مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية ISSN :2353 - 0499
المجلد2 ، العدد3، (جوان 2014) EISSN :2602 -5264

التحليل الفلسفي الوظيفي للدين

د.حسن عالي

أستاذ بجامعة السانية وهران

ملخص:

في فلسفة الدين المعاصرة ثمة نظريات تطمح إلى توصيف الدين عن طريق الإشارة إلى مكانته الوظيفية في حياة الإنسان وتبين طبيعة "اهتمامه الديني". وتحتل النظريات الفلسفية الوظيفية للدين نوعاً من الموقع الوسط بين الأبحاث الفلسفية لمكونات وأوجه من الدين مأخوذة بذاتها، وتلك الأبحاث الفلسفية للدين التي تمارَس غالباً من منظور أنتروبولوجي. ولهذا السبب فإن بحث النظريات الوظيفية في هذا الكتاب يتوضع بين الفصول المكرسة للتحليل الفلسفي اللغوي والبحث الأبستيمولوجي للدين، والفصول التي تتناول بالتحليل التقصي الفلسفي "للتجربة الدينية" والإيمان الديني؛ أي الجوانب الأشد ذاتية في الدين. وبطبيعة الحال، إن هذا التمييز المشار إليه هو تمييز شرطي نوعاً ما، مادام أي بحث فلسفي للدين ينطوي على مضامين فلسفية أنتروبولوجية واضحة.

ولعل الأمر الأساسي في النظريات الفلسفية الوظيفية هو امتناعها عن بحث ومعالجة المسائل المتعلقة بحقيقة الدين. وتجدر الإشارة خصوصاً إلى أن هذا الامتناع يتفق إلى حد كبير مع معايير البحث الفلسفي- العلمي الأكاديمي للدين. لذا يتعين على التحليل الوظيفي أن يستثني على حد سواء الاتجاه لمعالجة المهام العملية أو الدفاعية عن الدين أياً كانت، والإعلانَ عن أي مواقف لا دينية. ويعول على غنى الأفكار المنهجية أن تثبت شرعية هذا التوجه البحثي، وكذلك خصوصية هذا النوع من بحث الدين بوجه عام، الذي يتمثل في فلسفة الدين المعاصرة بعدد قليل نوعاً ما من الأعمال. فالاهتمام الكبير بمشكلات المنهج يعتبر ميزة بارزة لنظريات الدين الفلسفية الوظيفية.

إن ما يفسر هذا العدد القليل من الأعمال هو، أولاً، صعوبة التحليل الوظيفي الذي يشترط الأخذ بالمنهج المقارن؛ أي دراسة عدة أديان بوقت واحد، وثانياً، الإمكانيات المحدودة جداً عند محاولات استخدام التحليل الوظيفي لغايات الدفاع عن الدين.

وتمتاز النظريات المذكورة بسعيها إلى العمومية الفلسفية في توصيفها للدين؛ أعني أنها تنطوي على مطمح بأن استنتاجاتها قابلة للتطبيق على جميع الأديان. وبهذا الصدد يتفوق المنهج الفلسفي الوظيفي في بحث الدين على المناهج الأخرى التي غالباً لا تختار إلا المسيحية في أحد أوجهها كموضوع بحث.

يمكننا أن نبرز نموذجين أساسيين من التحليل الوظيفي في فلسفة الدين المعاصرة. النموذج الأول من المشروع تسميته "موضوعاتي"، والنموذج الثاني "فكري". وهذان النموذجان يكمل أحدهما الآخر في السعي إلى الكشف عن طبيعة "الاهتمام الديني عند الإنسان".

وإذا كان النموذج الأول يهدف بصورة غالبة إلى دراسة موضوع الدين، فإن الثاني يدرس جانبه الذاتي. ويبقى هذا التفريق في التحليل الفلسفي الوظيفي للدين شرطياً بدرجة ما، غير أنه تفريق ملائم طالما أنه يعكس الاتجاه نحو مختلف الجوانب المعنية في "الاهتمام الديني للإنسان".

الكلمات المفتاحية: الدين، فلسفة الدين، وظيفة الدين

1- موضوع الدين:

النموذج الأول، "الموضوعاتي"، من التحليل الفلسفي الوظيفي تمثله نظرية دونالد كروسبي (Crosby D.) في فلسفة الدين، التي عرضها مفصلة في كتابه "النظريات التفسيرية للدين". يتناول كروسبي الدين على أنه تعبير عن "اهتمام أساسي للإنسان". وهذا يعني في تصوره بحثَ طبيعة الدين الخالصة. لذلك نجده يعلن أن الغاية من تأملاته هي الجواب عن السؤال: "ماذا يمكن القول عن طبيعة الدين الخالصة، ليس عن الدين في تفاصيله المتعينة كثيرة الأشكال، إنما عن طابعه النوعي العام كنموذج أساسي من اهتمام الإنسان؟"[1].

فالنظرية التي تبدو قادرة على الإجابة عن هذا السؤال هي "النظرية الموافقة لطبيعة الدين". ويؤكد كروسبي أن هذه النظرية لا يمكن أن تكون إلا "النظرية التفسيرية للدين" من نموذج محدد.

الجزء الهام من تصور كروسبي تشكله الأفكار المنهجية التي يعول عليها أن تظهر ما الذي يجب أن تكون عليه النظرية التفسيرية المنشودة للدين. ويلعب التفكير المنهجي ذلك الدور الكبير لأنه يثبت خصوصية المقاربة الفلسفية لدراسة الدين وما تقدمه من جديد في هذا التصور.

لا يتوجب على النظرية التفسيرية أن تكون معيارية، بمعنى أنه لا يتعين عليها أن تعالج مسائل صدق الدين أو كذبه، وعلى الخصوص لا يجب أن تسعى إلى إثبات أن ديناً ما يعد تجسيداً للمعيار.

يرفض كروسبي استخدام مصطلح "النظرية الوصفية للدين"، ويعلل ذلك بالأسباب الآتية: أولاً، إن التصورات عما يمكن اعتباره معطيات دينية خاضعة للوصف، هي بذاتها تصورات نظرية. ولهذا السبب فإن إعداد نظرية في الدين لا يجوز فهمه ببساطة على أنه تعميم يستند إلى وقائع دامغة. ثانياً، ثمة عنصر اختياري (تعسفي) في جميع المخططات التصنيفية، وعليه ليس صحيحاً الافتراض بأنه من الممكن الوصول إلى النظرية العامة للدين عن طريق المنهج الاستقرائي(*) الصارم. ثالثاً، وهذا هو الأهم، حتى لو أننا استطعنا الحصول على مجموعة من الخصائص يمكن تطبيقها على جميع الأديان بواسطة الوصف والتعميم الوصفي، فهذا غير كاف لكي يكون لدينا نظرية في الدين.

لا تعتبر النظريات تعميمات للوقائع، بل هي تركيبات جريئة تعتمد على المخيلة، تحفزها الوقائع وتعميمات الوقائع، لكنها لا تُستخلص من الوقائع والتعميمات بأسلوب منطقي بسيط، ولا تُختزل إلى الوقائع. والتعميمات تطرح مشكلات نظرية أكثر مما تقدم إجابات نظرية. وإن هدف النظريات هو التفسير، لا مجرد الوصف. والتفسير النظري يستعان به لتنظيم المعطيات، واقتراح "نماذج الدلالة" لهذه المعطيات.

بعد ذلك يعمد كروسبي إلى مقابلة النظريات التفسيرية للدين بالنظريات التوضيحية (الشارحة). فالنظرية التوضيحية للدين تعرض علينا أنموذجاً (Model) أو فرضية

مخصصة لإيضاح لِمَ ظهر الدين لأول مرة، أو لمَ لعبت المؤسسات والأنظمة والممارسات الدينية ذلك الدور الكبير في تاريخ البشرية، أو لماذا تظهر الأديان الجديدة في لحظات معينة من الزمن. والاهتمام الرئيس للنظرية التوضيحية ينحصر في "أسباب الدين"، لذلك يجوز لنا أن نسميها "النظرية السببية (Causality) للدين". وهذه النظرية يمكنها أيضاً أن تحاول قول شيء ما عن طبيعة الدين معتمدة على تحليل أسبابه. وهي تتضمن بعض التنبؤات حول ما إذا كان حضور أو غياب ظروف سببية معينة سوف يؤدي إلى حضور الدين أو نموذج محدد من الدين في حياة الفرد أو المجتمع، أو غيابه عنها.

إن النظرية التفسيرية للدين لا تعنى بأسبابه. فتقصي هذه الأسباب هو من اختصاص العلم أكثر من كونه اختصاصاً للفلسفة. يقول كروسبي في ذلك إن "المشكلة التي تطرحها النظرية التفسيرية للدين ليست المشكلة التي تتعلق بإيضاح سبب حضور الدين في حياة البشر، بل مشكلة ماذا يعني القول بأن جانباً من جوانب حياة الإنسان يعتبر دينياً"[(2)]. فالبحث في الأسباب للوصول إلى نظرية في طبيعة الدين ليس هو السبيل الذي تسلكه النظرية التفسيرية. ويحسب كروسبي أنه من أجل أن نوضح لماذا يوجد الدين، أو من أجل أن نتنبأ بظهوره يتعين علينا مسبقاً أن نمتلك تصوراً نظرياً عما نريد أن نوضحه؛ أي أن نمتلك تصوراً عن ماهية الدين ذاته.

يبين كروسبي عدة نماذج من النظريات التفسيرية. ويرى أنه من الضروري أن تتضمن النظرية التفسيرية الموافقة للدين أفضل العناصر المثمرة، وتبعاً لذلك يجب أن تعدل عن نقائص كل نموذج من هذه النظريات.

يرفض كروسبي بادئ ذي بدء النظريات "الاختزالية" التي تصور الاهتمام الديني للإنسان فرعاً من اهتمام آخر أو مصالح أخرى تعتبر الأسس العميقة لذلك الاهتمام. فقد يصور الدين في نظريات هذا النموذج كشيء تابع تجاه الفن أو الأخلاق أو العلم أو الفلسفة أو لمزيجها مجتمعة. والنظريات الاختزالية لا تستطيع أن تعكس العلاقات المتنوعة بين الدين والأنواع الأخرى من الاهتمامات والنشاط الإنساني. أما النظرية التفسيرية للدين فيتعين عليها أن تميز الاهتمام الديني من الاهتمامات الأساسية الأخرى عند الإنسان، وفي الأثناء ذاتها مطلوب منها أن تقدر واقعة تبعيتها المتبادلة حق قدرها.

تتطلع النظرية التفسيرية "التجريبية" إلى تحديد طبيعة التجربة الدينية مقارنة إياها بأنواع التجارب الأخرى. وتميز وتصف الحالة المحددة للوعي أو مزيج حالاته التي تخولنا اعتبار الناس الذين يختبرونها متدينين. لكن ما يؤخذ على النظرية التجريبية هو نظرتها الضيقة وحماستها المفرطة للجانب "الداخلي" من الدين. فالدين يتمتع بجانب موضوعي وآخر ذاتي، أو جانب كوني وآخر شخصي. ويتوجب على النظرية التفسيرية للدين أن تأخذ بعين الاعتبار كلا الجانبين، ولعل هذا ما يمكن النظر إليه على أنه أحد معايير النظرية التفسيرية للدين.

أما النظرية التفسيرية "الأنطولوجية" فتصور الاهتمام الديني بمنزلة "الاهتمام بنوع محدد من الجواهر الأنطولوجية التي تتمتع بصفات أساسية خاصة". بمعنى آخر، يتركز الاهتمام هنا على جواهر مثل "الله"، "الآلهة"، "الأرواح"، "الكائنات العلوية"... وتنزع النظرية الأنطولوجية إلى وضع مراتب "للكائنات العلوية". غير أن التركيز على الجواهر العلوية يفضي إلى إهمال منظومات دينية مثل البوذية القديمة وبوذية الزن(**) وغيرها. لكن النظرية التفسيرية للدين لا يمكنها أن تكون "محلية التفكير"، فهدفها إنتاج كلية مطابقة عند دراسة الدين في جميع تمظهراته.

وتبين نظرية الدين التفسيرية "الوظيفية"، أولاً، الغايات التي يمسي الدين بالنسبة لها أداة، وتسعى، ثانياً، إلى إلقاء الضوء على ذلك الدور الذي يلعبه موضوع الاهتمام الديني في حياة الإنسان المتدين وفي الكون كما يتبدى لهذا الإنسان.

المدخل الأول من هذين الأخيرين يمكن أن نسميه "الوظيفة- الغاية"، والثاني "الوظيفة- الدور". إن ما يؤخذ على نظريات الوظيفة- الغاية هو، أولاً، أنها نظريات توضيحية أكثر منها تفسيرية؛ فهي تستخدم عادة لتوضيح حضور الدين ورسوخه في حياة الإنسان والمجتمع. ثانياً، إن هذه النظريات غير قادرة على بسط تفسيرها للأديان كشيء موجود بذاته، بل تتصورها كشيء يمتلك طابعاً أداتياً لا أكثر.

أما نظريات الوظيفة- الدور للدين فتستخدم مقولات تسبغ وظائف أو دوراً على موضوع الدين، لكنها لا تنسب إليه صفات. والرابطة النظرية المشتركة بين هذه المقولات معنية بتبيان "طبيعة الاهتمام الديني". وهي تسمح بإقامة الفارق بين الموروثات الدينية.

لقد وقفنا بالتفصيل على أفكار كروسبي المنهجية وذلك لأن نظريته تعد إحدى النظريات القليلة جداً في فلسفة الدين المعاصرة، التي تعير اهتماماً كبيراً للقضايا المنهجية. لكن لا بد من التنويه في الآن ذاته بأن هذا التفكير المنهجي مع كل رحابته لا يُلمع إلى حل للمسألة المنهجية الرئيسة في فلسفة الدين، ألا وهي تحديد علاقتها باللاهوت تحديداً واضحاً، لاسيما وأنه من الصعب أن نفهم بمَ تختلف أو بمَ تتطابق "النظريات التفسيرية الأنطولوجية" للدين والدراسة المقارنة لموضوعات الدين التي يقوم بها البحث الديني اللاهوتي.

تتحدد طبيعة الاهتمام الديني عند الإنسان، في تصور كروسبي، من خلال إقرار الخصائص (Characters) الوظيفية لموضوع هذا الاهتمام. وتتلخص خصوصية الطريقة التي يتبعها كروسبي بأن تحديد موضوع الاهتمام الديني يعني الكشف عن الخصائص الوظيفية لهذا الموضوع التي تتمتع بالكلية والضرورة، لا الكشف عن صفات (Attributes) دائمة وثابتة للإلوهية كما تتبدى في الديانات المختلفة.

هذه الخصائص الوظيفية تبينها النظرية التفسيرية من نموذج الوظيفة- الدور. فهي تزودنا بمجموعة من المحمولات الوظيفية لموضوعات جميع الأديان. وهذه المجموعة تكون عامة مشتركة، في حين أن الموضوع يتغير تبعاً لهذا الدين أو ذاك. "فلكل دين ذاته (Subject) المميزة- "يهوه"، "نيرفانا"، "براهما"، "أرموزد"، "الله" ..."[3]. وتبرز المحمولات الوظيفية كمقولات لنظرية الدين التفسيرية من نوع الوظيفة- الدور.

هنا يجب لفت الانتباه إلى أن كروسبي يستخدم مفهوم "الذات" للدلالة على موضوع الدين؛ أي للدلالة على ما يدرك في الديانات التاريخية على أنه الحقيقة الإلهية التي يحدد الموقف منها تكوين هذا الدين أو ذاك. وهذا الاستخدام لمفهوم "الذات" بوجه عام يميز البحث الديني، وخصوصاً فينومينولوجيا الدين.

يرتكز تصور كروسبي على الإقرار بست مقولات أساسية يتعين عليها مجتمعة أن تفسر الأهمية التي يمتلكها موضوع الاهتمام الديني بالنسبة للفرد أو الجماعة. وهذا ما يؤكده قول كروسبي بأن "الاهتمام يعد دينياً عندما يكون هذا الاهتمام موجهاً نحو شيء ما يضطلع بتأدية الدور بالشكل الذي تحدده فيه هذه النظرية. ومن أجل أن يكون الموضوع موضوعاً للاهتمام الديني يتعين عليه أن يؤدي كامل الدور الذي تومئ إليه النظرية، لا مجرد جزء

منه. وهذا يعني أنه يُظهر كلاً من المقولات الست، ويُظهرها من الجانبين الشخصي والكوني على السواء"[4].

المقولة الأولى هي "التفرد". إن الموضوع الديني يقابل بالتضاد جميع ما عداه في حياة الفرد، وهو يُدرَك كموضوع منفصل جذرياً عن جميع أوجه التجربة والفكر الأخرى. ويُفرَد لهذا الموضوع مكان مميز تماماً في الكون أو بإزاء الكون من حيث هو كل. والموضوع يمكنه أن يكون فريداً بمعانٍ مختلفة، مثلاً، يكون فريداً بحكم منشئه الخاص أو لانعدام المنشأ بالمطلق. يعبر عن هذه الفرادة في لغة الدين بصفات مثل "المطلق"، "فوق الطبيعي"، "اللانهائي"، "اللامشروط"، "المتعالي"، "الآخر على الإطلاق".

المقولة الثانية هي "الأولية". إن الموضوع الديني ليتفوق على سائر ما عداه. فمن الناحية الشخصية يتمتع بأسبقية غير مشروطة، ومن الناحية الكونية يُنظر إليه كحقيقة نهائية، وكقوة أو مبدأ أصلي عليه يتوقف كل شيء ومنه يستمد كل شيء وضعه النسبي. ويعبَر عن هذه المقولة بصفات مثل "الأعلى"، "الأسمى"، "الرب"، "كلي القدرة"...

إن موضوعاً يتمتع بأهمية فريدة، لكنه مجرد من الأولية، لا يجوز اعتباره والحال هذه موضوعاً دينياً، والعكس صحيح أيضاً. هذا وإن الأولية البسيطة في نسق صاعد لا تؤدي إلى الوضع المطلوب. بيد أن أولية الاهتمام الديني وأولية موضوعه لا تعني إقصاء أو إخضاع الاهتمامات الثقافية الأخرى، العلمية والجمالية والأخلاقية والفلسفية، من دون قيد ولا شرط.

المقولة الثالثة هي "النفاذ الكلي". فالموضوع الديني يقترن "بصورة جوهرية وحميمة" بكل جانب من جوانب حياة الفرد، إنه يربط جميع عناصر حياته في كل قابل للتعقل. وهو أيضاً يكمل الكون بوصفه كلاً. "إن الصلة التي تنشأ بين الطبقات العميقة في الأنا ونواة الواقع تعطي الشخص المتدين تصوراً موحداً عن العالم ومكان الإنسان فيه"[5]. وتُترجم هذه المقولة بصفات "كلي الوجود"، "المحايث"، "المحيط بكل شيء"...

المقولة الرابعة هي "التقوى". "تذكرنا هذه المقولة بأن الاهتمام بالموضوع الديني هو اهتمام بالصلاح أو بقوة الصلاح السامية والوطيدة. توجه التقوى حياة المؤمن وتحدد مصيره وتعشمه بتحقيق هذا المصير"[6]. وتعبر عن هذه المقولة صفات "الصالح"، "العادل"، "المحب"، "المخلِّص"، "المنعم"...

المقولة الخامسة "الديمومة". إنها تُظهر عدم خضوع الموضوع الديني للزمان. وهي تمثل النزوع إلى التغلب على الطابع المتغير والعرضي للوجود البشري. وعلى المستوى الكوني يُدرك الموضوع الديني على أنه فوق الزمان ويوجد خارج سيرورة الزمان بالمطلق، أو أنه الباقي إلى الأبد. وتفصح عنها صفات "الخالد"، "الدائم"، "الأبدي"...

المقولة السادسة "الاحتجاب". من الجانب الشخصي تمثل هذه المقولة عجز الإنسان المتدين عن التعبير تعبيراً مطابقاً عن عمق وغنى تجربة حضور الموضوع الديني، وعظمته وجبروته. وتمثل من الجانب الكوني سرية الموضوع الديني التي لا تُستنفد. وتعبر عنها صفات "يفوق الوصف"، "لا يُدرَك"، "لا يحيط به اسم"...

إذن، يحاول دونالد كروسبي عبر تصوره هذا أن يقدم وصفاً لموضوع الاهتمام الديني عند الإنسان مأخوذ (أي الموضوع) بذاته؛ أي إنه يقدم وصفاً، بمعنى محدد، لموضوعات جميع الأديان القائمة والممكنة. ومثل هذا التوجه نحو العمومية الفلسفية هو ظاهرة نادرة نوعاً ما في فلسفة الدين الغربية المعاصرة.

إن العمل الذي قام به كروسبي في بيان الخصائص الوظيفية لموضوع جميع الأديان الممكنة لهو إسهام لا مراء فيه في دراسة الدين. وهو يخوله بالفعل وصف الاتجاه الموضوعاتي للاهتمام الديني عند الإنسان.

غير أن كروسبي يمتنع عامداً عن تفسير أسباب ظهور هذا الاهتمام عند الإنسان وحقيقة توجهه الموضوعاتي. وهذا بطبيعة الحال يضر ضرراً بالغاً بالقيمة التوضيحية لتحليل كروسبي.

في إطار النموذج الذي بحثنا فيه من التحليل الفلسفي الوظيفي يحوز على اهتمام بالغ بيان الخصائص الوظيفية لموضوع الدين. ويتلخص الاهتمام الديني عند الإنسان، بالتوافق مع هذه الطريقة في التحليل، في البحث عن جوهر أو حقيقة ما تتمتع بخصائص محددة. ويعول على التحليل الفلسفي الوظيفي أن يكشف عن هذه الخصائص التي تلازم بالضرورة كل موضوع للدين، بحسب ما هو ظاهر. ومن وجهة نظرنا يمكن القول إنه بظل هذا النوع من التحليل الفلسفي يجري البحث عن ذات منطقية من أجل جميع الأديان التاريخية والممكنة. ويُفهم تحت حد الذات المنطقية موضوع الدين أو الأديان، الذي يُنظر

إليه هنا بعيداً عن تعينه الغني بالمضمون. خصائص هذه الذات المنطقية يعاد إنتاجها في جميع الديانات؛ أي في تلك الجواهر أو الحقائق التي تكمن العلاقة بها في صلب هذه الديانات.

ومن الهام جداً في هذه الحال التأكيد بأن هذه الخصائص التي تحوزها الذات المنطقية لكل الأديان لا تستنفد، ولا "تغطي" الصفات الغنية للجواهر والحقائق الإلهية. فلو كانت تستنفدها وتغطيها فهذا يعني أن تلك الحقائق المستقرة في الأديان كحقائق إلهية سوف تكون متطابقة بالفعل. بيد أن هذا يناقض فهم الدين لذاته. علاوة على ذلك، إن النظريات الفلسفية الوظيفية تمتنع من حيث المبدأ عن بحث ما إذا كانت هذه الحقائق توجد أصلاً.

بصرف النظر عن التشابه الظاهري ثمة اختلاف مبدئي لهذا النوع من تحليل الدين عن الدراسات اللاهوتية المقارنة التي يقدم فيها كمعطى وجود حقيقة إلهية واحدة يبدو أنها تَمثُل بصور مختلفة في الأديان المتنوعة، وتقوم هذه الدراسات تبعاً لذلك بالبحث عن العوامل المشتركة في تصورات الديانات المختلفة والتي يُظن أنها تشير إلى وجود حقيقة واحدة.

وفي حقيقة الأمر، إن التحليل الوظيفي لموضوع الدين يتجه إلى تحديد الشروط التي يمكن فيها لأي جوهر أن يصبح موضوعاً للدين. فإذا تمتعت أي حقيقة بالخصائص التي تشير إليها النظرية الوظيفية، يمكنها حينئذ أن تقوم بدور موضوع الدين.

إن تحديد هذه الخصائص يعني في الغالب تحديداً أيضاً للاهتمام الديني عند الإنسان. فإذا أمكن لجوهر ما، يتمتع بمجموعة من الخصائص المحددة، أن يستدعي العبادة الدينية، معنى ذلك أن الإنسان يبحث عن هذه الخصائص بالذات. والاهتمام الذي يُشبَع عند توافر هذه الخصائص، الاهتمام الذي يظهر في البحث عن حقيقة بمثل هذه الخصائص، هو بالذات الاهتمام الذي يكمن في أساس حياة الإنسان الدينية.

2- الفكر الديني:

النموذج الثاني، "الفكري"، من التحليل الوظيفي في فلسفة الدين المعاصرة تمثله نظرية ت. باتريك بيرك (Burke T. P.) التي عرضها في كتابه "الرؤية العفوية". هنا يتطابق الاهتمام الديني عند الإنسان مع "الاهتمام بما هو عظيم الجلالة في حياته".

يبين بيرك ثلاثة أشكال عامة من الاهتمام توجه حياة الإنسان: الأول، الفضول فيما يتعلق بالحال الحقيقية، الموضوعية للأشياء؛ الثاني، العناية بما هو عظيم الجلالة؛ الثالث، الاستمتاع بالجمال. وهذه الأشكال الثلاثة تلقى تجسيدها الأمثل في العلم والدين والفن. ولقد عاشت في الأزمان الغابرة في وحدة لا تنفصم عراها ضمن الأسطورة.

يتجسد الاهتمام بما هو عظيم الجلالة- أي الاهتمام الديني- في الفكر الديني، "بالرؤية الكلية للحياة" التي تعرضها الأديان. "فالدين- يؤكد بيرك- يقدم لنا رؤية للحياة"[7].

وتنحصر مهمة فلسفة الدين في إدراك وظائف هذه الرؤية للحياة، وفي "تحليل بنية ظاهرة الدين كما تتبدى في أسلوب توظيفه"[8]. عندئذ يجب أن تكون المعرفة الفلسفية عن الدين أكثر عمومية وتجريداً من المعرفة التي نحصل عليها من العلوم الأخرى.

وظاهرة الدين هي مجموعة أنواع محددة من الفعل التاريخي، ائتلفت معاً وأعطتنا هذه التسمية العامة "الدين". ووحدة الوظيفة في هذه الأنواع من الفعل أو النشاط يمكن، بحسب بيرك، أن نعتبرها "جوهر الدين".

تقوم الرؤية الدينية الكلية للحياة بأداء عدة وظائف أساسية. وتتلخص هذه الوظائف في تفسير الوجود وتبيان المغزى أو الغاية من حياة الإنسان.

تنحصر الفكرة الرئيسة عند بيرك فيما يتصل بالوظيفة التفسيرية للدين بأن الدين لا يتقدم كنظرية أو بحث في الحالة الحاضرة للوجود، فهو يَمثُل دائماً كتفسير جاهز. ويبدو ذلك واضحاً على نحو خاص في موقف الدين من أساسه الواقعي.

إن رؤية الحياة التي يعرضها الدين ليست نتيجة لبحث وتعقل وقائع الوجود الموضوعي "القاسية". فالأمر يبدو على العكس من ذلك تماماً. إذ يؤكد بيرك أن "الدين يبدأ من الرؤية،

من طريقة النظر إلى الأشياء، ومن ثم يشرع بالبحث عن حقائق علوية سامية يلتمس منها تأييد هذه الرؤية"[9].

على هذا النحو يقوم الفكر الديني، في تصور بيرك، بانتقاء أساسه الواقعي بنفسه. فتُصطفى الوقائع (الحقائق) الميتافيزيقية والتاريخية وغيرها التي توافق فحوى هذا الدين أو ذاك، وتوافق رؤيته للحياة. وعادة ما يكون طيف كامل من هذه الوقائع متاحاً. وتنتقي الأديان "وقائع ممثِلة" بعينها يمكنها أن تؤيد شرعية هذه الرؤية للحياة.

يعتقد بيرك أنه لا ينبغي لنا أن ندين الأديان لأنها تنطلق من رؤيتها للحياة في انتقائها للوقائع التي يطلب منها أن تعبر عن هذه الرؤية وتثبتها. ويرى تبرير ذلك في أننا لا نمتلك منفذاً صريحاً ومباشراً إلى "الوقائع الحاسمة". فنحن نمتلك منفذاً إلى "تجربة الحياة" فقط، إلى وجهة نظر ما عامة ومشتركة. إن الفرد الذي يعوزه تفسير متكامل ومنظم للحياة من الصعب عليه، هذا إذا كان من الممكن أصلاً، أن يضع مثل هذا التفسير بنفسه. فهو يعيش في أوضاع متقلبة ومتعاقبة، في وضع من وجهات النظر المتصارعة، "ووظيفة الدين أن يُدخل النظام والتجانس في هذه الفوضى، ويتقدم بتفسير عام يبدو، إضافة إلى ذلك، مترابطاً ومقنعاً"[10].

وهكذا يصل بيرك إلى استنتاجه بأن الانتقال من رؤية الحياة، من التفسير العام للتجربة إلى الوقائع هو انتقال "مبرر منطقياً" و"ضروري إنسانياً".

يعزز بيرك وجهة نظره بالإحالة إلى أن القدرة على اكتشاف الوقائع اللازمة من أجل تأييد وإثبات طريقة محددة في النظر إلى الأشياء تلازم البشرية بأسرها. وعلى النحو ذاته يبدأ التفكير العلمي والتفكير الفلسفي؛ إنهما لا يبدآن من البراهين. أما العزم على استخدام البرهان فيعبر عن طريقة خاصة مبيتة في رؤية الأشياء. وبهذا المعنى فإن المنهج العلمي، كما يرى بيرك، هو أيديولوجيا شانه في ذلك شأن الفلسفة النقدية التي تكشف عن وضع الأشياء بالطريقة التي أشرنا إليها.

عند الخروج إلى ما وراء حدود التجربة المباشرة فإن ما يُسلَم به كحقيقة (Fact) تحدده وجهة نظر الذات. والديانات تتعامل مع الحالات التي تخرج عن حدود ما يمكن

ملاحظته مباشرة، بقدر ما يكون ذلك مستطاعاً. فليس غريباً أن وجهة النظر هنا تتمتع بأولوية مطلقة، أما الوقائع الميتافيزيقية والتاريخية المطلوبة فتأتي لاحقاً.

يبين بيرك بصورة لا تخلو من المنطق الخصائص الوظيفية للغة الدين مع ما يميزها من فهم عام لطبيعة الاهتمام الديني بمنزلته اهتماماً بما هو عظيم الجلالة في الحياة. ويقيم "فارقاً مبدئياً" بين الشكل، أو الظاهرة، أو القضية وبين وظيفتها. فقد نقول شيئاً ما بهدف الإشارة إلى الحال الموضوعية للأشياء، من دون أن يُفهم عنا أن الواقع المشار إليه يمتلك أهمية ما بالنسبة لنا شخصياً. مثل هذه القضايا (الأقوال) يسميها بيرك قضايا "واقعية".

وبالتضاد يمكننا أن ندلي بقضية بهدف الإشارة إلى أن وضعاً معيناً للأشياء ليس عديم الشأن بالنسبة لنا. وهذه القضايا يمكن تسميتها بالقضايا "الجليلة". ويؤكد بيرك أن "القضية قد تتخذ شكل القضية الواقعية، في حين أنها تؤدي مع ذلك وظيفة القضية الجليلة"[11].

والقضايا الدينية تنتمي إلى المجموعة الثانية. حتى وإن بدت القضايا الدينية من حيث الشكل "واقعية"، فهي عملياً تعتبر قضايا "جليلة". علاوة على ذلك، لا تصبح القضايا دينية إلا إذا أدت وظيفتها كقضايا "جليلة". فقضية مثل "يوجد كائن أعلى"، لا يمكنها أن تصبح دينية إلا إذا أدت وظيفة القضية "الجليلة". وفي هذه الحالة يجري الحديث على قضية دينية ميتافيزيقية تعبر عن لحظة بالغة الأهمية في وضعي الشخصي.

يحرص بيرك على تأييد تحليله لوظيفة الدين التفسيرية بالإحالة على علم اجتماع المعرفة المعاصر، الذي يؤكد- برأيه- أن كل مجتمع للبشر يتصف، في المقام الأول، بما يقره هذا المجتمع كمعرفة وبالغاية التي يسعى إلى بلوغها. ولإثبات وجهة نظره يستشهد بيرك "بالطابع الاجتماعي" للمعرفة، وبارتباطها لا بموضوع المعرفة وحسب، بل "بمجتمع المعرفة" أيضاً. فالمعرفة تتمتع "بوضع اجتماعي قبْلي (A Priori)" يجعل المعرفة ممكنة بوجه عام، ويقيد في الوقت ذاته حجمها.

وبمقتضى ذلك تقوم الوظيفة الرئيسة للمجتمع الديني، كما يرى بيرك، بأن يقرر أي معرفة تعد جليلة، ويبين الغاية الأسمى للحياة. ولا يكتسب تفسيرٌ ما للحياة يقينَه إلا في نطاق

مجتمع ديني محدد، اليقين اللازم من أجل توظيف ناجع لهذا التفسير في حياة الفرد الذي ينتمي إلى ذاك المجتمع.

ومثلما يعزز المجتمع قناعة الفرد، بحيث تصبح هذه القناعة معرفة يقينية، كذلك فإن الغاية التي يضعها المجتمع لا تصبح غاية فردية وحسب، بل تكتسب وضعاً من الهيبة.

ومن الطبيعي أن يظهر السؤال عما إذا كان بوسعنا أن نمارس نوعاً من الاختيار بين الأديان من حيث هي "رؤى للحياة" متباينة، وفي كثير من الحالات غير متوافقة. ويرى بيرك أن البديل الوحيد عن إمكانية هذا الاختيار هو اللجوء إلى النسبية الكاملة (Relativism).

مادامت العقائد الدينية لا تؤدي عملها كأمر يعبر عن حال العالم الواقعية، إنما تبلغنا تفسيراً محدداً للعالم، فإن الوقائع لا يمكنها أن تشهد لصالح أو ضد العقائد الدينية. ويقول بيرك في هذا الشأن إن "صدق أو كذب الزعم الديني تُظهره صلاحية التفسير للحياة، التي يعبر عنها هذا الزعم، أعني بذلك صلاحية، أو مطابقة هذا التفسير لتجربتنا البشرية"[(12)].

ومع ذلك فإن الوسيلة الوحيدة التي نتحقق بها ونتثبت من تفضيلنا لتفسير محدد للحياة، الذي يقترحه علينا هذا الدين أو ذاك، هي مقارنة التفسير بالتجربة. بيد أنه لا توجد تجربة خارج التفسير المعني أو أي تفسير آخر. فالإنسان يعيش دوما ضمن مجتمع ما، وهذا يشترط بصورة قبْلية أن لا تجربة خارج التفسير. وبما أن التجربة والتفسير لا ينفصلان، فليس هنالك من جواب صريح عن السؤال حول أدلة لصالح أو ضد هذا التفسير أو ذاك الذي يقترحه علينا دين بعينه.

يبقى أن الاقتراب من الحقيقة قد يظهر نتيجة للمقابلة أو للتصادم بين تفسيرات مختلفة. ويخلص بيرك إلى القول بأنه "كلما كان التنوع في التفسيرات كبيراً، والنقاش بينها يتعمق ويحتد، يمسي التحكم بالواقع أشد جلاء بالمقدار الذي يكشف فيه الواقع عن نفسه في تجربة البشر برمتها"[(13)].

إن الفكر الديني، الرؤية الدينية الكلية للحياة، من وجهة نظر الباحث الغربي، مطلوب منها أن تبين معنى حياة الإنسان أو الغاية منها. وهذه إحدى أهم وظائفها.

ويتضمن كل فكر ديني إشارة، أولاً، إلى "المشكلة الرئيسة لحياة الإنسان؛ وثانياً، إلى "الوضع الأمثل" الذي بوسعه أن يقود إلى حل لهذه المشكلة؛ وثالثاً وأخيراً، الإشارة إلى الطريقة التي تمكن من بلوغ هذا الوضع.

تتصور الأديان "المشكلة الرئيسة لحياة الإنسان" بأشكال مختلفة. فالأديان في المجتمعات البدائية، وكذلك الديانات الصينية ترى هذه المشكلة في علاقة الإنسان بالطبيعة. والديانات الهندية، البوذية والهندوسية والجاينية، ترى المشكلة الرئيسة للحياة في المعاناة الخالصة، في معاناة الإنسان. والديانات "ذات المنشأ الساميّ"، اليهودية والمسيحية والإسلام، وكذلك الزرادشتية؛ أي الديانات "الأخلاقية" بتعبير بيرك، تحسب الظلم السائد في العالم هو المشكلة الرئيسة.

أما الإشارة إلى "الوضع الأمثل"، "الوضع الإمبيريقي" الذي تحل فيه مشكلة الحياة الرئيسة، فتحدد غاية الحياة. بيد أن الوسائل أو الطرائق التي يقترحها الدين لبلوغ الوضع الأمثل، وبتعبير أدق، تصوراته عن إمكانية وسهولة بلوغ هذا الوضع، تعود لها الأهمية الكبرى في مسألة كيف يؤدي هذا الدين أو ذاك وظيفته في تحديد معنى الحياة. ثمة ثلاثة استنتاجات محتملة فيما يتعلق بمعنى الوجود الإنساني:

1) يمكن النظر إلى بلوغ الوضع الأمثل كأمر مستحيل. في هذه الحالة يُفهم وجود الإنسان على أنه عبث ولا معنى له بالكامل.

2) بلوغ هذا الوضع ممكن، غير أنه لا توجد ضمانات مطلقة في هذا الشأن. هنا يعترف الدين بغياب المعنى المميز للحياة من داخلها، لكنه يؤكد أن الإنسان قادر بنفسه على إكساب الحياة معنى، كأنه يعطيها هذا المعنى من خارجها.

3) خيراً، في الحالة الثالثة يعلن الدين أن الوجود الإنساني معقول بذاته بصرف النظر عن معرفة الفرد وفعله مادام بلوغ الوضع الأمثل مضموناً. هذه هي الاحتمالات الثلاثة للجواب، بحسب بيرك، التي بوسع الأديان أن تقدمها عن السؤال بشأن العلاقة بين الحياة ومعنى أو غاية الحياة.

من البدهي أن الدين لا يمكنه أن يؤدي وظائفه إلا في حيز اجتماعي ما. علاوة على ذلك، إن تفسير الحياة والإشارة إلى طابع معقولية الوجود الإنساني هما بالجوهر وظيفتان اجتماعيتان صريحتان.

ويؤكد بيرك أن النزعة الاجتماعية المحافظة للدين ليست عرضية، إنما تنبع من طبيعته ذاتها، ومن وظائفه الأساسية. إلا أنه لا يقدم فهماً مفصلاً للرابطة بين جوهر الدين ونزعته الاجتماعية المحافظة. فنجده يكتفي بالإشارة إلى أن النزعة المحافظة للدين تعد نتيجة لحكمه "الإيجابي (Positive) فيما يخص النظام القائم للأشياء".

يشكل الحكم الإيجابي جوهر الدين. بيد أن الدين يبدأ، كقاعدة عامة، من "الحكم السلبي". يلاحظ بيرك أن "أي دين، فيما لو كان الأمر يتناول بناءه المنطقي، يبدأ من الحكم السلبي، من الحسم بأن وضع الأشياء القائم حتى اليوم والرؤية السائدة للحياة لم يعودا مقبولين ويحتاجا إلى تغيير"[14]. فهذا الذي يقرره الدين هنا ذو صلة مباشرة بقوة حكمه السلبي الأصلي.

غير أن الحكم السلبي يمتلك هذه القوة في البداية فقط. وذلك لأن تفسير الحياة الذي يقترحه الدين يحمل طابعاً شمولياً، وهذا يعني أن الدين ينزع إلى تأكيد الوحدة في العالم والمجتمع، ونزوع الدين إلى الوحدة يقود إلى سيادة الرأي الإيجابي على السلبي.

يحتاج الرأيان الإيجابي والسلبي كل منهما إلى الآخر. ويتوجب على الدين أن يؤلف بينهما بتوازن. لكن بيرك يعترف بأن هذا المطلب، الذي لعله "مطلب لا يمكن تحقيقه"، لا يتفق معه أي من الأديان الكبرى الموجودة.

في فلسفة الدين المعاصرة عادة ما تبقى مشكلة الفكر الديني من دون اهتمام يذكر. ومن الواضح أن الفكر الديني يجب أن يكون موضوعاً ذا أولوية في فلسفة الدين، مادام يحق لنا أن نحسبه التعبير الأكمل والأشمل عن الموقف الديني من الواقع. ففي نهاية الأمر لا تعمل اللغة الدينية إلا على تشكيل الفكر الديني، حتى وإن كان ذلك على مستوى المبادئ الأساسية، أما التراكيب والصياغات الفلسفية- اللاهوتية الميتافيزيقية فلا يعدو كونها بلورة فلسفية للفكر الديني. لذا فإن التوجه لتحليل الدين كفكر محدد الملامح هو فضيلة لا مراء فيها لنظرية بيرك بالمقارنة مع نظريات غربية أخرى.

يشكل نواةَ نظرية بيرك توصيفُه الاهتمام الديني للإنسان بمنزلته اهتماماً بشيء ما جليل في الحياة. ولقد صور بيرك التمظهرات الوظيفية لهذا الاهتمام بمهارة. وعلى الرغم من كل ذلك يبقى من غير المفهوم تماماً ما الذي يشكل هذا "الجليل في الحياة"، وإلام تسعى جميع الأديان. فمن دون هذا البيان يبقى غامضاً كذلك لِمَ يتوجب علينا أن نحسب سعي الإنسان إلى شيء ما سام وجليل سعياً دينياً واهتماماً دينياً. وبهذا الصدد يظهر التحليل الفلسفي للدين الذي يقدمه لنا بيرك في وضع الخاسر بالمقارنة مع الأديان التي تبين لنا بمَ يتلخص الاهتمام الديني للإنسان.

وكل ذلك يشهد بجلاء على أن الامتناع عن حل المشكلة المتعلقة بصدق الدين أو كذبه ينتقص في النهاية من القيمة التفسيرية للتحليل الفلسفي انتقاصاً كبيراً.

3- بعض الملاحظات العامة:

بعد أن قمنا ببحث نظريتين تمثلان أتم التمثيل التحليل الفلسفي الوظيفي المعاصر للدين، سنتابع وصف الخصائص العامة لهذا التحليل، المتضمنة في بداية هذا الفصل.

يعد التحليل الوظيفي إحدى الطرائق التقليدية في دراسة الدين. والمبدأ المؤسس لهذا النوع من التحليل هو تفسير الحياة الدينية من خلال ربطها بمصالح الإنسان الصريحة.

ثمة تباينات هامة بين التحليل الفلسفي المعاصر لوظائف الدين والتحليل الوظيفي الذي مارسه البحث الديني في السابق، وخصوصاً في القرن التاسع عشر. كان هذا التحليل في السابق يعني من حيث الأساس تفسير الحياة الدينية من خلال جملة عوامل من خارج الدين: اجتماعية، تاريخية، سيكولوجية. ولقد اقتضى ذلك تقديم جواب محكم عن السؤال المتعلق بطبيعة الحقيقة الدينية. وفي صيغته الأكثر جذرية عمل هذا التحليل على تبين الآليات الملموسة التي تولد الوهم الديني.

هذا وقد مثل التحليل الوظيفي دون غيره الوسيلة النقدية الأساسية لإنهاء تعمية الدين وتفنيده، من حيث أنه نحى باتجاه الكشف عن الأسباب الفعلية لتدين الإنسان. كل ذلك تكشف عن حل واضح وصريح تماماً لمشكلة صدق الدين.

أما التحليل الفلسفي- الديني الوظيفي المعاصر فيختلف عن التحليل التقليدي في المقام الأول بأنه يتجنب الاستنتاجات الفاصلة بشأن طبيعة الدين وصدقه. فالتقصي الفلسفي لوظائف الدين يرفض بشدة علاج مشكلة صدق الدين.

في نظريتي بيرك وكروسبي تُترك مسألة صدق الدين جانباً؛ أعني تطابق الدعاوى الدينية مع الواقع، إذ على هذا النحو بالذات يُفهم أساساً صدق الدين. ويعلل ذلك بأن حل هذه المسألة لا يدخل في صلاحيات المقاربة الوظيفية- التحليلية للدين. وطبقاً لذلك، حتى المكونات المعتقدية للدين لا يمكن أن تفهم بوصفها تأملات معرفية عن العالم.

وتفترض هذه المقاربة، إلى جانب أشياء أخرى، أن لا حاجة بالفلسفة لأن تمارس التحليل الأبستيمولوجي للعقائد الدينية. فأي بحث أبستيمولوجي للعقائد الدينية بعيداً عن سياق تلبية احتياجات الإنسان ليس له من معنى.

خاتمة:

إن النظريات الوظيفية المعاصرة لا تضع نصب عينيها تحديد الأسباب التي تجعل الاهتمام الديني حاضراً في حياة الإنسان. فهذا النوع من التفسير التطوري هو ما كانت تلتمسه نظريات الدين الكلاسيكية. أما نظريات الدين الفلسفية الوظيفية المعاصرة فتقبل الاهتمامَ الديني عند الإنسان وكذلك الأديانَ نفسها كشيء معطى. وتسعى وراء توضيح نظري لمضمون هذا الاهتمام، واختلافه عن الاهتمامات الأساسية الأخرى في حياة الإنسان.

وتحاول هذه النظريات تحديد الخصائص التي تجيز لنا اعتبار جانب من جوانب حياة الإنسان دينياً، وبالتوافق مع ذلك نعت أي حادثة في الحياة الكونية أو التاريخية على أنها حادثة أو ظاهرة دينية. وترى في المنظومات والتقاليد الدينية المتنوعة "تعبيرات ثقافية" عن الاهتمام الديني لدى الإنسان.

إن الامتناع عن معالجة مشكلة صدق الدين يعني، من جهة أولى، التزاماً متسقاً بمبادئ البحث الأكاديمي "المحايد" للدين، بالشكل الذي تُفهم فيه هذه المبادئ في الفلسفة الغربية المعاصرة.

هذا النوع من التحليل الفلسفي الوظيفي لا يملك في النهاية سوى إمكانيات دفاعية عن الدين محدودة للغاية، مادام يشترط العدول عن تصوير الدين بوصفه حقيقة. أما بالنسبة للإنسان المتدين فحياته هي، بهذا الشكل أو ذاك، وجود في الحقيقة.

لكن، وبالوقت عينه، سوف يبقى أي تحليل فلسفي للدين لا يعالج مشكلة صدق الدين تحليلاً ناقصاً حكماً. وهذا النمط من التحليل الفلسفي للدين الذي تناولناه لم يخرج في حقيقة الأمر عن حدود وصف وظائف الدين.

يكفي أن يكون الاهتمام الديني عند الإنسان، بأوجهه المختلفة، موضوعاً للوصف وحسب، بل يجب أن يُفسَر أيضاً. وفي هذه الحالة فقط يمكن للتحليل الفلسفي للدين أن يقف كشيء قائم بذاته في مقابل التفسير الديني اللاهوتي الذي يرى في هذا الاهتمام جواب الإنسان عن وجود الحقيقة الإلهية.

الهوامش:

(1)- Crosby D. Interpretive Theories of Religion. The Hague, 1981.

(*)- يقوم المنهج الاستقرائي على تنسيق المعلومات والمعطيات السابقة، وجمع الملاحظات الجديدة وتسجيلها، وفرز الواقعات العلمية موضوع البحث وتصنيفها بما يسهل عملية الدراسة واختبار الفروض وهو ما يسمى المخطط التصنيفي، وهنا قد تتدخل ذات الباحث في اختيار الواقعات وتصنيفها- المترجم.

(2)- Ibid. P. 17.

(**)- يقصد هنا التصور عن البوذية بأنها ديانة غير "سماوية" بالمعنى المتعارف عليه في اليهودية والمسيحية والإسلام، بل ديانة "أرضية"، وبهذا المعنى لا وجود فيها لجواهر علوية تملي على الإنسان طريق خلاصه من خلال عقيدة دينية مكتملة، إنما هي تعاليم أخلاقية وجهد ذاتي - المترجم

(3)- Ibid. P. 22.

(4)- Ibid. P. 234.

(5)- Ibid. P. 244.

(6)- Ibid. P. 251.

(7)- Burke T. P. The Reluctant Vision: An Essay in the Philosophy of Religion. Philadelphia, 1974. P. 19.

(8)- Ibid. P. 3.

(9)- Ibid. P. 39.

(10)- Ibid. P. 41.

(11)- Ibid. P. 13.

(12)- Ibid. P. 50.

(13)- Ibid. P. 130.

(14)- Ibid. P. 112.