قراءة نقدية في مصطلح كاى نيلسن Kai Nielsen

"النزعة الإيمانية الفتجنشتية"

د. ناهد إبراهيم محمد إبراهيم

مدرس منتدب بقسم الفلسفة

كلية الآداب – جامعة أسيوط

مقدمـــة :

مـن المصـطلحات التـى أثـارت نقاشـاً وجـدلاً واسـعاً فـى السـاحة الفكريـة المعاصـرة المصـطلح الـذى طرحـه كـاى نيلسـن Kai Nielsen وهـو "النزعـة الإيمانيـة الفتجنشـتية Wittgensteian Fideism"، وهو مصطلح اكتسب أهميته من الغرض من طرحه وهو نقد نيلسن لاتجاه بعض فلاسفة الدين المعاصرين المتأثرين بفلسفة فتجنشتين المتأخرة، فضلاً عن كونه مركباً من عنصرين ألا وهما : "النزعة الإيمانية Fideism" و"فلسفة فتجنشتين"، بشكل يدفع إلى طرح التساؤل عن المبررات التى قدمها هذا المفكر للربط بين نزعة معاصرة، وإن كانت لها جذورها فى تاريخ الفلسفة، وهى النزعة الإيمانية التى تعتمد على الإيمان وحده عوضاً عن التفكير المنطقى أو الفلسفى فى مسائل الدين وبين هؤلاء الفلاسفة المتأثرين بفتجنشتين، فما الذى جمع فى نظره، بين تلك النزعة الإيمانية وبين ما استفاده هؤلاء الفلاسفة من المرحلة الثانية لفلسفة فتجنشتين ؟

إلا أن هذا التساؤل ليس هو التساؤل الوحيد المباشر، ذلك أنه يليه تساؤل آخر عمن وجه إليهم نيلسن نقده تحديداً من هؤلاء الفلاسفة ولماذا اختارهم ؟ ويلى هذا التساؤل تساؤل ثالث عن مدى نجاحه فى عرض وجهة نظره، وما إذا كان عرضه اتصف بالتماسك coherence وهى الكلمة المفضلة لديه، والتى ركز عليها كثيراً فى عمله الشارح لهذا المصطلح[1]، والذى سنستعين به بشكل أساسى، هذه التساؤلات هى ما نسعى إلى التماس إجابات عنها فى هذه الدراسة التى تظهر، فى هذه الحالة، كعمل نقدى للوقوف على طبيعة مصطلح قصد به صاحبه النقد، فصار بدوره مجالاً للنقد.

١- "النزعة الإيمانية الفتجنشتية" وشكل الحياة الدينية :

بصرف النظر عن أن نيلسن[*] بدأ حديثه عن "النزعة الإيمانية الفتجنشتية" بقوله : "إن فتجنشتين لم يكتب فلسفة الدين" (Wittgensteian Fideism, P. 191)، وأن رأيه هذا لم يصمد طويلاً، نظراً لأنه أدلى به قبل أن يظهر كتاب فتجنشتين فى ترجمته

(1) Nielsen Kai, "Wittgensteian Fideism", Philosophy, Vol. 42, No. 161 (Jul., 1967), PP. 191-209.

(*)هو كاى نيلسن (١٩٢٣ –) : فيلسوف معاصر وأستاذ متقاعد فى الفلسفة فى جامعة كالجارى Calgary، وله أعمال كثيرة فى الدين والأخلاق والسياسة، وكذلك فى وظيفة الفلسفة ومستقبلها. ومن أعماله :

- (1991) God and the Grounding of Morality.
- (1996) Naturalism without Foundations.
- (1997) Why be Moral ?
- (2001) Naturalism and Religion.
- (2005) Atheism and Philosophy.

الإنجليزية والذى كان بعنوان : Lectures' and Conversations on Aestheti, Psyhology and Religious Belief (1967).

فإنه رغم ذلك اتبع حديثه مباشرة بأن هناك خيوطاً strands بعينهافى فكر فتجنشتين المتأخر تتلاءم بسهولة مع ما أطلق عليه "النزعة الإيمانية الفتجنشتية، وأن تلك الخيوط رغم عدم وجود نص صريح لفتجنشتين يبينها، فإنه يمكن التماسها فيما قدمته مجموعة من الفلاسفة المتأثرين بفتجنشتين من ملاحظات ويذكر منهم أسماءً مثل وينك Winch، وهيوجز Hughes، ومالكولم Malcolm، وجيتس Geach، وكافيل Cavell، وكاميرون Cameron، وكوبرن Coburn[1].

والملاحظات التى قدمها هؤلاء هى، فى نظره، تخدم النزعة الإيمانية الفتجنشتية إما كعبارات جزئية عن ذلك الموقف، أو كعبارات يمكن استخدامها مباشرة لخدمة تلك النزعة، ولأنها، أى تلك الملاحظات، تقوم بذلك الدور، فإنها تخدم بذلك موقفه هو خلافاً لآرائهم. لذا يقول :

"فلأننى معجب (كثيراً) بفتجنشتين، فإنه يبدو لى أن النتائج الإيمانية المستنتجة من جانب هؤلاء من فلسفته، هى فى الغالب، عبثية سخيفة".

ولكن أية جزئيات اعتمد عليها هؤلاء، فى نظره، للوصول إلى تلك النتائج الإيمانية؟

هنا نلاحظ أن نيلسن يبدأ أولاً من جزئية يرى أن هؤلاء شددوا عليها ألا وهى "أن التصورات الدينية يمكن أن تكون مفهومة فقط إذا كان لدينا استيعاب المنخرط (من الداخل) فى شكل الحياة التى هى (أى تلك التصورات) جزء متمم لها"(Ibid, P. 192). وهذا هو ما يوضحه أحدهم فى نظره وهو نورمان مالكولم بما ذكره من أن تكوين تصور الإله ينشأ مما تجيش به النفس، "ومن خلال هذا الشكل من الحياة فقط بمقدورنا أن نحوز فكرة الضمير المثقل الذى لا يُحْتَمل تلك التى قام عليها التصور اليهودى. المسيحى عن الإله وكذلك (تصور) الغفران forgiveness الذى يعلو على كل مقياس، فهذا الرأى الذى ينقله نيلسن عن مالكولم ليس له سوى معنى واحد، وهو أنه لا أحد يستطيع أن يستوعب هذا الشكل من الحياة، أى الشكل الدينى إلا من الداخل أى بانخراطه فيه، فإذا لم يتواجد هناك ميل للمشاركة فى هذا الشكل من الحياة، فلن يكون هناك مفهوم حقيقى عن الإله، وسيبدو تصوره "بناءً

(1) Ibid.

عشوائياً وسخيفاً". فما أصر عليه مالكولم، على حد قول نيلسن، هو أنه لن يكون هناك فهم عميق لتصور الإله بدون فهم لظواهر الحياة الإنسانية التى هى السبب فى وجوده[١].

ولا يكتفى نيلسن بذلك، وقد اتخذ فيما يبدو من آراء مالكولم مرشداً لكيفية التركيز على شكل الحياة الدينية من الداخل، بل والنظر إليه كأساس للاعتقاد، فها هو يبين أن كثيراً مما قاله مالكولم يتفق مع ما شدد عليه الانثروبولوجيون لسنوات من أن أحداً لا يستطيع أن يحصل على فهم عميق للمعالم المميزة لثقافة القبيلة tribe بدون أن يكون مشاركاً بفهمه فى حياة تلك الثقافة"[٢]. وهذا ما يلخصه بقوله :

"إن التصورات لا يمكن فهمها بطريقة كافية بمعزل عن استيعاب دورها فى تيار الحياة"[٣].

ولكن هل هذا معناه أنه بدون خبرة الانخراط فى شكل الحياة الدينية على هذا النحو، لا يكون ثمة دين، ولا يستطيع المرء تبعاً لذلك أن يدرك أبداً كلام الإله ؟ بل هل معنى ذلك أن يصل نيلسن من ذلك إلى نتيجة أولية مفادها أن فهم الدين، على هذا النحو، يتناسب مع ما ذهب إليه الفيلسوف السويدى أكسيل هيجرشتروم Axel Hgerstrom من أن تصور الإله ذاته "ليس شيئاً ولكنه من خلق فكرنا المضطرب، وينشأ عن حاجتنا للهروب من قلق الحياة وتعبها"؟[٤].

ولعل تساؤلين يفرضان نفسيهما الآن : الأول يتعلق بما إذا كانت تلك الجزئية عن الانخراط فى شكل الحياة الداخلية الدينية هى الجزئية التى ركز عليها نيلسن فقط، والثانى يتعلق أيضاً بما تفرضه تلك الجزئية ذاتها من مجال للتعامل معها، فهل يكون مجال التعامل معها، وقد جعلها نيلسن شرطاً للحديث عن الدين نفسه، هو المجال النفسى – كماتبين مما ذكره عن مالكولم وهيجرشتروم ؟

أما الإجابة عن التساؤل الأول فسرعان ما نلمسها فى تناوله لمجموعة من السمات يرى أن "النزعة الإيمانية الفتجنشتية" تتسم بها ويجملها فى نقاط على النحو التالى :

١– إن أشكال اللغة هى أشكال الحياة.
٢– إن كل ما هو معطى given يمثل أشكال الحياة.

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) Ibid.
(4) Ibid.

٣- إن اللغة العادية ordinary على صواب كما هى.
٤- إن مهمة الفيلسوف ليست هى تقييم اللغة أو شكل الحياة أو نقدهما، ولكن وصفهما أينما يكون ذلك ضرورياً وإلى المدى الذى يكون فيه ضرورياً لتحطيم الارتباك (الحيرة) الفلسفى بخصوص عملهما.
٥- إن طرق الحديث discourse المختلفة التى هى أشكال متميزة للحياة لها كلها منطقها الخاص بها.
٦- إن أشكال الحياة مأخوذة ككل ليست عرضة للنقد، فكل طريقة للحديث هى بنظامها، لأن لكل منها مقاييسه الخاصة به، وكل منها يؤسس معاييره عن الفهم، والحقيقة، والعقلانية.
٧- إن هذه التصورات العامة والمثيرة للجدل dispute-engendering أى الفهم والحقيقة والعقلانية، غامضة منهجياً ؛ وذلك لأن معناها الدقيق يمكن تحديده فقط من خلال طريقتها عن الحياة.
٨- ليس هناك مصطلحات يمكن للفيلسوف أن ينقد بها طريق الحديث أو أساليب الحياة، لأن كل طريقة للحديث لها معاييرها الخاصة بها عن العقلانية واللاعقلانية، والفهم واللافهم، والعقلانية واللاعقلانية[١].

فبصرف النظر عن أن تلك السمات من وجهة نظر نيلسن هى التى شكلت فى مجملها أدبيات، إن صح التعبير، تلك النزعة الإيمانية الفتجنشتية، وأنه استقاها . كما أوضح من أصحاب تلك النزعة، لأن فتجنشتين[٢]، وبصرف النظر عن أنه تحدث فى هذا السياق أيضاً عن شكل اللغة وقد وحد بينها وبين شكل الحياة الأوسع – كما أوضح فتجنشتين – اختزالاً منه لشكل الحياة، إذن فى شكل لغة لها قواعدها وآليات ممارستها، بصرف النظر عن ذلك، فإنه يعود بعد ذكره لهذه السمات ليبين من جديد أن الانخراط فى الحياة الدينية من داخلها هو الشرط الوحيد لنقدها. فالفلسفة، فى نظره، ليس بإمكانها أن تنقد الدين من الخارج، وإنما عليها أن تعرض فحسب لوظيفة الحديث الدينى[٣]. ولأن دور الفلسفة ينحصر بهذا المعنى فى وصف الحديث الدينى، فإن لهذا معناه من وجهة نظره والذى يتفق فيه مع س. ب. مارتن C. B. Martin من أن النسق الأول first-order لشكل الحياة الدينية، ويقصد به العقائد التى ترتكز عليها تلك الحياة، يكشف أنها ليست متماسكة وليست عقلانية لا لشئ إلا لأن معايير الفهم والحقيقة والعقلانية نابعة من داخلها وبالتالى لا يمكن الحكم عليها[٤].

(1) Ibid, PP. 192-193.
(2) Ibid, P. 13, note
(3) Ibid, P. 193
(4) Ibid.

وهذا مما يفرض بدوره تساؤلاً عن إمكانية التزام نيلسن بهذه النتيجة التى وصل إليها، وهى أن نقد الحياة الدينية لا يكون إلا من داخلها، وأن الفيلسوف، نتيجة لذلك، ليس بإمكانه نقد الدين أو ما يستند إليه من عقائد، أو بتعبير آخر فإنه ليس مؤهلاً للقيام بذلك إلا إذا انخرط بنفسه فى تلك الحياة الدينية، وهذا أقرب للتحقيق عند الفتجنشتى صاحب النزعة الإيمانية، وإن كان لم يذكر ذلك صراحة مكتفياً، بل وإن كان لم يذكر أيضاً وهذا ما سنتركه لمناقشته فى حينه شيئاً عن تعريف النزعة الإيمانية. ويأتى رد نيلسن سريعاً على تساؤلنا إذ يقول متراجعاً عن تلك النتيجة التى وصل إليها تواً قائلاً: "أياً ما كان الأمر، فإن ذلك (أى النتيجة التى توصل إليها) لا يلزم أحداً بالتأكيد على أن يكون مشاركاً participant (فى شكل الحياة الدينية)، أى أن يقبل الدين أو يعتقد فيه ... وإننى لا أوافق على أن النسق الأول للحديث فى الدين له نظامه (الخاص به)، ولا أوافق على أن الفلسفة لا يمكنها أن تنقد الأديان أو أشكال الحياة فى صميمها"[١].

وانطلاقاً من ذلك فإنه يختار نموذجين من أصحاب تلك النزعة يرى أنهما من أشد المدافعين عن الدين وعن شكل الحياة الدينية تحديداً: ج. هيوجز G. E. Hughes وبيتروينك Peter Winch.

٢- نقد قراءة نيلسن لشكل الحياة الدينية من الداخل ومن الخارج :

أما هيوجز[*] فيراه نيلسن الأكثر صداماً وبطريقة مباشرة مع رؤيته[٢]، وهو يوضح ذلك من خلال عرضه لنقد هيوجز لـ س. ب مارتن نفسه، وكيف أنه يتفق معه فى أن العقائد التى تستند إليها الحياة الدينية ليست متماسكة أو عقلانية.

يبدأ نيلسن حديثه من مناقشة هيوجز لمؤلف مارتن "الاعتقاد الدينى Religious Belief" وكيف "أنه دافع بطريقة قاطعة عن القول ... بأن الأحاديث أو القضايا الدينية هى فى نظام (خاص بها)"، وإن كان فى ملاحظة تهكمية يشير إلى أن هيوجز بذلك "لم يدع أن جميعها تحدث فى نظام (خاص بها)، بل تحدث بشكل عام هى كذلك"[٣].

---

(1) Ibid.

(*)هو ج. إى. هيوجز (١٩١٨-١٩٩٤) : فيلسوف وعالم منطق. ومن أعماله :
- (1965): The Elements of Formal Logic.
- (1968): An Introduction to Modal Logic.

(2) Ibid, P. 194.
(3) Ibid.

ولأن هيوجز يدافع عن ذلك النظام أو النسق الذى جائت عليه العبارات الدينية، فإنه يذهب . كما يشير نيلسن إلى أن ما يسبب النظر إلى العبارات الدينية بأنها "تولد التناقضات" هو النظر إليها من خلال نموذج أو طراز آخر للعبارات، فى حين أنه إذا تم التطرق إليها من خلال نموذج يخصها هى وحدها، فإن ذلك سيظهر خصوصيتها وتفرد منطقها. وهو بذلك يرد على ما ذهب إليه مارتن من أن لفظ "الإله" يمكن أن يستخدم بواحدة من طريقتين إما باعتباره اسماً خاصاً بوجود جزئى (تشارلز Charlesأو أى اسم)، أو باعتباره مصطلحاً واصفاً"، وأن استخدام هاتين الطريقتين فى آن واحد يقود إلى التناقض. أما هيوجز فيرى أن ما عرضه مارتن من بدائل يخص الأشياء الجزئية وحدها، وأنه لا يمكن التفكير فى الإله بوصفه شيئاً جزئياً، أو أنه ينتمى إلى عالم الأشياء. وهذا هو ما أدلى به الفكران اليهودى والمسيحى عن تلك الأشياء الجزئية، فما يخص تلك الأشياء. بالإشارة إليها أو وصفها لا يخص بل لا يصح أن يطلق على لفظ "الإله" أو يجرى على لسان المؤمنين به(١).

وهنا يبدى نيلسن موافقته لرأى مارتن "بأن حقيقة استخدام مصطلح كالإله بشكل لا يتطابق مع المصطلحات غير اللاهوتية التى ينظر إليه بأنه مماثل analogous لها هو الأساس فى الاتهام بأن استخدام ذلك المصطلح غير متماسك منطقياً"، فى حين أنه فى برنامج هيوجز –هكذا يصفه نيلسن –وهوالبرنامج الجيد لفتجنشتى ذى نزعة إيمانية، "فإن هذا اللاتطابق ينظر إليه بأنه يبين أن المصطلحات ليست متماثلة ... وأن الاستخدام الفعلى للمصطلحات الدينية فى اللغة الدينية يؤخذ كاستخدام معيارى (يتناسب مع) النموذج المنطقى ونوع المعنى اللذين لها"(٢).

ونيلسن بذلك يرفض أيضاً قناعة هيوجز بالحقيقة الواقعية التى لا يمكن إلغاؤها لمصطلحات اللغة الدينية وعلى رأسها الحقيقة القصوى، وبأن تلك اللغة وظيفتها التى لا يستطيع أى جزء آخر فى اللغة القيام بها، وحجته فى ذلك :

"إن فى الأزمنة كلها، وفى الأماكن كلها، حتى فى أغلب القبائل البدائية، هناك أناس شكاك وساخرون وهازئون scoffers، أناس رغم أنهم اعتادوا تماماً على اللغة الدينية التي يمارسونها فى ثقافتهم إلا أنهم لم يلعبوها لا لأنهم غير قادرين على ذلك، ولكن لأنهم وإن كانوا معتادين عليها، حتى وإن كان لهم فهم المنخرطين فيها، فإنهم وجدوها غير متماسكة"(٣).

---

(1) Ibid, P. 195
(2) Ibid.
(3) Ibid, P. 196.

ويرجع نيلسن السبب فى نظرة هؤلاء الرافضة للغة الدينية وما تستند إليه من عقائد إلى عقولهم. فها هو يقول أيضاً :

"إن هناك أناساً بمقدورهم أن يلعبوا لعبة اللغة، بل حتى هؤلاء الذين يرغبون كثيراً فى الاستمرار فيها، إلا أن كلامهم، أخلاقياً وعقلياً، لا يمكن أن يستمر فى هذه الفاعلية وذلك بسبب عقولهم لا بسبب تعاطفهم الطبيعى، مما يجعل إقبالهم على المذهب اليهودى أو المسيحى مستحيلاً. وعلاوة على ذلك، فإن شكوكهم هى غالباً أقدم من إلمامهم باللاهوت أو بالفلسفة، بل إنها قويت فقط بإلمامهم هذا ..."[1].

ولا تقف الملاحظات عن ذلك الحد منها فها هو نيلسن يستشهد بالاجتماع الإنسانى كعامل بل كشرط أساسى للنظر فى الحقائق الدينية تماماً مثلما سبق له وأن تحدث أيضاً عن العامل النفسى. فالشكاك موجودون فى نظره، كظاهرة طبيعية تشتمل عليها المجتمعات جميعها حتى البدائية منها، فلم يمنع هؤلاء اعتيادهم على اللغة الدينية الممارسة فى حياتهم من أن ينتقدوها. وهذا ما دعا فيلسوف دين مثل و. د. هدسون W. D. Hudson أن يقف عند هذه الجزئية مبيناً أن قبول اللغة الدينية والعمل بها لا يتعلق برصد الإقبال الاجتماعى عليها أو الوقوف على ميل طبيعى لها، أى لا يتعلق بالعوامل الاجتماعية والنفسية بقدر ما يتعلق بمدى الفهم والقناعة الفعلية بالفارق الكبير بين شكوك يطلقها أصحابها وهم مؤمنون أو بتعبير هدسون "من داخل from within نسق إيمانهم" وشكوك يطلقها أصحابها من خارج ذلك النسق.

أما الشكوك الأولى أو التساؤلات فهى خاصة بعلاقة هؤلاء المؤمنين بالحقيقة القصوى وتساؤلاتهم المستمرة عما ينتظرهم من حكم الإله ؟ وما الذى يريده منهم أن يفعلوه ؟ وغير ذلك من التساؤلات التى يمكن أن تثار فيما بينهم مثلها مثل الاختلافات أو الجدال بين الطوائف الدينية، أو جدال الإنسان الفرد مع خالقه. وأما الشكوك الثانية فهى – كمايرى هدسون– التى ركز عليها نيلسن وتتناول الاعتقاد من الخارج، أى تصدر عن طائفة أخرى غير المنخرطين فى الحياة الدينية، ويتساوى فيها أن يلقى بها إنسان بدائى ساذج أو فيلسوف محنك، فهى شكوك حول تماسك وفهم وعقلانية الحديث الإلهى. ولذلك فإن هدسون معقباً على ما تحدث عنه نيلسن بأنه شك المنخرط فى الحياة الدينية، من الداخل بأنه شك لا يمكن إقامة الدليل عليه [2].

---

(1) Ibid.
(2) Hudson, W. D., "On Two Points against Wittgenstein Fideism", Philosophy, Vol. 43, No. 165 (Jul., 1968), PP. 269-270.

هذا بخصوص اللغة الدينية كلغة واقعية، أما الجزئية التى يتوقف عندها نيلسن من حديث هيوجز، بل والتى يعدها الأكثر إشكالية فهى وظيفة اللغة الدينية، تلك التى ذهب هيوجز إلى "أنه ليس بإمكانية جزئية segment أخرى القيام بها"، ورغم أن نيلسن يرى أن هذا القول لهيوجز يمكن تحديه إلا أن ذلك لا يرجع إلى شئ سوى الثقافة المعيشة، يقول نيلسن:

"إنه فى ثقافة كثقافتنا، فإن الحديث الدينى ... تحقق فى أن يؤدى مهامه المميزة له وذلك أن كثيراً من الناس لا يجدونه متماسكاً"(١).

ونيلسن بذلك لا يرجع القول بعدم تماسك اللغة الدينية إلى سبب منطقى، بل يرجعه إلى وجود شكاك ينظر إليهم، وإليه هو نفسه كشاك، باعتبارهم الدليل الكافى على أن الحديث الدينى غير متماسك. والدليل على ذلك ما نلمسه بالفعل من كلامه شارحاً التردد الذى يصيب هؤلاء الشكاك، فهؤلاء كما يقول "ربما يكونون مخدوعين بشكل بالغ، وربما يكون ذلك الحديث نفسه، بعد كل شئ، هو الأسلوب المترابط من الحديث على نحو كامل، ولكن أن يبرهن لهم أن لعبة اللغة هذه قد مورست، فإنه ليس أمراً كافياً"(٢). وهو يشرح ذلك بأن معرفة هؤلاء باستخدام ذلك الحديث الدينى، بل وإدراكهم بأنه جزء أصيل فى ثقافتهم، وكيف أن معرفتهم بممارسة لعبة اللغة تغطى على التشتت الظاهر فى أحاديثهم المعتادة، لا تحول دون حيرتهم أولاً وبشكل مبدئى فى النسق الأول فى هذه اللغة الدينية وهو كلام الإله نفسه، وثانياً فى لغو chatter اللاهوتيين أو الفلاسفة حول ذلك الكلام(٣).

هذا الحديث لنيلسن عن النسق الأول للغة الدينية وكذلك النسق الثانى لها، أى الحديث القائم على العقائد التى اشتمل عليها النسق الأول، دون ذكره فى هذا السياق ما إذا كان حديثاً من الداخل أو من الخارج كما سبق أن تحدث فى مواضع أخرى عما هو داخلى وما هو خارجى، إنما يعرض لشكوك هؤلاء الناس وكأنها كافية فى حد ذاتها لإثبات أن الحديث الدينى غير متماسك ؛ وينتج عن ذلك أن نظرة نيلسن فى هذا السياق لا تتعدى فى واقع الأمر، ما هو ظاهرى وملاحظ. والدليل على ذلك أن النظر فى مجال ممارسة الدين قد يُوَصِّل البعض إلى أن بعض الأفكار إذا أتيحت لها شروطاً ثقافية، أو إذا انتشرت ثقافياً، بتعبير أدق، فإنها ربما تصير أدياناً(٤).

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) Ibid, P. 197
(4) Ibid.

ويخلص نيلسن من ذلك إلى أن اللغة الدينية ليس لها وظيفة لا تستطيع الجزئيات الأخرى فى اللغة القيام بها ؛ ولذلك فإنه ليس صحيحاً فى نظره، ما تبينه الأديان سواء اليهودية أو المسيحية أو الإسلام عن كلام الإله بأنه متماسك فى حد ذاته وكما هو[١].

إلا أنه لا يكتفى بذلك، إذ يتوقع ما يمكن أن يرد به هيوجز عليه، ذلك أنه يمكنه القول حينئذ:

"إن ذلك الجزء من الكلام الدينى الذى يعبر عن الدين كما هو، هو حقيقته ذلك الجزء الحى من الدين ؛ إنه الأساس فيه، والمكون للدين الحق، أى ذلك الدين الذى تشترك فيه الأديان كلها ..."[٢].

والوصول إلى تلك النتيجة سوف يظهر هيوجز، فيما يرى نيلسن، وقد تمرد على تأثره بفتجنشتين بتركيزه على ما هو أساسى (ماهوى) فى الدين ليس هذا فقط، فإن تلك النتيجة ستضعف الدين وتحوله إلى مجرد أخلاق، الأمر الذى سيعطى شرعية للحكم على واقع دين كالمسيحية بالذهاب إلى أن الحديث المسيحى –كمايبدو –حديث غير متماسك، وفى الوقت نفسه رفض قول آخر يتمثل فى أن ترك ذلك الحديث كما هو دون تدخل من جانب الميتافيزيقيين أو اللاهوتيين على السواء سوف يظهره باعتباره حديثاً تاماً لا نقص فيه[٣].

ونيلسن بذلك يعود إلى ما سبق أن أشار إليه من أن شرط رسوخ عقيدة ما هو عدم وجود من ينتقدها أو عزوفه عن نقدها، فإذا تواجد من يشكك فى عقيدة ما أو فى مفاهيمها فإن هذا هو ما يدعو إلى القول بأن تلك العقيدة غير راسخة، أو بتعبير نيلسن "غير متماسكة"، وكأن فعالية الممارسة الدينية المبنية على ما وطن به المؤمنون أنفسهم، وما استندوا إليه من عقائد مجرد شروط زائدة لا حاجة إليها.

ويبدو أن نيلسن، وقد اتخذ من الشك منهجاً فإنه، وربما تكون تلك هى طريقته، يصدر حكماً على جزئية ما، ثم يعود مخففاً ما قد يترتب عليه من آثار مكتفياً بشكوك حوله، فها هو بعد هذا النقد للعقيدة الدينية، فإنه يعود فى ختام حديثه عن هيوجز ليقول :

"إننى لا أود الادعاء بأن أى شئ قلته يثبت أى شئ". فما يريد أن يبنيه فقط هو : "أننا لا نستطيع أن نأخذ بهذه الطريقة الفتجنشتية ... (فى النظر) إلى مفاهيم الدين". والتى مفادها أن اللغة الدينية، وما تستند إليه من مفاهيم هى حقيقة واقعية لها طابعها الخاص

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

وسماتها المميزة لها، والتى تختلف تبعاً لذلك، عن أية لغة أخرى أو أية جزئية أخرى فى اللغة، على حد تعبيره. ولكن ما المبرر لرفضه لهذه الطريقة ؟

وعن ذلك فإنه يقول : "إن الاعتبارات الرئيسة هنا هى:

١- هل النسق الأول لكلام الإله فى اليهودية والمسيحية والإسلام هو بالفعل، وفى الجانب الأعم منه ... فى نسق يظهره – كما هو ؛ وأنه بطريقة ما غير متماسك أساساً؟

٢- وكيف يمكننا أن نقرر تلك المسألة؟ ومثل هذه المسائل –يقول نيلسن: "تحتاج منا إلى فحص دقيق للمفاهيم"[١].

ونيلسن بذلك ينقلنا إلى جانب آخر من جوانب الحديث الدينى من الداخل وهو كلام الإله كما تبدى فى الأديان . لكن ماذا يمكن القول بخصوص هذا الحديث الذى يقبله المؤمنون دون حاجة للاستعانة بشئ من خارجه ؟ كيف يناقش نيلسن ذلك الموضوع ليثبت استمرارية بعض فلاسفة الدين تحت لواء "النزعة الإيمانية الفتجنشتية" من جهة، وليثبت عدم تماسك حديثهم وتماسك ما يعتقدون فيه من جهة أخرى؟

هنا يأتى عرض نيلسن لبعض من أفكار بيتر وينك، وكيف أنه عن طريق تلك الأفكار أوضح وينك بما لا يدع مجالاً للشك أنه ينتمى لتلك "النزعة"، ويبدأ نيلسن حديثه عن وينك[*] بأنه لم يبدأ مباشرة من مهاجمة إشكالية معقولية كلام الإله[٢].

وبطبيعة الحال فإن نيلسن يجدها فرصة سانحة كى ينتقد وينك ومن على شاكلته انطلاقاً من النظر فى صلة الدين بالعقل، وعلاقة ذلك أيضاً بالخبرة الإنسانية الحسية المباشرة. فها هو يتوقف عند اهتمام وينك بالمجتمعات البدائية أى المجتمعات المتدنية فى العلم والحضارة، بل ويعرض وجهة نظر قدمها ايفانز بريتشارد Evans – Prichard وناقشه فيها وينك، ذلك أن بريتشارد يرى أنه يجب فحص أفكار الناس ومعتقداتهم بالنظر إلى حقيقة مستقلة عنها، وتلك الحقيقة ليست شيئاً آخر سوى الحقيقة العلمية التى يثبتها توافق التصورات

---

(1) Ibid, PP. 197-198.

(*)هو بيتر وينك (١٩٢٦ – ١٩٩٧) : فيلسوف بريطانى له إسهاماته فى فلسفة العلم الاجتماعى والأخلاق وفلسفة الدين، ومن أعماله :

- (1958): The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy.
- (1964): Understanding a Primitive Society, American Philosophical Quarterly, I, PP. 307-24.
- (1969): Studies in the Philosophy of Wittgensteian (ed).

(2) Ibid, P. 198.

العلمية فعلياً مع الحقيقة. وهذا ما يرفضه وينك، و"أنه لخطأ ذلك الاعتقاد ... بأن الحديث العلمى يمدنا بمثال أو نموذج paradigm... لقياس وجاهة الطرق الأخرى للحديث"[١].

ولأن وينك يرفض، تبعاً لذلك، أن يكون ثمة مقياس أو معيار لفهم تصور الحقيقة القصوى خارج نطاق التراث الدينى، وأنه بذلك عبر عن دورانه فى مسار النزعة الإيمانية الفتجنشتية على حد تعبير نيلسن، مختلفاً بذلك عمن يتبنى الحديث العلمى، ومبيناً كذلك أن ذلك الحديث عن كيانات نظرية ليس مثل الحديث الدينى ؛ فمن خلال الاستخدام الدينى للغة فقط يكون لتصور الإله مكانه، فإن نيلسن يرى نتيجة لذلك وبشكل تهكمى، أنه ليس هناك اختلاف بين أن يكون مفهوم ما حقيقيًا أو غير حقيقى من خلال الممارسات السحرية، وبين أن يكون تصور حقيقة الإله معقولاً فقط من خلال شكل الحياة الدينى الذى غُرس فيه embedded هذا التصور[٢].

فوفقاً لمنطق وينك – هكذا يشرح نيلسن – فإنه ليس بالإمكان السؤال عن حقيقة شئ ما إلا من خلال النظر إلى شكل الحياة المنخرطة فيه أو المحايثه له، إن صح التعبير، فليس هناك سياق يتخطى السياق اللغوى، ومن ثم ليس هناك تصور مستقل عن الحقيقة يمكننا، طبقاً له، أن نحكم على أشكال الحياة. فالحقيقة ليست هى ما يمنح اللغة معناها. وما هو حقيقى وما هو غير حقيقى يفصحان عن ذواتيهما بالمعنى الذى تعرضه اللغة ؛ أى أن التمييز بين ما هو حقيقى وغير حقيقى ... والاتفاق مع الحقيقة كل ذلك ينتمى إلى لغتنا"[٣].

ويعقب نيلسن على ذلك بأن الألفاظ لم تؤهل للتمييز بين ما هو حقيقي أو غير حقيقي، أما وينك فيرى أنها جزء ضرورى فى أية لغة، ودونها لن يتم التواصل بل لا يكون هناك لغة من الأصل[٤]. لذلك فإن نيلسن باستخدامه ماكينة النقد التى لا تتوقف يتساءل :

"كيف يمكن للتمييز بين الحقيقى وغير الحقيقى المشتق (بهذا الشكل) أن يُحَدَّد تماماً بالاستخدام اللغوى الفعلى لأية لغة جزئية ؟

وإجابته عن هذا التساؤل هى : "أن ايفانز – برتشارد وهو نفسه (أي نيلسن) يرفضان طريقة كلام الإله باعتبارها غير مفهومة أوغير متماسكة، هما الاثنان ليسا منتظرين القول بشئ لا يؤدى إلى معنى، نظراً لأن تصوراتهما الخاصة عن الحقيقة ليست محددة بالتناول الفعلى للحقيقة، وأنهما يدعيان ... أن تناولهما الخاص لها هو شئ بإمكانهما القيام به

(1) Ibid, PP. 198-199
(2) Ibid, P. 199
(3) Ibid.
(4) Ibid, PP. 199-200

كمقياس محدد به يثمن أى شكل للحياة بل كل شكل لها. ولكنهما لم يقدما لنا الأسباب لتبينها ذلك الإجراء أو طرحهما ذلك الادعاء"[١].

ولكن هل تكون استعانة نيلسن بالحديث العلمى حلاً للخروج من دائرة الشك التى وضع نفسه فيها بكلامه هذا ؟ وبأية كيفية إذن ؟

بالفعل نجده ينتقل مباشرة لتناول ذلك الحديث متسائلاً عما إذا كان ثمة افتراض علمى بعينه يتفق مع الحقيقة، ومبيناً أنه من خلال استيعابنا للعلم يمكننا اختبار ذلك الافتراض. ولذلك فإنه يعترض على ما ذهب إليه ايفانز. بريتشارد من أن المعايير المطبقة فى التجريب العلمى هى رابط حقيقى بين أفكارنا و"الحقائق المستقلة" عنا. فحديثه هذا "لا يؤكد افتراضاً علمياً أو حتى يطرح عبارة تجريبية"[٢].

وباستخدام تعبيرات وينك، فإن هذا معناه أن ايفانز بريتشارد لم يجعل لهذه التعبيرات يقصد "الرابط الحقيقى بين الأفكار وحقيقة مستقلة" استخداماً. ولهذا معناه أيضاً بالنسبة لنيلسن وبمنطق وينك أيضاً الذى يتبناه لحظياً لمزيد من الشرح : فالقول بأن "فكرة الإله" ليس لها رابط أو صلة حقيقية بحقيقة مستقلة يجعلنا نستخدم تعبيرى "رابط حقيقى" و "حقيقة مستقلة" بلا معنى أو على الأقل بلا تحديد كاف[٣].

ونيلسن بهذا يركز – كما نلاحظ – على الصلة بين العبارات التى تقال سواء كانت علمية أو دينية وبين دلالتها على حقائق مستقلة، وهو يشكك فى هذه الصلة، أى يشكك فى وجود رابط حقيقى بينها وبين حقيقة مستقلة لا يتحدث عنها مُعَرَّفة، بل يُنَكرِّها مما يبين أنه يدور فى الحلقة ذاتها من رفضه لوجود حقيقة متعالية، ليس هذا فقط بل وبين أيضاً أن المجالات كلها تتساوى لديه فى تدينها، إن جاز التعبير، إذا هى حاولت أن تتحدث عن هذه الحقيقة، ولا يهم بعد ذلك أن يوضع الدين والسحر والعلم على صعيد واحد. صحيح أنه حاول أن يُجّمِّل ما يقوله بإلصاقه ذلك الشك أو الإنكار بشكل أوضح للحقيقة المتعالية بصحة العبارات اللغوية وطبيعة الحديث سواء كان علمياً أو دينياً، إلا أن المحصلة واحدة فى النهاية وهى إصراره على إنكار وجود حقيقة متعالية على قناعاتنا العقلية، الأمر الذى يتيح له أن يتطرق من جديد لتلك النزعة الإيمانية بمفاهيم فتجنشتين والتى يمثلها هنا بيتر وينك وبالرجوع إلى حديثه عن الحياة الاجتماعية تحديداً كى يستخدمها فى عرض وجهة نظره.

---

(1) Ibid, P. 200
(2) Ibid.
(3) Ibid.

فوفقاً لوينك فإن ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله يستند إلى معايير للفهم مغروسة فى طرق الحياة الاجتماعية ومن ثم فإنه لا يمكن لمعايير المنطق أن تطبق على تلك الطرق كما هى، فالعلم يمثل طريقة، والدين يمثل أخرى، وكل له معايير الفهم الخاصة به.

ولذلك فإنه من خلال العلم والدين وليس من خارجهما يمكن أن ينظر إلى الفعل باعتباره منطقياً أو غير منطقى(١).

إلا أنه على الرغم من أن موقف وينك هذا يمكن أن يؤخذ بمعنى "الاكتفاء الذاتى المفاهيمى conceptual self – sufficiency" لكل أشكال الحياة، إلا أنه يمكن التفكير فيه – كما يرى نيلسن – بأنه يتضمن نوعاً من تقسيم طرق الحديث أو أشكال الحياة إلى أجزاء مستقلة. حقاً إن وينك ذهب إلى أنه لا يمكن نقد العلم أو الأخلاق بمعايير للدين والعكس بالعكس، وأنه فى ذلك مثل هيوجز يقول بأن كل طريقة للحديث لابد وأن تفهم بمصطلحاتها الخاصة بها، وأن النقد المناسب لتلك الطريقة لا يمكن أن يلقى عليها من خارج هذا الحديث، ولكن يمكن أن يلقى مكاناً له فقط من خلاله، إلا أن ذلك لا يؤدى إلى تقسيم المجالات إلى كيانات أو نشاطات مستقلة، فى حين أن هذا ما يأخذه نيلسن عليهما وعلى أصحاب هذه النزعة الإيمانية بشكل عام، مبيناً أنه لا يمكن القول من الزاوية الاجتماعية أو ما هو متعارف عليه بين الناس بأن هناك لغة دينية ولغة علمية فيما عدا الرياضيات والمنطق اللذان يؤسسان للبناء المفاهيمى الكلى الذى يُنظر إلى الحديث الدينى والحديث العلمى بوصفهما جزئين فيه. وعلاوة على ذلك، فإن ذلك البناء الذى ليس هو بالدينى أو العلمى يمكن الاستفادة منه باستمرار من جانب رجل الدين أو العالم عندما يطرحان الآراء الدينية أو العلمية(٢).

ولكن هل يعطى نيلسن بذلك شرعية للحديث الدينى نفسه وهو الرافض له أصلاً ؟ وبصيغة أدق، هل يقبل نيلسن الحديث الدينى من الناحية النظرية ؟ فيما يبدو فإن هذا هو ما تبين من رأيه إذن فلماذا لا يقبله من الناحية العملية بمعنى قبول ما جاءت به الأديان عن الحقيقة القصوى ؟ ولماذا يرفضه إذن بشكل كلى ؟

لتوضيحه ما يقصد يضرب نيلسن مثالاً بالإنسان البسيط plain الذى ينظر إلى السماء فيقول أن الشمس تشرق من الشرق وتغرب من الغرب، مثل هذا الشخص، فى نظره، لم يؤسس عبارات علمية، إلا أن عباراته من ناحية أخرى يمكن أن تكون موضوعية وبشكل

(1) Ibid, P. 200.
(2) Ibid, P. 201.

كامل، ذلك أنها يمكن أن تكون عن الأشياء كيفما هى، بل ويمكن أن تُختبر موضوعياً دون أن تكون علمية أو على حد قول دون دخول فى صراع conflict مع العلم. أى أن قبول الأشياء كما هى والذى كان يعيبه نيلسن على هيوجز ووينك هو أمر مقبول بالنسبة له. بشرط ألا يتعارض، فى نظره، مع الحديث الموضوعى عن العالم(١).

إلا أنه فى هذا السياق أيضاً يتذرع بالنظر المباشر للعالم ابتداءً من الاستيعاب المباشر للرجل العادى فى الحديث عن العبارات الدينية عن خَلقْ الإله للعالم واعتنائه به وغيرها من العبارات ؛ بل لنقل بدقة إنه يتمسك بمفهوم التحقق verification التجريبى للنظر إلى تلك العبارات ولذلك فإنه يقول :

"إنه حقيقة بالفعل أن هناك إله، وإنه لواقع أنه خلق العالم، وأنه يحمينى ومع ذلك فكيف يمكننا أن نقول إن ذلك هو (ما نود الحديث) عنه عن الإله بأنه خلق العالم، إذا كان من المستحيل من حيث المبدأ القول بأنه خلق العالم وقد ظهر أنه قول غير صحيح (مزيف) false؟ أو لم يكن فى مقدورنا أن نقول من حيث المبدأ ما يعد دليلاً على أن الإله خلق العالم، إذن فإن هذه العبارة غير قابلة بأن يكون لها محتوى فعال"(٢).

وعلى ذلك فإن الناس الذين يستخدمون هذا الحديث الدينى . أو المشتركون بالتالى فى شكل الحياة الدينية ليس فى مقدورهم تحديد ولو من حيث المبدأ، أنه بإمكانهم تأسيس ما يرى أنه ادعاءات، رغم أنهم يعتقدون أنها تأكيدات فعلية، أى تتخذ قيم الحقيقة values of truth على حد تعبيره، فما يعد فى نظره عبارة فعلية (وقائعية) "مشروطة بأنها تؤكد محتوى للحقيقة ... أى أن محتواها يشتمل على مجموعة واحدة من الشروط المحددة تجريبياً ويستبعد الأخرى(٣). ونيلسن بذلك يقصر الفهم الإنسانى على ما يمكن التحقق منه فحسب، أى يقصره فقط على ما يختبر الإنسان صحته بالتجربة فحسب، دون أن يتطرق هو إلى ما ذهب إليه فتجنشتين والمتأثرون به من أن وجود مفاهيم دينية يقتنع بها المؤمنون دليل على وجود شكل للحياة الدينية، وأن لعبة اللغة قد مورست بهذا الشكل طالما أنها تعبر عن آليات استخدام هؤلاء الألفاظ والتعبيرات الدينية بالشكل الذى ارتضته حياتهم.

ويعود نيلسن بذلك إلى كلمته المفضلة وهى "التماسك"، فيبين أن العبارات الدينية التى رغم أنها تبدو فعلية وقائعية، والتى لم تنجح نتيجة لذلك فى جعل ما يعد فعلياً (من العبارات)

---

(1) Ibid, P. 202-203
(2) Ibid, P. 203.
(3) Ibid.

عبارة فعلية أصلية genuine بحق، هى عبارات تفتقر إلى نوع من التماسك يجب أن تكون عليه كى تقول بآراء فعلية حقيقية[١]. وهذا يعد، فى نظره، نجاحاً فى نقد ما ذهب إليه وينك عن الكفاية الذاتية المفاهيمية لكلام الإله، وهذا إلى ما نادى به فلاسفة مثل ألفريد آير Alfred Ayer وأنتونى فلو Antony Flew وغيرهما من مبدأ للتحقق هو الذى يمكن أن يقف متحدياً "للنزعة الإيمانية الفتجنشتية"[٢].

وبطريقته التى عهدناها فإنه يتخيل أن من يدافع مع وينك عن النزعة الإيمانية الفتجنشتية قد يرد على نقده لتلك النزعة بأن قولاً دينياً مفتاحياً مثل أن الإله خلق السماوات والأرض" يدل على فهم للعالم، ذلك أنه – يقول للمدافع عن تلك النزعة – لا يكون لنا فهم عميق لعالمنا ما لم نفهم هذا القول ونؤمن به ونصر عليه، وهو بذلك كما يبين نيلسن يؤكد على القول الفتجنشتى بأن الحديث الدينى نوع من الحديث له منطقه المميز له، بينما العلم والحس المشترك common sense شكلان آخران للحياة يؤسسان طريقتين أخريين للحديث لهما معاييرهما الفريدة[٣].

أما رد نيلسن على ذلك الدفاع المتخيل فيقوم على التحذير من أن عبارة "منطق الحديث logic of discourse" عبارة خطيرة لأنها تؤدى، مكرراً ما سبق أن ذكره، إلى تقسيم العالم إلى أجزاء مستقلة عن بعضها طالما أن لكل منها طابعه الفريد المميز له. فحيرة إنسان ما فيما يتعلق بالإله لا تعبر فقط عن موقف من خارج شكل الحياة الدينية لا يعرف عنه شيئاً، بل هى فى نظره، موقف من هو داخل ذلك الشكل أيضاً ؛ أى أنه يكرر ما سبق أن أشار إليه من أن قول أصحاب النزعة الإيمانية بأن المشارك فى الحياة الدينية من داخلها هو وحده المؤمن ويمارس ما يترتب عليه إيمانه ليس صحيحاً طالماأنه يعتمد على منطق خاص بتلك الحياة الدينية[٤].

إن نيلسن من جديد، وبشكل مباشر، يرغب فى التفرقة بين ما هو داخلى منخرط فى الحياة الدينية وما هو خارج عنها حال الحكم على ما تقوم عليه من عقائد. وهذا ما يتضح فى تساؤله عن صلة عبارات دينية كثيرة مثل "إن الإله يؤثر فى العالم"، ولكن ليس له جسم، و"إنه يتصل بالإنسان لكنه متعال" وغير ذلك من العبارات، بالاحتكام إلى العالم،

(1) Ibid.
(2) Ibid, P. 204
(3) Ibid.
(4) Ibid.

فالمصطلحات التى تشتمل عليها تلك العبارات كالإله، والعالم، والإنسان لا تخص، فى نظره، العبارات الدينية وحدها، أو الجانب الدينى وحده، أو جزئية الحياة الدينية وفقاً لتعبيره، بل هى تخص السياقات كلها الدينية منها واللادينية، وهذا مما ينفى، فى نظره، أن هناك شكلاً خاصاً بالحياة الدينية تماماً، وأن المنخرط فى تلك الحياة فى مأمن من الارتياب والحيرة، وأن مشاركته فيها، تبعاً لذلك، ليست ضامناً لإيمانه وسكينته أو عيشه بطريقة دينية دون اللجوء إلى العالم الخارجى للتأكد من صدقها[1].

فها هو يحسم موقفه قائلاً: "من الآن، وعن طريق الناس الذى يعملون من الداخل، فإن الممارسة برمتها، أى شكل الحياة برمته، صار مرفوضاً باعتباره غير متماسك"[2]. وذلك انطلاقاً من رفضه أي ذهاب وينك بالكفاية الذاتية المفاهيمية التى تستند إليها أشكال الحياة، وحجته فى ذلك أن لا عقلانية شكل الحياة عند المنخرط فيها من الداخل لا تمثل أى تناقض فى هذه الحالة، ويضرب لذلك مثالاً بالأشكال اللامنتظمة فى النحو الإنجليزى، وكيف أنه لا يمكن النظر إليها بأنها لا منطقية على أساس أنها شاذة. ويذكر نيلسن فى هذا السياق ما يمكن أن يرد به وينك بخصوص تلك الجزئية بأن مقاييس المنطق ذاتها عقلانية بالنظر إلى السياق أو طرق الحياة الاجتماعية كما هى ؛ ويرد نيلسن بدوره على ذلك بأنه يمكن أن يكون للدين والأخلاق والعلم المعايير العقلانية الخاصة بكل منهم، مما يعنى أن معايير استخدام ألفاظ مثل "الإله" و"الخير التام" وما شابه ذلك تقوم على النسق الأول للحديث الدينى نفسه، إلا أن ذلك لا يمنعه من التأكيد على أن الحديث عن الإله ينطق بكل اللغات، وأنه بالتالى ليست هناك لغة دينية منفصلة، أى أن الحديث الدينى، وهذا ما يهدف إليه، هو جزء من أجزاء الأحاديث جميعها، وقد رأى أن الحديث الدينى وكذلك الحديث عن الجمال أو الأخلاق هو حديث غير متماسك طالما أنه يخضع للنقد من الخارج، مثلما أنه يخضع للنقد من الداخل أيضاً.

وعلى ذلك فإن نيلسن يلخص ما سبق تأكيده عن شكل الحياة الدينية وعقلانيتها أو كفايتها فى ذاتها، وأن الحديث الدينى، طبقاً لذلك، هو حديث فريد، هما أمران لا يمكن قبولهما، ذلك أن شكل تلك الحياة يمكن تقييمه من داخله ومن خارجه على السواء، وأن الحديث الدينى ليس حديثاً فريداً. بل إن الأمر ليصل به إلى الذهاب إلى أنه في حال التأمل فى المعايير التى نستخدمها فعلياً لتحديد ما إذا كانت الكيانات المتعددة كالإله والأشخاص هى

(1) Ibid, P. 205.
(2) Ibid, P. 206.

جزء من عالم الخبرة الزمكاني أم لا، فإنه بالإمكان الامتناع عن الاعتقاد فى الأخلاقيات مثلما الامتناع عن الاعتقاد فى المتعالى[١]، ولذلك لم يكن بمستغرب أن يختم حديثه عن وينك والنزعة الإيمانية الفتجنشتية بشكل عام بقوله :

"ربما لا يكون كلام الإله لغير متماسكًا وليس ولا غير عقلاني كحديث السحر (الذى يدمجه مع الحديث الدينى) ؛ وربما يكون هناك تصور عقلانى عن حقيقة الإله، وربما يكون هناك إله، ولكن حقيقة أن هناك شكلاً للحياة مغروسًا فيه كلام الإله لا يحول دون إلقاء تلك الأسئلة"[٢].

(1) Ibid, P. 208
(2) Ibid, P. 209

خاتمـــة

مما سبق يتضح أن نيلسن منذ البداية وهو مصرٌ على طرح بعينه تارة يشير إليه، وتارة يصل إليه من خلال نتائج أو تعقيبات، وأخيراً بما يعلنه عن صراحة ألا وهو : الاحتكام إلى الخبرة الحسية بالعالم كأساس للحديث عن حقائقه، ولذلك فإنه بدا شاكاً، مرتاباً، بل وناكراً لكل ما يتجاوز تلك الخبرة.

بيد أنه فشل فى عرض طرحه هذا بصورة سليمة، ولا نتكلم هنا عن اعتقاده الشخصى، ولكن لأنه تحدث دون مبررات واضحة عن أن شكل الحياة الدينية غير متماسك، وأن الحديث الدينى المعبر عن تلك الحياة هو تبعاً لذلك غير متماسك أيضاً، وكل ما اكتفى به للتدليل على ذلك هو وجود شكاك ومتهكمين. ولذلك فإنه يمكن القول بأن النزعة الإيمانية الفتجنشتية مثلت بالنسبة له مجالاً خصباً يمكنه من طرح الانتقادات، وإثبات تشككه فحسب فى المواقف الإيمانية والحياة الدينية بشكل عام، إلا أنه فى تخصيصه الحديث عن تلك النزعة تناسى وهو يستخدم تلك النزعة أن يعرفها فى حد ذاتها، وكأن الموقف الإيمانى، فى حد ذاته، موقف ضد العقل، وبالتالى يحقق مطلبها دون الحاجة إلى تعريفها، حيث إن هناك عدداً كبيراً من الفلاسفة رأى أن مسائل الدين يمكن أن تُناقش بالعقل ويتم إثباتها عن طريقه.

أضف إلى ذلك أن نقد بعض الفلاسفة المهتمين بفتجنشتين خاصة فيما قدمه فى مجال الدين قد رفضوا بدورهم تلك النزعة دون أن يعنى ذلك رفضهم لشكل الحياة، ولعبة اللغة . كما عرض لهما فتجنشتين . ليس هذا فقط بل إن هناك من الفلاسفة، خلافاً لذلك – كما هو الحال عند تيرنس بينيلوم Terence Penellum، من ناقش النزعة الشكية Skepticism لا بغرض رفض النزعة الإيمانية بشكل عام، بل لتأكيدها، والذهاب إلى أن ما قام به الشكاك قديماً وحديثاً كان تدعيماً للإيمان وليس تقويضه، حتى وإن بدا حديثهم شكياً فى مظهره[1]، بشكل يمكن معه وفقاً لهذا المنطق أن نقول إن نيلسن جاء لينقد الإيمان فإذا به يدافع عنه خاصة مع إظهاره لتشككه على النحو الذى رأيناه.

وختاماً فإن جهد نيلسن لتوضيح بعض المآخذ على تلك النزعة الإيمانية الفتجنشتية لم يعبر سوى عن موقف واحد من النظر إلى الدين، وهو موقف الحسيين والتجريبيين، ولذلك فإنه من الغريب أن ينادى فيلسوف معاصر بمثل ما نادى به فتجنشتين وهو جون. ن فندلاى John N. Findlay وهو الاحتكام إلى الخبرة الحسية بالعالم. إلا أن فندلاى سرعان

(1) See Terence Penellum," Scepticists, Believers and Historical Mistakes", Synthese, Vol. 67, No. 1, The Role of History in and for Philosophy (Apr., 1986), PP. 131-141.

ما تحول عن موقفه هذا ؛ بل وذهب إلى أنه كان مخطئاً حين اعتمد على الخبرة الحسية وحدها فى النظر إلى العالم مبيناً، أن ثمة مواقف أخرى تجاه العالم هى الأصح بل الأعمق وعلى رأسها موقف الصوفى المتجرد عن العالم[1].

(1) See John N. Findlay, Logic of Mysticism.

قائمــة المصادر والمراجـــع:

(1) Amesbury, Richard, Has Wittgenstein Been Misunderstood by Wittgensteianian Philosophers of Religion, Philosophical Investigations 26: 1 January 2003.

(2) Findlay, John, N., The Logic of Mysticism, Religious Studies, Vol. 2, No. 2 (Apr. 1967).

(3) Garver, Newton, Form of Life in Wittgenstein's Later Work, Dialectica, Vol. 44, No. 1/2 , (1991).

(4) Hick, John, God as Necessary Being, the Journal of Philosophy, Vol. 57, No. 22/23 (Oct. 27 – Nov. 10. 1960).

(5) Hudson, W. D., "On Two Points against Wittgenstein Fideism", Philosophy, Vol. 43, No. 165 (Jul., 1968).

(6) Malcolm, Norman, Anselm's Ontological Arguments, The Philosophical Review, Vol. 69, No. 1 (Jan., 1960).

(7) Nielsen Kai, " Wittgensteian Fideism", Philosophy, Vol. 42, No. 161 (Jul., 1967).

(8) Terence Penellum," Scepticists, Believers and Historical Mistakes", Synthese, Vol. 67, No. 1, The Role of History in and for Philosophy (Apr., 1986).

(9) Sherry, Patrick, Is Religion a "Form of Life"? American Philosophical Quarterly, Vol. 9, No. 2 (Apr., 1972).