

الدين في الفضاء العام: حدود مقترح هابرماس وخطاب «أديان العالم»



مات شيدي
ترجمة: مصطفى حفيظ

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الدين في الفضاء العام:

حدود مقترح هابرماس وخطاب «أديان العالم»⁽¹⁾

مات شيدي، جامعة مانيتوبا

المترجم: مصطفى حفيظ

1. نشر في ملف بحثي بعنوان «الدين ومكاسب المعرفة البشرية من معضلة الانكفاء إلى ضرورة الانفتاح»، تنسيق الحاج دواق، 2017

ملخص

منذ 2001 تحوّل يورغن هابرماس أكثر فأكثر لطرح أسئلة عن دور الدين في الفضاء العام، ويشدّد الآن، محوراً موقفه السابق، على تضمين عادل للأصوات الدينية داخل الفضاء العام السياسي، ويلجّ على الاعتراف وسط المواطنين العلمانيين بأننا نعيش في عالم «ما بعد علماني»، الذي يجب أن يصبح مكيفاً مع الوجود المستمر للجماعات الدينية. عملية كهذه تتطلب أن يتحمّل المواطنون «تنافراً معرفياً» عند مجابهة مطالب دينية وأن يجربوا «برنامج ترجمة» لاكتشاف مضمون الحقيقة الدنيوية بداخلها، ومادام هناك الكثير لمدح هذا الموقف، أقول إنّ نموذج هابرماس مقيد، دون داع، بفهمه الضيق لـ «الدين» كمقولة معيارية، وأنّه يمنح امتيازاً لتصور أوروبي مهيم عن «أديان العالم»، بينما يحدّد المتغيرات لكيف يتعيّن على الخطاب عن الدين - في الفلسفة والفضاء العام معاً - أن يمضي قدماً.

النص

يقترح هابرماس في مقالة حديثة مقارنة شاملة أكثر لدور الدين في الفضاء العام مقارنة بما كان يريد أن يصرّح به¹، وبإشارته لظواهر مثل انهيار الاتحاد السوفيتي وهجمات 11 سبتمبر 2001، يؤكّد هابرماس أنّ الدين قد حظي بـ «أهمية سياسية غير متوقعة حتى الآن»، وبذلك يسوّغ تفكيراً متجدداً². تلاحظ ماييف كوك Maeve Cooke هذا الفارق البسيط في تفكير هابرماس، وتشير إلى أنّ نبرة كتابته عن أهمية الدين أضحت أقلّ حذراً عما كانت عليه في السابق، داعية إلى إدراج اللغة الدينية في النقاش العام³. فتفكير هابرماس المتغيّر ليس دون سابقة، على أيّة حال، ويمكن اكتشافه في طور التشكّل في بعض كتاباته السابقة، وفي مقالته سنة 1992 بعنوان «مواضيع في التفكير ما بعد الميتافيزيقي»، مثلاً، يسلم بعلاقة حيوية بين الدين والفلسفة، حيث يواصل الدين إلهام الفلسفة من خلال قوّة مضمونه الدلالي، وهكذا يُحافظ على ما يسمّيه «التبعية الغربية» بين الاثنين⁴. ولم ينتقل من الاعتراف بوجود هذه التبعية وقيمتها إلى منح الفاعلين المتدينين حقوقاً متبادلة في حقل الخطاب العام، على أيّة حال، إلا بعد مقالاته التي كتبها في 2006 بعنوان «الدين في الفضاء العام»، وبينما تحرم الأصوات الدينية من موقع في الهيئة التشريعية في نهاية المطاف، تثير خطوة هابرماس بعض الأسئلة المهمة عن حدود العقلانية التواصلية ومشكلة التسامح (الديني) بشكل عام. فمن جهة، تدفع حدود الخطاب العام إلى حثّ المواطنين العلمانيين على التعامل مع «مضمون الحقيقة الدنيوية» للتعبير الدينية، بينما تطالب المواطنين غير المتدينين من جهة أخرى باعتناق حقائق عالم «ما بعد علماني»، التي يجب أن يعلموها لاستيعاب الوجود المستمر للدين كقوّة في الحياة العامة، تضع خطوة هابرماس، إذن، عبئاً مشتركاً على الأشخاص العلمانيين والمتدينين على قدم المساواة، وتقدّم إطاراً حيث يمكن للأصوات الدينية أن تساهم في صنع القرار السياسي دون أن تصبح مسيسة علناً في العملية. علاوة على هذا، تقترح فهماً متجدداً لطبيعة العقد الاجتماعي، الذي بالإجماع المتبادل يوافق المواطنون (مثالياً) على تكريسه في الدستور العلماني، وبهذا الشكل، فإنّ قاعدة متساوية لخطاب عام سياسي توزّع بتساوٍ أكثر، بالإضافة إلى ذلك، تمّ تحديد مستوى أعلى لتفكير - ذاتي نقدي، وهو الذي يفرض على كلّ المشاركين تحمّل شكلٍ من «التناظر المعرفي» كي يتمكنوا من استيعاب موقف «الأخر». باختصار، يؤيد مقترح هابرماس برنامجاً براغماتياً لإدراج الأصوات الدينية في الفضاء العام السياسي لتسهيل التواصل العقلاني. وبما أنّ طبيعة تداول الفضاء

1. Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere," European Journal of Philosophy 14 (2006): 1.

2. For an earlier statement on these themes, see Jürgen Habermas, "Faith and Knowledge," in The Future of Human Nature, trans. Hella Beister and Max Pensky (Cambridge: Polity Press, 2003).

3. Maeve Cooke, "Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal," International Journal of Philosophy 60 (2006): 189.

4. Jürgen Habermas, Themes in Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays, trans. William Mark Hohengarten (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), 51.

العام السياسي ونماذجه المتشابهة هما بالكاد حدّ مستقر (ولا يمكن للسؤال حول التنافر المعرفي، من وجهة النظر هذه، أن يستعمل في النقاش العام) لا يبدو هابرماس مهتماً بلوجيستيك نموذج وضعي، بل بالأحرى، بالسؤال المعياري ثمّ النظري، عن كيف وعلى أيّ أساس ينبغي علينا أن نمضي قدماً بطريقة مثالية⁵. وعكس ما يراه استبدادياً ونموذجاً ماركسياً دوغمائياً، مثلما دُعم من طرف لوكاس (Lukács) أو طمأنينة سياسية واهنة للمنطق السلبي لآدورنو (Adorno)⁶، يقرّ هابرماس برؤية ديمقراطية اجتماعية جذرية في الفضاء العام، حيث يقدم أعضاء من مواطنين أحرار «حواراً معيارياً كمحادثة تبرير تحدث تحت إكراهات» «حالة خطاب مثالي»⁷، وحيث يسلم بصحة شروط الاحترام الأخلاقي العالمي والتبادل المتساوي⁸.

على الرغم من المتاعب مع هذا النموذج، يطرح تصوّره لفضاء عام مثالي بعض الأسئلة المثيرة للنقاش حول الشمول، والتداول، وتخفيض النزعات العدائية في الدول الليبرالية الحديثة، وهي ليست أقلّ من تلك التي تنشأ بين المواطنين المتدينين والعلمانيين. في المقام الأول، تضع نظرية هابرماس عن الحداثة الشروط التي بموجبها يكون الرعايا في المجتمعات الحديثة قادرين على تحمّل «عملية تعلم»، ويمكن للتصرّفات وفقاً لها أن تكون منسجمة وأن يكون الإجماع مسهلاً تحت تصوّر «براغماتي» و«ما بعد تقليدي» لمعنى الملفوظات (التعابير) الأخلاقية⁸. تواجه وصفات هابرماس صعوبات، عندما ننأمل فهمه لـ «الدين» كمقولة معيارية، وكيف أنّ الحدود التي يقدمها تساعد على تمييز خطاب محدود على حساب تأويلات أخرى أكثر أهمية.

وهنا قد نسأل على نحو دقيق، إن كان يمكن لتصوّر هابرماس للدين وتقدير دوره في الخطاب العام أن يستعمل في خدمة أجندة سياسية مهيمنة (أي، تلك الأورو- مركزية)، وما إذا كانت الحدود التي يضعها للمواطنين العلمانيين لإشراك الديني مقيدة بشكل غير ضروري. ولو أنني سأفصل بإسهاب في لوجستيات نظرية هابرماس، إلا أنني مهتم بهاتين النقطتين الأخيرتين أكثر.

يمنح هابرماس في مستهل مقالته سنة 2003 «اللاتسامح والتمييز» مكان الصدارة في النضال من أجل التسامح الديني من مرسوم (Nantes) في فرنسا (1598)، إلى قانون حول الدين في ماريلند (1649)، إلى

5. For a selection of critical essays on Habermas's model of the public sphere, see Craig Calhoun, ed., Habermas and the Public Sphere (Cambridge Mass: The MIT Press, 1992).

6. See, for example, Andrew Edgar's chapter on the public sphere in his book The Philosophy of Habermas (Montreal & Kingston: McGill-Queen's UP, 2008), 27-55.

7. See Seyla Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas," in Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics (New York: Routledge, 1992), 105.

8. For a clear elaboration of Habermas's theory of modernity and discourse ethics, see James Gordon Finlayson, Habermas: A Very Short Introduction (Oxford: Oxford University Press, 2005), 62-105.

قانون التسامح في 1689 في إنجلترا - كنماذج لكل الحقوق الدستورية الأخرى في إطار ديمقراطي ليبرالي وكإرهاصات الحداثة⁹. ومثلما اقتضى النفاس المبكر عن «عملية تعلم» عبر التشاور، يقتضي تشكيل الإرادة الديمقراطية عملية «اتخاذ وجهة نظر متبادلة»، كي تصبح السلطة الديمقراطية معتمدة ومدسترة في الدولة، فضلاً عن ذلك، فإنّ هذا الهدف من الاعتراف المتبادل بحق الآخر في الاعتقاد بشكل مختلف عن نفسه، يفرض تكيفاً معرفياً لمنافسة الآراء السائدة وعملية الاعتراف والشرعة من طرف كلّ أطراف المحتوى الأخلاقي لدستور علماني وديمقراطي متفق عليه بشكل متبادل.

مشيراً إلى أنّ وثيقة 1776 الأمريكية للحقوق «كانت قدوة سياسية في الطريق إلى تأسيس حرية الدين التي استندت على الاحترام المتبادل للحرية الدينية للآخرين»، يبدي هابرماس اهتماماً شديداً بما يعتبره «صحيّة» دينية متسلطة في العالم الإسلامي وفي الولايات المتحدة على حد سواء¹⁰، ويطالب بتمحيص موسّع أكثر لتصور جون رولز (John Rawls) عن «الاستعمال العام للعقل»، ملحاً على أنّ «رابطة موحدة» للتكافل المدني تنشأ من خلال تكيف معرفي تبادلي وسط المواطنين العلمانيين، تكيف، يشدّد هابرماس، وجب «تمييزه عن الفضيلة السياسية للتسامح الخالص»¹¹. لذلك يحتاج المواطنون العلمانيون لتنمية ما يسمّيه «التجاوز الاستبطاني لفهم ذاتي علماني للحداثة»، واعتراف بأنهم يعيشون في مجتمع ما بعد علماني، والذي يجب أن يصبح «مضبوطاً معرفياً» على الوجود المستمر للجماعات الدينية¹². يسعى هذا البعد عن تصور رولز «للاستعمال العام للعقل» لترويض نفسه على واقع عالم ما بعد علماني، وللتصالح مع حقيقة أنّ المزاعم الدينية تشكّل «خلفاً متوقّعا إلى حدّ معقول» في المجال العام السياسي.

في نقدها لهذه الحجّة، تشير ماييف كوك إلى كيفية تمييز هابرماس بين «التعاطي النقدي» مع الجوهر المعرفي للمقولات الدينية وبين «التقويم النقدي» لصحّة المقولات. وبهذا الشكل يسعى لاستبقاء التفكير ما بعد الميتافيزيقي ضمن اختصاص الفلسفة الاجتماعية، في وقت يقرّ بالتبعية المتواصلة بين الهويّات الدينية والعلمانية وإمكانية التجديد الدلالي¹³. وبينما تنثني في الأخير على أفكار هابرماس، تلاقي كوك بعض المشاكل مع ضيق أفق هذه المقاربة. وهنا تكتب أنّ هابرماس يفشل في التمييز بين المعتقدات المتسلطة معرفياً وبين تلك التي ليست متسلطة. إنّ المشكلة مع الأولى هي أنّها تدّعي الحقيقة دون وساطة من خلال

9. Habermas, "Intolerance and Discrimination," International Journal of Constitutional Law 1, 1 (2003): 22.

10. Habermas, "Religion in the Public Sphere," 3. For a critique of Habermas's notion of a post-secular constellation see Hans Joas, "Post-Secular Religion: On Jürgen Habermas," in Do We Need Religion: On the Experience of Self-Transcendence (Boulder, Col: Paradigm Publishers, 2008), 105-111.

11. Habermas, "Religion," 15.

12. Ibid. 15.

13. Cooke, "Salvaging and Secularizing," 195.

اللغة (وبالتالي التضمين والتداول)، ويتجاهل التاريخ والمحتوى في مناقشتها، والأهم من ذلك، فإن الحقيقة المفترضة للتجربة الدينية التي يمتلكها المتسلط تمنع أي نوع من التقييم النقدي¹⁴. وعلى الرغم من أنها متوافقة إلى حد كبير مع مقترح هابرماس بأن العبء السيكولوجي للتناظر المعرفي يوزع بالتساوي بين المواطنين العلمانيين والمتدينين بالطريقة نفسها، تشير كوك بنحو دقيق لإخفاقه كلياً في تقدير إلى أي مدى يمكن للمساهمات الشعبية المتطلبة لعملية تشريع من خلال "مفردة ما بعد ميتافيزيقية"، أن تضعف المشاركة للمؤمنين المتدينين، وبهذه الطريقة يمكن أن تمنع الأصوات الدينية من عملية صناعة القرار بشكل غير ضروري، مثلما تكتب:

مبعدين النخبوية المطلقة، وعناصر تاريخية من الأساليب التقليدية في التفكير الميتافيزيقي، يمكننا محاولة إنشاء أساليب غير متسلطة؛ يسلم التفكير الميتافيزيقي لهذا النوع بأن مسلماتها الموجهة تمرّ بوساطة اللغة والتاريخ والمحتوى، وتفهمها ليس كادعاءات غير قابلة للنقاش حول بنية العقل أو العالم، بل كحجج تثير مزايم لشرعية يمكن أن تتعرض لمساءلة نقدية مفتوحة وشاملة، وعمليات مناسبة للجدال العام¹⁵.

يتطرق تقييم كوك الإيجابي للتفكير الميتافيزيقي "اللا متسلط"، بشكل مقتضب، لنقص محتمل في مناقشة هابرماس. فإخفاقه في التمييز بين أساليب الفهم الذاتي للدين (المتسلط واللامتسلط) الذي يضعه، يقصي في الحقيقة أصواتاً محتملة من العملية التشريعية التي من الممكن جداً أن تلتقي بمقاييسه للعقل العملي. ومع أنني لا أرغب في الدفاع عن شرعية مقترح كوك لإدراج ما تسميه التفكير الميتافيزيقي "اللامتسلط" ضمن العملية التشريعية، ولا التحقيق في هذه المسألة هنا، يجدر الأخذ بعين الاعتبار ما إذا فشل هابرماس في التمييز بين الأساليب المختلفة للتفكير الميتافيزيقي، وإن كان كذلك، على أن يشكل هذا إغفالاً هاماً في نظريته.

إن النقطة الأساسية في المشكلة، بالمقابل، هي أن هابرماس لا يفشل في التمييز بين أشكال الفهم الذاتي الديني فحسب، بل إنه يغفل التمييز بين أشكال فهم الدين، وبالتالي يضيق الحدود لأجل النقد. تأمل القول التالي من "الدين في الفضاء العام":

باختصار، فإن التفكير ما بعد الميتافيزيقي مهياً ليتعلم من الدين، لكنه يظل لا أدرياً في العملية، فمن جهة يلج على الاختلاف بين يقينيات الإيمان، وعلى مزايم الشرعية التي يمكن انتقادها علانية من جهة

14. Ibid. 199.

15. Ibid. 205.

أخرى، لكنّه يحجم عن الافتراض العقلاني الذي يمكنه بنفسه أن يقرّر أيّ جزء من العقيدة الدينيّة عقلاني وأيّ جزء لا عقلاني¹⁶.

دفاعاً عن مقاربة «لا أدريّة»، يميّز هابرماس في الأوّل، بين الإيمان ومزاعم الشرعيّة، وهكذا يفصل مقولات الحقيقة التي ليس لها نتائج مباشرة على الخطاب العام (مثلاً: أوّمن أن يسوع ابن الرّب) عن تلك التي لها نتائج (مثلاً: إنّ المثليّة إثم). إذ يواصل منح «يقينيات الإيمان» نطاقاً متميّزاً، وبذلك يمنح للعقائد الدينيّة حصانة من النقد العقلاني. بعبارة أخرى: إنّ التفكير ما بعد الميتافيزيقي يحجم عن إطلاق حكم على المزاعم الدينيّة نحو الإيمان، فمطلبه الوحيد هو أن تكون الأفكار المعلنة في الفضاء العام السياسي دنيويّة، علماً أنّ تغييراً في الاتجاهات المعرفيّة لـ «الوعي الديني» يقتضي عمليّة تعلم صعبة، والتي لها «نتائج غامضة» من وجهة نظر معرفيّة واجتماعيّة¹⁷. إنّ اهتمام هابرماس الأساسي هو تعريض التكامل السياسي للخطر عندما تقسم الهويّة بين وجهات النظر (العالميّة) مجتمعاً إلى معسكرين «أصوليّ» و«علماني». في حالة الأوّل، في الحقيقة، فإنّه من الضروري لجميع الجماعات الدينيّة أن تكون قادرة على اكتساب تفكير ذاتي ونظرة تعدديّة عن الحادثة، ذلك أنّ مزاعم الحقيقة لـ «غير المؤمنين» تفهم كخلافات لا مفرّ منها وجب التعامل معها في خطاب عقلاني وليس رفضها بلا تمحيص فحسب¹⁸. وفي حالة الأخير، مطلوب موقف انعكاسي وغير اختزالي تجاه الديني، وموقف آخر «يحجم عن إطلاق حكم على الحقائق الدينيّة، في حين يصرّ، بطريقة غير مثيرة للجدل، على وضع فصل صارم بين الإيمان والمعرفة»¹⁹. بينما أعتقد أنّ مفهوماً كهذا صحيح أساساً في اعترافه بالعوائق التي فرضت في الانتقال من بنية نظام أخلاقي تقليدي إلى ما بعد تقليدي، وعلاوة على ذلك، يقرّ بأنّ عمليّة تعلم تكميليّة لا يمكن مباشرتها على مسلّمة الشرعيّة المسبقة لوجهة نظر (علميّة) علمانيّة، وهي لا تؤمن، مثلما يقول هابرماس، بأنّ «المشاركين وتنظيماتهم الدينيّة يستطيعون وحدهم حلّ مسألة ما إذا كان الإيمان «المحدث» ما يزال إيماناً «صحيحاً»»²⁰.

هناك أهميّة في ترك النقاش الداخلي حول الإيمان «الصحيح» للمؤمنين كموقف تكتيكي، بما أنّه يحقق مستوى من التبادليّة في الخطاب العمومي الذي من شأنه تقييد الانتقادات العلمانيّة لـ «مزاعم الشرعيّة التي يمكن أن تنتقد علانيّة» (كما هو الحال مع المثليّة المشار إليها آنفاً)، فرق كهذا يمكنه فعلاً حصر الفرصة

16. Habermas, "Religion," 180.

17. Habermas, "Religion," 18.

18. Ibid. 18.

19. Jurgen Habermas, "Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the 'Public Use of Reason' by Religious and Secular Citizens," in Between Naturalism and Religion, trans. Ciaran Cronin (Cambridge: Polity Press, 2008) 140.

20. Ibid. 19.

لفتح الخطاب عن الدين على تحليل أعمق، إنَّ الذي يحتمل النقاش هنا، ليس كثيراً، التقييد الموضوع على المواطنين العلمانيين من أجل ترك مزايم الإيمان للمؤمنين، لكن بالأحرى التضمنين أنَّ هذا الحجم من التدنُّن المفرط هو بشكل ما غير مهم لنتائج النقاش العام. بما أنَّ نظرية هابرماس معيارية وليست يقينية أو تفسيرية، يجب على نظرية نقدية للدين أن تصغي لمزايم لاهوتية في الواقع وتاريخية للإيمان من أجل إظهار، وسط أشياء أخرى، الأشكال السائدة، والحكم المسبق، والتحيز الإثنو مركزي، وهكذا دواليك.

شائع بالنسبة إلى الدراسة الأكاديمية للدين الرافض المسبق لأي مفهوم لدين «صحيح»، سواء كان ذلك من وجهة نظر «إيميكية» أو «إيتيكية»²¹. بعبارة أخرى: إنَّ مزايم الحقيقة للتعاليم الدينية لم تُعلن صحتها ولم يُتكر لها، رغم كونها دوماً موضوعاً للنقد المادي من منظور العلوم الاجتماعية. ووفقاً لذلك، يجب أن توضع مقولة هابرماس التالية موضع شك: «في أحسن الأحوال، تدور الفلسفة حول الجوهر المبهم للتجربة الدينية لما يتفكر في المعنى الحقيقي للدين، يجب أن يظلَّ هذا الجوهر مخالفاً للتفكير المنطقي إلى أبعد حد كجوهر التجربة الجمالية، التي يمكنها أيضاً أن تطوَّق فقط، ولكن دون أن تخترق من التفكير الفلسفي»²².

مع أنَّ هذه الحجَّة قد تكون معقولة ضمن نطاق فهم الخطاب اليقيني داخل الفضاء العام، نطاق قاوم إلى حدٍّ كبير دمج الدراسة الأكاديمية للدين، إلا أنَّها لم تبقَ وفيةً للتفكير الفلسفي، خصوصاً عندما اتَّسع هذا الخطاب ليشمل نظرية اجتماعية نقدية في دراسة الدين. ولئن كان صحيحاً أنَّ لدى بعض المدارس الفكرية، بالأخصَّ وسط المفكرين الفينومينولوجيين في عرف فريدريتش شلايرماخير، ورودولف أوتو، ومورسيا إليادا، أنَّ الحقل التجريبي يجب أن يبقى في حدِّ ذاته حقلاً فوق التفسير أو النقد²³، بالنسبة إلى الكثيرين تمنح هذه الطرق وضعاً قانونياً فريداً لا مبرر له للمزايم الدينية، وبذلك تجعلها محصنة من النقد²⁴. في الواقع، إنَّ معظم الأعمال الجديدة عن النظريات المعرفية للدين، كذلك التي قام بها باسكال بوير وهارفي وايتهاوس، كانت صريحة في جذب الحقل التجريبي إلى ذهن المؤمن²⁵. يجب أن يبرز سؤال مهم هنا: كيف يمكن لهابرماس أن يتوقع أن يتحمل المواطنون العلمانيون تنافراً معرفياً بينما غير مسموح لهم انتقاد المزايم اللاهوتية عن الحقيقة من موضع نقدي، على الرغم من كونه متسماً بالاحترام؟ ألا يقيم هذا المطلوب

21. إيميكية أو إيتيكية: emic or etic؛ وجهة نظر المنهج الاستبطاني (الداخلي) والمنهج الخارجي في دراسة الثقافة.

(emic) المنظور الثقافي للمجتمع من الداخل، و etic/ المنظور الثقافي من الخارج).

22. Habermas, "Religion," 17.

23. See Eric J. Sharpe, Comparative Religion: A History (La Salle, IL: Open Court Publishing Co., 1991), 220-250.

24. See Donald Wiebe, "Religious Studies," in The Routledge Companion to the Study of Religion, ed. John R. Hinnells (New York: Routledge, 2005), 98-121.

25. For an overview of such theories see Luther H. Martin, "Religion and Cognition," in The Routledge Companion to the Study of Religion, ed. John R. Hinnells (New York: Routledge, 2005), 473-488.

إذن عبئاً غير مناسب أيضاً على المواطنين العلمانيين؟ سأقترح هنا أن جزءاً من المشكل يمكنه أن يُعزى إلى فهم هابرماس لـ «الدين» نفسه، وبما أن الخطابات النقدية عن الدين قادرة على التحرك فوق التقسيم الموحد/ الملحد المقولب والتبسيطي، انتقدت من طرف هابرماس عندما يشير إلى النماذج الوضعية للدين كـ «العلموية»²⁶، وقادرة على تقديم نقد للدين بشروط متنافرة أقل معرفياً، ولو أنها في مواطن ليست أقل تحدياً (مثلاً إعلان حديث مدعم من طرف ريتشارد دوكنز، والذي يقرأ «ربما ليس هناك إله. توقف الآن وانعم بحياتك»)²⁷. إنَّ اهتمام هابرماس بشأن ضرورة تناول الوعي الديني على الرغم من عدم اعتراضه على «مزاعم الحقيقة» بين الأتباع، هو اهتمام سابق لأوانه وحذر لا داعي له، فضلاً عن ذلك، وبتبنيّه موقفاً يعفي بعض الأسئلة اللاهوتية من النقد العام، يتجاهل هابرماس بنية تاريخية واجتماعية/ سياسية لـ «أديان العالم» كخطاب مهيمن أوروبياً بحاجة لدراسة نقدية، وسأقترح هنا أن بحثاً نقدياً لهذه المسائل في حقل الفلسفة (وفي العلوم الاجتماعية والإنسانيات بصفة عامة) من شأنه أن يعزز نموذج هابرماس المعياري للنقاشات المقحمة للدين في الفضاء العام.

في الوقت الذي تضع توصيفات هابرماس للخطاب العام علامة على تغيير في تفكيره المسبق، يمكننا اكتشاف ثبات في موقفه في المعتقد الديني في بعض أعماله السابقة. يحاول هابرماس في مقالته «التعالّي من الداخل، التعالّي في هذا العالم» التحقق من المقدمات المنطقية التي يستطيع الفلاسفة وعلماء اللاهوت بموجبها التواصل، ووفقاً لها يمكن للسابق (الفلاسفة) أن يفهم منزلة ومزاعم الحقيقة الخاصة باللاحق (علماء اللاهوت)، وبتبنيّه لاختياره لـ «الإلحاد المنهجي» يصل إلى نتيجة أن الفيلسوف لا يستطيع استعارة خطاب الدين كتجربة دينية، بل يجب عليه أن يستعير بدلاً من «عالم الخطاب الجدلي المفصول عن واقعة الوحي» عبارات كـ «خلاص» «نور مسيحي» والتي ينبغي، حتى هذه النقطة، أن تبقى خارج الحدود للتفكير ما - بعد - الميتافيزيقي²⁸.

فيما يتعلق بتصريحه بأن التجربة الدينية «يمكنها أن تطوّق لكن لا تخترق من طرف التفكير الفلسفي» يجب أن نسأل ما إذا كان هابرماس يميّز الدين كمقولة فريدة من نوعها أم لا²⁹.

26. See Habermas, "The Boundary between Faith and Knowledge: On the Reception and Contemporary Importance of Kant's Philosophy of Religion," in *Between Naturalism and Religion*, trans. Ciaran Cronin (Cambridge, UK: Polity, 2008).

27. Atheist Campaign.Org: <http://www.atheistbus.org.uk/>.

28. Jürgen Habermas, "Transcendence from Within, Transcendence from in this World," in the *Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*, ed. Eduardo Medieta (New York: Routledge, 2005), 309.

29. Habermas, "Religion," 17.

في كتابه الجديد اكتشاف التاريخ الديني في العصر الحديث، يتناول هانز كيبنبورغ (Hans Kippenberg) نظرة تاريخية عن كيف ساعدت تطورات القرن التاسع عشر في الفلسفة وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا وسط تخصصاتها، في تشكيل الدين بطريقة ما، إنَّ السؤال عن سبب ظهور الدين كما يظهر، هو أساسي في تحليل كيبنبورغ، وبإشارته إلى كيف سعى مفكرو القرن التاسع عشر إلى علمنة الدين وتوجيهه نحو علم الأخلاق وبذلك تحفظه من التدقيق المستمر، يرسم سؤاله سلسلة من المستجدات التي كان لها أثر دائماً على الحقل. إحدى هذه المستجدات التي يسبرها هي ميل بعض مفكري القرن التاسع عشر للانتقال من العلميَّة العدوانية للتنوير نحو وعي متجدد لأهمية التاريخ الديني.

بعد رضاه عن تصدُّعات واضطرابات الحداثة بتشبيهاً الممكن للعالم، يشير كيبنبورغ إلى كيفية انعطاف المفكرين الرواد نحو الزهد والتصوُّف، حيث أخذت مقولات كـ«أفكار» و«عواطف» و«معنى» مكان الصدارة. أحد هؤلاء المفكرين كان إرنست ترولتشي (Ernest Troeltsch) الذي أتى بفكرة أنَّ الدين وحده القادر على أن ينجي الثقافة من السقوط في المادية، وأنَّ بمقدور المسيحية فعلاً إنقاذ الجنس البشري بفصل البشر عن الثقافة التي هدَّدت بالهيمنة عليهم³⁰. أهمُّ شيء يشار إليه هنا هو أنَّ الاتجاهات وسط فيلولوجي وأنثروبولوجي وسوسيولوجي القرن التاسع عشر الذين قدَّموا مساهمات معقَّدة ومؤثرة في دراسة «أديان العالم»، اتجهوا لصياغة خطابهم على طول أشكال من التدين العالمي والعقلاني، مع أنَّ إحداها كانت ما تزال غارقة في التقليد المسيحي³¹.

بالإضافة إلى إيجاد تشابهات مع آراء هابرماس بشأن النقد اللاهوتي، قد نتدارس هنا أيضاً آثار أخلاقيات خطابه ومفهوم التفكير ما بعد الميتافيزيقي. وفي الوقت الذي بالكاد تكون هذه التشابهات صحيحة، يمكن لمفهوم هابرماس للدين أن يقع بشكل عام ضمن الإرث النظري، وبأكثر أهمية، نجد من هذا الباب نقطة دخول لنقد القصور في موقفه، إن كان الدين إرثاً لا يمكننا الاستغناء عنه، أو هكذا نتصوَّر، ثم التعلم منه واستيعابه، فهو بالتأكيد مسار عمل صائب. يبدو أنَّ كتابات هابرماس عن التفكير ما بعد الميتافيزيقي وحديثاً جداً عن الدين في الفضاء العام موجَّهة في هذا الاتجاه. لكن إن كان الدين لا يرى سوى كأثر من الماضي، حيث، حسب هابرماس، ربَّما ما تزال آثار دلالات الألفاظ تُظهر «محتوى الحقيقة الدنيوية» للخطاب العلماني، ثمَّ ماذا يعني هذا لكيفية إمكان تصوُّر الدين في الفضاء العام؟ وبأهمية أكثر، إن كان الخطاب في الفضاء العام السياسي هو تضمين الآراء الدينية، فهل علينا أن نحجم عن تحليل خطاب الدين بطريقة نقدية؟ في النهاية، إن كان هدف الخطاب العام هو من أجل تواصل حر وغير مقيد، حيث من أجل توسيع الأصوات

30. Hans Kippenberg, *Discovering Religious History in the Modern Age* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 122.

31. For a discussion on such trends see Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy* (New York: St. Martin's Press, 1999).

الدينية للفضاء العام الضعيف، نجد ضرورة لأن يتحمل المواطنون العلمانيون أيضاً تكيفاً معرفياً لوجهات نظر دينية، وليس انتقاد المقترحات اللاهوتية، نجد ثمة عند هابرماس تناقضاً واضحاً.

بفرض هذا التقييد على قوة النقد العلماني، يخاطر هابرماس بمنح بُعد من الاعتقاد اللاهوتي امتيازاً كمقولة فريدة من نوعها، فضلاً عن ذلك، بمنحه علماء اللاهوت الامتياز الوحيد لحل مشاكلهم في «ميدانهم»، يتجاهل حقيقة أن الافتراضات اللاهوتية هي نتاج الخطاب التاريخي المهيمن أوروبياً، وبالتالي يمكن وينبغي أن تناقش كمقولات بحث «شرعية» و«حقيقية».

تباشر توموكو ماسوزاوا (Tomoko Masuzawa) في كتابها ابتداء أديان العالم مشروعاً مماثلاً لمشروع كينبورغ، ولو أنها تقدم نقداً لادعاءً للافتراضات المعيارية في الدراسة المعاصرة. مشيرة إلى «علماء دين ودودين»، ممن قد ندرج منهم هابرماس (ولو أن ذلك ليس دون شرط)، تشير إلى الخيط الغامض بين واقع الأديان من جهة (أي بمعنى واقعي ومعمم)، وشرعيتها كمقولة معيارية من جهة أخرى، هذا الاعتراف إذن يطرح السؤال عن كيف علينا أن نضفي الشرعية على شيء قد لا يكون «حقيقياً» إطلاقاً، بما أنه إلى حد كبير نتاج المعرفة الغربية، ومادام خطاب أديان العالم يدعي في الوقت الحاضر أنه ابتعد عن مفاهيم القرن التاسع عشر الباحثة عن «الأصول» و«البداية»، أسئلة الانحياز الأوروبي/ مركزي ما تزال تلوح في الأفق بشكل كبير. وكما تقول ماسوزاوا:

في بعض الأماكن، أن تكون متديناً أو أكثر تحديداً، الممارسة أو الانجذاب إلى ما كان يعتبر 'دينيًا'. قد يكون ذا علاقة بسؤال الهوية الفردية والجماعية بطريقة مختلفة كلياً عن تلك التي افترضت دائماً (أي افترضت على أساس التاريخ الأوروبي الغربي المهيمن). في بعض الحالات، لهذا السبب، قد لا يلتقي الدين والهوية إطلاقاً³².

من المهم هنا أن نشير إلى الفرق الذي تضعه ماسوزاوا بين حقيقة الأديان وشرعيتها. فهي لا تنكر أن الأديان موجودة كمقولة معيارية للتصنيف، بل بالأحرى تسأل كيف تم تعريفها وجعلت شرعية في بيئة ثقافية وتاريخية خاصة. ومادامت حدود المكان لا تسمح باستكشاف مفصل لنقد ماسوزاوا، مثال واحد ينبغي أن يثبت أنه (نقد) منور.

بمناقشتها لتفسيرات القرن التاسع عشر للإسلام، تظهر ماسوزاوا كيف أن تصنيف العرف كدين «عربي» و «سام» كان نتاج الاعتقاد بعالمية النصرانية، وكطريقة لتفسير كيف يمكن أن تكون الأديان

32. Tomoko Masuzawa, the Invention of World Religions (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 5.

الأخرى مصرّة كثيراً، وفي حالة الإسلام قويّة جداً، أمّا الأديان الآريّة من جهتها، ومن خلالها كانت النصرانيّة تُرى كتجلّ نهائي، فقد كانت تُعتبر حاملة المبادئ العالميّة للعالم الحديث: الفن، والديمقراطيّة، والقانون، والفردانيّة، والتفسير المعياري لـ «أديان العالم»³³. مسلّمة بصحة التقدّم نحو خطاب «تعدّد» و«تنوّع» الأديان في النصف الأوّل من القرن العشرين، تُظهر دراسة ماصوزاوا كيف أنّ التصنيفات المعاصرة لأديان العالم ما تزال متجذّرة في هذا الخطاب الأورو/ مركزي، حيث يصون الشرق التاريخ بينما الغرب يصنعه. فمجرّد لمحة على بعض عناوين مقالات هابرماس، مثلاً «إسرائيل وأثينا: إلى من ينتسب العقل الاديّاري» «المثاليّة الألمانيّة للفلاسفة اليهود» تكشف انشغلاً مستمراً بالتراث السياسي و«النصراني/ اليهودي» الغربي (الديني) بفلسفة التنوير، وبالتالي فهي محصورة إلى حد كبير بعدسة غربية³⁴. فوق ذلك، كانت مناقشات هابرماس عن الدين مع اللاهوتيين النصرانيين بأغليّة ساحقة، كجون بابتيست ماتز (John Baptist Metz)، ويورغن مولتمان (Jürgen Moltmann)، وجوزيف راتزينغر (Joseph Ratzinger).³⁵ وبرأي ماصوزاوا، فإنّ الحديث عن الدين كأنّه مقولة تصنيف هو بمثابة النقر على «شبكة نسقيّة من التنظيم المنطقي» الذي طوّر لخدمة مصالح الأورو/ مركزيّة، مثلما تقول في نهاية كتابها:

بالأحرى، يدعو النقد لشيء مجهود وممل وصعب أكثر بكثير: تحقيق تاريخي صارم لا يخضع بشكل خرافي للإيمان المريح بالقوة المحررة لـ «الوعي التاريخي». وهذا واحد من الأسباب التي يجب على علم التاريخ دائماً أن يتضمّن التحليل التاريخي لخطابنا ذاته³⁶.

إضافة إلى ذلك، بإخفاقه في مشكّلة الدين كمقولة مركّبة، يواجه هابرماس أيضاً خطر تجاهل الدور الاجتماعي/ السياسي الذي يلعبه الدين في علاقته بالثقافة الإنسانيّة. يأخذ راسل تي ماكاتشيون (Russel T. McCutcheon) بهذا الرأي عندما يكتب التالي:

لتقييد مسبق لكفّة الميزان التي من خلالها يدرس الواحد هذه الأمور الدينيّة من وجهة نظر إيميكيّة، فإنّ جوهر/ ذات المحب للدين فيما يتعلق بالمعطى هو ألاّ يفشل في فهم الحياة الدينيّة والاجتماعيّة والفرديّة،

33. Masuzawa, 206.

34. Both essays can be found in Jürgen Habermas, Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity, ed. Eduardo Mendieta (Cambridge, MA: The MIT Press), 2002.

35. See Observations of “The Spiritual Situation of the Age,” ed. Jürgen Habermas, trans. Andrew Buchwalter (Cambridge: The MIT Press, 1985); and Habermas and Ratzinger, the Dialectics of Secularization: On Reason and Religion (San Francisco, CA: Ignatius Press, 2006).

36. Masuzawa, 328.

والجماعات الدينية، والتجارب الدينية ودراساتها الأكاديمية، فضلاً عن الممارسات المتأصلة والتعهدات التاريخية والبشر المؤطرين³⁷.

وكنتيجة لهذا التقيد، كثيراً ما تقصى طرقاً صحيحة ومضيئة، وغير طائفية للتحليل (السوسيولوجي، والسيكولوجي والسياسي والنسوي، ... إلخ) بشكل مسبق من البحث³⁸.

إن النتيجة الطبيعية لهذا الشرك، يشير ماكاتشيون، أنها تباشر بدراسة البشر «كما لو كانوا ببساطة مؤمنين، بعقل محرر روحياً»، وبذلك يتجنب، تقتبس ماصوزاوا «الموازنة بين الآثار الثقافية والمادية (مثلاً أسطورة ماتدرس) وبين النزاعات الاقتصادية والسياسية الملموسة وإساءات الناس محل الدراسة»³⁹. باختصار، تكشف ملاحظات ماكاتشيون لنقد هابرماس أنه بافترض أن مقولة الدين كخطاب إنساني مختلف، وأن المقولات اللاهوتية والعلمية هي في النهاية ممارسات منعزلة، يواجه خطر منح امتياز للمزاعم اللاهوتية كمقولة غير مؤطرة والمنعزلة عن التفاعلات التاريخية والسوسيوية/سياسية المعقدة الحاضرة دائماً بالفعل في خلق «المعنى». بهذه الطريقة قد يفصح هابرماس أهدافه الكبرى لاعتناق التعددية وما يسمى «التسامح الديني» بتقادي فحص لخطاب الشرعية اللاهوتية نفسها وفي العملية منح امتياز لمجموعة منتقاة من لاهوتيين (مسيحيين بشكل كبير) على حساب الأديان الأخرى والآراء النقدية العلمانية.

في هذه المقالة حاولت أن أبرهن أن إعادة الاعتبار الأكثر شمولاً للدين في الفضاء العام محدودة بتصوره الضيق لخطاب دراسة الأديان، وكنظرية خطاب (نقدي) معياري، فإنه لدى مقترحه بأن كلاً من الدين والمواطنين العلمانيين يتحملون تنافراً معرفياً متبادلاً من أجل تقاسم عبء اتخاذ وجهة نظر متبادلة، آثار هامة لأي نموذج عملي يسعى لتطبيق هذه الأفكار. هذا النموذج متساق مع مفهوم هابرماس أننا نعيش في عالم ما بعد علماني، أي أنه عالم متصالح مع الوجود المستمر وتأثير الدين وسط عملية علمنة متواصلة، أضف إلى ذلك أن مثل هذا النموذج يرفع الخطاب إلى الغاية الأسمى بالسعي لتمثيل ليس الأسلوب الشرعي أو الصوري من التسامح الديني فحسب، حيث يضبط الخطاب والحدود بمطالب ضيقة بليونة معتقدات الآخر، بل هو نموذج من التسامح الفعلي، حيث تقدم الأخلاق التواصلية كأسلوب عمل يشرع فيه بواسطة ضوء جديد جوهرياً، وبما أنه غير مؤكد على الإطلاق إن كانت، وإلى أي مدى، تستطيع هذه الرؤى أن تخبر وتوسع مدى الحديث عن الدين في الفضاء العام، من المهم أن تدرس هذه الانتقادات بجدية على ضوء

37. Russel T. McCutcheon, Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia (New York: Oxford University Press, 1997), 11.

38. For a critique of Habermas's failure to engage with feminist discourse, see Seyla Benhabib, "The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory," in Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics (New York: Routledge, 1992).

39. McCutcheon13.

نزاع حقيقي جداً بين المجموعات العلمانيّة والدينيّة على حد سواء، التي تهدّد بجعل الإمكانيّة الفعلية للاتصال باطلّة وعقيمة، إن كنّا سنأخذ هابرماس على محمل الجدّ، إذن ينبغي لنظرية نقدية للدّين أيضاً أن تبحث كيف لخطابات كتلك التي لكيبونبورغ وماموزاوا وماكتشيون، أن تكشف تصدّعاً أساسياً في فهم هابرماس للدّين كمقولة معيارية للبحث.

إنّ دراسة الخطاب اللاهوتي «أديان العالم» كمنتج لتاريخ أوروبي مهيم تفتح مجموعة كاملة من الإمكانات لنقد الدّين في الأكاديميّة والفضاء العام. يمكن لتقدّم هام في هذا الصدد أن يقدّم رؤى عن المدى الذي يمكن أن يذهب إليه نقد الوعي الديني و(العلماني)، وعن أيّة شروط قد ينشأ، وبهذا المعنى لا يحتاج التنافر المعرفي بين وجهات النظر العلمانيّة والدينيّة بالضرورة لتجنّب بعض أشكال النقد عندما يوسّع فهم حاسم وأكثر دقة للدّين، في كامل تجلياته النظرية والمعقدة خارج حدوده الحاليّة.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com