مسار «تحييث المتعالي» - بحسب عبارة رشيقة لـ جوليا كريستيفا Julia Kristiva⁽⁶⁸⁾.

بهذا المعنى علينا أن ندرك طرافة النقد الكانطي في «نقد العقل المحض» الذي أعلن «نهاية إله الميتافيزيقيين؛ الذين جعلوا من إقامة الأدلة على وجود الله قضيةً فلسفية تأسيسية⁽⁶⁹⁾»، فما تمّ على يد كانط هو: تحويل معنى الإله إلى فكرة متعالية⁽⁷⁰⁾ يحملها العقل البشري في طبيعته، لكنه لا يملك عنها أيّ نوع من المعرفة⁽⁷¹⁾.

بمعنى آخر: هي ليست سوى نتيجة متعالية لطبيعة البشر في التفكير، وليس وضعًا أنطولوجيًا قائمًا بنفسه ومستقلًا عنّا. وهي فكرة لا يمكن للفيلسوف أن يقبل بها، إلا بوصفها مثلاً أعلى للعقل يستعمله في فِطٍ مخصوص من التفكير، هو ذلك الذي يدفعه إليه السؤال عمّا يمكن أن يكون السبب الأول لهذا العالم⁽⁷²⁾.

هكذا يصبح «المتعالي» - بالمعنى الذي ضبطه كانط - آلةً منهجية لتخريج معنى الرجاء [الديني] بشكل لا يخرج عن حدود الطبيعة البشرية⁽⁷³⁾. فالرجاء إذًا هو موقف حرٌّ دائماً، بل هو ضرب من الاستقلال الذاتي المحض⁽⁷⁴⁾. ولا مستقبل للدين إلا إذا نجح في التحوّل إلى عقيدة عملية محضة، أي إلى تقنية رجاء عقلية بحتة، متأسّسة في صلب الطبيعة العميقة لأنفسنا من حيث نحن كائنات عاقلة⁽⁷⁵⁾.

ما اكتشفه كانط هو: أن ما يقود البشر إلى الدين ليس دعوة لاهوتية أو وحيًا أو نداءً من عالم آخر، بل فقط طبيعة عقولهم: نعني الطبيعة البشرية لعقولهم⁽⁷⁶⁾.

(68) الحاجة المذهلة إلى الاعتقاد، جوليا كريستيفا، مرجع مذكور، ص 21.

(69) من هو إله الفلاسفة إذًا؟، فتحي المسكيني، ضمن كتاب إلكتروني جماعي: فلسفة الدين قراءات في النظرية والإشكال - سلسلة الندوات، إشراف وتنسيق: الطيب بو عزة - مولاي أحمد صابر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط - بيروت، ط 1، 2020، ص 621.

(70) المتعالي عند كانط لا يرتبط بالمفارق الخارج عن حدود طبيعة العقل، بل هو محض إمكان ذاتي كامن في طبيعة العقل البشري نفسه، لا يدين به إلى أي هيئة لاهوتية غريبة عنه!

(71) من هو إله الفلاسفة إذًا؟، مرجع سابق، ص 635.

(72) المرجع نفسه، ص 621.

(73) الكوجيطو المجروح: أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، فتحي المسكيني، منشورات ضفاف والاختلاف ودار الأمان، الجزائر - الرباط، ط 1، 2013، ص 26.

(74) المرجع نفسه، ص 29.

(75) المرجع نفسه، ص 30.

(76) المرجع نفسه، ص 32.

إن ما دعانا إلى تقديم هذا الكشف الكانطي هو تأكيد فرضية قراءة البراجماتيين كتتممة للكانطيين⁽⁷⁷⁾، بالإضافة إلى دحض أيّ ابتزاز لاهوتي أو مؤسسي أو كهنوتي يُحاكنا بدعوى أننا قاصرون ميتافيزيقياً عن اختراع معنى التعالي الذي يخصّ طبيعتنا البشرية - حتى لو كان خارج أي نظام عقدي مُكرّس -؛ سواء أكان عقلاً عملياً محضاً (كانط)، أو حيازة لمنطقة لاواعية أو لا-شعورية نشطة (ويليام جيمس)، أو ظمناً وجودياً La soif ontologique (ميرسيا إلياد).

(77) يظهر جلياً في بعض مواضع كتاب «تنويعات التجربة الدينية» تعويل «ويليام جيمس» على نتائج فلسفة كانط النقدية، التي يمكن عدّها المنبع الرئيس لما نسمّيه المنعطف البراجماتي/ العملي في فلسفة الدين، ويتولّى «جيمس» شرح نتائجها الأساسية في كتابه، وحاصل قوله: موضوعات الاعتقاد مثل (الله، وفعل الخلق والتصميم، والروح وحرّيتها. إلخ) ليست موضوعات صالحة للمعرفة؛ لأنه لا وجود لمضمون حسيّ لها؛ لذا فهي خالية من المعنى من الناحية النظرية للعقل المحض، ولكنها تظّل ذات معنى بالنسبة إلى ممارستنا للعقل العملي.

وإحساس الطبيعة البشرية بالوجود الواقعي لهذه الموضوعات يماثل -بحسب «ويليام جيمس» -إحساسنا بكل أنواع التجريدات العليا حين نشعر بحيويّتها ونعجز عن وصفها بوضوح لكونها «بلا أجساد، بلا ملامح، بلا أقدام؛ لكن بواسطتها نفهم كل الأشياء». إذن، فواقعية هذه الموضوعات عند «جيمس» ليست إلا واقعيةً من جهة اعتقادنا وإحساسنا بواقعيّتها، كما بيّنّا عند حديثنا عن «واقعية غير المرئي». (انظر: تنويعات، ص 102 - 103 - 104).

كما يظهر تعويل واعتماد «ويليام جيمس» على النقد الكانطي للحجج العقلية المثبتة لوجود الله، وينتهي إلى نعتها بـ «السقيمة». (انظر: تنويعات، ص 493).

نقول: إنه لولا إخراج كانط الإيمان الديني من مجال المعرفة والحقيقة، وتعويضه في مجال الأخلاق والعمل، لما تسنّى لـ «ويليام جيمس» الانحياز إلى ما سمّاه «الاعتقاد الغريزي للبشرية: إنّ الله حقيقيّ، لأنه ينتج آثاراً حقيقية». (تنويعات، ص 559) أي إن حجّيته نابعة من حاجتنا -ولو كانت لاعقلانية أو لا شعورية - له.

ونوافق تماماً ما ذهب إليه الباحث المغربي المتميّز «عادل حدجامي» بعد أن قرّر أن سؤال الاعتقاد قد خرج - بعد كانط - من مقولة الحقيقة، ودخل في مقولة الوظيفة. «فعبّوس السؤال - يقول حدجامي - هل الإله موجود أم لا؟ وكيف يستدلّ الفكر عليه؟ = يصير السؤال: ما هذا الشيء الذي يجعل الدين موجوداً أصلاً؟ وما شكل الوظيفة التي يُقدّمها؟ وما قيمته قياساً للوجود الإنساني والحياة؟ فالأمر لم يعد امتحاناً لصحة الأجوبة أو فسادها، بل يصير بحثاً عن الأسباب التي تجعل هذه الأجوبة موجودة أصلاً». ويضيف حدجامي: «فقد لا يكون للدين من حقيقة موضوعية، لكن هناك حاجة موضوعية تمنحه حقّ هذا الوجود». (الدين جدل الحقيقة والوظيفة، عادل حدجامي، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، فئة: مقالات - قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 29 سبتمبر 2017).

بناءً على ما سبق، نصل إلى هذا الاستنتاج: إنّ فلسفات الدين بعد كانط، وإن اختلفت معه في تقديم واقترح بديل يعوّض أطراح مقولة الحقيقة - المتعينة أنطولوجياً - والتخلي عنها في مجال الإيمان الديني لمقولاتٍ أخرى مثل: المنفعة أو الفائدة، الرمز والاستعارة، والمعنى، وغيرها، فإنها تبقى مدينة لكانط في هذا الحدث الفلسفي الخطير والحاسم الذي لم يعد ممكناً نسيانه.

وربما «ليسن علينا - كما يقول فتحي المسكيني - أن نتلفّت إلى كلّ ما تمّ قبل كانط، بل إنه لم يعد ممكناً لأحد أن يتفلسف كما كان ممكناً قبل كانط» (من هو إله الفلاسفة إذًا؟، مرجع مذكور، ص 637) ولكيلا تُرمى بالمبالغة، فإنّ أقلّ ما يمكن قوله هو أن النقد الكانطي فرض على أخلافه شروطاً قاسيةً جدّاً على أي قول معاصر في مسائل الألوهة والاعتقاد الديني لا يمكن تجاهل ضرورتها.



في ضوء هذا التمهيد، يجدر بنا أن نسأل: ما هو معنى الألوهة المحايث للجوهر العملي/ البراجماتي للدين؟ باختصار: أيّ إله نحتاج اليوم بعيداً عن المعايير اللاهوتية السائدة؟

كثيراً ما يقتبس «ويليام جيمس» من كتابات المصلح اللاهوتي الألماني الشهير «مارتن لوثر» (1483 - 1546)، وسيلاحظ القارئ لهاته المحاضرات مدى إعجاب «جيمس» بالعديد من أطروحات لوثر. أما فيما يخص أطروحة «منبع الحاجة إلى الإله» يقتبس «جيمس» من لوثر قوله: «إن الله هو إله المتواضعين، والبائسين، والمقموعين، واليائسين، وإله هؤلاء الذين أصبحوا لا يساوون شيئاً (78)».

وبإحساس عميق يقول «جيمس»: «ليس إله الكثير من البشر - بالنسبة إليهم - سوى محكمة الاستئناف التي يرفعون شكاوهم فيها ضدّ حكم اللعن الذي أصدره العالم على إخفاقاتهم. عادةً ما تتبقي في وعينا ترسبات من الإحساس بالقدر والقيمة بعد أن نُقرّع على آثامنا وأخطائنا؛ وهي مقدرتنا على الإقرار بها والندم عليها، وهي القدرة التي تُثملُ بذرة ذات أفضل ممكنة على الأقل. لكن العالم يتعامل معنا في إطار ما هو متحقق بالفعل، وليس في إطار ما هو ممكن؛ ولهذا لا يأخذ العالم هذه البذرة الخفية بعين الاعتبار، بما أنها غير ممكنة التصور من الخارج. وعليه نتجه إلى كلي العلم الذي يعرف شرتنا، والذي يعرف هذا الخير فينا كذلك، والذي هو عادل. نُلقي بأنفسنا من خلال توبتنا، على رحمته؛ فقط بواسطة كلي العلم يمكن الحكم علينا في النهاية. وهكذا تنبثق - حتماً - من هذا النوع من التجارب الحياتية الحاجة لإله (79)».

بفضل أمثال هذه التجارب الوجدانية الحية تنبثق ما يدعى «حالة الإيمان» (80) Faith-State، وليس بفضل أيّ حجاج عقلائي أو تصوّرات لاهوتية سكولائية. «فلو أنّ شخصاً ما - يقول «جيمس» - يشعر بحضور الله، فإن حججنا النقدية؛ التي لن تحوز قصبَ السبق أبداً، ومهما كانت جودتها، فستذهب كلها سُدى في محاولتنا لتغيير اعتقاده (81)».

وما علينا - في سبيل التعرف على القيمة الكلية والمعنى الإيجابي لكل تنويعات التجربة الدينية - سوى أن نُوليّ وجوهنا شطر مبادئ التجريبية البراجماتية التي تعني بكل بساطة: «محاولة قياس

(78) تنويعات، ص 292.

(79) تنويعات، ص 187.

(80) تنويعات، ص 294.

(81) تنويعات، ص 122.

قيمة ثمار الدين⁽⁸²⁾؛ هذه المحاولة تنأى عن الأنساق اللاهوتية القبليّة الخاصة بجماعة روحية بعينها والانخراط في المفاضلات العقيمة فيما بينها؛ والابتعاد قدر الإمكان عن التورط في جريمة إقامة الأنظمة المعرفيّة الصارمة؛ «فإن إقامة - يقول «جيمس» - التمييزات الصارمة أمرٌ صعبٌ في هذه المساحات⁽⁸³⁾؛ ف «ليس ثمة نجاحات مضمونة ولا مجموعة أوامر محدّدة قد تُعطى للأفراد، طالما أننا نتّبع مناهج الفلسفة التجريبية⁽⁸⁴⁾».

هذا المعيار التجريبي - من منظور «جيمس» - يتوخّى «الحكم على الحياة الدينية من خلال نتائجها فحسب»؛ أي إن نتائج وثمار التجربة الدينية والإمام بجميع تنويعاتها هي أساس تقيّمنا الروحي النهائي للظاهرة الدينية⁽⁸⁵⁾.

لهذا السبب يُحاجج «ويليام جيمس» ضدّ فكرة أن قيمة شيء ما تُقاس وتُحدّد بأصله، ف «إنّ حكمنا الروحي؛ أي رأينا في أهمية وقيمة حدث أو وضع بشريّ ما، لا بدّ أن ينبني على أسس تجريبية حصراً».

ولا يتجشّم «جيمس» عناء البحث في دلالة أصل حيواتنا الروحية ومَنشئه، فأياً ما يكن أصلها - سواء من حضور إلهي خارق أو من خاصيّة سيكولوجية بحتة - لا يقلل ذلك من قيمة المعيار التجريبي البراجماتي؛ ويوضّح «جيمس» هذا قائلاً: «فلو كانت الثمار الحياتية الناتجة عن التحوّل الديني جيّدة، فينبغي علينا اعتبارها بمثابة قيمة مثالية وتبجيلها، حتى لو كانت جزءاً من السيكولوجيا الطبيعية؛ وإذا لم تكن ثمارها جيّدةً، فينبغي علينا أن ننفذ أيدينا منها سريعاً، مهما كانت إلهيّة الكيان الخارق للطبيعة الذي يكون قد غرسها⁽⁸⁶⁾».

وإذا كان الشعور بوجود قوة برّانية مسيطرة، أو أي إحساس بوجود سيطرةٍ عليا، يعدّ سمةً جوهرية تملأ لحظة تجربة التحوّل الديني، فيجب أن تُحدّد قيمة هذه القوى - مهما كانت - بآثارها، أما مجرد كونها متعالية فهو في حدّ ذاته لا يُبرهن على أنها قوى إلهيّة وليست شيطانية⁽⁸⁷⁾.

(82) تنويعات، ص 376.

(83) تنويعات، ص 288.

(84) تنويعات، ص 423.

(85) تنويعات، ص 70 - 71.

(86) تنويعات، ص 285.

(87) تنويعات، ص 290.



بساطة: توجه التجريبية البراجماتية انتباه فيلسوف الدين إلى ثمار الحالة الدينيّة، بغضّ النظر عن الطريقة التي أُنتجت بها⁽⁸⁸⁾.

تتنوّع ثمار التجربة الدينية بحسب تنوع حساسيات البشر المختلفة تجاه الاستثارة العاطفية، ومختلف المحفّزات والمثبّطات التي تُسبّبها⁽⁸⁹⁾. ومتى نضجت ثمار الدين في شخصية المرء حاز صفة القداسة⁽⁹⁰⁾. وسننتبّع مع «جيمس» بعض خصائصها:

- الشعور بالوجود في حياة أكثر اتساعاً من الحياة المتّمخورة حول اهتمامات هذا العالم التافهة والأناييّة؛ وقناعة - ليست فقط فكرية، ولكنها لو جاز القول قناعة حسيّة أيضاً - بوجود قوة مثالية⁽⁹¹⁾.
- الإحساس بتواصل القوة المثالية - على نحوٍ ودود - مع حياتنا الخاصة، والاستسلام الطّوعي لسيّرتها.
- شعور غامر بالحرية والابتهاج، حيث تذوّب حدود الذاتية المقيدة.
- انتقال المركز العاطفي نحو عواطف المحبة والتآلف، نحو «نعم، نعم» وبعيداً عن «لا»، حيث تصير مطالب الآخرين الجمعيّة محلّ الاهتمام⁽⁹²⁾.

ثم يبيّن «جيمس» أن هذه الخصائص الجوّانيّة الأساسيّة لها تَبَعات عمليّة مميّزة، وهي: الزهد، قوة الروح، النقاء والإحسان⁽⁹³⁾. وبعد سرد طويلٍ للحالات الدينيّة الجياشة، يستدرك «ويليام جيمس» قائلاً: «لكن كل هذه المسائل الشعورية، لا يمكن للمرء فهمها بحقّ إلا إذا عاشها بالفعل؛ فالمشاعر الدينية الأرفع لا يمكن للمرء أبداً سبر أغوارها أو التكهّن بإلزاماتها وهو يقفُ خارجها. لكن عندما تُستثار فيه هذه العاطفة، يفهم - في وهج استثارته - كل ما كان مستعصياً، وكل ما كان غامضاً عند النظر إليها من الخارج يصبحُ جليّاً واضحاً. تطيع كل عاطفة منطقها الخاص، وتصل إلى استنتاجات لا يمكن لمنطقٍ آخر استخلاصها⁽⁹⁴⁾». ويتابع «ويليام جيمس» قائلاً: «إن الطريقة

(88) تنويعات، ص 318.

(89) تنويعات، ص 309.

(90) تنويعات، ص 319.

(91) تنويعات، ص 319.

(92) تنويعات، ص 319 - 320.

(93) تنويعات، ص 320 - 321.

(94) تنويعات، ص 372.

السليمة الوحيدة، إذا كنا نقف خارج نور تلك العواطف، هي: أن نراقب أولئك القادرين على الشعور بها، وأن نسجل ما نلاحظه بكل أمانة⁽⁹⁵⁾. ولعل هذا ما يبرر إكثار «ويليام جيمس» من سرد الوثائق الإنسانية التي سجل فيها أصحابها خصوصيات تجاربهم المتنوعة، والتي لا تقتصر على المجال المسيحي الأوروبي للمؤلف، ولا على معاصريه. «ففي الهندوسية - يقول «جيمس» - وفي الأفلاطونية المحدثة، وفي التصوف الإسلامي، وفي التصوف المسيحي، وعند أتباع والت ويطمان؛ نجد النعمة المتكررة نفسها [تلك النعمة التي] تخبرنا على الدوام بوحدة الإنسان والله، إن كلامها يسبق اللغات، وهي لا تشيخ أو يصيبها الصداً أبداً⁽⁹⁶⁾».

النتيجة الحاسمة التي نظف بها هنا هي: إن حكمنا يجب أن يعتمد لا على حقيقة الدين، وإنما على فائدته. وهكذا، فإن «تخلينا عن المعايير اللاهوتية، واختبارنا للدين من خلال الحس العملي الجمعي والمنهج التجريبي، يترك الدين حائزاً على مكانته الشاهقة في التاريخ⁽⁹⁷⁾».

ولكن هل باعتمادنا هذا المعيار البراجماتي والحس التجريبي - من دون أي عون عقلائي - نتفادي مشاكل وأخطار كل أنواع الغلو والتعصب الدينيين؟ لا سيما أن تجارب التحولات الدينية التي نالت اهتمام «ويليام جيمس» هي من النوع الحاد والمباغت⁽⁹⁸⁾، القادر على تغيير مركز طاقة المرء بشكل هائل «تحت لمسة الزمان التي لا يمكن تصوورها⁽⁹⁹⁾».

وتتضح الحاجة إلى العقلانية في حالة تعصب الطهرانيين الدينيين. ف«القدسيون - كما يشير «جيمس» نفسه - عندما تكون نظرتهم العقلية ضيقة، يقعون في كل أنواع الغلو، أو التعصب، أو الاستغراق الثيوباثي⁽¹⁰⁰⁾، أو تعذيب الذات، أو التزمت، أو الوسواس، أو السذاجة، أو العجز السقيم عن مواجهة العالم».

ويضيف «ويليام جيمس» أنه حتى القدسي: «بإخلاصه الأعمى للمثل التافهة التي قد يلهمه بها عقله الضيق (...) يكون مكروهاً وملعوناً أكثر من الرجل الشهواني السطحي عندما يكون في الموقف نفسه⁽¹⁰¹⁾».

(95) تنويعات، ص 373.

(96) تنويعات، ص 464 - 465.

(97) تنويعات، ص 422.

(98) تنويعات، ص 244.

(99) تنويعات، ص 245.

(100) الثيوباثية Theopathy: حالة استغراق خيالي وأحادي الجانب في محبة الله، هذا الإفراط العذب في الإخلاص يغلب على أصحاب العقل الضيق. (انظر: تنويعات ص 392)

(101) تنويعات، ص 415 - 416.



وهذا ما يجعل ثمار الحياة الدينية عرضة للفساد لسببين:

1- الضيق العقلي. 2- والإفراط.

«والإفراط - في سياق الملكات البشرية - عادةً ما يعني: التحيزَ الأحادي الجانب أو افتقاد التوازن؛ لأنه من الصعب تخيُّل وجود ملكة أساسية مُفترطة القوة، إذا كانت هناك ملكات أخرى قوية بالقدر نفسه تتعاون معها في العمل. [وهكذا] تحتاج القوى الفاعلة القوية إلى قوى عقلية قوية، وتحتاج القوى العقلية القوية إلى مشاعر تعاطف قوية، للحفاظ على الحياة في وضعية مستقرة⁽¹⁰²⁾».

ليس الغلوّ إذن إلا من نقص في قوة الملكات العقلية؛ «فالاستثارة الروحية تتخذ أشكالاً مَرَضِيَّةً كلما كانت ميول المرء الأخرى قليلة جداً وكلما كان العقل ضيقاً على نحو مُفْرِط⁽¹⁰³⁾». ويخلص «ويليام جيمس» إلى هذا الاستنتاج: «فضيلة الإخلاص الديني، عندما تكون غير متوازنة، ومسيطرَةً على شخص ذي عقلٍ ضيق، يكون التعصّب إحدى رذائلها. التعصّب (عندما لا يكون مجرد تعبير عن الطموح الإكليركي) هو فقط ولاء تمّ حمله إلى أقصى حدّ تشنُّجي (...). ولاء لا يختلف عما يُظهره رجال القبائل البدائية من الإخلاص لزعمائهم، ولكنهم يصرّفونه إلى الله⁽¹⁰⁴⁾».

إنّ ذهنية التعصّب تُفرز حالات مثل «العيرة على شرف الله»، و «أسطرة حياة المقدّسين بحكايات شائنة وسخيفة»، و «المزاج الأخلاقي القدسي القاسي والمتحزّب»، و «توسّل العنف لمحو أيّ ازدراء وهمي قد وقع في حقّ الله»؛ كل تلك الحالات توجب إدراج التعصّب في قائمة أخطاء الدين، ما دام بقي عقل الشخص المتدين في الطور الذي يُشبعه فيه تصوّر الإله بوصفه طاغيةً ومستبدًا. ولكن بمجرد أن يُمثّل الله باعتباره أقلّ انهماماً بشرفه ومجده، فإنّه يتوقّف عن كونه خطراً⁽¹⁰⁵⁾.

ويظهر التعصّب فقط عندما تكون شخصية المرء متسلّطة وعدوانية. أما في الشخصيات الألف، حيث يكون الإخلاص الديني شديداً والعقل ضعيفاً⁽¹⁰⁶⁾، فس نجد استغرافاً خيالياً في محبة الله لدرجة استبعاد كل المصالح البشرية العملية⁽¹⁰⁷⁾.

(102) تنويعات، ص 389.

(103) تنويعات، ص 389.

(104) تنويعات، ص 389.

(105) تنويعات، ص 391.

(106) يشبه ذلك حالة الدراويش في الأدبيات الصوفية، أو الشخصية الثيوباثية، كما يسميها «ويليام جيمس».

(107) تنويعات، ص 391.

بعيداً عن آلهة المتعصبين والثيوباثيين، سيقوم «ويليام جيمس» بامتحان قداسة الآلهة بـ «الحسّ الجَمع» وباستخدام المعايير الإنسانية في تحديد مدى كون الحياة الدينية نوعاً مثاليّاً من النشاط الإنساني. فإذا ثَبَتَ أنها (أي الحياة الدينية) كذلك بالفعل، فسنعتمد أية معتقدات لاهوتية [سواء مسيحية كاثوليكية، أو بروتستانتية، أو إسلامية، أو هندوسية، أو بوذية، وحتى غير لاهوتية مثل الرواقية⁽¹⁰⁸⁾، أو التصوف⁽¹⁰⁹⁾، أو المثالية الإيمرسونية⁽¹¹⁰⁾] تُلهم هذه الحياة.

وإذا لم تكن هذه المعتقدات تفعل ذلك، نُجَرِّدها من مصداقيّتها، وسيتمُّ كل ذلك من دون الإحالة إلى أي شيء سوى المبادئ العملية الإنسانية. وهذه الطريقة ليست سوى تطبيقٍ لمبدأ البقاء للأصلح على المعتقدات الدينية؛ وإذا نظرنا إلى التاريخ بشكلٍ صريحٍ ومن دون تحيُّز، سيتعيّن علينا الاعتراف بأنه لم يثبت أيُّ دينٍ نفسه على المدى البعيد، أو يترسّخ بأيّ طريقةٍ أخرى⁽¹¹¹⁾.

ويوضّح «جيمس» قائلاً: «مع مرور فترة زمنية قد لا تزيد عن بضعة أجيال، يصبح المناخ العقلي السائد غير ملائم لتصورات عن الله كانت في وقت سابق تصوراتٍ مقبولةً تمامًا: تسقط الآلهة القديمة تحت المستوى المقبول دنيويّاً [وجَمعياً]، ولا يعود من الممكن الإيمان بها⁽¹¹²⁾».

لذا تتنوع وتتعدّد الآلهة لـ «أنّ الناس تختار آلهتها بحسب قيمة الثمار التي بدا لهم أنهم يجنونها من ورائها»؛ أي بقدر ما يستطيعون توظيفها والانتفاع منها، في توجيه خيالهم، وضمان آمالهم، والتحكّم في إرادتهم، كذا الاحتياج إليها بوصفها واقياً من الشيطان، ورادعاً لشور الآخرين وجرائمهم. فالعامل الأصلي في تثبيت إله معيّن، كان عاملاً نفسياً على الدوام⁽¹¹³⁾.

ولكن متى تبدو تلك الثمار بلا قيمة؟ يقول «جيمس»: «بمجرد تعارضها مع المثل الإنسانية التي لا يمكن الاستغناء عنها، أو عرقلتها للقيم الأخرى إلى حدٍّ كبير، ستبدو هذه الثمار - عند النظر فيها - طفوليّة، أو بغيضة، أو لا - أخلاقية، وسيفقد هذا الله [الذي يُمثّلها] مصداقيّته، ولن يمضي

(108) تنويعات، ص 88 - 89 - 90 - 91.

(109) أفرد «ويليام جيمس» للتصوف المحاضرتين السادسة عشرة والسابعة عشرة، تنويعات: ص 425 - 474.

(110) تنويعات، ص 80 - 81 - 82.

(111) تنويعات، ص 379 - 380.

(112) تنويعات، ص 377.

(113) تنويعات، ص 377.



وقتٌ طويل قبل أن يُهْمَل ويُنسى (...); فعندما نتوقف عن تقدير أو استحسان ما ينطوي عليه تعريف إلهٍ ما، فإننا ننتهي إلى اعتباره منعدم المصادقية⁽¹¹⁴⁾».

ومن الآلهة التي انعدمت مصادقيتها - من وجهة نظر أجيالنا الحديثة - هي الآلهة التي زرعتها النمط الملّكي [العمودي] للسيادة في أذهان أجدادنا لدرجة أن جرعةً من القسوة والتعسف في إلههم المعبود قد تبدو بشكلٍ جازم من احتياجات خيالهم. لقد سمّوا هذه القسوة بـ «العدالة الجزائية»، ومن دونها بالتأكيد لم يكن ليعتبروه (أي: هذا الإله) سيادياً بما يكفي.

لكننا اليوم نكره مفهوم العذاب الأبدي؛ بالأحرى «لم يعد باستطاعتنا اليوم التعاطف مع الآلهة القاسية⁽¹¹⁵⁾». كما نفر اليوم بشدة من التقسيم الاعباطي للبشر إلى مجموعاتٍ تُجازى بالخلّاص أو العذاب⁽¹¹⁶⁾، وهو ما يبدو لجيمس تقسيماً يجسد «سلطوية لا-عقلانية دنيئة».

ثم يقول: «ولا يتعلق الأمر بالقسوة فقط، بل إن تفاهة شخصيات الآلهة التي آمن بها أهل القرون الخالية، هي أيضاً ما يُدهش أهل القرون اللاحقة (...) [مثلما] تبدو العبادة الطقسية كما لو كانت مُوجَّهة إلى إلهٍ ذي شخصية تكاد تكون طفوليةً بشكلٍ سخيف⁽¹¹⁷⁾». ف «مع العلم، والمذهب المثالي [الترنسندنالي]، والديمقراطية، نما خيالنا بحيث أصبح يحتاج إلى إلهٍ ذي طبع مختلف تماماً عن ذلك الكائن المهتم حصراً بتوزيع النعم الشخصية، والذي كان إلهاً مُرضياً لأسلافنا. ولأننا مفتونون برؤية الاستقامة الاجتماعية، فإن الإله غير المكترث بأي شيء سوى التملُّق، والممتلئ بالتحيز لتفضيلاته الفردية، يفتقر في أعيننا إلى عنصرٍ أساسي من عناصر العظمة؛ وحتى أفضل قديسي القرون السابقة الذين ظلُّوا حبيسي مثل هذا التصوّر عن الله، بيدون لنا سطحين وكريهين بشكلٍ غريب⁽¹¹⁸⁾».

(114) تنويعات، ص 377 378-.

(115) تنويعات، ص 408.

(116) يذهب «ويليام جيمس» في أحد هوامش هذه المحاضرات إلى أننا لا نجرؤ في ضوء الرأي اللاهوتي المعاصر على الزعم بأن «جهنم أو ما يعادلها بأي شكل من أشكال العدل الإلهي العقابي» قد صارت أمراً يقينياً بفضل استدلالٍ منطقي محض. في حين أن اللاهوت العقائدي قد بنى هذا المعتقد على الوحي، واستبدل مبادئ العقل القبلية بأفكار القانون الجنائي التقليدية. إن الإيمان بفكرة أن هذا الكون المهيب، والكواكب، والرياح، والسماء المشرقة، والمحيطات؛ ينبغي أن يكون مُصمماً وفق الجوانب الفنية للجنايات ومبيناً عليها، هي فكرة لا يمكن لخيالنا الحديث تصديقها. (تنويعات، ص 494)

(117) تنويعات، ص 378.

(118) تنويعات، ص 394 - 395.

ومن غير المعقول براجمائيًا تقديس أيّ تجلٍّ لتحيزٍ مخصوص من الإله تجاه أي شخص؛ فبالنسبة إلى «جيمس»: «أيّ إلهٍ يمكنه أن يهتمّ بالحفاظ على حسابٍ دقيقٍ متحذلق لأوجه قصور المرء من ناحية، ومن الناحية الأخرى يمكنه الشعور بمثل هذا التحيز، ويحمل مخلوقاتٍ معينة بمثل علامات الاستحسان التافهة هذه؛ هو إله ذو عقل أضيق من أن نسمح لأنفسنا بالإيمان به. ولذلك عندما محى لوثر - بطريقته الرجوليّة، وبحركة واحدةٍ من يده - فكرة أن الرب العظيم يحفظ حسابيّ دائن ومدين لكلّ فرد⁽¹¹⁹⁾»، فإنّه قد وسّع خيال الروح، وأنقذ اللاهوت من السخافة⁽¹²⁰⁾.

صفوة القول، يقول «ويليام جيمس»: «عندما يكون العقل صغيراً كراس الدبّوس، ويؤمن تصورات إلهيّة على القدر نفسه من الصّغر، فإنّ النتيجة تكون أمرًا مُنقراً بالجملة⁽¹²¹⁾».

وعليه، فإنّ الآلهة التي تستحقّ أن نخلص لها هي الآلهة التي نحتاجها ويمكننا استخدامها، الآلهة التي تشكّل مطالبها منّا ما نطلبه من أنفسنا وما نطلبه من بعضنا البعض⁽¹²²⁾. وكما يقول البروفيسور «ليوبا» - الذي يستند إليه «جيمس» في أحد أبحاثه: «ليس الله هو غاية الدين، وإمّا الحياة، الكثير من الحياة، حياة أكبر وأكثر ثراءً وأكثر إرضاءً؛ هي غاية الدين⁽¹²³⁾». وبغضّ النظر عن مسألة الحقيقة؛ ف«ما دام أن البشر يمكنهم استخدام إلههم، فإنهم لا يهتمون بهويته إلا قليلاً جدًّا؛ بل قد لا يعبؤون حتى بما إذا كان موجوداً أم لا⁽¹²⁴⁾».

يتوصّل «جيمس» إلى أنه لا يوجد دين يدين بانتشاره إلى مجرد اليقين الضروري «الموضوعي»؛ إنّ الأديان هي التي تجعل نفسها مقبولة؛ عن طريق تلبيتها للاحتياجات الجوهرية المتنوعة التي تجدها سائدة. وما تطوّر الأديان وتعاقب مجيئها إلا مصداقاً لهذا المبدأ؛ فعندما انتهكت حاجاتٍ أخرى بشدّة، أو عندما أتت أديانٌ أخرى لبّت الاحتياجات نفسها بشكلٍ أفضل، حلّت الأديان الثانية محلّ الأديان الأولى⁽¹²⁵⁾.

(119) وهذا - كما يقول المترجمان - موافق للمبدأ البروتستانتي «بالإيمان وحده Sola Fide» الذي ينصّ على أنه بغضّ النظر عن عمل الشخص، يأتي الخلاص من الإيمان وحده لا من الأعمال الصالحة. (تنويغات، ص 396)

(120) تنويغات، ص 396.

(121) تنويغات، ص 402.

(122) تنويغات، ص 379.

(123) تنويغات، ص 550.

(124) تنويغات، ص 550.

(125) تنويغات، ص 380.



ما نقولُه لنا الفلسفة التجريبيَّة البراجماتيَّة هو أنه: لا معنى لتنصيب آلهة خارج أفق ما ننتظره منها. لأنه «ليس هناك - كما يقول فتحي المسكيني - مقدَّس إلا بحسب انتظارات المؤمنين به⁽¹²⁶⁾»؛ لهذا قدَّما بالقول عن «تحيث المتعالي»؛ وسنعضده بكلام للفيلسوف الفرنسي «لوك فيرِّي L. Ferry» (1951 -) عن «أنسنة الإلهي» و «تأليه الإنساني».

فهو يرى أن عصرنا تتقاطع فيه سيرورتان، هناك أولاً ما يدعوه «أنسنة الإلهي» ويقصد به ترجمة مضامين الدين النظرية والعملية بلغة النزعة الإنسانية، أي اللغة الموائمة للتعبير عن الفرد بوصفه قيمةً عليا. وهناك ثانياً، ما يسمِّيه «تأليه الإنساني»، ويقصد به استيقاظ المتعالي في هذا الفرد، ولكن ليس بشكل عمودي (بين الناس واليوم الآخر)، وإنما بشكل أفقي (بين الناس فيما بينهم). فالدين الحقُّ بهذا المعنى، هو ذلك الذي ينسجم مع الطموح الإنساني، إنه الدين الذي سيأتي في المستقبل، وليس ذلك الذي تركناه وراءنا⁽¹²⁷⁾.

ما نلمسه الآن هو أن البراجماتيَّة عند «ويليام جيمس» تقدِّم لنا عوَّناً كبيراً في تحدي «تحيث المتعالي»، أو «المتعالي الأفقي» - بحسب عبارة فتحي المسكيني - وهذا الضرب من التعالي لم يستقرَّ بعدُ عند أنفسنا⁽¹²⁸⁾.

الإلهيُّ بأيِّ معنى؟

توسَّع الفلسفة من مفهومنا للحقيقة، أو تغيَّر مفهوم «الحقيقة» بالكامل. ومن وجهة نظر التجريبية البراجماتيَّة تغدو الحقيقة هي «ما يعمل بشكل جيِّد في المجمل»؛ وعليه فإن حقيقة الدين تكمن في فوائده التي يؤمنها للفرد الذي يؤمن به، وفوائد هذا الفرد نفسه للعالم، وهذه هي أفضل الحجج التي تحوي حقيقة الدين⁽¹²⁹⁾.

ويلزم علينا لكي نفهم البراجماتيَّة بشكلٍ صحيح، البدء بتبيِّن الاختلاف العملي الذي قد يترتَّب على القول بصحَّة هذه الفكرة أو تلك؛ إذ كلُّ اختلاف نظريٍّ لا بدَّ وأن يُحدِّث فارقاً، أي اختلافاً

(126) الإيمان الحر أو ما بعد الملة، فتحي المسكيني، مرجع مذکور، ص 435.

(127) الحنين إلى الوجود أو الظماً للمقدَّس، محمد مزوز، ضمن كتاب جماعي: فلسفة الدين قراءات في النظرية والإشكال، مرجع مذکور، ص 609.

(128) الإيمان الحر أو ما بعد الملة، ص 412.

(129) تنويغات، ص 503.

عملياً⁽¹³⁰⁾، فإذا كان هناك أي جزء من فكرة ما لا يُحدِّثُ فارقاً في العواقب العملية لهذه الفكرة، فإنَّ هذا الجزء لن يكون عنصراً أساسياً في دلالتها. إذن، فمن أجل الوصول إلى معنى فكرة ما، نحتاج فقط إلى تحديد السلوك الذي بمقدور هذه الفكرة إنتاجه. باختصار يقول «جيمس»: «إنَّ تصورنا للعواقب العملية للشيء، هي كامل تصورنا لهذا الشيء⁽¹³¹⁾».

إن تطبيق هذا المبدأ يدعونا إلى التساؤل مع «ويليام جيمس» عن مدى جدية مناقشة القضايا الفلسفية التي لن تُحدِّثُ فارقاً ملحوظاً في أفعالنا قط؛ فأى أهمية قد تتبقَّى إذا ما كانت القضايا التي ينبغي أن نتفق على صحتها أو خطئها ليس من شأنها أن تُحدِّثُ فارقاً عملياً؟⁽¹³²⁾ ويقوم «ويليام جيمس» بتطبيق مبدأ البراجماتية هذا على صفات الله الميتافيزيقية؛ لافتقارها لأي دلالة ملموسة عملية⁽¹³³⁾.

ومن الأمثلة على هذه الصفات: وجود الله بالذات، أو لا-ماديته، أو بساطته، أو تنزّهه عن نمط التنوع والتسلسل الداخلي الذي نجده في الكائنات المتناهية، وعدم قابليته للانقسام ... إلخ. ومن ثمَّ يُصرِّح «جيمس»: كيف يمكن لصفات كهذه أن تكون ذات صلة بحياتنا؟ وإذا لم يستدع كلُّ منها أية تعديلات مميّزة في سلوكنا، فما هو الفرق الحيوي الذي يمكن أن تُحدِّثه في دين الإنسان سواء أكانت صحيحة أم خاطئة؟⁽¹³⁴⁾

يثبت «ويليام جيمس» عدم الجدوى البراجماتية لقائمة الصفات السكولائية الشهيرة للإله⁽¹³⁵⁾؛ لأنها - في نظره - ليست سوى مجموعة من العناوين التي حُصلَ عليها عن طريق التلاعب الميكانيكي بالمترادفات، ثم إنها لن تُسهم في ازدهار الدين الحي؛ «فما يُبقي على الدين حيّاً - كما يقول «جيمس» - ليس التعريفات المجردة ولا أنساق الصفات الإلهية المتسلسلة منطقياً، ولا كليات اللاهوت وأساتذتها. فكل هذه الأشياء هي آثار لاحقة، تراكمات ثانوية على ظواهر الحوار النشط مع الإلهي غير المرئي (...) والتي تُجدِّد نفسها إلى أبد الأبد (...) كفانا حديثاً عن الصفات الميتافيزيقية للإله! فمن وجهة نظر الدين العملي، فإنَّ هذا الوحش الميتافيزيقي الذي تقدّمه لنا

(130) تنويعات، ص 487.

(131) تنويعات، ص 490.

(132) تنويعات، ص 489.

(133) تنويعات، ص 490.

(134) تنويعات، ص 490 - 491.

(135) تنويعات، ص 503.



هذه الصفات بغرض العبادة، هو مجرد اختراع عديم القيمة للعقل اللاهوتي الأكاديمي [الذي بسببه] حلَّت الصياغة اللغوية محلَّ الرؤية القلبية، وحلَّت الاحترافية محلَّ الحياة التجريبية الشعورية»⁽¹³⁶⁾.

وحدها الصفات الأخلاقية التي تحدَّد بشكل إيجابي الخوف، والأمل، والرجاء، هي أساس الحياة القدسية من المنظور البراجماتي. ومن الأمثلة على هذه الصفات: كونه (أي الله) قدوسًا، فالله القدوس لا يمكنه أن يريد سوى الخير. وأيضًا كونه كلي القدرة، وكلي العلم، وعادلًا، ومحبًا؛ يقول «ويليام جيمس»: «إن هذه الصفات تدخل في علاقات مع حياتنا، بمعنى لها علاقات محدَّدة بحياتنا العملية»⁽¹³⁷⁾.

في الأخير يُعرب «ويليام جيمس» - بعد انتهاء هذه المحاضرات - عن عدم قدرته على قبول المسيحية الشعبية، ولا التأليه السكولائي، ولا الاعتداد بوجود مبادئ مثالية لا تُحدث أي تغيير في الوقائع⁽¹³⁸⁾. ولا يتردَّد «جيمس» في القول بأن المخرج الجلي الوحيد من مفارقة مشكلة الشر وإثبات خيرية الإله هو التحرر من الافتراض الواحدي **Monistic** بالكلية، وأن نقرَّ بأن العالم قد وُجد منذ بدايته في شكل **تعددي Pluralistic**، بوصفه مجموعًا أو تشكيلة من أشياء ومبادئ أعلى وأدنى، وليس بوصفه حقيقةً وحدويَّةً بشكلٍ مطلق؛ أي أن نؤمن بأن المبدأ الإلهي هو المبدأ الأعلى، بينما المبادئ الأخرى تابعة له وخاضعة.

في هذه الحالة، لا يكون الله مسؤولًا بالضرورة عن وجود الشر؛ وإنما قد يكون مسؤولًا فقط لو أن الشر لم يتعلَّب عليه في النهاية⁽¹³⁹⁾. من هنا نلاحظ عند «ويليام جيمس» تحيزًا صريحًا لفرضية التعددية الإلهية. وعندما يتطرَّق للحديث عن تحديد علاقة الفرد «بما يعتبره إلهيًا»؛ يقول: «يتعيَّن علينا تأويل مصطلح إلهي بشكل عام وواسع للغاية، بحيث يدلُّ على أي شيء يُحسُّ تجاهه بأنه الأكثر أوليَّةً وإحاطةً والحقيقي على نحو عميق (...). سواء أكان إلهًا محدَّدًا أم لم يكن⁽¹⁴⁰⁾». فالشيء الوحيد الذي تشهد له التجربة الدينية بشكلٍ قاطع هو أنه يمكننا المرور بتجربة اتحاد مع شيء أكبر منَّا، وأن نجد في هذا الاتحاد الطمأنينة العظمى. «وأي شيء - كما يقول «جيمس» - أكبر منَّا سيُفي بالغرض فقط

(136) تنويعات، ص 492.

(137) تنويعات، ص 492 - 493.

(138) تنويعات، ص 564.

(139) تنويعات، ص 180 - 181.

(140) تنويعات، ص 82 - 83.

إذا كان كبيراً بما يكفي لنثق فيه؛« ويضيف: «ليس من الضروري أن يكون ذلك الشيء الأكبر لا-نهائياً، ولا يحتاج إلى أن يكون واحداً⁽¹⁴¹⁾». وعلى عكس أنباع الرؤية الواحديّة يضحنا «ويليام جيمس» أمام هذا الاعتراف المزعج، إذ يرى أنه: «سيلزم على الفلسفة النهائية للدين أن تأخذ في الاعتبار فرضية التعددية الإلهية بطريقة أكثر جدية من الطريقة التي اعتادت على النظر إليها بها إلى الآن⁽¹⁴²⁾».

ينبغي توخي الحذر هنا؛ فإنّ فلسفة «ويليام جيمس» لا يمكن اتهامها بأنها تتعمد أن تلقي بنا في غمار الشكوكية، بل هي تدفعنا إلى الاعتراف بنقص أدواتنا العقلية، وعدم معصوميّتها في هذا المضمار بالذات. ولا يدعي «جيمس» سوى احتمالية معقولة لأرائه فحسب؛ فهو القائل: «الشيء الآمن هو إدراك أنّ كلّ رؤى المخلوقات الفانية مثلنا لا بدّ أن تكون رؤى مؤقتة بالضرورة؛ فأكثر النقاد حكماء هو كائن متغيّر، معرّض لأن تتغيّر رؤيته إلى رؤية لاحقة أفضل، وأفضل ما يملكه في أيّ لحظة هو «في المجمل» و «حتى الآن». فعندما تنفتح أمامنا نطاقات أكبر للحقيقة، سيكون من الأفضل - بالتأكيد - أن نكون قادرين على فتح أنفسنا عليها لتلقيها، ومن دون أي قيود تفرضها علينا مزاعمنا السابقة». ويقتبس «جيمس» من قصيدة لإيمرسون قوله الرائع: «اعرف في قلبك، عندما ترحل أنصاف الآلهة، تأتي الآلهة⁽¹⁴³⁾». إنه لا الفلسفة البراجماتية ولا اللاهوت العقائدي يستطيعان الوصول إلى الحقيقة النهائية المطلقة بشأن الوقائع الأساسية التي تتعامل معها الأديان. والمنهج التجريبي الذي يتبناه «جيمس»؛ إذ يرفض المثالية الدوغمائية لا يتهجج بالبلبلية الفكرية والفوضى والشك، ففقدان الحقيقة لا يكون إلا من خلال الادعاء بامتلاكها بشكل تامّ بالفعل، والتوقّف عن التحرك الدائم في سبيلها⁽¹⁴⁴⁾.

خاتمة: طرق لا طريق

إنّ هدف «ويليام جيمس» من كلّ ما تقدّم، هو اقتراح علاقة جديدة مع معتقداتنا الدينية لا تقوم على الخيار العقلاني البرهاني - بشكليّه اللاهوتي والميتافيزيقي - بل تقوم على الوظيفة البراجماتية للشعور الديني في حياتنا كوننا أفراداً، وأن خيارنا الديني الأصيل لا يُطلب منه أن يظلّ مقيّداً بالمعتقدات الدينية القبليّة الموروثة؛ كونه «يسبق اللاهوتيات ومستقلاً عن الفلسفات⁽¹⁴⁵⁾».

(141) تنويعات، ص 568.

(142) تنويعات، ص 569.

(143) تنويعات، ص 381.

(144) تنويعات، ص 382.

(145) تنويعات، ص 336.



وكما يصف لنا «جيمس»؛ فإنَّ الاختيار الأصيل بالنسبة لنا هو الاختيار القوي والحيوي، الذي له أهمية حاسمة في حياة الفرد. في حالة كهذه، من المقبول والمرغوب تمامًا - من وجهة برجماتية - أن يفسح الفرد المجال أمام طبيعته الانفعالية لتجعله يميل باتجاه الاختيار الذي سيقوم به⁽¹⁴⁶⁾.

بمعنى أن طبيعتنا الانفعالية، وأمزجتنا تدخل كعاملٍ أساسيٍّ في تمكيننا من نوع الدين الذي يوافق احتياجاتنا. هذا ما يفسّر نسبة الأنواع المختلفة من الدين لأنواع مختلفة من الاحتياج البشري⁽¹⁴⁷⁾، ولأجل ذلك تتنوع التجارب الدينية بشكل لا نهائي بقدر تنوع خصوصيات الأفراد⁽¹⁴⁸⁾.

وفي هذه المحاضرات يحدثنا «ويليام جيمس» عن تنوعات «دين العقلية الصحية» أو «دين المولودين مرة»، وفي المقابل يصف لنا تنوعات «دين العقلية السقيمة» أو «دين المولودين مرتين». إلا أن «جيمس» ينبّه إلى أنه يجب علينا ألا نتصور أننا نتعامل مع فئات ثابتة لا يمكن أن تتغيّر⁽¹⁴⁹⁾. فالبشر لا تتشابه احتياجاتهم الجوانية، بحيث يحتاج الجميع إلى الحوافز الدينية نفسها، ومن ثم لا ينبغي علينا توقّع أن تكون آراء البشر مماثلةً في هذا المجال، ولا يجب على جميع البشر أن يكون لهم الدين نفسه، ولا استحسان الثمار نفسها واتباع الهدى نفسه⁽¹⁵⁰⁾.

فهناك بشر مخدّرون من الناحية الدينية، يفتقرون إلى قابلية الإحساس به، هؤلاء طبائعهم عقيمة روحياً، وغير مؤهلين مزاجياً للإيمان، ولا للتحوّل الديني تحت أي ظرف من الظروف⁽¹⁵¹⁾. وهناك من يتمتّعون بـ:

1. حساسية عاطفية ظاهرة.
2. وميلٍ للتلقائيات.
3. قابلية للإحياء من النوع السلبي.

(146) العقل والمعتقد الديني (مدخل إلى فلسفة الدين)، مايكل بيترسون - ويليام هاسكر - بروس راخينباخ - ديفيد باسنجر، ترجمة: زهراء طاهر، مراجعة: عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، ط 1، ديسمبر/ كانون الأول، 2019، توزيع: دار الرافدين، بيروت - لبنان، ص 129.

(147) تنوعات، ص 184.

(148) تنوعات، ص 453.

(149) تنوعات، ص 252.

(150) تنوعات، ص 381 - 382.

(151) تنوعات، ص 252.

هذه الطبائع المزاجية تُعرِّض أصحابها أكثر من غيرهم للتحويلات الدينية المفاجئة من النوع المدهش⁽¹⁵²⁾.

إن «دين العقلية الصحيّة» يستميل نوع الطباع الأكثر تفاؤلاً وانشراحاً وابتهاجاً، والأقل سلبيةً واستسلاماً وخضوعاً وكآبةً⁽¹⁵³⁾؛ والأكثر إحساساً بخيريّة الحياة؛ وعلى الرغم من الأنساق اللاهوتية المشؤومة التي قد يكونون ولدوا في رحابها⁽¹⁵⁴⁾ (...) يرون الله مانحاً للحرية، لا باعتباره قاضيًا صارمًا، ولا باعتباره سلطانًا مهيبًا، وليس لديهم أيّ نزعات ميتافيزيقية: لا يعيدون النظر في أنفسهم، وبالتالي ليسوا مكروبين بسبب نقائصهم (...). ولا يتضاءلون فزعًا أمام الله أكثر ممّا يتضاءل طفل فزعًا من امبراطور يرتعد أمامه والداه.

وفي حقيقة الأمر، لا يملكون تصورًا واضحًا عن أيّ من الصفات المهيبة التي تؤلّف جلال الله. إن الله عندهم ليس سوى تجسيد للطف والجمال⁽¹⁵⁵⁾. وفي المقابل، تقف وجهة نظر مضادةً لطبع العقلية الصحيّة بشكل راديكالي لتصبح أساسًا لنوعٍ مخصوص آخر من الدين، هو دين الروح السقيمة، والتي هي طريقةٌ لتضخيم شأن الشرّ؛ مبنية على الاعتقاد في أن مناحي الشرّ في حياتنا هي جوهر حياتنا نفسه⁽¹⁵⁶⁾. وتتضمّن تجارب السوداوية الدينية⁽¹⁵⁷⁾؛ والتي تجد أساسها السيكولوجي في تنافر وعدم تجانس المزاج الأصلي للشخص، وتكوين أخلاقي وفكري غير موحد⁽¹⁵⁸⁾، لذلك يعدّهم «جيمس» مثالاً للنفس المتشظية⁽¹⁵⁹⁾، والإرادة المنقسمة⁽¹⁶⁰⁾.

لا يسمح المقام بتفصيل القول في سائر التنويعات، وإنما نكتفي بإشارتين لـ ويليام جيمس» في هذا السياق:

الأولى: إن ما يصنع الفارق في جُلّ تلك التنويعات ليس بالضرورة حضور ما هو خارق للطبيعة، وإنما وجود خاصيّات سيكولوجية بسيطة⁽¹⁶¹⁾.

(152) تنويعات، ص 289.

(153) تنويعات، ص 332 - 333.

(154) تنويعات، ص 126.

(155) تنويعات، ص 127 - 128.

(156) تنويعات، ص 179.

(157) تنويعات، ص 203.

(158) تنويعات، ص 214.

(159) تنويعات، ص 213.

(160) تنويعات، ص 220.

(161) تنويعات، ص 285.



أما الثانية: فهي عزو «جيمس» تطوُّر الليبرالية داخل المسيحية إلى انتصار العقليَّة الصحية داخل الكنييسة على العقلية المرضية، وهذه الأخيرة كانت أكثر انسجامًا مع لاهوت الجحيم السابق على اللاهوت الليبرالي.

«فاليوم - كما يقول ويليام جيمس - لدينا أبرشيَّات ينصرف وعَظَها إلى التقليل من أهميَّة وعينا بالخطيئة بدلاً من تضحيمه. يتجاهلون - بل ويُنكرون حتى - العقاب الأبدي، ويؤكدون على كرامة الإنسان بدلاً من التوكيد على حقارته وفساده الأصلي. ينظرون إلى انشغال المسيحي - من الطراز القديم - المتواصل بخلاص روحه على أنه شيء سقيم ومُسْتَهْجَنٌ وليس شيئاً مثيراً للإعجاب⁽¹⁶²⁾؛ وأصبح الموقف المتفائل والحركيّ النشيط - في أعينهم - عنصراً مثاليّاً للشخصية المسيحيَّة، وهو الموقف الذي كان ليبدو وثنيّاً خالصاً في عين آباءنا الأوّلين»⁽¹⁶³⁾. لقد قام هؤلاء - كما يشير جيمس - بنبذ العناصر اللاهوتيَّة الأكثر تشاوِّماً في المسيحية⁽¹⁶⁴⁾.

ومن المهمّ أيضاً، أن نشير أيضاً إلى أن «جيمس» لا يدَّعي الحُكم على أيّ من هذه المواقف والاتجاهات والتنويعات، وإنما يصف تنوعها فحسب⁽¹⁶⁵⁾، وحتى عندما يقرّر أوليَّة المشاعر على الادِّعاءات العقلانية في تبرير المعتقدات الدينية، فهو لا يقول إنه من الأفضل للاوعي واللاعقلاني أن يحتلَّ موضع الأسبقية في النطاق الديني، وإنما يشير - ببساطة - إلى أنَّهما يحتلانَّه في واقع الحال⁽¹⁶⁶⁾.

تبعاً لما تقدّم، فإن الإدراك العميق لـ «تنويعات التجربة الدينية» يدفعنا إلى التوقُّف عن المطالبة بأن يُدرك الجميع الله بالطريقة نفسها. ومن ثمّ فلا يلزم افتراض أن حياة جميع البشر يجب أن تُظهر عناصر دينيَّة متطابقة، «فلا يوجد - كما يقول جيمس - اثنان من بيننا يواجهان الصعوبات نفسها بشكل متطابق تاماً، ولا يلزم توقُّع أن نتوصّل إلى حلول متطابقة لها؛ فكلُّ منّا - من زاوية نظره الخاصة - يأخذ في اعتباره نطاقاً معيَّناً من الوقائع والمتاعب، والتي يتعامل معها كلُّ منّا بطريقته المميّزة⁽¹⁶⁷⁾»؛ ولمراعاة هذه التعدُّدية الأقدس يرشدنا «جيمس» إلى «أن يبقى كل شخص في تجربته الخاصة - أيّاً كانت

(162) كما يعتبر «ويليام جيمس» أن الانضباط الزهدي قد أصبح في عصرنا بلا قيمة إلى حدّ كبير، إن لم يكن مجلَّباً للعار. (تنويعات، ص 345)

(163) تنويعات، ص 137.

(164) تنويعات، ص 138.

(165) تنويعات، ص 192.

(166) تنويعات، ص 122.

(167) تنويعات، ص 533.

- وأن يتسامح الآخرون معه حيالها⁽¹⁶⁸⁾؛ ومن ثمَّ لم تعد تعدّدية الأنواع والطوائف والمذاهب والعقائد الدينية مدعاةً للأسف⁽¹⁶⁹⁾.

في النهاية، صحيح أن الدين يتكفّل - بحسب جيمس - بتحويل أكثر أشكال البؤس التي لا تُطاق إلى أعمق أشكال السعادة وأدومها بسهولة، وبشكل دائم وناجح. إلا أن الدين ليس سوى طريقة من الطرق التي يكتسب من خلالها البشر هذه الهبة؛ فأُن تجدَ الدين لهُوَ فقط طريقةً من طرق عدّة لبلوغ الوحدة الجوانية؛ وعملية مداواة النقص الجواني وتقليل التنافر الجواني عملية سيكولوجية بالعموم، قد تحدث مع أي نوع من الأنماط العقلية، ولا يجب بالضرورة أن تتخذ الشكل الديني⁽¹⁷⁰⁾.

وعلى العموم، فهذه التعدّدية تنسحب على الدين نفسه؛ بمعنى أن الدين هو إحدى طرق الروحانية، وليست سبيلها الوحيد؛ والأديان لا تستنفد كلّ الإمكانيات الروحية التي بمسْتَطاع البشر، ومن ثم فعلينا الاعتراف بإمكان قيام روحانية من غير دين، ومن دون أيّ عقيدة دينية، لسان حالها في العصر ما بعد الحديث صار يقول: «أنا روحاني، لكنني لست متديّنًا»⁽¹⁷¹⁾.

(168) تنويعات، ص 534.

(169) تنويعات، ص 532.

(170) تنويعات، ص 222.

(171) الإيمان الحر أو ما بعد الملة، ص 35.



قائمة في المصادر والمراجع:

- «تنويعات التجربة الدينية»، ويليام جيمس، ترجمة: إسلام سعد - علي رضا، مركز نهوض للدراسات والنشر، ط 1، 2020، بيروت - لبنان.
- «المثالية الألمانية»، المجلد الثاني، تحرير الأصل الألماني: هنس زند كولر، تحرير الترجمة العربية: أبو يعرب المرزوقي - فتحي المسكيني - ناجي العونلي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1، بيروت، 2012.
- «الحاجة المذهلة إلى الاعتقاد»، جوليا كريستيفا، ترجمة: حنان برقواوي، مراجعة: أحمد المطيلي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط 1، الرباط - بيروت، 2019.
- «العقل والمعتقد الديني (مدخل إلى فلسفة الدين)»، مايكل بيترسون - ويليام هاسكر - بروس راخينباخ - ديفيد باسنجر، ترجمة: زهراء طاهر، مراجعة: عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، ط 1، ديسمبر/ كانون الأول، 2019، توزيع: دار الرافدين، بيروت - لبنان.
- «فلسفة التنوير»، إرنست كاسيرر، ترجمة: إبراهيم أبو هشيش، مراجعة: ياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 1، 2018، بيروت.
- «ما هي الفلسفة؟»، جيل دولوز وفيليكس غواتاري، ترجمة ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي وفريق مركز الإتهاء القومي، المركز الثقافي العربي - مركز الإتهاء القومي - اليونيسكو (باريس)، 1997.
- «الإيمان الحر أو ما بعد الملة (مباحث في فلسفة الدين)»، فتحي المسكيني، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط 1، 2018، الدار البيضاء - بيروت.
- «ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث»، د. محمد الحداد، دار المدار الإسلامي، ط 1، 2007، بيروت - لبنان.
- «كانط والحداثة الدينية»، أم الزين بنشيخة المسكيني، المركز الثقافي العربي - مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط 1، 2015، بيروت - الدار البيضاء.
- «نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير»، فتحي المسكيني، مركز الإتهاء القومي، ط 1، 2005، بيروت - باريس.
- «الكوجيطو المجروح: أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة»، فتحي المسكيني، منشورات ضفاف والاختلاف ودار الأمان، الجزائر - الرباط، ط 1، 2013.

- «فلسفة الدين قراءات في النظرية والإشكال - سلسلة الندوات»، كتاب إلكتروني جماعي، إشراف وتنسيق: الطيب بو عزة - مولاي أحمد صابر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط - بيروت، ط 1، 2020.
- «الفلاسفة المعاصرون ومسألة مستقبل الدين (النقاش بين فاتيمو ووروني نموذجًا)»، محمد الشيخ، مجلة التفاهم، العدد 59 - 60، شتاء وريبع 2018م/ 1439هـ سلطنة عمان - مسقط.
- «من أخلاقيات الاعتقاد إلى إستمولوجيا الاعتقاد»، محمد الشيخ، مجلة التفاهم، العدد 62، خريف 2018 م/ 1440 هـ سلطنة عمان - مسقط.
- «حول الدين والمستقبل»، عبد الجواد ياسين، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، فئة: أبحاث مُحكّمة - قسم الدراسات الدينية.
- «الدين في المجتمعات المعاصرة: رؤية هابرماسية»، علي عبّود المحمداوي، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، فئة: أبحاث مُحكّمة - قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية.
- «الدين جدل الحقيقة والوظيفة»، عادل حدجامي، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، فئة: مقالات - قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 29 سبتمبر 2017.
- «الإيمان بدون برهان: الدين عند فتغنشتاين»، حسن احجيج، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، فئة: مقالات - قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 12 فبراير 2018.
- «هل الإلحاد موقف عقدي؟»، بيار بين، ترجمة: سفيان حودة، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، فئة: ترجمات - قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، بتاريخ 12 فبراير 2020.
- «لاهوت لوثر أو كيف صار المسيحي حرًا؟»، بيار بوهلر، ترجمة: فتحي المسكيني، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، فئة: ترجمات، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، بتاريخ 2 أكتوبر 2019.
- «العلمانية: تمثلاتها ومقارباتها»، جلسة حوارية بين عزيز العظمة ومحمد الشريف فرجاني عُقدت في مقرّ مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ونشرت على موقع «يوتيوب» بتاريخ 7 أغسطس 2019، على الرابط التالي: <http://mominoun/user/com.youtube.www/>.



مركز نهوض
للداسات والبموش
NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND RESEARCHS

قراءات