

مشكلات اللغة الدينية

جون هيك
ترجمة طارق عسيلي

ينطلق جون هيك في بحثه من تحديد أهم المسائل التي تمت معالجتها على نطاق واسع في مجال فلسفة الدين، فيعرض اتجاهين: أحدهما يعود إلى القرون الوسطى، ويتعلق بالمعاني الخاصة التي تحملها العبارات، عند استعمالها للدلالة على الإله، والثاني: معاصر طورته وهذبته الفلسفة التحليلية، ليعود بعد ذلك للحديث عن علاقة لغة الدين باللغة العادلة، فيعتبر الأخيرة أكثر قدماً منها، وهي المورد الذي نبعث منه. وتأسيساً على ذلك، يبدأ بعرض النظريات التي عالجت هذا الموضوع، فيبدأ برأي توما الأكويني وما تفرع عنه من نظريات تتکئ على مبدأ التمثيل. ينتقل بعد ذلك إلى رأي بول تيليش ونظرية رمزية العبارة الدينية، ليصل إلى أصحاب مبدأ التجسد ومشكلة المعنى، الذي قدم حلًا جزئياً لإشكالية المعنى اللاهوتي، ويتابع مع موقف راندل وبرايسيت الذي يعتبر اللغة الدينية لغة غير معرفية ثم يختتم مع نظرية لعب اللغة كما وردت عند فتجلشتاين والتي صورها د. ز. فيليبس.

هذا ولم يكتف البحث بعرض وجهات النظر، بل عمل على تفنيدها وإظهار نقاط القوة، والضعف فيها.

خصوصية اللغة الدينية

من أهم المسائل التي تمت معالجتها على نطاق واسع في مجال فلسفة الدين، هي تلك التي أنتجتها الاستعمالات الدينية المتميزة للغة، والتي تمحورت بشكل عام حول مسائلتين:

الأولى: وهي التي كانت معروفة عند مفكري القرون الوسطى، وتتعلق بالمعانٍ الخاصة التي تحملها العبارات، عند استعمالها للدلالة على الإله.

الثانية: وهي التي لها امتداد تاريخي أيضاً، ولكن طورتها وهذبها الفلسفة التحليلية المعاصرة، وتتعلق بالوظيفة الأساسية للغة الدينية، خصوصاً القضايا الخبرية (مثل: الإله يحب البشر). فهل تشير هذه القضايا إلى نوع خاص من الحقائق - الدينية التي تتميز عن الحقائق العلمية - أم أنها تؤدي وظيفة مختلفة كلّياً؟ هذا ما سوف نناقشه بحسب الترتيب الذي ورد أعلاه.

من الواضح أن العديد - وربما جميع - العبارات التي تطلق في الخطاب الديني على الإله، تستعمل بطرق خاصة، تختلف عن استعمالاتها في السياقات الدينية. فمثلاً عندما يقال "عظيم هو الرب" ، لا يعني أن الرب يشغل حيزاً كبيراً من الفضاء. وعندما يقال "قال الرب ليوشع" ، لا يعني أن للرب جسداً وأعضاء يتكلم بها، وترسل موجات صوتية تصل إلى أذن يوشع. وعندما يقال "إن الإله خير" لا يعني أن هناك قيمة أخلاقية مستقلة عن الطبيعة الإلهية، يحكم من خلالها على الإله بالخيرية، وبالتالي لا تعنى كما هي الحال لدى البشر، أن الإله عرضة للإغراءات، ولكنه ينجح في التغلب عليها. لقد كان هناك تحول واضح بين المعانٍ العلمانية المألوفة لهذه الكلمات، وبين استعمالاتها وتوظيفاتها اللاهوتية.

ومن الواضح أيضاً أنه في جميع هذه القضايا التي تطلق فيها كلمة في السياقين اللاهوتي والعلماني، يكون المعنى العلماني متقدماً؛ بمعنى أنه نشأ أولاً، وبالتالي هو الذي يحدد تعريف الكلمة. أما المعنى الذي تحمله العبارة عند إطلاقها على الإله، فهو تكيف للمعنى العلماني.

وبالتالي، فإن كل معنى لكلمات من قبيل: "خير" ، "محب" ، "يغفر" ، "يأمر" ،

يسمع، "يتكلم"، "يريد" و "غايات"، لا يكون إشكالياً في السياق العلماني، إلا أن الكلمات نفسها تشير عدداً من الإشكاليات عند إطلاقها على الإله. وكمثال على ذلك فإن الحب (بقيمه الأخوي، والرغبوبي) يعبر عنه سلوكياً، وفي الكلام، بعبارات الحب، وبمجموعة من الأفعال تبدأ بممارسة الجنس، وصولاً إلى الأشكال العملية المختلفة من أعمال الرعاية والتضحية .

ويمكن القول أن الإله "لا جسم له، ولا أجزاء، أو مشاعر"، وكذلك ليس للإله وجود مكاني، أو وجود جسدي يعبر فيه عن حبه. فما هو الحب غير الجسدي، وكيف يمكن أن نعرف أنه موجود؟ هذه الأسئلة وغيرها يمكن طرحها حول الصفات الإلهية الأخرى.

مبدأ التمثيل (توما الأكويني)

كان المفكرون المدرسيون واعين جيداً لهذه الإشكالية: لذا طوروا فكرة التمثيل لردتها. فمبدأ "القياس التمثيلي" كما ورد في أعمال توما الأكويني^(١) وشارحه كاجيتان (Cajetan)^(٢)، وكما درّس ووجهت له النقوdas في العصر الحديث، تصعب مناقشة تفاصيله في هذا البحث. وفكرة الأكويني المركزية والأساسية ليست صعبة الفهم: فهو يرى أنه عند إطلاق كلمة مثل "خير" على الإله والمخلوق، فإنها لا تستعمل بنفس المعنى في الحالتين (اشتراك معنوي). فالإله لا يكون خيراً بنفس المعنى الذي يكون فيه البشر خيرين، وكذلك فإننا لا نطلق صفة "الخير" على الإله والبشر بمعنيين مختلفين ومنفصلين كليةً (مشترك لفظي). كما تستعمل كلمة "بات" bat للدلالة على الوطواط، وعلى عصا البايسبول. لا شك أن هناك صلة وثيقة بين الخير الإلهي، والخير البشري تعكس حقيقة خلق الإله للبشر. وبحسب الأكويني لا ينطبق "الخير" على الخالق والمخلوق لا اشتراكاً لفظياً ولا اشتراكاً معنوياً، ولكنه تمثيل، ويتبين هذا المعنى بتأملنا في التمثيل "النازل" من الإنسان إلى أشكال أدنى من الحياة. فتحن نصف أحياناً الكلب الآليف بالوفاء، وكذلك فإننا نصف الرجل والمرأة بالوفاء، ونستعمل نفس الكلمة في الحالتين؛ لأن الشبه بين بعض الخصائص التي تبدو في سلوك الكلب، وبين الالتصاق والولاء الإرادي لشخص تجاه مسألة ما عند البشر، نسميه وفاءً بسبب هذا التشابه. إننا لا نستعمل كلمة "وفي" كمشترك لفظي.

ومن جهة أخرى، هناك فرق كبير في الخصائص، بين موقف الكلب، وموقف الإنسان: فموقف الإنسان أسمى من موقف الكلب فيما يتعلق بالمسؤولية، والتفكير الوعي، وعلاقة مواقفه بالغايات، والأهداف الأخلاقية. وبسبب هذا الفرق فإننا نستعمل كلمة "وفي" كمشترك معنوي، بل نستعملها تمثيلاً، لنشير إلى أنه في مستوىوعي الكلب توجد خصائص "تماثل" ما نسميه في المستوى البشري وفاءً. ونحن ندرك التشابه في بنية الموقف، أو نموذج السلوك الذي أدى بنا لاستعمال نفس الكلمة للبشر والحيوانات. وعلى أية حال، فإن الوفاء الإنساني يختلف عن وفاء الكلب، بالقدر الذي يختلف فيه الإنسان عن الكلب. ومع ذلك فإن هناك تشابهاً ضمن هذا الاختلاف واختلافاً ضمن هذا التشابه، ما دفع الأكويوني للحديث عن الاستعمال التمثيلي لعبارة واحدة في سياقين مختلفين. ففي حال التمثيل النزولي، يكون الوفاء الحقيقي أو المعياري هو ذلك الذي نعرفه مباشرة في أنفسنا، ونعرف وفاء الكلب غير الكامل والأدنى مرتبة بالتمثيل.

أما في حال التمثيل الصعودي، من البشر إلى الإله، تكون المسألة معكوسة فالصفات التي ندركها مباشرة في أنفسنا من خير، وحب، وحكمه، وغيرها... هي الظل الخفيف للخصائص الإلهية الأكمل، التي نتعرف عليها فقط بالتمثيل. وهكذا عندما نقول إن الإله "خير"، فإننا نقول أن هناك خاصية من خصائص الموجود المطلق الكمال تماثل ما نسميه خيراً في مستوانا البشري. وفي هذه الحال، تكون الخيرية الإلهية هي الحقيقة، والمعيارية، والصحيحة، وما تظهره الحياة البشرية في أحسن حالاتها، هو مجرد انعكاس ضعيف، ومجتزأ، ومشوه لهذه الخاصية. أما الوجود الكامل بطبعه الصرفة، هو فقط في الإله:

فهو وحده الذي يعلم، ويحب، وهو وحده الحكيم، والحق بالمعنى الصحيح والكامل. ولما كانت الحقيقة الإلهية خافية علينا، فإن سؤالاً يطرح عن كيفية معرفة ماهية الخير، والصفات الأخرى في الإله؟ وكيف نعرف ماهية الحكم، وماهية الخير المطلق؟ يجيب الأكويوني أننا لا نعرف. وكما يشير فإن مبدأ التمثيل لا يوصلنا إلى معرفة صفات كمال الإله، ولكنه فقط يشير إلى العلاقة بين المعاني المختلفة لكلمة ما عندما نطلقها على البشر وعلى الإله (على أساس الوحي). وليس التمثيل أداة لاستكشاف وسبل أغوار الطبيعة الإلهية اللامتناهية. بقدر ما هو تفسير للطريقة التي تستعمل فيها التعبير المتعلقة بالإله، الذي نفترض وجوده مسبقاً.

وكذلك يزودنا مبدأ التمثيل بهيكلية لبعض العبارات المحدودة للإشارة إلى الإله، بدل

الفرق في اللاادرية، والغوص في معنى سر الوجود الإلهي، الذي تميز به الفكر المسيحي واليهودي في أسمى تجلياته.

إن الاعتقاد بإمكانية الكلام عن الإله - رغم أن هكذا كلام لا يمكن أن يحقق غرضه إلا بخلفية التمثيل المتباعد بين الخلق والخالق - عبر عنه بقوة اللاهوتي الكاثوليكي بارون فون هوغل (Baron von Hugel 1852-1925) الذي يتحدث عن الوعي الضعيف والشوش عند الكلب نسبة إلى صاحبه ثم يتابع:

لا يمكن لمصدر موضوع الدين- إذا كان الدين حقيقة موضوعاً واقعياً- بأي احتمال أن يكون واضحاً بالنسبة لي، أكثر من وضوحي بالنسبة للكلي، فالمسائل التي درسناها تتعاطى مع حقائق أقل شأناً من الحقائق البشرية (العناصر المادية والحيوانات)، أو مع حقائق بمستوانا (البشر أمثالنا)، أو مع حقائق ليست أعلى بمستواها عنا بقدر علونا عن كلابنا المحدودة. حيث انه في حالة الدين- إذا كان الدين حقيقة- نفهم ونؤكد الحقائق التي تفوقنا بالخصائص الواقعية، والتي رغم ذلك تتبع وتستشرف وتساعدنا بقدر كبير من الالفة. ينبغي أن يفوق غموض حياتي بالنسبة للكلي غموض حياة الإله بالنسبة لي- وغموض حياة النباتات- الفامضة بالنسبة لي بسبب فقرها ونقصها- لا بد أن تكون حياتي أكثر غموضاً بالنسبة للإله ذي الحياة والفنى المطلقيين، والذي لا مجال لمقارنته بحياتي وحقيقة^(٤).

رمزية العبارة الدينية (تيليش) (Tillich).

هناك عنصر مهم في فكر تيليش Tillich وهو الطبيعة الرمزية للغة الدينية^(٥). فهو يميز بين الرمز، والعلامة، فكلاهما يشير إلى شيء آخر وراءه. ما تشير إليه العلامة يكون بالأصطلاح والوضع- كما يشير الضوء الأحمر على مفترق الطريق إلى أن السائرين مأمورون بالتوقف، لكن "الرمز يشارك بما يشير إليه"^(٦) بخلاف هذه العلاقة الخارجية الخالصة، فإذا استخدمنا مثال تيليش Tillich عن العلم "يشارك العلم في قوة ومنزلة الأمة التي يمثلها". يعود السبب في هذه المشاركة إلى الصلة الذاتية بالحقيقة التي يرمز إليها، فان الرموز لا تعين اعتماداً كما الحال في العلامات الأصطلاحية ولكنها تنشأ "من اللاوعي الفردي أو الجمعي"^(٧).

وبالتالي لها امتدادها في الحياة وأضمحلالها وموتها(في بعض الحالات). ظالرمز يكشف عن مراتب للحقيقة تكون مجهولة بالنسبة لنا، وفي نفس الوقت "يطلق أبعاد جواهر نفوسنا"^(٨). وهي تتطبق على مظاهر العالم الجديدة التي تكشف عنها. وأوضح

الأمثلة على هذه الوظيفة الثانية نجدها في الفنون التي " تخلق رموزاً لمستوى من الحقيقة لا يمكن الوصول إليها بطريقة أخرى "^(٩)، وفي نفس الوقت تكشف عن الحساسيات والطاقات الإدراكية في نفوسنا.

يرى تيليش Tillich أن المعتقد الديني، الذي يمثل حالة وجودية " متعلقة أساساً بالطلق، لا يمكن أن تعبر عن نفسها إلا باللغة الرمزية ". " إن أي شيء نقوله عما يتعلق بنا جوهرياً أسميهناه إلهأً أم لم نسمه، فإن له معنى رمزاً، يشير إلى ما وراء نفسه، ويشارك فيما يشير إليه، ولا يمكن للإيمان أن يعبر عن نفسه بأية طريقة أخرى وافية بالمراد . فلغة الدين هي لغة الرموز " ^(١٠) .

يوجد بحسب Tillich عبارة واحدة فقط حرفية، غير رمزية، يمكن أن تقال عن الحقيقة المطلقة، وهي ما يسميه الدين إلهأً- إن الإله هو الوجود نفسه، وعدا ذلك فجميع العبارات اللاهوتية- كقولنا أن الإله أزلِي، وحِيّ، وحِير، وشَخْصِي، وأن الإله هو الخالق، وأنه يحب مخلوقاته- تكون رمزية:

لا شك أن أي حكم على الإله ينبغي أن يكون رمزاً؛ لأن الحكم الجازم يستخدم جزء من التجربة المحدودة ليقول شيئاً عنه، ثم يسمو بمضمون هذا الجزء رغم أنه يتضمنه وجذب الحقيقة المحدودة، الذي يصبح وسيلة للحكم الجازم عن الإله، بإثباته ونفيه في الوقت نفسه ليصبح رمزاً ، لأن التعبير الرمزي، هو ما ينفي معناه الحقيقي بما يشير إليه، وكذلك يثبته، وهذا الإثبات يعطي التعبير الرمزي أساساً كافياً للدلالة على ما وارءه^(١١) . لذا يمكن لفكر تيليش Tillich عن الخصائص الرمزية للغة الدين- كثير من أفكاره المركزية أن تتطور في أحد اتجاهين متقابلين، وقد عرضت هذه الفكرة في كتابات تيليش Tillich بطريقة إجمالية غامضة ورمزية. وسوف نتطرق لمبدأ تيليش Tillich في تطوره التوحيد المشار إليه في الفصول اللاحقة المتعلقة بنظرية ج.ه. راندال Jr J.H.Randal,jr وكيف يمكن له أن يتطور طبيعانياً.

ثمة وجه سلبي لمبدأ تيليش Tillich في لغة الدين- وهو مستخدم في اللاهوت اليهو- المسيحي، وينطبق على الوجه السلبي لمبدأ التمثيل، يؤكّد أننا لا نستخدم اللغة البشرية حرفياً، أو كمشترك معنوي عندما نتحدث عن المطلق؛ لأن تعبيرنا يمكن اشتقاها فقط من حياتنا البشرية المحدودة، وبالتالي، إنها ليست كافية للكلام عن الإله. وعند الاستعمال اللاهوتي لها تكون مجتزأة المعاني " نفيّة بما تشير إليه ". أما على المستوى الديني فيشكل هذا المبدأ تحذيراً من طريقة التفكير الوثنية بالإله، بتوصيرها له ك مجرد كائن بشري ضخم (تجسيمه).

أما التعاليم البناءة في نظرية تيليش Tillich، فهي تلك التي تقدم بدليلاً عن مبدأ التمثيل أي "نظرية المشاركة"، التي تقول أن الرمز يشارك في الحقيقة التي يشير إليها. وهنا لا يوضح تيليش Tillich أو يعرف بدقة ووضوح فكرة المشاركة الأساسية. تأمل مثلاً العبارة الرمزية "إن الإله خيرٌ"، هل الرمز في هذه الحال هو عبارة "الإله خيرٌ" أو أنه مفهوم "خيرية الإله"؟ وهل يشارك هذا الرمز في الوجود نفسه بنفس المعنى الذي يشارك فيه العلم في منزلة وكرامة الأمة؟ وما هو هذا المعنى بالتحديد؟ لا يحل تيليش Tillich هذه المسألة- التي يستخدمها في عدة أماكن يشير فيها إلى ما يعنيه بمشاركة الرمز بما يرمز إليه، وبالتالي لا يتضح بأي وجه يفترض أن يكون الرمز الديني مشابهاً

ومرة أخرى وبحسب تيليش Tillich، إن كل ما هو موجود يشارك في الوجود نفسه، فما الفرق إذن، بين الطريقة التي تشارك بها الرموز في الوجود نفسه، وبين الطريقة التي تشارك بها باقي الموجودات فيه؟

إن تطبيق "الخصائص الرئيسية الأخرى لكل رمز على التعبير^(١٢) اللاهوتية"- بحسب نظرية تيليش Tillich الملحقة أعلاه- تثير أسئلة أخرى. فهل من المقبول القول أن العبارة اللاهوتية المعقّدة مثل "الإله غير متوقف بوجوده على أية حقيقة خارجية" نشأت من اللاوعي، سواء كان فردياً أو جماعياً؟ لا يبدو على الأرجح أن فيلسوفاً لاهوتياً صاغها بعنایة؟ وبأي معنى يمكن لهكذا جملة أن تكشف عن "مراتب الحقيقة المخفية علينا"، وعن "العمق المخفي لنفس وجودنا"؟ تبدو هاتان الخاصيتان الرمزيتان قابلتين للانطباق على الفنون أكثر من الأفكار والعبارات اللاهوتية، وإن غرض تيليش Tillich الفعلي هو تشبيه الإدراك الديني بإدراك الجماليات، الذي يوحي به تطور فكره باتجاه المذهب الطبيعي، الذي سنتحدث عنه لاحقاً . هذه بعض الأسئلة التي يطرحها موقف تيليش Tillich وفي افتراض الأجوبة عليها: فإن تعاليم تيليش Tillich ورغم ما فيها من إيحاءات قيمة، لا تصل إلى مستوى الطرح الفلسفـي المفصـلي.

التجسد ومشكلة المعنى.

يدعى مبدأ التجسد (الذي يميّز بكل مستتبعاته المسيحية عن اليهودية) أنه يقدم حلًا جزئياً لإشكالية المعنى اللاهوتي. إذ أن هناك تمييزاً بين الصفات الإلهية البيتافيزيقية (الأبدية، اللامحدودية، وغيرها...)، وبين الصفات الإلهية الأخلاقية

(الخيرية، الحب، الحكمه..) حيث تدّعى عقيدة التجسد أن الصفات الإلهية الأخلاقية (و ليس الميتافيزيقية) قد تجسدت، بقدر الإمكان، في حياة بشرية محدودة، أي ييسّر وهذا الادعاء جعل الإشارة ممكّنة إلى شخص المسيح، كمظهر لما تعنيه قضايا مثل "الإله خير" و "الإله يحب مخلوقاته البشرية". فالصفات الإلهية الأخلاقية تجاه البشر تجسدت في المسيح، وعبر عنها بوضوح في تعاطيه مع البشر. مثلاً يتضمن ادعاء التجسد: أن محبة يسوع للمرضى، ولذوي العمى الروحي، هي محبة الإله لهم، وأن غفرانه للخطايا، هو غفران الإله، وإدانته لأصحاب الديانات المدعاة، هي إدانة الإله لهم. وعلى أساس هذا الاعتقاد فإن حياة المسيح كما صورت في العهد الجديد، هي الأساس في التعبير عن الإله. فمن خلال موقف الإله في المسيح تجاه عينة عشوائية من رجال ونساء فلسطين القرن الأول يمكن إثباتاً مثلاً، أن حب الإله متواصل في الخصائص مع ما ظهر في حياة المسيح^(١٢).

استخدم آيان كرومبي Ian Crombie مبدأ التجسد فيما يتعلق بنفس الإشكالية من بعض الاختلاف، "ما نفعله [يقول في سياق مناقشة توضيحية لإشكالية المفهوم اللاهوتي] هو في جوهره تفكير بالإله من خلال الأمثال" ، ثم يتتابع كما يلي:

ما نقوله عن الإله نقوله بسلطة وأفعال المسيح، الذي تكلم بلغة بشرية، مستخدماً الأمثال الحقيقة، وهكذا علينا نحن أن نتكلم عن الإله بالأمثال - الأمثال الآمرة والأمثال المفوضة، عارفين أن الحقيقة ليست ما يمثله المثل حرفيًا، مدركون أننا نرى الآن من خلال زجاجات سوداء، ولكننا نشق بهذه الرؤية، لأننا نشق بمصدر المثل. وإنما أنا بالأمثال وبتأويلها في ضوء بعضها الآخر، لن يخرجنا عن الهدى، وسوف نحصل على هكذا معرفة بقدر ما نحتاج الحصول عليها لأجل تأسيس الحياة الدينية^(١٤).

لا معرفية اللغة الدينية.

عندما نثبت ما نعتبره واقعاً (أو ننفي ما هو مدعى أنه واقع) تكون قد استعملنا اللغة على نحو معرفي، "عدد سكان الصين مليار نسمة" ، " انه صيف حار" ، "اثنان زائد اثنين يساوي أربع" ، و " أنه ليس هنا" هذه كلها تعبيرات معرفية، ونحن نستطيع أن نتعرف على هذا النوع من التعبيرات ونحكم عليه بالصحة أو الخطأ.

وهناك نوع آخر من التعبيرات لا يمكن وصفه بالصدق أو الكذب؛ لأن لهذا النوع من التعبيرات وظائف مختلفة عن وظائف النوع الأول. فنحن لا نسأل عن التعجب أو صحة

التعميد، أو صيغة الأمر إذا كانت صادقة: لأن وظيفة التعجب هي التفيس عن المشاعر، ووظيفة الأمر هي توجيه أفعال الآخر، وصيغة "أعمدك..." هي إنجاز التعميد. والسؤال الذي يطرح هو ما إذا كانت العبارات اللاهوتية من قبيل "الله يحب البشر" هي تعابير معرفية أم غير معرفية، وهذا الاستفهام يقسم بالقسمة الأولية إلى قسمين:

١. هل يقصد مستخدمو هذه العبارات بها أن تكون قابلة للتأنويل المعرفي؟

٢. هل هناك خصائص منطقية يمكن أن نحكم من خلالها، بصدق هذه العبارات أو كذبها بصرف النظر عن القصد؟

لاشك ان المتدلين عادة، يؤمنون بحقائق تاريخية يتحدثون عنها بعبارات من قبيل "الله يحب البشر"، ليس فقط كقضايا تصورية، بل كقضايا تصديقية مطابقة للواقع. ولسنا مضطرين للوقوف عند دراسة الفرق بين الحقائق الدينية، والحقائق التي يكشف عنها الإدراك الحسي، والعلوم. فالمؤمنون العاديون في المنظومة اليهوا- مسيحية، يعتقدون أن الحقائق، والواقع، والمعتقدات الدينية، لها بعدها التصديق المطابق للواقع. ونحن نشهد في هذا العصر عدداً متزايداً من النظريات، التي تتعامل مع لغة الدين، كلغة غير معرفية. وسوف نعرض ثلاثة من هذه النظريات كنماذج مختلفة إلى حد ما في الفقرتين التاليتين:

نجد عبريراً واضحاً عن النموذج الأول في كتاب The Role of Knowledge in west-ern religion دور المعرفة في الأديان الغربية لـ ج. هـ. راندال J.H.Randall الذي يشير عندما يصف، بشكل عرضي، كيف يمكن للرموز الدينية القريبة جداً من تيليش Tillich أن تستخدم في خدمة الطبيعيين^(١٥).

يتصور راندال J.H.Randall الدين كشاطئ بشري، وهو كمثيليه العلم والفن، قدم مساهماته الخاصة للحضارة الإنسانية. أما المادة المميزة التي يعمل بها الدين فهي مجموعة الرموز والأساطير، "ما يهم أن ندركه. يقول J.H.Randall أن الرموز الدينية تتبع إلى مجموعة الرموز الفنية والاجتماعية، التي تعد لا تمثيلية ولا معرفية، وهكذا رموز لا معرفية يمكن القول أنها ترمز لا لبعض الأشياء الخارجية التي يمكن الإشارة إليها بمعزل عن وظيفتها، بل أنها ترمز لتلك الوظيفة بالذات"^(١٦).

للرموز الدينية أربع وظائف بحسب راندال : J.H.Randall الأولى: أنها تحرك المشاعر وتدفع الناس للفعل؛ لهذا السبب يمكن أن تقوى الالتزامات العملية للناس، تجاه ما يعتقدون أنه الحق. والوظيفة الثانية: أنها تحفز العمل التعاوني، وكذلك ربط التجمعات من خلال مسؤولياتها المشتركة تجاه رموزها . والوظيفة الثالثة للرموز الدينية:

هي أنها تقدر على إيصال خصائص التجارب التي لا يمكن التعبير عنها بالاستعمال الحرفي للغة. والوظيفة الرابعة أنها تثبت الروح في التجربة البشرية، وتوضحها في مظاهر من مظاهر العالم يمكن تسميتها بـ "نظام الروعة" أو الالوهة. يقدم راندال H.Randall في سياق وصفه للوظيفة الأخيرة تشبيهاً جمالياً:

يعلمنا عمل الرسام، والموسيقي، والشاعر، كيف نستخدم أعيننا، وأذاننا، وعقولنا، ومشاعرنا بطاقة وبراعة أعظم. و يجعلنا نرى الخصائص الجديدة التي يكسو بها العالم المشتمل على روح الإنسان نفسه... وهل لهذه الأعمال وجود مع الأنبياء والقديسين بحيث أنها تستطيع فعل شيء يؤثر على التغيير فيها وفي عالمنا، ويعلمنا كيف تفهم حقيقة البشر، وما يمكن لهذه الحقيقة أن تكونه. أنها تعلمنا تمييز ما تستطيع الطبيعة البشرية أن تتجه في ظروفها الطبيعية والمادية، وتفتح قلوبنا لتلقي الخصائص الجديدة التي يكسو بها العالم المشتمل على روح الإنسان نفسه. وهي تمكنا من رؤية واستشعار الأبعاد الدينية لعالم أفضل - "نظام الروعة" - وتجربة البشرية فيها ومعها، أنها تعلمنا كيف نجد الإله، وتجعلنا نرى قبسات منه^(١٨).

ونلاحظ أن موقف راندال H.Randall يمثل تحولاً جوهرياً عن الفرضيات التقليدية للدينات الغربية. فالكلام عن "إيجاد الالوهة" ورؤيتها "رؤية الإله" لا يعني به راندال J.H.Randall الإشارة أن الإله أو الالوهة موجودة باستقلال عن الذهن البشري، بل يتكلم بلغة رمزية. فالإله "هو مثالنا الأعلى، وقيمنا الضابطة، واهتمامنا الأقصى"^(١٩)، وهو "رمز عقلي للأبعاد الدينية، والقداسة"^(٢٠).

هذا البعد الديني هو "خاصية يجب تميزها في تجربة البشر للعالم، وفي روعة النظرة التي ترى وراء الواقع مملكة الخيال الكاملة والأبدية"^(٢١).

هذه العبارة الأخيرة مفعمة بالخطاب الفلسفى، الذي يمكن بغير قصد أن يضفي شيئاً من الغموض على المسائل الأساسية.

إن تجاجات المخيلة البشرية ليست أزلية، فهي لم تكن موجودة قبل وجود البشر أنفسهم، ويمكن لها أن تستمر. - ولو ككيانات متخيلة- فقط في فترة وجود البشر. فالمقدس كما يعرفه راندال J.H.Randall هو البنية الذهنية المؤقتة أو هو كعرض مصور لحيوان نشأ حديثاً يسكن في أحد الأقمار أو النجوم الصغيرة. إذن الإله بحسب هذه النظرة، ليس الخالق وحاكم الكون المطلق، بل هو موجة خيال سريعة الزوال في زاوية صغيرة من الزمان والمكان..

تعبر نظرية راندال J.H.Randall في الدين ووظيفة لغة الدين بشكل واضح عن

طريقة في التفكير، واسعة الانتشار، تتميز بها ثقافتنا، ويمكن تلخيصها بطريقية تكون فيها كلمة "دين" (أو إيمان المستعملة كرديف) قد أنت لتحول مكان كلمة "إله". وفي سياقات أثيرت فيها سابقاً أسئلة وحوارات حول الإله، وجود الإله وصفاته، وغاياته، وأفعاله تطرح فيها أسئلة من نفس النوع تعنى بالدين، وطبعيته ووظيفته، وشكله، وقيمه العملية. ثم حصل تحول من لفظة "إله" كعنوان لمجموعة من الألفاظ، وأساليب التعبير، صالح عنوان آخر ينتمي لنفس الأسرة اللغوية هو "الدين".

ووفقاً لذلك، هناك كثير من النقاشات الدينية، التي تعتبر مظهراً للثقافة البشرية. وكما يقول راندال J.H.Randall : الدين الذي نراه الآن هو مشروع يحقق وظيفة اجتماعية لا غنى عنها، لذا يوجد في كثير من الجامعات والكليات، فروع وأقسام مخصصة لدراسة تاريخ وأشكال هذه الظاهرة، ولما قدمته من مساهمات لثقافتنا عموماً.

وبين الأفكار التي عولجت إلى جانب، المقدس، والمحرم، والعبادة، وغيرها.. هناك فكرة الإله، التي تفهم في الدراسات الأكاديمية كموضوع فرعي ضمن موضوع الدين الأعم.

وعلى مستوى أكثر انتشاراً، ينظر للدين نظرة سيكولوجية، وبأنه نشاط إنساني، وظيفته العامة تمكّن الفرد من تحقيق الانسجام الداخلي، والانسجام مع البيئة المحيطة. كما أن هناك طريقة مميزة ينجز بها الدين هذه الوظيفة، وهي حفظ وتعزيز بعض الأفكار والرموز العظيمة، التي تملك القوة في تشويط السعي لتحقيق الطموحات. وأكثر الرموز أهمية وثباتاً هو الإله: لأنه على المستويين الأكاديمي والعام، يعرف كواحد من المفاهيم التي يعمل بها الدين، ولا يعرف الدين بعبارة الإله التي تشكل حقيقة المفاهيم المتغيرة حول الكائن فوق الطبيعي.

وقد غيرت إزاحة الدين للإله- التي ارتكزت عليها العديد من المحاضرات- من نمط الأسئلة التي كانت تسأل بإصرار حول الإله- التي ارتكزت عليها العديد من المحاضرات- من نمط الإله متحوراً حول وجود، وواقعية هذا الإله. ولا مجال لطرح هذا السؤال بخصوص الإله موجود الدين واضح، والأسئلة المهمة التي تطرح حوله هي أسئلة تتعلق بالأهداف التي يتحققها للبشرية. وما إذا كانت هذه الأهداف مثمرة، وإذا كانت كذلك، فبأي اتجاهات يمكن تمييزها لتصبح أكثر فائدة؟ وتحت ضغوطات هذه الاهتمامات، لم تعد مسألة حقيقة الاعتقادات الدينية هي الأساس، بل أصبحت مسألة ما لهذه الاعتقادات من قيمة عملية، تتصدر كل الاهتمامات.

فهل يشكل هذا الحكم البراغماتي، بديلاً لمفهوم موضوعية الحقائق الدينية القديمة؟ وهل يشكل بديلاً طبيعياً للإيمان المتضائل؟ هذا ما أكدت عليه الملاحظات الالادرية لجون ستيوارت ميل في بحثه المشهور "The Utility of Religion" "فائدة الدين".

"إذا كان الدين، أو أي شكل جزئي منه، صحيحاً، تكون فائدته معه بلا دليل. وإذا كانت المعرفة الأكيدة لنظام الكون، ولسلطة الكونية التي تحكم مصيرنا، غير ذات فائدة، فليس من السهل معرفة ما هو الذي يمكننا أن نعتبره مفيداً."

وسواء أكان الإنسان في مكان مريح أم غير مريح، فمن النافع له أن يعرف أين هو. وطالما أن البشر قد قبلوا تعاليم دينهم كحقائق موضوعية، وإيمانهم بهذه الحقائق كإيمانهم بنفس وجودهم، وبوجود الأشياء حولهم، فمن الممكن أن لا يخطر ببالهم السؤال عن فائدة الإيمان. ولن تحتاج مسألة منفعة الدين للإثبات، ما لم تضعف حجية حقانية هذا الإيمان، وينبغي أن يتوقف الناس عن الإيمان، أو عن الاعتماد على إيمان الآخرين، قبل أن يقل عندهم عنصر الدفاع بلا وعي.

أن المناقشة في مسألة منفعة الدين تجذب وتغري غير المؤمنين بممارسة حالة نفاذ حقيقة، أو أنصاف المؤمنين بتحويل بصرهم عن ما يمكن أن يهز إيمانهم غير المستقر. وأخيراً، الأشخاص الذين يمتنعون عن التعبير عن ما يختلج داخلهم من شكوك. فكيف يكون نسيج بهذا القدر الهائل من الأهمية للبشرية متزعزع الأساس، يقف البشر من حوله حابسي أنفاسهم خوفاً من انهياره في آية لحظة^(٢٢).

إذا قارنا هذا الحكم على منفعة الدين وليس على واقعيته، بالأفكار الموجودة في الأمثلة الإيمانية العظيمة في الكتاب المقدس، سنصطدم للوهلة الأولى بصورة عكسية مذهلة. فهناك فرق كبير بين خدمة وعبادة الإله ، وبين "كون الإنسان مهتماً بالدين"؛ فالإله إذا كان حقيقياً - هو خالقنا ويفوقنا بصفاته اللامتناهية، بالغنى والقدرة، وهو يعلم ما تخفي الصدور، ويعلم بكل الرغبات، ولا يخفى عليه خافية". ومن جهة أخرى، يشكل الدين بالنسبة لنا واحداً من الاهتمامات المتوعة، التي يمكننا اختيار متابعتها بممارستنا الدين. كذلك تلعب الأديان دور المقوم، ويمكن تصنيف الإله ضمن دائرة ما تقيمه. ولا حاجة لإخضاع حياتنا لرحمة الإله وقضائه. بل يمكن بدل ذلك التعاطي مع دين يكون فيه الإله مجرد فكرة، أو تصوراً نستطيع اقتداء أثر تاريخه، ونقدر على تحليله وحتى تعديله. فالإله ليس كما هو في الفكر الكاتبى سيد السموات والأرض، والحي الذي ينحني الرجال والنساء برهبة لعبادته، ويقفون بفرح لخدمته. إن المصادر التاريخية للنظرة السائدة الآن وربما الأكثر سيطرة عن الدين، تمثل تطوراً منطقياً، في

المجتمعات الصناعية التي تسمى علمية ووضعية وطبيعية. وتطورها هذا يرتكز على فرضية أحدثتها المعرفة والإنجازات العلمية الهائلة والمثيرة ذات النمو المتسارع، تلك الحقيقة التي تعني أن آية ظاهرة، أو ما يمكن أن يكون مظهراً للواقع، يمكن إيجاده في تطبيق المناهج العلمية المتاحة والملائمة لتلك الظاهرة. غير أن الإله ليس ظاهرة قابلة للدراسة العلمية، لكن الدين يشكل هكذا ظاهرة. فيمكن أن يكون هناك تاريخ أديان، وظاهرة دينية، وسيكلولوجيا الدين، وسوسيولوجيا الدين، ودراسة مقارنة للأديان. وهكذا، صار الدين موضوعاً للأبحاث المكثفة، وصار الإله بحكم الظروف يعرف كفكرة ناشئة من ظاهرة الدين المركبة.

نظريّة برايثوايت Braithwaite اللامعرفية.

يوجد نظرية ثانية حول وظيفة الدين، تؤكد على الخصائص اللامعرفية للغة الدين، وهي النظرية التي طرحتها رب. بريثوايت R.B. Braithwaite (٢٣). إذ يشير في طرحة إلى أن الأحكام الدينية تصلح على الأساس للوظيفة الأخلاقية. وغرض القضية الأخلاقية بحسب بريثوايت Braithwaite هو تعبير المتكلم عن ولائه لنمط معين من الأفعال، التي تبرر عن "غاية الأحكام الأخلاقية هي التبعية لنهج سلوكي قصدي". فعندما يؤكد رجل أنه سيفعل كذا وكذا (٢٤)، يستعمل الحكم ليعلن أنه يعتزم بأفضل قدرة لديه- أن يفعل كذا وكذا . وبالطبع، فإن المتكلم أيضاً يصف هذه الطريقة من السلوك للآخرين، وكذلك فإن العبارات الدينية تصنف الالتزام بطريقة عيش عامة بعض الشيء، مثلًا: الحكم المسيحي أن الإله محبة، هو دلالة المتكلم على قصد اتباع طريقة عيش ترتكز على المحبة" (٢٥) .

ثم يطرح بريثوايت Braithwaite السؤال التالي: عندما يدعو دينان (مثلاً المسيحية والبودية) إلى نفس الطريقة في العيش، فلأين يمكن اختلافهما؟ هناك بالطبع اختلاف كبير في الطقوس، ولكن هذا بنظر بريثوايت Braithwaite ليس على قدر كبير من الأهمية، إذ أن التمايز المهم يمكن في مجموعات القصص (أو الأمثال أو الأساطير) التي ترتبط بطرق عيش الدينين.

ليس ضروريًا بحسب بريثوايت Braithwaite أن تكون القصص صحيحة، أو حتى يعتقد أنها صحيحة، فالعلاقة بين القصص الدين، وطريقة العيش الدينية هي علاقة

"سيكولوجية" وعلية. إنها حقيقة سيكولوجيّة تجربية يجد العديد من البشر أنه من السهل أن يحققوا من خلالها مجموعة من الأفعال قد تتعارض مع ميلهم الطبيعيّة، إذ كانت هذه الطريقة مرتبطة في أذهانهم ببعض القصص. غير أن الرابط السيكولوجي لا يضعف في بعض الناس، اذا كانوا غير مؤمنين بالقصص المرتبطة بطريقة السلوك لذا نجد إلى جانب الكتاب المقدس، وكتاب الصلاة، ان كتاب (بنيان) Pilgrim's Bunyan المعروف بقصصه الخيالية- كان الأكثر تأثيراً في الحياة المسيحيّة الانكليزية".

يصرح برايثوايت Braithwaite باختصار أن "الأكاديمية، - بالنسبة لي - هي أحكام على قصد تنفيذ نمط من السلوك ضمن مبدأ أخلاقي عام، إلى جانب العبارات المفهومة ضمناً أو الواضحة الفهم في بعض القصص" (٢٧).
والآن يمكن أن نطرح بعض المسائل للمناقشة:

١. كما الحال في نظرية Randall، يعتبر Braithwaite أن التعبير الدينية تعمل بطريقة مختلفة عن الطريقة التي يستعملها بها أكثريّة المُتدينين. ففي نموذج Braithwaite المسيحي، يكون للإله منزلة الرمز في القصص الخيالية المتصلة به.
٢. تنص النظرية الأخلاقية التي يؤسس عليها برايثوايت Braithwaite نظريته في لغة الدين، على أن القضايا الأخلاقية، هي تعبير عن القصد الذي يؤكد على العمل بطريقة محددة في هذه القضايا، مثلاً: عبارة "الكذب قبيح"؛ تعني "أنا أقصد أن لا أكذب أبداً"، وإذا كان الأمر كذلك، يلزم أنه سيكون من المستحيل منطقياً، قصد العمل القبيح. وعبارة "الكذب قبيح، ولكنني أقصد أن أقول الكذب"، ستكون عبارة متناقضة ومساوية لعبارة "أنا لا أقصد أبداً أن أكذب، ولكنني أقصد أن أكذب". إلا ان هذه النتيجة تتعارض مع الطريقة التي نتكلّم بها في السياقات الأخلاقية، إذ ان بعض الناس يقصدون، وعن سبق معرفة التصرف بطريقة خاطئة.

٣. إن القصص المسيحيّة التي يشير إليها برايثوايت Braithwaite في محاضراته، تتّسّم إلى نماذج منطقية متّوّعة. فهي تتضمّن جملًا تاريخية صريحة عن حياة المسيح، وتعابير اعتقادية أسطوريّة في خلفيتها، وتعابير عن اليوم الآخر، وعن الاعتقاد بوجود الإله. ومن بين هذه الأصناف يبدو أن الصنف الأول فقط يتاسب مع تعريف برايثوايت Braithwaite نفسه للقصة "مسألة أو مجموعة من المسائل التجريبية المباشرة والتي يمكن إخضاعها للاختبار التجاريّي" (٢٨). فتعابير من قبيل "كان الرب في المسيح يكسب العالم لنفسه"، أو "الرب يحب البشر" لا تشكّل قصصاً بالمعنى الذي أراده برايثوايت

Braithwaite، لكن هذه الفئة من القصص الدينية تقييم وزناً فقط للنموذج الخارج نسبياً عن التعابير الدينية، وهي غير قادرة على تكييف التعابير المركزية المباشرة والمميزة دينياً، التي تشير للإله. وإلى حد ما، فإن اعتقاد البشر بالإله هو الذي يرغّبهم على طريقة عيش ترتكز على المحبة، وإن أكثر الاعتقادات أهمية تبقى بلا تحليل، ولا يمكن وضعها في الفئة الوحيدة التي يزودنا بها برايثوايت Braithwaite وهي الاعتقادات الحقيقية الحالية من أية إشكالية.

٤. يعتبر برايثوايت Braithwaite أن المعتقدات الإلهية، تلائم السلوك العملي للشخص؛ لأنها تزوده بطاقة نفسية وروحية؛ وأن الرؤية الممكنة للمسألة هي أن الأهمية الأخلاقية لهذه المعتقدات تشكل المنهج الذي يجعل طريقة العيش جذابة وعقلية، وقد تبدو هذه الطريقة متاغمة مع خصائص تعاليم يسوع الأخلاقية. الذي لم يطلب من الناس أن يعيشوا بطريقة تتعارض مع رغباتهم العميقية، وتحتاج إلى قدر غير عادي من مقاومة الإغراءات ، بل أعلن انه كشف لهم الطبيعة الحقيقة للعالم الذي يعيشون فيه، وهذا يشكل إشارة للطريقة التي يمكن ان يتحققوا فيها أعمق رغباتهم. ثم إن المسيح لم يقترح أي حافز جديد للفعل، ولم يضع هدفاً جديداً يسعى إليه، أو دافعاً جديداً باتجاه هدف معروف مسبقاً، بل عوضاً عن ذلك، قدم رؤية جديدة للعالم في ضوء ما هو معروف مسبقاً؛ وذلك أن نعيش بعقلانية في العالم، كما عاش هو، وبالطريقة التي وضعها. ثم سعى لاستبدال المواقف وطرق العيش المختلفة، التي تعبر عن إحساس بالقلق الطبيعي إلى حد ما . فلو كان العالم بحقيقة عبارة عن ميدان لتنافس المصالح، التي يسعى كل فرد للحفاظ عليها، وعلى نفسه من أناانية جيرانه المنافسين. ولو كانت الحياة البشرية في أساسها نوعاً من الحياة الحيوانية، ولو كانت الحضارة الإنسانية غابة مهدبة تعمل فيها المصالح الشخصية بحذافة أكثر- ولكن بالتأكيد ليس أقل من أنابيب ومخالب الحيوانات - وكانت مسألة الحصانة بوجوهها المتعددة عقلانية بالكامل.

فالبحث عن الأمان في صورة القدرة على الآخرين، سواء أكانت قدرة جسدية أو نفسية، أو اقتصادية أو سياسية، أو بشكل إقرار أو التماس، سيشار إليه بعبارات بشرية. وقد رفض المسيح هذه المواقف والأهداف بارتكازها على تقديرات العالم الخاطئة: لأنها إحدادية، لا تعتقد بوجود الله، أو على الأقل، لا تعتقد بالإله كما يعرفه المسيح، الذي كان أبعد ما يكون عن المثالية-، إذا عيننا بالمثالى من يعتبر القيم الأخلاقية مثلاً لا علاقة لها بالواقع، ثم نصحنا باتباعها بدلاً عن الحقائق الحياتية. فعلى عكس ذلك، كان المسيح واقياً، أشار إلى الحياة التي يتتساوى فيها الجار مع النفس، كما هو واضح في

الطبيعة الحقيقية للكون. وقد حث الناس على العيش بواقعية، واحتللت أخلاقياته عن الممارسات البشرية العادلة، لأن نظرته للواقع تختلف عن نظرتنا العامة العادلة له. فالأخلاقيات الأنانية إلحادية إلى أبعد الحدود، بينما أخلاقيات يسوع كانت إلهية بنسقها وجذورها. حيث إنها تضع أفقاً لطريقة العيش المناسبة عندما نؤمن بوجود الإله - كما صوره يسوع - من كل قلباً.

لقد عبر المسيح وبوضوح عن الأساس البراغماتي، وبمعنى ما العقلاني، لتعاليمه الأخلاقية بمثله الذي ضربه عن البيتين المبنيين على الرمل والصخر^(٢٩). فالمثال يدعى أن العالم أنشئ للعيش بالطريقة التي وصفها المسيح، وهي أن يبني الفرد حياته على أسس ثابتة حيث يكون العيش بالطريقة المعاكسة سيراً "يعكس طبع" الأشياء. كما يمكننا التفكير بنفس الطريقة عند الحديث عن الطريقتين، إحداهما تؤدي إلى الحياة، والأخرى إلى الدمار^(٣٠). لقد افترض يسوع أن مستمعيه يريدون الحياة بواقعية، وكان همه أن يخبرهم عن الطبيعة الحقيقية للواقع. فمن وجهة النظر هذه، تكون طريقة العيش المرتكزة على المحبة منسجمة طبيعياً مع طريقة بنية الذهن البشري في الاعتقاد بحقيقة الإله كمحبة، كما أن الإيمان بهذه الحقيقة وبالمحبة وبقدرة الإله، يشمر طريقة عيش ترتكز على المحبة.

(هكذا كل شجرة جيدة تصنع أثماراً جيدة)^(٣١)، فقط إذا كان هذا الإيمان مأخوذاً حرفيًا وليس مجرد رمز. ولكي نجعل نمط عيش مميزاً وجذاباً وعقلانياً في نفس الوقت، يبدو أنه علينا النظر للاعتقادات الدينية، كقضايا يقينية، وليس كمجرد قصص خيالية.

نظيرية لعبة اللغة.

الرؤية الثالثة اللامعرفية المؤثرة في لغة الدين، وهي مستقاة من فلسفة فتجنشتاين Wittgenstein / ١٨٨٩ - ١٩٥١، التي طورها د.ز. فيليبس D.Z.Phillips^(٣٢) وأخرون. بحسب هذه الرؤية تتشكل أصناف اللغات المختلفة، كلغة الدين، ولغة العلم، كـ"لعبة لغة" مختلفة، وهي عبارة عن مظاهر لغوية "طرق عيش مختلفة" "ومشاركة من القلب، مثل: "طريقة العيش المسيحية" وأمور أخرى هي عبارة عن استعمال الشكل المميز للغة المسيحية، ذات المعايير الداخلية التي تميز الصحيح من الخطأ في هذا العالم من الأحاديث. كما ان الإجراءات الداخلية التي تشكل لغة لغة ما ، هي بمنأى عن النقد من خارج هذا المركب من اللغة والحياة- بالتالي تكون الألفاظ الدينية في مأمن من النقود

العلمية، وغير الدينية.

وقد يكون مثلاً، مقطع حقيقي من قصة مسيحية، يشير إلى الرجل والمرأة الأولين آدم وحواء، وإلى سقوطهما من النعمة في جنة عدن، ذلك السقوط الذي جعلنا وكل السلالة البشرية مذنبين أمام الإله. وبحسب نظرية الفتفيشتانية الجديدة Neo-Wittgensteinian في لغة الدين، لا يمكن ان تصطدم هذه الطريقة من الكلام بالنظرية العلمية، التي تقول أن العنصر البشري لا يتعدى من زوج واحد، أو أن البشر الأوائل لم يعيشوا في الجنة؛ لأن للعلم لعبة لغة مختلفة، لها معايرها الخاصة المختلفة.

إن ربط الدين بالواقع الدنني، سواء كانت عرضة للملاحظة العامة، أم للبحث العلمي، وإن طلب انسجام الاعتقاد الديني مع هذه الواقع هو بحسب هذه النظرية غير ديني. فالدين نمط مستقل بلغته، التي لا تحتاج مساعدة، ولا هي بحاجة لرد الاعتراضات الخارجية، فمثلاً الحكم على خيرية الإله لا يتضمن شيئاً عن كيفية سير العالم "والسير المستقبلي للتجربة البشرية، لا في هذه الحياة، ولا في الحياة الأخرى. وفكرة أن الدين يخبرنا عن البنية الحقيقية للواقع، ويكشف لنا عن سياق الوجود الأوسع من حياتنا على الأرض، هو بحسب هذه الرؤية خطأ واضح. (علينا إضافة أنه لو كان خطأ، فإنه الخطأ الذي وقع فيه كل مؤسسي ومعلمي الأديان العظام). لقد طبق فيليبس D.Z.Phillips نظرية الدين كلعبة لغة مميزة على موضوعين خصهما: الصلاة والخلود، وسوف أستعمل الأخير لتصوير هذا الافتراض في فلسفة الدين، حيث إن الاعتقاد المسيحي بـ "الحياة الأبدية" يفهم عادة كاعتقاد بالсмерت بعد الموت الجسدي، وهو اعتقاد في واقعه إما صحيح وإما خطأ، وإذا كان صحيحاً يمكن إثباته في التجارب البشرية المستقبلية. وكما يرى فيليبس D.Z.Phillips أن هذا الاعتقاد ليس في محله: لان النفس هي الشخصية الأخلاقية:

فقولنا عن شخص أنه "يباع نفسه من أجل المال" هو مجرد وجهة نظر طبيعية، ولا تستلزم أية نظرية فلسفية حول ثنائية الطبيعة الإنسانية (الروح-الجسد)، بل هي تعبر عن موقف أخلاقي حول هذا الشخص ، تعبر عن الحالة المتدينة التي يكون فيها هذا الشخص. ونفس الإنسان في هذا السياق تشير إلى مدى استقامته، وإلى مجموعة الممارسات والاعتقادات التي اذا مارسها، يمكن ان تكون حاكية عنه. فهل يمكن للكلام عن خلود النفس ان يلعب هذا الدور^(٣٣).

إذا أردنا أن نقوم الحياة الأبدية، نقول إنها جوهر الخير المحس، وهي ليست تعبرا عن استمرارية هذه الحياة، بل هي شكل من أشكال التقويم. إن الأبدية لا تعنى مزيدا

من الحياة.. وكذلك الأسئلة حول خلود النفس لا تبدو أنها أسئلة تعنى بنوعية الحياة التي يعيشها البشر^(٢٤).

ان القيمة الأخلاقية الإيجابية لهذا التفسير تكمن في الانعتاق الذي تحث عليه من الاهتمام بالنفس وبمستقبلها:

وهذا التخلّي {عن فكرة الحياة الدنيا} هو ما يعنيه المؤمن بموت النفس. فهو يتوقف عن رؤية نفسه كمركز لهذا العالم، ودرس الموت بالنسبة للمؤمن يدفعه للاعتراف بما ت يريد غرائزه الطبيعية مقاومته، أي أنه لا يعترض على طريقة سير الأشياء. وهو مدفوع للاعتراف أن نفس حياته ليست ضرورة^(٢٥).

ومن جهة أخرى، أشار النقاد أنه لا يلزم عن حقيقة اهتمامنا الأناني (ونحن بالفعل كذلك غالباً) بإمكانية وجود مستقبل بعد هذه الحياة، نفي أو إثبات هكذا مستقبل. ففي الإيمان المسيحي لم يتأسس مبدأ الاعتقاد بالحياة الأخرى على رغبات البشر، بل على طبيعة الإله الذي خلقنا على صورته، والذي سيمسكنا حبه ويبقينا خارج حدود هذه الحياة. كما ان خلقه للرجال والنساء بهذا القدر من القابليات، التي بدأ إدراكتها على الأرض، إنما لأجل تفعيل تلك القابليات والوصول بالإنسان إلى كماله. وكما يقول مارتن لوثر "أن الشخص الذي يكلمه الإله سواء كلمه بغضب، أم برحمه، فهو خالد، وإن شخص الإله الذي يتكلم وكذلك كلامه، يشير إلى أننا مخلوقات ي يريد الإله أن يكلمها بحياة خالدة وإلى الأبد^(٢٦)".

والنقد الأساس والفعلي الذي تعرضت له النظرة الفتفنستانية الجديدة في اللغة الدينية، هو أنها ليست (كما تعلن) وصفاً لاستعمال لغة دينية عادية أو طبيعية، ولكنها بالأحرى اقتراح لتأويل جذري جديد للتعابير الدينية، تجرد فيه هذه التعابير وبشكل منظم، من الدلالات والمصامن الشمولية، التي يفترض أنها حملتها دائمًا. وليس خلود البشر فقط هو ما أعيد تأويله بشكل أساسي، كما لم يعد الإله حقيقة موجودة باستقلال عن إيمان أو عدم إيمان البشر بها، بل كما يقول فيليبس "Phillips" ما يتعلمه المؤمن هو اللغة الدينية، التي يشارك فيها مع المؤمنين الآخرين. وما أريد قوله أن معرفة كيفية استعمال هذه اللغة هي معرفة الإله". من جهة أخرى "إن تكوين فكرة عن الإله هي معرفة الإله". لكن هناك مورداً للشك لا مفر منه في هذا الموضع، هو أن لكثير من الناس فكرة عن الإله، وهم يشاركون في اللغة الدينية، ومع ذلك فإنهم لا يعرفون الإله.

- (1) Summa Theologica, Part 1, Question 13, Art 5; Summa Contra Gentiles, Book 1, Chaps. 28-34.
- (2) Thomas DE Vio, Cardinal Cajetan, The Analogy of Names, 1506. 2nd ed. (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1959).
- (3) Friedrich von Hugel's principal works are The Mystical Element in Religion and Eternal Life, and the tow volumes of Essays and Addresses on the Philosophy of Religion each of which is a major classic on its subject
- (4) Friedrich von Hugel's Essays and Addresses on the Philosophy of Religion First Series (New York; E.P. Dutton & Co., Inc and London; J.M. Dent & Sons Ltd., 1921), pp. 102-3.
- (5) This is to be founding Tillich's Systematic Theology and Dynamics of Faith, and in a number of articles: "The Religious Symbol" Journal of Liberal Religion, 2, no. 1 (Summer 1940); "Religion Symbol an our Knowledge of God"
- (6) Paul Tillich, Dynamics of Faith (New York: Harper & Row, Publishers), p. 42.
- (7) Ibid., p. 43.
- (8) Ibid., p. 42.
- (9) Ibid., p. 42.
- (10) Ibid., p. 42.
- (11) Tillich, Systematic Theology, 1, 239.
- (12) Tillich, Dynamics of Faith, p. 43.
- (13) Ronald Hepburn, Christianity and the Riddle, (London: C.A. Watts & Co., Ltd., 1958, and India-) Paradox napolis: The Bobbs-Merrill Co., Inc., 1968), Chap. 5.
- (15) Ian Crambie, "Theology and Falsification", New Essays in

Philosophical Theology, eds. Antony Flew and Alasdair Macintyre (London: S.C.M. Press and New York: Macmillan, 1955), pp. 122-123.

Crombie's article, "The Possibility of Theological Statements" in *Faith and Logic*, ed. Basil Mitchell (London: George Allen & Unwin, 1957).

(16) J.H. Randall, Jr., *The Role of Knowledge in Western Religion* (Boston: Beacon Press, 1958).

(17) قال راندال في المقالة التي قدم فيها نفس النظرية في لغة الدين، والتي نشرت عام ١٩٤٥ "إن الموقف الذي أحاول التحدث عنه هنا هو أنني جررت لإعطاء مجموعة متنوعة من المحاضرات عن الأساطير والرموز بمشاركة بول تيليتش ... وبعد مناقشات مطولة، وجدنا أننا قربنا جداً من التوافق" The Journal of Philosophy 1954, March 4, 1954, L1, No. 5 (159).

بوضوح فيما يخص الرموز . باتجاه راندال هي "Knowledge of God" (18) The Christian Scholar (September 1955).' J.H. Randall, Jr., *The Role of Knowledge in Western Religion* (Boston: Beacon Press 1958), p.114.

- (19) Ibid., pp.128-29.
- (20) Ibid., p.33.
- (21) Ibid., p.112.
- (22) Ibid., p. 119.
- (23) J.S. Mill, *Three Essays on Religion* (London: Longmans, 1875, and Westport, Conn.: Greenwood Press), pp. 69-70.
- (24) R.B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (Cambridge: Cambridge University Press and Folcroft, Pa.: Folcroft Library Editions, 1955). The Existence of God, ed. John Hick (New York: The Macmillan Co., 1964), Classical and Contemporary Readings in The Philosophy of Religion, ed. J. Hick (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1989).
- (25) R.B. Braithwaite, *Nature of Religious Belief*, pp. 12-14.

- (26) Ibid., p. 18.
- (27) Ibid., p. 27.
- (28) Ibid., p. 32.
- (29) Ibid., p. 23.

٢٤ متنی ٧ :

١٣-١٤ متنی ٧ :

١٦:٧ متنی ٢٢ .

- (33) D. Z. Phillips, The Concept of Prayer (London: Routledge and Kegan Paul, 1976, and New York: Seabury Press, Inc., 1981): Faith and Philosophical Enquiry (London: Routledge and Kegan Paul, 1970): Death and Immortality (London: The Macmillan Company and New York: St. Martin's Press' 1971): Religion Without Explanation (Oxford: Basil Blackwell, 1977); and Belief, Change and Forms of Life (London: Macmillan and New York: Humanities Press, 1986).
- (34) Phillips, Death and Immortality, p. 43.
- (35) Ibid., pp. 48-49.
- (36) Ibid., pp. 52-53.
- (37) Quoted by Emil Brunner, Dogmatics, 2, tans. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster press, 1952) p. 69.
- (38) Phillips, The Concept of Prayer, p. 50.
- (39) Ibid., p. 18.