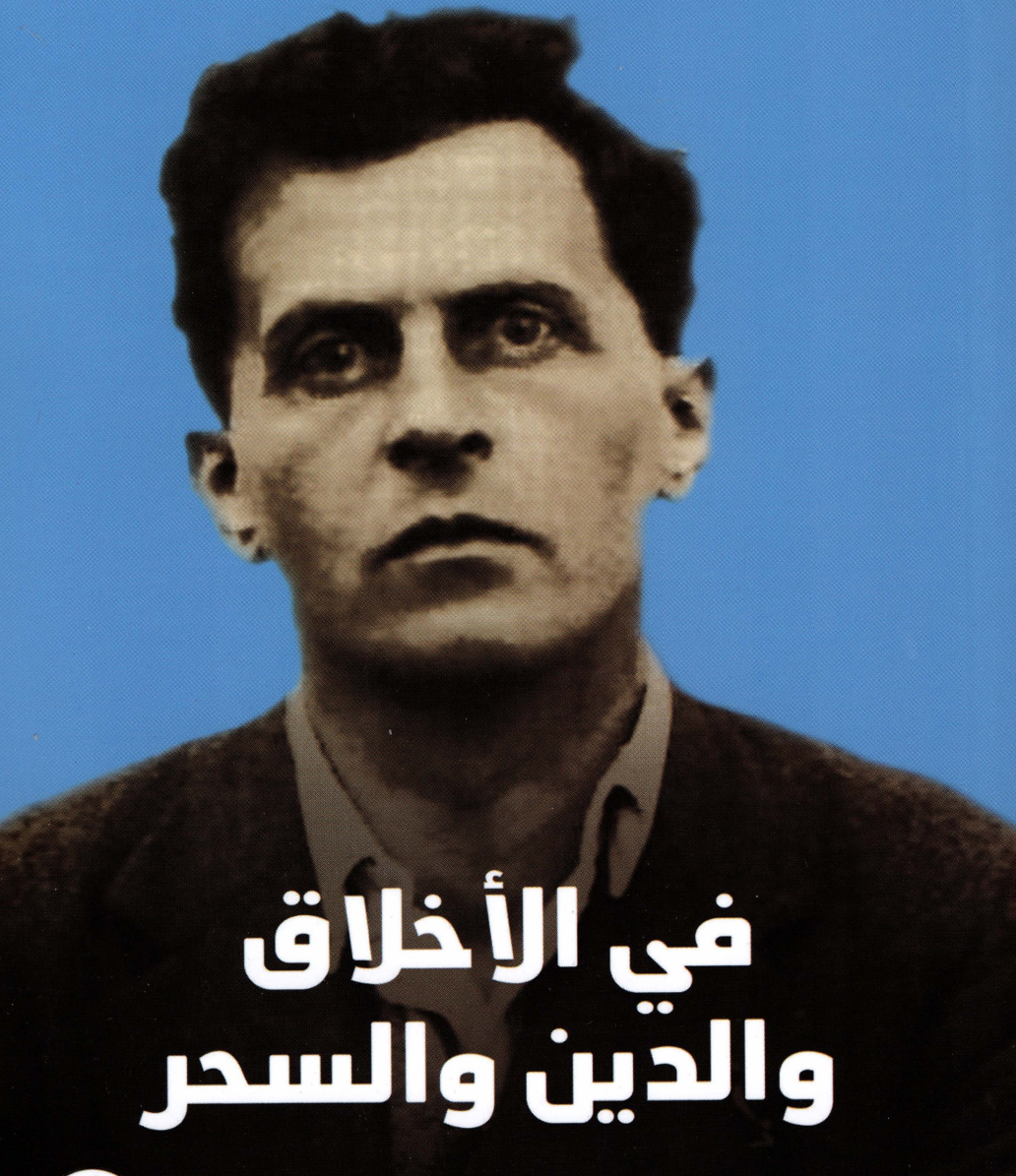
Ludwig Wittgenstein

لودفيغ فيتغنشتاين



في الأخلاق والدين والسحر

ترجمة وتقديم : حسن احجيج

قناة باب الرشد
Telegram: @Aware2

لودفيغ فتغنشتاين

في
الأخلاق والدين والسحر

ترجمة وتقديم

د. حسن احجيج

2019

مصر العربية للنشر والتوزيع

الإهداء

اعترافاً بالجميل،

إلى أستاذي الدكتور محمد سبيلا

الذي أدين له بالكثير

للمزيد زورونا على قناة باب الرشد
Telegram: @Aware2

المحتويات

تقديم عام بقلم المترجم	11
1- فتغنشتاين: رجل في مفترق الطرق	11
2- الأخلاق في المرحلة الأولى : شيء لا يمكن التعبير عنه	17
3- الدين في المرحلة الثانية : لعبة لغوية	23
الفصل الأول: محاضرة في الأخلاق	29
الفصل الثاني: دروس في الاعتقاد الديني	49
الفصل الثالث: ملاحظات حول "الغصن الذهبي" لفرايزر	97

المصادر الأصلية للنصوص

محاضرة في الأخلاق

Ludwig Wittgenstein, (1993) «A Lecture on Ethics», in J. Klaage and A, Nordman (eds.), Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions (1912-1951), Indianapolis: Hackett, pp. 115-155.

دروس في الاعتقاد الديني

Wittgenstein, L. (1966) Lectures and conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief, compiled from notes taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor, edited by Cyril Barrett, Oxford: Basil Blackwell: 53-72.

ملاحظات حول "الغصن الذهبي لفرايزر

Wittgenstein, L. (1979) Remarks on Frazer's Golden Bough, edited by Rush Rhees, translated by A.C. Miles, Brynmill Pr./Humanities Pr.

تقديم عام

الدكتور حسن احجيج

1. رجل في مفترق الطرق

كان لودفيغ فتغنشتاين فيلسوفًا. وكانت الفلسفة قد أصبحت في القرن العشرين مجالًا خاصًا بالفلاسفة لا غير، ولذلك كان الفلاسفة يحظون بالشهرة داخل الحقل الفلسفي فقط، بل وبين أتباعهم فقط. بيد أن فتغنشتاين حقق شهرة واسعة النطاق تجاوزت حدود الفلسفة، إذ أصبحت أعماله مرجعيات فكرية أساسية في مختلف فروع العلوم الاجتماعية والإنسانيات، كعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والاقتصاد والتاريخ والنقد الأدبي والنقد الفني وغيرها. ومعروف على فتغنشتاين أن فكره الفلسفي جاء منسجمًا مع أسلوب حياته: فقد كانا صعبين وعميقين[1].

ولد لودفيغ يوسف يوهان فتغنشتاين في يوم 26 أبريل 1889، وهو أصغر أُخوانه وأخواته الثمانية. كان أبوه رجل أعمال وواحدًا من أغنى الناس في النمسا؛ وكان بيته مركزًا للحياة الاجتماعية والثقافية النمساوية. ذلك أن الثروة والثقافة مَيَّزَت الحياة الأسرية لأجيال عديدة من آل فتغنشتاين: فقد كان جده لأبيه ثريًّا يهوديًا يتاجر في الصوف في هيسّه (Hesse)، وتخلى عن اليهودية واعتنق المسيحية البروتستانتية وغَيَّرَ اسمه العائلي "ماير" ذا النبرة اليهودية إلى اسم

---

(1) Grayling, A.C. (1996) *Wittgenstein. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, p.1.

"فتغنشتاين" الأرستقراطي، وتزوج من بنت رجل أعمال نمساوي. وسرعان ما نقل تجارته إلى فيينا التي أصبح فيها هو وزوجته أرباب الفنون. وقدما لابنهما كارل، والد لودفيغ، تربية كلاسيكية، لكن كارل تمرَّدَ على هذه التنشئة وهو في السابعة عشرة من عمره، فهاجر إلى أمريكا التي قضى فيها سنتين يشتغل كنادل ويقدم دروسًا في الكمان واللغة الألمانية. وعندما عاد إلى فيينا، درس الهندسة. واستطاع أن يزيد من حجم الثروة التي ورثها عن والده من خلال الانخراط في صناعة الصلب والحديد، مرسخًا نفسه كواحد من أكبر أرباب الصناعة في الإمبراطورية النمساوية الهنغارية. وقد تقاعد وهو ما يزال في بداية عقده الخامس وكَرَّسَ جزءًا من حياته لكتابة ونشر مقالات اقتصادية في صحف ومجلات فيينا.

كانت ليوبولدين، زوجة كارل ووالدة لودفيغ، تكرس قسمًا كبيرًا من وقتها لتشجيع أطفالها على ممارسة الأنشطة الثقافية، وخصوصًا الموسيقى. وكانت هي أيضا ابنة رجل أعمال لهم علاقات بالطبقة العليا المتخصصة في العقار. وكانت امرأة مهووسة بالموسيقى، حيث كانت تدعو براهمس (Brahms) وماهلر (Mahler) بانتظام إلى بيتها، وأصبح بول، أخ لودفيغ، بفضل تشجيعها عازف بيانو في الحفلات الموسيقية. وعندما تعرضت يده للبتر في الحرب العالمية الأولى، كتب رافيل (Ravel) وشتراوس (Strauss) "كونشيرتو اليد اليسرى" الذي أهدياه لبول فتغنشتاين. وقد كان لودفيغ نفسه يتمتع بحس موسيقي مرهف جدًا. وقد اعتقد أنه سيصبح عازف كلارنيت، وكان يستطيع أن يعزف بالصفير كونشيرتو بكامله من ذاكرته، ولم يكن يتوقف إلا ليشرح لمن ينصت إليه بعض الأشياء الموسيقية.

رغم أن فتغنشتاين لم يكن متدينًا – ربما باستثناء فترة الحرب العالمية الأولى والفترة التي تلتها مباشرة–، فإنه لم يكن لامباليًا بالظاهرة الدينية. يقول فيلسوف فيينا في إحدى محادثاته : "لست إنسانا متدينًا، لكني لا أستطيع أن أمنع

نفسي من النظر إلى أية مشكلة من زاوية دينية"[1]. فقد كان يولي الدين احترامًا كبيرًا، ومال في فلسفته المتأخرة إلى إضفاء طابع أنثروبولوجي عليه، حيث أصبح الاعتقاد الديني واقعة تتعلق بالتاريخ الطبيعي للإنسان[2].

كانت ليوبولدين فتغنشتاين تدين بالكاثوليكية الرومانية، ونشأ لودفيغ في هذا الجو الديني. لذلك ظَلَّ الدين يحظى بأهمية بالغة طوال حياته، لدرجة أنه تصور في عدة مناسبات أنه سيصبح راهبًا. وظل لمدة طويلة رجلا تقيًّا يبحث عن الدين[3]. إلا أن مشاعره الدينية لم تكن أورثودوكسية، إذ رغم انتمائه إلى أسرة تدين بالكاثوليكية، فإن فكره كان يتلاءم أكثر مع البروتستانتية، ولاسيما تلك الخاصة بالفيلسوف الدانماركي سورن كيركيغار (S. Kierkegaard).

يدافع كيركيغار عن فكرة أنه من الخطأ التفكير في الاعتقادات الدينية كما نفكر في الاعتقادات الأخرى. فالدين ليس نسقًا فلسفيًا، لذا يجب ألا نزن المعتقدات الدينية بطريقة فلسفية. وبالمقابل، يتميز الإيمان بالتزام انفعالي؛ بينما المعتقدات المصاغة "على نحو موضوعي" ليست كذلك ويمكن ألا يكون لها أي تأثير على حياة الفرد. فأن يعتقد الفرد بأن الله موجود، وأن يتعامل مع هذا الاعتقاد كأي اعتقاد في أي شيء آخر لا يشعر إزاءه بأي شيء، ليس إيمانًا. فالإيمان لا يتعلق فقط بسؤال "في ماذا نعتقد"، وإنما بالأساس يتعلق بسؤال "كيف نعتقد". إن

---

(1) Rhees, R. (1970) *Discussions of Wittgenstein*, London: Routledge and Kegan Paul, p. 79.

(2) Drury, M. O'C (1981) «Some Notes on Conversations with Wittgenstein», in Rush Rhees, (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections,* Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, p. 94.

(3) Glock, C.G. (1996) *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford: Wiley-Blackwell, p. 320.

الالتزام الذي يميز الإيمان يتطلب قرارًا، "وثبة"؛ إنه ليس شيئًا يمكن أن يتحقق "فكريًا". فهذه الوثبة تستلزم في الواقع نوعًا من انعدام اليقين الموضوعي: "إذا كنت قادرًا على إدراك الله موضوعيًا، فلا إيمان لي؛ وبالمقابل، أكون مؤمنًا لأنني لا أستطيع إدراك الله إدراكًا موضوعيًا. فإذا أردت أن أحتفظ بإيماني، ينبغي لي أن أستمر في النظر إليه بطريقة تجعلني أتشبث بانعدام اليقين الموضوعي"[1].

يرفض كيركيغار إقامة الإيمان على الاستدلال الموضوعي لأنه يعتبر الإيمان مسألة انفعال وليس مسألة تفكير عقلاني. فالعقل لا يمكنه أن يثبت ما إذا كان الله موجودًا أو غير موجود نظرًا لأن الله أراد لنا أن نقيم معه هذا النوع من علاقة الالتزام الانفعالي. فإذا شعر المرء أنه يعرف الجواب عن سؤال وجود الله أو عدمه، فإن شيئًا مهمًا سيضيع. لذا يعارض كيركيغار بين البرهان والإيمان ويشدد على فكرة أن الإيمان يكون ممكنًا فقط عندما يواجه انعدام اليقين، وأنه كلما عظم انعدام اليقين عظم الإيمان. وبالتالي فإنه لن يكون لليقين الموضوعي على حياة الإنسان نفس التأثير الذي يمارسه عليها الإيمان وهو يواجه انعدام اليقين. ولإثبات موقفه هذا، يحاجج كيركيغار على أن ادعاء المسيحية بأن الله إنسان ادعاء "عبثي" ومفعم بالمفارقة. لكن تصديق هذه الصورة العبثية لله تقتضي فعلَ إرادةٍ جبارًا، التزامًا انفعاليًا، وثبةً إيمانيةً.

وإن كان كيركيغار يقول إن الإيمان "مبهم"، فإنه لا يعني بذلك أنه لاعقلاني. إذ يلاحظ أنه "ليس بمقدورنا تصديق الهراء ضد الفهم، الذي يمكن أن يفزع منه الإنسان، نظرًا لأن الفهم سيدرك بنظرته الثاقبة أنه مجرد هراء وسيمنعنا من تصديقه"[2]. وبمعنى آخر، إذا كان الإيمان مجرد هراء، سيكبح العقلُ قدرتَنا على

---

(1) Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript.* Princeton, 1992, p. 204.

(2) Ibid., p. 568.

الوثب. فالإيمان يقيم خارج حدود العقل، لكن يمكن للعقل أن يدرك أن له حدودًا.

لقد كان فتغنشتاين يعارض كل لاهوت عقلاني وكل عقلانية أخلاقية، بمعنى أنه كان يرفض رفضًا جذريًا أية محاولة لتبرير الاعتقاد الديني بالمعطيات التجريبية، سواء كانت تاريخية أو علمية. وهذا ما دفع كريستيان شوفيري (Chauviré) إلى استنتاج أنه أقرب إلى مبدأ أوغسطين (Augustine) القائل "أومن بذلك لأنه عبثي" من مبدأ أنسيلم (Anselme) القائل "أؤمن، لذلك يمكن لي أن أفهم"[1]. وعلى هذا الأساس، يعتقد فتغنشتاين أن إقامة الاعتقاد الديني على البراهين التاريخية وحدها "حماقة خالصة"؛ لذا بما أن البرهان التاريخي لا يتعلق بالإيمان، فإن إظهار خطأ "المضامين التاريخية للأناجيل" لا يقلل من قيمة الإيمان. وإن ما يجعل النص المقدس صادقًا هو فقط كون الناس تَلَقّوه بإيمان (يعني بحب)[2]. فالمؤمن لا يقيم مع هذا النص المقدس نفس العلاقة التي نقيمها عادة مع الحقيقة التاريخية أو مع أحد مذاهب "الحقائق العقلانية"[3]. إن عبارة "الله موجود" ليست منطوقًا حول شيء يشكل جزءًا من العالم كباقي الأشياء الطبيعية الأخرى، كما أنها ليست ادعاء حول كيان معين: "لا يمكن للاعتقاد الديني إلا أن يكون شيئًا كالتزام انفعالي بنظام مرجعي معين.

---

(1) Chauviré, C. (1992) «Présentation», in L. Wittgenstein, Leçons *et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Paris, Gallimard, col. «Folio/Essais»: I-LIV, p. XXXVII.

(2) Ibid.

(3) Wittgenstein, L. (1984) *Remarques mêlées*, trad. De G. Granel, Mauverin, TER, p. 44.

وعليه، فحتى وإن كان اعتقادًا، فإنه بالفعل أسلوب حياة، أو طريقة في تقييم الحياة. إنه مصادرة انفعالية على هذا التأويل"[1].

لازم موقف فتغنشتاين "الإيجابي" من الدين صاحبه منذ أعماله الأولى إلى أطروحاته المتأخرة. فعلى الرغم من أن الدين ليس علمًا، بما أنه لا يضيف شيئًا إلى معرفتنا، فإن "الرغبة في قول شيء عن المعنى النهائي للحياة (...) وثيقة حول ميل يوجد في عقل الإنسان، ميل لا يسعني إلا أن أكن له أنا شخصيًّا احترامًا عميقًا، وألا أحتقره ما حييت"[2]. هذا الاحترام للدين عَبَّرَ عنه فتغنشتاين في هجومه الشرس على مقاربة السير جيمس فرايزر (Frazer) للظاهرة الدينية في كتابه الغصن الذهبي. إذ يحاجج فتغنشتاين في ملاحظات حول "الغصن الذهبي" لفرايزر (1931) على أنه لا يمكن تفسير الممارسات الدينية، وبالتالي فإن تقديمها كأخطاء، كما فعل فرايزر، أمر غير مقبول. فالدين يكون خاطئًا فقط إذا قَدَّمَ نفسه كعلم. وحتى إن كان التفسير ممكنًا، فإنه لن يعدو أن يكون أكثر من مجرد فرضية، نظرًا لأن الممارسات الدينية موجودة هناك فقط ولا يمكن سوى وصفها كتعبير عن الحياة البشرية.

نَحَت مقاربة فتغنشتاين للدين منحيين تبعًا لتطور فلسفته عبر مرحلتين: المرحلة الأولى التي عَبَّرَت عن نفسها في رسالة في المنطق والسياسة (1922) التي جاء فيها تصوره للظاهرة الدينية منسجمًا مع الأطروحة المركزية للكتاب الذي عالج فيه المشكلات الفلسفية التي تظهر، حسب اعتقاده، بسبب الفهم السيء للغتنا. وسيلاحظ القارئ أن مواقفه الفلسفية من الأخلاق في "محاضرة في الأخلاق" تنسجم مع الأطروحة المركزية للرسالة، والتي تتمثل في التمييز بين ما

---

(1) Wittgenstein. (1980) *Culture and Value*, Chicago: University of Chicago Press, p. 64.

(2) انظر في هذا الكتاب (محاضرة في الأخلاق)، ص 48

يوجد في العالم والذي يطابق لغتنا من جهة، وما لا يوجد في العالم والذي لا يمكن بالتالي الحديث عنه من جهة أخرى. أما المرحلة الثانية، فقد عرفت أوجها مع كتابه بحوث فلسفية (1945-1949)[1] وهي المرحلة التي تنتمي إليها "ملاحظات حول الغصن الذهبي لفرايزر" و"دروس في الاعتقاد الديني".

2. الأخلاق في المرحلة الأولى: شيء لا يمكن التعبير عنه

يُعَبِّر فتغنشتاين في رسالة في المنطق والسياسة عن اعتقاده أن اللغة تُسْتَعْمَل للتعبير عن أفكارنا. وهذه الأفكار هي في الواقع صور منطقية للعالم؛ ويتكون العالم من مجموع الوقائع التي تصف كيف ترتبط الأشياء فيما بينها لتكوّن حالات أشياء. وإن الأشياء هي الجوهر غير المركب والثابت للعالم والتي تحدِّد مجتمعةً كلَّ حالات الأشياء الممكنة. يمكن لصورةٍ منطقيةٍ للوقائع أن تمثل حالة أشياء موجودة أو غير موجودة، لكن يجب مقارنتها بالواقع لتحديد صدقها أو خطئها؛ فالفكرة تكون صادقة عندما تطابق الواقع والعكس صحيح. نفس الشيء ينطبق على اللغة التي يعرّفها فتغنشتاين بأنها تعبير عن الأفكار في قضايا. تتكون القضايا من الأسماء التي تُمَثِّل العناصر الأولية للغة؛ ولكي تكون هذه القضايا صادقة، يجب أن تطابق الوقائع التي تتكوّن من الأشياء التي تُمَثِّل العناصر الأولية للعالم. وبذلك فإن فهم معنى قضية معينة يعني معرفة ما يوجد في العالم ما دامت الأسماء تطابق الأشياء، وما دامت القضايا المكونة من الأسماء تطابق الوقائع المكونة من الأشياء. هكذا، فإن حدود اللغة ذات المعنى (ما يمكن قوله) هي حدود العالم (ما يمكن أن نتكلم عنه). وهذا هو المقصود

---

(1) صدر سنة 1953.

من عبارة فتغنشتاين: "ما يمكن قوله يمكن قوله بوضوح، وما لا يستطيع الإنسان التعبير عنه، يجب أن يصمت عنه"[1].

يقسم فتغنشتاين عبارات اللغة العادية أو الطبيعية[2] إلى العبارة التي "لها معنى" (sinn)، وهي التي يطلق عليها فتغنشتاين "القضايا"، والعبارات التي "لا معنى لها" (sinnlos)، ويطلق عليها "أشباه القضايا"، والعبارات التي يطلق عليها "اللغو" أو الكلام الفارغ (unsinn).

إن حالة أشياء (state of affairs) مجرد تركيبة من المواضيع[3] تتكون من أشياء بسيطة. ويمكن تحليل حالة أشياء إلى سلسلة من العناصر البسيطة التي تُمثَّل بشكل تصويري علاقتها ببعضها البعض. لذا فإن القضية وحالة الأشياء تصوران العلاقات القائمة بين العناصر البسيطة، وهذا هو السبب الذي جعل فتغنشتاين يقول إن القضايا تصور حالات الأشياء. إن قضيةً تُمثِّل حالة أشياء لغويًّا بواسطة صورة مشتركة للعناصر البسيطة التي تقتسمها مع حالات الأشياء التي ترسمها أو تصفها. إن ما يجعل القضايا ذات معنى هو كونها وحدها قادرة على تصوير حالة أشياء ممكنة أو واقعية وكونها وحدها تكمن في المجال المنطقي.

---

(1) Wittgenstein, L. ([1922] 1983) *Tractatus logico-philosophicus*, trad. fr. de G. G. Granger, Paris, Gallimard Tel, p. 31.

(2) تتكون اللغات العادية، كالعربية والانجليزية مثلًا، من **علامات**. ويمكن لعلامة أن تكون بلا معنى، وهي مجرد اتفاق- اعتباط بلغة فيرديناند دي سوسير (إن واقعة أن تعني كلمة "شجرة" ذلك الشيء الذي ينبت في الأرض ويتكون من جذع وأغصان وأوراق وثمار هي مجرد اتفاق). ويشكل **الرمز** الجزء من القضية (العبارة) الذي يميز معناها (Tractatus..., § 3.31). إننا نتعرف على رمز من خلال علامته (Tractatus..., § 3.326). فضلا عن ذلك، ليست الرموز اتفاقات ولا يمكن أن تكون بلا معنى، ذلك أن الرمز هو بالضرورة رمز لشيء ما، وإلا لن يكون رمزًا على الإطلاق.

(3) Wittgenstein, *Tractatus*..., § 2.01.

إن القضية تصنع "قطعًا" في المجال المنطقي من خلال تصوير حالة أشياء ممكنة واحدة.

إن "منطق العالم"[1] يتمظهر من خلال أشباه القضايا التي لا معنى لها[2]. وتشمل هذه الأخيرة أشباه قضايا المنطق التوتولوجية والمتناقضة وكذا المعادلات الرياضية[3] وبعض قوانين العلم القبلية، كقانون انخفاض الطاقة[4] وقانون "مبدأ العلة الكافية وقانون الاستمرار في الطبيعة وقانون أدنى مجهود في الطبيعة"[5]. وتشترك أشباه القضايا هذه في كونها تُعَبِّر جميعها عن "إمكانية الشكل المنطقي"[6] من خلال تحديد الأشكال التي يمكن أن تُسكَبَ فيها القضايا[7]. كل أشباه القضايا تفتقد إلى المعنى نظرًا لأنها لا تحيل إلى حالة أشياء ممكنة واحدة، كما تفعل القضية، بل إنها تظهر شيئًا حول حالات الأشياء الممكنة كلها؛ إنها تخترق المجال المنطقي برمته[8]. إنها تدخل في عداد النظام الرمزي[9] وتُمَثِّل الدعامات التي تحدد الأشكال التي يمكن أن تُشَيَّدَ منها القضايا ذات المعنى. هكذا يتضح أن أشباه القضايا تفتقد إلى المعنى، لكنها تستطيع مع ذلك أن تظهر معناها نظرًا لأنها تقول ما تظهره كل القضايا الممكنة.

---

(1) *Ibid.*, § 6.22.
(2) *Ibid.*, § 6.2.
(3) *Ibid.*, § 6.22.
(4) *Ibid.*, § 6.33.
(5) *Ibid.*, § 6.34.
(6) *Ibid.*, § 6.33.
(7) *Ibid.*, § 6.34.
(8) *Ibid.*, § 5.61.
(9) *Ibid.*, § 4.4611.

وفقًا لهذا التصور، تكون المنطوقات الدينية واللاهوت لا معنى لها وغير منطقية. فهي لا تحيل إلى الواقع التجريبي، وتقيم جزئيًا في الجهة الأخرى من حدود اللغة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إن معنى العالم نفسه، كما يقول فتغنشتاين في نهاية الرسالة، يوجد خارج هذا العالم ولا وجود للقيم فيه. لذا يعتقد الفيلسوف النمساوي أن الأسئلة العلمية، المتعلقة بحالات الأشياء في العالم، يمكن الإجابة عنها بدون الاقتراب من المشكلات المتعالية للحياة التي يُصَنّفها في خانة المشكلات الصوفية. وبالتالي، إن القضايا الميتافيزيقية تفتقد إلى المعنى بما أنها لا تحيل إلى وقائع في العالم يمكن التَّحَقُّق منها. وبالنتيجة يندرج الدين في القضايا التي ينبغي أن نصمت عنها لأنها شيء لا يمكن الحديث عنه بلغة علمية.

طَوَّرَ فتغنشتاين موقفه من الدين كفهمٍ سيّءٍ للغة في "محاضرة في الأخلاق" (1929) التي يدعي فيها أن "خاصية معينة لسوء استعمال اللغة تخترق جميع عباراتنا الأخلاقية والدينية"[1]. إذ يلاحظ أن المفردات الدينية غالبًا ما تستعمل كتشبيهات ومجازات، مثلًا عندما يوصف الله بخالق العالم أو عندما يقال إننا نشعر بالأمان ونحن بين يدي الله. لكن التشبيه ينبغي أن يكون تشبيهًا لشيء ما، وبالتالي فإنه لا يتمتع بالاستقلالية. ولكي يكون وصفُ واقعة معينة بواسطة التشبيه وصفًا مبرَّرًا، يجب على الواصف أن يكون قادرًا على استبعاد التشبيه ووصف الواقعة بدونه. أما في حالة الدين، لا توجد وقائع مماثلة تقف خلف التشبيه، ولذلك فإن "ما بدا للوهلة الأولى كتشبيه يبدو الآن مجرد لغو"[2].

---

(1) انظر في هذا الكتاب (محاضرة في الأخلاق)، ص 45

(2) انظر في هذا الكتاب (محاضرة في الأخلاق)، ص 46

تقيم العبارات التي لا معنى لها خارج المجال المنطقي. ولا تكون العبارة بلا معنى فقط إذا كانت تشمل علامات خالية من المعنى (bedeutungslos). وإذا كانت العلامة خالية من المعنى إذا كانت بلا فائدة[1]. مثلًا، إن العبارات التي تتضمن الرطانة (كلام غير مفهوم)، مثل عبارة "يقيم السوقم في العوار"، لا معنى لها نظرًا لأنها تتضمن علامات ("السوقم" و"العوار") لا فائدة لها في الاستدلال[2]. ويمكن أن تكون العبارة بلا معنى أيضًا ليس لأنها تحوي علامات بلا فائدة، ولكن نظرًا لأنها لا تُصَوِّر أية حالة أشياء ممكنة. مثلًا، لا تحتوي عبارة "الله كائن متعالٍ" على أية علامات مفيدة، بل إنها بلا معنى ما دامت لا تصور حالة أشياء ممكنة. فالعبارات الخالية من المعنى يمكن ألا تكون مجرد رطانة حتى وإن كانت تحاول قول ما لا يمكن قوله. وبالتالي، فليس من المستبعد كليًا أن تبرهن بعض العبارات التي لا معنى لها على أنها ليست بدون فائدة تمامًا.

يقول فتغنشتاين: "إن هناك بالفعل أشياء لا يمكن وضعها في كلمات"[3]. لكن انطلاقا من المسلمة الفتغنشتاينة التي مفادها أنه من الممكن مبدئيًا وضع أي شيء ممكن في كلمات، إذا كانت توجد "أشياء" لا يمكن صياغتها في كلمات، فإن هذه "الأشياء" لا يمكن أن توجد في المجال المنطقي. تدعم هذه الفكرة ادعاء أنه يمكن لعبارات لا معنى أن يكون لها استعمال مفيد، أي محاولة تسليط الضوء على هذه "الحقائق" التي لا يمكن أن تقال. يمكن لشخص، بمحاولة قول ما لا يقال بواسطة عبارة لا معنى لها (لكن ليس برطانة خالية من

---

(1) *Ibid.*, §3.328.

(2) "إذا كانت علامة ما بلا فائدة فإنها بلا معنى...(إذا كان كل شيء يتصرف كما لو أن لعلامة معنى، فإن لها معنى)" (*Tractatus*, § 3.328). فإذا لم يتصرف أي أحد كما لو أن لعلامة (مثل "السوقم و"العوار") معنى، فإن هذه العلامة ستكون خالية من المعنى نظرًا لأنها بلا فائدة.

(3) Wittgenstein, *Tractatus...*, § 6.522.

المعنى)، أن يجعل الأشياء التي لا يمكن وضعها في كلمات أن "تظهر" ذاتها من خلال كلمات[1]. عندما نكون مجبرين على التزام الصمت حيال بعض الأشياء، فإن هذا لا يقتضي بالضرورة أنه يجب علينا أن نلتزم الصمت عندما يكون بمقدورنا محاولة إظهارها من أجل مساعدة الآخرين على "رؤية العالم بشكل صحيح"[2]. بالنسبة لفتغنشتاين، إن "الحقائق" الأخلاقية هي التي لا يمكن قولها مطلقًا، لكن يمكن فقط "إظهارها" من خلال العبارات التي لا معنى لها والتي تقوم بتسليط الضوء. وهذا هو المعنى الأخلاقي لرسالة منطقية فلسفية.

يؤكد فتغنشتاين على أن غياب المعنى هو ما يشكل جوهر العبارات الدينية بما أنها تتجاوز حدود العالم وحدود اللغة ذات المعنى. لذلك فإن محاولة الكتابة أو الكلام عن الدين تصطدم بحدود اللغة، وهو أمر يرفضه فتغنشتاين مطلقًا. مثلًا، إن القضية "زياد يصدر حكمًا بأن القمر أصغر من الأرض" لها معنى وصادقة (إذا نطق بها زياد بالفعل) إذا كانت عبارة "القمر أصغر من الشمس" ترتبط بالواقعة الممكنة المتمثلة في أن القمر أصغر من الشمس. والآن، لنتأمل مثالا آخر: "القضية" الأخلاقية "زياد يصدر حكمًا بأن الشفقة جيدة". إن هذا الحكم الأخلاقي سيكون أيضًا ذا معنى فقط إذا كانت "الشفقة جيدة" واقعة ممكنة أو حالة أشياء، وإلا فإنها ستكون بالضرورة بلا معنى. يكشف تحليل فتغنشتاين للأحكام أنه لكي يكون هناك معنى لحكم أخلاقي (مثل "زياد يصدر حكمًا بأن الشفقة جيدة")، وبالتالي لكي يكون قضية، يجب على نتيجة الحكم (مثلًا، "الشفقة جيدة") أن تحيل إلى حالة أشياء ممكنة. فلكي تكون الأحكام الأخلاقية قضايا أخلاقية، يجب أن تكون هناك وقائع أخلاقية ممكنة.

---

(1) *Ibid.*, § 6.522.
(2) *Ibid.*, § 6.54.

3. الدين في المرحلة الثانية: لعبة لغوية

وكما هو معروف، عمد فتغنشتاين إلى تغيير رأيه حول اشتغال اللغة وما يمكنها القيام به. ذلك أن التعارض الصارم بين ما يمكن الحديث عنه (العبارات المتعلقة بالبنية المنطقية للعالم وبالمنطق والرياضيات) وما يسميه "اللغو" (باقي الأشياء الأخرى) تم استبداله بالعديد من "ألعاب اللغة" المتنوعة. وبالنظر إلى الاستعمالات العديدة التي يمكن للغة أن تقوم بها، فيبدو له غريبًا عدم إدراج الخطاب الأخلاقي كنوع من ألعاب اللغة هذه.

لابد من الإشارة إلى أن المقاطع التي يتحدث فيها فتغنشتاين عن الدين في بحوثه شحيحة جدًا. إن أول إحالة إلى الدين يعرّف فيها الفيلسوف النمساوي الصلاة كلعبة لغوية[1]. يشدد فتغنشتاين في فلسفته المتأخرة على أن اللغة ممارسة أو استعمال لها. ويوضح أن هناك عددًا كبيرًا جدًا من ألعاب اللغة، أي من أساليب استعمال الكلمات والجمل. ويشير في هذا السياق إلى الصلاة كواحدة من بين ألعاب لغوية عديدة كالشتم والتنذر وإعطاء الأمر ووصف شيء ما، إلخ. لكن ما تجدر الإشارة إليه هو أنه لا توجد خاصية أساسية مشتركة بين كل هذه الألعاب: "تأمل مثلًا كلّ العمليات والأفعال التي نطلق عليها "ألعاباً". أقصد ألعاب الرقعة، ألعاب الورق، ألعاب الكرة، الألعاب الأولمبية، إلخ. ما الشيء المشترك بينها جميعًا؟ لا تقل: يجب أن تشترك في شيء ما، وإلا لما كان يجب أن نسميها 'ألعاباً' – لكن انظر وشاهد ما إذا كان هناك شيء مشترك بينها كلها، اللهم باستثناء بعض التشابهات، والعلاقات، وسلسلات كاملة منها"[2].

---

(1) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, §23.

(2) *Ibid.*, §66.

يهاجم فتغنشتاين التصور الجوهراني الذي يزعم أن المفهوم المستعمل استعمالًا صحيحًا يحيل إلى جوهر مُضْمَر تشترك فيه كل الأشياء التي يحيل إليها ذلك المفهوم. وبالمقابل، يحاجج فتغنشتاين على أن الاعتقاد بأن لكل "الألعاب" جوهرًا مضمرًا واحدًا لهو اعتقاد خاطئ. فإذا "نظرنا ورأينا" جيدًا، سنجد نمطًا معقدًا من التشابهات المتداخلة بين الألعاب: فهناك ألعاب احترافية وأخرى تُمَارَس للهواية، وهناك ألعاب جماعية وأخرى فردية، وهناك ألعاب تتم بالاحتكاك الجسدي وأخرى ذهنية، وهناك لعبة الشطرنج ولعبة كرة القدم، وهناك ألعاب سهلة وأخرى خطيرة، إلخ. ولتوضيح فكرة فتغنشتاين حول "التشابهات العائلية" (Family resemblance) وتقريبها لذهن القارئ، يمكن أن نمثل لها بمجموعة من أربعة أشقاء، يشترك ثلاثة منهم (أ، ب، ج) في لون الشعر الأشقر، ويشترك اثنان منهم (أ، ب) في الأنف الأفطس، ويشترك ثلاثة منهم (ب، ج، د) في الجبهة العريضة. هكذا، نلاحظ أنه ليست هناك خاصية واحدة مشتركة بين جميع الأشقاء، بل يشبهون بعضهم البعض في بعض السمات دون سمات أخرى.

إن هناك تشابهات بين اللغة واللعبة: أولا، إنهما معا نشاطان توجههما قواعد، بمعنى أن قواعد اللعبة تتحكم فيما يمكن للاعب أن يفعله، وأن قواعد اللغة تتحكم في معنى ما يمكن للمتكلم قوله؛ ثانيًا، إنهما نشاطان يمكن تعلم تقنيات استعمالهما، بمعنى أن المعنى يتم تَعَلُّمه من خلال القواعد التي تضبط استعمال الكلمات والجمل، تمامًا مثلما يتم فهم "قطع اللعبة" من خلال طريقة استعمالها. هكذا يمكن اعتبار ألعاب اللغة ممارسات أو عادات يمكن إتقانها. ومن جهة أخرى، إن النشاط اللغوي متشابك دومًا مع أنشطة أخرى في شكل حياة خاص (form of life). ويذهب فتغنشتاين بعيدًا عندما يصرح بأن الأنشطة اللغوية متجذرة في أنشطة الإنسان وردود فعله الطبيعية، وبالتالي فإنها

لا تحتاج إلى تبرير. هكذا، وفقًا لأطروحة فتغنشتاين، يمكن اعتبار الدين وأنشطته اللغوية، كالصلاة والإنشاد والوعظ، إلخ، ألعابًا لغويةً أو أشكال حياة لا تحتاج إلى تبرير؛ ويقتضي فهمُ ما تدعيه تحديدَ ما يميزها كلعبة لغوية خاصة. نفس الشيء ينطبق على اللاهوت الذي عرفه ككلام حول الله. فالدين بهذا المعنى استعمال خاص للغة انطلاقًا من مفردات خاصة وقواعد وتقنيات خاصة. وعلى الرغم من أن الدين لعبة لغوية موجودة يمكن وصفها ومقارنتها بألعاب لغوية أخرى ويمكن للمؤمنين المشاركة فيها، فمن الممكن بالنسبة لأي كان أن يتقن الممارسة اللغوية وينخرط فيها. وبما أن معنى الكلمات هو استعمالها في النشاط اللغوي، من الضروري أن يكون للغة الدينية معناها الخاص. وبذلك لا يمكن الحكم على صدق اللغة الدينية أو خطئها إلا في سياق الاتفاقات المتعلقة بها. وهذا ما يفسر لماذا عرّف فتغنشتاين اللاهوت على أنه القواعد النحوية التي تحدد جوهر المفاهيم الدينية.

لكن ما الذي يميز اللغة الدينية كلعبة لغوية خاصة؟ فإذا كان الطلب والشتم والصلاة والترحيب، إلخ، نماذج من ألعاب اللغة، فإننا نمارسها كلها في سياقات دينية وغير دينية. إن اللعبة جزء من النشاط اللغوي يمكنه أن يشتغل في سياقاتٍ مختلفة. إن السياق هو ما يزودنا بالطريقة التي يجب أن نفهم بها "اللعبة": فالكلام مع الله ليس هو الكلام مع رب العمل. فالدين "فسيح" جدًا لدرجة تخول له أن يكون لعبة لغوية مستقلة؛ كما أنه يوجد دومًا وسط أنشطة بشرية أخرى عديدة.

وفي نهاية هذا التقديم، أود أن أثير انتباه القارئ إلى أن فلسفة فتغنشتاين تتميز بالعمق والتعقد رغم ما يبدو عليها من بساطة الأسلوب. وسيجد القارئ الذي لم يراكم معرفة كافية حول فكر فتغنشتاين صعوبة حقيقية في ملامسة المرامي التي كان يسعى الفيلسوف النمساوي إلى بلوغها، علمًا أن لتصوراته حول الأخلاق

والدين والسحر المتضمنة في هذه الأعمال امتدادات عميقة مع مجموع أعماله الأخرى ومع تصوراته في اللغة والعقل واستحالة اللغة الخاصة واتباع القاعدة، ونظرية الصورة، إلخ. لذلك وضعت لكل نص مقدمة حاولت فيها شرح مضامينه وإبراز علاقته مع مواضيع أخرى، إن وجدت، وذلك قصد تيسير قراءة نصوص عُرِفَ عن صاحبها استعمال الاستعارات والتشبيهات والمجازات والاقتصاد في اللغة، علمًا أن معظم كتاباته إما دروس كان يلقيها على طلبة متخصصين وراكموا ما يكفي من المعارف الفلسفية لفهم مقاصده، وإما ملاحظات كتبها لنفسه وتم العثور عليها بين الأوراق بعد وفاته. ولذلك فإنه يخاطب أشخاصًا يفترض أنهم يتوفرون على خلفية معرفية تؤهلهم لتلقي تلك الدروس التي توحي درجة صعوبتها بأن صاحبها يفترض أن متلقيها مؤهلين لفهمها.

وعليه، فإنني أنصح القارئ العربي بالعودة إلى تلك المقدمات التي وضعتها لكل نَصٍّ على حدة، فمن شأنها بالتأكيد تقريب مضامين هذه النصوص إليه، وستساعده بالتأكيد على فتح ما انغلق منها عليه.

وفي الأخير، أود أن أوجه شكراً خاصاً إلى الصديق إسلام سعد، المترجم والباحث في الفلسفة، على قبوله قراءة هذا العمل وإبداء الملاحظات القيمة التي ساعدتني على توضيح عبارات غامضة ومعان مبهمة.

أهم أعمال فتغنشتاين

- The Blue and Brown Books (BB), Oxford: Blackwell, 1958.
- Culture and Value, G. H. von Wright (ed.), P. Winch (trans.), Oxford: Blackwell, 1980;
- "A Lecture on Ethics", The Philosophical Review, 74, 1965: 3–12;
- Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief, C. Barrett (ed.), Oxford: Blackwell, 1966.
- Notebooks 1914–1916, G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe (eds.), Oxford: Blackwell, 1961.
- On Certainty, G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (eds.), G.E.M. Anscombe and D. Paul (trans.), Oxford: Blackwell, 1969.
- Philosophical Grammar, R. Rhees (ed.), A. Kenny (trans.), Oxford: Blackwell, 1974.

- Philosophical Investigations, G.E.M. Anscombe and R. Rhees (eds.), G.E.M. Anscombe (trans.), Oxford: Blackwell, 1953.

- Philosophical Occasions, J. Klagge and A. Nordmann (eds.), Indianapolis: Hackett, 1993.

- Philosophical Remarks, R. Rhees (ed.), R. Hargreaves and R. White (trans.), Oxford: Blackwell, 1964.

- Remarks on Colour, G. E. M. Anscombe (ed.), L. McAlister and M. Schaettle (trans.), Oxford: Blackwell, 1977.

- "Remarks on Frazer's Golden Bough", R. Rhees (ed.), Synthese, 17, 1967: 233–253.

- Remarks on the Foundations of Mathematics, G. H. von Wright, R. Rhees and G. E. M. Anscombe (eds.), G. E. M. Anscombe (trans.), Oxford: Blackwell, 1956.

- Tractatus Logico-Philosophicus (TLP), C. K. Ogden (trans.), London: Routledge & Kegan Paul, 1922.

- Wittgenstein's Notes on Logic, Michael Potter (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2009.

- Zettel, G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (eds.), G. E. M. Anscombe (trans.), Oxford: Blackwell, 1967.

الفصل الأول
محاضرة في الأخلاق

تقديم بقلم المترجم

يبدأ فتغنشتاين "محاضرته في الأخلاق" بالتمييز بين حكم القيمة النسبي وحكم القيمة المطلق. فما هي أوجه الاختلاف بينهما؟

أهم نقطة في "محاضرة في الأخلاق"، كما طرحها فتغنشتاين، هي المفارقة المتمثلة في كون بعض التجارب تبدو أن لها قيمة مطلقة، أي فوق طبيعية، بيد أن التجارب تحدث في العالم، ولا شيء في العالم له قيمة مطلقة. فأن يكون لحالة أشياء قيمة مطلقة معناه أنه لا أحد يستطيع منع نفسه من ملاحقتها، أو حسب لغة فتغنشتاين لا أحد يستطيع منع نفسه من الشعور بالخجل إن لم يسع إليها. إلا أنه لا وجود لحالة أشياء كهذه في العالم. ويتمثل الحل الذي قدمه فتغنشتاين لهذه المفارقة في التصريح بأن النطق بهذه التجارب (أو إسناد قيمة لها) مجرد لغو (كلام فارغ).

إن دافع فتغنشتاين هو الإصرار على فصل الأخلاق عن عالم الوقائع. وينسجم هذا الدافع مع منظور المنطق والتمثيل الذي عرضه في رسالة في المنطق والسياسة: فبغض النظر عن مدى قربنا من جريمة القتل التي نُحَقِّقُ فيها، فإننا لن نكتشف سوى "وقائع ووقائع ووقائع، لكن لن تكون هناك أخلاق"[1]، ولاشيء يلزمنا بالتسليم بخطأ هذا الفعل.

---

(1) انظر هذا الكتاب (محاضرة في الأخلاق)، ص 44

"إن ما هو خيّر إلهي أيضًا. مهما بدا هذا القول غريبًا، فإنه يلخص تصوري للأخلاق. وحده الشيء فوق طبيعي يستطيع أن يعبر عما هو فوق طبيعي"[1]. يبدو أن الأخلاق كانت ما تزال توجد على مستوى الدين، وهو موقف يتناغم مع أطروحة الرسالة التي مفادها أنه من غير المنطقي إحالة الأفعال إلى أبعاد أخلاقية بسبب حدود اللغة. لقد ظَلَّ فتغنشتاين طيلة المرحلة الأولى من تَطَوُّرِ فلسفته يرفض اعتبار الأخلاق نظرية تكوينية، وظل يعالج البعد الأخلاقي كبُعْدٍ متعالٍ، بمعنى أن القيم الأخلاقية توجد خارج العالم، وبالتالي لا تحتاج إلى تبرير نهائي. فحسب فتغنشتاين، ستكون النظرية الأخلاقية أو المذهب الأخلاقي كلامًا لا معنى له. ويوضح فتغنشتاين موقفه هذا في الرسالة كما يلي: "كل القضايا متساوية في القيمة"[2]. ويضيف: "هكذا، من المستحيل على الأخلاق أن تكون قضايا. لا يمكن للقضايا أن تعبر عن شيء سامٍ. فمن الواضح أنه لا يمكن صياغة الأخلاق في كلمات. إن الأخلاق متعالية. (إن الأخلاق والجماليات شيء واحد)"[3].

ترتكز "محاضرة في الأخلاق" على اعتبار أن القدرة على تعريف قضايا أخلاقية تستلزم نظرية في الأخلاق. بيد أن هذا ممكن فقط إذا كان هناك معيار للبرهنة على أن القضية ملائمة أو غير ملائمة، ممكنة أو غير ممكنة. فلتقييم هذه القضية، ينبغي أن تكون جزءًا من نظام من المنطوقات ذاتية المرجعية، ذلك أن هذا النظام وحده يمكنه أن يبرهن على معيار بأساس قابل للتبرير المنطقي. وعليه، لا يمكن للقضايا أن تكون ذات معنى إلا إذا كانت منطوقات حول الوقائع في العالم. يجب على النظرية، كما في العلوم الطبيعية، أن تصف هذه

---

(1) Wittgenstein, *Culture and Value*, op. cit., p. 3.
(2) Wittgenstein, *Tractatus...*, op. cit., § 6.4.
(3) Ibid., § 6.42, 6.421.

الوقائع من خلال قضايا منظمة نسقيًا. انطلاقًا من هذا المنظور، يرفض فتغنشتاين الفكرة الفلسفية القاضية بإمكانية تحرير كتاب حول الكون. وهذا هو المغزى من قوله: "يجب أن أقول الآن أنني إذا تأملت ما ستكونه الأخلاق حقًا، إذا كان هذا العلم موجودًا، فإن النتيجة تبدو لي واضحة تمامًا. يبدو لي واضحًا أنه لا شيء مما يمكن لنا التفكير فيه أو قوله يمكن أن يكون هذا الشيء، أي الأخلاق؛ وأنه لا نستطيع كتابة كتاب علمي يعالج موضوعًا يتميز بسمو داخلي وبمستوى أعلى من كل المواضيع الأخرى. لا أستطيع وصف شعوري إزاء هذه المسألة إلا بالاستعارة التالية: إذا كان بوسع شخص أن يكتب كتابًا في الأخلاق يكون بالفعل كتابًا في الأخلاق، فإن هذا الكتاب سيعمل كانفجار على القضاء على كل كتب هذا العالم. إن كلماتنا، كما نستعملها في العلم، سُفُنٌ لا تستطيع غير أن تحمل الدلالة والمعنى وتنقلهما - الدلالة والمعنى الطبيعيين. إذا كانت الأخلاق موجودة، فإنها فوق طبيعية، بينما كلماتنا لا تريد التعبير سوى عن وقائع؛ [...] قلت طالما يتعلق الأمر بالوقائع والقضايا، فليس هناك سوى قيمة نسبية وخير نسبي وحق نسبي، إلخ"[1].

يؤكد فتغنشتاين هنا ما سبق أن سماه في الرسالة بالطبيعة المتعالية للأخلاقي، بمعنى أن البعد الأخلاقي ينكشف فقط باستبعاده من العبارات المنطوقة، الشيء الذي يعني عدم وجود حالات أشياء يمكن التعبير عنها بلغة أخلاقية. وقد أشار إلى ذلك عندما قال إنه لا وجود في عالمنا لوقائع وحالات أشياء، أي لا وجود لـ"طريق صحيحة قطعًا"، يمكن، بفضل القوة الإلزامية لحاكم معين، الاعتراف بأنها قدرة أخلاقية مطلقة على خلق الأفعال وتقييمها. يقول: "إن الطريق الصحيحة هي تلك التي تؤدي إلى هدف محدَّد سلفًا. لنر الآن ما يمكن أن

---

(1) انظر هذا الكتاب (محاضرة)، ص 42

نفهمه من عبارة: "الطريق الصحيحة قطعًا". أعتقد أنها ستكون الطريق التي يجب على كل فرد رآها أن يسلكها، مدفوعًا بضرورة منطقية، وإلا فإنه سيشعر بالخجل"[1].

فحتى في حالة ما إذا كان ممكنًا تَصَوُّر أخلاق مطلقة أو معيارية على النحو الوارد في "محاضرته"، فإنها لن تتوفر على القوة الإلزامية لحاكم مطلق، ولذلك فإن هذه القوة تظل حالة أشياء غير قابلة للوصف. هكذا يتضح أن فتغنشتاين هدم ادعاء الأخلاق الكونية عندما رفض فكرة "القوة الإلزامية لحاكم مطلق"، وعندما جعل قبول الأفراد لأمر سلك "الطريق الصحيحة قطعًا" أو لملاحظة "هذا هو الخير المطلق!" يتوقف فقط على مقارباتهم العملية. فما دام أي أمر يتبني طريقة معينة في النظر إلى الأشياء يفترض ضمنيًا ودائمًا وجود إمكانية أخرى، فإن فكرة الأمر المطلق تبقى مجرد وهم.

يشير فتغنشتاين في "محاضرة في الأخلاق" إلى أن كل الكلمات الأخلاقية، مثل "جيد" و"صحيح"، عندما تستعمل في أحكام قيمة، فإنها تكون ذات معنيين: معنى عادي أو نسبي، ومعنى أخلاقي أو مطلق. إن حكم القيمة النسبي يرتبط دائمًا بواقعة ممكنة: فعندما أقول "ها هي الطريق الصحيحة"، فإنني أتحدث عن شيء يوجد في العالم ويمثل حالة أشياء، أي واقعة ممكنة الوجود وليست مستحيلة. لذلك يطلق عليه فتغنشتاين حكم القيمة النسبي نظرًا لأن الكلمة الأخلاقية "صحيحة" مستعملة هنا بمعنى جيدة من أجل شيء ما، وبالتالي فهي تعتبر نسبية بالنسبة لمعيار معين، وهو أن توصلني إلى هدفي في أقرب وقت ممكن. أما حكم القيمة المطلق، على خلاف الحكم النسبي، فيستعمل الكلمات الأخلاقية، مثل "خير" و"شر"، بمعنى مطلق. والقيمة

---

(1) ن. م.، ص 42

المطلقة ليست قيمة من أجل شيء ما، بل هي قيمة في ذاتها. هكذا، إنها مثل القول "ها هي الطريق الصحيحة قطعًا" بغض النظر عن الهدف أو الوجهة أو المعيار. فعندما يقول فتغنشتاين إن "الخير المطلق، إذا كان حالة أشياء قابلة للوصف، سيكون حالةً يسعى كل فرد بالضرورة إلى تحقيقها، بغض النظر عن أذواقه وميوله، أو أنه سيشعر بالذنب لكونه لم يسع إلى تحقيقها"[1]، فإنه يؤكد على أن كل "القضايا" الأخلاقية أحكام قيمة مطلقة نظرًا لأن كل العبارات الأخلاقية تستعمل المصطلحات الأخلاقية بالمعنى المطلق فقط. بالنسبة لفتغنشتاين، إننا نقول إنه يجب أخلاقيًا على بعض الأشخاص فعل كذا وكذا نظرًا لأن ذلك جيد في ذاته (بالمعنى المطلق) وليس لأنه يستجيب لمعيار معين. علاوة على ذلك، إذا كانت جميع القضايا الأخلاقية أحكامَ قيمةٍ مطلقةً، فإن ذلك يستلزم أنه لكي تكون "قضيةٌ أخلاقيةٌ" قضيةً بالفعل (أي لها معنى)، يجب أن يحيل الحكمُ الأخلاقيُّ إلى حالة أشياء ممكنة (واقعة أخلاقية). وإذا كان من الممكن أن توجد هذه الواقعة الأخلاقية، فيجب أن تكفي وحدُها لإضفاء معنى على الحكم الأخلاقي المطابق لها. والحال أنه لا وجود لهذه الواقعة الأخلاقية حسب تقدير فتغنشتاين نظرًا لأنه "لا تملك أيةُ حالةِ أشياء في ذاتها ما يمكن أن أسميه طواعيةً القوة القسرية لحاكم مطلق"[2]. ومعنى ذلك أنه لا تستطيع أية حالة أشياء في المجال المنطقي أن تبرر الادعاءات المطلقة للحكم الأخلاقي، وبالتالي، "لهذا السبب من المستحيل أن توجد قضايا أخلاقية"[3].

يمكن التأكيد على هذا الموقف بالتذكير بأن كل القضايا، حسب فتغنشتاين، تعرض فقط وقائع ممكنة، وبما أن كل الوقائع متساوية القيمة، فإن "كل القضايا

---

(1) انظر في هذا الكتاب (محاضرة)، ص 42

(2) ن. م.، ص 42

(3) Wittgenstein, *Tractatus...*, § 6.42.

متساوية في القيمة"[1]. لكن رأينا من قبل أن المنطوقات الأخلاقية تحاول الإشارة إلى وقائع أخلاقية تقتضي بدورها الحاجة إلى أن تكون وقائع ذات قيمة أسمى من وقائع أخرى. لكن هذه الوقائع الأخلاقية لا يمكن أن توجد، كما يشرح فتغنشتاين: "إن حجرةً، وجسم بهيمة، وجسد إنسان، وجسدي، توجد كلها على نفس المستوى. لهذا السبب فإن ما يحدث، سواء كان مصدره الحجرة أو جسدي، ليس جيدًا ولا سيئًا"[2].

هكذا، بما أنه لا نقول إن بعض الوقائع المتعلقة بالحجرة جيدة أو سيئة في ذاتها، كذلك فإن وقائع أخرى تتعلق بالبشر يمكن أيضًا ألا تتضمن قيمة أخلاقية مطلقة. مثلًا، لنتخيل كل الوقائع المرتبطة بعملية قتل، أو بجريمة بشعة أخرى. إن جميع هذه الوقائع، المادية والنفسية، ستكون مجرد وقائع بسيطة لها قيمة متساوية مع قيم الوقائع الأخرى. فلا واقعة متعلقة بعملية القتل، كشخص له نية قتل شخص آخر، يمكن أن تكون لها القيمة المطلقة الضرورية لتبرير ادعاء أخلاقي. وبذلك لا يمكن لأية واقعة في ذاتها أن تكون خيّرة أو شريرة بشكل مطلق- إذ لا وجود لوقائع أخلاقية، وبالتالي لا وجود لقضايا أخلاقية.

ورغم هذا التحليل الرصين، يعترف فتغنشتاين بـ"دافع" يتمظهر في محاولة الإنسان المستمرة لابتكار نظريات أخلاقية تُجَسِّد تأويلات للأفعال البشرية. إن عدد هذه النظريات الذي يبدو لانهائيًا تفسره رغبة البشر التعهد بتلك التأويلات. وقد حاول فتغنشتاين في أعماله الأولى، وخصوصًا الرسالة، دراسة هذه الرغبة بابتكار فلسفة موضوعية. ويؤكد على انتمائه إلى هذا الشكل من الحياة قائلًا: "بمعنى: أرى الآن أنه إذا لم يكن لهذه العبارات معنى، فليس ذلك

---

(1) *Ibid.*, § 6.4.

(2) Wittgenstein, L. (1979) *Notebooks 1914-1916*, translated by G.E.M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, p. 85.

نظرًا لأن العبارات التي عثرت عليها لم تكن صحيحة، بل لأن جوهرها هو خلوها من المعنى. وبالفعل، إن كل ما أردت أن أفعله بواسطتها هو الذهاب أبعد من العالم، أي أبعد من اللغة ذات الدلالة. إن كل ما أميل إليه - وأعتقد كل ما يميل إليه كل الناس الذين حاولوا ولو مرة الكتابة أو الحديث في الأخلاق والدين- كان هو مواجهة حدود اللغة. إن مواجهة جدران قفصنا عملية مستحيلة بشكل تام وقطعي. عندما تتولد الأخلاق من الرغبة في قول شيء ما عن المعنى النهائي للحياة والخير المطلق والأشياء ذات القيمة المطلقة، فلا يمكن لها (الأخلاق) أن تكون علمًا. فما تقوله لا يضيف شيئًا إلى معرفتنا بأي معنى كان. لكنها وثيقة حول ميل يوجد في عقل الإنسان، ميل لا يسعني إلا أن أكن له أنا شخصيًّا احترامًا عميقًا، وألا أحتقره ما حييت"[1].

وبصيغة أخرى، رغم خلاصة فتغنشتاين بأنه لا وجود لقضايا أخلاقية، فإنه ظل محتفظًا بـ"الميل" إلى إثباتها. لكن هذا الميل إلى إثبات القضايا الأخلاقية ليس فقط ميلًا يعترف به فتغنشتاين، وإنما هو أيضًا ميل "لا يسعني إلا أن أكن له أنا شخصيًّا احترامًا عميقًا". ويشرح فتغنشتاين هذا الإغراء لاستعمال الإثباتات الأخلاقية بادعاء أن بعض التجارب الخاصة، مثل الدهشة من وجود العالم[2]، تبدو أن لها قيمة مطلقة أو داخلية. إلا أنه من الواضح أن هذه التجارب الخاصة التي يبدو أن لها خاصية مطلقة ما زالت مجرد وقائع؛ إنها تحدث في هذه اللحظة أو تلك، إلخ. لذلك يذهب فتغنشتاين أبعد عندما يطلق "مفارقة" على واقعة "أن يكون لتجربة وواقعة معينتين قيمةٌ فوق طبيعية"[3].

---

(1) ن. م.، ص 48

(2) ن. م.، ص 47 ولكن أيضا في رسالة منطقية فلسفية (Tractatus..., § 6.44: "ليس الصوفي هو **كيف** توجد الأشياء في العالم، بل هو كون العالم **يوجد**".

(3) انظر في هذا الكتاب (محاضرة)، ص 46

سيكون من غير المنطقي القول إن لتجربة فوق طبيعية قيمة معينة، لذلك فإن المفارقة ترتبط فقط بميلنا إلى إثبات مثل هذا الكلام الفارغ (اللغو).

محاضرة في الأخلاق

قبل الحديث عن موضوع هذه المحاضرة، اسمحوا لي بتقديم بعض الملاحظات الأولية. أشعر بأنني سأصادف صعوبات كبرى في تبليغكم ما أفكر فيه، وأعتقد أنه يمكن لعرضها عليكم أن يذلل بعضها قليلًا. أولى هذه الصعوبات، والتي ليست في حاجة إلى الإشارة إليها، تتمثل في كون الإنجليزية ليست هي لغتي الأم، وبالتالي فإن تعبيري غالبًا ما تنقصه الدقة والجودة المطلوبتين في معالجة موضوع صعب. كل ما أستطيع فعله هو أن أطلب منكم تسهيل مهمتي من خلال محاولة فهم ما أريد قوله، على الرغم من الأخطاء التي أتحمل ذنب اقترافها في حق قواعد النحو الإنجليزي. كما أود الإشارة إلى الصعوبة الثانية التالية: من المحتمل أن يكون ما يتوقع عدد منكم سماعه في هذه المحاضرة غير دقيق شيئًا ما. ولكي أنبهكم إلى مغزى هذه المحاضرة، سأقول لكم باختصار الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع: عندما شرفني أمينكم السابق بطلب إلقاء محاضرة على أعضاء جمعيتكم، اعتقدت في البداية بأن تقديمها سيكون مستحبًا بالنسبة لي، وفكرت ثانيًا في أنه إذا أتيحت لي مناسبة الحديث إليكم، فينبغي لي أن أحدثكم في شيء سيهمني كثيرًا إيصاله إليكم بدلًا من استعمال هذه المناسبة بشكل سيء، كأن أقدم مثلًا محاضرة في المنطق. أقول "استعمالًا سيئًا" نظرا لأن ساعة لا تكفي للحديث عن موضوع علمي، وإنما سلسلة كاملة من المحاضرات. كان من الممكن أن أقدم لكم ما يسمى محاضرة تبسيطية- أي محاضرة من شأنها أن تجعلكم تعتقدون أنكم تفهمون شيئًا أنتم لا تفهمونه في الحقيقة- أشبع بها ما أعتبره إحدى أحط رغبات معاصرينا، وهي

هذا الفضول المصطنع المتعلق بآخر مكتشفات العلم. بعد استبعاد هذه الخيارات، قررت أن أناقش معكم موضوعًا يبدو لي مهمًا في عموميته، آملًا من ذلك أن أتمكن من مساعدتكم على توضيح أفكاركم حول ذلك الموضوع (حتى وإن كنتم غير متفقين كليًا مع ما سأقوله). إن الصعوبة الثالثة والأخيرة- التي تُميِّز معظم المحاضرات الطويلة- تتمثل في كون المستمع غير قادر على أن يرى في الوقت نفسه الطريق التي يوضع فيها والهدف الذي تؤدي إليه. بمعنى أنه إما سيتساءل: "أفهم كل ما يقوله المحاضر، لكن ماذا يقصد بذلك بحق السماء؟"، أو سيتساءل: "أعرف ماذا يقصد، لكن كيف سيصل إلى ذلك بحق السماء؟". إن ما أطلبه منكم مرة أخرى هو أن تتحلوا بالصبر وأن تأملوا أن تروا في النهاية الطريق وما تؤدي إليه.

دعونا نبدأ الآن. كما تعلمون، إنني أعالج الأخلاق، وسأتبنى التفسير الذي قدمه الأستاذ مور (Moore) لهذا اللفظ في كتابه برانكيبيا إيتيكا (Principia Ethica). يقول: "إن الأخلاق هي البحث العام فيما هو خير". وسأستعمل الآن هذا اللفظ بمعنى أوسع قليلًا، أي بمعنى يشمل ما يمثل حسب اعتقادي الجزء الأساسي لما يسمى عادة الجماليات.

ولكي أبرز لكم بأكبر قدر ممكن من الوضوح ما أعتقد أنه الموضوع الخاص بالجماليات، سأقدِّم لكم بعض العبارات المترادفة إلى هذا الحد أو ذاك، بحيث يمكن أن نستبدل بعضها البعض في التعريف أعلاه؛ إنني أريد بتعدادها إنتاج المفعول نفسه الذي كان يريد غالتون إنتاجه عندما كان يصور عددًا من الوجوه المختلفة على نفس اللوحة بهدف الحصول على صورة للخصائص النموذجية المشتركة بين تلك الوجوه. كما أنه يمكن لي أن أريكم الوجه الصيني النموذجي عندما أريكم صورة فوتوغرافية جماعية محصَّل عليها بهذه الطريقة؛ لذا إذا نظرتم من خلال المترادفات التي سأعرضها أمامكم، ستكونون- كما أرجو ذلك-

قادرين على رؤية الخصائص المميزة التي تشترك فيها، وهي الخصائص المميزة للأخلاق.

هكذا، بدلًا من القول: "إن الأخلاق هي البحث فيما هو خير"، يمكن لي القول إنها البحث فيما هو قيّم، أو فيما هو مهمّ بالفعل، أو يمكن لي أن أقول أيضًا إن الأخلاق هي البحث في معنى الحياة، أو فيما يجعل الحياة جديرة بالعيش، أو في طريقة العيش الصحيحة. أعتقد أنكم إذا نظرتم إلى هذه العبارات، ستستخلصون منها فكرة تقريبية لما تهتم به الأخلاق.

والحال أن أول ما يثير انتباهنا في كل هذه العبارات هو أن كل واحدة منها مُسْتَعْمَلَة في الواقع بمعنيين مختلفين: المعنى العادي أو النسبي، والمعنى الإيتيقي أو المطلق. إذا قلت مثلًا: ها هو مقعد جيد، هذا يعني أن هذا المقعد يصلح لبعض الأهداف المحدَّدة سلفًا. في الواقع، إن كلمة "جيد" بالمعنى النسبي يعني بكل بساطة: الذي يستجيب لنموذج محدَّد سلفًا. هكذا عندما نقول عن شخص معين إنه عازف بيانو جيد، فإننا نقصد بذلك أنه يستطيع عزف موسيقى ذات درجة معينة من الصعوبة بدرجة معينة من المهارة. وعلى نحو مماثل، لو قلت إنه من الأهمية بالنسبة لي ألا أصاب بالزكام، فإنني أقصد بذلك أن الزكام يُنْتِج في حياتي بعض الاضطرابات التي يمكن وصفها؛ وإذا قلت إن هذه هي الطريق الصحيحة، فإني أعني بذلك أنها الطريق الصحيحة التي تؤدي إلى هدف معين.

إن هذه العبارات المسْتَعْمَلَة على هذا النحو لا تثير صعوبات ومشكلات عويصة. لكن الأخلاق لا تستعملها بتلك الطريقة. لنفرض أنني أعرف كيف ألعب التنس، وأن أحدكم رآني ألعب وقال لي: "أنت تلعب بطريقة سيئة جدًا"، وأنني أجبته: "أعرف أنني لاعب سيء، لكني لا أريد أن ألعب بشكل

أفضل"، فإن كل ما يمكن لمحاروي أن يقول هو: "آه، في هذه الحالة، كل شيء على ما يرام". لكن افرضوا أنني حكيت لأحدكم كذبة منافية للعقل، وقال لي: "أنت تتصرف بفظاظة" وأنني أجبته: "أعرف أنني أتصرف بشكل سيء، لكنني على كل حال لا أريد مطلقًا أن أتصرف بشكل أفضل"، فهل يمكن له أن يقول لي: "آه، في هذه الحالة، كل شيء على ما يرام"؟ بالتأكيد لن يفعل؛ بل سيقول: "حسنًا، يجب عليك التحلّي بإرادة التصرف بشكل أفضل". إنكم هنا أمام حكم قيمة مطلق، بينما يتعلق الأمر في المثال السابق بحكم نسبي.

يبدو أن جوهر الاختلاف بين هاذين الحكمين يتمثل فيما يلي: إن كلَّ حكمِ قيمةٍ نسبي منطوقٌ وقائع، ويمكن بالتالي صياغته بطريقة تجعله يفقد كل مظاهر حكم القيمة: فبدلًا من قول: "ها هي الطريق الصحيح التي تؤدي إلى غرانشيستر"، كان بإمكاني القول: "ها هي الطريق التي ينبغي لك اتخاذها إذا أردت الوصول إلى غرانشيستر في أقرب وقت"؛ إن عبارة "هذا الرجل عدّاء جيد" تعني ببساطة أنه يقطع مسافة معينة في عدد معين من الدقائق، إلخ.

إن ما أريد البرهنة عليه الآن، رغم أنه يمكن إبراز أن كلَّ حكم قيمة نسبي هو مجرد منطوق وقائع، هو أنه لا يمكن لأي منطوق وقائع أن يكون ولا أن يتضمن حكم قيمة مطلق. اسمحوا لي بأن أشرح ذلك: افرضوا أن أحدكم كائن عليم بكل شيء، وأنه يعلم بالتالي كل حركات كل الأجسام، الميتة والحية، في هذا العالم، وأنه يعلم أيضًا جميع الحالات العقلية لكل البشر في كل الأزمنة التي عاشوا فيها، وافرضوا أنه كتب كل ما يعرف في كتاب ضخم، وأن هذا الكتاب يشمل الوصف الكامل لهذا العالم؛ إن ما أريد إبرازه هنا هو أن هذا الكتاب لا يتضمن شيئًا عما سنسميه حكمًا أخلاقيًا ولا أي شيء يستلزم منطقيًا مثل هذا الحكم. سيشتمل طبعًا على كل أحكام القيمة النسبية وكل القضايا العلمية الصحيحة، وفي الواقع كل القضايا الصحيحة التي يمكن صياغتها. لكن كل

الوقائع الموصوفة ستكون في نفس المستوى إن صَحَّ التعبير، وستكون كل القضايا أيضًا في نفس المستوى. ليست هناك قضية سامية أو مهمة أو تافهة بأي معنى مطلق كان.

ربما سيتفق معي أحدكم وسيتذكر ما قاله هاملت: "لا شيء جيد، ولاشيء سيء، إن الفكر هو ما يخلق الجيد والسيء". لكن يمكن لهذه القولة أن تؤدي إلى سوء الفهم. يبدو أن ما قاله هاملت يعني أن الجيد والسيء محمولين لحالاتنا العقلية، رغم أنهما ليسا خاصيتين للعالم الخارجي. لكن ما أقصده هو أن حالةً عقليةً (عندما نعني بها واقعة يمكن وصفها) ليست جيدة ولا سيئة بالمعنى الأخلاقي.

مثلًا، إذا قرأنا في كتاب العالم وصفًا لعملية قتل بكل تفاصيلها المادية والنفسية، فإن الوصف الخالص لهذه الوقائع لن يتضمن أي شيء يمكن أن نسميه قضية أخلاقية. فعملية القتل ستكون بالضبط في نفس مستوى أي حدث آخر، مثلًا سقوط صخرة. أكيد أن قراءة هذا الوصف لن تثير فينا الألم أو الغضب أو أي انفعال آخر، أو يمكن لنا أن نقرأ حول الألم أو الغضب الذي أثارته عملية القتل هذه لدى الأشخاص الذين علموا بها، لكن ستكون هناك فقط وقائع ووقائع ووقائع، لكن لن تكون هناك أخلاق.

يجب أن أقول الآن أنني إذا تأملت ما ستكونه الأخلاق حقًّا، إذا كان هذا العلم موجودًا، فإن النتيجة تبدو لي واضحة تمامًا. يبدو لي واضحًا أنه لا شيء مما يمكن لنا التفكير فيه أو قوله يمكن أن يكون هذا الشيء، أي الأخلاق؛ وأنه لا نستطيع كتابة كتاب علمي يعالج موضوعًا يتميز بسمو داخلي وبمستوى أعلى من كل المواضيع الأخرى. لا أستطيع وصف شعوري إزاء هذه المسألة إلا بالاستعارة التالية: إذا كان بوسع شخص أن يكتب كتابًا في الأخلاق يكون

بالفعل كتابًا في الأخلاق، فإن هذا الكتاب سيعمل كانفجار على القضاء على كل كتب هذا العالم. إن كلماتنا، كما نستعملها في العلم، سُفُنٌ لا تستطيع غير أن تحمل الدلالة والمعنى وتنقلهما- الدلالة والمعنى الطبيعيين. إذا كانت الأخلاق موجودة، فإنها فوق طبيعية، بينما كلماتنا لا تريد التعبير سوى عن وقائع؛ مثل كأس الشاي الذي لن يحتوي من الماء سوى ما يملأ كأس الشاي، وذلك حتى ولو سكبت فيه لترًا من الماء.

قلت طالما يتعلق الأمر بالوقائع والقضايا، فليس هناك سوى قيمة نسبية وخير نسبي وحق نسبي، إلخ. اسمحوا لي قبل الاستمرار أن أوضح هذه الفكرة بمثال واضح. إن الطريق الصحيحة هي تلك التي تؤدي إلى هدف محدَّد سلفًا. لنر الآن ما يمكن أن نفهمه من عبارة: "الطريق الصحيحة قطعًا". أعتقد أنها ستكون الطريق التي يجب على كل فرد رآها أن يسلكها، مدفوعًا بضرورة منطقية، وإلا فإنه سيشعر بالخجل.

على نفس النحو، إن كان الخير المطلق، إذا كان حالة أشياء قابلة للوصف، سيكون حالةً يسعى كل فرد بالضرورة إلى تحقيقها، بغض النظر عن أذواقه وميوله، أو أنه سيشعر بالذنب لكونه لم يسع إلى تحقيقها. وأحرص على القول إن حالة الأشياء هذه مجرد وهم. لا تملك أية حالة أشياء في ذاتها ما يمكن أن أسميه طواعيةً القوة القسرية لحاكم مطلق. وذلك نظرًا لأننا جميعًا (بما فيهم أنا)، الذين يغرينا رغم كل شيء استعمال تعبيرات مثل "الخير المطلق" و"القيمة المطلقة"، ماذا يجول في ذهننا وماذا نريد التعبير عنه؟ عندما أحاول أن أوضح ذلك لنفسي، فمن الطبيعي أن أستحضر الحالات التي استعملت فيها تلك العبارات، مما يضعني في وضعية كنتم ستوضعون فيها لو انصبت محاضرتي مثلًا على علم نفس اللذة. كان رد فعلكم سيكون في هذه الحالة هو السعي إلى استحضار وضعيات نموذجية تشعرون فيها دومًا باللذة. لذا عندما تتبادر هذه

الوضعية إلى ذهنكم، فإن كل ما سأقوله لكم سيصبح ملموسًا وممكن التحكم فيه إن جاز التعبير. ربما سيختار أحدكم كمثال نموذجي الإحساس الذي يستشعره وهو يتجول في يوم صيفي جميل. إنني أوجد في هذه الوضعية إذا ما أردت أن أتأمل ما أشير إليه في عقلي بالقيمة الأخلاقية أو القيمة المطلقة. وما يحدث دائمًا في حالتي هي فكرةٌ تجربةٍ خاصةٍ تقدم نفسها لي، فكرةٌ هي لهذا السبب، بمعنى ما، تجربتي بامتياز؛ وهذا هو السبب الذي جعلني، وأنا أتوجه إليكم، أتخذ من هذه التجربة مثالي المفضل. (يتعلق الأمر، كما سبق لي الإشارة، بمسألة شخصية خالصة ويمكن لشخص آخر أن يجد أمثلة أخرى أكثر إثارة). سأصف هذه التجربة بغية أن أجعلكم، إن أمكن، تستحضرون تجارب مطابقة أو مماثلة، وبالتالي ستكون لدينا أرضية مشتركة لبحثنا.

أعتقد أن أفضل طريقة لوصفها هي القول: عندما أقوم بهذه التجربة، أدهش من وجود العالم. إنني أميل إذن إلى استعمال عبارات مثل "يا له من شيء رائع أن يكون أي شيء كان موجودًا"، أو "يا له من شيء رائع أن يكون العالم موجودًا!".

لن أتوقف عند هذه النقطة، وسأتابع الحديث بتجربة أخرى عشتها أيضًا من قبل والتي أعرف أنها مألوفة لبعضكم: وهي ما يمكن أن نطلق عليها تجربة الشعور بالأمان المطلق. وأقصد بها الحالة العقلية التي نميل فيها إلى القول: "إنني آمن، لا شيء يمكن أن يصيبني مهما حدث". اسمحوا لي الآن بأن أتوقف عند هذه العبارات، نظرًا لأنني أعتقد أنها تقدم بالضبط هذه الخصائص التي نسعى إلى توضيحها. أول شيء أريد أن أقوله هو أن العبارة اللفظية التي نعطيها لهذه التجارب مجرد لغو (nonsense)! إذا قلت: "أدهش من وجود العالم"، فإنني أستعمل اللغة بصورة سيئة. دعوني أشرح ذلك: إن القولَ إنني أدهش من شيء يحدث قولٌ له معنى واضح وصحيح تمامًا، وكلنا نعرف ما معنى أن أقول إنني

دهشت من حجم كلبٍ عندما يكون أكبر من كل الكلاب التي سبق لي أن رأيتها، أو إنني أدهش من كل ما هو عجيب بالمعنى العادي للكلمة. في كل هذه الحالات، أدهش من حدوث شيء كان بإمكاني أن أتصور أنه لن يحدث. إنني أدهش من حجم هذا الكلب نظرًا لأنه كان بإمكاني أن أتصور للكلب حجمًا مختلفًا (حجمًا عاديًا) لم أكن لأدهش منه. ليس لعبارة "أدهش من أن يحدث هذا الشيء أو ذاك" من معنى إلا إذا كنا نستطيع تصور عدم حدوثه.

بهذا المعنى، يمكن للمرء أن يندهش من وجود منزل عندما يراه ولم يكن قد زاره منذ مدة طويلة، بينما كان يتصور أنه دُمِّر في غضون ذلك. لكن لا معنى لقولي إنني أدهش من وجود العالم، نظرًا لأنني لم أكن أستطيع أن أتصور أنه غير موجود. يمكن لي أن أدهش من أن يكون العالم المحيط بي على النحو الذي هو عليه. مثلًا، إذا قمت مثلًا بهذه التجربة عندما أنظر إلى السماء الزرقاء، يمكن لي أن أدهش من كون السماء زرقاء، في تعارض مع الحالة التي تكون فيها السماء غائمة. لكن ليس هذا ما أعنيه. إنني أدهش من كون أن السماء موجودة كيفما كانت. يمكن لأحد أن يغريه القول إن ما أدهش منه مجرد تحصيل حاصل، يعني من السماء سواء كانت زرقاء أو لم تكن زرقاء. لكن القول إننا نندهش من تحصيل حاصل مجرد لغو. وينطبق هذا على التجربة الأخرى التي أشرت إليها، تجربة الأمان المطلق. نعرف جميعًا ما يعنيه في الحياة اليومية أن يكون المرء في أمان. إنني أكون آمنًا في غرفتي عندما لا أكون مهددًا بالاصطدام بحافلة. أكون بأمان إذا كنت مصابًا من قبل بالسعال الديكي ولن أصاب به مرة أخرى. أن أكون آمنًا معناه أساسًا أن يكون من المستحيل ماديًا أن تحدث لي بعض الأشياء، وبالتالي فلا معنى لقولي إنني في أمان مهما حدث. نجد هنا مرة أخرى استعمالًا سيئًا لكلمة "أمان"، كما كان هناك استعمال سيء لكلمة "وجود" أو "دهشة" في المثال السابق.

والآن، أريد إقناعكم بأن هناك خاصية معينة لسوء استعمال اللغة تخترق جميع عباراتنا الأخلاقية والدينية. تبدو هذه العبارات للوهلة الأولى مجرد تشبيهات. هكذا يبدو أنه عندما نستعمل كلمة "صحيح" بمعنى أخلاقي، رغم أن ما نقصده بذلك ليس صحيحًا بالمعنى العادي للكلمة، فإنه يكون شيئًا شبيهًا؛ وعندما نقول "هذا الرجل صديق جيد"، رغم أن كلمة جيد لا تعني هنا ما تعنيه في الجملة "هذا لاعب كرة قدم جيد"، فيبدو أن هناك نوعًا من التشابه. وعندما نقول "كانت حياةُ هذا الرجل قيّمةً"، فإننا لا نقصد ذلك بنفس المعنى المقصود بالحديث عن جواهر قيّمة، وإنما يبدو أن هناك نوعًا من التماثل.

بهذا المعنى، يبدو أن جميع الكلمات الدينية تُسْتَعْمَل كتشبيهات وبصورة استعارية. ذلك أننا عندما نتحدث عن الله ونقول إنه يرى كل شيء، وعندما نركع ونصلي له، فإن كل الكلمات التي نستعمل وكل أفعالنا تبدو جزءًا من استعارة كبيرة جدًا ومستفيضة تمثل الله ككائن بشري مزود بسلطة واسعة ونسعى إلى الحصول على رحمته، إلخ.

لكن هذه الاستعارة تصف أيضًا التجربة التي تحدثت عنها للتو. وذلك نظرًا لأن أولى هذه التجارب هي بالضبط، حسب اعتقادي، نفس التجربة التي يحيل إليها الناس عندما يقولون إن الله خلق العالم؛ وقد وُصِفَت تجربة الأمان المطلق بالقول إننا نشعر بالأمان بين يدي الله. هناك تجربة ثالثة من نفس النوع، الشعور بالذنب، وُصِفَت بالجملة القائلة إن الله يستقبح سلوكنا.

هكذا يبدو أننا نستعمل باستمرار التشبيهات في اللغة الأخلاقية والدينية. لكن تشبيهًا يجب أن يكون تشبيهًا لشيء ما. وإذا كنت أستطيع وصف واقعة معينة بواسطة تشبيه، فلابد أن أكون قادرًا أيضًا على التخلي عن التشبيه ووصف الوقائع دون الاعتماد عليه. لكن عندما نحاول التخلي عن التشبيه في

الحالة التي تهمنا وأن نكتفي فقط بنطق الوقائع التي تقيم خلفه، فإننا نكتشف أنه لا توجد وقائع من هذا الصنف. وإن ما بدا للوهلة الأولى كتشبيه يبدو الآن مجرد لغو.

ومع ذلك، إن التجارب الثلاث التي عرضتها عليكم (والتي يمكن أن أضيف إليها تجارب أخرى) تبدو لمن عاشها، مثلي أنا مثلًا، أن لها بمعنى ما قيمة داخلية مطلقة. لكن عندما أقول إنها تجارب، فإنها بالتأكيد وقائع؛ لقد حدثت في مكان وزمان معينين، ودامت لمدة محددة، وبالتالي فإنها تقبل الوصف. هكذا، وبالنظر إلى ما قلته قبل قليل، يجب علي قبول أن القول إن لها قيمة مطلقة قول لا معنى له (لغو). وسأجعل ملاحظتي هذه أكثر حيوية بالقول: "إنها مفارقة أن يكون لتجربة وواقعة معينتين قيمةٌ فوق طبيعية".

والحال أن هناك سبيلًا يغريني اتخاذه لتجنب هذه المفارقة. اسمحوا لي بأن أعود إلى تجربتنا الأولى المتعلقة بالدهشة من وجود العالم وبأن أصفها بطريقة مختلفة قليلًا؛ نعرف جميًعا، في قطار الحياة العادية، ما يمكن أن يسمى معجزة. من الواضح أنها مجرد حدث لم يسبق لنا أن رأينا حدثًا يشبهه. لنفرض الآن أن هذا الحدث حصل. تخيلوا الحالة المفاجئة التي ينمو فيها رأس أسد بين كتفي أحدكم ويبدأ في الزئير. بالتأكيد، سيكون ذلك شيئًا استثنائيًا ككل ما يمكن أن أتخيله. إن ما أقترحه هو أن تبحثوا عن طبيب بعد أن تفيقوا من صدمة المفاجأة، وأن تجروا فحصًا علميًا لحالة هذا الإنسان، وكنت لأقوم بتشريحه لولا الألم الذي كنت سأسببه له. إلى أين كانت ستصل المعجزة؟

من الواضح أنه لو نظرنا إلى الأشياء بهذه الطريقة، فإن كل شيء إعجازي سيختفي؛ اللهم باستثناء إذا كان ما نعنيه بهذا اللفظ هو فقط أن واقعة لم يتم بعد تفسيرها علميًا، الشيء الذي يعني بدوره أننا لم ننجح بعد في جمع هذه

الواقعة مع وقائع أخرى داخل نظام علمي. يوضح هذا أنه من العبث القول "برهن العلم على أنه ليست هناك معجزات".

في الحقيقة، ليست المقاربة العلمية لواقعة معينة مقاربةً لها كمعجزة. وبالفعل، إن أية واقعة يمكن أن تتخيلوها ليست إعجازية في ذاتها بالمعنى المطلق للكلمة. إذ نلاحظ الآن أننا استعملنا كلمة "معجزة" بمعنى نسبي وأيضًا بمعنى مطلق. وسأصف الآن تجربة الدهشة من وجود العالم بالقول: إنها تجربة النظر إلى العالم كمعجزة. إنني أميل إذن إلى القول إن الطريقة الصحيحة بالتعبير لغويًّا عن معجزة وجود العالم، رغم أنها ليست قضية في اللغة، هي وجود اللغة نفسها. لكن ماذا يعني إذن أن يدرك المرء المعجزة في لحظة معينة وليس في أخرى؟ ذلك أن كل ما قلته هو نقل التعبير عن الإعجازي من تعبير بوسائل اللغة إلى تعبير بوجود اللغة. إن كل ما قلته يعني مرة أخرى أننا لا نستطيع التعبير عما نريد التعبير عنه وأن كل ما يمكن أن نقوله حول الإعجازي المطلق كلام لا معنى له.

سيعتقد الكثير منكم أن الجواب على كل هذه الأسئلة يبدو واضحًا تمامًا. ستقولون: حسنًا، إذا كانت بعض التجارب تحثنا باستمرار إلى أن نعزو لها خاصية نسميها القيمة أو الأهمية المطلقة أو الأخلاقية، فإن ذلك يبرز فقط أن ما نقصده بتلك الكلمات ليس كلامًا لا معنى له، بل إن ما نقصده بقولنا إن لتجربة معينة قيمة مطلقة ليس سوى واقعة من بين وقائع أخرى، وأن كل شيء يؤول إلى ما يلي: لم ننجح بعد في العثور على التحليل المنطقي الصحيح لما نقصده بعباراتنا الأخلاقية والدينية. عندما أواجه هذا الاعتراض، سرعان ما أرى بجلاء، كما لو في وميض ضوء، ليس فقط أنه لا يمكن لأي وصف يمكن تصوره للعالم أن يصف ما أعنيه بالقيمة المطلقة، ولكن أيضًا أنني سأستبعد منذ البدء كل وصف يحمل معنى يمكن أن يُقتَرَحَ عليّ بسبب كونه يحمل معنى.

بمعنى: أرى الآن أنه إذا لم يكن لهذه العبارات معنى، فليس ذلك نظرًا لأن العبارات التي عثرت عليها لم تكن صحيحة، بل لأن جوهرها هو خلوها من المعنى. وبالفعل، إن كل ما أردت فعله بواسطتها هو الذهاب أبعد من العالم، أي أبعد من اللغة ذات الدلالة. إن كل ما أميل إليه- وأعتقد كل ما يميل إليه كل الناس الذين حاولوا ولو مرة الكتابة أو الحديث في الأخلاق والدين- كان هو مواجهة حدود اللغة. إن مواجهة جدران قفصنا عملية مستحيلة بشكل تام وقطعي. عندما تتولد الأخلاق من الرغبة في قول شيء ما عن المعنى النهائي للحياة والخير المطلق والأشياء ذات القيمة المطلقة، فلا يمكن لها (الأخلاق) أن تكون علمًا. فما تقوله لا يضيف شيئًا إلى معرفتنا بأي معنى كان. لكنها وثيقة حول ميل يوجد في عقل الإنسان، ميل لا يسعني إلا أن أكن له أنا شخصيًّا احترامًا عميقًا، وألا أحتقره ما حييت.

الفصل الثاني

دروس في الاعتقاد الديني

تقديم بقلم المترجم

هذه الدروس التي بين يدي القارئ هي ثلاثة دروس قدمها لودفيغ فتغنشتاين في الاعتقاد الديني سنة 1938. وهي دروس تم جمعها اعتمادًا على الملاحظات التي سجلها بعض طلبته. ويبدو أن يونيك سمايثيز (Yonick Smythies)، أحد طلابه الذين حضروا هذه الدروس، هو من اقترح معظمها. وقد نُشِرَت في كتاب يضم دروسه في الجماليات وعلم النفس والاعتقاد الديني. ويشير محرر الكتاب إلى أن هذه الدروس لم يَطَّلِع عليها فتغنشتاين. لكنها تبقى مع ذلك أكمل دراسة لفتغنشتاين حول موضوع الدين.

وتجدر الإشارة إلى أن دروسه في الاعتقاد الديني دروس يصعب فهمها ومن الصعب أن تستخرج منها خلاصة مركزية وموجزة؛ ذلك أن النص يتسم بالتشظّي، وأن كثيرًا من الجمل ناقصة وغير منطبقة لقواعد النحو. كما أنه في بعض الحالات، يبقى من غير الواضح ما إذا كانت بعض المقاطع تلخص وجهة نظر فتغنشتاين بالفعل أم تلخص وجهة نظر أحد طلابه. وهذا ما أشارت إليه كورا رايموند عندما قالت إننا نرى موقف فتغنشتاين في "دروسه" فقط "من

خلال السحاب"[1]. لذلك، فمن الطبيعي أن يكون نص من هذا النوع موضوع تأويلات متعارضة.

عدم قابلية الاعتقاد الديني للقياس على الاعتقاد العادي

يدافع فتغنشتاين في مقاطع متعددة من "دروسه" على أن الشخص المؤمن والشخص غير المؤمن لا يناقضان بعضهما البعض. فالشخص المؤمن الذي يعتقد في يوم القيامة والشخص الذي لا يعتقد فيه غير متناقضين، وإنما يوجدان في "مستويات مختلفة تمامًا"[2]. وهذا يعني أن اللغة الدينية واللغة غير الدينية غير متقايستين، بمعنى أنه لا يمكن قياس إحداهما على الأخرى نظرًا لأن الكلمة نفسها تحمل دلالات مختلفة في الخطاب الديني والخطاب غير الديني، وبالتالي إذا قال شخص متدين إن (س) هي (ص) وقال شخص غير متدين إن (س) ليست هي (ص)، فإنهما لا يناقضان بعضهما البعض ما دامت عبارة "هي (ص)" مستعملة في العبارتين بمعاني مختلفة.

لنستعد هنا الأمثلة التي قدمها فتغنشتاين في "دروسه" حول علاقة الفهم بالمناقضة: إذا قال شخص (أ): "أعتقد أن الجسد سوف يبعث بعد الموت"، ورد عليه شخص آخر (ب): "أعتقد أن الجسد لن يبعث بعد الموت"، فإن الشخصين فهما معا نفس القضية ("أعتقد أن الجسد سوف يبعث بعد الموت")؛ وبالتالي فإن لهما نفس الموقف القضوي للاعتقاد؛ لكن (أ) ينكر القضية التي

---

(1) Diamond, C. (2005) «Wittgenstein on Religious Belief: The Gulfs Between Us», in D.Z. Phillips and M. von der Ruhr, Religion and Wittgenstein's Legacy, Aldershot: Ashgate: 99-137, p. 99.

(2) انظر في هذا الكتاب (دروس)، ص،...

ينكرها (ب). يمكن أن نستنتج أنهما لم يخطئا في صياغة اعتقادهما حول بعث الأجساد بعد الموت. في هذه الحالة، نشعر بالارتياح ونحن نلاحظ معايير مختلفة تتعلق بهذا الموضوع، وبالتالي فإن لنسبية هذه المعايير مصداقية كبيرة.

لكن في حالات أخرى، يصعب علينا تأييد هذه النسبية. افرض أن (أ) قال: "68+57= 125"، وأن (ب) قال: "68+57= 5". في هذه الحالة، لن يعتبر أغلبنا ذلك مجرد غياب اتفاق. فإذا كان (ب) يقصد بعلامة (+) عملية الجمع، فإن المناقضة قائمة. لكن إذا كان يقصد بها عملية حسابية أخرى، فإنه لا يناقض (أ).

إن نظرة الشخصين، الذي يعتقد في يوم القيامة والذي لا يعتقد فيه، تكشفان عن اختلاف أعمق من مجرد عدم اتفاق بين المؤمنين وغير المؤمنين حول حقيقة بعض القضايا الدينية أو خطئها؛ إنهما بالأحرى عاجزان عن أن يقولا لبعضهما نفس الأشياء نظرًا لأنهما يلعبان لعبتين لغويتين مختلفتين. فالشخص الذي لا يفسر مصائبه بالعقاب الإلهي لا يناقض الشخص الذي يفسرها كذلك نظرًا لأن اعتقاد هذا الأخير لا يتعلق بأية واقعة على الإطلاق، وبالتالي لا يتعلق بما يمكن أن يكون صادقًا أو خاطئًا. فعندما سئل فتغنشتاين عما إذا كان يعتقد أو لا يعتقد في يوم القيامة كما يعتقد فيه الناس المتدينون، أجاب بالنفي مستدلًا على موقفه بكون الشخص المتدين لن يصدق أبدًا ما يصفه. إن ما يقصده فتغنشتاين بقوله إنه لن يجادل في ادعاء المؤمن هو ما يلي: أن تدحض منطوقًا ما، مثلًا (ص)، معناه أن تقول (لا–ص). لكن بما أن ادعاء (لا–ص) يعني ادعاء واقعة ما، فإن ذلك يستلزم أن يكون (ص) نفسه واقعة أيضًا. ومادام (ص) ليس واقعة، فمن المستحيل أن يكون (لا–ص) صحيحًا. لهذا قال فتغنشتاين : "لكن في هذه الحالة، لن يصدق الشخصُ المتدين أبدًا ما

أصفه"[1]. هكذا، إذا أرغم فتغنشتاين على تفسير اعتقاده، فإن وصفه سيكتسي شكل ادعاء واقعي. لكن الاعتقادات الدينية لا تحتوي على أي مضمون معرفي؛ فالأمر لا يتعلق بصوابها أو خطئها، لأن هذه المسألة غير مطبقة في هذه الحالة. إن المنطوقات الدينية لا تقدم أي ادعاء ذي دلالة واقعية أو تجريبية على الإطلاق. وبالنتيجة، ليست هناك إمكانية لمناقضة المعتقد.

يُقدِّم فتغنشتاين تفسيرين لعدم قدرته على مناقضة المؤمن الديني الذي يقول "أعتقد أن يوم القيامة آتٍ": أولهما، إن للمؤمن الديني موقفًا قضويًا خاصًا بالاعتقاد الاستثنائي، بينما فتغنشتاين لا يتوفر على هذا الاعتقاد في مخزون مواقفه القضوية. إذا كان فعل "أعتقد" في الجملة ("أعتقد أن يوم القيامة غير آتٍ") يعني فعلَ اعتقاد عاديًا، فإن غير المؤمن لا يناقض المؤمن. ذلك أنه إذا استبدلنا كلمة "أعتقد" بالمصطلحات غير التقنية، ستصبح المواقف القضوية على النحو التالي:

"أومن بأن يوم القيامة آتٍ"؛

"أفترض أن يوم القيامة غير آتٍ".

التفسير الثاني لعجز فتغنشتاين عن مناقضة المؤمن بيوم القيامة: لا يستطيع فتغنشتاين استيعاب المضامين القضوية للاعتقادات الدينية لأنه لا يستطيع ترجمة اللغة الدينية إلى لغته الخاصة. وبصيغة أخرى، لا يمكن قياس لغتَيْ المعتقِد وغير المعتقِد (المؤمن وغير المؤمن) على بعضهما البعض. وما يدعم هذا التفسير هو قول فتغنشتاين في "دروسه" إنه "ليست لديه أية أفكار"[2] حول المواضيع الدينية الأساسية، أو إنه لا يمتلك "صور" المؤمنين.

---

(1) ن. م.، ص 71

(2) ن. م.، ص 86

يورد فتغنشتاين هنا اعتراض سمايثيز الذي يلح على إمكانية المناقضة بالنسبة لكل اعتقاد: إذا لم تكن تستطيع مناقضة هذا الاعتقاد، فذلك نظرًا لأنك لم تفهمه. وبصيغة أخرى، إن سمايثيز، خلافًا لما يؤكده فتغنشتاين، يطرح فكرة أنك إذا فهمت من يعبّر عن اعتقاده في يوم القيامة، فبمقدورك مناقضته. لكن نموذج الاعتقاد الذي يلح سمايثيز على استعماله، والذي يعترض فتغنشتاين على تطبيقه في حالة الاعتقاد الديني، هو الاعتقاد الذي نتحدث عنه في سياق المنطوقات التجريبية العادية أو في سياق البحث العلمي. لهذا يقول فتغنشتاين: "هذه الجدالات تبدو مختلفة تمامًا عن الجدالات العادية. كما أن أسبابها تبدو مختلفة كليًّا عن الأسباب العادية"[1]. ففي حالة المنطوقات العادية أو العلمية، يمكنني تَوَقُّع أن أكون قادرًا على مناقضتك إذا قلتَ (ص)، بينما أنا لا أتفق معك؛ أو إذا لم أناقضك، سأكون قادرًا على رفض اعتقادك نظرًا لأنه بدون برهان. ربما سأفكر أنك لا تملك براهين ملائمة؛ ربما لأنني لا أملك أنا نفسي براهين ملائمة. ليست لي موهبة التعرف على الطائرات من صوتها، وعندما أرفع عيني إلى السماء، تكون الطائرة قد اختفت خلف البنايات؛ وكل ما أستطيع قوله هو: "ربما". إن ما يفرق بيننا في هذا السياق يمكن أن تمثله قضايا نشترك فيها معًا: بمعنى أننا نشترك في التقنيات المتعلقة بالاستعمال المضبوط لهذه القضايا. إن المسافة التي تفصل بيننا مسافة توجد في المجال الذي يتحرك فيه فكرنا، أي فكري وفكرك.

البعد الانفعالي للدين

إن الخاصية الأساسية للاعتقاد الديني، حسب فتغنشتاين، هي العنصر الانفعالي، بمعنى الكيفية التي تحرك بها قناعاتُ المعتقِد إرادتَه وعواطفَه. إن

---

(1) ن. م.، ص 70

"البرهان" على صدق اعتقاد شخص ما، مثلًا في قدوم يوم القيامة أو عدم قدومه، يستخدم كقاعدة توجه وتضبط حياته بكاملها. إن الشخص الذي يحمل "أرسخ اعتقاد بين الاعتقادات" هو الشخص الذي يخاطر بأشياء راسخة بالنسبة إليه. افرض أن هناك أشخاصًا يستطيعون التنبؤ بدقة مدهشة بوقوع أحداث في المستقبل البعيد، كيوم القيامة مثلًا؛ فحتى وإن كان توقعهم مبنيًّا على أفضل برهان ممكن له قدرة على الإقناع أكثر من أي شيء آخر، فإن اعتقادهم لن يكون اعتقادًا دينيًا مطلقًا. ومن جهة أخرى، إن الشخص الجاهل بهذه النبوءة، لكن "الذي سيكافح طوال حياته من أجل ألا يقحم في النار والذي يلعب إيمانُه بيوم القيامة دور تحذيره باستمرار، سيكون لديه اعتقاد ديني راسخ.

الاعتقاد الديني والاعتقاد العادي

عندما نتحدث عن الله، ماذا نعني بكلامنا؟ هل اللغة الدينية شبيهة بالكلام عن الأشياء العادية المحيطة بنا في العالم الخارجي؟ مثلًا، عندما أقول "القلم الأحمر موجود فوق المكتب"، هذا المنطوق يمكن أن يكون صحيحًا أو خاطئًا. هل يمكن للمنطوقات الدينية، مثل "الله أكبر"، أن تكون صحيحة أو خاطئة؟ أم هل اللغة الدينية مجرد تعبير عما نشعر به أو عما نلتزم به؟ إذا كنت تعتقد أن للغة الدينية دورًا تعبيريًا فقط وأنها لا تتضمن أية وقائع، فأنت تقدم موقفا لامعرفيًّا (non-cognitivist) عن اللغة الدينية (إذا لم تكن هناك وقائع دينية، فلا وجود لمعرفة دينية).

يتحدث فتغنشتاين عن خاصية أساسية للاعتقاد الديني هي أن منطوقاته ليست لها دلالة واقعية، بمعنى أنها لا تُعَبِّر عن حالات وقائع. يقارن فتغنشتاين

بين الاعتقاد في يوم القيامة بالاعتقاد في وجود طائرة ألمانية محلقة في السماء. إذا أجاب شخص في الحالة الأخيرة قائلًا: "ممكن، لست متأكدًا"[1]، سيتحدث اللغةَ اللغوية نفسَها التي يتحدثها من يحمل الاعتقاد في يوم القيامة؛ لكن في الحالة الأولى، توجد هوة سحيقة بين المتحدثين لأنهما يوجدان في مستويين مختلفين، أي أنهما يلعبان لعبتين لغويتين مختلفتين.. ويرتبط هذا الموقف بملاحظات فتغنشتاين حول الاختلافات بين المؤمنين وغير المؤمنين ولماذا ينبغي ألا نعتبرهم "يناقضون" بعضهم البعض. فالأمر ليس مجرد مسألة مؤمنين يختلفون عن غير المؤمنين من حيث رأيهم في وجود أشياء أو حدوث مُحْتَمَل لبعض الأحداث. بل الأمر يتعلق بالأحرى بكون المؤمنين يقصدون شيئًا مختلفًا تمامًا عما يقصده غير المؤمنين. فليس بإمكانهم أن يناقضوا بعضهم البعض نظرًا لأنهم لا يشتركون في "شكل حياة" واحد.

الاعتقاد الديني والبرهان

لنعد صياغة ما قاله فتغنشتاين بصيغة أخرى: إذا كان شخص مهتمًا فقط بتاريخ يوم القيامة، بمعنى بما إذا كان سيحدث بعد 2000 سنة من الآن، وقال إنه رأى هذا التاريخ في حلم راوده، سنقول إن برهانه (الحلم) غير كافٍ نظرًا لأن الأحلام ليست وسيلة موثوقًا بها لتحديد تواريخ أحداث المستقبل. لكن إذا كان ينظر إلى يوم القيامة كحدث في الزمان والمكان، كخسوف القمر مثلًا، فإنه ليس اعتقادًا دينيًا مطلقًا. لكن الأمر يختلف حسب فتغنشتاين عندما يتعلق الأمر بدوافع الخوف والرعب، لأن الاعتقاد في هذه الحالة يختلف عن الاعتقاد في الظواهر العادية. فإذا كان اعتقاد المؤمن في يوم القيامة (لأنه رآه في الحلم) مرتبطًا

---

(1) ن. م.، ص 66

بالأمل أو الرعب أو الحب، إلخ، فإنه يصعب القول إنه قَدَّمَ براهين غير كافية. إن هذا النوع من الاعتقاد في يوم القيامة- كفكرة تلهم الفرد الأمل والخوف والشفقة وليس فقط كفكرة محايدة حول حدث في الزمان والمكان- ليس هو نوع الاعتقاد الذي يمكن لنا أن نقول عنه: "أنت تعتقد فقط- حسنًا"[1]. فالمعتقدات الدينية لا يتم تصنيفها تبعًا لحقيقتها المحتملة على ضوء البرهان المقدَّم.

يريد فتغنشتاين هنا أن يعلّم طلابه أن الاعتقاد الديني لا يقوم على برهان (علمي أو تاريخي)، وبالتالي لا يمكن دحضه ببرهان مضاد. عادةً ما يطلق على الاعتقادات الدينية عقائد، إيمان أو قناعات، لكن المؤكد في رأي فتغنشتاين أنها ليست آراءً. فعلى الرغم من أنه يمكن للدين والعلم أن يحاولا تفسير الأشياء نفسها، فإنهما يعتمدان معايير معنى مختلفة. وعلى الرغم من أنه ليس هناك بديل عن الإشارة إلى أن المؤمنين يفكرون بشكل خاطئ عندما يسقطون في التناقض، فمن الممكن أن يتفقوا على نوع مختلف من الاستدلال، نظرًا لأن القول إن دينهم يتضمن أخطاء أو سخافات يعني في الوقت ذاته أن هناك استدلالًا معينًا في نظامهم الخاص.

لا يقوم الاعتقاد الديني على برهان ولا يمكن إخضاعه للتَّحَقُّق العقلاني. إن اللعبة اللغوية الدينية مختلفة منطقيًّا عن الألعاب اللغوية الأخرى كاللعبة اللغوية العلمية أو التاريخية. إذ يلاحظ فتغنشتاين أنه عندما ينطق المرء بأقوال دينية، فإنه يقول ويفعل شيئًا مختلفًا كما يقوله العالم أو المؤرخ: "مهما كان الاعتقاد في الله، فلا يمكن أن يكون اعتقادًا في شيء يمكن اختباره أو يمكن أن نجد له إجراءات اختباره"[2]. كما أن الاعتقاد الديني ليس مسألة افتراض حقائق

---

(1) ن. م.، ص 76
(2) ن. م.، ص 77

تجريبية وليس مسألة قياس برهان لصالح أو ضد قضايا معينة؛ لذا فإن القيام بذلك يؤدي إلى المرور بجانب المغزى الأساسي و"إن المسألةَ كلَّها ستنهار". إن البحث عن براهين منطقية أو تجريبية لإثبات الاعتقاد الديني أو دحضه سيؤدي إلى استبعادها إلى مستوى الخرافة. والحال أن فتغنشتاين لا يعتبر المؤمنين الدينيين خرافيين، ما عدا إذا تعاملوا مع معتقداتهم الدينية كما لو أنها من نفس نوع الاعتقادات العلمية. إن ما يريد فتغنشتاين إبرازه هنا هو أن معالجة الاعتقاد في يوم القيامة كمسألة واقعية ذات درجة معينة من المصداقية والمعقولية تعني الخلط بين اللعبة اللغوية الدينية واللعبة اللغوية العلمية. فمن الخطأ الفادح اعتبار أنه يمكن معالجة المنطوقات داخل اللعبة اللغوية الدينية بنفس الطريقة التي تعامل بها القضايا التجريبية القابلة للتَّحَقُّق الموجودة في أشكال أخرى من الخطاب

إن المنطوقات الدينية، حسب فتغنشتاين، غير عقلانية لأنه لا يكفي حشوها باللغة العلمية والتاريخية لكي تكون كذلك، ولأنها غير قائمة على أسباب عقلانية مطلقًا. يجب عدم الترافع من أجل الاعتقاد الديني بالاستعانة بالاستدلال المنطقي أو بما يمكن أن يعتبر أرضيات عادية يقوم عليها الرأي. وإذا أقام شخص الاعتقادات الدينية على أرضيات وبراهين ملائمة فقط للقضايا غير الدينية، فإنه سيدمر تلك الاعتقادات ويجردها من معناها.

الدين والخرافة

يورد فتغنشتاين مثال الأب أوهارا (O'Hara) ليوضح أنه لا يمكن دعم الاعتقادات الدينية بالأسباب العقلانية. ولكي نفهم المغزى الذي أراد فتغنشتاين إبرازه من خلال مثال أوهارا، أقترح عرض مقارنة بسيطة بين موقفيْ فتغنشتاين من أطروحة أوهارا وأطروحة جيمس فرايزر الذي أدان الاعتقادات

الدينية للقبائل "البدائية" باعتبارها خرافات لأنها غير عقلانية وغير علمية. ورغم التشابه بين موقفيْ أوهارا وفرايزر، فإن فتغنشتاين عاملهما بطريقتين مختلفتين: إذ انتقد تبرير أوهارا للاعتقاد الديني، لكنه رفض إدانة فرايزر لهذا الاعتقاد. ذلك أن فرايزر جعل الاعتقادات الدينية تبدو خاطئة عندما بحث في أسسها العلمية، بينما تبرير أوهارا العقلاني للاعتقادات الدينية جعلها تبدو خرافية. والحال أن الاعتقاد الديني، حسب فتغنشتاين، لا يحتاج إلى تبرير عقلاني يرتكز عليه. ذلك أن الفيلسوف النمساوي يرى أن العقل لا دور له في الدين: يقول الدين: افعل هذا! فَكِّر هكذا! لكنه لا يستطيع أن يبرر ذلك، ولا يحتاج سوى إلى القيام بذلك ليصبح بغيضًا... هناك سبب مضاد مقنع جدًا.

يتمثل الفرق بين الاعتقاد الديني والاعتقاد الخرافي في واقعة أن الأول يرتكز على الرهبة والخوف والرعب، إلخ، بينما يقوم الثاني على الاستدلال والبرهان. لذا، أن يكون للشخص اعتقاد في اليوم الآخر لا يعني بالضرورة أن لديه اعتقادًا دينيًا. يمكن لشخص أن يكون لديه موقف خرافي من يوم القيامة. إن الموقفَ الذي يبحث عن سبب أو برهان موقفٌ خرافي، بينما يقوم الاعتقاد الديني على الخوف والرعب.

حسب فتغنشتاين، يمكن لغير المؤمن توجيه نقد عقلاني للاعتقاد الديني. إن أول حالة يسمح فيها فتغنشتاين بذلك هي عندما يقترف المؤمن "أخطاء فادحة"، أي عندما ينحرف عن نظام مسلمات وقواعد دينه. ويشير فتغنشتاين منذ بداية الدروس إلى مثال عن هذا النوع من الانحراف، وهو عندما رأى خلال الحرب خبز القداس محمولًا في صندوق من المعدن الفلزي، مما بدا له أمرًا سخيفًا. كما يسمح فتغنشتاين لغير المؤمن أن ينتقد الدين عندما يبدو المؤمن مذنبًا بخرق بعض متطلبات الحياد العامة، كمطلب ألا يخدع نفسه مثلًا. ويمثل

فتغنشتاين لذلك بحالة الأب أوهارا الذي يطمح إلى أن يجعل الدين مقبوًلا في الحقل العلمي من خلال إخضاع الاعتقاد العادي لمعايير المعرفة العلمية.

الاعتقادات العادية والاعتقادات الاستثنائية

يميز فتغنشتاين بين استعمال "عادي" واستعمال "استثنائي" للاعتقاد، وبالتالي بين مواقف اعتقاد عادية وأخرى استثنائية ليبرهن على فكرة أن شخصين يلعبان نفس اللعبة اللغوية وحدهما يستطيعان مناقضة بعضهما البعض. تقوم مواقف الاعتقاد العادية على اعتقادات تجريبية وعلمية؛ بينما تميز مواقفُ الاعتقاد الاستثنائية الاعتقادات الدينية. يثير فتغنشتاين انتباه طلابه إلى أن الاعتقادات العادية تتميز بخمس خصائص مركزية[1]: أولًا، إن كلمات "رأي"، "نظرة"، "فرضية" كلمات متداولة في الاعتقادات العادية؛ ثانيًا، يمكن قياس الاعتقادات العادية كاعتقادات عقلانية إلى هذا الحد أو ذاك، أي يدعمها البرهان بهذا القدر أو ذاك؛ ثالثًا، من غير المناسب مناقضة الاعتقادات العادية بالمعرفة، نظرًا لأن الإنسان العقلاني يسعى إلى الحصول على برهان لتحويل اعتقاده العادي إلى معرفة. رابعًا، إن عبارات مثل "لست متأكدًا" و"ممكن" تكون دائمًا إجابات ملائمة عن تعبير شخص آخر عن اعتقاده العادي. خامسًا، عادة ما لا يكون للاعتقادات العادية القدرة على جعلنا نُغَيِّر حياتنا ("حسنًا، يمكن أن يحدث ذلك ويمكن ألا يحدث").

---

(1) Kusch, M. (2011) «Disagreement and Picture in Wittgenstein's Lectures on Religious Belief», in R. Heinrish, E. Nemeth, W. Pichler and D. Wagner (eds.) *Image and Imaging in Philosophy, Science and the Arts*, vol. 1, Frankfurt, Lancaster, Paris: New Brunswick: 35-57, p. 38-39.

وبالمقابل، تختلف الاعتقادات الاستثنائية، كالاعتقادات الدينية، عن الاعتقادات العادية على كل هذه المستويات الخمسة: إن كلمات "الإيمان" و"العقيدة" مصطلحات غير تقنية تستعمل عادة في حالة الاعتقادات الاستثنائية؛ كما لا توجد الاعتقادات الدينية في مستوى إثباتها أو دحضها بالبرهان التجريبي؛ وعلى الرغم من أن الاعتقادات الاستثنائية هي "أرسخ" أنواع الاعتقاد، فإنها غير مرشحة لتصبح معرفة؛ إنها ترتبط بانفعالات وصور قوية؛ إنها توجه حياة الناس.

يشير فتغنشتاين إلى أنه على الرغم من أن الله لا يظهر، فإن كلمة "الله" واحدة من الكلمات التي يتعلمها الإنسان مبكرًا. فالله تمثله صورٌ مثلًا. إلا ما تمثله صورة الله مجرد شيء نؤمن به (أي نعتقد فيه). فالإنسان يعتقد في وجود الله لا أكثر ولا أقل. يلاحظ فتغنشتاين أن كلمة "الاعتقاد" مستعملة هنا بمعنى استثنائي بما أنه يستحيل علينا إخضاعها للتجريب أو العثور على وسائل لتجريبها: إذ لا يمكن مقارنة صورة الله أو أية صورة دينية أخرى مع أي شيء في الواقع. وهذا يعني أنه ليس هناك برهان، بل إننا لا نعرف تقنية استعمال هذه الصورة. هكذا، فإنه ليس بمقدورنا سوى التعبير عن أنفسنا بواسطة هذه الصور الدينية التي لا يمكن التَّحَقُّق منها.

دور الصور في الاعتقاد الديني

يشير فتغنشتاين هنا إلى أن الناس الذين تلقوا تنشئة دينية تعلموا اللغة الدينية ("الله، المنفصل، إلخ"[1]) بواسطة الصور والتعاليم المسيحية. ويتم تلقينهم أن صور الله لا تُسْتَعْمَل كما تُسْتَعْمَل صور العمّات. لا أحد يعرض على الطفل صورة الله ثم يقول له لمن هذه الصورة، مثلما يمكن أن تقدم له صورة عمته ويُخْبَر بأنها لعمته. هكذا يتعلم الطفل أية نتائج يجب عليه استخلاصها من الصور وتلك التي يجب عليه ألا يستخلصها. فالتعاليم المسيحية لا تُعَلِّم المؤمنين الإجابات الملائمة، وإنما الأسئلة التي يجب طرحها أيضًا. فإذا عرضت على المؤمن صورة الله في شكل مهيب، فإنه لن يتساءل من أين له هذا الرداء. وعندما تروى له قصة خلق الله للعالم، لا يتساءل عن المادة التي صنعه منها.

إن وصف فتغنشتاين للاعتقادات الدينية من خلال فكرة "استعمال الصورة" لا يتضمن أية استهانة بها. وحرص فتغنشتاين على الإشارة إلى أنه لا "يقلل من قيمة" المؤمن ولا يريد أن يقول شيئًا لم يقله. لذا يقول: "عندما أقول إن محاورَنا يستعمل صورةً، فإن ما أفعله مجرد ملاحظة نحوية. [إن ما أقوله] يمكن التَّحَقُّق منه فقط من النتائج التي استخلصها أو لم يستخلصها"[2]. فما هي النتائج، التي تعني هنا الاستنتاجات، التي يستخلصها المؤمن من صورة "عين الله التي ترى كلَّ شيء"[3] وما هي الاستنتاجات التي يرفض استنتاجها؟ من الواضح أنه يستنتج أنه إذا كانت عين الله ترى كل شيء، فإنه على علم بكل شيء يحدث، ليس في العالم فقط، بل في قلوبنا أيضًا. لكن فتغنشتاين يتساءل بطريقة مجازية: ماذا عن حواجب عين الله؟ إن المؤمنين لا يستنتجون أن لله حواجب ما دامت

---

(1) ن. م.، ص 70
(2) ن. م.، ص 96
(3) ن. م.، ص 94

له أعين. إذ ليس هناك أية عقيدة أو نقاش يتعلق بطبيعة حواجب الله. بمعنى أن المؤمن لا يستعمل صورة "عين الله" بهذه الطريقة. فلمعرفة الاستنتاجات التي يستخلصونها والتي لا يستخلصونها، يجب أن نفهم تقنية استعمالهم.

الاعتقاد الديني ليس حالة داخلية خاصة

تحتوي "دروس في الاعتقاد الديني" على تدخلات يونيك سمايثيز (Smythies) التي تعارض من وقت لآخر بعض أفكار فتغنشتاين. ويبدو لي أنها تحظى بقدر كبير من الأهمية بالنسبة لفتغنشتاين الذي كانت ردود فعله عليها قوية جدًا. وسمايثيز هذا كان أحد طلاب فتغنشتاين المفضلين؛ ومن المثير للاهتمام معرفة أنه اتبع نصيحة أستاذه بأن يبتعد عن الفلسفة، وأصبح كتبيًّا في أوكسفورد. وقد تحول إلى الكاثوليكية الرومانية سنة 1944. وعاد سمايثيز إلى كامبردج سنة 1945 ليلقي محاضرة حول "المعنى" في نادي العلوم الأخلاقية بجانب فتغنشتاين. ودافع سمايثيز في محاضرته على أطروحة "أفعال المعنى الخاصة"، وهي الأطروحة التي لخصتها أمينة النادي إليزابيث أنسكومب (E. Anscombe) على النحو التالي:

"يطرح السيد سمايثيز ماذا يحدث في ذهني عندما أقول "لعبة الداما" وأنا أعني "لعبة الشطرنج". يعتقد أنه يجب أن يكون فعل معنى "لعبة الشطرنج" هو ما يمكن تعريفه سواء بواسطة الملابسات الذهنية المصاحبة لقول "لعبة الداما"، أو بواسطة الظروف المحيطة، كسلوكي قبل أو بعد القول".

يحتمل مارتن كاش[1] (Kusch) أن تكون محاضرة 1945 تتمة للسجال الأول الذي دار سنة 1938 بينه وبين فتغنشتاين. ويمكن تلخيص موقف سمايثيز من خلال الملاحظات المتضمنة في الدروس كما يلي:

1. يمكن لفرد (أ) أن يسند بشكل خاص معنى لعلامة معينة؛
2. (أ) وحده يعرف ما يعنيه (أ) بهذه العلامة؛
3. يمكن لـ(أ) أن يستبطن المعنى في لحظة واحدة من الزمن (أي بدون اعتبار لممارسة أو تقنية استعمال)؛
4. إن الحد المرجعي الذي يتم إقحامه بهذه الطريقة له تأويلٌ محدَّدٌ واحد ووحيد، مستقل عن الممارسة.

إن المطلع على فلسفة فتغنشتاين المتأخرة لن تفاجئه ردود هذا الأخير على مواقف سمايثيز، واصفًا إياه مرة بـ"مشوش الذهن"، وناعتًا قوله مرة أخرى بـ"الهراء"[2]. ذلك أن فتغنشتاين يرفض إمكانية تأويل العلامات بطريقة واحدة فقط قائمة على "فكرة صورة استثنائية" مشوشة، وهي صورة تتم بطريقة إسقاط واحدة. وبالمقابل، يجب على المؤمن الانطلاق من الممارسات وتقنيات اللغة العادية. يمكن للمؤمن أن يدخل الخطابات والصور الدينية التي يعبر بها عن معتقداته الدينية انطلاقًا من هذه الخلفية فقط. إن الصور، بما فيها تقنيات استعمالها، يمكن تفسيرها للآخرين، للمؤمنين وغير المؤمنين على حد سواء. وتتمثل فكرة الصورة الاستثنائية في ادعاء أنه يمكن لك النظر إلى فكرتك الخاصة، وأنك متأكد من أنها فكرة كذا أو كذا. وبالمقابل، يركز فتغنشتاين على

---

(1) Kusch, «Disagreement...», op. cit., p. 42.

(2) ن. م.، ص 95

تقنيات الاستعمال العمومية التي لا يمكن لأي متكلم، بما فيه المؤمن نفسه، أن يتفاداها.

ينعت فتغنشتاين تصور سمايثيز بـ"الهراء" عندما يستعرض العلاقة القائمة بين الصور الدينية، واللغة الدينية والنحو. ما الذي يقلق سمايثيز في قول فتغنشتاين "إننا نربط استعمالًا خاصًّا بصورة معينة"؟ وما الذي يثير حنق فتغنشتاين من ملاحظة سمايثيز أنه "إن ما يفعله ليس فقط ربطَ استعمالٍ بصورة"؟ إن الجواب على هذين السؤالين، وبالخصوص الثاني منهما، سيفسر لنا لماذا استحضر فتغنشتاين "ثقل" الصور والإحالة إلى النحو. يتفق هيلاري بونتام وكورا رايموند على السبب الذي يفسر قلق سمايثيز من اقتراح فتغنشتاين المتعلق بـ"استعمال صورة". إذ يرى بوتنام أن سمايثيز يعتقد أن اقتراح فتغنشتاين يعني أن اللغة الدينية ليست لغة معرفية (non-cognitive)، واعتبرته رايموند ردًّا على اختزال فتغنشتاين المزعوم للدين في "التعبير عن التشبث بالحياة على نحو معين".

يمكن أن نفهم بشكل أفضل عبارة فتغنشتاين "ربما كان كلُّ الثقل في الصورة"[1] انطلاقًا من إحدى تدويناته اليومية لسنة 1949: "... يجب علينا دائمًا أن نبلغ أرضية صلبة، سواء صورة أو أي شيء آخر، لذا يجب احترام الفكرة القائلة إن الصورة هي أصل تفكيرنا برمته..."[2]. إن المقصود في هذا الاستشهاد هو أن الصورة "الثقيلة" هي الصورة الأساسية.

يقدم مارتين كاش[3] قراءة مغايرة لقلق سمايثيز تبدو لي أكثر وجاهة: إن هذا الأخير يخشى أن يكون فتغنشتاين يريد تقديم مقاربة اختزالية للدين تجعل منه لا

---

(1) ن. م.، ص 95

(2) Wittgenstein, *Culture and Value*, op. cit., p. 84.

(3) Kusch, «Disagreement...», p. 45.

شيء سوى استعمالًا للصور، وهي مقاربة لابد أن تثير قلق سمايثيز الذي يراها تتجاهل جوهر الدين المتمثل في علاقة المؤمن بربه. ويرى كاش أن هذا التأويل الذي قدمه لقلق سمايثيز من شأنه أن يسهل إدراك لماذا يشكل ثقل الصور الدينية جوابًا على "هراء" سمايثيز.

الدرس الأول

قال جنرالٌ نمساويٌّ لأحد مُحاوِريه: "سأُفكِّرُ فيكَ بعد موتي، إذا كان ذلك ممكنًا". يمكن أن نتصور وجودَ جماعةٍ من الأفراد ستجد ذلك سخيفًا، وجماعةً أخرى ستجده غير سخيف.

(يتذكر فتغنشتاين أنه رأى أثناء الحرب خبزَ القربان المقدس محمولًا في علبة من الحديد الفِلِّزي. وأدهشه الطابع السخيف للمشهد).

تَصَوَّرْ شخصًا يؤمن بيوم القيامة بينما أنا لا أؤمن به، هل هذا يعني أنني أؤمن بنقيض ما يؤمن به، أي أؤمن بأن مثل هذا الشيء لن يحدث؟ سأجيبك: "مطلقًا، أو ليس دائمًا".

افرض أيضًا أنني قلتُ إن الجسدَ سيتحلل، وأن شخصًا آخر قال: "لا. إن عناصره ستتكوّن من جديد بعد ألف عام وستُبْعَثُ".

إذا قيل لي "فتغنشتاين، هل تؤمن بذلك؟" يمكن أن أجيبه: "لا". "هل رأيك يناقض رأي هذا الرجل؟". يمكن أن أجيب: "لا".

إذا قلتُ ذلك، فإن التناقضَ واردٌ في قولي سلفًا.

يمكن أن تقول: "أعتقد أنك تؤمن بذلك" أو "ليس هناك من سبب لافتراض هذا الشيء"؟ يمكن أن أجيب: "لا هذا ولا ذاك".

افرض أن مؤمنًا يقول: "أؤمن بيوم القيامة"، وافرض أنني أقول: "حسنًا، لستُ متأكدًا من ذلك. ذلك ممكن". يمكنك القول إن هوةً واسعة توجد بيننا. إذا قال: "إن طائرة ألمانية تحلق في الأجواء" وقلت: "ممكن. لستُ متأكدًا من ذلك"، يمكن أن تقول إننا قريبين من بعضنا البعض.

إذا قلتَ: "فتغنشتاين، في ذهنكَ شيءٌ مختلفٌ تمامًا"، يمكنك أن تُعبِّرَ بهذا ليس على واقعة أنني قريبٌ منه بهذا القدر أو ذاك، وإنما على واقعة أنني أتحرك على مستوى مختلفٍ كليًّا.

يمكن ألاّ يُبْرِزَ أيُّ تفسيرٍ لما يوجد في ذهننا الاختلافَ مهما كان بسيطًا. لماذا يبدو في هذه الحالة أنني بعيدٌ عن النقطة الأساسية؟

افرض أن هناك شخصًا يسترشد في حياته بالقاعدة التالية: الإيمان بيوم القيامة. وما يَفْعَلُ شيئًا إلا وكانت هذه القاعدةُ حاضرةً في ذهنه. من زاوية ما، كيف سنعرف إن كنا سنقول إنه يؤمن أو لا يؤمن بأن يوم القيامة آتٍ؟

إن طرحَ السؤال عليه غيرُ كافٍ. من المحتمل أن يقول إن لديه براهينَ على ذلك. لكن ما لديه هو ما يمكن أن تسميه اعتقادًا راسخًا. ويتولد ذلك ليس عن استدلال أو استعانة بالحيثيات المألوفة التي ندعم بها اعتقادًا ما، وإنما يتولد عن واقعة أن كلَّ حياته تخضع لهذه القاعدة.

إن التخلي عن هذه الملذات، واللجوءَ باستمرار إلى هذه الصورة [من الحكم]، واقعةٌ قويةٌ جدًا. إن هذا هو ما يجب أن نسميه بمعنى ما أقوى اعتقاد، نظرًا لأن هذا الشخص يخاطر من أجل هذا الاعتقاد بأشياء لم يكن ليخاطر بها من أجل أشياء راسخة بالنسبة إليه. وذلك حتى وإن كان يميز بين الأشياء الراسخة وغير الراسخة.

ليوي (Lewy): سيقول بالتأكيد إن هذه الأشياءَ راسخةٌ للغاية.

أولا، يمكنه أن يستعمل عبارةً "راسخةً" أو لا يستعملها مطلقًا. سيتعامل مع هذا الاعتقاد كاعتقاد راسخ للغاية، وكاعتقاد غير راسخ في ظرف آخر.

إذا كان لدينا اعتقاد، نستحضر في بعض الحالات بعضَ الأسباب باستمرار، وفي نفس الوقت لا نخاطر بشيء ذي بال- إذا وصل الأمر إلى المخاطرة بحياتنا على أساس هذا الاعتقاد.

هناك حالاتٌ يكون فيها لدينا إيمان- نقول فيها: "أؤمن"-، ومن جهة أخرى لا يرتكز هذا الاعتقادُ على أرضية الوقائع التي ترتكز عليها عادةً اعتقاداتُنا العاديةُ في الحياة اليومية.

كيف يمكن مقارنةُ الاعتقادات بعضَها بعضًا؟ ما معنى مقارنتُها؟

يمكنك القول: "إننا نقارن بين حالات عقلية".

كيف نقارن بين حالات عقلية؟ من الواضح أن هذه المقارنة لا تصلح لكلّ المناسبات. أولا، ما تقوله لن يُعتَبَرَ مقياسًا لصلابة اعتقادك. لكن هل يمكن أن تُعتَبرُ المخاطرُ التي يمكنك تَحَمُّلها مقياسًا لذلك مثلًا؟

لا يمكن مقارنةُ قوةِ اعتقادٍ بشدةِ ألمٍ.

هناك وسيلة أخرى لمقارنة المعتقدات فيما بينها، وهو معرفة الحيثيات التي يقدمها المعتقِد.

ليس الاعتقاد شبيهًا بحالة عقلية مؤقتة. "في الخامسة، شَعَرَ بألمِ أسنانٍ شديدٍ جدًا".

افرض أن هناك شخصيْن ينبغي لهما اتخاذُ قرارٍ بخصوص طريقةِ تصرُّفهما: أحدهما يفكر في العقاب، والآخر لا يفكر فيه. يمكن مثلًا للأول أن يعتبر كلَّ ما يحدث له كجزاء أو عقاب، بينما الثاني لا يفكر في ذلك مطلقًا.

إذا أصيب الأول بمرض ما، يمكنه أن يفكر: "ما الذي فعلته لكي أستحق هذا؟".

هذه طريقة للتفكير في العقاب. وهناك طريقة أخرى: كلما شعر بالخجل من نفسه، فَكَّرَ على العموم: "إن العقابَ وشيكٌ لا محالة".

افرض أن هناك شخصيْن: الأولُ يتحدث عن سلوكه وما يحدث له من خلال فكرة العقاب، بينما الآخر لا يفعل ذلك. إنهما يفكران بطريقتين مختلفتين تمامًا. ومع ذلك، إلى هذه الحدود، لا تستطيع أن تقول إنهما يعتقدان شيئين مختلفين.

افرض شخصًا مريضًا يقول: "إنه عقاب"، وافرض أنني أقول: "إذا كنتُ مريضًا، لا أعتقد مطلقا أن ذلك عقاب". إذا قُلْتَ: "هل تعتقد العكس؟"- يمكنك أن تسمي هذا الاعتقادَ النقيضَ، لكنه مختلف تمامًا عما اعتدنا تسميته: الاعتقاد النقيض.

إنني أفكر بطريقة مختلفة. إنني أقول لنفسي أشياء مختلفة. إن الصور التي أحملها مختلفة.

هكذا تجري الأمور، إذا قيل لي "فتغنشتاين، أنت لا تعتبر المرضَ عقابًا، ففيمَ تعتقد إذن؟"- سأجيب: "إن فكرة العقاب لا تتبادر إلى ذهني".

هناك أولًا طرقُ التفكيرِ هذه المختلفةُ تمامًا، التي قدمت مثالًا عنها للتو- طرق التفكير التي لا تحتاج إلى أن يُعبِّرَ عنها شخصٌ يقولُ شيئًا، وشخصٌ آخر يقولُ شيئًا آخر.

فيما يتعلق بما نسميه الاعتقاد في يوم القيامة أو عدم الاعتقاد في يوم القيامة، يمكن لعبارة الاعتقاد ألا تلعب سوى دورٍ بسيطٍ للغاية.

إذا سألتني ما إذا كنتُ أعتقد أم لا في يوم القيامة، بالمعنى الذي يعتقد فيه الناس المتدينون، لن أجيبك: "لا. لا أعتقد أن شيئًا كهذا سيحصل". إن الحديث بهذه الطريقة يبدو لي مجرد جنون خالص.

ثم أُقَدِّم بعد ذلك تفسيرًا: "لا أعتقد في.."، لكن في هذه الحالة، لن يصدق الشخصُ المتدين أبدًا ما أصفه.

لن أستطيع قول ذلك. لن أستطيع مناقضة هذا الشخص.

بمعنى ما، أنا أفهم كلَّ ما يقوله- الكلمات العربية "الله"، "منفصل"، إلخ- إنني أفهم. يمكن لي القول: "لا أعتقد في ذلك، وسيكون ذلك صادقًا، قاصدًا بذلك أنه ليست لي هذه الأفكار وكل ما يرتبط بها، لكنني لا أقصد أنه يمكن لي مناقضة هذا الشيء.

يمكنك القول: "حسنًا، إذا كنتَ لا تستطيع مناقضته، فهذا يعني أنك لا تفهمه. يمكنك مناقضته إذا كنت تفهمه". إن ما تقوله شيءٌ غيرُ مفهومٍ بالنسبة لي. ذلك أن تقنياتي اللغوية العادية تخونني هنا. لا أعرف إن كان يجب القولُ إن هؤلاء المتحاورين يفهمون بعضهم البعض أم لا.

هذه الجدالاتُ تبدو مختلفةً جدًا عن الجدالات العادية. كما أن أسبابها تبدو مختلفة كليًّا عن الأسباب العادية.

إنها، بمعنى ما، غيرُ حاسمة.

في الواقع، إذا كان هناك برهان، فإن المسألةَ كلَّها ستنهار.

لا شيء مما أسميه عادة برهانًا يمكنه أن يترك فيَّ أدنى تأثير.

افرض مثلًا أننا نعرف أشخاصًا يتنبؤون بالمستقبل، بحيث يمكنهم التنبؤ بما سيحدث خلال سنوات كثيرة قادمة؛ ويصفون يوم القيامة. إنه شيء غريب، فحتى وإن كان يوجد هذا الشيء، وحتى وإن كانت التنبؤات أكثر إقناعًا مما وصفته، فإن الاعتقاد في هذا الحدث لن يكون أبدًا اعتقادًا دينيًّا.

افرض أنني تخليت عن كل الملذات بسبب هذا التنبؤ. إذا فعلت كذا أو كذا، فإن كائنًا ما سيلقي بي في النار لآلاف السنين، إلخ. فإنني لن أتزحزح. إن أفضلَ البراهين العلمية لا تساوي شيئًا فحسب.

يمكن لاعتقادٍ دينيٍّ أن ينتصب ضد هذا التنبؤ ويقول: "لا. في هذه الحالة، هذا التنبؤ سينهار".

إن الاعتقاد، كما يُصاغ في البرهان إن صَحَّ التعبير، لا يمكنه أن يكون سوى النتيجة النهائية- التي تتبلور وتجتمع فيها أساليبُ تفكيرٍ وفعلٍ عديدة.

يمكن لإنسانٍ أن يصارع حتى الموت من أجل ألا يُقْذَفَ به في النار. ليس ذلك استقراء. إنه رعب. إنه، إن صَحَّ القول، جزء من جوهر الاعتقاد.

هذا ما يفسر جزئيًا لماذا لا تجد في الجدالات الدينية شكلَ الجدال الذي يواجه بين شخصين، أحدهما واثق من أمره وشخص آخر يقول: "حسنًا، ممكن".

يمكن أن يفاجئك واقعُ ألا يوجد أمام أشخاصٍ يعتقدون في البعث أشخاصٌ يقولون: "حسنًا، ممكن".

في هذا الحالة، من الواضح أن يلعب الاعتقاد الدور التالي: افرض أننا قلنا إنه يمكن لصورة معينة أن تلعب دورَ تذكيري دومًا بواجباتي، أو إنني لا أكف عن التفكير فيها. هنا، سيوجد اختلاف عظيم بين هؤلاء الناس الذين توجد الصورة دومًا أمامهم، والآخرين الذين لم يستعملوها مطلقًا.

إن أولئك الذين قالوا: "حسنًا، يمكن لهذا أن يحدث مثلما يمكن ألا يحدث" سيوجدون في مستوى مختلف تمامًا.

هذا ما يفسر جزئيًا لماذا يقاوم البعضُ القولَ: "إن هؤلاء الأشخاص يتشبثون بقوة بالرأي (أو وجهة النظر) الذي يفيد وجود يوم القيامة". إن كلمة "رأي" تبدو غريبة.

لهذا السبب تُستَعمَلُ كلماتٌ مختلفةٌ: "عقيدة"، "إيمان".

لا يتعلق الأمر بفرضية، ولا باحتمال قوي. ولا يتعلق بمعرفة أيضًا.

نستعمل في الخطاب الديني عباراتٍ مثل: "أعتقد أن كذا وكذا سيحدث"، ونستعملها بطريقة مختلفة عن استعمالها في العلوم.

ومع ذلك، إن الاعتقادَ بأننا نستعمل تلك العبارات بالطريقة الأخيرة [في العلوم] يمارس إغراءً كبيرًا. نظرا لأننا نتحدث عن براهين، لأننا نتحدث عن براهين بالتجربة.

بل يمكن أن نتحدث عن أحداث تاريخية.

فقد قيل إن المسيحية تقوم على أساس تاريخي.

قال أشخاص أذكياء آلاف المرات إن اليقينَ غيرُ كافٍ في هذه الحالة. رغم أن هناك من البراهين قدرَ ما يوجد من براهين تتعلق بنابوليون. ذلك أن هذا اليقين لن يكفي ليجعلني أغير حياتي كلها.

لا تقوم المسيحية على أساس تاريخي، إذا كان ذلك يعني أن الاعتقاد العادي في الوقائع التاريخية يمكن أن يُستخْدَمَ كأساس.

إننا هنا أمام اعتقادٍ في الأحداث التاريخية مختلفٍ عن اعتقادٍ في الأحداث التاريخية العادية. فضلًا عن ذلك، هذه الأحداث التاريخية لا تعالج كقضايا تاريخية، تجريبية.

لا أحد من هؤلاء المؤمنين سيُخضِعُها للشك الذي تخضع له عادةً كلُّ قضية تاريخية. وخصوصًا القضايا المتعلقة بماضٍ سحيق، إلخ.

ما هو معيار الصدق، المصداقية؟ افرض أنك تقدم وصفًا عامًا للظروف التي تقول فيها إن لقضية ما احتمالًا معقولًا. عندما تصف الاحتمالَ بالمعقول، هل يعني ذلك فقط أن لديك عن هذه القضية هذا البرهان أو ذاك الذي لا تتوفر عليه بخصوص قضايا أخرى؟

مثلًا، نحن لا نثق بما يقوله سِكّيرٌ عن حدث ما.

إن الأب أوهار (O'hara) واحد من الأشخاص الذين يجعلون من الاعتقاد مسألةَ عِلْمٍ.

إننا هنا أمام أشخاص يتعاملون مع الشهادة التاريخية بطريقة مختلفة. إنهم يقيمون أشياء على براهين ستبدو، إن تم تناولها بطريقة معينة، واهيةً للغاية. إنهم يقيمون أشياء مهمة على هذا النوع من البراهين. هل يمكن لي القول إنها غيرُ منطقية؟ لا، لن أنعتها بذلك.

سأقول بالتأكيد إنها غير عقلانية، هذا أمر واضح.

إن كلمة "غير منطقي" تعني للجميع توبيخًا.

أريد القول: إنهم لا يعاملونها بهذه الطريقة كما لو أنها تنتمي لمجال العقلاني. كلُّ من قرأ الرسائل الكاثوليكية (Epitles) سيجدها تقول: ليس ذلك غير عقلاني فقط، بل هو جنون.

ليس ذلك غير عقلاني فقط، بل لا يطمح إلى أن يكون عقلانيًا.

إن ما يبدو لي سخيفًا لدى الأب أوهارا هو أنه يظهره على أنه عقلاني.

لماذا لا يمكن أن يوجد شكل حياة يمكن أن يجد أوجَه في اعترافٍ باعتقادٍ في يوم القيامة؟ لكن لا أستطيع قولَ نعم أو لا عندما يصرخ شخصٌ في وجهي قائلًا بأن شيئًا كهذا سيحدث. ولا عندما يقول "ربما" أو "لست متأكدًا من ذلك". إنه تصريح لا يمكنه أن يسمح بجواب من هذا النوع.

إذا كان السيد ليوي (Lewy) متديّنًا وقال إنه يعتقد في يوم القيامة، لن أعرف حتى ما إذا كنتُ قادرًا على القول إنني أفهمه أو لا أفهمه. لقد قرأتُ نفسَ الأشياء التي قرأها. وبمعنى أكثر أهمية، إنني أعرف ما يوجد في عقله [ما يقصده].

إذا قال شخص لا-ديني: "لن يأتي يوم القيامة" وقال شخص آخر إنه آتٍ، هل يوجد في عقليهما نفسُ الشيء؟ إن معيارَ "وجود نفس الشيء في العقل" ليس واضحًا. من الممكن أن يصفوا الأشياء نفسَها. يمكن لك أن تقول إن هذا يوضح أنهما يقصدان الشيء نفسه.

نصل إلى جزيرة ونجد فيها بعض الاعتقادات، ويوجد من بينها اعتقاداتٌ نميل إلى تسميتها اعتقاداتٍ دينيةً. إن ما أريد إبرازه هو أن الاعتقادات الدينية لن تكون.... إن لهذه الاعتقادات قواعدها، وإن هناك أيضًا منطوقات دينية.

لا تختلف هذه المنطوقات عن منطوقات أخرى فقط بموضوعها. إن ما يجعل منها اعتقاداتٍ دينيةً هي ترابطاتها المختلفة كليًّا، ويمكن أن نتصور انتقالات سهلة لدرجة أننا لا نعرف إن كان يجب اعتبارها اعتقادات دينية أو اعتقادات علمية.

بإمكانك القول إنهم يفكرون بشكل خاطئ.

في بعض الحالات، ستقول إنهم يفكرون بشكل خاطئ، قاصدًا بذلك أن استدلالاتهم تناقض استدلالاتنا. وفي بعض الحالات، ستقول إنهم لا يفكرون مطلقًا، أو "إنه نوع مختلف من الاستدلال". ستقول إنهم يفكرون بطريقة خاطئة عندما يفكرون بطريقة شبيهة بطريقتنا ويقترفون ما يطابق خطأ في رأينا.

سواء كان شيءٌ ما خطأ أم لا- إنه خطأ في نظام معين. تمامًا مثلما تكون حركةٌ معينةٌ خطأ في لعبة خاصة ولا تكون كذلك في لعبة أخرى.

يمكنك القول أيضا إننا عقلانيون حيثما هم ليسوا كذلك- قاصدًا بذلك أنهم لا يستعملون العقل هنا.

إذا اقترفوا شيئًا يشبه إحدى أخطائنا، سأقول إنني لا أعرف. وهذا يتوقف على معرفة مفصلة ببيئة ذلك.

ومن الصعب النظر في الحالات التي يبدو فيها، حسب كل المظاهر، أنهم يبذلون فيها مجهودًا لكي يكونوا عقلانيين.

سأقول بكل حزم إن أوهارا غير منطقي. وإذا كان ذلك اعتقادًا دينيًّا، سأقول إنه مجرد خرافة.

لكن إذا أردت أن أبرز طابعه السخيف، لن أقول إنه يقوم على برهان غير كاف. سأقول: ها هو رجل يخدع نفسه. يمكنك القول: إن هذا الرجل سخيف نظرًا لأن لديه اعتقادًا، ويقيمه على أسبابٍ واهية.

الدرس الثاني

إن كلمة "الله" واحدة من الكلمات التي يتم تعلمها مبكرًا- صور وتعليم ديني، إلخ. لكنّ نتائجَها مختلفةٌ عن نتائج الصور التي تمثل عَمَّاتِ الطفل. لم تُقَدَّمْ لي [ما تمثله الصور].

هذه الكلمةُ تُستَعمَلُ ككلمة تُمَثِّلُ شخصًا. إن الله يرى، يكافئ، إلخ.

"طالما قُدِّمَتْ لك كلُّ هذه الأشياء، هل فَهِمْتَ ما تعنيه الكلمة؟". سأجيب: "نعم ولا. لقد تعلمت ما لا تعنيه. لقد فَهَّمْتُ نفسي. لقد كان بمقدوري الإجابة على بعض الأسئلة، وفهمها عندما تُطْرَحُ بأشكال مختلفة- وبهذا المعنى يمكن القول إنني فهمت".

إذا طُرِحَ سؤالٌ يتعلق بوجود إله أو الله، فإن هذا السؤال يلعب دورًا مختلفًا تمامًا عن الدور الذي يلعبه نفسُ السؤال المتعلق بوجود شخص أو شيء لم يسبق لي أن سمعت به. لقد قيل، وكان ينبغي قوله، إن الناس يعتقدون في وجود الله، وإذا كان هناك من لا يعتقد في ذلك سيتم اعتبارُ عدم الاعتقاد كأمر سيء. عادةً، إذا لم أكن أعتقد في وجود شيء ما، لن يفكر أحدٌ في أن في ذلك أيَّ شيء خطأ.

كما أن هناك هذا الاستعمال الاستثنائي لكلمة "اعتقد" (believe). يتم الحديث عن الاعتقاد، وفي نفس الوقت لا تُستَعمَلُ كلمةُ "اعتقد" كما تُستَعمَلُ عادةً. يمكن أن تقول (في الاستعمال العادي): "أنت تعتقد فقط- حسنا...". إن الكلمةَ مستعملةٌ هنا بطريقة مختلفة كليًا؛ ومن جهة أخرى، لا نستعملها كما نستعمل عموما كلمة "عَرَفَ" (Know).

إذا تذكرتُ، ولو بشكل غامض، ما تعلمتُه بخصوص الله، يمكن لي القول: "مهما كان الاعتقاد في الله، فلا يمكن أن يكون اعتقادًا في شيء يمكن اختباره أو يمكن أن نجد له إجراءات اختباره". يمكن أن تقول: "أنت خاطئ تمامًا، نظرًا لأنه يوجد ناس يقولون إنهم يعتقدون على أساس براهين أو يعتقدون على أساس تجارب دينية".

سأقول: "أن يقال لي إن هؤلاء الناس يعتقدون على أساس براهين لا يزودني بما يكفي ليمكنني من أن أعرف في هذه المرحلة ما إذا كنت أستطيع أو لا أستطيع أن أقول بخصوص جملة "الله موجود" إن البرهانَ الذي تقدمه غيرُ مرضٍ أو غيرُ كافٍ".

افرض أنني أعرف شخصًا يسمى سميث، كنت قد عَلِمْتُ أنه قُتِلَ في إحدى معارك هذه الحرب. وفي أحد الأيام، تأتي إليّ وتقول: "إن سميث في كامبردج". سأتقصّى الأمرَ وأعرف أنك كنت في غويلدهال[1]، وأنك رأيت شخصًا في الجهة الأخرى من القاعة وقُلْتَ: "إنه سميث". سأقول: "اسمع، ليس هذا برهانًا كافيًا". إذا كنا نتوفر على عددٍ كافٍ من البراهين على أنه قتل، سأحاول أن أدفعك إلى القول إنك كنت سخيفًا. افرض أنه لم يُسْمَعْ عنه أيُّ شيء بعد ذلك. لا حاجة إلى القول إنه من المستحيل تمامًا طرحُ أسئلةٍ مثل: "من مَرَّ في الثانية عشرة وخمس دقائق بماركت بلايس متجهًا إلى روز كريسينت؟". إذا قلت: "كان هنا"، سأكون مُشَوَّشَ الذهن للغاية.

افرض أن هناك حفلًا في ميد-سامر كامن. وأن عددًا كبيرًا من الناس يشكّلون دائرة. افرض أن هذا الحفل يُنظَّمُ كلَّ سنة وأن الجميع يقولون إنهم رأوا

---

(1) بناية عتيقة توجد في قلب لندن تستعمل لبعض الحفلات وكمركز إداري للندن سيتي [المترجم].

قريبًا ميتًا في الجهة الأخرى من الدائرة. في هذه الحالة، سنسأل جميع من كان في الدائرة: "من كنتم تمسكونه باليد؟". على كل حال. لقد قلنا جميعًا إننا رأينا في ذلك اليوم أقرباءنا أمواتًا. في هذه الحالة، يمكن أن تقول: "لقد قمتُ بتجربة رائعة. لقد جربتُ أن أعبّر بهذه الكلمات: "رأيت ابن عمي ميتًا". هل سنقول إنك تتحدث هكذا على أساس براهين غير كافية؟ يمكن أن أقول ذلك في بعض الظروف. فعندما يبدو ما قيل عبثيًّا قليلا، سأقول: "نعم، ليست هناك براهين كافية في هذه الحالة". لكني لن أقول ذلك إذا بدا ما قيل عبثيًّا كليًّا[1].

افرض أنني ذهبتُ إلى مكان ما كمتحف اللوفر في فرنسا. وافرض أنني ذهبتُ برفقة شخص سخيف جدًا. ورأينا هناك دمًا ينساب من شيء ما. فيقول: "ها أنت ترى يا فتغنشتاين، كيف يمكنك الشك؟". سأجيب: "ألا يمكن تفسير ذلك إلا بطريقة واحدة؟ ألا يمكن أن يكون ذلك هذا الشيءَ أو ذاك؟". سأحاول أن أقنع محاوري بأن ما رآه لا أهمية له. أتساءل إن كنت سأتصرف بهذه الطريقة في كلّ الظروف. لكنني أعلم علم اليقين أنني كنت سأتصرف على هذا النحو في ظروف عادية.

---

(1) عندما يقول شخص منطوقًا يبدو "عبثيًا قليلًا"، يمكن لشخص آخر أن يقول إنه ليس هناك برهان كافٍ على صدق ما يقول؛ لكن إذا قال شخص منطوقًا "عبثيًا كليًّا"، يمكن لشخص آخر الشعور بأنه من غير المناسب القول بعدم كفاية البرهان. فإذا كان لدينا قدر مقبول من البراهين على أن سميث قتل في الحرب، وادعى أحد أنه رآه في الشارع، حتى وإن لم يُسمَعْ عنه أي شيء منذ ذلك الوقت، سيقول فتغنشتاين: "ليست هناك براهين كافية" وسينهي هذا القول المسألة.

لكن افرض أن شخصًا ادعى أنه يعرف كيف سيكون يوم القيامة نظرًا لأنه رآه في الحلم، وأن شخصًا آخر قال: "هذا برهان واهٍ". سيقول فتغنشتاين إنه إذا أردت مقارنة هذا البرهان ببرهان على أن السماء ستمطر غدًا، فإنه ذلك لن يكون برهانًا على الإطلاق. لكنه سيتساءل لماذا أردت القيام بهذه المقارنة. لماذا اعتبرت الاعتقاد في يوم القيامة شيئًا يمكن مقارنته بالاعتقاد في حالة جوية وشيكة. لذا، يؤكد فتغنشتاين، إذا قارنته بأي شيء ينتمي لمجال العلم، ستستخلص أنه "كثير جدًا بالنسبة لخطأ" [المترجم].

"لكن ألا يجب رغم كلّ شيء تأمّلُ ذلك؟". سأجيب: "هَلُمَّ! هَلُمَّ!" سأعالج الظاهرةَ في هذه الحالة تمامًا كما سأعالج تجربةً في مختبر أعتقد أنها نُفِّذَتْ بشكل سيء.

"إن الميزان يتحرك عندما ما أريده أن يتحرك". أشير إلى أنه غير محمي، وأن تيارًا هوائيا يمكن أن يحركه، إلخ".

أستطيع أن أتخيل شخصًا يُظهِرُ شغفًا شديدًا في اعتقاده في مثل هذه الظاهرة، وأنني عاجزٌ تمامًا عن مقاربة اعتقاده بالقول: "يمكن لظهور هذه الظاهرة أن يعود أيضًا إلى هذا الشيء أو ذاك"، نظرًا لأنه يمكنه أن يعتقد أن ذلك قدحٌ. أو أنه يمكن أن يقول: "من الممكن أن يكون هؤلاء الرهبان يقومون بخدعة، لكن وبمعنى مختلف، هذا لا يمنع من أن ظاهرةً إعجازيةً تحدث هنا".

عندي تمثال ينزف دمًا في هذا اليوم أو ذاك من السنة. عندي مداد أحمر، إلخ. "إنك مخادع، لكن الله يستخدمك رغم ذلك. إنه مداد أحمر بمعنى ما، لكنه ليس كذلك بمعنى آخر".

انْظُرْ إلى أزهارٍ في اجتماع ما زالت تحمل علامتها. يعلق الناس: "نعم، إن العلامة تجسد الأزهار". أيّةُ ظروفٍ يجب أن تتوفر حتى لا تكون هذه الطُّرْفَةُ سخيفةً؟

إن لي تكوينًا معقولًا، مثلكم جميعًا، ولذلك أعرف ما المقصود ببراهين غير كافية متعلقة بتنبؤ معين. افرض أن شخصًا راوده حُلْمٌ بيوم القيامة وقال إنه يعرف الآن كيف سيكون شكله. افرض أنه قيل مرة أخرى: "إن ذلك برهان واهٍ جدًا".

سأقول: "إذا أردتُ مقارنتَه بالبراهين المتعلقة بأن السماء ستمطر غدًا، فإنه لن يكون برهانًا مطلقًا". يمكن لهذا الإنسان أن يُقَدِّمَ ما يقوله كما لو أنه يمكن لك، بفضل نوع من التنازل، القول إنه برهان. لكن باعتباره برهانًا، يمكن لما يقوله أن يتجاوز حدود السخيف. لكن يمكن لي الآن أن أكون على استعداد للقول: "إنك تقيم اعتقادك على براهين واهية للغاية- وأعبر عن ذلك بلغة متواضعة". لِمَ يجب عليّ أن أنظر إلى هذا الحلم كبرهان-حيث أقيس مصداقية هذا البرهان كما يمكن أن أقيس مصداقية براهين على أحداث طقسية وشيكة؟

إذا قارنتَ هذا "البرهان" بكلّ ما نسميه في العلم برهانًا، لن يمكنك أن تقبل أن يجادل شخصٌ جديٌّ بما يلي: "حسنًا، لقد رواديني حلم... وبالتالي... يوم القيامة". ستقول: هذا كثيرٌ جدا بالنسبة لخطأ". إذا شرعتَ فجأة في كتابة أرقام على السبورة قائلًا: "الآن سأقوم بعملية الجمع"، وقلتَ إذن: "2 و21 تساوي 13"، إلخ، سأقول: "هذا ليس خطأ".

هناك حالات سأقول فيها إن من يتصرف على هذا النحو شخص أحمق، أو إنه يتسلى. كما يمكن أن توجد حالاتٌ سأبحث فيها عن تأويل مختلف، مختلف مطلقًا. لكي أعرف ما هو التفسير، سيكون عليَّ أن أرى المجموع الذي تَوَصَّلَ إليه، والطريقة التي بواسطتها تَوَصَّلَ إلى ذلك، والنتائج التي استخلصها منه، ومختلف الظروف التي تَوَصَّلَ فيها على هذا النحو، إلخ[1].

---

(1) لماذا لا يُعتبر فتغنشتاين العملية (2+21=13) "خطأ" ويعتبر الشخص الذي قام بها شخصًا أحمق أو يتسلى؟ لأنه يرى أن هذا الشخص أجرى عملية حسابية بطريقة "غريبة" وليس في إطار علم حساب عادي. وعلى نفس المنوال، عندما يقول بعض الناس أشياء بخصوص اعتقاداتهم الدينية، يجب أن ننتبه إلى أنهم لا يفعلون كما يفعله العلماء عندما يتحدثون عن فرضياتهم. فالاعتقاد بيوم القيامة لا يقوم على نفس المعايير التي يقوم عليها الاعتقاد في أن السماء ستمطر غدًا. فإذا قال شخص إنه واثق من أن السماء ستمطر غدًا نظرًا لأنه رأى ذلك في الحلم، سيبدو لنا هذا الاعتقاد "عبثيًا قليلًا" نظرًا لأننا اعتدنا في

أقصد بذلك، إذا قال لي شخص راوده حلم إنه يعتقد في يوم القيامة، سأحاول اكتشاف أيَّ انطباعٍ تركه فيه ذلك. ها هو موقفٌ ممكنٌ: "سيحصل ذلك بعد 2000 سنة. سيكون ذلك وخيمًا على هذا الشخص وهذا الشخص وهذا الشخص، إلخ". أو يمكن أن يكون موقفَ رعبٍ. في الحالات المتعلقة بالأمل، بالرعب، إلخ، هل سأقول إن البراهين غير كافية إذا قال: "أعتقد..."؟ لا يمكن لي أن أتعامل مع هذه الكلمات كما أتعامل عادة مع كلمات "أعتقد في هذا الشيء أو ذلك". إن ذلك سيجعله يخطئ الموضوع، وسيخطئه أيضًا إذا قال لي أن صديقَه فلان أو فلان وجَدَّهُ روادهم هذا الحلم وصدقوه [آمنوا به].

سوف لن أقول: "إذا قال شخص أنه حلم بأن ذلك سيحدث غدًا، هل يجب عليه أن يحمل معطفه؟"، إلخ.

الحالة التي كان فيها لليوي (Lewy) رؤى عن صديق ميت. الحالاتُ التي لا تُحَاوِلُ فيها مَوْضَعَتَه. والحالةُ التي تُحاوِلُ فيها أن تُمَوْضِعَهُ بطريقة فعالة. حالةٌ أخرى يمكن لي أن أقول فيها: "يمكن أن نفترض منذ البداية أن تصوراتنا تتوافق على مستويات واسعة".

مجتمعاتنا على ألا نقيم التنبؤ بالطقس على برهان الأحلام. لكن من العبث الكلي الاعتقاد بأن الاعتقادات الدينية مثل التنبؤ بالطقس، وأن الشخص الذي يقيم الاعتقاد في يوم القيامة على الأحلام يقترف نفس الخطأ الذي يقترفه المتنبئ بالمطر لأنه رأى ذلك في الحلم. إننا نحتاج إلى معرفة قواعد اللعبة لكي نعرف ما إذا كانت حركة اللاعب مسموحًا بها أم لا؛ كما أننا نحتاج إلى رؤية كيف يشتغل التلميذ بالأعداد قبل أن نقول ما إذا كانت عملية (2+21= 13) خطأ أو لا. نفس الشيء ينطبق على الاعتقادات الدينية حسب فتغنشتاين: فنحن نحتاج إلى أن ننظر إلى الأشياء التي يقولها المؤمنون عن معتقداتهم وطرق تفاعلهم معها قبل أن نقرر ما إذا كانت عبارة "حسناً، لقد روادني حلم... وبالتالي... يوم القيامة" لها معنى أم لا [المترجم].

عمومًا، إذا قلتَ: "إنه ميت" وقلتُ: "ليس ميتًا"، لن يتساءل أحد: "هل يعنيان الشيءَ نفسَه بكلمة "ميت"؟". في الحالة التي يكون فيها لشخص معين رؤى معينة، لن أقول بتلقائية "إنه يقصد بذلك شيئًا مختلفًا"[1].

---

(1) يريد فتغنشتاين أن يوضح لطلابه الفرق بين الاعتقاد الديني والاعتقاد العلمي بمثال شخصين لا يتفقان فيما إذا كان شخص قد مات أم لا، متسائلًا عن ما إذا كان هذان الشخصان يعنيان نفس الشيء بكلمة "ميت". ويبين فتغنشتاين أن الأمر يتعلق بما إذا كانا يعتقدان بوجود برهان أم لا. لكن يمكن للمؤمن أن يتفق كليًا مع غير المؤمن حول برهان موت ذلك الشخص، ثم يدعي أن هذا الشخص لم يمت حقًا. يبدو أنه في الوقت نفسه يعني ولا يعني بكلمة "ميت" نفس الشيء الذي يعنيه غير المؤمن. لذا يتساءل فتغنشتاين:"ما هو معيار أن يعني للمرء شيئًا مختلفًا؟"، ليجيب: "ليس فقط ما يعتبره (المؤمن) برهانًا على ذلك (على اعتقاده)، وإنما أيضا كيف يستجيب لذلك، وكونه يشعر بالرعب، إلخ". لكن فتغنشتاين يعترف بتعقد مسألة معيار أن يعني الشخص شيئًا مختلفًا. ولكي ينتهي إلى خلاصة أن الاعتقادات الدينية مختلفة منطقيًا عن الاعتقادات العلمية وليست مجرد اعتقادات شبه علمية تتميز بالخرافة والخطأ، يستعين بـ"ترابطات" الاعتقادات الدينية مقارنًا إياها بالاعتقادات العلمية: يمكن أن يصرح مؤمن ديني بأن شخصًا لم يمت حقًا حتى وإن كان ميتًا وفقًا للمعايير العادية. وهذا يعني أنه يعتقد أنه ما زال حيًا رغم أنه ميت بالمعنى العادي للكلمة. فنجده يتحدث عن انفصال الروح عن الجسد. ما يريد فتغنشتاين أن يعرفه هو ما إذا كان بمقدور شخص أن يربط أي شيء بهذه الكلمات. ويجيب الفيلسوف النمساوي أن هناك "تقنية استعمال" لكلمة "ميت" مُدْرَكَةً كـ"أداة عمومية". أحد مظاهر هذه التقنية هو أن شخصًا إذا مات، فإنه يتوقف عن الوجود. وإذا كان المؤمن يريد أن يقول إن الميت لم يتوقف عن الوجود ولكن الروح انفصلت عن الجسد فقط، فعليه أن يقول لنا ماذا نفعل بهذه الكلمات، وأيه نتائج سيستخلص منها وما هي الفكرة التي يعارضها بها. وإلى أن يفعل ذلك، فإنه لن تكون لدينا أية فكرة واضحة عن اعتقادهم. وسيلاحظ القارئ أن فتغنشتاين يتحدث عن ترابطات توضح لنا الاعتقاد في الموت كاستمرار في الوجود وكانفصال الروح عن الجسد: إذ يستحضر الروحاني الذي يتحدث عن الظهور، والكاتب الكبير الذي يشعر بأن الموت نفسه لم يكن يمنعه من القيام بما أمره به أبوه. وعليه، فإننا سنفهم ما يقصده المؤمن عندما يقول إن الإنسان لا يتوقف عن الوجود بعد مماته أو إن روحه سوف تنفصل عن جسده عندما نفهم مجموع الحيثيات المحيطة باعتقاده هذا، أي عندما نعرف اللعبة اللغوية الدينية التي أنتج فيها منطوقاته الدينية، وبالتالي معتقداته الدينية [المترجم].

انْظرْ شخصًا يعاني من هذيان الاضطهاد.

ما هو معيار أن يعني المرءُ شيئًا مختلفًا؟ ليس فقط ما يعتبره برهانًا على ذلك، وإنما أيضا كيف يستجيب لذلك، وكونه يشعر بالرعب، إلخ.

كيف لي أن أعرف ما إذا كان ينبغي اعتبارُ هذه القضية قضيةً تجريبيةً: "سترى صديقَك الميت مرة أخرى". هل سأقول: "إن محاوري يؤمن قليلًا بالخرافة؟" أبدًا.

يمكن لقوله هذا أن يحمل نبرة اعتذار (إن الشخص الذي قدم هذا التنبؤ بطريقة قطعية كان أذكى من الشخص الذي يعتذر عن حديثه بهذه الطريقة).

"رؤية صديق ميت"، هذا لا يعني لي مرة أخرى شيئا ذا بال. إنني لا أفكر من خلال هذه الكلمات. لا أقول لنفسي أبدًا: "سأرى ثانية فلانًا".

إن محاوري يتحدث دائمًا بهذه الطريقة، لكنه لا يشرع في البحث عن هذا الصديق. إنه يكشف عن ابتسامة غريبة. "إن لقصته هذه الخاصيةَ الخاصة بالحلم". في هذه الحالة، سيكون جوابي "نعم"، وسَيَليهِ تفسيرٌ خاص.

خذ مثلًا عبارة "الله خلق الإنسان". صُوَرُ مايكل أنجلو التي تُظهِرُ خلقَ العالم. عمومًا، لا يوجد شيءٌ يُفسِّر معنى الكلمات ومعنى صورة معينة، وأعتقد أن مايكل أنجلو كان جيدًا كأي شخص آخر وقَدَّمَ أفضل ما لديه؛ وها هي صورته التي تُظْهِرُ اللهَ وهو يخلق آدم.

وحتى وإن كنا قد رأينا هذه الصورة في مرّاتٍ نادرةٍ جدا، فإننا بالتأكيد لا نعتقد أنها هي الله. يجب استعمال الصورة بطريقة مختلفة جدًا إذا أردنا أن نطلق كلمة "الله" على هذا الإنسان الملتف في هذا الدثار الغريب، وهلم جرًا. يمكنك أن تتصور أن الدين تم تلقينه بواسطة هذه الصور. "طبعًا، لا يمكننا أن نُعَبِّرَ

سوى بواسطة الصور". إنه لأمر غريب... يمكن أن أعرض على مور (Moore) صورًا لنبات استوائي. هناك تقنية لمقارنة الصورة والنبات. إذا عرضتُ عليه صورة مايكل أنجلو وقلتُ: "طبعًا، ليس بوسعي أن أريك الشيءَ الواقعي، ولكن صورتَه فقط"... يتمثل العبث هنا في واقعة أنني لم أعلِّمه أبدًا طريقةَ استعمال هذه الصورة.

من الواضح جدًا أن دورَ صورِ الأشياء الإنجيلية ودورَ الصورة التي تمثل الله وهو يخلق آدم كانا مختلفين عن بعضهما البعض كليًّا. يمكنك طرحَ السؤال التالي: "هل فكر مايكل أنجلو أن نوحًا في سفينته وأن الله وهو يخلق آدم كانا كذلك؟". لم يكن ليقول إن الله وآدم يشبهان الشخصين اللذين يشبهانهما في الصورة.

لنطرح السؤال التالي: "هل يعني ليوي في الواقع ما يعنيه فلان عندما يقول إن فلانًا حي؟"- يمكن أن يبدو أنه توجد هنا حالتان منفصلتان بوضوح، وأنه سيقول في إحداهما إنه لم يعن نفس الشيء بالمعنى الحرفي. أريد أن أقول لا، ليس الأمر كذلك. ستوجد حالات يكون لنا فيها رأيٌ مختلف؛ وسوف لن يكون لإمكانية الاتفاق إذن أيةُ علاقة بمستوى المعارف الكبير إلى هذا الحد أو ذاك. أحيانًا سيتعلق الأمر بالتجربة، تلك التي تسمح لك بالقول: "سترى بعد عشر سنوات". لكني سأجيب: "أتمنى أن أحبط هذا النوع من الاستدلال"، بينما سيقول مور (Moore): "سوف لن أحبطه". وبعبارة أخرى، سيتم فعل شيء ما. سننحاز إلى صَفٍّ معين، وسيذهب هذا الانحياز بعيدًا لدرجة أن تظهر بيننا في الواقع اختلافات عظيمة، اختلافات من المحتمل أن تظهر لو قال ليوي: "يحاول فتغنشتاين أن يُقوِّض العقلَ"، الشيء الذي لن يكون خاطئًا. ففي هذه الحالات بالفعل تظهر مثل هذه الأسئلة.

الدرس الثالث

رأيت اليوم مُلْصَقًا يقول: "طالب جامعي 'ميت' يتحدث". إن المزدوجتين تعنيان: "لم يَمُتْ حقيقةً". "إنه ليس ما يسمى مَيِّتًا". فتسميته بـ"الميت" "ليست تسمية صحيحة".

فنحن لا نتحدث عن "الباب" بين مزدوجتين.

لقد أثَّرَ فيّ ذلك فجأة. إذا قيل لي: "إنه ليس ميِّتًا في الواقع، حتى وإن كان كذلك وفقًا للمعايير العادية"- ألا يمكنني القول: "إنه ليس فقط ميِّتًا تبعا للمعايير العادية؛ إنه ما نسميه جميعا "ميِّتًا"؟".

إذا سَمَّيْتَهُ الآن "حَيًّا"، فأنت تستعمل اللغة بطريقة غريبة، وذلك نظرًا لأنك تفتح بطريقة مقصودة تقريبًا البابَ أمام أشكال سوء الفهم. لماذا لا تستعمل كلمة أخرى، وتترك كلمة "ميت" تحمل نفس المعنى الذي كانت تحمله من قبل؟

افرض أن شخصًا قال: "لم يكن لهذه الكلمة دائمًا نفسُ المعنى. فهو لم يمت بالإحالة إلى المعنى القديم" أو "إنه لم يمت بالإحالة إلى الفكرة القديمة".

ما معنى أن يكون لدى المرء أفكارٌ مختلفةٌ عن الموت؟ افرض أنك قلتَ: "لديّ فكرة أنني سأتحوّل إلى كرسي بعد مماتي- أو "لدي فكرة أنني سأتحوّل إلى كرسي بعد نصف ساعة"- أنتم تعرفون جميعًا الظروف التي نقول فيها إن شيئًا تحوّل إلى كرسي.

انظر

1-"هذا الظل سوف يتوقف عن الوجود".

2-"هذا الكرسي سوف يتوقف عن الوجود".

تقول إنك تعرف ما معنى أن يتوقف كرسيٌّ عن الوجود. لكن ينبغي لك أن تفكر. يمكن أن تجد أنه لا يمكن استعمال هذه الجملة. إنك تفكر في الاستعمال.

أتصور نفسي على سرير الموت. أتصوركم جميعًا تنظرون حولي بعيون شاردة. تقولون: "إن لديكم فكرة معينة".

هل لديك رؤية واضحة عندما قلتَ إنك توقفتَ عن الوجود؟

لديك ستة أفكار مختلفة [عن "التَّوَقُّف عن الوجود"] في لحظات مختلفة.

إذا قلتَ: "يمكن لي أن أتصور نفسي كروح بلا جسد. هل يمكنك يا فتغنشتاين أن تتصور نفسك كروح بلا جسد؟"- سأجيب: "آسف، لا أسند أي شيء لهذه الكلمات [إلى حدود الساعة]".

إنني أسند كلَّ أنواع الأشياء المعقدة إلى هذه الكلمات. أفكر فيما يقال عن الآلام بعد الموت، إلخ.

"لدي فكرتان مختلفتان: الأولى" سأتوقف عن الوجود بمجرد موتي؛ والثانية: سأكون روحًا بلا جسد".

ما معنى أن تكون هناك فكرتان مختلفتان؟ ما معيار أن تكون لشخص فكرةٌ معينةٌ، ولشخص آخر فكرةٌ أخرى؟

لقد قدمتَ لي جملتين: "التَّوَقُّف عن الوجود"، و"أن تكون روحًا بلا جسد". "عندما أتحدث بهذه الطريقة، أفكر في عدد التجارب التي يمكن أن تكون لدي". ما معنى أن تفكر في ذلك؟

إذا فكرتَ في أخيك في أمريكا، كيف تعرف أن ما تفكر فيه، أن الفكرة الموجودة داخلك، هو أخوك الذي يعيش في أمريكا؟ هل هي مسألة قائمة على التجربة؟

انظر: كيف تعرف أن ما تريده هي تفاحة؟ [راسل].

كيف تعرف أنك تعتقد أن أخاك يوجد في أمريكا؟

يمكن أن يكون ما يرضيك كمثرى. لكنك سوف لن تقول: "إن ما كنت أرغب فيه تفاحة".

افرض أننا قلنا إن الفكرةَ نوعٌ من العملية التي تجري في عقلِ مُحاوِرِنَا، أو إنها قولُ شيء ما، إلخ- يمكن أن أقول إذن: "ممتاز، هذا ما تسميه فكرةَ أخيك الذي يعيش في أمريكا، حسنًا، ما العلاقة بين هذه العملية وأخيك الموجود في أمريكا؟"

ليوي: لماذا لا تقول إنها مسألة اتفاق.

كيف يحدث ألا تشك في أن الأمر يتعلق بفكرةٍ تتعلق بأخيك الذي يعيش في أمريكا؟ ها هي عملية [الفكرة] تبدو أنها ظِلٌّ أو صورةٌ لشيء آخر.

كيف أعرف أن صورةً هي صورةُ ليوي؟- عادة لأنها تشبه ليوي- أو يمكن أن يحدث في بعض الظروف أن صورةً لليوي لا تشبه ليوي وإنما سميث. إذا تخليت عن قصة التشابه هذه [كمعيار]، سأجد نفسي في ورطة لأنه يمكن لأي شيء أن يكون بورتريه لليوي: يكفي أن توجد طريقةٌ للإسقاط.

إذا قلتَ إن فكرتَه كانت بشكل ما صورةً لأخيه الموجود في أمريكا- نعم، لكن وفق أي طريقة إسقاط؟ كم هو غريب ألا يبقى هناك شكٌّ حول من تصوره تلك الفكرة.

إذا سُئِلْتَ: "كيف عرفتَ أنها فكرةٌ تتعلق بكذا أو كذا؟"، فإن الفكرة التي تتبادر إلى ذهنك مباشرة هي فكرة ظل أو صورة. فأنت لا تفكر في علاقة سببية. إن نوع العلاقة الذي تفكر فيه تُعَبِّرُ عنه في أحسن الحالات "صورةٌ"، "ظلٌّ"، إلخ.

إن كلمة "صورة" ملائمة تمامًا- في حالات عديدة، تتعلق هذه الكلمة في معناها العادي جدًا بصورة. يمكنكم أن تترجموا كلماتي إلى صورة.

لكن افرض أنك ترسم هذه الصورة، ستتمثل المسألة فيما يلي: كيف أعرف أنها أخي الموجود في أمريكا؟ من يقول لنا إنها هو- إن لم تكن فكرةَ التشابه العادية؟

ما العلاقة القائمة بين هذه الكلمات، أو أي شيء يحل محلها، وأخي الموجود في أمريكا؟ أول فكرة [لديك]. هي أنك تلاحظ فكرتك الخاصة، وأنك على يقين تام بأنها فكرةُ هذا الشيء أو ذاك. تلاحظ عمليةً عقليةً وتقول لنفسك: "من الواضح أنها فكرة تخص أخي الذي يعيش في أمريكا". يبدو أنها صورة استثنائية. يبدو أن الأمر يتعلق بفكرة، لا مجال للشك في ذلك. عندما يتعلق الأمر بصورة، كلُّ شيء يتوقف مرة أخرى على طريقة الإسقاط المتبناة، بينما يبدو هنا أنك تحرر نفسك من علاقة الإسقاط وأنك متأكد تمامًا من أن هذا فكرةُ ذاك.

إن التشويش الذهني الذي يتخبط فيه سمايثيز (Smythies) يرجع إلى فكرة الصورة الاستثنائية. لقد تحدثنا ذات مرة عن الكيفية التي تُستخدَمُ بها بعضُ صيغ التفضيل في المنطق. فكرةُ ضرورةٍ استثنائية، إلخ.

"كيف أعرف أنها فكرة أخي الموجود في أمريكا؟"- كيف أعرف موضوع الفكرة؟

افرض أن فكرتي تتكون من قولي "إن أخي يوجد في أمريكا"- كيف أعرف أنني أقول إن أخي يوجد في أمريكا؟

كيف تتم العلاقة؟- إننا نتصور في البداية علاقةً كرابط.

ليوي: إن العلاقة اتفاق. إن الكلمةَ تُشِيرُ (Designates).

يجب عليك أن تشرح كلمة "تشير" بواسطة أمثلة. لقد تعلمنا قاعدة، ممارسة إلخ.

هل يوجد تشابهٌ بين التفكيرِ في شيءٍ ما ورسمِ شيءٍ ما وإطلاق النار على شيء ما؟

يبدو كما لو أن هناك علاقة إسقاطية تعطي للفكرة مظهرَ أنها ثابتة، رغم أنه لا توجد مطلقًا أية علاقة إسقاطية.

إذا قلتُ: "إن أخي يوجد في أمريكا"- يمكن لي أن أتصور وجودَ خيوط إسقاط تذهب من كلماتي إلى أخي في أمريكا. ماذا لو أن أخي ليس في أمريكا؟- في هذه الحالة، فإن الأشعة لن تصيب الهدف.

[إذا قلتَ إن الكلمات التي أستعملها للتعبير عن القضية المتعلقة بأخي الموجود في أمريكا تحيل بالفعل إلى أخي، فإن القضيةَ وسيطٌ بين الكلمات والموضوع الذي تحيل إليه]- ما علاقة القضية، هذا الوسيط، بأمريكا؟

إن أهم نقطة فيما يلي: إذا تحدثتَ عن الرسم، إلخ، فإن لديك فكرة أن العلاقة توجد في هذه اللحظة بالذات؛ هكذا يبدو أن هذه العلاقة ستوجد طالما أحتفظ بهذه الفكرة.

وبالمقابل، إذا قلنا إنها علاقةُ اتفاق، لن يكون هناك سبب للقول إنها توجد عندما نفكر. توجد علاقة اتفاق- ماذا نقصد بذلك؟ تحيل هذه العلاقة إلى أحداث تنتج في لحظات مختلفة. وإنها بالخصوص تحيل إلى تقنية.

[هل التفكير شيء يحدث في لحظة خاصة، أم أنه بطول الكلمات؟"[1]. "إنه يأتي كالبرق". "دائمًا؟- أحيانًا يأتي كالبرق، لكن هذا البرق يمكن أن يكون أشياء مختلفة"].

إذا كانت هذه العلاقة تحيل إلى تقنية، فإنه لا يكفي في بعض الحالات أن تُفَسِّرَ ما تعنيه ببضع كلمات؛ نظرًا لأنه يوجد شيء يمكن اعتباره في نزاع مع الفكرة التي تظهر من السابعة إلى السابعة وخمس دقائق، وهذا الشيء هو إجراء الاستعمال [استعمال الجملة].

عندما نتحدث عن "إن فلانًا إنسانٌ آلي"، فإن الاستمرار العنيد لطريقة النظر هذه [التي ترجع للفكرة] هو أنك تستطيع القول: "على الأقل، أعرف ما أعنيه"...، كما لو أنك كنتَ تلاحظ شيئًا يحدث في اللحظة التي تقول "إن فلانًا إنسانٌ آلي"، شيئًا مستقلًا كليًّا عن ما حدث للتو أو سيحدث لاحقًا، أي التطبيق [تطبيق هذه الجملة]. يبدو الأمر كما لو أنك تستطيع القولَ إنك تفهم كلمةً دون الرجوع إلى تقنية استعمالها. يبدو الأمر كما لو أن سمايثيز قال إنه يستطيع فهم هذه الجملة، ولذا ليس لدينا منذئذ ما نقوله.

ما معنى أن تكون هناك أفكار مختلفة عن الموت؟- هذا ما أعنيه بذلك: هل واقعة أن تكون لديك فكرةٌ عن الموت شيءٌ يشبه واقعةَ أن تكون لديك صورةٌ في ذهنك، مما سيسمح لك بالقول: "لدي فكرة عن الموت من الساعة الخامسة إلى الخامسة وعشر دقائق، إلخ"؟ "كيفما كانت الطريقةُ التي سيستعمل بها كلُّ

---

(1) بمعنى هل يتمطط التفكير بقدر طول الكلمات؟ [المترجم].

شخصٍ هذه الكلمة، فإن لديّ في هذه اللحظة فكرة معينة عنها"- إذا كان هذا ما تسميه "هناك فكرة"، فإنه ليس ما يُطلَقُ عليه عادةً "هناك فكرة"، نظرًا لأن ما يطلق عليه عادة "هناك فكرة" يحيل إلى تقنية الكلمة، إلخ.

نحن جميعًا هنا نستعمل كلمة "موت" التي تعتبر أداةً عموميّةً والتي تتضمن تقنية [استعمال] كاملة. لذا يقول شخصٌ ما إن لديه فكرةً عن الموت. إنه شيء غريب، نظرًا لأنه من الممكن القول: "تستعملون كلمة 'موت'، والحال أنها أداة تشتغل بطريقة معينة".

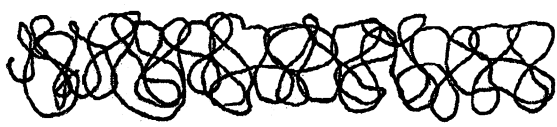
إذا تعاملتَ معها [فكرتك] كشيء خاص، فبأي حق تسميها فكرة الموت؟- إذا قلتُ ذلك، فذلك نظرًا لأن لنا الحق في أن نقول ما هي فكرة الموت.

يمكن لمحاورنا أن يقول: "إن لدي فكرتي الخاصة عن الموت"- لماذا تُسمَّى هذه "فكرةً عن الموت" إن لم تكن شيئًا تقيم علاقةً بينه وبين الموت؟ رغم أنه يمكن لذلك [فكرتك] ألا يهمنا مطلقًا. [في هذه الحالة] لا تنتمي فكرتك إلى لعبة [اللغة] التي تُلْعَبُ بكلمة "موت" والتي نعرفها ونفهمها جميعًا.

إذا كان يجب أن يصبح ما يسميه محاورنا "فكرتَه عن الموت" فكرةً وجيهةً في يوم ما، فيجب أن تصبح جزءًا من لعبتنا [اللغوية].

"إن فكرتي عن الموت هي انفصال الروح عن الجسد"- إذا كنا نستطيع أن نعرف ماذا يجب علينا أن نفعل بهذه الكلمات. يمكن أن يقول أيضًا: "إنني أربط صورةً معينةً بكلمة 'موت'- مثلًا، امرأة ممددة على فراشها"- يمكن لهذا أن يكون شيئًا مهمًّا مثلما يمكن ألا يكون مهمًّا.

إذا ربط هذه الخربشة



بالموت وكانت هذه هي فكرته عن الموت، سيكون ذلك مهمًّا من الناحية النفسية. "إن انفصالَ الروح عن الجسد" [له فقط فائدة جماعية]. يمكن لهذا الانفصال أن يشتغل أو لا يشتغل كستار أسود. [إذا قمتُ بصياغة هذه الفكرة]، ينبغي لي أن أستخلص منها النتائج. لكنني لا أرى بوضوح في هذه اللحظة على الأقل. [إنك تصيغ هذه الفكرة]- "وماذا بعد؟"- إنني أعرف هذه الكلمات، إن لي صورًا معينة. هناك أنواع كثيرة من الأشياء تسير جنبًا إلى جنب مع هذه الكلمات.

إذا صاغ محاورُنا هذه الفكرة، فإن ذلك لن يكفيني لمعرفة أية نتائج سيستخلصها منها. إنني لا أعرف الشيء الذي يعارضه بها.

ليوي: "إنك تعارض بها الإفناء".

إذا قلتَ لي: "هل تتوقف عن الوجود وأنت ميت؟"- سأرتبك، ولن أعرف ما يجب أن يُفْهَمَ بالضبط من هذه الجملة. "إذا لم تتوقف عن الوجود، ستتألم بعد مماتك". هنا سأشرع في ربط بعض الأفكار بما قلتَه، ربما أفكار أخلاقية مرتبطة بالمسؤولية. رغم أن الأمر يتعلق هنا بكلمات معروفة جدًا، ورغم أنه بمقدوري الانتقال من جملة إلى أخرى أو إلى صور، فإن المشكلة تستمر [لا أعرف أيةَ نتائج تُستَخلَصُ من هذا المنطوق].

افرض أنه قيل لي: "فيما تعتقد يا فتغنشتاين؟ هل أنت متشكك؟ هل تعرف أنك ستحيا بعد مماتك؟". سأقول بكل صراحة، وهذا ما أقوله بالفعل: "لا أستطيع قولَ شيء. لا أعرف"؛ وذلك نظرًا لأنه ليست لدي فكرةٌ واضحةٌ عما أقوله عندما أقول: "أتوقف عن الوجود"، إلخ.

يقيم الروحانيون علاقة من نوع ما.

يتحدث الروحاني عن "الظهور" (Apparition)، إلخ. على الرغم من أنه يقدم هنا صورةً لا تروق لي، فإن لي فكرة واضحة. إن لدي ما يكفي من المعارف لأعرف أن هناك بشرًا يربطون هذه الجملة بنوع من التَّحَقُّق (verification). وأعرف أن هناك أناسًا آخرين، كالمؤمنين، لا يفعلون ذلك- فهم لا يلجؤون إلى تَحَقُّقٍ ما، إن لهم أفكارًا مختلفة تمامًا.

قال كاتبٌ كبيرٌ إنه عندما كان والده يكلفه بمهمة معينة وهو ما يزال طفلًا، كان يشعر فجأة أنه لا شيء، بما في ذلك الموت، كان يمكنه أن يعفيه من المسؤولية [مسؤولية تنفيذ المهمة]؛ كان ذلك واجبه، ولا شيء حتى الموت، كان يستطيع أن يقنعه بأنه ليس واجبه. وكان يعتبر ذلك، بطريقة ما، برهانًا على خلود الروح- نظرًا لأنه إذا استمرت الروح في الحياة [فإن المسؤولية سوف لن تموت]. إن ما يقدم الفكرة هو ما نسميه برهانًا. حسنًا، إذا كانت هذه هي الفكرة، [فليكن إذن].

إذا أراد شخص روحاني أن يقدم لي فكرةً عما يقصده أولا يقصده بكلمة "الاستمرارية في الحياة"، فبإمكانه أن يقول أشياء مختلفة جدًا.

[إذا تساءلتُ عن فكرته، فإن الجواب الذي من المحتمل أن أتلقاه هو ما يقوله الروحانيون أو ما قاله الشخص الذي تحدثت عنه للتو، إلخ].

يجب على الأقل [فيما يتعلق بالروحاني] أن تكون لديّ فكرةٌ عن المواضيع التي ترتبط بها هذه الجملة، وستصبح هذه الفكرة أدقَّ كلما تَبَيَّنْتُ ما يفعل بها.

لكن في حالتها الحالية، لا أستطيع أن أربط أيَّ شيء بها مطلقًا.

تَصَوَّرْ شخصًا، قبل أن يذهب إلى الصين، بحيث يمكن ألا يراني ثانية أبدًا، يقول: "من الممكن أن نرى بعضنا البعض بعد الموت"- هل ينبغي بالضرورة أن أقول إنني لا أفهمه؟ ربما سأقول [وهذا ما أريد قوله] ببساطة: "نعم، إنني أفهمه تمامًا".

ليوي: في هذه الحالة، يمكن أن تفكر فقط أنه عبَّر عن موقف معين.

سأقول: "ليس ذلك مثلَ قوله: "إنني أحبك كثيرًا"- من الممكن ألا يكون الشيءَ نفسَه عندما يقال أيُّ شيء آخر". إنه يقول ما يقوله. لِمَا ينبغي أن تكون قادرًا على استبداله بشيء آخر؟

افرض أنني قلتُ: "اسْتَعمَلَ هذا الرجلُ صورةً".

"ربما ترى الآن أنه كان على خطأ". أيُّ نوع من الملاحظة هذه؟

"إن عينَ الله ترى كلَّ شيء". أريد أن أقول بخصوص هذه الجملة إنها تَسْتَعْمِلُ صورةً.

ليس في نيتي أن أُقلِّلَ من شأنه [الشخص الذي قال ذلك].

افرض أنني قلت له: "لقد استعملتَ صورةً"، وأنه رد علي: "لا، ليس هذا كل شيء"- ماذا أنوي فعله [بقولي هذا]؟ ما هي العلامة الواقعية على اختلافنا؟ ما هو معيار اختلافه معي؟

ليوي: يمكن أن يكون هذا المعيارُ هو قوله: "لقد بدأتُ أستعد [للموت].

نعم، يمكن أن يكون هنا اختلاف- إذا كان عليه من جهته أن يستعمل الكلمة بطريقة لم أكن أتوقعها، أو كان عليه أن يستخلص منها النتائج التي لم أكن أتوقع أن يستخلصها منها. لقد كنتُ أريد فقط أن أثير انتباهكم إلى تقنية استعمال خاصة. وسيكون هناك اختلاف إذا استعمل تقنية لم أكن أتوقعها.

إننا نربط استعمالًا معينًا بصورة معينة.

سمايثيز: إن ما يفعله ليس فقط ربطَ استعمالٍ بصورة.

فتغنشتاين: هراء! هاكم ما أردت قوله: أية نتائج ستستخلصونها؟ إلخ.

هل سنتحدث عن الحواجب في ارتباط بعين الله؟

"يمكن أن يكون قد قال كذا أو كذا"- هذه [الملاحظة] تُنْذِرُ بها كلمةُ "موقف". لا يمكن ألا يكون قد قال شيئًا آخر.

إذا قلتُ إنه استعمل صورةً ما، فإنني لا أقصد أن أقول أيَّ شيء لم يقله. أقصد فقط أنه يستخلص هذه النتائج.

أليس لاستعماله لهذه الصورة نفسُ الأهمية التي يتمتع بها أيُّ شيء آخر؟

نقول بخصوص بعض الصور إنه يمكن استبدالها بأخرى- ففي بعض الظروف مثلًا، نستطيع أن نرى إسقاطًا لإهليلج [قَطْعٌ ناقِص] عوض آخر.

[يمكن أن يقول]: "كان ينبغي أن أكون مستعدًا لاستعمال صورة أخرى، وكان من الممكن أن يكون لها نفس الأثر..."

ربما كان كلُّ الثقل في الصورة.

يمكن أن نقول إن الشكل المضبوط للقطع لا يلعب أي دور في لعبة الشطرنج. افرض أن أكبر متعة هي مشاهدة اللاعبين وهم يحركون القطع؛ في هذه الحالة، لن يكون اللعب هو نفس اللعب لو كنا نلعب على الورق. يمكن الاعتراض علي بالقول: "إن كلَّ ما فعله هو أنه غيَّر شكل الرأس"- ماذا كان بوسعه أن يفعل أكثر؟

عندما أقول إن محاورَنا يستعمل صورةً، فإن ما أفعله مجرد ملاحظة نحوية [إن ما أقوله] يمكن التَّحَقُّق منه فقط من النتائج التي استخلصها أو لم يستخلصها.

إذا لم يكن سمايثيز متفقًا، فإنني لن أعير اهتمامًا لاختلافه معي.

إن كلَّ ما كنت أطمح إلى توضيحه هو أن أبيّن بدقة الخصائص التي تميز الاتفاقات التي كان يريد استخلاصها. وإذا كنتُ أرغب في قول شيء أكثر، فذلك لأنني كنت متعجرفًا من الزاوية الفلسفية.

عادةً، إذا قلتَ عن شخص ما "إنه إنسان آلي"، فإنك تستخلص نتائج من قولك هذا؛ إذا ضربته [لن يشعر بالألم]. ومن جهة أخرى، يمكن ألا ترغب في استخلاص مثل هذه النتائج، وكلُّ المسألة تتوقف

هنا- ما عدا إذا ظهرت تشوشات ذهنية أخرى.

الفصل الثالث

ملاحظات حول "الغصن الذهبي" لفرايزر

تقديم بقلم المترجم

نشر جيمس فرايزر الجزء الأول من كتابه الغصن الذهبي: دراسات في السحر والدين سنة 1890، لكن هذه الدراسة لم يكتمل نشرها إلا سنة 1915 عندما ظهرت أجزاؤه الأولى في طبعة ثالثة منقحة، وقدم المجلد الثاني عشر ببيليوغرافيا العمل كله ومعجم مصطلحاته. ورغم شهرة الكتاب وتأثيره الواسع ومنهجه الرفيع، لم يسبق لفتغنشتاين أن قرأه كله. ينقل لنا تلميذه أوكونور دروري (O. Drury) في كتابه محادثات مع فتغنشتاين أن أستاذه لم يقرأه إلا في سنة 1931: "قال لي فتغنشتاين إنه كان يرغب دائمًا في قراءة فرايزر لكنه لم يفعل، وطلب مني أن أجلب له نسخة لكي أقرأ عليه مضمونها بصوت عالٍ. فاستعرت من Union Library الجزء الأول من الطبعة الأولى التي ظهرت في شكل أجزاء عديدة وشرعنا في قراءتنا لأسابيع. وكان يقاطعني من حين لآخر ليقدم ملاحظات حول فرايزر"[1].

انبثق الجزء الأول من هذه الملاحظات من هذا الاصطدام الأول بفرايزر. وتأتي الملاحظات في فترات متقطعة عبر المخطوط الذي احتفظ به فتغنشتاين

---

(1) Drury, M.O'C. (1981) «Some Notes on Conversations with Wittgenstein», in Rush Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.

طوال النصف الأول من سنة 1931. وجمع بعد ذلك هذه الملاحظات في نسخة مرقونة على الآلة الكاتبة من 771 صفحة. إن أطول مقطع حول فرايزر يتكون من 10 صفحات من تلك النسخة المرقونة ويشكل معظم الجزء الأول من الملاحظات.

أما الجزء الثاني من الملاحظات، فإنها ناتجة عن لقاء ثانٍ مع فرايزر. فحسب راش ريس R. Rhees، تلقى فتغنشتاين سنة 1933 نسخة من الكتاب في مجلد واحد مختصر جدًا، وهي نسخته الشخصية من كتاب الغصن الذهبي. هكذا دون فتغنشتاين، ليس "قبل سنة 1933 وربما بعد سنة 1948"، بقلم الرصاص مجموعة من الملاحظات على جذاذات تحيل إلى صفحات من طبعة الكتاب المختصرة. ربما كان ينوي دمجها في صفحات هذا الكتاب. ويشمل الجزء الثاني ملاحظات متشظية جدًا، جافة ومدونة بسرعة، عثرت عليها تلميذته إليزابيث أنسكوم بين أشيائه بعد موته. ونُشِرَتْ "ملاحظاتٌ حول الغصن الذهبي لفرايزر" أول مرة سنة 1967 تحت إشراف راش ريس في مجلة Synthese. وأعد ريس بعد ذلك طبعة مزدوجة اللغة (بالألمانية والإنجليزية) أهملت عددًا كبيرًا من الملاحظات التي سبق له أن ضمنها الطبعة الأولى.

البعد الرمزي للطقس الديني– السحري

اعتقد فرايزر أنه سيوضح أصل الطقوس والاحتفالات التي يصفها من خلال اعتبارها معتقدات علمية بدائية وخاطئة. لكن فتغنشتاين يرى أن الناس الذين مارسوا هذه الطقوس كانوا يتوفرون على مكتسبات علمية مهمة، وفلاحة وصناعة معدنية وتقنيات بناء، إلخ. وكانت الاحتفالات توجد بالموازاة مع هذه التقنيات الجدية. ليست المعتقدات الخاطئة هي التي أنتجت هذه الطقوس، وإنما

الحاجة إلى التعبير عن شيء ما: كانت الاحتفالات شكلًا من اللغة، شكل حياة. يشرح دروري هذه النقطة بقوله: "في عصرنا، إذا قدَّمَنَا شخص لشخص آخر، فإننا نصافح بعضنا البعض؛ وإذا دخلنا إلى كنيسة، ننزع قبعاتنا ونتحدث بصوت خافت؛ وفي احتفال رأس السنة، ربما قمنا بتزيين شجرة. إنها تعبيرات عن استعدادات الود والاحترام والاحتفال. فنحن لا نعتقد أن للمصافحة أية فعالية غامضة، ولا نعتقد أن الاحتفاظ بالقبعة فوق رؤوسنا في الكنيسة له انعكاسات خطيرة! إنني أعتبر ذلك توضيحًا جيدًا للطريقة التي أفهم بها الوضوح كشيء يجب اعتباره كهدف، بخلاف الوضوح المدرك كشيء يجب أن يستخدم في عملية بناء لاحقة. ذلك أن اعتبار هذه الطقوس كشكل لغوي يضع على الفور حدًا لمشروع التنظير المتعلق بـ"العقلية البدائية". إن الوضوح يحول دون عدم فهمٍ متساهلٍ وينهي عددًا كبيرًا من التأملات التي لا جدوى منها"[1].

يفضل فتغنشتاين تفسير السلوكات الطقوسية انطلاقًا من الرمزية والتعبير، ذلك أن الأفكار والإجراءات "الطقوسية" تختلف عن الأفكار والإجراءات "العملية" والعلمية بكونها تتضمن، أو يمكن أن تتضمن، خاصية تعبيرية، رمزية، لا توجد في الفكر أو النشاط التقنيين.[2] ويبدو أن فرايزر يجهل كل شيء عن وظائف الرمز. لهذا السبب رأى فتغنشتاين أن نعت فرايزر لـ"المتوحشين" بالبدائية والصبيانية ينقلب عليه.

---

(1) Drury, M. O'C. (1973) *The Danger of Words*, London: Routledge and Kegan Paul, p. X-XI.

(2) Beattie, J. H. M., (1977) «On Understanding Ritual», in B. R. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 240-241.

يشكك فتغنشتاين في إمكانية بناء نظرية تفسر الفعل الطقوسي من خلال إسناد غاية أو وظيفة له. والحال أننا نصادف في كتابه ملاحظات مختلطة موقفًا يوسع هذه الملاحظة لتشمل كل أنواع التفسيرات من هذا النوع: "أعتقد أنه يمكن اعتبار فكرة كلما كان لشيء في الطبيعة "وظيفة" فإنه "يستجيب لهدف"، قانونًا أساسيًّا من قوانين الطبيعة، وهذا الشيء نفسه يحدث أيضًا في الحالات التي لا يستجيب فيها لأي هدف، وهي الحالات التي يكون فيها "غير ملائم". إذا كانت الأحلام أحيانًا تحافظ على النوم، إذن يمكنكم أن تعولوا على واقعة أنها تصيبه بالاضطراب أحيانًا؛ إذا كان الهذيان الحُلمي يحقق أحيانًا غاية مقبولة (الإشباع الخيالي للرغبة)، فعولوا إذن على واقعة أن له أيضًا مفعولًا عكسيًّا. ليست هناك 'نظرية ديناميكية للأحلام'"[1].

لا يدين فتغنشتاين تفسيرات فرايزر بدعوى أنها خاطئة، بل لأنها تفسيرات، ولأن التفسير يمنعنا من رؤية ما يجب أن يثير انتباهنا. يقول فتغنشتاين في ملاحظة من نفس الكتاب: "إن الناس الذين يطرحون باستمرار سؤال "لماذا"، يشبهون السياح الذين يقفون أمام بناية ويقرؤون دليل المعلومات، علمًا أن قراءة تاريخ البناية، إلخ، تمنع من رؤية البناية"[2]. وهذا ما يؤاخَذ عليه فرايزر: إن رغبته في العثور على تفسير سببي لما يصفه جعلته لا يرى الخصائص الأكثر دلالة في رأي فتغنشتاين.

يلاحظ فرايزر في معالجته لممارسة كبش الفداء أنها تقوم على "مجرد الخلط بين ما هو مادي وغير مادي، بين الإمكانية الواقعية لوضع عبء ملموس على أكتاف الآخر وإمكانية تحويل أشكال بؤسنا الجسدي والذهني إلى شخص آخر

---

(1) Wittgenstein, L. (1990) *Remarques mêlées*, trad. G. Granel, edité par G. H. von Wright et H. Nyman, TER, p. 86.
(2) *Ibid.*, p. 52.

سيتحملها عوضًا عنا". إن فكرة تحويل الشر المدرك بهذه الطريقة يعتبر خطأ فادحًا وممارسة "دنيئة وغبية". إن التفوق المزعوم لفرايزر يعود إلى ما يعتبره فتغنشتاين العمى الحديث إزاء الوظيفة الرمزية للطقس. يلاحظ في إحدى محادثاته مع دروري تعود لسنة 1929 أن "الناس الذين يعتبرون أنفسهم حداثيين هم الذين يخدعون أنفسهم أكثر من الآخرين. سأقول لك من هو الحداثي: يقول الأب العجوز في رواية الإخوة كارامازوف إن الرهبان في الدير المجاور يعتقدون أن للشياطين أنيابًا يجرون بها الناس إلى الجحيم. 'طيب، يقول الأب العجوز، لا يمكنني الإيمان بهذه الأنياب'. إنه الخطأ نفسه الذي يقترفه الحداثيون عندما يسيؤون تأويل طبيعة النظام الرمزي"[1].

"ويقوم السحر دومًا على فكرة الرمزية واللغة"[2].

إن تنظيف شخص لجسده من الغبار في النهر يرمز إلى تنظيف الروح. إن صورة المحبوب التي يتم تقبيلها ترمز إلى الشخص المحبوب. إن تلاوات الصلاة استعمال سحري للغة، إنها توسل إلى الله أو نصف إله أو قديس، سواء كانت لغة الصلاة مفهومة أو لا من طرف المتوسِّل (كلمات لاتنية لا يفهمها المصلون في الغالب). إن تصريح الراهب بزواج رجل وامرأة استعمال سحري للغة؛ إن هذا التصريح يؤدي إلى تغيير سحري لوضعيتهما.

---

(1) Rhess, R. (ed.) (1981) *Wittgenstein: Personal Recollections*, Oxford: Basil Blackwell, p. 122.

(2) انظر في هذا الكتاب (ملاحظات)، ص 133

الوصف في مقابل التفسير

"إن الشيء الصعب في الفلسفة هو ألا نقول أكثر مما نعرف"[1].

إن الوصف هو أن نعطي "تقريرًا عما نعرف". والتفسير لا ينتمي إلى الأشياء التي نعرف. (وإلا سيكون مجرد واقعة من بين وقائع أخرى). إن التقرير الذي نقدمه عما نعرف ينتمي للمنطق. يمكن للتفسير أن يصدر عن أي فرع معرفي (ذات أكاديمية)، عن أية وجهة نظر (عن وجهة نظر أي فرع معرفي)، أو يمكن أن تتعلق فقط بمسألة حس مشترك (أي مسألة ما يعتبر حكمًا مقبولًا داخل "منظومة من الأفكار"). لكن فيما يتعلق بالسحر (أي الطقس)، يقول فتغنشتاين: "لا يمكن للمرء هنا سوى أن يصف ويقول: هكذا هي الحياة البشرية"[2]. هكذا إذن، يمكن لنا فقط أن نصف ما نعرف، واضعين جانبًا أية حدوس (نظريات). إن هذه الملاحظة مثل الملاحظة التي ضمنها فتغنشتاين كتابه في اليقين: "إنه هناك- مثل حياتنا"[3].

إن السؤال هو: هل يمكن لـ"التفسير" أن يرضينا أفضل مما يفعل الوصف؟ هل "التفسير" هو ما نريده في حالة السحر؟ لأي شيء نريد تفسيرًا في هذا القطاع من حياتنا؟ أليس لأننا نشعر بالقلق وأننا نريد أن نريح عقولنا؟ لماذا ينبغي أن يكون ذلك ممكنًا دومًا؟ من السهل هنا اتباع طريق خاطئة، أي تصوير تفسير

---

(1) Wittgenstein, L. (1958) *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations"*, New York: Harper & Row, p. 45.

(2) انظر في هذا الكتاب (ملاحظات)، ص 132

(3) Wittgenstein, L. (1969-1975) *On Certainty*, G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright (eds.) Translated by Denis Paul and G.E.M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1969-1975, § 559.

على نموذج الفيزياء التي يتم فيها اتباع ميكانيزم معين- لكن لا شيء في حالة السحر يطابق هذا النموذج.

يتساءل فتغنشتاين، ألا يمكن لتقرير مفصل عما نعرف أن يشبع رغبتنا في تفسير معين؟[1] مثلًا، الاعتراف بالخطايا الذي هو طقس، أي ممارسة سحرية. عندما يقول فتغنشتاين: "هذه الممارسة أيضًا يمكن "شرحها" ولا يمكن تفسيرها"[2]، فإنه يقصد أنه يمكن لنا أن نصف ما نعرفه؛ يمكن أن نصف ما يفعله البشر وما فعلوه، مثلًا كيف يعترفون بخطاياهم. لكن إذا طلب أحد تفسيرًا لماذا يعترف الناس بخطاياهم (أي، يطلب السبب الأعمق- مثلًا، إن لم يكن يطلب شهادات من الأشخاص الذين يعترفون بخطاياهم، أي السبب الذي يميلون إلى إعطائه، والذي يمكن أن يكون "أريد أن أشعر بالسلام مع الحياة" أو "نظرًا لأنني أعتقد أنني إن لم أفعل سيلقى بي في الجحيم يوم القيامة، كما تعلمنا ذلك الكنيسة" أو "هذا ما علمني الكبار القيام به")، كيف سيكون هذا التفسير؟ ألا يمكن أن يكون هراء تأمليًا حول "الدوافع" النفسية، "اللغو" الذي لا يمكن التَّحَقُّق منه؟

"إن التفسير، مقارنة بالانطباع الذي يتركه فينا الشيء الموصوف، يتسم بانعدام يقين كبير[3]. هذا الوقف ينطبق على الأفعال الجدية (الدين) وكذا على الطقوس السحرية الخيالية (مثلًا، حفلات النار) للبشر البدائيين. طبعًا، في بعض الأحيان يمكن أن نقول: "ليست هناك ضرورة لأي تفسير: أضرمنا نيرانًا في الليل. إن النيران مدهشة بالليل". لكن من جهة أخرى، إن كيفية تأثير

---

(1) انظر في هذا الكتاب (ملاحظات)، ص 131
(2) ن.م.، ص 133
(3) ن.م.، ص 132

النيران علينا يتوقف على السياق الذي نضعها فيه. مثلًا يوم غاي فاوكس[1] مثلًا منظورًا إليه إما كمزحة بريئة ("ليلة النيران") أو كفعل ضد كاثوليكي من أجل دعم الوطنية البريطانية. إن إلقاء "غاي" (صورة أو دمية ترمز لغاي فاوكس) في النار يمكن في سياق معين أن ترعبنا، أي أن يرعبنا كوننا كبشر نستطيع أن نقوم بهذا الفعل (نظرًا لأن البشر أعدموا حرقًا أكثر من مرة في تاريخنا). مقارنة بهذا الانطباع، إن أي "تفسير" لإضرام النار محكوم عليه بأن يبدو اعتباطيًا وغير مُرْضٍ بهذا القدر أو ذاك.

"إن كل تفسير بمثابة فرضية"[2]. إن كل تفسير يتوافق مع البرهان (وإلا لن نسميه تفسيرًا)، لكنه ليس مثبتًا بالبرهان (لأنه في هذه الحالة سيكون قضية قابلة للتَّحَقُّق). "إن تعريف كلمة 'تفسير' هو: شيء غير مثبت بالبرهان، حتى وإن كان يمكن دحضه به". وفي هذا السياق أيضًا تندرج قولة فتغنشتاين "لا يقوم أي رمز ديني على أي رأي. ولا ينطبق الخطأ إلا على الرأي"[3]. فما هو الرأي؟ هل يعني هنا حدسًا حول السبب والنتيجة؟ مثلًا، تصور فرايزر للسحر كشكل قبل علمي من الخطأ الذي يمكن أن يشفى منه الناس عندما يكتشفونه، رغم أنه يصعب عليهم اكتشافه[4]، هل هذا التصور مثال لما يمكن أن نسميه 'رأيًا'؟ كان بإمكان فرايزر أن يقول: "في رأيي...."، أو "نظريتي هي....."، أو "إن معنى السحر هو....". إذا قال أحد إن "معنى" قصة قربان

---

(1) حدث يحتفل في بريطانيا كل سنة بذكرى مؤامرة البارود التي جرت يوم 5 نونبر 1605، والتي حاول فيها بعض الكاثوليكيين بقيادة غاي فاوكس تفجير البرلمان. هذه المؤامرة فشلت وتم إعدام المتآمرين. وتحتفل "ليلة النيران"، كما تسمى أيضا، بنجاة الملك جاك الأول من محاولة قتله.

(2) انظر في هذا الكتاب (ملاحظات)، ص 132

(3) ن. م.، ص 137

(4) ن. م.، ص 137

إبراهيم هي أن الله لا يأمر بالتضحية بإنسان، فإنه يعبر عن رأي في هذه الحالة. لكن يمكن لشخص آخر أن يجيب: "هل هذا هو التفسير الوحيد الممكن؟"، قاصدًا بذلك أن هناك طرقًا أخرى لمقاربة القصة غير التي اقترحت (مثلًا، قصة "إبراهيم ، أبونا في الإيمان"، أي الطاعة المطلقة لله). هنا لا يعني "الرأي" منطوقًا قابلًا للاختبار؛ بل يعني "نظرية"، بمعنى منطوقًا متوافقًا مع البرهان لكن غير مُثْبَت بواسطته. إن "النظرية" مجموعة منتقاة من الوقائع التي ينظمها الخيال البشري في "نماذج، خرائط، صور".

التشابهات العائلية بين الطقوس

"بغض النظر عن التشابهات، يبدو لي أن الشيء المدهش هو تنوُّع هذه الطقوس. إن عددًا من الوجوه ذات السمات المشتركة هي ما يعاود الظهورَ هنا وهناك. وما يراد فعله هو رسمُ خطوطٍ تربط بين المكونات المشتركة بين هذه الوجوه"[1].

إن هناك نمطًا معقدًا من التشابهات المتداخلة بين الألعاب: فهناك ألعاب احترافية وأخرى تمارس للهواية، وهناك ألعاب جماعية وأخرى فردية، وهناك ألعاب تتم بالاحتكاك الجسدي وأخرى ذهنية، وهناك لعبة الشطرنج ولعبة كرة القدم، إلخ. ولتوضيح فكرة فتغنشتاين حول "التشابهات العائلية" وتقريبها لذهن القارئ، يمكن أن نمثل لها بمجموعة من أربعة أشقاء، يشترك ثلاثة منهم (أ، ب، ج) في لون الشعر الأشقر، ويشترك اثنان منهم (أ، ب) في الأنف الأفطس، ويشترك ثلاثة منهم (ب، ج، د) في الجبهة العريضة. هكذا، نلاحظ أنه ليست هناك خاصية واحدة مشتركة بين جميع الأشقاء، بل يشبهون بعضهم البعض في

---

(1) ن. م.، ص 146

بعض السمات دون سمات أخرى. هكذا، فكما يمكن لي مثلًا أن أربط بخطوط بين الخصائص المشتركة بين هؤلاء الأشقاء، يمكن لفتغنشتاين أن يضع طقوسًا متعددة على الورق ويشرع في ربطها بخطوط انطلاقًا من الخصائص المشتركة بينها.

البعدان الموضوعي والانفعالي لممارستنا الطقوسية

لكن دراستنا للطقوس الدينية لا تتكون من الوصف الموضوعي للطقوس الذي يمكن أن نقدمه من خلال الاهتمام بالتشابهات العائلية (التوزيع المبعثر للخصائص المشتركة). إن تقديم الوصف هو مهمة المنطق الذي يعتبر ما هو موضوعيٌّ في الفلسفة.

"إذن، ما زالت نظرتنا للأشياء ينقصها جزءٌ ما، وإن هذا الجزء هو ما يربط هذه اللوحة بمشاعرنا وأفكارنا الخاصة. إن هذا الجزء هو ما يعطي للأشياء عمقها"[1].

إن الوصف وحده سيكون معالجة غير ملائمة للدين والسحر. يجب على قارئ الوصف أن يضيف إليه شيئًا. إن لهذا الموقف علاقة بتصور فتغنشتاين للدين كممارسة مليئة باللون؛ إن الدين ساخن، بمعنى أنه ليس خاليًا من المشاعر (بارد) مثل المنطق، مثل الفلسفة، مثل الحكمة. فبدون رد فعلنا إزاءه، سيبدو الطقس كما لو أنه ميت (بدون لون، بدون حياة، مجرد واقعة بين وقائع أخرى). سيكون وصفنا غير ملائم بدون رد فعلنا إزاء (حكمنا حول) نوع البشر المشاركين في الطقس.

---

(1) ن. م.، ص 146

لكن ما الذي يجعل الطقس عميقًا؟ إنه السياق الذي نضعه فيه، إنه إمكانية رؤيته في سياقات متعددة. لكن كيف نتحقق مما هو عميق ومما هو غير عميق في الحياة؟ من الواضح أن الأمر لا يتعلق بالتَّحَقُّق من أي شيء، بل يتعلق باستجابتنا للحياة. يقول فتغنشتاين: "نعم، ما هو عمومًا مصدر الطابع العميق والمشؤوم للقربان البشري؟ هل آلام الضحية وحدها هي ما يؤثر فينا؟[1] لماذا ينبغي لوصف موضوعي خالص (وبالتالي خارج عن مشاعرنا) لأي نشاط بشري أن يثير فينا مثل هذا انطباع؟ ما هو الشيء "العميق والمشؤوم" في الوصف نفسه؟ إنه بالأحرى كوننا "نحن من ينتحل هذا الطابع [العميق والمشؤوم] من خلال تجربة داخلية"[2]، أي من خلال فراسة توجد في قلوبنا بأننا كسبنا الأشياء التي رأيناها وشعرنا بها وقرأناها. مثلًا: يمكن لقط أن يلهو بفأر قبل أكله، حيث يتركه يفر قليلًا ثم يسترجعه، ويضربه قليلًا. لكن الإنسان وحده يستطيع ممارسة البطش، كما يمكن للإنسان وحده أن يكون جديًا. إن مشاعر البطش أو غيابها (الحياة الداخلية) هي التي تثير فينا "العمق والشؤم". "إن أنواعًا عديدة من الأمراض المصحوبة بنفس القدر من الألم لا تترك فينا مع ذلك هذا التأثير"[3].

عندما باشر إبراهيم ذبح ابنه، أيُّ انطباع تركه فينا ذلك؟ لقد أمر الله الأب بقطع حنجرة ابنه. "حسنًا، هذا ما فعله الله في النهاية: طلب الطاعة الكاملة. وعلى كل حال، لم يجعل الله إبراهيم يفعل ذلك". إذا لم نقرأ أية قسوة في هذه القصة، وخصوصا الجزء المتعلق بإبراهيم، هل كانت ستؤثر فينا كقصة "عميقة ومشؤومة"؟ يمكن لنا أن نقدم "تفسيرًا طبيعانيًا": أحيانًا يقر الناس بأنهم

---

(1) ن. م.، ص 149
(2) ن. م.، ص 149
(3) ن. م.، ص 149

يسمعون أصواتًا تتردد في رؤوسهم، لكننا نعتبر ذلك الآن كشكل من المرض العقلي القابل للعلاج. لكن من جهة أخرى، إذا حاولنا بالفعل تخيُّل قطع حنجرة طفل، سترعبنا القصة، سيرعبنا كون كائنات بشرية تفعل ذلك استجابة للآلهة التي يستحضرها الإنسان في خياله. أن تكون القصة (طقس، سحر) "عميقة ومشؤومة" أو لا تكون كذلك يتوقف على السياق الذي نموضعها فيه. إن معنى طقس ما يختلف تبعًا للسياقات التي يندرج فيها، تمامًا كما يختلف معنى كلمة تبعًا للألعاب اللغوية التي توجد فيها هذه الكلمة. لا يمكن لنا فهم طقس إن لم نعترف أولًا أن هناك العديد من وجهات النظر التي لا نقتسمها ولا نفهمها (حتى وإن كنا نستطيع وصفها، أي إعطاء تقرير عن وقائعها). مثلًا، ليس القربان البشري شيئًا مفسَّرًا بسهولة كـ"خطأ" (فرايزر)، بل يمكن أن يوجد شيء أعمق من ذلك. إن واقعة أن "المتوحشين" يستعملون كعكة لتحديد من سيلقى به في النار لها شيء مرعب بصورة خاصة (تقريبًا مثل الخيانة بقبلة)، وإن هذا الرعب الخاص يلعب دورًا مركزيًا في دراسة مثل هذه الممارسات.

"عندما أرى ممارسة كهذه أو أسمع بها، فإنني كما لو رأيت شخصًا يتحدث بنبرة قاسية إلى شخص آخر عن مسألة تافهة، وألاحظ من نبرة صوته وقسمات وجهه أنه يمكن أن يكون مرعبًا عند الاقتضاء. يمكن إذن للتأثير الذي أستشعره أن يكون عميقًا وجديًا بشكل يفوق الوصف"[1].

تصور الأثر الذي يمكن أن يتركه إنسان راشد غاضب على طفل؛ إن هذا الأثر شيء يمكن أن يستقيظ فينا أيضًا كراشدين عندما نكون شاهدين عليه. يرتبط هذا الموقف مرة أخرى بتصوُّر فتغنشتاين للدين كشيء مليء بالألوان. لا يمكن لنا فهم الدين إذا نظرنا له نظرة باردة، منفصلة. بل يجب علينا بالأحرى

---

(1) ن. م.، ص 150

أن نهتم بما هو إنساني فيه، الشيء الذي يعني النظر إلى ما هو إنساني فينا. الإنسان وحده هو من يستطيع فهم إنسان آخر.

يريد فتغنشتاين أن يقنع قارئه أن الوصف وحده لا يكفي، وأن الاستجابة التي تثيرها موضعة هذا الوصف في سياق خاص هي التي تجعل دراسة السحر والدين دراسة كاملة. يمكن للباحث القيام بدراسة كاملة للدين والسحر فقط انطلاقًا من أعماقه الخاصة، انطلاقًا من مستوى نضجه ككائن بشري[1].

من قال للناس إنه ينبغي لهم إرضاء الآلهة؟ من قال لهم مثلًا أن التضحية بواحد منهم سيرضي الله؟ إن ذلك ضائع في تاريخنا الطبيعي؛ إن أصله غير معروف، مثل أصل اللغة الطبيعية، وذلك حتى وإن كنا نستطيع تخيل معنى لكلمة "أصل". لماذا لا ينبغي أن يكون ذلك "قديمًا قِدَمَ البشرية نفسها؟" أحيانًا تباغتنا "التفسيرات" كسخافة، كما تفعل بعض الأسئلة مثل: "في أية نقطة من تكوّن الإنسان نفخ الله فيه من روحه؟"

السحر والعلم وإمكانية الخطأ

يقول فتغنشتاين: "إن المتوحش نفسه الذي يطعن صورة عدوه، لقتله على ما يبدو، يبني كوخه من الخشب بطريقة واقعية وينحت سهمه بمهارة، وليس كصورة"[2]. يشير فتغنشتاين هنا إلى أن ممارسي الطقس ("المتوحشين") يملكون فهمًا واضحًا لطبيعة العلم ولاستعمالاته، وأنهم يميزونه عن الأشياء التي يجب معالجتها بالطقوس. عندما يحتاج الإنسان للعلم، فإنه يستعمله. ويستعمله

---

(1) Wittgenstein, L. (1980) Culture and Value, Chicago: University of Chicago Press, p. 32.

(2) انظر في هذا الكتاب (ملاحظات)، ص 133

بشكل صحيح. وعندما يحتاج إلى القيام بشيء ما يوجد خارج حدود العلم، فإنه يلجأ إلى الممارسات السحرية الدينية.

إن رفض فتغنشتاين لاعتبار الممارسة الطقوسية كمسعى علمي خالص، بالإضافة إلى بعض من تعليقاته الأخرى[1]، قاد بعض شراحه إلى اعتبار موقفه من الدين في "الملاحظات" نظرية دين كاملة: نظرية تعبيرية. فقد رأى مايكل بانر وجون كوك أن الخاصية الأساسية لمقاربة فتغنشتاين للظاهرة الدينية هي فكرة أن الطقوس 'تعبر عن اتجاهات' إزاء الأشياء: إزاء العالم، إزاء الحياة والموت، إلخ[2]. ووفقًا لهذه النظرية التعبيرية، ليست الممارسة السحرية الدينية محاولة لإنجاز شيء قائم على قواعد الطبيعة، ولا لاستكشاف نوع من التأمل أو النظرية حول هذه القواعد، بل هي تعبر فقط عن انفعال أو موقف من الشرط البشري.

ولتقريب هذه الفكرة المركزية في تصور فتغنشتاين للسحر، يجدر بنا أن نعرّف بطريقة معالجة فرايزر للظاهرة الطقوسية. يعتقد فرايزر أن السحر يقوم على مبدأين أساسيين: قانون التشابه وقانون الاتصال أو العدوى. يتمثل الأول في فكرة "إن المتشابه ينتج المتشابه، أو إن النتيجة تشبه علتها"[3]؛ ويتمثل الثاني في فكرة أنه عندما تتصل الأشياء فيما بينها "تستمر في التأثير في بعضها البعض عن بعد"[4]. يصف فرايزر عمليات متماثلة: التشابه والعدوى. ويستخلص:

---

(1) "والحال أن السحر يقدم أمنية: إنه يعبر عن أمنية" (Wittgenstein, 1979 : 4).

(2) نقلًا عن:

Clack, B. (1999), *Wittgenstein, Frazer and Religion*, New York: St. Martin's Press, p. 28.

(3) Frazer, J. (1994) *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion.* A new abridgement from the second and third editions, New York: Oxford University Press: p. 26.

(4) *Ibid.*, p. 26.

"وباختصار، إن السحر نسق باطل من القوانين الطبيعية ودليل زائف للسلوك؛ إنه علم خاطئ وفن فاشل (...) وفي نفس الوقت، يجب ألا يغيب عن ذهننا أن الساحر البدائي لا يعرف السحر إلا من جانبه العملي؛ فهو لا يحلل أبدًا العمليات الذهنية التي تقوم عليها ممارسته السحرية (...) وبالإجمال، يبقى السحر دائمًا بالنسبة له فنًّا، وليس علمًا أبدًا؛ إن فكرة العلم غائبة عن عقله المتخلف"[1].

يكشف هذا المقطع عن تصوُّر فرايزر للسحر: إن الصورة السلبية للإنسان "البدائي" ككائن جاهل وأبله ليست غير مقنعة فقط، لكنها أيضًا محاولة غير منسجمة لمراوغة الواقعة المسلم بها القائلة إن الساحر "البدائي" لا يعامل السحر كعلم. إن مشكلة فرايزر هي ما يلي: من جهة، يهتم "الساحر البدائي" بالممارسات ولا "يحلل أبدًا"؛ إذ "يبقى السحر دائمًا بالنسبة له فنًا". ومن جهة أخرى، "يستنتج الساحر أنه قادر على إنتاج أي مفعول يريد" و"يستنتج أن ما يفعله بالأشياء المادية سيؤثر بنفس القدر على الشخص الذي يكون على اتصال بذلك الشيء"[2]. وباختصار، يقصد فرايزر أن أفعال الساحر تقوم على نظرية، حتى وإن كان الساحر غافلًا عن "فكرة العلم".

إن نعت الساحر بالغباء يعني أنه لا يمارس العلم. فلو كان يمارس العلم لما نعت فرايزر عقله بالتخلُّف، ولما اعتبره يمثل الإنسان في طفولته، ولما اعتبر السحر وهمًا؛ وكان سيكتفي بوصفه بالجاهل وليس بالأبله. فإذا كان الساحر جاهلًا فقط، لكان بالإمكان إظهار أنه على خطأ: ولكان من الممكن تصحيح

---

(1) *Ibid.*, p. 26-27.
(2) *Ibid.*, p. 26.

معتقداته. والواضح أن فرايزر يفترض أن القبائل تنجز طقوسها على أساس اعتقاد خاطئ في العلاقة السببية بين الطقس والهدف المنشود.

يعتقد فرايزر أن "الدين يتكون من عنصرين، واحد نظري وآخر عملي، أي من الاعتقاد في قوى أسمى من الإنسان ومحاولة استعطافه أو إرضائه. ومن الواضح أن الاعتقاد يسبق الفعل ما دام ينبغي لنا الاعتقاد في وجود كائن إلهي قبل محاولة إرضائه"[1]. يدين فرايزر معتقدات المتوحشين الدينية على أنها غير متحضرة نظرًا لأنه ينطلق من مسلمة أن الممارسة الدينية تقوم دومًا على بعض المعتقدات. لكن فتغنشتاين يؤكد على أنه ليس هناك فرق بين الإيمان الديني للإنسان المتحضر والإيمان الديني للمتوحش لأنهما يقومان معًا على مشاعر بشرية عميقة. لن تستطيع أية دراسة عقلانية أن تكشف الطبيعة الحقيقية لأي نوع من الاعتقاد الديني. لهذا يرى فتغنشتاين أنه ليس هناك انفصام بين المعتقدات الدينية للإنسان المتحضر وتلك الخاصة بالمتوحش. لذلك يجب ألا ننتقد معتقدات المتوحش الدينية باعتبارها خرافة وتأييد معتقدات الإنسان المتحضر الدينية كشيء لا يرقى إليه الشك. لذلك "ليس لممارسات الملك-الكاهن الدينية، أو حياته الدينية، طبيعةٌ مختلفةٌ عن طبيعة أية ممارسة دينية أصيلة في وقتنا الراهن، كالاعتراف بالخطايا"[2]. وكما يقول راي مونك معلقًا: "كل الديانات رائعة، ...بما فيها ديانات معظم القبائل البدائية. إن الأساليب التي يعبر بها الناس عن شعورهم الدينية تختلف فيما بينها اختلافًا كبيرًا"[3]. على هذا الأساس ينتقد فتغنشتاين فرايزر: "يا لها من حياة روحية ضيقة لدى فرايزر!

---

(1) *Ibid.*, p. 50.

(2) انظر في هذا الكتاب (ملاحظات)، ص 133

(3) Monk, R. (1991) *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, London: Vintage, p. 310.

وبالتالي: كم كان صعبًا عليه فهمُ حياةٍ أخرى غير الحياة الإنجليزية في عصره. لم يكن فرايزر يستطيع أن يتصور كاهنًا يختلف جوهريًا عن كاهن إنجليزي معاصر بكل غبائه وبلادته"[1]. يحاول فتغنشتاين هنا أن يقيم تماثلًا منطقيًا بين المعتقدات الدينية للقبائل البدائية وتلك الخاصة بالمجتمع المتحضر. فمن الناحية النوعية، ليس هناك اختلاف بينها نظرًا لأنها كلها لا تحتاج إلى تفسير وإنما إلى شرح وإظهار فقط.

لا يتفق فتغنشتاين مع فرايزر في قوله إن الطقوس تقوم على بعض الاعتقادات، وإن الاعتقادات تسبب الطقوس. فبالنسبة له، "لا يقوم أي رمز ديني على أي رأي"[2]. والآن، يُطرَحُ السؤال: لماذا لا يمكن اعتبار نوع من الاعتقادات كسبب للطقوس؟ الجواب: 1) يقوم الإنسان بالطقس ويحصل على الإشباع؛ 2) ليس الاعتقاد هذا البعدَ للطقس الذي لا يمكن أن يُنْجَزَ بدونه؛ 3) عموما تستند أفعالنا على الاعتقادات الصحيحة والخاطئة، لكن "ليس ما يميز الفعل الطقوسي هو تصور، رأي، سواء كان صحيحًا أو خاطئًا، مع أن تصورًا معينًا -اعتقادًا- يمكن أن يكون نفسُه طقوسيًا أيضًا ما دام يشكل جزءًا من الطقس"[3]. يستخلص فتغنشتاين: "أعتقد (بخلاف فرايزر) أن ما يميز الإنسان البدائي هو أنه لا يتصرف انطلاقًا من آراء"[4].

يقدم تفسير فرايزر السببي للطقوس المتوحشين وكأنهم ينجزون طقوسهم على أساس فكرة غير علمية عن العلاقة السببية بين الطقوس والهدف المرغوب تحقيقه. بمعنى أن القبائل تعتقد أنها ستحقق بعض النتائج من خلال القيام

---

(1) انظر في هذا الكتاب (ملاحظات)، ص 134
(2) ن.م.، ص 132
(3) ن.م.، ص 137
(4) ن.م.، ص 141

ببعض الطقوس. لكن فتغنشتاين يرفض أطروحة فرايزر السببية، موضحًا أن المتوحشين يعرفون أنه ليست هناك علاقة سببية بين إنجازهم للطقس وبلوغ الهدف المنشود، وإلا كان عليهم أن يقوموا بطقوسهم في الفصول غير الماطرة. إن إنجازهم لطقس المطر في فصل الشتاء يبرز القيمة التعبيرية لهذا الطقس وليس قيمته السببية.

ينتقد فتغنشتاين تفسير فرايزر السببي لأصل الطقوس. يقول: "لكن ليست بالتأكيد فكرة الأصل الممكن لحفل البلطان هو ما ينتج هذا التأثير". يقول فتغنشتاين أن ما يثيرنا ليس هو تقديم العلل التي أدت إلى انبثاق الاحتفال، ولكن هو العثور على احتفالات مشابهة الذي يجعل حفل البلطان يبدو "طبيعيًا"، بينما تقديم العلل التي انبثق منها لا يمكن أن تفعل ذلك. يقول فتغنشتاين إن سؤال "لماذا يؤثر فينا هذا؟" يشبه سؤال "لماذا هذا جميل؟" ويشير فتغنشتاين في نفس السياق إلى أن داروين ارتكب نفس الخطأ الذي ارتكبه فرايزر عندما اعتقد أن عض أسلافنا على أسنانهم عندما يجوعون تفسير كافٍ لسبب إظهار الأسنان عندما نجوع.

خلافًا لمقاربة فرايزر للعلاقة السببية بين الاعتقاد والطقس، يؤكد فتغنشتاين على أنهما، في الحياة الدينية، يوجدان فقط، ولا يمكن اعتبار أحدهما سببًا للآخر. يكتب: " إحراق دمية تمثل شخصًا. تقبيل صورة محبوب. لا يقوم هذا بالطبع على الاعتقاد أنه سيكون له أي تأثير على الشيء الذي تمثله الدمية أو الصورة. إنه يهدف إلى توفير نوع من الإشباع ويحققه بالفعل. أو بالأحرى، لا يهدف ذلك إلى شيء: إننا نتصرف بهذه الطريقة ونحصل على شعور بالإشباع"[1]. يؤول كلارك (Clarck) قولة فتغنشتاين كما يلي: "إذا كنت بعيدًا عن المرأة التي أحب، يمكن لي أن أحمل معي صورة فوتوغرافية لها. وعندما

(1) ن.م.، ص 133

عن المرأة التي أحب، يمكن لي أن أحمل معي صورة فوتوغرافية لها. وعندما أتألم لغيابها، يمكن لي أن أقبل هذه الصورة الفوتوغرافية، صورتها. لكني لا أعتقد أن تقبيل صورتها سيجعلها تشعر بشفتي تلامسان وجهها. إن هذه القبلة مجرد تعبير عن حبي. لكن إذا ساءت علاقتي الغرامية، إذا أساءت لي هذه المرأة، يمكن أمزق صورتها الفوتوغرافية إلى قطع أو أحرقها. لكن سوف لن يكون ذلك محاولة لقتلها. إنني بحرق صورتها الفوتوغرافية أُعَبِّر عن غضبي وخيبة أملي. وهناك أنواع عديدة من الحالات التي يتم فيها القيام بمثل هذه الأفعال وبدون دافع أداتي"[1]. يشدد فتغنشتاين على العنصر التعبيري لبعض الطقوس أو الإيماءات البشرية. يقول في هذا السياق: "عندما أكون مغتاظًا من شيء ما، أضرب أحيانًا الأرض أو شجرة بعصاي. لكني لا أعتقد مع ذلك أن الأرض مسؤولة أو أن الضرب على الأرض يمكن أن يساعد بشيء ما. "إنني أنفس عن غيظي". وإن جميع الطقوس من هذا النوع.

يمكننا أن نطلق على مثل هذه الأفعال أفعالًا غريزية.- وإن تفسيرًا تاريخيًا، يمكن أن يقول مثلًا إنني اعتقدت سابقًا أو اعتقد أسلافي أن ضرب الأرض يساعد بشيء ما، فرضيّةٌ سطحيّةٌ لا تفسر أيَّ شيء"[2].

يمكن التساؤل مع فتغنشتاين كيف أمكن لفرايزر أن يعتقد أن كل هذه الممارسات السحرية التي وصفها كانت "بلاهات"[3] أو "فيزياء خاطئة"[4]، وكيف أمكن له أيضًا أن يلح على أن "المتوحش" يخلط السحر بالواقع: "لكن

---

(1) Clack, B. C. (1999) An *Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edingburgh: Edinburgh University Press, p.63.

(2) انظر في هذا الكتاب (ملاحظات)، ص 142

(3) ن.م.، ص 137

(4) ن.م.، ص 137

من المثير بالضبط ألا يتحقق الناس من قبل من أن السماءَ ستمطر عاجلًا أو آجلًا"[1]؛ "إن المتوحش نفسه الذي يطعن صورة عدوه، لقتله على ما يبدو، يبني كوخه من الخشب بطريقة واقعية وينحت سهمه بمهارة، وليس كصورة"[2].

بالنسبة لفتغنشتاين، يمكن تطبيق فكرة الخطأ فقط عندما تكون هناك نظرية أو رأي، مثلًا، "عندما يتم تفسير السحر علميًّا"[3]. فضلًا عن ذلك، "ليس ما يميز الفعل الطقوسي هو تصور، رأي، سواء كان صحيحًا أو خاطئًا، مع أن تصورًا معينًا -اعتقادًا- يمكن أن يكون نفسُه طقوسيًا أيضًا ما دام يشكل جزءًا من الطقس". في هذا المقطع، يتحدث فتغنشتاين عن معتقدات — مثلًا — التاريخ الذي يحتفل فيه المسيحيون بمولد المسيح؛ وإن هذا الاعتقاد جزء لا يتجزأ من الحفل بقدر ما هو جزء لا يتجزأ من تفسيره. بقولنا هذا نكون قد قدمنا تفسيرًا في حده الأدنى، وهو الحد الذي يكتب به فتغنشتاين أن الاعتراف بالخطايا ممارسة "يمكن "إظهارها" ولا يمكن تفسيرها"؛ و"لا يمكن للمرء هنا سوى أن يصف ويقول: هكذا هي الحياة البشرية". يقصد فتغنشتاين هنا أن تفسير طقس ما يمكن بلوغه بوصف هذه الممارسة، وأنه يمكن تفسير بعض العناصر الخاصة بالممارسة بالاستناد إليها فقط؛ لا شيء آخر مطلوب.

إن الممارسات الغريبة عنا تقتضي منا تمرينًا خاصًا يسمح لنا بفهمها. لا يعتبر فتغنشتاين الممارسات التي وصفها فرايزر أشياء شاذة غريبة يمكن للمرء أن يكشف عنها في هذا العالم. فلكي يفهمها، يربطها بممارسات مألوفة لديه. كما

---

(1) ن.م.، ص 131
(2) ن.م.، ص 133
(3) ن.م.، ص 133

يقول هاكر (Hacker)، إنه "يربط الطقس المدهش بدافع متماثل فينا"[1]؛ ولا يهتم فتغنشتاين بكيف نشأت هذه الممارسات المشؤومة، ولا بمعناها، وإنما بمعناها بالنسبة لنا. وباختصار، إن العملية التماثلية (القياس) التي يتكون بواسطتها الطقس السحري ويكون مفهومًا لدى المشاركين فيه ("هذا كما ذلك"، وليس بالضرورة خطأ "هذا كما لو أنه ذاك") هي نفسها التفكير التماثلي الذي يستعمله فتغنشتاين لفهم ذلك الطقس: إن هذه الممارسات الغريبة مثل الممارسات المألوفة لديَّ. هذا يعني أنه لكي يفهم الملاحظ الخارجي الإنسان "المتوحش"، يجب عليه ألا يتعامل مع ممارساته كأشياء شاذة كما يفعل فرايزر، وألا يتسلى بالتظاهر بأنه إنسان بدائي من أجل أن يعرف حقيقة ما هو عليه (كما لو أن المرء يمكنه أن يصبح "متوحشا" بمجرد ارتداء ملابسه). بل بالأحرى إن اتخاذ موقف تأويلي إجراء أكثر عقلانية من مقارنة ما يفعله بما نعرفه ونفعله.

يقول فتغنشتاين: "لكن ليست هذه هي الحالة عندما يتعلق الأمر بالممارسات الدينية لشعب معين، ولهذا السبب لا يتعلق الأمر بخطأ"[2].

"إذن، هل كان القديس أوغسطين مخطئًا عندما استحضر الله في كل صفحة من كتاب الاعترافات؟ لكن، إن لم يكن مخطئًا، فإن القديس البوذي أو أي قديس آخر كان مخطئًا، هو الذي يعبر دينُه عن تصورات مختلفة. لكن لا أحد منهم كان مخطئًا، ما عدا إن كان يريد بناء نظرية"[3].

لكي يكون هناك خطأ، يجب أن تكون هناك إمكانية التَّحَقُّق (من الخطأ). إن لم يكن هناك أي نوع من التَّحَقُّق الممكن، فإننا بصدد طقس، ومع الطقس

---

(1) Hacker, P.M.S. (2001) *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford: Clarendon Press, p. 75.

(2) انظر في هذا الكتاب (ملاحظات)، ص 131

(3) ن. م.، ص 130

ليس هناك خطأ. لذا يقول فتغنشتاين إن "التقدم يوجد في العلم وليس في السحر"، والسحر طقس، احتفال.

لهذا سيكون أوغسطين والراهب البوذي على خطأ فقط إن كانا يريدان بناء نظرية. فهما لن يكونا بالضرورة مخطئين إذا ابتكرا صورة (يوم القيامة مثلًا) وإن لم تكن هذه الصورة تعبر عن فرضية (أي منطوقًا يمكن أن يكون متوافقًا مع هذه الواقعة أو تلك). فإذا لم تكن هناك فرضية لن يكون هناك خطأ ممكن. ليس الدين فرضيات، أي ليس أشياء يمكن اختبارها (مثل القضايا الشرطية أو القابلة للتَّحَقُّق)، وليس صناعة فرضيات، وإنما هو تعبير عن شيء غير افتراضي. يمكن للدين أن يخطئ فقط إذا حاول صياغة فرضيات – أو اعتبر مذاهبه كنظريات. إن المسلمين واليهود وأتباع ديانات أخرى يصومون. وهذا الطقس الديني لم يتغير منذ قرون عديدة وما زال المؤمنون يمارسونه إلى اليوم. ما هي فعاليته؟ ما هي نتيجته المفترضة القابلة للبرهنة؟ الجواب: لا شيء قابل للاختبار؛ إن الطقس غير القابل للاختبار مجرد حشو. "إن لم نَصُم لن يغفر الله ذنوبنا". لكن لا توجد طريقة لمعرفة ما إذا كانت ذنوبنا قد غُفِرت أم لا. فلو كانت هذه الطريقة موجودة لما كان الصوم طقسًا دينيًا. كما أنه ليس هناك سحر قابل للاختبار. هذا هو الفرق بين السحر والعلم. وما دام ليس هناك اختبار، ولا فرضية (إذا... إذن...) ولا إثبات أو دحض، فليس هناك تقدُّم، بمعنى تحسُّن في الصوم. لا يمكن التوصل إلى فهم أفضل، بمعنى اختراع شيء أكثر فعالية.

ما الذي يفترض أن يؤدي إليه الصوم؟ لاشيء يمكن التَّحَقُّق منه. وبهذا المعنى، لا يمكن للصوم أن يكون مخطئًا. إن المؤمنين يمارسون هذا الطقس ليس كمحاولة لإنتاج أي تغيير يمكن اختباره والتَّحَقُّق منه. حسب فتغنشتاين، لا يمكن فهم الدين والممارسات الدينية بدون فهم التالي: ليس الدين خطأ، أي علمًا خاطئًا.

لا يُمَارَس الطقس لإنتاج أي تغيير

يقول فتغنشتاين في "ملاحظاته حول الغصن الذهبي لفرايزر": "إنه أمر بالبساطة التي يبدو عليها: يمكن للاختلاف بين السحر والعلم أن يعبر عن ذاته بواقعة أن التقدم يوجد في العلم وليس في السحر. ليس للسحر اتجاه تطوري كامن فيه"[1].

فأن يكون هناك تطور في السحر، معناه أنه من الممكن الحصول على نتيجة أفضل بتغيير الطقس؛ وفي هذه الحالة لن يكون سحرًا، نظرًا لأنه سيكون فرضية يمكن إخضاعها للتَّحَقُّق: إذا غيرت الطقس بهذه الطريقة أو تلك، فإنني سأحصل على نتيجة أفضل. إضافة إلى ذلك، إذا حصلت على نتيجة أفضل بعد التَّحَقُّق من الفرضية، يمكن لي أن أصيغ فرضيات جديدة من أجل تحقيق مزيد من النتائج الأفضل... لسنا هنا بصدد السحر، وإنما بصدد العلم. إن المغزى الكلي للسحر مغزى طقوسي خالص: ليس له أية قدرة على تغيير أي شيء. فالطقس فقط يشبع توقنا إلى الحصول على هذه القدرة.

ربما يقصد فتغنشتاين بكلمة "تقدم" تغييرًا في الطريقة التي يُنجَزُ بها شيء ما (طقس مثلًا) بحيث يجعله أكثر فعالية. مثلًا: إذا أردتَ أن تمطر السماء، افعل هذا وليس ذاك. لماذا لا ينبغي لإلقاء مجموعة من الكلمات أن ينتج (يعني أن يليه) وابلًا من المطر؟ وحتى إن لم يكن للطقس هذه النتائج في عالمنا، فإنه يمكننا مع ذلك أن نتصور، يعني أن نصف، عالمًا يكون فيه للطقس هذه النتائج. يمكن أن يكون هناك تقدم في السحر في هذا العالم: يجب أن يكون عالمًا يشغل فيه الطقس المكانة التي تشغلها الفيزياء في عالمنا. لكنه ليس عالمنا، بينما ما نتحدث عنه هنا يتعلق بعالمنا.

---

(1) انظر في هذا الكتاب (ملاحظات)، ص 145

لذلك، "إذا كان هناك برهان، فإن المسألةَ كلَّها ستنهار"[1] في العالم الطقوسي.

وفي هذا السياق ذاته يندرج مضمون عبارة فتغنشتاين التالية: "تقبيل صورة محبوب. لا يقوم هذا بالطبع على الاعتقاد أنه سيكون له أي تأثير على الشيء الذي تمثله الصورة. إنه يهدف إلى توفير نوع من الإشباع ويحققه بالفعل. أو بالأحرى، لا يهدف ذلك إلى شيء: إننا نتصرف بهذه الطريقة ونحصل على شعور بالإشباع".

إذا شعرت بالجوع وأكلت تفاحة ولم أعد أشعر بالجوع، هل كان لأكل التفاحة "هدف" ما؟ لقد تعلمت كيف أستعمل صورة للجوع كصراخ الجسد من أجل إطعامه، وهي صورة تقوم على فكرة السبب والنتيجة. لكن الرضيع لا يمكنه استعمال هذه الصورة. أم هل يجب عليك في هذه الحالة أن تقول: إنه يأكل بهدف أن يضع حدًّا لشعوره بعدم الارتياح؟ لا يستعمل القط كلمة "جوع" ولا يصيغ الفرضية التالية: "إذا أكلت، سيذهب شعوري بعدم الارتياح". القط يأكل فقط، كما يفعل الرضيع.

التعميد والتطهير

"التعميد كوضوء. لا ينبثق خطأٌ إلا عندما يتم تفسير السحر علميًّا".

إذا تعلق الأمر بعرض، فإن الخطأ يرجع إلى العارض وليس إلى ممارس السحر. لكن لا يمكن تصور مثال عن كيفية عرض التعميد كعلم (أو كعلم

---

(1) انظر في هذا الكتاب (دروس في الاعتقاد الديني)، ص 70

خاطئ) وليس كسحر. كيف سيكون هذا العرض؟ إن هذا التماس للقواعد- لكن فوق كل شيء للأمثلة (النماذج).

من الواضح أن هناك تماثلًا يجب القيام به بين غسل الروح وغسل قطعة لباس الذي يقام أحيانًا في النهر. إذن، هل يعتبر هؤلاء الناس الروحَ، ويغسلون البقعة السوداء في الروح بواسطة التعميد، كشيء مرئي؟ هذه هي الصورة التي يتعلمها الأطفال الكاثوليكيون.

العمق والعرض الشمولي

إن عودة إلى التمييز الذي أجراه فتغنشتاين في استعمال الكلمات بين "نحو السطح" و"نحو العمق" من شأنها أن تساعدنا على فهم أفضل للمغزى من تشديده على ضرورة بلوغ عمق الممارسة السحرية والأهمية التي يوليها لعملية "العرض الشمولي".

يقول في بحوثه الفلسفية: "إن ما ينطبع مباشرة علينا بالنسبة لاستعمال كلمة معينة هو الطريقة التي يستعمل بها في بناء الجملة، أو ذلك الجزء من استعمالها- إن صَحَّ التعبير- الذي يمكن إدراكه بواسطة الأذن. والآن قارن مثلًا نحو العمق الخاص بكلمة "يعني" بما يمكن أن يقودنا نحوُ سطحها إلى توقعه"[1].

وبعبارة أخرى، إن نحو السطح هو ما يتضمن القواعد النحوية التي تضبط الكلمات داخل الجملة، وإن نحو العمق هو معنى منطوقٍ داخل اللعبة اللغوية التي ينتمي إليها. زد على ذلك أن نحو العمق يوجد فقط كصفة للعبة اللغوية

(1) Wittgenstein, *Philsophical Investigations...*, §664.

التي ينتمي إليها؛ فنحو العمق لا يمكن أن يوجد منفصلًا عن سياقه، أي عن لعبته اللغوية.

يُطرَحُ المشكل الفلسفي عندما نتناول اسمًا مثل "الله" أو فعلًا مثل "يعني"، ونحاول معرفة معناه انطلاقًا من نحو السطح فقط. فالتركيب وحده لا يكفي لكشف معنى هذه المواضيع اللغوية في لعبتها اللغوية، ولا يمكنه أن يبرز اللعبة اللغوية التي تنتمي إليها. إذا حاولنا إظهار معنى هذه المواضيع اللغوية خارج سياقها الخاص، ستختلط علينا الأمور لا محالة.

لفهم المجال الخاص بلعبة لغوية ووظيفة المواضيع اللغوية التي تنتمي إليها، يقترح فكرة العرض الشمولي. الكلمة الألمانية التي يستعملها فتغنشتاين هي übersicht، نوع من الرؤية الكاملة والنهائية.

يقول فتغنشتاين: "يحظى مفهوم العرض الشمولي بالنسبة لنا بأهمية بالغة"[1]. فلماذا هذا الإلحاح على أهمية "العرض الشمولي"؟ يعلق راي ريس على عبارة "العرض الشمولي" بما يلي: "إنه طريقة في عرض الحقل بكامله بحيث يسهل الانتقال من جزء إلى جزء آخر". يستعمل فتغنشتاين مفهوم übersichtlich، ولهذا يستعمل ريس ومايلز الكلمة الإنجليزية perspicuous رغم أنه لا أحد يستعمل هذه الكلمة في الانجليزية. يبدو أن عبارة "النظرة العامة" (أو "النظرة الشاملة") هي الترجمة الصحيحة لكلمة Übersicht، لكن أيضا كلمة "نظرة الطائر" بمعنى "المخطط السهل الفهم"، علمًا أن الطائر لا يستطيع رؤية تصميم الطابق داخل عمارة أو أنابيب المياه المدفونة تحت الأرض.

---

(1) انظر في هذا الكتاب (ملاحظات)، ص 139

ومن جهة أخرى، يقول فتغنشتاين: "إن هذا العرض الشمولي هو ما يمكّننا من الفهم، أي بالضبط من "رؤية الترابطات". من هنا أهمية اكتشاف الحدود الوسيطة"[1]. إن العرض الشمولي يُنْتِج هذا الفهم الذي يتمثل في "رؤية الترابطات". من هنا أهمية العثور على الحالات الوسيطة وابتكارها[2].

يعطينا فتغنشتاين طريقتين للنظر إلى الشيء نفسه، طريقتين لملامسة قلب المسألة التي لا يسميها بوضوح أبدًا. من جهة، هناك المواضيع اللغوية ونحوها العميق. ومن جهة أخرى، هناك فهم الترابطات بين العناصر المكونة للعبة لغوية. لكن ما هي هذه الترابطات؟ ما هو الشيء الذي نفهمه؟ ما هو الشيء المكون من الترابطات؟ للقيام بما قام به فتغنشتاين بخصوص اللغة، يجب على المرء أن يحدد الشيء ويقدم مقاربة له.

لفهم لعبة لغوية، للحصول على عرض شمولي لها، يجب الانتباه إلى الروابط القائمة بين عناصر هذه اللعبة. هذه العناصر هي المواضيع اللغوية، ونحوها العميق، وكيفية تعالقها، وطريقة تأثير بعضها في بعض، إلخ. كما ينبغي النظر إلى الألعاب اللغوية على أنها مترابطة فيما بينها بواسطة نموذج التشابهات العائلية داخل إطار واسع يقدم صورة عن اللغة ككل. ما دام لا يمكن للغة أن تتحقق خارج اللعبة اللغوية، فمن الضروري أن يحمل أي تواصل عنصرًا أساسيًا يجعل من الممكن اعتبار كل وضعية تواصلية جزءًا من لعبة لغوية معينة.

يعترض فتغنشتاين على نقل المواضيع اللغوية الدينية إلى اللعبة اللغوية العلمية نظرًا لأن هذه الأخيرة لا تقبل بعدًا مهمًّا للعبة اللغوية الدينية أو الطقوسية: إن

---

(1) ن.م.، ص 139

(2) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, op. cit., §122.

أهم جزء في طقس التبني الذي ذكره فتغنشتاين[1] هو أنه يتم تعديل الصفات الرمزية للمرأة والطفل؛ إذ تصبح المرأةُ أمَّه ويصبح الطفلُ ابنَها. إن صفات الشخص الرمزية (أي "إنه ابن"، "إنه آثم"، إلخ) تحظى بأهمية كبيرة في الممارسة السحرية- الدينية، بينما لا تتمتع بأية أهمية في العلم. لا يمكن تحديد ما إذا كان شخصٌ آثمًا بواسطة الأدوات العلمية. علاوة على ذلك، لا تسمح قواعد اللعبة اللغوية العلمية بتغيير الصفات الرمزية من خلال التلاعب بالرموز.

يؤكد فتغنشتاين أن كوننا "لا نستعرض بشكل إجمالي استعمال كلماتنا" ونحونا ولغتنا وأشكال حياتنا هو "المصدر الأساسي لافتقارنا للفهم"، ولذلك فإن إدراك العلاقات هو ما يمكننا من هذا الفهم المفقود. ويقترح فكرة أن مفهوم "التمثيل" هو ما يسمح بتحقيق الاستعراض الشمولي وهو ما "يدل على شكل تمثيلنا وطريقة نظرتنا للأشياء"[2].

في المذكرات[3]، يوضح فتغنشتاين هذه النقطة في إحدى ملاحظات 1914 بقوله: "يكون العالم في القضية كما يتألف على نحو تجريبي (كما هو الحال في جلسة المحكمة في باريس ثم تمثيل حادثة سير بواسطة دمى، ونحو ذلك)". إن هذا التمييز بين "شيء هو ذاته قابل للرؤية الشاملة" و"شيء له تمثيل قابل للرؤية الشاملة" تمييز حاسم في توضيح فكرة "العرض الشمولي" لدى فتغنشتاين. لنتأمل مثال تمثيل جريمة قتل: يؤتى بالقاتل ويوضع في يده سكين بلاستيكي ويعيد تمثيل الكيفية التي قَتَلَ بها الضحية التي تكون في هذه الحالة على شكل دمية، إلخ. إن هذا النموذج الفيزيائي لعملية القتل يمثل الواقعة الفعلية التي ليس بإمكاننا مشاهدتها بشكل مباشر. إن هذا التمثيل يسمح لنا

---

(1) انظر في هذا الكتاب (ملاحظات)، ص 133

(2) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, op. cit., § 122.

(3) Wittgenstein, *Notebooks...*, op. cit., p. 7.

بإلقاء نظرة شاملة على حدث القتل في مجموعه لأنه يشمل الأشياء التي يحتمل أنها ترتبط بالحدث (القاتل، القتيل، أداة الجريمة، الشيء المستولى عليه إن كان الدافع هو السرقة، المكان الذي جرت فيه الجريمة، إلخ). كما يجب أن نستحضر أن ما يجعل العرض الشمولي أداة لفهم أفضل هو أن النموذج التمثيلي ثابت نسبيًا ويمكن بالتالي النظر إليه من زوايا مختلفة وتحديد "الترابطات" القائمة بين مكوناته، بينما الحدث الفعلي الذي يمثله النموذج حدث خاطف سيقيمه الناس من وجهات نظر مختلفة. مثلما أن للنموذج خاصية أخرى، وهي أنه يقدم لنا العناصر الأساسية للواقعة دون كبير اهتمام بالعناصر الثانوية. وبذلك فإن تمثيل الواقعة يمكن أن يقدم لنا عرضًا شموليًا للواقعة، بينما الواقعة الفعلية نفسها لا تستطيع ذلك.

"الأشباح" و"الأرواح"

"إن ميثولوجيا بكاملها مودعةٌ في لغتنا"[1].

ينعت فتغنشتاين كلمة "شبح" بـ"الكلمة الخرافية المألوفة"[2]. ألا نطلق على الاعتقاد في الأشباح خرافة؟ إنه الاعتقاد في الأرواح التي تشبه الأشباح. فقد تعلم المسيحيون أن يطلقوا على الروح القدس عبارة "الشبح القدس". هل يجب أن نطلق خرافة على الاعتقاد الديني في الأرواح؟ إن "الخطيئة البسيطة" تسوِّد جزءًا من الروح، لكن "الخطيئة الأخلاقية" تسوِّد الروح كلها- هذه هي الصورة التي تعلمها المسيحيون في طفولتهم؟

---

(1) انظر في هذا الكتاب (ملاحظات)، ص 140
(2) ن. م.، ص 137

شخصنة الموت

"يجب التمييز بين العمليات السحرية والعمليات التي تقوم على تَمثّلٍ خاطئٍ، بسيطٍ جدًا، للأشياء والأحداث. عندما يقال مثلًا إن المرض ينتقل من جزء من الجسد إلى جزء آخر أو عندما تُتَّخذُ احتياطات لتجنب المرض، كما لو كان سائلًا أو حالة حرارية. إن المرء يتبنى صورة خاطئة، الشيء الذي يعني بلا أساس في هذه الحالة"[1].

يجري فتغنشتاين تمييزًا لم يقم به فرايزر: السحر في مقابل الخطأ ("العلم الخاطئ"). يقول فرايزر إن السحر بكامله خطأ، لكن فتغنشتاين يقول إن هذا الوقف ليس مقاربة صحيحة لنحو لغتنا: إذا وصفنا ظاهرة "السحر"، لن نجد خطأ. لنتخيل أن "صورة خاطئة" كانت مصدر استعمال العَلَقِ. كيف نقارب استمرار هذه الممارسة بعد مرور وقت طويل على نهاية حياتنا البدائية؟ يمكن أن أصف إمكانيتين على الأقل. الإمكانية الأولى هي أن اكتشاف أن للعلق مفعولًا جيدًا (ما زال بعض الأطباء يستعملون هذه التقنية) كان صدفة تاريخية: فما بدأ كسحر انتهى باكتشاف مفيد. ليس هذا تبرير لاعتبار السحر شكلًا من أشكال صنع الفرضيات، كما فعل فرايزر.

الإمكانية الثانية هي أن استعمال العلق كان قائمًا على فرضية، كما تفعل الكتب المدرسية مع ظاهرة تطعيم النباتات: لوحظ أن قطع غصن من شجرة حية وإقحامه في جذع شجرة حية أخرى يورق أحيانًا؛ وقد قامت تجارب التطعيم على هذه الملاحظة. لم يكن أي تصور سحري ضروري لممارسة التطعيم: إن التطعيم مهارة عملية للبستنة، مثل استمرار الفلاح في الحرث والزرع والسقي والحصاد تبعًا للأمور التي تنجح والأشياء التي لا تنجح. كما أن المرأة

---

(1) ن. م.، ص 134

التي تضع علامة الصليب حول عجين خبزها يمكن أن تعتقد أنه لن ينضج إذا لم تمارس هذا الطقس؛ لكنها تحرص مع ذلك على تغطية العجين ووضعه في النار. إذن يمكن التمييز بين الحالات التي يكون فيها السحر مصحوبًا بأعمال ماهرة والحالات التي لا يكون فيها مصحوبًا بأية أعمال ماهرة. وكمثال على الحالات الأخيرة، يمكن ذكر القيام بالحج إلى مكان مقدس على أمل الشفاء من مرض.

إن الإمكانية الثانية هي: كان استعمال العلق سيكون علمًا وليس سحرًا لو كان قائمًا في الأصل على فرضية: مثلًا، لو لاحظ شخص أن تقليص الورم كان فرصة للشفاء، وأنه جَرَّبَ وسائل عديدة لتقليص الورم، كالرعاف أو النزيف أو استعمال العلق، واكتشف أن العلق يميل إلى تحقيق المفعول المرغوب- أو ببساطة لو اكتشف شخص آخر علقًا على جسد شخص آخر شفي من مرض وقرر أن يجرب استعمال العلق على أجساد مرضى آخرين.

في السحر، يمكن تصور العلق وكأنه يمتص المرض من الشخص المريض. يمكن أن يكون المرض مشخصنًا أو غير مشخصن (ما زلنا نقول إلى اليوم: "مصه المرض"، "ذوبه المرض"). لكن حتى وإن بدا العلق غير مُجْدٍ، يمكن لاستعمال العلق أن يستمر لدى البدائيين؛ وعليه، فإن هذه الممارسة بدأت كفعل سحري وليس كفرضية: إذا اختبر المرء فرضية وكانت النتيجة سلبية، فإنه سيستبعد هذه الفرضية (أو سيغيرها جذريًا). لكن الممارسة السحرية لا يتم اختبارها، وبالتالي لا تستبعد أبدًا.

عندما يقول فتغنشتاين: "أثناء المعالجة السحرية لمرض ما، يشار إلى المرض بالخروج من المريض"[1]، فبإمكاني، انسجامًا مع ذلك، أن أنظر إلى العلق كفاعل سحري، كإله، كأداة بيد الآلهة.

الكلمة السحرية

"وعندما أقرأ فرايزر، أرغب أن أقول في كل لحظة: ما زلنا نعثر في لغتنا اللفظية على كل هذه العمليات، كل هذه التغيرات الدلالية. عندما يسمى ما يختفي في حزمة الحنطة الأخيرة "ذئب الحنطة"[2]، لكن أيضًا حزمة الحنطة نفسها والرجل الذي يربطها، فإننا نتعرف هنا على ظاهرة لغوية مألوفة لدينا جيدًا"[3]. كما في كل لغة سحرية، تَمَّ في هذه الحالة جمع ثلاثة أشياء بإعطائها الاسم نفسه ("حزمة الحنطة"). طبعًا، إن إسناد نفس الاسم إلى الأشياء هو أكثر طرق جمعها شيوعًا. لكن في هذه الحالة هناك شيء آخر أيضًا. لم يسند لتلك الأشياء الثلاثة اسم "حزمة الحنطة" كاسم مشترك فقط، بل أيضًا كاسم تعميد: إنه يجعل هذا الأشياء الثلاثة متطابقة.

مثال آخر: الإنسان الذي يصنع حَدَوات الأحصنة يصبح معروفًا باسم "الحداد" (علمًا أنه لم يولد كذلك) ونحيل إليه باسم "الحداد" وليس باسم السيد

---

(1) ن. م.، ص 136

(2) "ذئب الحنطة" (Corn-wolf)، عبارة خاصة بشمال ألمانيا (ميكليمبورغ) تشير إلى كائن أسطوري، روح الخصب، يبقى في حقول القمح. وعندما يتم طرده أثناء الحصاد، يلتجئ إلى آخر حزمة من القمح. انظر:

Frazer, J. «The Corn-Spirit as an Animal » (chapter XLVIII), in *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion.*

(3) انظر في هذا الكتاب (ملاحظات)، ص 140

فلان أو فلان. يمكن أن تقول إننا نرى شيئًا سحريًا في هذه التسمية، كما لو أن هذا الإنسان خضع لتغيير ميتافيزيقي (شيئًا لا نستطيع رؤيته) واكتسب المعرفة والمهارات والقوة للقيام بهذا النوع من العمل. وينطبق نفس الشيء على الفلاح: فحتى وإن شاخ ولم يعد قادرًا على ممارسة الفلاحة، يظل يحمل هذا الاسم.

إننا نكون بإزاء صورة سحرية عندما نحدد شخصًا بمهنته. عندما يتعلق الأمر بطبيب مثلًا، لا نقول: "ذلك الرجل الذي يقوم بكذا وكذا، أو بهذا النوع من العمل"، بل نقول: "ذلك الطبيب".

ملاحظات حول "الغصن الذهبي" لفرايزر

I

يجب البدء بالخطأ واستبداله بالحقيقة.

بمعنى يجب اكتشاف مصدر الخطأ، وإلا فإن الإنصات للحقيقة لن يفيدنا في شيء. ذلك أن الحقيقة لن تستطيع الدخول عندما يكون شيء آخر يشغل مكانها.

لإقناع أحد بالحقيقة، لا تكفي معاينة الحقيقة، بل يجب العثور على السبيل الذي يقود من الخطأ إلى الحقيقة.

يجب عليّ أن أغطس باستمرار في ماء الشك.

ليست الطريقةُ التي عرض بها فرايزر تصورات الناس السحرية والدينية طريقةً مُرْضِيَةً: فهي تقدم هذه التصورات كأخطاء.

إذن، هل كان القديس أوغسطين مخطئًا عندما استحضر الله في كل صفحة من كتاب الاعترافات؟

لكن، إن لم يكن مخطئًا، فإن القديس البوذي أو أي قديس آخر كان مخطئًا، هو الذي يعبر دينُه عن تصورات مختلفة. لكن لا أحد منهم كان مخطئًا، ما عدا إن كان يريد بناء نظرية.

إن فكرةَ إرادةِ تفسيرِ الممارسة- قتل الملك الكاهن مثلًا- تبدو لي فكرةً فاشلةً. إن كلَّ ما يقوم به فرايزر هو أنه يجعل هذه الممارسةَ مقبولةً لدى

أشخاص يفكرون مثله. من الجدير بالذكر أن كلَّ هذه الاستعمالات تُقدَّم في آخر المطاف كبلاهات إن صح التعبير.

عندما يفسر لنا مثلًا أنه يجب قتلُ الملك وهو ما زال في مُقْتَبَلِ العمر، وإلا فإن روحه، حسب تصورات المتوحشين، لن تحتفظ بطراوتها، لا يسعنا إلا أن نقول: حيثما تسير هذه الممارسةُ وتصوراتُها جنبًا إلى جنب، لا تصدر الممارسةُ من طريقة النظر، بل إنهما يوجدان معًا هنا.

هكذا يمكن أن يحدث، ويحدث اليوم غالبًا، أن يتخلى شخصٌ عن ممارسةٍ معينةٍ عندما يعرف أنها تقوم على خطأ ما. لكن هذه الحالة لا تحدث إلا عندما تكون إثارةُ انتباهِ هذا الشخص إلى هذا الخطأ كافيةً لإبعاده عن هذه الطريقة في التصرُّف [أي عن هذه الممارسة]. لكن ليست هذه هي الحالة عندما يتعلق الأمر بالممارسات الدينية لشعب معين، ولهذا السبب لا يتعلق الأمر بخطأ.

يقول فرايزر إنه من الصعب اكتشاف الخطأ في السحر- ولهذا السبب يستمر طويلًا- نظرًا مثلًا لأن تعويذةً مخصصةً لجلب المطر تظهر ناجعةً عاجلًا أو آجلًا بالتأكيد. لكن من المثير بالتأكيد ألا يتحقق الناس من قبل من أن السماءَ ستمطر عاجلًا أو آجلًا بدون تلك التعويذة.

أعتقد أن محاولةَ التفسيرِ نفسَها مشروعٌ خاطئٌ نظرًا لأنه يجب على المرء فقط أن يجمع بشكل صحيح ما يعرفه وألا يضيف أي شيء، ويتحقق الرضا الذي نجهد أنفسنا للحصول عليه بالتفسير من تلقاء ذاته.

ليس التفسيرُ هنا هو ما يرضينا على الإطلاق. عندما بدأ فرايزر بسرد قصة ملك غابة نيمي[1] (Nemi)، فعل ذلك بنبرة توحي بأنه شعر، وأرادنا أن

---

(1) بحيرة بركانية تقع على بعد 25 كلم جنوب شرق روما. [المترجم].

نشعر مثله، بأن شيئًا غريبًا ومرعبًا يحدث. لكن سؤال: "لماذا حدث ذلك؟" تمت الإجابة عليه حقًا بالقول: "نظرًا لأنه مرعب". أي، إن هذا الذي يبدو لنا في هذا الفعل مرعبًا، عظيمًا، فظيعًا، مأساويًا، إلخ، أقلَّ من مبتذل وتافه، هو أيضًا هذا الذي أدى إلى انبثاق هذا الفعل.

لا يمكن للمرء هنا سوى أن يصف ويقول: هكذا هي الحياة البشرية.

إن التفسير، مقارنة بالانطباع الذي يتركه فينا الشيء الموصوف، يتسم بانعدام يقين كبير.

إن كل تفسير بمثابة فرضية.

والحال أن تفسيرًا افتراضيًا لن يفيد كثيرًا الشخص الذي يعذبه الحب مثلًا- سوف لن يخفف عنه العذاب.

الأفكار المزدحمة التي تخرج نظرًا لأن كل واحدة منها تريد أن تخرج قبل غيرها وبالتالي تحصر نفسها في المخرج.

إذا ربط سارد بين الملك-الكاهن لدى شعب نيمي وعبارة "جلالة الموت"، سيتبين أنهما شيء واحد.

توضح حياةُ الملك-الكاهن ما المقصود بتلك العبارة.

يمكن لشخص مصاب بجلالة الموت أن يعبّر عن ذلك من خلال حياة كهذه.- طبعًا، لا يمثل هذا أيضا تفسيرًا، ولا يفعل بالعكس سوى تعويض رمز بآخر. أو أيضًا: تعويض احتفال بآخر.

لا يقوم أي رمز ديني على أي رأي.

ولا ينطبق الخطأ إلا على الرأي.

أود أن أقول: لقد حصل هذا الحدث وهذا الآخر؛ اضحك إن استطعت.

ليس لممارسات الملك–الكاهن الدينية، أو حياته الدينية، طبيعةٌ مختلفةٌ عن طبيعة أية ممارسة دينية أصيلة في وقتنا الراهن، كالاعتراف بالخطايا. هذه الممارسة أيضًا يمكن "شرحها" ولا يمكن تفسيرها.

إحراق دمية تمثل شخصًا. تقبيل صورة محبوب. لا يقوم هذا بالطبع على الاعتقاد أنه سيكون له أي تأثير على الشيء الذي تمثله الدمية أو الصورة. إنه يهدف إلى توفير نوع من الإشباع ويحققه بالفعل. أو بالأحرى، لا يهدف ذلك إلى شيء: إننا نتصرف بهذه الطريقة ونحصل على شعور بالإشباع.

يمكن لشخص أن يُقبِّل أيضًا اسم محبوبته، وسيتضح هنا كيف أن الاسم يعوّض المحبوبة.

إن المتوحش نفسه الذي يطعن دمية تمثل عدوه، لقتله على ما يبدو، يبني كوخه من الخشب بطريقة واقعية وينحت سهمه بمهارة، وليس كصورة.

فكرةُ استحضارِ شيءٍ جمادٍ، كما يتم استحضار شخص ما؛ إن المبدأ هنا هو مبدأ الشخصنة.

ويقوم السحر دومًا على فكرة الرمزية واللغة.

إنْ تَمَثُّلَ أمنيةٍ معينةٍ هو، بفعل هذا الأمر نفسه، تَمَثُّلُ تَحَقُّقِها.

والحال أن السحر يقدم أمنية: إنه يعبر عن أمنية.

التعميد كوضوء. لا ينبثق خطأٌ إلا عندما يتم تفسير السحر علميًّا.

عندما تمرر الأمُّ الطفلَ من تحت ملابسها من أجل تبنيه، فمن غير المنطقي الاعتقاد أن هذا الفعل يتضمن خطأ ما وأنها تعتقد أنها وضعت الطفل.

يجب التمييز بين العمليات السحرية والعمليات التي تقوم على تَمثّلٍ خاطئٍ، بسيطٍ جدًا، للأشياء والأحداث. عندما يقال مثلًا إن المرض ينتقل من جزء من الجسد إلى جزء آخر أو عندما تُتَّخذُ احتياطات لتجنب المرض، كما لو كان سائلًا أو حالة حرارية. إن المرء يتبنى صورة خاطئة، الشيء الذي يعني بلا أساس في هذه الحالة.

يا لها من حياة روحية ضيقة لدى فرايزر! وبالتالي: كم كان صعبًا عليه فهمُ حياةٍ أخرى غير الحياة الإنجليزية في عصره. لم يكن فرايزر يستطيع أن يتصور كاهنًا يختلف جوهريًا عن كاهن إنجليزي معاصر بكل غبائه وبلادته.

لماذا لا يمكن للاسم الذي يحمله شخص معين أن يكون مقدسًا بالنسبة إليه؟ فمن جهة، إنه بالتأكيد أهم أداة منحت له، وإنه من جهة أخرى كقطعة حلي عُلِّقَتْ في عنقه بعد ولادته مباشرة.

يمكن للمرء أن يرى إلى أي حد هي خادعة تفسيرات فرايزر، ويمكن تَبَيُّنُ ذلك- أعتقد- من واقع أنه يمكن للمرء أن يبتكر بنفسه ممارسات بدائية، وسيكون مجرد صدفة إن لم تتم مصادفتها في الواقع في مكان آخر. وبعبارة أخرى، إن المبدأ الذي بموجبه تنتظم هذه الممارسات مبدأٌ أعمُّ من تفسير فرايزر، ويوجد أيضًا في عقولنا، بحيث يمكن لنا أنفسنا أن نتصور كل الإمكانيات المتاحة. يمكن لنا أن نتصور بسهولة أن ملك قبيلة لا يظهر لأحد مثلًا، لكن يمكن أن نتصور أيضًا أنه كل شخص في القبيلة يراه بالضرورة. في هذه الحالة الأخيرة، لا يمكن لهذا الشيء أن يحدث بطريقة عرَضية إلى هذا الحد أو ذاك، بل سيتم إظهاره للناس. ربما ليس لأحد الحق في لمسه؛ لكن ربما ينبغي لمسه. لنتصور أنه بعد موت شوبيرت (الموسيقي)، قطع أخوه نوتات شوبيرت الموسيقية إلى قطع صغيرة وأعطى لتلامذته المفضلين هذه الأجزاء. إن هذا

الفعل، كعلامة على الإخلاص، مفهوم بالنسبة لنا كالفعل الآخر الذي يتمثل في الاحتفاظ بهذه النوتات سليمة، بعيدًا عن متناول أي شخص. وإذا حرق أخ شوبيرت هذه النوتات، سنفهم هذا الفعل كعلامة على الإخلاص.

إن الاحتفالي (ساخن أو بارد)، في تعارضه مع العرَضي (فاتر)، يميز الإخلاص.

في الحقيقة، لا يمكن لتفسيرات فرايزر أن تكون أبدًا تفسيرات إن لم تلجأ في الأخير إلى نزوع في أنفسنا.

إن الأكل والشرب يتضمنان بعض المخاطر، ليس بالنسبة للمتوحش فقط، ولكن بالنسبة لنا أيضًا؛ لا شيء أكثر طبيعية من حماية أنفسنا منها؛ يمكن لنا الآن أن نتصور بأنفسنا مثل هذه الإجراءات الوقائية. لكن وفقًا لأي مبدأ نبتكرها؟ على ما يبدو وفقًا للمبدأ الذي بمقتضاه يمكن، من الناحية الشكلية، تقليص كل المخاطر إلى بعض المخاطر البسيطة جدًا التي يراها الإنسان مباشرة. ووفقًا لنفس المبدأ الذي يقول للجهلة منا إن المرض ينتقل من الرأس إلى الصدر، إلخ. إن الشخصنة ستلعب بالطبع دورًا كبيرًا في هذه الصور البسيطة، نظرًا لأن كل واحد يعرف أنه يمكن لبعض الأشخاص (وبالتالي بعض العقول) أن يشكلوا خطرًا على الإنسان.

إن ظل الإنسان الذي يبدو مثله، أو الصورة التي تعكسه، والمطر والإعصار ومراحل القمر وتعاقب الفصول وتشابهات الحيوانات واختلافاتها، بينها وبينها وبين الإنسان، وظواهر الموت والولادة والحياة الجنسية، وباختصار إن كل هذه الأشياء التي يدركها الإنسان حوله، سنة بعد سنة، بأشكال متعددة مترابطة فيما بينها، ستلعب دورًا في فكره (فلسفته) وممارساته: هذا أمر واضح، أو إنه بالضبط ما نعرفه في الواقع وما يحظى بالأهمية.

كيف أمكن للنار، أو لتشابه النار مع الشمس، ألا يترك انطباعًا على العقل البشري اليقظ؟ لكن ربما ليس "نظرًا لأنه لم يكن يستطيع تفسيرها" (الخرافة الخرقاء لعصرنا) – هل "التفسير" يجعل الأمر بالفعل أقل إثارة للانطباع؟

السحر في أليس في بلاد العجائب[1]: عندما يجفف المرء نفسه وهو يحكي أكثر الأشياء يبوسًا.

أثناء المعالجة السحرية لمرض ما، يشير إلى المرض بالخروج من المريض.

بعد وصف علاج سحري من هذا النوع، يرغب المرء دومًا في أن يقول: إذا لم يفهم المرض ذلك، لا أعرف كيف يجب أن نقول له أن عليه أن يغادر.

لا شيء أصعب من إنصاف الوقائع.

لا أعني أنه يجب على النار بالضبط أن تترك انطباعًا على الجميع. ليست النار أكثر من أية ظاهرة أخرى، بحيث أن شيئًا يمكن أن يؤثر على هذا الشخص، بينما يمكن لشيء آخر أن يؤثر على شخص آخر. بالفعل، ليست هناك ظاهرة غامضة في ذاتها بشكل خاص، لكن يمكن لأية ظاهرة أن تصبح كذلك بالنسبة لنا، وهذا بالضبط هو ما يميز العقل البشري اليقظ، أي أن تصبح ظاهرة ما مهمةً بالنسبة له. يمكن القول تقريبًا إن الإنسان حيوان احتفالي. من المحتمل أن يكون ذلك خاطئًا جزئيًا، عبثيًا جزئيًا، لكن هناك أيضًا شيئًا صحيحًا فيه.

يمكن بدء كتاب في الأنثروبولوجيا على هذا النحو: عندما يدرس الباحث حياة وسلوك الناس عبر العالم، سيلاحظ أنهم ينجزون، خارج ما يمكن تسميته

---

(1) Lewis Carroll, *Alice in Wonderland*, chap. III.

أفعالًا حيوانية كابتلاع الطعام، إلخ، أفعالًا تكتسي طابعًا نوعيًّا يمكن تسميتها أفعالًا طقوسية.

وانطلاقًا مما قيل، من العبث استمرار القول إن ما يميز هذه الأفعال هو أنها تصدر من تصورات مغلوطة حول الطابع الفيزيائي للأشياء (هذا ما يقوم به فرايزر عندما يقول إن السحر بالأساس فيزياء خاطئة، أو إنه، حسب الحالات، طب خاطئ، تقنية خاطئة، إلخ).

وبالعكس، ليس ما يميز الفعل الطقوسي هو تصوُّر، رأي، سواء كان صحيحًا أو خاطئًا، مع أن تصورًا معينًا-اعتقادًا- يمكن أن يكون نفسُه طقوسيًا أيضًا ما دام يشكل جزءًا من الطقس.

إذا اعتبر المرءُ أن تَلَذُّذَ الإنسانُ بخياله أمرٌ بديهي، فيجب عليه أن ينتبه إلى أن هذا الخيالَ ليس كصورة مرسومة أو نموذج تشكيلي؛ إنه بناء معقد مكوَّن من أجزاء متنافرة: من كلمات وصور. لم يعد إذن يتم وضع العملية التي تستعمل علامات صوتية أو مكتوبة في تعارض مع العملية التي تستعمل "صورًا تمثيلية" للأحداث.

يجب علينا أن نجول حقلَ اللغة كلَّه.

فرايزر: "يبدو أكيدًا أن هذه العادات أملاها الخوف من شبح الضحايا..." لكن لماذا يستعمل فرايزر إذن كلمة "شبح"؟ إنه إذن يفهم جيدًا هذه الخرافة مادام يفسرها لنا بكلمة خرافية مألوفة لديه. أو بالأحرى: كان جديرًا أن يسمح له ذلك بأن يدرك أنه يوجد فينا نحن أيضًا شيء يؤيد هذه الممارسات الخاصة بالمتوحشين. أنا الذي لا يؤمن بأنه توجد في مكان ما كائنات بشرية

فوق بشرية يمكن أن تسمى "آلهة"، عندما أقول: "أخشى انتقام الآلهة"، فإن ذلك يبيّن أنه يمكن لي أن أقصد بذلك شيئًا أو أن أعبر عن إحساس لا يرتبط بالضرورة بهذا الاعتقاد.

كان بإمكان فرايزر أن يعتقد أن متوحشًا يموت خطأ. نقرأ في كتب القراءة الخاصة بالمستوى الابتدائي أن أتيلا الهوني خاض حملاته العسكرية الكبرى نظرًا لأنه كان يعتقد أنه يملك سيف إله الرعد.

إن فرايزر أكثر "وحشية" من معظم المتوحشين، نظرًا لأن هؤلاء ليسوا بعيدين عن فهم مسألة روحية بقدر ما يبعد عنها رجل إنجليزي في القرن العشرين. إن تفسيراته للممارسات البدائية أكثر فظاظة من معنى هذه الممارسات نفسها.

ليس التفسير التاريخي، التفسير الذي يكتسي شكل فرضية تطورية، سوى طريقة واحدة من طرق جمع المعطيات- طريقة لتقديم عرض شمولي لها. من الممكن أيضًا تأمُّل المعطيات في علاقاتها المتبادلة وجمعها في جدول عام دون صياغة فرضية حول تطورها في الزمن.

مماثلة آلهته الخاصة بآلهة شعوب أخرى. يقنع المرء نفسه بأن لجميع الأسماء نفس المعنى.

يشعر المرء أنه يريد أن يقول بخصوص طريقة فرايزر في تجميع المعطيات: "هكذا إن جوقة المنشدين تشير إلى قانون سري". هذا القانون، هذه الفكرة، يمكنني أن أعرضه(ا) الآن عرضًا "شموليًّا" بواسطة فرضية تطورية أو أيضًا بواسطة خطاطة احتفال ديني، مماثلة لخطاطة نبتة، ولكن أيضًا بواسطة تجميع مادة واقعية فقط.

يحظى مفهوم العرض الشمولي بالنسبة لنا بأهمية بالغة. إنه يعني طريقة عرضنا، الطريقة التي نرى بها الأشياء. (إنه نوع من "الرؤية للعالم" (Weltanschauug)، الذي يبدو أنه يميز عصرنا. شبنغلر).

إن هذا العرض الشمولي هو ما يمكّننا من الفهم، أي بالضبط من "رؤية الروابط". من هنا أهمية اكتشاف الحدود الوسيطة (Connecting Links).

إلا أن حدًّا وسيطًا افتراضيًّا يجب عليه في مثل هذه الحالة ألا يفعل شيئًا غير توجيه الانتباه إلى تشابه الوقائع وترابطها. تمامًا كما يتم توضيح علاقة داخلية بين الشكل الدائري والإهليلج بنقل إهليليج تدريجيًا إلى حالة الدائرة: لكن ليس لإثبات أن إهليليجًا صادرٌ واقعيًّا وتاريخيًّا من دائرة (نظرية التطوُّر)، وإنما فقط لشحذ بصرنا على رؤية نوع من الترابط الصوري.

لكن يمكن لي أن أعتبر أن فرضية التطور نفسها ليست أكثر من لبوس لترابط صوري.

****

أريد قول ما يلي: لا شيء يبيّن قرابتنا مع هؤلاء المتوحشين أفضل من توفر فرايزر على كلمة مألوفة لديه ولدينا، هي "شبح" أو "ظل"، لوصف تصورات هؤلاء الناس.

(يختلف هذا بالتأكيد عن واقعة وصفه للمتوحشين كما لو أنهم يتصورون أن رؤوسهم تسقط عندما يقتلون عدوًا. سوف لن يحتوي وصفنا هنا على أي شيء خرافي أو سحري).

صحيح أن هذه الخصوصية لا تتعلق فقط بعبارات "شبح" و"ظل"، ولا يُمنَحُ إلا قليل جدًا من الأهمية لواقعة أننا نحتسب كلمة "نفس" (soul) و"روح"

(spirit) بين مفرداتنا المثقفة. مقارنة بهذا، سيكون اعتقادنا بأن نَفْسَنَا (our soul) تأكل وتشرب مجرد تفاهة.

إن ميثولوجيا بكاملها مودعةٌ في لغتنا.

التعزيم على الموت أو إماتة الموت؛ لكنه من جهة أخرى مُقدَّمٌ كهيكل عظمي، كما لو أنه هو نفسه ميت كما الموت "As dead as death". "لا شيء أكثر موتًا من الموت؛ لا شيء أجمل من الجمال نفسه". إن الصورة التي نتمثل بها الواقع هنا هي اعتبار الجمال، الموت، إلخ، جواهر خالصة (مركَّزة)، بينما هما يوجدان كخليط في شيء جميل. ألا أتعرف هنا على اعتباراتي الخاصة المتعلقة بـ"شيء" و"مركّب"؟

يوجد في الطقوس العتيقة استعمالُ لغةٍ إيمائيةٍ متطورةٍ جدًا.

وعندما أقرأ فرايزر، أرغب أن أقول في كل لحظة: ما زلنا نعثر في لغتنا اللفظية على كل هذه العمليات، كل هذه التغيرات الدلالية. عندما يسمى ما يختفي في حزمة الحنطة الأخيرة "ذئب الحنطة"[1]، لكن أيضًا حزمة الحنطة نفسها والرجل الذي يربطها، فإننا نتعرف هنا على ظاهرة لغوية مألوفة لدينا جيدًا.

****

(1) "ذئب الحنطة" (Corn-wolf)، عبارة خاصة بشمال ألمانيا (ميكليمبورغ) تشير إلى كائن أسطوري، روح الخصب، يبقى في حقول القمح. وعندما يتم طرده أثناء الحصاد، يلتجئ إلى آخر حزمة من القمح. انظر:
Frazer, J. «The Corn-Spirit as an Animal » (chapter XLVIII), in *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion.*

يمكن أن أتصور أنني كنت أستطيع أن أختار كائنًا أرضيًّا كمأوى لنفسي (my soul)، وأن روحي اختارت هذا المخلوق غير الجذاب كمقر وكموقع أفضل لها. ربما نظرًا لأنه يمكن لروحي أن تنفر من الإقامة في مأوى جميل. يجب على الروح أن تكون متأكدة من نفسها للقيام بهذا الاختيار.

يمكن القول: "لكل وجهة نظر جاذبيتها"، لكنه قول خاطئ. القول الصحيح هو أن كل وجهة نظر تحظى بالأهمية بالنسبة لمن يعتبرها مهمة (لكن لا يعني هذا أنه يرى بشكل مختلف عما هي عليه في الواقع). نعم، بهذا المعنى، كل وجهات النظر متساوية من حيث الأهمية.

نعم، من الأهمية أنه يجب عليّ أن أتبنى الاحتقار الذي يكنه لي شخص ما، كجزء أساسي ومهم من العالم كما أراه من موقعي.

إذا منح لشخص اختيار أن يولد فوق شجرة بالغابة، سيكون هناك أشخاص يبحثون عن أجمل شجرة أو أعلاها، وآخرون يختارون أصغرها، وآخرون يبحثون عن شجرة متوسطة أو متوسطة ورديئة، ولا أقصد طبعًا أن ذلك يتم بدافع خشونة الذوق، ولكن أقصد أن الآخر اختار أعلى شجرة لهذا السبب بالضبط، أو لهذا النوع من السبب. أعتقد أن واقعة أن يكون شعورنا بحياتنا قابلًا للمقارنة مع شعور مثل هذا الكائن الذي استطاع أن يختار وجهة نظره في العالم، هي مصدر الأسطورة- الاعتقاد- التي بمقتضاها نكون قد اخترنا جسدنا قبل الولادة.

****

أعتقد (بخلاف فرايزر) أن ما يميز الإنسان البدائي هو أنه لا يتصرف انطلاقًا من آراء.

أقرأ، من بين أمثلة مماثلة عديدة، وصفًا لملك المطر في إفريقيا الذي يأتي إليه الناس لطلب المطر عندما يصل فصل الشتاء. بيد أن هذا يعني بالتأكيد أنهم لا يعتقدون فعليًّا أنه قادر على إنزال المطر، وإلا لكانوا يفعلون ذلك في فترة الجفاف التي تكون فيها البلاد "صحراء جدباء وقاحلة". ذلك أنه إذا قبلنا أن الناس أسسوا ذات يوم هذه الوظيفة لملك المطر بدافع البلاهة، فقد سبق لهم أن جربوا واقعة أن المطر يبدأ في شهر مارس، وإلا كانوا شغَّلوا ملك المطر في الفترات الأخرى من السنة. أو أيضًا: يحتفل الناس بطقوس الفجر صباحًا، وبالضبط عند طلوع الشمس، وليس ليلًا، ويكتفون إذن بحرق القناديل.

عندما أكون مغتاظًا من شيء ما، أضرب أحيانًا الأرض أو شجرة بعصاي. لكني لا أعتقد مع ذلك أن الأرض مسؤولة أو أن الضرب على الأرض يمكن أن يساعد بشيء ما. "إنني أنفس عن غيظي". وإن جميع الطقوس من هذا النوع. يمكن أن نطلق على مثل هذه الأفعال أفعالًا غريزية.- وإن تفسيرًا تاريخيًّا، يمكن أن يقول مثلًا إنني اعتقدت سابقًا أو اعتقد أسلافي أن ضرب الأرض يساعد بشيء ما، فرضيّةٌ سطحيّةٌ لا تفسر شيئًا. إن المهم هو تشابه هذا الفعل مع فعل العقاب، لكن ليس هناك شيء يمكن ملاحظته غير هذا التشابه.

عندما يتم ربط ظاهرة من هذا النوع بغريزة أمتلكها أنا نفسي، فإن هذا بالضبط ما يمثل التفسير المنشود، أي التفسير الذي يبدد هذه الصعوبة الخاصة. وإن دراسة أعمق لتاريخ غريزتي يسلك إذن طرقًا أخرى.

لم يكن هناك في الواقع أي سبب لتبجيل شجر البلوط من طرف بعض الأعراق البشرية، وإنما فقط كون هذه الأخيرة كانت تتعايش مع تلك الأشجار في تكافل حيوي؛ فهذا التبجيل إذن لم يكن اختيارًا: بل إن تلك الأعراق

والجماعات ولدت معًا، مثل الكلب والبراغيث. (إذا أسست البراغيث طقسًا، فإنه سيرتبط بالكلب).

يمكن القول ليس تعايشهما (البلوط والانسان) هو ما وَفَّرَ مناسبة هذه الطقوس، وإنما وَفَّرَ بالعكس انفصالهما.

بالفعل، تتم يقظة العقل بواسطة الانفصال عن الأرض الأصلية، عن الأساس الأصلي للحياة. (ولادة الاختيار). (إن شكل العقل الذي يستيقظ هو التبجيل).

II

صفحة 168[1]. لا يعني هذا بالطبع أن الشعب يعتقد أن السيدَ مزوَّدٌ بهذه القوى ويعرف السيدُ نفسُه جيدًا أنه لا يملكها، أو لا يعرف ذلك ببساطة إذا تعلق الأمر بأحمق أو أبله. لكن على العكس، إن فكرةَ قواه قائمةٌ طبعًا بطريقة تسمح لها بالتناغم مع التجربة- تجربة الشعب وتجربته الخاصة. يصح القول إن نوعًا من النفاق يلعب دورًا هنا عندما يكون عمومًا من السهل رؤيته في كل ما يفعله الناس تقريبًا.*

صفحة 169[2]. عندما يضحك كثيرًا إنسانٌ ينتمي لمجتمعنا (أو لمجتمعي على الأقل)، أضغط على شفتيَّ بطريقة شبه لا-إرادية، كما لو أنني أعتقد أنه يمكنني بذلك أن أجعل شفتيه تظلان مغلقتين.

صفحة 170[3]. يتمثل العبث هنا في تقديم فرايزر ذلك كما لو كانت لهذه الشعوب تمثلات خاطئة تمامًا (بل ولا معنى لها) عن مجرى الطبيعة، بينما لها

---

(1) "في مرحلة معينة من تطور المجتمع القديم، غالبًا ما تسند للملك أو للكاهن قوى فوق طبيعية، أو يعتبر كتجسيد للإله، وانسجامًا مع هذا الاعتقاد، يفترض الناس أن مجرى الطبيعة يتم إلى هذا الحد أو ذاك تحت سلطته".

* أرقام الصفحات وضعها فتغنشتاين وهي تحيل إلى كتاب فرايزر، وقد ترجمتها من النص الأصلي:

Frazer, J. (1994) *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion.* A new abridgement from the second and third editions, New York: Oxford University Press.

(2) "كان الملك في الأزمنة الغابرة ملزمًا بالبقاء جالسًا على العرش كل صباح لساعات طويلة، حاملًا التاج الإمبراطوري فوق رأسه، كتمثال لا يحرك رجليه أو يديه أو رأسه أو عينيه، ولا أي جزء من جسده؛ كان يُعتَقَدُ أنه يستطيع بهذه الطريقة الحفاظ على السلم والطمأنينة في إمبراطوريته...".

(3) "تُسنَدُ له القدرة على إعطاء المطر أو منعه، إنه إله الرياح...".

فقط تأويل غريب للظواهر. بمعنى أنها لو كتبت معرفتها حول الطبيعة لما اختلفت جوهريًا عن معرفتنا. إن سحرها مختلف فقط.

صفحة 171[1]. هذا صحيح وخطأ. أكيد أن ما يوجد بداخله ليست هي عظمة حماية الشخص، وإنما القدسية الطبيعية للألوهية إن صح التعبير.

إنه أمر بالبساطة التي يبدو عليها: يمكن للاختلاف بين السحر والعلم أن يعبر عن ذاته بواقعة أن التقدم يوجد في العلم وليس في السحر. ليس للسحر اتجاه تطوري كامن فيه.

صفحة 179[2]. إن فكرةَ إعطاءِ الروح صفةَ التعددِ التي يتسم بها الجسدُ تتضمن من الحقيقة أكثر مما تتضمن نظرية حديثة مخففة!

لا يلاحظ فرايزر أن لدينا هنا تعاليم أفلاطون وشوبنهاور.

إننا نعثر ثانية في الفلسفة المعاصرة على كل النظريات الصبيانية، لكن بدون الأساليب الجذابة للصبيانية.

الصفحة 614 (في الفصل 62: مهرجانات النار في أوروبا)[3].

---

(1) "... شبكة من المحرمات والتقييدات التي لا تهدف إلى المساهمة في عظمته...".

(2) "يتمثل الماليون [شعب يعيش في جزيرة سوماترا الإندونيسية] النفس البشرية كإنسان قزم يطابق تمامًا... الإنسان الذي تقيم هذه النفس في جسده".

(3) "حفل البلطان": اعتاد الناس في الأراضي العليا الأسكتلندية إلى حدود القرن الثامن عشر على أن يشعلوا في الأول من شهر ماي نيران الفرح التي تسمى نيران البلطان. هذه الاحتفالات القديمة ذات الأصل الكهنوتي تستدعي بوضوح قرابين بشرية. تُشعَلُ نارٌ كبيرة فوق ربوة على يد البدائيين (بحك خشب البلوط مثلًا). كان يفترض من هذه النار أن تطرد الساحرات من الحقول وأن تقي الناس والبهائم من الأوبئة. يتم إعداد كعكة كبيرة من الشوفان والحليب والبيض ويتم اقتسماها بين جميع المشاركين. يتم تسويد قطعة من الكعكة (بفحم الخشب مثلًا)، ومن يسحبها بواسطة القرعة كان يخاطر بأن يلقى به في النار ولا يُنقَذُ إلا في اللحظات الأخيرة، أو يجب عليه أن يقفز ثلاث مرات فوق النار المشتعلة" [المترجم].

بغض النظر عن التشابهات، يبدو لي أن الشيء المدهش هو تنوُّع هذه الطقوس. إن عددًا من الوجوه ذات السمات المشتركة هي ما يعاود الظهورَ هنا وهناك. وما يراد فعله هو رسمُ خطوطٍ تربط بين المكونات المشتركة بين هذه الوجوه. إذن، ما زالت نظرتنا للأشياء ينقصها جزءٌ ما، وإن هذا الجزء هو ما يربط هذه اللوحة بمشاعرنا وأفكارنا الخاصة. إن هذا الجزء هو ما يعطي للأشياء عمقها.

يرى المرء بالفعل في هذه الممارسات شيئًا شبيهًا بتداعي الأفكار ومرتبطًا به. يمكن الحديث عن تداعي الممارسات.

الصفحة 618[1]. لا شيء يبرر ضرورةَ أن تكون النارُ محاطةً بمثل هذا القرص المنير. وهناك شيء غريب جدًا، وهو ماذا تعني حقًا عبارة "تبدو وكأنها آتية من السماء"؟ من أية سماء؟ لا، ليس بديهيًا أبدًا النظر إلى النار بهذه الطريقة- لكن هذه بالضبط هي الطريقة التي يُنظَرُ بها إليها.

يبدو لي هنا أن الفرضية وحدها هي التي تعطي للشيء عمقَه. ويمكن أن نتذكر كيف أن قصيدة نيبيلونغن [ملحمة ألمانية تعود إلى العصر الوسيط] تفسر العلاقات الغريبة بين زيغفريد وبرونهيلده. أي يبدو أن زيغفريد سبق له أن رأى برونهيلده. والحال أنه من الواضح أن ما يعطي عمقًا لهذه الممارسة هو ارتباطها بفعل حرق إنسان. لنفرض أن أشخاصًا اعتادوا في مهرجان معين على أن يمتطوا بعضهم البعض (كما هو الحال في لعبة الخيول)، فلن نرى في ذلك أي شيء آخر غير طريقة في حمل شخص لشخص آخر تذكرنا بحصان وفارسه؛

---

(1) "... بمجرد ما يطلق احتكاك عنيف بعض الشرارات، يلقي الناس بنوع من الطحالب الذي ينمو فوق أشجار عتيقة والذي يتميز بسرعة الاشتعال. تبدو النار وكأنها آتية من السماء، وكانت تسند لها فضائل عديدة...).

لكن إذا كنا نعلم أنه كان رائجًا لدى عدة شعوب سابقة أن يتخذ الناس العبيد كدواب وأنهم يحيون بعض المهرجانات بهذه الطريقة، سنرى إذن شيئا أعمق وأقل براءة في الممارسة البريئة لعصرنا. إن السؤال هو الآتي: هل يرتبط هذا الطابع، لنقل، المشؤوم بممارسة نار البلطان في ذاتها، كما مورست قبل مائة سنة، أم أن المهرجان يكون مشؤومًا فقط إذا أصبحت الفرضيةُ المتعلقةُ بمصدره صحيحةً. أعتقد أن الطبيعة الداخلية للممارسة الحديثة نفسها هي التي تبدو لنا مشؤومة، وإن الوقائع المألوفة لدينا المتعلقة بالقرابين البشرية ترشدنا فقط إلى الوجهة التي ينبغي تبعا لها أن ننظر إلى الممارسة. عندما أتحدث عن الطبيعة الداخلية لهذه الممارسة، فإنني أقصد مجموع الظروف التي تتم فيها والتي لا تحتويها القصة المسرودة لهذا المهرجان، وذلك ما دامت لا تتمثل في بعض الأفعال المميزة للمهرجان أكثر مما تتمثل فيما يمكن تسميته روح المهرجان التي يمكن أن نقدم لها وصفًا من خلال وصف نوع البشر الذين يشاركون فيها وأساليب فعلهم في أوقات أخرى، بمعنى شخصيتهم ونوع الألعاب الأخرى التي يلعبونها. وسنرى بالتالي أن هذا الطابع المشؤوم يكمن في شخصية هؤلاء الناس أنفسهم.

صفحة 619[1]. إن شيئًا ما في هذه الممارسة يشبه بقايا عملية سحب الحصص بالقرعة. ويعطي هذا المظهر لتلك الممارسة عمقًا مفاجئًا. يمكن أن نتخيل كعكة تحتوي أزرارًا. وإذا علمنا مثلًا أن هذه الكعكة أُعِدَّتْ من أجل مناسبة معينة، أي تم تحضيرها في الأصل للاحتفال بعيد ميلاد صانع الأزرار،

---

(1) "... يقسمون الكعكة إلى قطع عديدة، متشابهة قدر الإمكان من حيث الحجم والشكل، بنفس عدد أعضاء الجماعة. يطلون إحدى هذه القطع كلها بالفحم إلى أن تصبح سوداء اللون. يضعون كل قطع الكعكة في قلنسوة. ويسحب كل واحد قطعة معصوب العينين. ويحق لمن يمسك بالقلنسوة أن يسحب القطعة الأخيرة. ومن يسحب القطعة السوداء يكون الإنسان **المنذور** الذي يجب تقديمه قربانا **لبعل**..."

وأن هذه الممارسة استمرت في المنطقة، فإن هذه الممارسة ستفقد بالفعل كل "عمق"، اللهم إلا إذا كان هذا العمق كامنًا في الشكل الحالي للممارسة نفسها. لكن يقال دومًا في مثل هذه الحالة: "طبعًا، إن هذه العادة قديمة جدًا". من أين لنا معرفة ذلك؟ هل فقط نظرًا لأننا نتوفر على شهادات تاريخية على هذا النوع من العادات القديمة؟ أم هل بسبب دافع آخر، دافع يمكن العثور عليه بواسطة الاستبطان؟ لكن، ولو أن الأصل ما قبل تاريخي للممارسة وتجذُّره في ممارسة لاحقة مبرهن عليهما تاريخيًا، فمن الممكن مع ذلك ألا يكون لهذه الممارسة اليوم أي طابع مشؤوم، أي ألا تحتفظ بأي شيء من رعب المرحلة ما قبل تاريخية. ربما لم يعد يمارسها اليوم سوى أطفال يتنافسون على إعداد الكعك وتزيينه بأزرار. وبالتالي فإن العمق يكمن فقط في فكرة أصل هذه الممارسة. لكن يمكن لذلك أن يكون خاليًا من اليقين، ويمكن القول إذن: "ما فائدة الانشغال بشيء غير مؤكد كهذا؟" (مثل إلس الحكيمة التي تنظر إلى الوراء[1]). لكنه ليس انشغالًا من هذا النوع. قبل كل شيء: ما مصدر يقيننا بأن هذه الممارسة يجب أن تكون قديمة (ما هي معطياتنا، ما هي معايير التَّحَقُّق)؟ لكن هل نحن على يقين من ذلك، ألا يمكن أن نكون على خطأ، وألا يمكن للبحث التاريخي أن يقنعنا بخطئنا؟ بالتأكيد، لكن يبقى هناك دائمًا شيء نحن متأكدون منه. سنقول إذن: "حسنًا. يمكن أن يكون الأصل شيئًا آخر في هذه الحالة بالضبط، لكن على العموم إنه أصل ما قبل تاريخي بالتأكيد". ويجب أن يكمن عمق هذه الفرضية فيما نعتبره بداهةً هنا. وإن هذه البداهة، مرة أخرى، بداهة

---

(1) يحيل فتغنشتاين هنا إلى حكاية غريم Grimm التي يتحدث فيها عن فتاة بلهاء (إلس الحكيمة- Sage Else) عقدت خطبتها للتو، وتتخيل أن مكروهًا سيحدث يوما ما لطفلها وتشرع في البكاء. يقول فتغنشتاين "إلى الوراء" نظرًا لأن الحدث المحدد جيدًا الذي يؤثر فينا الآن، رغم أنه بعيد وغير محتمل (القربان)، يوجد في الماضي وليس في المستقبل [المترجم].

افتراضية، نفسية. بالفعل، افرض أنني قلت: يكمن عمق هذه الممارسة في أصلها إذا كان هذا الأصل بالفعل أصلها. هكذا إذن، فإما أن العمق يكمن في فكرة أصل من هذا النوع، وإما أنه نفسه عمقٌ افتراضي، ولن يكون بمقدورنا سوى القول: إذا كانت الأشياء قد حدثت بهذه الطريقة، فإنها قصة مشؤومة وعميقة. أقصد: لا يتوقف الطابع المشؤوم والعميق على واقعة أن تاريخ الممارسة حدث على هذا النحو، نظرًا لأنه ربما لم يحدث على هذا النحو؛ كما أن هذا الطابع لا يتوقف على واقعة أنه من الممكن أو من المحتمل أن يكون تاريخ الممارسة قد حدث على هذا النحو، وإنما على ما يعطيني أسبابًا لافتراض ذلك. نعم، ما هو عمومًا مصدر الطابع العميق والمشؤوم للقربان البشري؟ هل آلام الضحية وحدها هي ما يؤثر فينا؟ إن أنواعًا عديدة من الأمراض المصحوبة بنفس القدر من الألم لا تترك فينا مع ذلك هذا التأثير. لا، لا يُفْهَمُ هذا الطابع المشؤوم والعميق من تلقاء ذاته إذا اكتفينا بمعرفة تاريخ الفعل الخارجي؛ بل بالأحرى، إننا نحن من ينتحل هذا الطابع من خلال تجربة داخلية.

إن لسحب القرعة بواسطة قطع الكعكة شيء مرعب بشكل خاص (تقريبًا مثل الخيانة بقبلة[1])، وأن يكون لذلك علينا تأثير مرعب بشكل خاص له، مرة أخرى، أهمية بالغة في دراسة ممارسات من هذا النوع.

عندما أرى ممارسة كهذه أو أسمع بها، فإنني كما لو رأيت شخصًا يتحدث بنبرة قاسية إلى شخص آخر عن مسألة تافهة، وألاحظ من نبرة صوته وقسمات وجهه أنه يمكن أن يكون مرعبًا عند الاقتضاء. يمكن إذن للتأثير الذي أستشعره أن يكون عميقًا وجديًّا بشكل يفوق الوصف.

---

(1) أو "قبلة يهوذا"، والمقصود بها هنا قبلة يهوذا للمسيح كإشارة للجنود بأن هذا هو الشخص الذي يجب اعتقاله. جاء في الإنجيل: "يا يهوذا، أبقبلة تسلم ابن الله؟".

سياق طريقة في الفعل.

تقوم الفرضيات المتعلقة بأصل مهرجان البلطان مثلًا على قناعة: وهي أن مثل هذه الحفلات لم يبتكرها إنسان واحد بشكل عشوائي، وأنها تحتاج إلى قاعدة أوسع لكي تستمر. إذا أردت ابتكار حفل، فإنه لن يتأخر في الانقراض أو أنه سيتغير ليطابق ميلًا عامًّا لدى الناس.

لكن ما الذي يمنع من افتراض أن حفل البلطان تم إحياؤه دومًا بالطريقة الحالية (أو التي انقرضت مؤخرًا)؟ يمكن القول: إنه حفل عبثي جدًا لدرجة ألا يكون قد ابْتُكِرَ على هذا النحو. أليس كما لو أنني رأيت خرابًا وقلت: لابد أن هذا كان منزلًا من قبل، نظرًا لأنه لا أحد يشيد هذا الركام من الأحجار المنحوتة وغير المنتظمة؟ وإذا سُئلْتُ: كيف عرفتَ ذلك؟ يمكنني القول فقط: من تجربتي للبشر. في الحقيقة، حتى عندما يشيد البشر خرابات بالفعل، فإنها تتخذ شكل منازل منهارة.

يمكن صياغة ذلك أيضًا بهذه الطريق: إن من أريد أن يؤثر علينا بقصة حفل البلطان لم يكن على كل حال في حاجة إلى التعبير عن فرضية أصلها؛ لم يكن عليه سوى أن يعرض عليّ المادة (التي قادت إلى هذه الفرضية) دون إضافة أي شيء. ربما يمكن أن يقال إذن: "بالطبع، نظرًا لأن المستمع أو القارئ سيستنتج الخلاصة بنفسه!" لكن هل يجب عليه أن يستنتج هذه الخلاصة بشكل ظاهر؟ وعمومًا، هل سيستنتجها؟ وما هي إذن هذه الخلاصة؟ وما معنى أن هذا الشيء أو ذاك محتمل؟ وإذا كان قادرًا على استنتاج الخلاصة بنفسه، كيف يجب أن يكون تأثير الخلاصة عليه؟ إن ما يؤثر عليه يجب أن يكون بالتأكيد شيئًا لم يفعله بنفسه. وبالتالي، هل الفرضية المعبر عنها (سواء التي صاغها هو أو غيره) هي التي تؤثر فيه وحدها، أم أنها المادة التي أدت إلى تلك الفرضية؟

لكن ألا يمكنني أن أتساءل أيضًا: عندما أرى أمامي شخصًا مقتولًا، هل ما يؤثر فيّ هو ما أرى أم فقط فرضيةُ أن رجلًا مقتولًا أمامي هنا؟

لكن ليست بالتأكيد فكرة الأصل الممكن لحفل البلطان هو ما ينتج هذا التأثير، وإنما ما يسمى الاحتمال العظيم لهذه الفكرة. كما تولَّدت من المادة.

إن حفل البلطان، كما وصل إلينا، هو في الحقيقة تسلية، ويشبه لعبة الدركي واللص التي يلعبها الأطفال. لكنه مع ذلك ليس كذلك. ذلك أنه حتى وإن كان مرتَّبًا أن يفوز الطرف الذي ينقذ الضحية، فإن ما يحدث يحتفظ مع ذلك بحيوية إضافية التي لا يتوفر عليها مجرد عرض مسرحي. فضلًا عن ذلك، حتى عندما يكون الأمر متعلقًا بعرض بارد، فإننا مع ذلك نتساءل بقلق: ما المقصود بهذا العرض، ما معناه؟ وبغض النظر عن كلّ تفسير، يمكن لهذا العرض أن يثير قلقَنا بطابعه العبثي فقط. (الشيء الذي يُظهِرُ من أيةِ طبيعةٍ هو دافعُ هذا القلق). إذا قُدِّمَ الآن تفسيرٌ بعيدٌ عن الشؤم لهذا الحفل: تجري القرعة فقط للتلذُّذ بتهديد شخص بإلقائه في النار، الشيء الذي ليس ممتعًا؛ فإن حفل البلطان سيشبه أكثر إحدى التسليات التي بمقتضاها يجب على أحد أفراد الجماعة أن يتحمل بعض أشكال القسوة، وهي التسليات التي بما هي كذلك تستجيب لحاجة معينة. إن هذا التفسير يحرم إذن حفل البلقان من كل غموض، رغم أن هذا الغموض لا يتبدد من تلقاء نفسه في الممارسة والأجواء الخاصة بهذه الألعاب العادية كلعبة الدركي واللص، إلخ.

وعلى نفس النحو، يمكن لواقعة حرق الأطفال لرجل من قش في يوم ما أن يثير قلقنا، حتى وإن كان ذلك لا يقبل التفسير. أمر غريب أن يكون من يحرقونه في الحفل إنسانًا! أقصد: ليس الحلُّ أكثرَ إثارةً للقلق من اللغز.

لكن لماذا لا يجب في الواقع أن تكون الفكرة وحدها (أو على الأقل جزئيًّا) هي التي تؤثر فيّ؟ أليست إذن بعض التمثلات مرعبة؟ ألا يمكن لفكرة الكعكة التي استخدمت في الماضي لتعيين ضحية القربان أن تجعلني أرتجف من الخوف؟ أليس للفكرة شيء مثير للرعب؟- نعم، لكن ما أراه في هذه القصص المسرودة لا تكتسبه مع ذلك هذه الأخيرة إلا بفضل البداهة، بما فيها البداهة التي تبدو أنها لا ترتبط بها بصورة مباشرة- بفضل فكرة الإنسان وماضيه، بفضل كل الأشياء الغريبة التي أرى، والتي رأيت وسمعت من ذاتي ومن الآخرين.

صفحة 640[1]. يمكن للمرء أن يتصور جيدًا- وربما كان السبب المقدم لذلك هو- أنه كان على القديسين، في الحالة الأخرى، أن يسحبوا ضد بعضهم البعض، وأن واحدًا منهم فقط يمكنه أن يوجه العملية. لكن سيكون ذلك أيضًا مجرد امتداد متأخر للغريزة.

تبرز كل هذه الممارسات المختلفة أن الأمر لا يتعلق هنا باشتقاق ممارسة من أخرى، وإنما من عقل واحد. ويمكن للمرء أن يبتكر (يتخيل) بنفسه كل هذه الاحتفالات. وإن العقل الذي سيسمح لنا بابتكارها سيكون بالضبط عقلهم المشترك.

صفحة 640[2]. ترابط المرض والقذارة. "التطهير من المرض".

إن المرء يتوفر على نظرية بسيطة، صبيانية، بخصوص المرض عندما يقول إن هذا الأخير عبارة عن قذارة التي يمكن تنظيفها.

---

(1) "كانت أيضًا هناك قواعد متعددة تعين نوع الأشخاص الذين يمكن لهم أو يجب عليهم إضرام النار الضرورية. كان يجب أحيانًا أن يكون الشخصان اللذان يسحبان الحبل الملفوف حول الأسطوانة أخوين أو يحملان نفس الاسم...".

(2) "عندما يعاد إضرام نار البيت بواسطة جمرة من نار الطقس، يوضع فوقها إناء مليء بالماء؛ ثم ينثر الماء الساخن على الأفراد المصابين بالطاعون أو البهائم المصابة بوباء المواشي".

فكما أن هناك "نظريات جنسية صبيانية"، هناك نظريات صبيانية بشكل عام. لكن هذا لا يعني أن كل ما يقوم به الطفل صادر عن نظرية صبيانية ستكون هي سبب فعله.

ليس الصواب والمهم هو أن يقال: هذا نتج عن ذاك، وإنما يمكن لهذا أن يكون قد نتج عن ذاك.

صفحة 643[1]. من الواضح أن النار كانت تستعمل كوسيلة للتطهير. لكن من المحتمل جدًا أن يكون الناس الأذكياء قد ربطوا بعد ذلك حفلات التطهير بالشمس، حتى وإن لم يكن يُفكَّر فيها في الأصل من هذه الزاوية. عندما تفرض فكرة نفسها على شخص ما (تطهير–نار)، وتفرض فكرة أخرى نفسها على شخص آخر، فأي شيء أكثر احتمالًا من كون هاتين الفكرتين تفرضان نفسيهما على شخص واحد. العلماء الذين يريدون دومًا أن تكون لديهم نظرية واحدة!!!

لابد أن التدمير الكلي بواسطة النار، المختلف عن القطيعة أو التمزق، إلخ، قد أدهش الإنسان.

حتى وإن لم يكن يُعرَفُ شيءٌ عن ترابط من هذا النوع بين التطهير وفكرة الشمس، يمكن افتراض أنها ظهرت في مكان ما.

صفحة 680[2]. "الروح–الحجر". يرى المرء هنا كيف تشتغل فرضيةٌ كهذه.

---

(1) "... دافع الدكتور فيستيرمارك بشدة على نظرية التطهير وحدها... ومع ذلك، ليست المسألة واضحة بقدر يسمح لنا برفض نظرية الشمس بلا مناقشة".

(2) "... يوجد في بريطانيا الجديدة مجتمع سري... من يدخله يتلقى حجرًا بشكل إنسان أو حيوان، ويُعتَقَدُ أن روحه ترتبط بهذا الحجر بطريقة ما".

صفحة 680-681[1]. يشير هذا إلى أنه توجد هنا في العمق حقيقة وليس خرافة. (صحيح أنه من السهل السقوط في روح التناقض عندما يكون المرء أمام العالم الغبي). لكن يمكن أن يحدث أن يدفعنا جسد محلوق كليًّا إلى فقدان احترام لذاتنا (الأخوين كارامازوف). فما من شك أن التشويه الذي يجعلنا نبدو لأنفسنا غير جديرين بالاحترام وتافهين يمكنه أن يفرغنا من كل إرادة للدفاع عن أنفسنا. يا له من ارتباك نشعر به أحيانًا- أو على الأقل بعض الناس (أنا)- بفعل دونيتنا الجسدية أو الجمالية.

(1) "كان يُعتَقَدُ أن القوى الشريرة للساحرات والسحرة تقيم في شعرهم، ولا شيء يمكن أن يؤثر في هؤلاء الكفرة طالما يحتفظون بشعرهم. لهذا كان الناس في فرنسا معتادين على أن يحلقوا أجساد المتهمين بالشعوذة كلها قبل تسليمهم للجلاد".

في الأخلاق والدين والسحر

هذا الكتاب يضم كل النصوص التي خصصها فيتغنشتاين لمواضيع الأخلاق والدين والسحر. وترجع أهمية هذه الأعمال إلى كونها من إنتاج المفكر الذي يعتبر مؤسس الفلسفة التحليلية, وكذلك إلى كونها تساعد على فهم بعض الأفكار الأساسية الواردة في أعمال فيتغنشتاين, لا سيما "رسالة في المنطق والسياسة" و "بحوث فلسفية". وتوضح هذه النصوص, بالإضافة إلى المقدمات والشروح التي وضعها المترجم, كيف ترتبط تصورات فيتغنشتاين للدين والأخلاق والسحر بأعماله الأخرى, سواء أتلك المرتبطة بفلسفته الأولى أم فلسفته الثانية. كما تبرز الأثر العميق لكل من القديس أغسطين وآرثر شوبنهاور على مقاربته للظواهر التي كان يعتبرها توجد خارج العالم.

عن المترجم ..

حسن احجيج، عالم اجتماع من المغرب، باحث في إبستيمولوجيا العلوم الاجتماعية وسوسيولوجيا الدين، حاصل على الدكتوراه في علم الاجتماع. صدر له "التدبير العمومي الجديد: شركات الدولة بين قيم الخدمة العمومية وقيم المقاولة" (منشورات مدى، 2017) و "نظرية العالم الاجتماعي: قواعد الممارسة السوسيولوجية عند بيير بورديو" (مؤمنون بلا حدود، 2017) وعدد من الدراسات والأبحاث في مجلات ودوريات محكمة. ترجم مجموعة من الأعمال منها "العلمانية وصناعة الدين" (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، "الفرد والمجتمع: المشكلات الأساسية للسوسيولوجيا" (رؤية، 2017)، "تاريخ الفلسفة في القرن العشرين" (مؤمنون بلا حدود وجداول، 2015)، "القدرات والكفايات في الفلسفة" (عالم التربية، 2006)، "التحليل النفسي"، (منشورات الزمن، 2003)، والعديد من الدراسات في الفلسفة وعلم الاجتماع نشرت في مجلات ودوريات ومواقع عربية متعددة.

تصميم الغلاف : أحد الصباغ

9 789774 281396