

كيف يُخاطب الدين اللاأدري: هابرماس وقيمة الدين الباقية

سيمون شامبرز

ترجمة: توفيق فائزي



© 2015

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved
Mominoun Without Borders

كيف يُخاطب الدين اللاأدري:

هابرماس وقيمة الدين الباقية

تأليف: سيمون شامبرز Simone Chambers

ترجمة: توفيق فائزي

ملخص للمترجم:

هذه المقالة للباحثة سيمون شامبرز¹ Simone Chambers عن موقف هابرماس من الدين، عن قيمة الدين الباقية، وعن الذي يمكن أن نستنتقه منه. ميزة هذه المقالة أنّ الكاتبة تقرأ هابرماس في ضوء ابن رشد الذي سبق أن بيّن مكانة الدين بالنسبة للفلسفة. إلا أنّ ابن رشد ذاته يمكن أن يقرأ باستحضار علمين تأثر بهما هما أفلاطون وأرسطو، فقراءة هابرماس في ضوء ابن رشد، في الحقيقة، قراءة تستحضر الأثر الأفلاطوني في ابن رشد والأثر الأرسطي فيه. أمّا الأثر الأفلاطوني فهو الذي سيجعلنا ننتبه إلى أنّ القيمة التي يكتسبها الدين مؤقتة ريثما يرتقي الجمهور ليدرك الحقيقة في غير العبارة الدينية. وأمّا الأثر الأرسطي فهو الذي يجعلنا نفطن لقيمة الدين التي لا يمكن أن تعوضها الفلسفة؛ فقيمتها في قوته البلاغية، تلك القوة التي حرمت منها الفلسفة. تبين الكاتبة موقف هابرماس من الدين وأوجه الشبه بينه وبين موقف ابن رشد، يرى هابرماس، كابن رشد، أنّ الفلسفة هي الحكم الأخير في الحقيقة، ويدافع هابرماس عن موقع منصف للدين في المكان العام. يدافع عن حق المتدينين في الكلام وحقهم في أن يُصغى إليهم وهم يتكلمون في الدائرة العامة. وتتجلى قيمة الدين الباقية عند هابرماس في تضمنه لفائض معنى يجب استنتاجه بالترجمة. وهذه الترجمة تصير واجبة حينما يُراد صياغة القوانين الملزمة فيحتاج إلى تحويل تلك المعاني والتعبير عنها بلغة التشريع الحديثة. ولكن الترجمة واستنتاج المعاني لا يكون من أجل صياغة القوانين فقط، بل هو أمر مطلوب لإسهامه في النقاش العام. وتحدد الكاتبة ثلاث طرق يعزز بها الدين النقاش في الدائرة العامة تبعاً لهابرماس، وهي مقاومة التحويل الآلي للعلاقات الاجتماعية، وإمداد الفلسفة الدهرية بقوة لتجدد نفسها بوصلها بهذا الذي انبثقت منه جلّ أفكارها، وهو الإرث اليهودي - المسيحي، وبيان لتجارب لا تستطيعها الفلسفة. وعدم استطاعة الفلسفة بيانها يعني أنّ ترجمتها إلى لغة الفلسفة محدود، فباللغة الدينية فقط يمكن التعبير عنها. وتقدم الكاتبة الأمثلة الثلاثة الأكثر شيوعاً لذلك في

¹ - أستاذة علم السياسة في جامعة تورنتو Toronto، مؤلفة كتاب عن هابرماس بعنوان:

Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse(1996)

ولها كتاب:

Public Reason and Deliberation (2014)

ومنسقة كتب باشتراك:

Deliberation, Democracy, and the Media(2000)

Alternative Conceptions of Civil Society(2001)

Dissent on Core Beliefs: Religious and Secular Perspectives(2015)

كما نشرت العديد من المقالات والدراسات عن هابرماس وراولز والديمقراطية التشاورية والدين في الدائرة العامة والخطابة والمشاركة المدنية والمجتمع المدني.

كتابات هابرماس. وتشمل أفكار الشر والفداء، والتضامن الكوني، والفردانية التي لا يمكن تعويضها. أما بشأن الفداء والخلاص فيتعلق الأمر بتخليص أرواح المظلومين في الماضي وإنقاذها، ذلك التخليص والإنقاذ اللذان يستحيلان بمعياري دهري. ويظهر عجز العقل الفلسفي أمام الدين حين يتعلق الأمر بفكرة الشر إذ لا يبلغ مبلغ الدين في العبارة عنه فلا يختزله في مجرد الخطأ الأخلاقي. وأخيراً يعبر الدين بطريقته الخاصة في رفضه لاستنساخ البشر، انطلاقاً من فكرة الخلق التي تُبْلَغ عن تلك المسافة التي تفصل الخالق عن المخلوق، فلا تقبل بجعل المخلوق مكان الخالق.

تعود الكاتبة لاستحضار القراءتين التي يمكن أن يُقرأ بهما ابن رشد لتقرأ بهما هابرماس. وتبدأ باختبار القراءة الأفلاطونية التي يظهر في البداية أنه يتبناها بطريقته الخاصة، يبدو ذلك من استعماله لعبارة "ليس بعد" و"حاضراً"؛ فقد توهم هذه العبارات أن هابرماس يعتقد أن المصير هو أن تبليغ الفلسفة في زمن ما إلى بيان الحدوس الأخلاقية المُعبّر عنها بلغة دينية. ولكن الكاتبة تستبعد هذه القراءة لترجح القراءة الأرسطية التي تُلفت نظرنا إلى قوة الدين البلاغية، وهنا يكون الدين كالأمر الجمالية التي تخاطبنا بشكل خاص ولا نستطيع ترجمتها، رغم أن هابرماس لا يعتبر التجربة الجمالية والتجربة الدينية متطابقتين. تنتهي الكاتبة إلى أن هابرماس ذاته لا يدري إن كان في مقدور الفلسفة في يوم من الأيام أن تعبّر عن الحدوس الدينية بلغة فلسفية دهرية. ولاستنباط موقفه تستخدم عبارة "ربما"، تقول: "ربما يعترف هابرماس من منظور لا أدري بالكامل أن هناك دائماً على الأرجح بعض الواجبات الأخلاقية التي تتعالى على الفلسفة"، وذلك الذي من أجله وصفت الإنسان الذي لا يستطيع العبارة الكاملة عن المتعالي بالعجماء.

تقديم

كانت أوروبا في القرون الوسطى محلاً لنقاش حيوي حول العلاقة الخاصة بين الفلسفة والدين. مع الانتشار السريع للمسيحية أولاً، والإسلام ثانياً في العالم الهليني، ظهر أنّ الدين سيحجب الفلسفة، جاعلاً منها أمراً مُتجاوزاً وذا فائدة فقط لزمرة من غربيي الأطوار ممن تجاوزهم الزمن، التواقين إلى أمجاد اليونان (الوثنية) القديمة. عكس المتوقع لم تمت الفلسفة لكن بدل ذلك بقيت محتفظة بحضورها، خاصة في صورتها الأرسطية. فشل الفلسفة في أن تتوارى بشكل ملائم أرغم الكثيرين على الانتهاء إلى فكرة عالم تحيا فيه الفلسفة والدين جنباً إلى جنب. إذا استمر الناس في الإصرار على اعتبار أرسطو مقنعاً، في الحقيقة إذا كان أرسطو مقنعاً في الكثير من القضايا، فعلى الدين أن يجد مكاناً لأرسطو، أو ينهمك ضد الفلسفة.

أولاً في إسبانيا الإسلامية ثم في الدوائر اليهودية والمسيحية، السؤال الذي سيهيمن على النقاش الفلسفي هو التوفيق بين العقل والإيمان، الفلسفة والدين. إحدى التجليات الهامة لهذا النقاش، خاصة كما انتشر في بعض الكتابات الإسلامية هو تمحورها حول الوجه العمومي للحقيقة. ابن رشد مثال جيد². استدل في القرن الثالث عشر على أنّ الحقيقة واحدة بينما توجد طرق كثيرة للقبول بها³. يقبل الفلاسفة الحقيقة عن طريق البرهان العقلي، ويقبلها المتكلمون عبر الحجاج الجدلي، والعامّة يقبلون الحقيقة عبر العرض الخطابي⁴. العرض الخطابي للحقيقة، في المقام الأول هو صلب الدين. لكن إقران الدين بالخطابة يبعث سؤالاً: هل نهج ابن رشد نهج أفلاطون أم نهج أرسطو في مناداته بالخطابة؟⁵

هذه الورقة ثمرة الحلقة الدراسية في معهد الدراسات المسيحية Institute for Christian Studies في تورنتو Toronto حيث عرض رون كويبرز Ron Kuipers ورقته: "إصلاح الحدائث المكسرة: هابرماس عن دوام الارتباط بالإرث الأخلاقي المسيحي - اليهودي" «Reconciling a Shattered Modernity: Habermas on the Enduring Relevance of the Judeo-Christian Ethical Tradition» أود أن أشكر رون من أجل جميع تعليقاته التي كانت عوناً لي، كما أشكر المساهمين في ندوة الفلسفة وعلم الاجتماع Philosophy and social science لعام 2006 في براغ.

² - للفارابي أيضاً مناقشة واسعة عن إبلاغ الحقيقة للجمهور عبر الخطابة الدينية. انظر الفارابي، "كتاب الحروف"، في:

Medieval Islamic Philosophical Writings, ed. Muhammad Ali Khalidi (Cambridge University Press 2005), 1-26.

³ - ابن رشد، "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال".

Averroes, «The Decisive Treatise, Determining What the Connection is Between Religion and Philosophy,» in Medieval Islamic Philosophical Writings, ed. R. Lerner and M. Mahdi (Ithaca: Cornell University Press, 1963), 163-85.

⁴ - المرجع السابق، 169

⁵ - لكون المقال ليس دراسة عن ابن رشد، لن أسعى للجواب عن السؤال، أضعه فقط. إذا كان ابن رشد ألف شرحاً لخطابة أرسطو وتأثر بشكل واسع به، فإنه صحيح أيضاً أنه مطلع على أفلاطون والبعض ينتصر لكونه تأثر بفكرة "أسطورة المعادن" في جمهورية أفلاطون. انظر:

Charles E. Butterworth, «Averroes' Platonization of Aristotle's Art of Rhetoric,» in La Rhétorique d'Aristote, traditions et commentaires, de l'Antiquité au XVIIe siècle, ed. G. Dahan and I. Rosier (Paris: Vrin, 1988), 277-

في انتصاره لوظيفة الدين الخطابية ربما يعني ابن رشد أنّ الدين ضروري فقط لأنّ أغلب الناس يعجزون عن أن يصيروا فلاسفة. في هذه القراءة الأفلاطونية شُبّه الدين بـ"قصة (مختلقة) نبيلة"، وهي مطلوبة باعتبارها وسيلة الحقيقة للتنشئة الاجتماعية. تجعل الحقيقة قريبة ومقنعة بالقصص القرآني وبكلمات الله وأوامره. يظهر أنّ الدين في هذه القراءة مآلك لقيمة استعمالية ومسرحٌ تعرض فيه للجمهور حقائق الفلسفة، خاصة الحقيقة الأخلاقية. كانت هذه هي القراءة التي قرئ بها ابن رشد وانتهد إلى تحكمها في الرفض الكاثوليكي لـ"الرشدية" باعتبارها هرطقة، إذ تفضل (الرشدية) بوضوح الفلسفة على الدين⁶.

على العكس ينبغي قراءة الاستعمال الرشدية للفظ الخطابية في ضوء أكثر أرسطية. هنا يمكن الدفاع عن أنّ الحقيقة دائماً تحتاج أبطالاً خطابين إذا كانت ترجو أن تلج عالم السياسة والفعل⁷. إذا كانت الحقيقة للتحرّيك والإلهام والتأثير وتشكيل الرأي، فعليها أن تكون مقنعة. نحتاج إلى الخطابية لا لضعف الناس المعرفي ولكن لضعف الإقناع من جانب الفلسفة. إقران الدين بالخطابية، إذن، ليس جعلها بالضرورة أقلّ شأنًا من الفلسفة، ولكن للتنبيه إلى تقسيم العمل بينهما. تبرهن الفلسفة على الحقيقة، إنها الحكم في الحقيقة، والدين يُبلغ الحقيقة، ويجعل الحقيقة عملية. يكلم الدين الناس بطرق قوية، بطرق ليست مُتاحة للفلسفة دائماً.

من المهم أن نكون واضحين بشأن الرهان في هذه القراءات المتعارضة لابن رشد. أولاً، من قول ابن رشد إنّ الحقيقة واحدة، وأكثر من ذلك إنّ الفلسفة تضع لنفسها مطلب البرهنة على هذه الحقيقة، يظهر أنه (عكس موسى بن ميمون، مثلاً) يرى أنه لا توجد حقيقة وراء ما تدركه الفلسفة. النقطة الثانية أنّ للدين في نظر ابن رشد وظيفة عمومية. في ما يمكن اعتباره مخالفاً للمواقف الدهرية الحديثة، يظهر هنا أنّ الدين هو الوجه العمومي للحقيقة في حين أنّ الفلسفة هي وجهها الخاص، لسببين: (أ) بإمكان القلة أن يكونوا فلاسفة (ب) ليست الفلسفة صالحة لتبليغ الحقيقة، على الأقل لتبليغها لعدد واسع من الناس. هذا يترك السؤال الآتي مفتوحاً: هل نحتاج إلى الدين للضعف المعرفي الأصلي من جانب غالبية الناس (القراءة الأفلاطونية) أو نحتاج إلى الدين (أو مثيله) للطريقة التي يجرب بها الناس المعنى وعلاقتهم به (القراءة الأرسطية)؟

40; Pierre Thillet, «Réflexions sur la Paraphrase de la Rhétorique d'Aristote par Averroès,» in Multiple Averroès: Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroès, ed. Jean Jolivet (Paris: Les Belles Lettres, 1978), 105-16.

⁶ - نبذ الكاثوليكية لـ"الرشدية" أصل أيضاً لمذهب "الحقيقتين" التي نسبت إليه باطلاً.

⁷ - من أجل إعادة الاعتبار للكيفية التي بها يمكن للرؤى الأرسطية عن البلاغة أن تساعدنا على فهم الدائرة العامة، انظر:

Bernard Yack, «Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation,» *Political Theory* 34, 4(2006).

لو تقدمنا إلى الأمام، إلى القرن الحادي والعشرين، فسنجد أنفسنا مواجهين وضعية غريبة في تماثلها ولكن معاكسة للتي واجهها الفلاسفة القروسطيون. رغم توقع النقيض، لم يمت الدين ولكن بقي محتفظاً بحضوره في الغرب الدهري. فشل الدين عن الاختفاء بصورة ملائمة (أو أن يبقى خاصاً وشخصياً بشكل كامل) أجبر الكثيرين على أن ينتهوا إلى فكرة عن عالم تتعايش فيه الفلسفة (خاصة بقناع العقلانية الليبرالية) والدين جنباً إلى جنب في الثقافة العامة. واقع كون الكثير من الناس ما زال يجد الدين مقتنعاً جزءاً من واقع التعددية دفعت البعض لبيدوا الحديث عما بعد الدهرية Postsecularism: إعادة التفكير في الدهرية التي تجعل للدين منزلة له.

في هذه الورقة سأبحث موقف يورغن هابرماس من بقاء الدين انطلاقاً من الإطار الرشدي الذي سبق أن عرضناه. يرى هابرماس مثل ابن رشد أنّ الفلسفة هي حَكَم الحقيقة الأخير. (1) يرى هابرماس أيضاً، مع ذلك، أنّ للدين موقعاً شرعياً في المكان العام. تتجاوز أدلة هابرماس لإدخال اللغة الدينية في النقاش السياسي العمومي الحد المسطري Procedural point حيث يصير من الظلم إقصاء مثل هذه اللغة والمدنيين الذين يستعملونها. (2) ينتصر هابرماس أيضاً لإمكانية أن يسهم الدين الإسهام الإيجابي والجوهري في النقاش العام. في الحقيقة، يظهر أنه يذهب بعيداً، كأن يقول إنّ الدين بإمكانه إبلاغ معان لا تستطيعها الفلسفة. (3) هنا يستنبط أنّ الدين باستطاعته أن يلعب وظيفة خطابية قوية في التواصل العام. هذا سيكون شبيهاً شديداً بما اعتبره ابن رشد الفكرة الأساسية عن الدين باعتباره بلاغة⁸. مثل الحال بالنسبة لابن رشد، باستطاعتنا أن نسأل: هل ينبغي أن يفهم الدور الخطابى للدين وفق الرؤية الأفلاطونية أم وفق الرؤية الأرسطية؟ (4) هل قوة اللغة الدينية راجعة إلى واقع كون الثقافة الحديثة لم تعلم بعد بالشكل الكافي، بمعنى: ليست فلسفية بما فيه الكفاية (هذه هي القراءة الأفلاطونية لهابرماس) أو أنّ قوة اللغة الدينية راجعة إلى أنها تبين بنجاح بعض الحدوس الأخلاقية التي يشترك فيها الناس بصورة واسعة؟ (هذه هي القراءة الأرسطية لهابرماس).

I- الدين ودعاوى الحقيقة

سأسعى إلى الكلام قليلاً عن هابرماس ودعاوى الحقيقة⁹ أريد فقط أن أؤكد أنه مهما كان رأي هابرماس عن دور الدين في المكان العام، فلن يكون من منظور ديني. يؤكد هابرماس أنّ العقل الدنيوي لا

⁸ - هناك اختلافات أكثر من التماثلات بين ابن رشد وهابرماس. هذه الورقة لا تقصد إلى المقارنة بينهما. أستعمل ابن رشد (أو قراءتي لابن رشد) باعتباره نموذجاً للكشف من أجل بناء الإشكال بطريقة ما.

⁹ - لتجد نقاشاً حول كيفية تناسب الدعاوى الدينية ونظرية هابرماس عن الحقيقة المعيارية، انظر

يحتاج إلى افتراض مملكة متعالية لطلب الحقيقة، حتى الحقيقة عن العدالة والأخلاق. هابرماس "ناف للألوهية بشكل منهجي"، وفيلسوف لا أدري¹⁰. ينزعج، مثلاً، من قول هوركهايمر Horkheimer إن الإيمان بالله وحده يقودنا إلى التفكير بشكل مطلق وبطرق تتعالى على حدود آفاقنا. في نظر هابرماس، إنه خطأ ميتافيزيقي أن نرى "عدم جدوى أن نكافح من أجل معنى مطلق من دون الله"¹¹ في التفكير ما بعد الميتافيزيقي، يمكن استعادة معنى المطلق من الداخل عبر الكشف عن الشروط القبلية للمعنى والبحث عن الشروط الإبلاغية للحقيقة. وهكذا، وإن كان بالإمكان وصف هابرماس بأنه يتحرك في اتجاه موقف أكثر انفتاحاً وتوفيقياً، وفي الحقيقة موقف تجاه الدين يستحق التقدير، فإن هذا مما لا ينبغي أن يُقرأ كما لو أنه تبين لوجهة نظر دينية بأي شكل من الأشكال. وجهة النظر الدينية ما زالت "آخرأ" بالنسبة لهابرماس.

بالإضافة إلى ما سبق، يؤكد هابرماس على إبقاء مسافة للأمان بين الدين والفلسفة. ينتقد محاولات الثيولوجيين لتأسيس الدين على العقل ومحاولات الفلسفة للنفاذ في الدين¹². التفكير ما بعد الميتافيزيقي "يؤكد الاختلاف بين يقينيات الإيمان، من جهة، والدعوى ذات الصلاحية التي يمكن نقدها عمومياً، من جهة أخرى؛ لكن يمتنع من ظن عقلي أن يقرر هو أي جزء من المذاهب الدينية عقلي وأيها غير عقلي"¹³. رغم ذلك، بإمكان لغة الدين وتمثيلات أن تنقل الحقيقة وتبلغها. يهتم هابرماس بالخصوص بالرؤى الأخلاقية والحدوس المتضمنة في هذه الصور مثل: أن الناس خلقت على صورة الله (Gottesebenbildlichkeit) أو: ضرورة إعادة تكوين العالم من جديد¹⁴ (Tikkun Olam). حينما نجسد هذه الرؤى في صور دينية ولغة دينية، تقاوم الامتحان العمومي باعتبارها دعوى ذات صلاحية. لكن يتساءل هابرماس عن إمكاننا استنقاذ مضمونها الأخلاقي المعرفي واستطاعتنا بذلك نقدها بشكل عمومي، ولم لا نمناها أساساً عقلياً. لا يهتم هابرماس بسؤال "هل نحن خلق الله؟" ولكن بالأحرى أي معنى لأن نُخلق من الله يمكن استنقاذه من سياقه الديني وترجمته إلى فلسفة دنيوية. كما سنرى، مشروع الترجمة هذا سيواجه الكثير من العوائق.

Maeve Cooke, «Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal,» International Journal for Philosophy of Religion 60(2006): 187-207.

¹⁰- Habermas, «Israel or Athens: Where does Anamnestic Reason Belong?,» in Religion and Rationality, ed. Eduardo Mendieta(Cambridge, Ma: MIT Press, 2002), 127.

¹¹- "To Seek to Salvage an Unconditional Meaning Without God is a Futile Undertaking," Habermas, في المرجع السابق، 95.

¹²- "Transcendence from Within, Transcendence in this World," Habermas في المرجع السابق، 67-94.

¹³- Habermas, "Religion in the Public Sphere," European Journal of Philosophy 14 (April 2006): 17.

¹⁴- المترجم: مفهوم في الديانة اليهودية معناه ترميم الكون وإصلاحه. وهو مفهوم مرتبط بفلسفة للتاريخ يتصوره متجهاً نحو صورة أكثر كمالاً.

II- الدين والمدنية الديمقراطية

في كتاباته عن الدين يظهر أنّ هابرماس يضع أمامنا مجموعتين منفصلتين من الحجج تدافع عن مكانة اللغة الدينية في الدائرة العامة، إحدى المجموعتين مسطرية والأخرى جوهريّة (مادية). المجموعة المادية هي التي تهمني في هذه الورقة، ولكن تسمح بقول القليل عن الحجة المسطرية. من وجهة نظر مسطرية، يهتم هابرماس بالمساواة الخطابية بين المدنيين المالكين لرؤى دينية عن العالم. يجيب هابرماس (كما أجاب راولز Rawls) عن الاعتراض بأنّ الحياد وغايات العقل العمومي في الأحسن سلبية وفي الأسوأ غير عادلة تجاه أصحاب الذهنية الدينية من المدنيين¹⁵. يعترف هابرماس بالكامل بأنه من وجهة نظر المشارك (في النقاش العام)، الدهرية منظور من بين منظورات أخرى. على الدهري وذي الذهنية الدينية أن يتقاربا بروح التوافق و"التعلم"¹⁶ باعتبارهم مدنيين. الوعي الديني يحتاج إلى أن يعود ليفكر في نفسه. ووعي الدهري يحتاج إلى أن يتعالى على حدوده¹⁷.

هذا يعني بالنسبة للدين نشر وعي يجب "أن ينهي التنافر المعرفي الناتج عن مواجهة طوائف وأديان أخرى. يجب ثانياً أن يتأقلم مع سلطة العلوم التي تمسك بالاحتكار المجتمعي للمعرفة الزمنية، ويجب أخيراً أن يقبل بمقتضيات الدولة الدستورية المؤسسة على أخلاقية دنيوية"¹⁸. من الجانب الدهري، يجب أن يكون هنالك انفتاح على اللغة الدينية وتليين الموقف المتصلب الذي يرى أنه لا شيء ذا قيمة معرفية يمكن أن يُقال بلغة دينية. فقط بهذه الطريقة "لا يؤدي البحث عن حجج تهدف إلى قبول كوني إلى نبذ غير منصف من الدائرة العامة"¹⁹ إذا كان هابرماس منفتحاً على إدماج اللغة والحجاج الدينيين في

¹⁵ - هذه الاعتراضات كانت قد رفعت ضد عمل جون راولز من قبل كنت غرينوالث Kent Greenwalt انظر

Greenwalt, Religious Convictions and Political Choice (Oxford: Oxford University Press, 1988).

اليوم من يتزعمون فهماً دهنياً ضيقاً للعقل العمومي هم روبرت أودي Robert Audi نيكولا فولترستورف Nicholas Wolterstorff وبول وايدمن Paul Weithman انظر

Audi and Wolterstorff, Religion in the Public Square: the Place of Religious Convictions in Political Debate (Lanham: Rowman & Littlefield, 1997); Weithman, Religion and Obligations of Citizenship (Cambridge: University Press, 2002).

¹⁶ - Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion (Frankfurt: Suhrkamp, 2005), 107-13; "Religion in the Public Sphere," 16.

¹⁷ - المرجع السابق، 18

¹⁸ - Habermas, «Faith and Knowledge», in The Future of Human Nature (Cambridge: Polity, 2003), 104. إنه ثاني شرط من بين الشروط الثلاثة التي من الصعب تحديدها، كما أظن. إنها تستلزم، مثلاً، أنّ المؤمنين لا يهتمهم الدفاع عن نظرية الخلق Creationism في الدائرة العامة. هابرماس، رغم ذلك، يضيف أنّ العلم، خاصة حينما يقترح معلومات تخمينية لا يملك أولوية ظاهرية في تشكيل فهم المدنيين لأنفسهم. إنه يشير بالخصوص إلى العلوم العصبية التي تنكر الإرادة الحرة. انظر

Zwischen Naturalismus und Religion, 118.

¹⁹ - Habermas, «Faith and Knowledge», 109.

الدائرة العامة، فإنه يتمسك بتمييز صارم بين ما يمكن أن يُقال في الدائرة العامة وبين ما هو في مقام المصلحة لعمل الدولة. رغم ذلك يجب أن تُميز دهرية الدولة عن دهرية المدافعين عنها في الدائرة العامة. هنا ربما يكون الحياد الوصف الأفضل للدهرية التي يجب أن تشمل الدهري والديني على حد سواء: "الدولة المحايدة، في مواجهة دعاوى متنازعة عن المعرفة والإيمان، تمتنع عن الحكم مسبقاً بقرارات سياسية لصالح أحد الجانبين. العقل المتعدد لعموم المدنيين يتبع حيوية العلمنة فقط على قدر ما تستدعي (هذه الحيوية) الحفاظ على مسافة واحدة، في الأخير، من أي تقاليد ورؤى للعالم..."²⁰.

مثل راولز، يرى هابرماس أنّ الحجاج الديني يحتاج إلى أن يُترجم إلى استدلال دهرري، ولكن هذا فقط "شرط من أجل الترجمة المؤسسية"²¹ الترجمة مطلوبة فقط حينما تصير المبررات متعلقة بقوانين ملزمة.

الصورة التي يستخلصها هابرماس من العلاقة الثلاثية بين الدهري وبين ذي الذهنية الدينية وبين الدولة المحايدة معقدة، وإشكالية كلها في الوقت نفسه. إنها تستدعي تقسيماً جذرياً للأدوار بين البرلمانين والمواطنين العاديين وتستدعي إمكانية الحياد من دون تقديم أمثلة كثيرة عما ينبغي أن تكونه تلك النتائج المحايدة. هناك الكثير ليقال في هذا الشأن ولكن سأتركه لغيري ليتحدث عنه²². بدل ذلك سأعود للنوع الثاني من الدفاع عن حضور الدين في الدائرة العامة. هنا يدافع هابرماس عن إدماج الدين ليس بناء على أنه من الإنصاف أن يدمج، بل على أساس أنّ الدين يسهم بطرق مهمة في خلق المعنى.

III- اللغة الدينية باعتبارها ناقلة لمعنى أخلاقي

بحافز لا راولزي، يشتكي هابرماس من المحاولة التي يحاولها المدافعون عن الحياة في ألمانيا لترجمة وضعهم بعبارات علمية ودهرية. بدل استدعاء الكرامة الإنسانية للكانتات التي خلقها الله أو "شبه الإنسان بالله"، يتحدث المدافعون عن الحياة، عن حقوق البويضة المخصبة خارج الرحم مثلاً²³. فالمشكلة هنا ليست أنّ مثل هذه اللغة العلمية أو الدستورية تزيف معتقدات المتكلم، أو أنها تضع عبء ترجمة غير منصفة على كاهل المتكلم، أو حتى أنها شبه لغة متبناة لمبررات استراتيجية وهي بذلك موضوع التساؤل عن مصداقيتها، المشكلة هو ضياع المعنى. نبذ الحجة الدينية من الدائرة العامة ليس فقط غير منصف؛ إنه

²⁰ - المرجع السابق، 105

²¹ - Habermas, «Religion in the Public Sphere», 10.

²² - انظر Maeve Cooke وCristina Lafont في هذا العدد.

²³ - Habermas, «Faith and Knowledge», 109.

قد "يقطع المجتمع الدهري عن مصادر مهمة للمعنى"²⁴ وصفت الإسهامات الدينية في الدائرة العامة بأنها مصدر "الخلق المعنى والهوية" منها يستطيع كل المدنيين أن يستفيدوا. "يستطيع المدنيون الدهريون أو مدنيو اقتناعات دينية أخرى تحت ظروف معينة أن يتعلموا شيئاً من الإسهامات الدينية؛ هذا هو الشأن مثلاً إن هم تعرفوا على حدوس خفية لهم خاصة في معيارية حقيقة مضمنة في عبارة دينية".²⁵

ليس سهلاً محاولة تمييز ما يريد أن يعنيه هابرماس من هذه العبارة. لكن ما هو واضح هو أنه، في هذا السياق، لا يلتفت إلى قوة الدين باعتباره عزاء في مواجهة السهام والمصائب التي تقذف بها الحياة: "بناء على مقدمات الفكر ما بعد الميتافيزيقي، لا تستطيع الفلسفة أن تقدم بديلاً للعزاء الذي بواسطته يستثمر الدين ما لا يمكن تفاديه من المعاناة والظلم الذي لا يجازى فاعله والحاجة والتوحد والمرض والموت، ليحني معنى جديداً ويعلمنا أن نحتملها"،²⁶ هذه قوة على دعم الفرد المؤمن وهو يشق طريقه في العالم. بمقابل ذلك، أريد أن أنظر في إسهام الدين في النقاش العام، أي كيف يخاطب الدهري وذا الذهنية الدينية على حد سواء. يظهر أن هناك ثلاث طرق متداخلة تعزز بها اللغة والمعنى الدينيين النقاش في الدائرة العامة وتعمقه. ماذا سيضيع لو أن الدهرية نجحت بالكامل في طرد الدين من الدائرة العامة؟ الأمور الثلاثة التي ستضيع هي: (1) حليف في الصراع لمقاومة الهيمنة النسقية والنزعة الطبيعية الدوغمائية؛ (2) مصدر طاقة متجدد للفلسفة الدهرية بالخصوص في جذورها اليهودية - المسيحية؛ و (3) بيان للرؤية الأخلاقية لم يتح بعد للفلسفة.

1- مصدر للمقاومة

بينما كثير من المنظرين المتعاطفين مع ميل هابرماس اليساري الديمقراطي الليبرالي معنيون وأحياناً قلقون حول دور اليمين الديني في تشكيل السياسة الأمريكية، يرى هابرماس الإسهام المحتمل للفاعلين السياسيين المحفزين دينياً من منظور أوسع. حججه حول الإسهام الإيجابي منطلقة من حجة مسطرية حيث يرسم خطأ قاطعاً بين ما يجري في الدائرة العامة الواسعة وبين عملية إنتاج القوانين. وهكذا فالدين حتى الدين المتحيز لليسار، لا مكان له لتوفير مبررات للقانون. في الحقيقة، حتى إدارة بوش يبدو أنها اشتغلت انطلاقاً من هذا الافتراض الدهري. يوثق عرض Exposé صدر مؤخراً المعاداة الدهرية للدين عبّر عنها الكثير بل معظم موظفي البيت البيض²⁷. إذا كان لليمين الديني كثير من حجج الناخبين

²⁴ - المرجع السابق.

²⁵ - Habermas, «Religion in the Public Sphere», 10.

²⁶ - Habermas, "To Seek to Salvage an Unconditional Meaning Without God is a Futile Undertaking," 95.

²⁷ - David Kuo, Tempting Faith: An Inside Story of Political Seduction (New York: Simon and Schuster, 2006).

الكامنين واقتناعاتهم ذات العمق الديني فإنّ ذلك لم يجعلها تعبر الأبواب الأمامية، إن جاز التعبير. يمكن أن ينتقد اليمين الديني في الولايات المتحدة الأمريكية لمحاولته أن يخرق الأبواب الأمامية أو لإخفاقه في قبول شروط المدنية الثلاثة المذكورة أعلاه، ولكن بالنسبة لهابرماس لا يمكن أن يُنتقد للدفاع عن اختيارات سياسية بلغة دينية²⁸. باعتبارهم مدنيين من حق أعضاء اليمين الديني الكلام ومن الواجب أن يُنصت إليهم في الدائرة العامة مثل المدنيين الآخرين. ليس هابرماس معنياً كثيراً بكيفية انتخاب المدنيين ذوي الذهنية الدينية وبكيفية تشكل إسهاماتهم في النقاش العمومي وتأثيرهم في تعديله. في هذا الشأن، حتى الناس بوجهة سياسية غريبة عن وجهة هابرماس بإمكانهم أن يصيروا حلفاء في مقاومة التحويل الآلي للعلاقات الاجتماعية. لهذا ينبغي ألا نفاجأ من أنّ هابرماس يجد الكثير مما يمكن الكلام عنه مع جوزيف راتسينجر²⁹ Joseph Razinger.

للدوغمائية، سواء كانت دوغمائية الأصولي الديني أو دوغمائية الطبيعي الدهري، أثر سلبي وضار في الدائرة العامة³⁰. ولكن تحليل الدوغمائية على طريقة اعتناقنا لمعتقد وكيف يؤثر ذلك في تشكيل اعتراف أحدنا بالآخر، وليس حول المضمون. يظهر أنّ هابرماس يرى أنّ بإمكان معظم النظرات الدينية أن تتخلص من الدوغمائية دون أن تفقد أي شيء جوهري. هكذا، في هذا النقاش حول إسهام الدين الإيجابي في الدائرة العامة يهتم هابرماس أولاً بالمضمون المعياري وبالفحوى التي يحملها المضمون لتشكيل الرأي العام.

في شرحه لما ألفه هابرماس عن الدين، يقترح ريتشارد فولين Richard Wolin قراءة لوظيفة المقاومة التي يؤديها الدين: "يصادف انتصار زحف الرأسمالية الشامل بعض نزعات معارضة جديرة بالثقة. بهذا الاعتبار للدين بوصفه مستودعاً للتعالي، دور مهم يتعين عليه لعبه. يمنع الدين مواطني المجتمعات الحديثة الدهرية من أن تغمرهم مطالب الحياة المهنية الشاملة والنجاح الدنيوي. إنه يهب ما يُحتاج إليه كثيراً من تجربة أمر آخر: القيم الدينية للحب، والعيش في جماعة، والإعانة المستندة إلى التقوى ليعوض عن الهيمنة الشاملة للتنافسية، والكسب، والفساد الذي يهيمن بشدة في دائرة العمل"³¹.

²⁸ - Habermas, «Faith and Knowledge,» 104.

²⁹ - Habermas and Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion (Freiburg: Herder, 2005).

³⁰ - Habermas, «Religion in the Public Sphere,» 17.

³¹ - Richard Wolin, «Jürgen Habermas and Post-Secular Societies,» Chronicle of Higher Education 52, no.5 (September 23, 2005): 16-18

هناك جوهر يوتوبي في الأخريات الدينية بإمكاننا تسخيرها لخدمة قضايا عالماً هذا وجعله حليفاً لها مثل العدالة الشاملة. إذا لم ينف هابرماس أن بإمكان الدين أن يكون سبباً للخلاف، وأن حركات مثل الإسلام الجذري مقلقة، فإنه يعترف بما يكمن في الدين من المعيارية التي تعادل نزعة التحويل الآلي.

2- استنقاذ المعنى³²

الطريقة الثانية التي بها ندرك الإسهام الإيجابي للدين هو اعتباره مصدراً لتجديد الفلسفة الدهرية وإلهامها. تمسك هابرماس طويلاً بأن الكثير من مفاهيم الفلسفة الأخلاقية والسياسية موضوعاً للإجلال هي تعبيرات عن المعتقدات اليهودية المسيحية أزيلت عنها القداسة.

"اشتغلت المسيحية أكثر من مجرد نذير ومحفز. المساواة الكونية التي منها ظهرت مثل الحرية والتضامن في الحياة الجماعية وسلوك الحياة المستقل والانعقاد، والأخلاق الفردية القائمة على الضمير وحقوق الإنسان والديمقراطية، هي الإرث المباشر لأخلاق العدالة اليهودية ولأخلاق الحب المسيحية"³³.

ما يضيفه إلى ما سبق هو أنه بإمكان الفلسفة الزمنية أن يعاد إحيائها لوصلها بالمعاني الأصلية وباللغة التي انبثقت منها أفكارها. "تجد الفلسفة نفسها في وصلها بالتراث الديني، وهو يتضمن التراث الإسلامي أيضاً، تتلقى حافزاً جديداً إن نجحت في تحرير الجوهر المعرفي من غلافه الدوغمائي في بوتقة الخطاب العقلي"³⁴.

تحاول الفلسفة بثبات استنقاذ معاني من الدين. تتطلب صيرورة الاستنقاذ الترجمة مع ذلك. استعمال الترجمة في هذا السياق مختلف نوعاً ما عن "شرط الترجمة المؤسسية" التي نوقشت سابقاً. في كلتا الحالتين تكون ترجمة المعاني الدينية إلى لغة لا تفترض رؤية دينية للعالم. في عملية الاستنقاذ، رغم ذلك، ليست الترجمة عبئاً وُضع على كاهل المؤمنين؛ إنها خدمة من الفلاسفة الدهريين لجعل الرؤية الأخلاقية الموصولة بالدين قريبة المنال للجميع مستقلة عن إيمانهم الديني. كما بين ماييف كوك Maeve Cooke فهابرماس: "ينصح أن تنفتح الفلسفة ما بعد الميتافيزيقية بنظرها على قوة التخيل والقصص الدينيين لترى

³² - لتجد نقاشاً جيداً لمفهوم هابرماس عن الاستنقاذ، انظر

Maeve Cooke, «Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion»

³³ - Habermas, «A Conversation about God and the World,» in Religion and Rationality, 148-49.

³⁴ - Habermas, «Religion in the Public Sphere,» 17.

ما يمكن أن تستخلصه من هذا لمشاريعها الفلسفية الخاصة بها. هذا الالتزام النقدي المتوخى مع مضامين الدين يسعى إلى إنتاج صور وحدوس ورؤى تغني معجم التفكير الما بعد الميتافيزيقي خالص الدهرية".³⁵

الفلسفة ما بعد الميتافيزيقية في موقع جيد لتحاول هذا الانخراط النقدي لأن معظم مضامينها نتاج سابق للاستنقاذ والترجمة. بإمكان الالتزام المتبادل بين الدين والفلسفة أن يبعث أوامر معيارية بإضافة غنى دلالي إلى طريقة تفكيرنا في هذه الأوامر. في نظر هابرماس أن ننقطع عن مصدر التجديد هذا سيفقر الدائرة العامة: "لدى الإرث الديني قوة خاصة لوصل الحدوس الأخلاقية، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار هشاشة أشكال الحياة. بشأن ما يتعلق بالنقاشات السياسية تجعل هذه الإمكانية القول الديني مرشحاً جاداً لنقل مضامين حقيقة ممكنة، يمكن بعد ذلك ترجمتها من معجم أمة دينية خاص إلى لغة قريبة المتناول عامة".³⁶

في نقاش لهابرماس عن الاستنقاذ، فحوى كلامه أن عملية الاستنقاذ متنامية وبعيدة من أن تكون كاملة. هكذا، مبرر آخر للرفع من قيمة الدين في الدائرة العامة هو أنه يتضمن معاني تنتظر أن تترجم بعبارات العقل الدنيوي.

3- حدود الترجمة³⁷

ما زال هابرماس يلفت نظرنا وسيبقى، عبر نصوصه عن الدين، إلى الطبيعة اللانهائية لمشروع الاستنقاذ. نبه تقريباً منذ عشرين سنة إلى أن الفلسفة لا تستطيع، حتى في صورتها المابعد الميتافيزيقية، أن تحل محل الدين أو أن تكبحه ما دامت لغة الدين حاملة لمضمون دلالي ملهم وحتى غير مستغنى عنه، ذلك أن هذا المضمون يراوغ (حالياً) القوة التفسيرية للغة الفلسفية ويواصل مقاومة الترجمة إلى خطاب عقلي".³⁸

بعد ذلك بأربعة عشر عاماً، وفي شرحه لهذا المقطع، يكرّر هابرماس فكرته عن حدود الفلسفة: "إمكانيات للمعنى لا يستغنى عنها محفوظة في اللغة الدينية، إمكانيات لم تستنفدها الفلسفة بالكامل، لم

³⁵ - Cooke, «Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion» 195.

³⁶ - Habermas, «Religion in the Public Sphere», 10.

³⁷ - نقاشي للحدود يختلف عن مايفيف كوك بالطريقة الآتية: تنتقد هابرماس في إخفاقه في الاعتراف بأن بعض الأمور تتحدى الترجمة. أنتصر لكون هابرماس واعياً جداً أن بعض الأمور تتحدى الترجمة. إنه غامض حول ما الذي يمكن أن يصدق عليه هذا الأمر. انظر

Cooke, «Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion.»

³⁸ - Habermas, Postmetaphysical Thinking, tr. William Mark Hohengarten (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), 51.

تترجم بعد إلى لغة العامة، لغة حج يفترض أنها مقنعة إقناعاً عاماً³⁹. عبارة "ليس بعد" "حالياً" تتكرر في هذه النصوص⁴⁰. أي الصور الدينية تقاوم الترجمة ولماذا؟ الأمثلة الثلاثة الأكثر شيوعاً التي يمثل بها لإخفاق الفلسفة في بيان الرؤى المعيارية بشكل لائق تشمل أفكار الشر والفداء، والتضامن الكوني، والفردانية التي لا يمكن تعويضها⁴¹. في كل الحالات الثلاث يشير هابرماس إلى أنّ الدين بإمكانه أن يُمثل الحدس الأخلاقي العادي والشعور بصورة لا تملكها الفلسفة ما بعد الميتافيزيقية.

"حينما حُوت الخطيئة إلى ذنب، وعصيان الأوامر الإلهية إلى الإساءة إلى القوانين الإنسانية، ضاع أمر ما. رجاء العفو ما زال مقترناً برجاء قاسٍ لإبطال الألم الذي أصيب به الآخرون. ما هو أكثر إحباطاً هو استحالة إرجاع ماضي الآلام لإبطالها. يتجاوز الظلم الذي أصيب به ناس أبرياء استغلوا وأهينوا وقتلوا أي قدرة للبشر على إصلاحه. يُشعر الأمل الضائع في البعث بشدة كأنه فراغ. في لحظات مثل هذه يظهر أنّ أبناء الحداثة وبناتها غير المؤمنين يؤمنون أنهم يدينون أكثر لبعضهم بعضاً، ويحتاجون من أجل أنفسهم أكثر مما هو متاح لهم، في ترجمة الإرث الديني، كما لو أنّ المخزون الدلالي لذلك الإرث لم يستنفد بعد"⁴².

يظهر أنّ الحجة تعمل هكذا: كما أنه توجد تجارب جمالية تتجاوز قوة الفلسفة العقلية على جعلها واضحة بالكامل، أيضاً هناك تجارب دينية تتجاوز قوة الفلسفة العقلية لبيانها، وشرحها وجعلها واضحة⁴³. فيما يتعلق بالكثير من التجارب الدينية، وربما معظمها، هذا لا يقلقنا ولا يفاجئنا. لا يقلق ولا يفاجئ هابرماس، وكما رأينا سابقاً، لا اهتمام له بتحصيل العقل عمق التجربة الدينية. يشير رغم ذلك أنه ضمن مجموعة التجارب التي تبقى "معتمدة بالنسبة للفلسفة" هناك مجموعة تحتية بالإمكان وصفها وعدّها تجارب دينية/أخلاقية (مشاعر/حدوس)، تستدعي ردود فعلنا الحدسية على الانتهاكات الأخلاقية. إنها دالة أخلاقياً، ولكن حتى الآن اللغة الدينية فقط قادرة على بيانها بقدر ما من الدقة.

³⁹- Habermas, «A Conversation about God and the World», 162.

⁴⁰- بالإضافة إلى الاستشهادات السابقة (الإحالتان 36 و37)، انظر

Habermas, «Faith and Knowledge», 110, 114 ; Habermas, «Religion in the Public Sphere», 17.

⁴¹- Habermas "Transcendence from Within, Transcendence in this World.", 74.

⁴²- Habermas «Faith and Knowledge», 110-111.

⁴³- Habermas, «Religion in the Public Sphere», 17.

يستدعي مثل هذا الحدس واجباتنا تجاه أولئك الذين ظلموا في معاناتهم⁴⁴. هذا هو معنى أنّ أمراً ما يجب أن يُفعل للتعويض عما لا يمكن التعويض عنه. يتحدث هابرماس عن "الدافع لتغيير ما لا يمكن تغييره... كلاهما الدافع الحقيقي والعجز عن الاستجابة له وقع تمديدهما بعد الهلوكوست عن طريق ممارسة، "إنهاء الماضي" لا تقل في ضرورتها عن ضرورة كونها بلا أمل. إنهما ظاهران كذلك في الشكوى المتصاعدة من عدم ملاءمة هذه الممارسة"⁴⁵.

نحن مسوقون لـ "تخليص" أرواح المظلومين في الماضي و "إنقاذها"، لكن ضمن الإطار الدهري والديني حيث لا يوجد مثل هذا الفداء والخلص. جميعنا نعلم أنّ متاحف الهلوكوست وأيام الذكرى لا تنهي المعاناة غير المستحقة، ولكن نحن مقودون لنأمل أنها قد تُحدث فرقاً. نبحث في عالمنا عن وسائل لإرضاء حدس أخلاقي ما يصفه هابرماس بأنه "دافع حقيقي" ليس في جوهره من هذا العالم. لا يمكن إرجاع الأموات.

مجال آخر يخفق فيه الفكر الما بعد الميتافيزيقي وهو بيان كيفية الإحساس بأنّ الشر موجود ولكن في الوقت نفسه يستحيل وصفه. في الحقيقة، لتفسير الشر ولتقديم مبررات للشر وحوله يعني أن تستوعبه عقلانية الإنسان ويعني التقليل منه. لعجز العقل الديني عن بيان حدودنا المتعلقة بالشر بشكل ملائم أثار على الفضاء العام. يشير هابرماس على سبيل المثال إلى أنّ استعمال عبارة الشر وسوء استعمالها في الدائرة العامة منذ 2011/9 يمكن أن تقرر بحقيقة "أننا ما زلنا نفتقد مفهوماً مناسباً للفرق الدلالي بين ما هو خطأ أخلاقي وبين ما هو شر في عمقه"⁴⁶.

وأخيراً ينتصر هابرماس إلى أنّ في النقاش حول الاستنساخ وطبيعة الإنسان تعبر اللغة التوراتية للإنسان الذي خلق على صورة الله "عن حدس - في السياق الحاضر قد يخاطب حتى أولئك الذين لا يصغون إلى الإحياءات الدينية"⁴⁷ أن نفكر باستعمال عبارات: أننا خلق الله يجعل من فكرة نظير لنا يأخذ مكان الله، ويخلق الحياة حسب ما يشاء، فكرة خاطئة. يظهر أنّ الدعوى هي أنه إذا كان الكثير منا قد يملك شعوراً عميقاً بأنّ أمراً ما خاطئ يحدث بصورة فظيعة مع الاستنساخ البشري، فإنه ليس لدينا اللغة لنبين بالكامل ذلك الشعور والدفاع عنه باستخدام أدوات الفلسفة ما بعد الميتافيزيقية. وهذا لا يعني أنّ الحجة ضد

⁴⁴ - "سؤال خلاص من عانى من دون وجه حق قد يكون القوة المحركة الأقوى وراء كلامنا الذي لا ينقطع عن الله" Habermas, «Israel or Athens», 133.

⁴⁵ - Habermas, «Faith and Knowledge», 111.

⁴⁶ - المرجع السابق، 110

⁴⁷ - المرجع السابق، 114

الاستنساخ لا تصح إلا إن كنا خَلَقَ الله بمعنى حرفي. هذا يعني أنّ قصة خلق الله لنا تخبرنا عن المسافة الواسعة التي يجب أن توجد بين الخالق والمخلوق، تلك المسافة التي لا توجد بين البشر.

سواء وجدنا هذه الحالات مقنعة أم لا، فإنها تضعنا أمام سؤال ينقلنا إلى ابن رشد. في نظر هابرماس، ما مصدر فضيلة الدين في بيان هذه الحدوس؟ بإمكان الفلسفة يقيناً أن تقول شيئاً عن الشر وعن الظلم، وعن أخطار الاستنساخ الأخلاقية. لماذا لا تستطيع الفلسفة أن تقول كل شيء؟ هنا سأحدث عن القوة البلاغية للدين، ولكن أريد أن أقدم ملاحظة تحذيرية. أنا مهتمة من باب أولى بالطريقة التي تقترن بها اللغة الدينية ولهجاتها بحدوسنا وتجاربنا. مثل هابرماس، لست مهتمة بأن أقترح دعاوى عن حقيقة الدين. أستعمل عبارة "بلاغي" استعمالاً أرجو أن يكون محايداً. البلاغة هي ببساطة قوة اللغة لتحريكنا وإقناعنا. بإمكان الفلسفة أن تُقَوِّم باستحضار البعد البلاغي، كما بإمكانها أن تطلب مساعدة الجماليات والدين.

IV- قوة الدين البلاغية

أريد أن أبين، كما هو الشأن بالنسبة لابن رشد، أنّ هناك تأويلاً أفلاطونياً وأرسطياً لتأكيد هابرماس القوة الباقية للغة الدينية حتى بالنسبة للمدنيين غير المتدينين.

مثل ابن رشد، يظهر أنّ هابرماس يعني أنّ الدين بإمكانه أن يحفظ نوعاً من الحقائق ويبلغها أفضل من الفلسفة. وإن كانت الفلسفة وحدها أو العقل الدنيوي يستطيع أن يبرهن على أنها حقائق. علاوة على ما سبق، الدلالة الكامنة ليست فقط بالنسبة لذوي الذهنية الدينية. بإمكان الدين أن يقدم خدمة لنا باستبقاء معاني يهددها الزوال من دائرة عامة مستغلة ومبتذلة.

يرى ابن رشد أنّ كل الحقائق المعيارية والأخلاقية ذات الأهمية تتطلب أن يكون بيانها الديني فعالاً بشكل واسع. لا نحتاج إلى أن نتبنى هذه الرؤية لنقبل فكرة أنّ بعض الرؤى المعيارية والأخلاقية تجد وجهاً عمومياً قوياً عبر التخيل واللغة الدينيين، يظهر أنّ هابرماس يقيناً يرى ذلك. ولكن قبول الدين هذا باعتباره مصدراً مهماً للمعنى ومستودعاً لبعض الحقائق ما زال يترك السؤال مفتوحاً عن السبب الكامن وراء ذلك، هنا يتدخل التأويل الأفلاطوني المضاد للأرسطي. في إحدى القراءتين ينبغي أن نقول إنّ قوة الدين لنقل الحقيقة متعلق بمستوى تطور الجمهور، هذا قد يكون بسبب عجز معرفي. يظهر أنّ ابن رشد (ربما يتبع أفلاطون) يعني ذلك. أمّا هابرماس فيقينا لا. القوة العمومية للتمثيل والمعنى الدينيين، رغم ذلك، قد تكون مدينة لمآلات التطور التاريخي.

كما نبهت على ذلك، بالإشارة إلى قوة الدلالة الدينية، يستعمل هابرماس عادة عبارة "ليس بعد". لا تستطيع الفلسفة أو العقل الدهري "ليس بعد" أو في "الحاضر" بيان أو وصل بعض المشاعر الأخلاقية. هذه "ليس بعد" تستلزم أن الفلسفة مستقبلاً تستطيع أن تفعل ذلك. الوقت ليس ناضجاً بعد، ربما لأنّ عالم حياتنا ما زال مشبعاً بماضيه الديني الخاص به. ينبغي أن نكون أبناء الحداثة وبناتها غير المؤمنين، ولكننا أحفاد الإرث اليهودي - المسيحي، إرث ذاك الذي ما زال منغمساً بعمق في المعاني. السبب الذي من أجله أسمى هذا قراءة أفلاطونية هو أنّ هناك مساحة لافتراض أنّ "ليس بعد" تستلزم أنّ البيان الديني للحقيقة ليست الأفضل والأعلى بياناً. لا نعاني من عجز معرفي بل من عجز ثقافي. بالنسبة لأفلاطون هذا العجز العقلي متجذر في الطبيعة البشرية، لكن بالنسبة لهابرماس قد يكون بسبب مسار أبطأ وأكثر تعقيداً للعلمنة ممّا كنا نفترضه في البداية.

ما زال علينا أن نتعلم الحديث عن بعض التجارب الوجودية/ الأخلاقية المستعملة لعقل دنيوي. تحت ظروف أخرى، في زمن آخر، قد لا نحتاج إلى الدين باعتباره وسيلة نقل للتعبير عن حقيقة معيارية. سيحتل الدين والأخلاق في عالم الحياة دائرتين منفصلتين؛ التفريق سيكون كاملاً. إذا كان ينبغي أن يملك الدين مكاناً مركزياً في حياتنا، فلن نحتاج إليه للأخلاق. حينما سيكون الوعد المتضمن في: "ليس بعد" قد أنجز بالكامل، بإمكان اللادريين مثل هابرماس تقدير ما يضيفه الدين لحياة أشخاص آخرين، ولكنهم لن يطالبوا بقيمة دلالية مضافة. لكن الكثير من الأمور التي يقولها هابرماس عن القوة الدينية للدين تذهب عكس هذه القراءة. إنه يشير إلى أنّ الصور الدينية تحدثنا بطرق مشابهة للصور الجمالية. إذا كان مضمون هذه الصور قد يتغير عبر الزمن فإنّ افتتاحنا عليها لا يتغير. هكذا، قوة اللغة الدينية ليست راجعة إلى مستوى تطورنا التاريخي والثقافي، لكن بالأحرى راجعة إلى كيفية تجربتنا العالم. سيملك الدين (أو مثيله) دائماً، في هذه القراءة، القوة على إبلاغ الحقيقة. أسمى هذا التأويل الأرسطي فقط لأنّ في هذه القراءة ليست القوة البلاغية راجعة إلى عجز معرفي من جانب المتلقي. القوة البلاغية، بدل ذلك، راجعة إلى الواقع الآتي: أنّ قولاً ما يكلم السامع ويمسه ويحركه.

في الفضاء العام تعرض الحقيقة دائماً بصورة ما. تعمل الفلسفة على تأسيس الحقيقة، لكنها لا تستطيع دائماً بناء بياناتها الأكثر إقناعاً وحيوية أو قوة. بإمكان الفلسفة ما بعد الميتافيزيقية أن تتحدث عن الشر، ظلم الماضي، أخطار الاستنساخ الأخلاقية، ولكن هل تستطيع أن تجد الكلمات لإبلاغ جوهر الخطأ الأخلاقي المتضمن فيها؟ في الرؤية الأرسطية هذه، تتضمن الدائرة العمومية دائماً قولاً يتجاوز ما هو عقلي بدقة. هذا التجاوز قد ينحو أنحاء متعددة. بالنسبة لأرسطو، الانفعال والخلق والعقل أدوات الخطيب

بالفعل. ولكن هنا ليس السؤال عن المهارات التي تصنع خطيباً بالفعل أهم من السؤال عن نوع الاستعارات والصور والقصص والمناشدات التي قد تخاطب المدنيين وتنقل مضموناً أخلاقياً.

استدعاء النوازع الدينية والجمالية وسيلة تواصلية قوية. بينما ينتصر هابرماس إلى أنّ التجربة الدينية والتجربة الجمالية متماثلتان في أنّ كليهما تعرض جوهرًا غريباً (عميقاً في غرابته) عن التفكير المنطقي " فإنّ أحدهما لا يمكن اختزاله في الآخر⁴⁸. لا تعمل اللغة الدينية بطريقة اللغة الجمالية نفسها. ليس شعر "أبانا ملكنا" Avinu Malkeinu⁴⁹ أو تورا "الملك جاك"⁵⁰ من يحمل القوة البلاغية للدين. علاوة على ذلك، ما يحمل معنى جمالياً متصلاً بالأخلاق هو فن مستقل، في حين أنّ ما يهم هابرماس بالنسبة للدين هو المعاني التي لم تتفصل لتصير دائرة مستقلة ولكنها سائدة بشكل واسع في عالم الحياة.⁵¹ هكذا، بينما بإمكان كل من الدين والجماليات أن يجعلنا ننفتح على طرق جديدة للنظر إلى العالم (هذه هي قوتها البيئية) يؤثر كل أحد فينا بطريقة مختلفة.

إذا كانت قوة الدين لا يمكن أن تعد مثل بقية ضوء من ماض مشبع دينياً أو مثل فرع للجماليات، هل بإمكاننا البحث عن قوته في ارتفاع السحر عنه Disenchantment مع أطروحة ارتفاع السحر Disenchantment؟ موقف هابرماس يقف بشدة ضد صنفى هذه الأطروحة المحافظ وما بعد الحداثي⁵². في كلا التأويلين وُصف الدين من الخارج على أنه مصدر للجزاء بالنسبة للأفراد الذين يعانون من فقدان المعنى في الحداثة وفقدان الأسس الميتافيزيقية. بقاء الدين تهمة أخرى تُتهم بها الحداثة. لا يسأل هابرماس لماذا ما زال الآخرون، هؤلاء ذوو الذهنية الدينية، يحتاجون إلى الدين؛ إنه يسأل ماذا يستطيع هو باعتباره لا أدرياً أن يأخذ من الدين. ينبذ الرؤية السوسيولوجية الخارجية لصالح رؤية فلسفية داخلية⁵³. ما يقترحه هو تجارب أخلاقية بامتياز تتطلب لغة دينية لتصير مُعبّراً عنها بشكل كامل. ما يبقى هو مضمون حقيقة معيارية لمفاهيم مثل تكوين العالم TIKKUN OLAM، عهد مأخوذ به عبر الزمان

⁴⁸ - Habermas, «Religion in the Public Sphere,» 17, "Transcendence from Within, Transcendence in this World," 83.

⁴⁹ - المترجم: صلاة في الديانة اليهودية خاصة بما يسمى أيام التوبة وهي عشرة أيام في التقويم العبري.

⁵⁰ - المترجم: نسخة مترجمة للتوراة إلى الإنجليزية في عهد جاك الرابع ملك اسكتلندا وهو الذي سمي نفسه أيضاً جاك الأول حينما صار ملك إنجلترا واسكتلندا، عاش بين 1566-1625م.

⁵¹ - المرجع السابق، 4-83.

⁵² - ... Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, 112-113 يشير هابرماس إلى كارل شميث وهيدجر وليو شتراوس أمثلة لمفكرين يؤمنون أن الدهرية تحتاج "تصحيحاً". مثال جيد لنسخة ما بعد حداثية ضلّت عن الطريق يمكن أن نعثر عليها في Jacques Derrida, Gianni Vattimo, eds., Religion (Stanford University Press: 1998). and انظر بالخصوص مقال كل من دريدا وفاتيمو اللذين يستدعيان هيدجر باعتباره الشخص الذي ميز مصادر الوضع ما بعد الدهري Derrida, «Faith and Knowledge: The Tow Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone,» 1-78; Vattimo, «The Trace of The Trace,» 79-94.

⁵³ - Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, 113.

والمكان، أمل يُركن إليه ضد اليأس أو مثل طبيعة الكائنات الإنسانية المخلوقة وليس الخالقة. ليس بإمكان مضمون الحقيقة المعيارية لهذه الأفكار أن تنطفئ في الخطاب العمومي لأنها تتضمن عنصراً من المتعالي، يؤكد هابرماس أن الفلسفة لا دخل لها في تقويمه. هكذا، ليست دلالة نوازع الدين الباقية راجعة لفشل الحادثة، بل بالأحرى جزء من مشروع الحادثة/التنوير لتعزيز العدالة والتضامن في هذا العالم. بهذا المعنى تتحمل الفلسفة الحديثة الدين وتسانده على قدر العكس، على قدر تحمل الدين الفلسفة ومساندته لها.

الخاتمة:

ليس بإمكان الفلسفة ما بعد الحديثة أن تستسلم في البحث عن لغة محايدة زمنية بها تبين الحدوس الأخلاقية. عبارة هابرماس "ليس بعد" و"حاضراً" تعبّر عن الدافع الغريزي للعقلانية. لكن حينما سئل مباشرة إن كان يرى أن الفلسفة ستنتج في استيعاب رؤى الدين الهامة والجوهرية، أجاب هابرماس: لا أدري⁵⁴. هذا يعني الكثير. هل الوضع ما بعد الدهري ليس إلا انعطافاً في الطريق نحو نجاح الفلسفة لحمل كل الحدوس الأخلاقية المهمة تحت سقف العقل الدنيوي؟ أو هل الوضع ما بعد الدهري تجل (بقدر ما) لشيء أكثر ثباتاً؟ ربما يعترف هابرماس من منظور لا أدري بالكامل أن هناك دائماً على الأرجح بعض الواجبات الأخلاقية التي تتعالى على لغة الفلسفة. هذه هي طبيعة العجماء.

⁵⁴- Habermas , «A Conversation about God and the World,» 163.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com
www.mominoun.com