

نيكولاس آدامز

# هابر ماس واللاهوت

ترجمة:

حمود حمود - شهيرة شرف



**هايرهايس واللاهوت**

**Nicholas Adams**

# **Habermas and Theology**

**Cambridge University Press, 2006**

نيكولاس أدامز

# هايرماس واللاهوت

ترجمة:

حقوق دهود - شهيرة شرف



الكتاب: هابرماس واللاهوت  
المؤلف: نيكولاس آدمز  
ترجمة: حمود حمود - شهيرة شرف

## جداول

للنشر والترجمة والتوزيع  
الحمرا - شارع كراكاس - بناية البركة - الطابق الأول  
هاتف: 00961 1 746638 - فاكس: 00961 1 746637  
ص.ب: 5558 - شوران - بيروت - لبنان  
e-mail: d.jadawel@gmail.com  
www.jadawel.net

مؤمنون بلا حدود  
زنقة غابس - الرباط - المغرب  
هاتف: 00212537730450  
e-mail: info@mominoun.com

## الطبعة الأولى

كانون الثاني / يناير 2016  
ISBN 978-614-418-291-8

جميع الحقوق محفوظة © جداول للنشر والترجمة والتوزيع

لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من الكتاب في أي شكل من الأشكال أو بأية وسيلة من الوسائل سواء التصويرية أم الإلكترونية أم الميكانيكية، بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو سواها وحفظ المعلومات واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر.

طبع في لبنان

Copyright © Jadawel S.A.R.L  
caracas Str. - Al-Baraka Bldg.  
P.O.Box: 5558-13 Shouran  
Beirut - Lebanon  
First Published 2016 Beirut

## المحتويات

7	..... الفصل الأول: الدين في الفضاء العام
33	..... الفصل الثاني: حالة الخطاب المثالي
63	..... الفصل الثالث: السلطة والمسافة في التراث
81	..... الفصل الرابع: المقدس والمدنس
109	..... الفصل الخامس: الكونية
125	..... الفصل السادس: اللاهوت والنظرية السياسية
145	..... الفصل السابع: اللاهوت، النظرية الاجتماعية والعقلنة
179	..... الفصل الثامن: انتصار الحدائنة على اللاهوت
211	..... الفصل التاسع: هابرماس في حوار مع اللاهوتيين
235	..... الفصل العاشر: السرد والجدال
269	..... الفصل الحادي عشر: اختلاف المقدسات وتدبر المقدس
289	..... الخاتمة
295	..... المراجع





## الفصل الأول

### الدين في الفضاء العام

كيف يمكن أن نوجد نقاش بين أفراد ينتمون إلى تراث وتقاليد مختلفة؟ يشكل هذا السؤال، على نحو جدالي، السؤال الأكثر أهمية في فلسفة الأخلاق المعاصرة واللاهوت. ما يعنيه أن يكون المرء شخصًا حديثًا منحرفًا في عصره هو أن يشارك في المجال العام، أي المجال الذي يتميز بأصوات متنافسة ورؤى كونية متضاربة وأشكال من الحياة تشكل إرباكًا لبعضهم البعض. وكيف يمكن أن يكونوا متناسقين؟ إن العديد من الأسئلة الأخلاقية مرتبط بالميول الدينية. وتمتلك التراثات الرئيسة سرديات مختلفة تعيد السرد حول عناية الرب بالمستضعفين: مثل الشباب وكبار السن والمنبوذين والفقراء والمسجونين والمستعبدين والمرضى والعاجزين. كيف، إذًا، تخبر وتخفي تلك السرديات الجدالات العامة؟ تدور هذه الدراسة حول آراء يورغن هابرماس عن الدين واللاهوت في سياق فهمه للفضاء العام الحديث. يعد هابرماس فيلسوفًا إلهاديًا وعلمانيًا استثنائيًا: إنه يقدم آراء إيجابية حول الدين في المجتمع الحديث، وفي نفس الوقت يصرّ على أن النظرية الأخلاقية يجب أن تكون ما بعد دينية أو ما بعد تراثية. لقد طور نظرية معروفة عن الفعل التواصلي وحول أخلاقيات الخطاب، والتي يتمثل غرضها في معالجة مسألة المحاججة في المجال العام. ويمكن رؤية أعماله، التي تمتد لأكثر من خمسين عامًا، بكونها محاولة لتوضيح الوحدة التي تجعل من الممكن سماع الاختلافات الثقافية على أنها تنوع في الأصوات لا كونها مجرد مجموعة من التعبيرات المفككة والمستحيلة الفهم بالنسبة لبعضها البعض.

يلعب الدين هنا دورًا حاسمًا في هذه النظرية. ولا بد من الإشارة إلى أنّ هابرماس

يقدر الدين، وبنفس الوقت، بنأى بنفسه عنه على حد سواء. إنه يقدره باعتباره حاملاً للحياة الثقافية؛ وبنأى بنفسه عنه بسبب أنه يدعي بأن أفراده مزودون بسلطة تقوض استقلالية الإنسان. إن الدين، بالنسبة لهابرماس، هو ما يعطي أفراد المجتمعات الحديثة المضمون الحيوي الذي يتجادلون حوله. وبدون الدين ليس هناك من قيم ولا نماذج للحياة التي يُختلف حولها. إلا أنه، وفي الوقت نفسه، لا يمكن، ولا ينبغي، أن يكون المجال العام، الذي تجري فيه الجدالات، أن يُدعى بأنه مكان محتكر لأي تراث. هكذا، فإن المجال العام يحتاج لأن يكون موضعاً للوحدة المسالمة، إنها الوحدة التي يمكن أن يوجد في داخلها الصراعات الساخنة والآراء المتنافسة، والاختلافات التي لا تُحل. وبالتالي، فإن المجال العام بالنسبة لهابرماس، لا يمكن أن يكون «دينيًا» أو «تراثيًا»؛ ذلك أن مهمته هي تنسيق وتنظيم كل الأديان والتراثات. يرى هابرماس أن الفكر الديني هو «أسطوري» و«ميتافيزيقي»، في حين أنّ الفكر الحديث هو فكر «عقلاني» و«ما بعد ميتافيزيقي». لقد جادل بأن المنبر العلماني هو فقط الذي يستطيع تنظيم تنوع الفضاءات المقدسة وما بعد المقدسة بشكل ملائم.

ليست هذه الدراسة دفاعاً عن هابرماس ولا حتى نقدًا آخر له. ثمة أصوات في المجال اللاهوتي تدافع وتشد بأخلاقيات الخطاب لهابرماس، أو تحاول وضع نظريته في الفعل التواصلي للعمل بوصفها أساساً للاهوت، ولكن لا يشكل هؤلاء، ببساطة، سوى أقلية، ولا يقدمون أنفسهم بكونهم مقنعين خارج حدود الدائرة الضيقة. وفي الوقت نفسه، هناك انتقادات تأتي من العديد من جهات نظر مختلفة تتسبب بعوائق صعبة بالنسبة لمشروع هابرماس. تأخذ هذه الدراسة بجدية آراء هابرماس بشأن الفضاء العام والحاجة إلى النقاش الحقيقي (وليس مجرد أصوات متنافسة) عبر التراثات، وتحاول (أي هذه الدراسة) تقويم نظريته في المكان الذي فشلت به، بشكل واضح. المشكلة الكبرى بالنسبة للفلاسفة واللاهوتيين الذين يرغبون بالانخراط بآراء هابرماس حول الدين هي أنهم منغمسون بجدالات معقدة والتي غالباً ما يكون تركيزها الأساسي على قضايا أخرى غير الحياة الدينية والفكر الديني. وبالتالي، فإن المهمة الأساسية هنا في هذه الدراسة هي إعادة بناء ما يقوله حول اللاهوت والدين، ولوضعه في سياق آرائه الأوسع حول التطور المجتمعي وطبيعة العقل. لم يظهر

هابرماس، في الوقت نفسه، معرفة باللاهوت ما بعد الليبرالي، وأحاول أن أظهر بأنّ منهجه لم يفشل في إنصاف اللاهوت المعاصر فحسب، ولكن أيضًا يمكن لبعض إشكالياته الخاصة أن تستخدم بشكل مثمر أكثر حينما تُدرس، أي إشكالياته الخاصة، في السياق اللاهوتي ما بعد الليبرالي. يُشكّل اللاهوت ما بعد الليبرالي ظاهرةً جديدةً نسبيًا، ويمتلك ثغراته الخاصة. والأشد أهمية في هذا (من وجهة نظر هذه الدراسة) هو لا يقينته حول كيفية تصوره للفضاء العام التعددي بينما يقوم على أن ينصف النظر والدرس فيما يخص خصوصيات التراثات ونماذجهم في العبادة<sup>(1)</sup>. لم أقم بحل هذه المشكلة، ولكن حاولت تطوير بعض الأدوات المفيدة لمعالجة هذه المخاوف. حجتي هي أن هابرماس وضعي جدًّا فيما يتعلق بالدين لأنه جاهل جدًّا في اللاهوت، وكونه واعيًا بما يخص التمييز بين الفكر «الأسطوري» والفكر «الحديث»، فإنه تتنفي الحاجة لأن تكون النظرية الأخلاقية ما بعد دينية.

إن بيلوغرافيا هابرماس كبيرة، وتمثل الدراسات والكتابات الثانوية [لهابرماس] بأنها جوهرية حتى داخل اللاهوت. بيد أنّ الإحاطة الكاملة في هذا تبدو مستحيلة. وهنا سيؤخذ بعين الاعتبار المقالات المحدودة الانتشار من مختلف أعمال هابرماس، وذلك لإظهار، على حد سواء، أين بقي هابرماس ثابتًا وأين غير رأيه، ولكن أيضًا لا بد من الإشارة إلى أنه لم نقم بأي محاولة لتضمين كل مقالاته المرتبطة هنا. هكذا، فإنه سيتم تناول نصوص مبكرة مثل «Theory and Practice» ونصوص حديثة مثل «The Future of Human Nature» و«Truth and Justification». وبالنسبة للجزء الأعظم من الدراسات والكتابات الثانوية، فإنه لم تُتناول على نحو مفصل؛ وتموضع التفاعلات اللاهوتية عادة على جانب واحد، وذلك لأسباب سنذكرها لاحقًا. وعلى أية حال، بعض الدراسات الثانوية مهمة جدًّا. أما التحديات بالنسبة لهابرماس (والتي تكتسي أهمية فيما يخص اللاهوت)، فإنها تأتي من الفلاسفة الذين يعيدون بناء فلسفة هيجل عن «الحياة الأخلاقية» كنقد لمديونية هابرماس الشديدة لكانط. أيضًا، سيتم تناول هذه التحديات بمزيد من التفصيل لاحقًا. كما سيتم قراءة هابرماس في هذه

(1) هناك استثناءات من هذا. انظر بما يخص الثلاث محاولات المختلفة في وصف فضاءات النقاش العام، من الناحية البيولوجية:

الدراسة على أنه فيلسوف ألماني: ساهم بالتراث الألماني وفكر ودرس من خلاله، على نحو تقويمي وتصحيحي، من كانط إلى غادامير وأدورنو. يحاول هابرماس، وكما هو معروف، أن يجري ارتباطاً بين التراث الألماني والفلسفة الأنغلو-أميركية، وأينما يحمل هذا الارتباط أو محاولة هابرماس حول مسائل الدين، فإنه سيتم تناول النقاشات هنا ذات الصلة. بيد أن التراث الألماني لم يكن معروفاً على نطاق واسع في اللاهوت كما كان عليه الحال عند الجيل الماضي أو نحو ذلك، وسيتم شرح الموضوعات الرئيسية، حينما تبدو عليه الملائمة هنا: والأمر أنه لا تستلزم المعرفة المفصلة عن التراث المثالي الألماني.

تمثل أعمال يورغن هابرماس تحديات للفلاسفة واللاهوتيين على حد سواء. إنها تثير سؤالاً بسيطاً، ونقدم اعترافاً بسيطاً أيضاً. سؤاله البسيط هو: كيف يمكن أن يوجد جدال أخلاقي عام بين أفراد ينتمون إلى تراثات مختلفة؟ أما اعترافه البسيط فهو: أن جميع الالتزامات الأخلاقية الجوهرية لها جذورها في الحياة الدينية. إن المسيحيين قادرون على خوض المحاجة الأخلاقية مع بعضهم البعض، رغم الاختلافات الطائفية أو الثقافية، ذلك أنهم يتشاركون في التراث. لا شك، أن هذا التراث هو محل نزاع، وشقاق وبعض الأحيان محل انقسام بينهم، إلى حد يتم فيه حظر أفراد بعض الطوائف من قبل أولئك الذين يكونون في السلطة للمشاركة بالقدسات المشتركة مع أفراد من بعض الطوائف الأخرى. على أية حال، إنها بالضبط الانشقاقات التي تكشف سلطة التراث. إن امتلاك مثل هذه الاختلافات يعني الاعتراف بالمواضيع العامة للجدال: الكتاب المقدس، المقدسات والكهنوتية والطقوس الدينية. إن الفضاء العام الذي صعد في أوروبا مع يقظة الإصلاحيين كان فضاءاً للنقاش والمحاوراة داخل تراث الحياة المسيحية وتراث الفكر المسيحي. أما اليوم، فإن الأمور أكثر تعقيداً. ومن الصعب التوفيق بين التغييرين اللذين يكتسيان أهمية كبرى فيما يخص المجال العام: التغيير الأول هو صعود الأصوات التي ترفض موروثهم المسيحي، والثاني، مشاركة أصوات من تراثات دينية أخرى. يوجد خطاب مناهض للدين والذي يفهم تراثه على أنه «علماني» إلى جانب تنوع محير من أصوات دينية غالباً غير مرتبطة مع بعضها من خلال المواضيع الشائعة في الجدل.

يعود سؤال هابرماس حول المحااجة واعترافه بالجذور الدينية للحياة الحديثة إلى لبّ الجدل الأخلاقي المعاصر. إذا كانت المواقف الأخلاقية الجوهرية متجذرة في الحياة الدينية، وإذا كان الفضاء العام يمثل منبرًا تجتمع فيه الأديان المختلفة مع بعضها البعض، فإنه من الصعب معرفة كيف يمكن أن ينوجد جدال يدور حول مسائل مثل القانون أو التعليم أو الطب أو الفن. ويبدو أن الناس المعاصرين دائمًا ما ينزعون لمجرد تكرار مواقف تراثهم الخاص، وربما على مرأى ومسامع بعضهم البعض، ولكن من دون التوافق على معايير ما لمحكمة تأويلات بعضهم البعض. لقد أبدع هابرماس مجالًا لعمل نظريّ كان الهدف منه تجاوز التراث، وذلك من أجل حل هذه الإشكالية. وهذا يعني منهجيًا إبعاد المواقف الأخلاقية الأساسية ومواضيع الجدل العامة. لقد جادل، فيما يخص مثل أولئك الناس، بشأن الاتفاق على الإجراء [على مجرد عملية الجدل م]. ويتمثل مفهوم هابرماس عن المجال العام بكونه عبارة عن: منبر حيث يوافق فيه كل المشاركين على كيفية إجراء النقاش، ويمتلك، هابرماس، حججًا مختلفة لدعم هذه المواقف التي سيتم تناولها في الفصول اللاحقة. رؤية هابرماس عن الفضاء العام أنه المكان حيث يخضع الناس فيه طواعية التزاماتهم الأخلاقية الجوهرية إلى النقد متى يتم النزاع حولها من قبل الأطراف الأخرى. إنه يحتاج، بالتالي، أنموذجًا من أجل وصف العملية التي تصعد وتُتقّب وتوجه فيها مثل هذه الانتقادات. لا يمكن أن يدعي أي تراث بأن مواضيع جدالاته العامة أو التزاماته الأخلاقية على أنها معيارية للجميع. لقد دعم هابرماس هذا الأنموذج بنظريته عن الفعل التواصلي، كما أنّ تفاصيله (وتناقضاته) قد درست في مشروعه في أخلاقيات الخطاب. يتوجب على أولئك الذين يتوافقون مع هابرماس أن يشرحوا كيفية ارتباط المعالجات بالالتزامات الجوهرية. أما عن أولئك الذين يخالفونه، فإنه ينبغي عليهم أن يقدموا نموذجا بديلاً من أجل نقاش منظم في المجال العام. تنتهي هذه الدراسة في المحاولة للخوض بهذا البديل.

سيُستخدم هنا تعبير «الفضاء العام» على نحو فضفاض جدًا ليعنى به الميدان الذي تجري ضمنه الجدالات العامة. لقد بدأ هابرماس أبحاثه الفكرية بمزيد من التحليل التاريخي الدقيق من وجهة نظر ماركسية (Habermas 1989a). يوضح

كتاب «The Structural Transformation Of The Public Sphere» صعود وتطور مفهوم «الرأي العام» في المجتمع البرجوازي: عالم الرسائل والمقاهي والمنتديات والموائد الاجتماعية Tischgesellschaften. إنها مسألة تتعلق بنهاية الملكية الإقطاعية والهيمنة الثقافية للبلاط الملكي وتساعد سلطة طبقة التجارة البرجوازية التي كانت مصالحتها تناقش بشكل جديد للحياة «العامة». ما هو مثير للاهتمام أكثر فيما يخص دراسة هابرماس (بالنظر إلى اهتمامه الواسع بالعقل الكلي) هو تركيزها على الخصوصية الثقافية. وهذا ما يحيط بدقة بالإشكاليات التي ينخرط بتحدياتها في كل أعماله اللاحقة. ويظهر أنّ فكرة الرأي العام (العمومية إلى حد ما) قد برزت في ظل أوضاع كان تاريخها تاريخ فريد- وعلى نحو ما محدد. ويعتبر هذا الاعتراف على نحو صائب في بداية كتابه، وتاماً في بداية رسالته الفكرية:

«نعتقد بأن المجال العام البرجوازي بكونه يمثل نموذجاً لفترة ما. لا يمكن أن يكون مجرداً من التاريخ التطوري الفريد لنشوء «المجتمع المدني» في العصور الوسطى الأوروبية العليا؛ ولا يمكن أن يتحول وينتقل، بنحو نموذجي-مثالي معمم، إلى أي مجموعة من الشروط التاريخية التي تمثل تبلورات متماثلة» (Habermas 1989a: xvii).

بمعنى آخر إن المجال العام أوروبي؛ وهذا يعني أنه في القسم الأعظم منه مسيحي. هل يوجد فضاء عام شرق أوسطي؟ هل يوجد فضاء عام شرق آسيوي؟ هل يوجد فضاء عام مسلم؟ هل يوجد فضاء عام بوذي؟ وإذا ما أجبنا على نحو حازم فستكون الإجابة: كلا، لا يوجد. وهذا الأمر يولد مزيداً من الإشكاليات. إن أفكار القانون المدني والجنائي والحكومة والضرائب هي جميعها إلى حد ما من منتجات الفضاء العام الأوروبي المسيحي. وهؤلاء لديهم نظراء في البلدان الأخرى، ليس أقله بسبب التبادلات الثقافية التي حدثت جراء التجارة والحرب والاستعمار، وفي غالب الأحيان هذه التبادلات الثقافية سبقت العصور الأوروبية الوسطى العليا. ومع ذلك، هناك، في الوقت نفسه، اختلافات كبيرة. فما اعتُبر على أنه التجاء لـ«التراث» في بريطانيا أو هولندا، فإنه قُرأ على أنه التجاء لـ«الكولونيالية» مثلاً في الهند وجنوب أفريقيا. وتعتبر الديمقراطية، على نحو مثير، من آثار، لا التجربة السياسية الإغريقية القديمة فحسب،

بل، بشكل حديث أكثر، نتيجة لصعود نظام الفرنسييسكان في إيطاليا في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. حيث جسّدت أنظمة الفرنسييسكان العلاقة المتحولة بين سلطة الكنيسة والشعب Popolo، وبشكل كبير في الوقت الذي أخذت فيه الطبقات التجارية بالنمو في السلطة وبدأت فيه البلديات تصبح مدناً. وقد حُسبت وقيست القرون المعنية هنا من خلال التقويم المسيحي. هكذا، وعلى نحو مفترض، فإنه ليس بالأمر السهل بأن يكون هناك أمل في ديمقراطية في الصين، على سبيل المثال، حيث لا يتضمن تراثها لا التراث الإغريقي ولا الفرنسييسكاني، وسيطلب الأمر حساسية هائلة ومعرفة تاريخية-ثقافية حتى لتخيل سمات ديمقراطية صينية. والمسألة هنا في هذا أنه حتى مصطلح «الفضاء العام» يمثل مشكلة: إنه يشير إلى ميدان هو مسيحي بكلية. وستستمر هذه الدراسة باستخدام المصطلح في وصف الميدان العام الذي يمكن أن تتقابل وتتجادل فيه التراثات المختلفة ولكن فقط في حال عدم توفر مصطلح أفضل. إنني أعتقد أنه لا يوجد مصطلحات تراثية-محايدة؛ وبالطبع إنها الرؤية التوجيهية هنا لهذا الحجة الموجهة لهذا الكتاب هي تحتاج المحاولات لتجاوز التراث سلفاً نظرياً أن تُستبدل بنماذج ومشاريع أكثر اعتدالاً، يمكنها أن تضيء معنى على حالات التفتت، وتلتقي فيها فعلياً، التراثات المختلفة، عبر الممارسة.

إذا فهم المرء على نحو أفضل صعود الفضاءات العامة من خلال الحضور للثقافة المسيحية الأوروبية، فإنه من الواضح الحاجة إلى مجموعة واسعة وكبيرة من الأدوات الفكرية لفهم أشكالها المعاصرة. لقد أشار هابرماس نفسه، بالفعل، في أعماله المبكرة، على التحول من النقاش الثقافي باتجاه الاستهلاك الثقافي، وذلك في نفس الوقت مع العلاقة المتغيرة بين الحياة العامة والخاصة في عالم العمل، وحضور وسائل اتصال الجماهير مثل الصحف ومن ثم الراديو والتلفزيون (والآن الإنترنت). ويمكن للمرء هنا أن يستكمل ويصحح توجه هابرماس بعدة طرق: من خلال القيام بمزيد من التأريخ الدقيق، ومن خلال مشاهدة التغيرات اللاهوتية، ومن خلال القيام بدراسات إثنوغرافية أفضل لممارسات الحياة اليومية المعاصرة، وهلم جرا. بيد أن التحدي الحقيقي لفكرة المجال العام بحد ذاتها تأتي من الظهور المزدوج للهويات العلمانية والتنوع الديني في السياسة. إذا لم يوجد فضاء إسلامي عام، كيف يمكن لنا

أن نفهم بشكل أفضل النقاش العام بين المسلمين والمسيحيين حول المسائل التي تتعلق بالقانون؟ كيف ينضم اليهود الملتزمون أو الهندوس المتدينون للنقاش مع الشركاء، الذين تكون هويتهم الثقافية المسيحية متقنعة برؤى علمانية (صعبة بمقدار ما هي مخصصة)؟

لقد أنتج صعود الفهم الذاتي العلماني (والذي هو إلى حد كبير نتاج التغيرات داخل اللاهوت المسيحي في أوروبا) اختلافات مهمة في كيفية ارتباط الهوية الدينية بالنقاش السياسي في الجامعات الأوروبية ومقاعد الحكومة. هكذا، فإن حضور الأساقفة الإنجيليين (لكن ليس الكاثوليكين الروم) في مجلس اللوردات في بريطانيا، وحضور الحزب الديمقراطي المسيحي الناجح في ألمانيا، والغياب النسبي للاهوت في الجامعة الفرنسية: نقول كل هذه الأمور جميعها تقتضي لفت نظر محدد إلى التواريخ الثقافية والنقاشات اللاهوتية المحلية، إذا ما أراد المرء فهم معانيها المعاصرة. إن الرؤى التاريخية حول أمور القانون والحكومة والاقتصاد، وهلم جرا، هي لحد كبير مسيحية، رغم أن ذلك ليس على نحو حصري. كما يوجد حاجة مماثلة - مع صعود الفهم الذاتي العلماني من خلال السياسيين والمنظرين السياسيين - لإعادة التفكير في كل هذه المقولات وفي السياق الذي يتم فيه تحدي المعاني العلمانية المعاصرة داخل الفلسفة. لا يمكن أن يتم اللجوء إلى الكتاب المقدس أو استقبال المعتقدات بنفس الطرق كما كان عليه الأمر في الماضي. ولكن، وعلى أية حال، فإن هذه الطرق كانت موضوع اختلاف منذ بدايات القرن الثالث عشر فصاعدًا في أوروبا داخل التراث المسيحي، ولم يكن ثمة إجماع مثالي حول ما يرجع إليه المرء. إن إعادة التفكير بالتراث المسيحي وفق الشرط العلماني تمثل مشروعًا واسعًا جدًّا، وأن يكون المرء مواكبًا لعصره يعني أن يواجه كل المشاكل المفترضة التي يقتضيها ذلك. ويبدو أن محاولة إعادة التفكير في المجال العام (حيث العديد من التراثات الدينية الأخرى هي شريكة في الحوار، وبالتالي حيث ينظر إلى العلمانية بشكل واضح على أنها تهديد غربي) لهي أمر إشكالي في كثير من الأوقات.

ينبغي لأي تفسير للنقاشات السياسية والأخلاقية في أوروبا وأمريكا الشمالية أن يُنصف الدور الهام الذي لعبه أولئك الذين كانت هويتهم قد تشكلت في الكنيس



والجوامع والمعابد بالإضافة إلى الكنائس. وحتى هذا السرد الصغير للبيوت الدينية يتجاهل المنظور المسيحي: لقد تشكلت الهوية اليهودية على نحو جدلي في المنزل أكثر منه في الكنيس؛ وللعبادة عند المسلمين أهمية في مكان العمل، بقدر أهميتها في المسجد (لا يوجد «سبت» إسلامي). ومع أنّ المرء يحاول وصف هذه المسائل، فإنه من المؤكد بأن الجدالات في المجال العام لا يمكن أن تُسوى من خلال اللجوء سواء إلى السلطات المسيحية أو أشكالها العلمانية. قد لا يحتفل الخوارنة [البروتستانت م.م] والروم الكاثوليك بالقداس مع بعضهم البعض، ولكن قد يتناقشون مع بعضهم البعض حول كيفية تفسير كُورنثيين الأول (الكتاب المقدس، 11: 23-34). تجعل مثل هذه الاتفاقات الأساسية الاختلاف ممكناً. وهذا ليس هو الحال عندما يضم النقاش العام أفراداً من تراثات دينية أخرى. ولا يمكن للمرء أن يلتجأ إلى رسائل بولس. ربما يمكن للمرء التفكير بالشبكة الواسعة للآخرين فيما يخص الالتزامات المشتركة. ماذا بشأن الديمقراطية أو الحرية أو حقوق الإنسان؟ إن تصوراتنا عن الديمقراطية مترسخة في التطورات التي حدثت في العصور الأوروبية الوسطى العليا؛ كما أنّ أفكارنا عن الحرية مندمجة بخصائص الثورة الأميركية والثورة الفرنسية؛ ويعود مفهوم حقوق الإنسان إلى أصله في التراث إلى القانون الطبيعي المسيحي. لهذا، من الصعب التفكير بأيّ من مثلنا النبيلة لم تنتشر جنيولوجيتها بهذا الشكل.

لم يعد المجال العام أوروبياً، ولم يعد مسيحياً. كما أنّ المسيحية بحد ذاتها لم تعد أوروبية. إنه من الصحيح أنه يوجد أوروبيون ومسيحيون يشاركون في المجال العام، إلا أنّ أنهم عددياً هم قلة. هابرماس هنا يطرح في هذا الوضع المشوش سؤاله: كيف يمكن أن يوجد نقاش أخلاقي بين أفراد ينتمون إلى تراثات مختلفة؟ وقد كانت أعماله في حياته تمثل إجابةً معقدة وطويلة عن هذا السؤال. تصورياً، يبدو أنّ جوابه بسيط. وكما أشرت سابقاً، يناقش هابرماس بأنه ينبغي على المرء أن يحدد قواعد النقاش الذي يتجاوز التراث. ومن دون هذه القواعد، فإنه لا يمكن أن يتواجد سوى صدامات في الآراء المتنافسة، أو تعاقب لمواقف لا تتخبط مع بعضها البعض. أما الصعوبة التي تواجه هابرماس فهي في تحديد تلك القواعد، وإظهار بأن هذه القواعد ملزمة لجميع المشاركين في النقاش. تقوم استراتيجية هابرماس على التحقق من تراث

الفكر الحديث، والذي هو غالبًا، وعلى نحو لا يمكن إنكاره، تراث مسيحي وفي بعض الأحيان تراث يهودي. لم يسع هابرماس أبدًا وراء رؤية من اللامكان، ولم يناقش إطلاقًا بأنه يمكن للمرء أن يشغل موقعًا خارج أي تراث أيًا يكن. فقد ناقش، بدلًا عن ذلك، بأنه يوجد «عقل» كلي يجعل التنوع في التراثات وأشكال الحياة ممكنًا. ويعترف هابرماس بشكل تلقائي بأن أي توصيف جوهرى لهذا العقل، بل أي موقف أخلاقي جوهرى بالمطلق، سوف يتم موضعه حتميًا وعلى نحو صحيح ضمن التراث. وفي الوقت نفسه يتحدى أي شخص ينكر وجود وحدة تجعل الاختلاف ممكنًا. ويناقش أنه بدون هذه الوحدة لا يوجد تعددية: بل سينوجد فقط أشياء وأحداث غير مترابطة. وعلاوة على ذلك، يعتقد هابرماس بأنه من الممكن نظريًا بلوغ هذا العقل الموحد. وهذا لا يتم من خلال الادعاء برؤية الرب للأشياء. حيث يقول بأن هذا كان المقاربة «الميتافيزيقية» في العصور الوسطى المتأخرة التي سعت لتأسيس هوية بين الفكر والعالم، وتلك المعرفة هي التطابق التام بين الفكر والواقع. إلا أن هذه الرؤية، كما يعتقد هابرماس، قد غدت مستحيلة منذ ظهور كتاب كانط «Critique of Pure Reason» في عام 1781 (نقد العقل الخالص). لقد وضع كانط أجندة من أجل الفلسفة اللاحقة وذلك لأن يظهر بأنه يوجد شروط قبلية للمعرفة. قد يكون كانط غير مقنع في محاولاته تحديد تلك الشروط (المعطيات الحسية والتصورات)، لم تكن هناك محاولات ناجحة انزاحت عن موقف كانط، وتكررت لوجود شروط قبلية للمعرفة. وبدلًا عن ذلك، فقد كان بلوغ العقل الموحد، برأي هابرماس، «ما بعد ميتافيزيقي». فالعقل الموحد يعترف بمكانة الفكر البشري ككل، ولكن لا يصل إلى التصور المطلق الذي يمكنه الحكم على ما إن كان هناك تطابقًا بين الفكر والواقع. ولمعرفة ما إن كان هذا التطابق موجودًا، يتطلب الأمر رؤية من خارج الفكر والواقع. والإصرار على التطابق، بالرغم من هذا المطلب، هو نزعة دوغماتية، وأما الإصرار على عدم وجود رابط إطلاقًا بين الفكر والواقع فهو نزعة شكية. لقد كانت المثالية الترانسندنتالية ما بعد الميتافيزيقية عند كانط، محاولة ذكية، ولكنها أخفقت في تجنب هاتين النزعتين المتطرفتين. وسواء أسار المرء وراء تفاصيل فلسفة كانط أم لا، فإنه ينبغي على الفلسفة كلها، بما فيها النظريات الأخلاقية كلها، أن تكون بهذا المعنى «ما بعد ميتافيزيقية».

لقد حفلت محاولة هابرماس في تقديم رؤية ما بعد ميتافيزيقية لقواعد النقاش العام بإشكالات مستعصية ومتناقضة، كما هو حال كل الفلسفة واللاهوت. فقد دخل هو نفسه بقوة بجذالات مع نقاده، وككل المفكرين العظماء، خاطر على نحو واسع بآرائه الوضعية بينما ترف معارضوه بتحديد الإشكاليات في تلك الآراء. لقد أظهر هابرماس نفسه من دون كلل الإرادة في تقديم نظرية، ولتنظيم أبحاث يمكن أن تختبر، وذلك في فترة تاريخية يسيطر عليها بشكل قلق النقد والتفكيك. وبالتأكيد يجب أن يقدم أي انخراط جدي مع هابرماس نظريةً أفضل، وأبحاثاً تصمد أمام الاختبار. إن المشاكل التي يحددها هابرماس، وصعوبة السؤال التي يثيرها حول الجدل في المجال العام التعددي، فهي دقيقة، وليس هناك سوى القليل من الخصوم الذين قدموا إجابات جيدة على أسئلته. لقد كانت الصعوبات مع نظريته الخاصة قوية جداً، ولم تقاوم أبحاثه الاختبار: ولهذا السبب ليس من معنى أن يكون المرء هابرماسياً. على أية حال، إن السؤال الذي يطرحه لهو سؤال ملح. وإذا ما تطلب التركيب الاجتماعي المتغير للمناطق الجغرافية إعادة التفكير بالمجال العام، مأخوذاً بعين الاعتبار الفهم العلماني الذاتي وتنوع الهويات الدينية، فإنه لا يمكن أن يكون الأمر كافيًا مجرد تحديد عيوب نظرية هابرماس. إن المطلوب هو تقديم نظرية أفضل، أو ربما شيء أفضل من النظرية.

يوجد حاجة لأبحاث جيدة تقدم تحديات للفلاسفة واللاهوتيين. لقد قدم هابرماس العديد من الآراء حول الدين في أعماله على مدى نصف القرن الماضي؛ ولطالما كانت رؤاه تتغير مع الزمن. وبالتأكيد، لم تلعب النقاشات تقريبًا حول الحياة الدينية دورًا في عمله «The Structural Transformation of the Public Sphere»، إلا أن ولعه باللاهوت قد امتد إلى أعماله المبكرة، على سبيل المثال في مقالات نشرت في الطبعة الأولى من كتاب «Theory and Practice» عام 1963<sup>(1)</sup>. لقد صقل انخراطه مع الشيولوجيين، وبخاصة الكاثوليكيين الروم الألمان، آرائه

(1) إنني لا أتناول الأنواع المختلفة من المجال العام اليوم، ولا حتى أقوم بتجديد انتقادات فيفيد زارت D. Zaret بأن هابرماس لا يولي إلا الاهتمام القليل جدًا في الحياة الدينية في المجال العام انظر: David Zaret 'Religion, Science, and Printing in the Public Spheres of England', in Cal houn 1992: 212-35. This is a topic for future work..

في الحياة الدينية المعاصرة، في حين زودته أيضًا بجمهور متيقظ (وربما متحمس على نحو شديد) بما يخص تصريحاته حول استمرارية المواقف الدينية في عصر الحداثة. هكذا، فقد حفلت أعماله بادعاءات حول المعتقدات والممارسات الدينية: لقد كانت تلك جزءًا من نظريته في الفعل التواصلي، كما أنها تمثل جزءًا من نظريته السياسية، وفضلاً عن ذلك فإنها تميز الكثير من محاكماته التأملية حول التفكير ما بعد ميتافيزيقي. إن النظرية الأخلاقية الحديثة مقبولة، بالنسبة لهابرماس، بوصفها تطورًا عن العقيدة المسيحية (وبمعزل عنها)، كما يؤكد على نحو معروف، في أعماله المبكرة والأخيرة على حد سواء، بأن الالتزامات الدينية سوف تستمر طالما أن أشكال الحياة الحديثة غير قادرة على إنتاج (من داخلهم) الغنى نفسه للدفاع والهوية. ويتمثل التحدي بالنسبة للاهوتيين أنه بينما تمثل آرائه عن الدين والثيولوجيا بكونها آراء غير مرضية (وغالبًا في المستويات الأساسية)، فيبدو أنه لا يوجد أي آراء عليا مهمة داخل اللاهوت حول كيفية التفكير في النقاش العام في المجال العام الجمعي. وإذا ما استبقنا بعض النقاشات الواردة هنا في الفصل العاشر، فإنه يبدو أن معظم الكتابات اللاهوتية ضمن المسار الما بعد ليبرالي كُرس لإظهار كيف ينبغي أن يفكر المسيحيون في العقيدة والأخلاق بدلًا من وصف كيف يمكن أن يخوض المسيحيون في جدال مع المشاركين الآخرين في المجال العام. أما في الجانب الآخر، فيبدو أن معظم الكتابة اللاهوتية في مسار «اللاهوت العام» أنها تظهر المواقف ما بعد الليبرالية (مثل تلك التي لـ ستانلي هاورواس S. Hauerwas أو جون ميلبانك J. Milbank) بكونها ضيقة الأفق على نحو مهول. وسيستطرد الفصل العاشر من هذه الدراسة فيما يتعلق بالسرد والجدالات. وحيث إن الفصول الأولية تنصب على تفسيرات لنصوص كتبها هابرماس، فإن هذا الفصل يحاول العمل من خلال بعض القضايا التي أثارها عداء هابرماس تجاه السرديات وعداء ميلبانك تجاه النقاش. إنني أناقش بأن متقدي هابرماس كانوا مخطئين بالتفكير بأنه مضطرب جدًا تجاه التراث: ذلك أنّ لديه رؤية حميدة للغاية. يكتب هابرماس كما لو أنه يجعل من الآراء الأخلاقية هو غير إشكالية نسبيًا داخل التراث، ويبدو أنه يرى بأن المشاكل الجدية لا تظهر إلا فقط عندما يحاول أفراد من تراثات مختلفة مواجهة بعضهم البعض في المجال العام. إنني أناقش بأن المشاكل الخطيرة موجودة بالفعل داخل التراث نفسه، وبأن بحث هابرماس عن نظرية

تؤسس للنقاش لا تأتي بغرض مفيد. وأصر أيضًا بأنه بينما يتمايز السرد عن الجدل، فإنه لا ينفصل أحدهما عن الآخر.

ي طرح سؤال هابرماس تحديات لهذين التقابليين القطبيين. إنه مطلوب من ما بعد الليبراليين تقديم رأي أفضل عن المجال العام. ومطلوب من أنصار «اللاهوت العام»، ليس بأقل من هابرماس كذلك، أن يمارسوا لاهوتًا أفضل. يصبر هابرماس، وخاصة في أعماله الحديثة جدًا، على التراثات الدينية بكونها المصادر الرئيسية للعواطف والدوافع والرؤى عن الحياة الجيدة التي تسمح للأشخاص الحديثين بالازدهار (Habermas 2003a: 73). لقد تلقى هو نفسه تكوينًا فكريًا علمانيًا، وهو الأمر الذي عنى بأنه نظر إلى التراثات الدينية بنوع من الانفصال الغريب، وهذا يتماشى على نحو غير ملائم (ولكن بصدق) مع رؤيته أنّ الحياة الاجتماعية التي تخلو من النعم الدينية ستكون قاحلةً ومن دون أمل.

لقد استلهم هابرماس عددًا من الكتب التي كتبها لاهوتيون، وتم العمل في نظريته عن الفعل التواصلي من خلال آخرين. بيد أنّ مقاربه للدين واللاهوت لم تستر كتابات مفصلة باللغة الإنكليزية، مع ذلك، وقد استُخدمت أعماله في كثير من الأحيان من دون السؤال فيما إذا كانت مقاربه للعقل قد موضعت في صراع جوهرى مع اللاهوت المسيحي. إنني، وفيما يلي، أناقش بأنّ القول أنّ لديه الكثير من النقاط المهمة ثيولوجيًا فيما يخص استخدام عمله كشريك بناء (ناهيك عن الأساس النظري) لهو أمر إشكالي. وإذا ما صيغت الحجج هنا بشكل جيد، فإنه سيغدو من الواضح بأنه ينبغي على اللاهوتيين استخدام هابرماس في صقل فهمهم عن الجدل العام، لكن لا بوصفه تديعياً نظرياً للاهوتهم الحديث. إنني أتمنى أن أشرح بعض إشكاليات هابرماس اللاهوتية، بحيث يتمكن أولئك الذين يرغبون باستخدام هابرماس أن يروا بوضوح القضايا الرئيسية التي يحتاجونها لمعالجتهم. كما أحاول أيضًا أن أصحح بعض أخطائه وأطور بعض رؤاه الخلاقة على طول المسارات اللاهوتية المسيحية. وهذا سوف يقودنا إلى الانخراط مع الكتاب المقدس.

إن الدراسة الأكثر شمولاً لمقاربة هابرماس للاهوت بالألمانية هي دراسة هيرمان دورينغر H. Düringer وذلك في: «Universal Reason and Particular Faith»

A Theological Evaluation of the Work of Jürgen Habermas» (Düringer, 1999). يتخذ دورينغر ما يقوله هابرماس على نحو جدي بشأن الدين في العالم الحديث، ويعمل خلال ملاحظات هابرماس الواضحة حول العلاقة بين اللاهوت والفلسفة. كما يطور دورينغر عمل هابرماس مستخدمًا بذلك معايير ثيولوجية. ويستخدم كذلك دورينغر ببراعة صيغة الكلدونية للإشارة إلى العلاقة بين الفلسفة واللاهوت في فكر هابرماس باعتبارهما «ليسا مختلطتين» و«ليسا منفصلتين». وعلى أية حال، وخلافًا لطبيعتي المسيح الاثنتين، فهما غير مختلطتين بسبب أن هابرماس لم يأخذ أبدًا وجهة نظر المشارك، بل فقط المراقب؛ وهما ليسا مختلطتين بسبب الجذور الباطنية (الغموض) في الفلسفة الألمانية وانشغال هابرماس ذاته الوثيق مع هذا التراث من خلال عمله المبكر حول شيلنغ (Düringer 1999: 19-25). إنني أتخذ هنا مقاربة مختلفة، حيث أناقش بأن «الدين» و«التيولوجيا» هما ضحايا عرضية لملاحظات هابرماس حول التراث، بالرغم مما يقوله حول الحاجة للاعتراف بقيمة التراث الديني. ولكي يفهم المرء ما يقوله هابرماس حول الدين، فإنه يحتاج إلى تفسير كتاباته في سياق نقاشاته حول العقلنة، والعلمنة والنقاش العام. بمعنى آخر، يتعامل مع موضوعات ليست غريبة عن اللاهوت. وهذه ليست مقاربة جديدة: فمعظم قراء هابرماس اللاهوتيين يقاربه بهذه الطريقة، على الأقل إلى درجة ما. إنني أدعي، فيما وراء هذا، بأن هابرماس في الحقيقة لم يكن مهتمًا في الكثير في أعماله بالدين واللاهوت على أنهما ممارسات أو تراثات حيّة، بل ينظر إليهما بوصفهما مصادر قوة، وأحيانًا، مصادر خطر، وأحيانًا أخرى، مصادر إلهام للوعي الذاتي الحديث فمن حيث هما مصدر قوة، يوحدان وجهات النظر عن العالم، ويربطان أفراد المجتمع بالحياة الأخلاقية؛ ومن حيث هما مصدر خطر، ينظران إلى التفكير النقدي على أنه خيانة وتهديد؛ ومن حيث هما مصدر إلهام، يشرعان برؤى عن الحياة الخيرة. وعن ناحية أنهما أسلاف (قوية متبقية) فلأنهما قد هزما وتم تحويلهما من خلال قوى التفكير التي تبرز عندما يتلاقى أفراد الثقافات المختلفة مع بعضهم البعض ويحاولون فهم بعضهم البعض. هابرماس هنا، وفي هذه الناحية الأخيرة، يراوغ كما سنرى. وأطروحتي مفادها أن هابرماس يرغب في مصدري القوة والإلهام (في الدين واللاهوت) ولا يرغب في مصدر الخطر. وبناء على ذلك، لم أعالجه على أنه

شريك لاهوتي جدي في النقاش. وهذا ليس من باب عدم الاحترام، وإنما من باب الاعتراف الاعتراف بأن قراءه اللاهوتيين يحتاجون لإعادة بناء نقاشاته، وبالتالي يكتشفون أنه لم يتحدث حول تراثهم الديني، بل حول الأسلاف (المثالية) للوعي الذاتي الحديث (المثالي).

يدرك هابرماس بأن الوعي الذاتي الحديث يدفع ثمن قدراته النقدية غالبًا: «ابتعاد متزايد عن تراثه الخاص، وبالتوازي ازدياد «العجز التحفيزي (المؤثر)» فيما يتعلق بالحياة الأخلاقية. ويكمن رأي هابرماس بأن قوة الأديان لربط الأفراد بالحياة الأخلاقية، بطريقة ما، لا تحمل أهمية أساسية لا لفهم الأخلاق في الماضي فقط ولكن أيضًا لفهم معنى الدافع الحديث. إنه يريد أن يفصل بين قوى التوحيد في الرؤى العامة عن قوى الإلزام الأخلاقي. حيث إن الرؤى العامة غير متوحدة في ظل الشروط الحديثة: يوجد ببساطة ثقافات مختلفة وتراثات مختلفة. أما فكرة أنه يمكن أن تكون موحدة فهي قناعٌ لإمبريالية عنيفة. وهذا سؤال مختلف جدًا عن الاعتراف بالوحدة التي تجعل التنوع ممكنًا. حيث من الصعب جدًا بلوغ هذه الوحدة، وليست نفس الشيء بوصفها رؤية عالمية. ومن الأفضل التفكير بذلك على نحو تجريدي كبير بوصف ذلك شرطًا للاختلاف. إن فكرة الرؤية العامة/العالمية التي توحد الثقافات المختلفة هي شيء مختلف تمامًا، وهي مرفوضة بشكل قاطع. ويعتقد هابرماس أنه بالرغم من الافتقار إلى مثل هذه الرؤية العامة الموحدة، فإنه من الممكن لأفراد المجتمعات الحديثة أن يكونوا مترابطين أخلاقيًا. إنها ليست فقط قوة الرب التي تحتاج لأن تتعلم وفق النموذج الحديث لاستقلال الانسان، وهو الأمر الذي يقر به هابرماس ويعتقد بأنه أنجز على نحو ملائم في المجتمعات الحديثة. بل إنها أيضًا قوة المقدس التي تحتاج لأن تتعلم ضمن نموذج حديث من الالتزام لما يدعوه «التوافق المنجز تواصلًا communicatively achieved consensus». وتميز حادثة هابرماس المثالية بالاستقلالية والنقد والالتزام، كما إن وصفه للدين واللاهوت يفيد ويخدم هذه الغاية. لا شك أنه يوجد فضاء للتعارض المهم والصارخ بين اللاهوتيين وهابرماس حول هذه المسائل، ولكن ليس من الواضح بدقة أين ينبغي إزالة هذا الاختلافات كما قد يتصور المرء. وعلى أية حال، لقد قمت بدراسة هذه المسألة في الفصول الأخيرة.

إن اللاهوتيين الذين يأملون بإقناع هابرماس بقضايا الدين الحديث سينجحون بسهولة بالغة. فهو يعترف وبسهولة بأن مواقف الدين الحديث هي جزء من شريان الحياة للحياة الأخلاقية. أيا يكن، يمثل هذا، بالنسبة لهابرماس، ببساطة موضعةً للمشكلة. فلا يتمثل السؤال، بالنسبة له، فيما إذا كانت الأديان تشكل حوامل للمواقف الأخلاقية الأساسية، بل في كيفية «إفادة» قوتها المعيارية، وفي نفس الوقت الحفاظ على مسافة بين المرء وبين طابعهم السلطوي، أي الفضاء السلطوي لتلك الأديان (Habermas، 2003a: 108-13). فقد كان على هابرماس، بغية إنجاز هذه النقطة، أن يعمل مع المفهوم المعمم لـ«الدين»، وأن يدعي ضمناً بأن كل الأديان، كذلك، هي نماذج عن الدين. وهذا يعني، إضافة لذلك، رؤية ضيقة عن مهمة الأديان التي هي بالنسبة، بشكل غير مباشر، قدرتهم على الإغناء بمعايير أخلاقية وتحفيز أفرادهم. إنها رؤية «إيجابية» جداً عن الحياة الدينية: فهي تؤكد على المعتقدات والممارسات التي هي غريبة بالنسبة كل تراث. إنها رؤية أحادية الجانب تمنع الاهتمام اللازم بالجوانب السلبية. فعلى سبيل المثال، فإن العبادة المسيحية توصي بفضائل محددة وفي الوقت نفسه، تضع، بشكل أساسي، ممارسات البشر جميعها موضع التساؤل (بما فيها الدينية بخاصة)، وتُخضعها للحكم الإلهي. ليس هذا مجرد اعتراف بنقد الدين البرجوازي المعروف لهابرماس، بأية حال، من خلال عمل ملولتمان وميتز (Moltmann، Metz، 2001). إن الأمر هو للتشديد على منع كل أشكال اليقين والرضا الذاتي. يقف هذا البعد التصحيحي الذاتي لللاهوت الثالثي (والذي يربط الوضوح التجسدي مع عدم اليقين العقائدي النيמותولوجية [Pneumatology] والغموض التام في «الخلق من العدم» creatio ex nihilo) على أنه غير مسموع بالنسبة لهابرماس. ربما يعود فشله بالانخراط مع التفكير اللاهوتي الما بعد ليبرالي الحديث بسبب أن اللاهوت الما بعد ليبرالي يفشل بالانخراط في مسائل تتعلق بـ«بالعمومية» التي تقف وراء أعماله.

ستتجمع الفصول اللاحقة، بالتالي، القيام بمهمتين منفصلتين. الأولى، هي وصف مقارنة هابرماس تجاه الدين واللاهوت. أما الثانية، فهي الإمساك بالمشكلة الأساسية التي طرحها في نظريته «الفعل التواصلي» فيما يتعلق بالنقاشات في المجال



العام، ودرس بعض الانتقادات لها، وكذا أيضًا أترح بديلاً عن نظريته. ويأتي هذا البديل، «التدبر المقدس»<sup>(\*)</sup>، من ميدان الدين واللاهوت، ويربط المهمتين سويةً.

إنه من الجدير الإشارة إليه هو ما يتعلق بالمهمتين اللتين لا يتم التعرض إليهما هنا. إنني أكرر هنا فقط، بشكل طفيف انخراط هابرماس مع اللاهوتيين (في الفصل التاسع)، ولم أقم هنا بتناول استخدام اللاهوتيين لهابرماس سوى على ضئيل. قد يبدو هذا غريبًا، وذلك بالنظر إلى أن الموضوع هنا بشكل أساسي يخص هابرماس واللاهوت. بيد أنه يوجد سببان لهذا. الأول، لأنّ دورينغر قام بهذا بشكل جيد سابقًا، لهذا لم أقم بتكرار نقاشاته لأسباب تتعلق بالمساحة هنا. أما السبب الثاني، فهو أن هابرماس ليس لاهوتيًا، وبالرغم من الأسئلة التي يثيرها حول اللاهوت، فإنه لم يقدّم لا هو ولا قراؤه اللاهوتيون بتطوير تلك الأسئلة لاهوتيًا. وهذا يميز هابرماس عن الفلاسفة الآخرين الذين كان لعملهم تأثير هام على اللاهوت. وعلى سبيل المثال، فإن نقد كانط للميتافيزيقيا، يحمل تشابهًا متجانسًا مع إصرار اللاهوتيين المسيحيين بأن اللغة لا يمكن أن تتماثل بشكل ملائم مع الرب؛ كما أنّ رؤية هيغل حول التوسط قد تطورت بشكل واضح من اللاهوت التجسدي؛ وقد ساعد اهتمام فجنشتاين بالنحو اللاهوتيين بشكل أفضل لتوضيح أهمية الطرق التي من خلالها تشكل الرؤى اللاهوتية. لقد حدثت تطورات لاهوتية توليدية للاهوت ما بعد ميتافيزيقي في حالات كانط وهيغل وفتجانشتين، إنه اللاهوت الذي يؤكد على الآثار الفلسفية للكريستولوجيا والاهتمام الحاد بالقواعد [اللغوية] في الممارسات والتوجهات اللاهوتية. وهذا

(\*) تدبّر المقدس (Scriptural reasoning): قمنا بترجمة هذا المصطلح بتدبّر المقدس لتعذر العثور على مفردة أكثر قربًا منها لما يقصده المؤلف. إذ ينطوي فعل التدبّر على دلالات تشير إلى حد ما لهذا المقصد. فأينما ورد هذا المفهوم، يكون القصد منه واحدًا. فالمؤلف يطرح من خلاله بديلاً عن نظرية الفعل التواصلية عند هابرماس. ولكنه ليس نظرية، بل هو ممارسة بقدر ما هو نظرية؛ أي أنه فعل ينطوي على النظر في المقدس، وينطوي على الخبرة الحية المعاشة لهذا المقدس. وسؤال المؤلف هو: كيف يمكن لأعضاء موروثات مختلفة أن يجادلوا، بشكل حقيقي، في الفضاء العام؟ وجوابه أن تدبّر المقدس هو أداة ممكنة وممارسة فعلية للتنسيق بين الموروثات المختلفة في المحاجة ضمن الفضاء العام، توفر سياقًا يتعلم فيه المشاركون لغات بعضهم البعض. إذ يمكن قراءة النصوص المقدسة من موروثين، على الأقل، من قبل أعضاء يتسبون إلى موروثين، على الأقل، ولا يمكن لشخص واحد، أن ينجح هذا العمل لوحده، تحت أي ظرف كان. وتعلم لغة الآخر تمكن من الاستماع إلى الدراسات العميقة عما يقوله، وتزود بوسائل تواصل حيادية، من الناحية الثقافية، يمكنها أن تلغي الإرباكات الفوضوية المثارة بين اللغات التاريخية الفعلية. لمعرفة أكثر حول هذا المصطلح، ننصح بقراءة الفصل الأخير من هذا الكتاب، بصورة خاصة.

ليس صحيحًا بالنسبة لهابرماس. حيث لم يكن لدى هابرماس هذا النوع من التأثير على اللاهوت، ولن يكون على الأرجح في المستقبل. والسبب في هذا يكمن لأن اهتمامه الرئيسي ليس حول محتوى الممارسات والآراء المعنية [اللاهوتية م.]. ولكن حول كيفية مناقشة ومشاركة التراثات المختلفة في الفضاء العام. إنه من الصحيح بأن هابرماس قد قال بأن أساس مثل هذا الجدل والتعاون [في الفضاء العام م.]. يكمن في طبيعة «العقل» أو «اللغة»، ولكن لم يقنع هذا القول حتى النقاد الودودين. فإذا ما أقتع رأي هابرماس اللاهوتيين فإن هذا يمثل مشكلة: فهذا يعني بأنهم قبلوا بادعاء هابرماس بأن العقل واللغة هما، بمعنى ما، في مرتبة أعلى من فهم الرب المتجذر في تراث معين [ما.]. ما يمثل باعثًا وراء هذه الدراسة هو الاعتقاد بأن اللاهوتيين المسيحيين يحتاجون لمعالجة اهتمام هابرماس حول كيفية اجتماع التراثات المختلفة مع بعضها البعض في المجال العام، وقد حاولت القيام بذلك في الفصل الأخير. ومع ذلك، إن التأثيرات الفلسفية الهامة على اللاهوت المسيحي المعاصر والتي قادت إلى إصعاد اللاهوت ما بعد ميتافيزيقي، ولتجديد التأكيد على الأنماط الثالوثية [المسيحية]، ولأهمية علم الجمال، لا يمكن تعلمها من هابرماس، بل -ضمن التراث الناطق بالألمانية- من كانط ونقاد كانط في التراث ضد التنويري (هامان، وهيردر وجاكوبي) والمثالية (فيخته وشيلنغ وهيغل) والرومانتيكية (شليغل و نوفاليس وشليرماخر) وخلفائهم مثل كريغارد وهایدغر وبينيامين وبلوخ وأدورنو وفون بالتازار وكارل بارت.

ولتوضيح الاعتراضات الأساسية التي يعليها هابرماس ضد الثيولوجيا، فإن الفصل التاسع يمثل سردًا عن دحض هابرماس لمقاربات كل من هيلموت بوكيرت H. Peukert ومايكل توينيسن M. Theunissen. وقد قُدّم هذا من خلال توضيح مختصر للإشكالات التي قام بها اللاهوتيون في الانخراط مع هابرماس، ولكن أيضًا فقد أتاح لنا ذلك الفرصة لإظهار كيف كانت حجج هابرماس قوية ضد هؤلاء اللاهوتيين. فلم يجد هابرماس معجبيه ونقاده اللاهوتيين بأنهم مخطئون حول ما يمكن أن تقدمه الفلسفة للاهوت فحسب، بل حاكمهم في كونهم عاجزين لاهوتيًا. كما أنني أرجح احتمالية بأن هابرماس ربما لم يقدم نفس الاعتراضات تجاه اللاهوت الأرثوذكسي الما بعد ليبرالي والما بعد ميتافيزيقي.

لم تكن جدالات هابرماس مع اللاهوتيين مثمرة فيما يخص مشروعه الخاص: قد بقيت بهذه المواجهات ثابتة من دون أن تتغير. وفي الوقت نفسه، لقد كانت الأصداء اللاهوتية أكثر وضوحًا في أعماله من وجودها في كتابات الفلاسفة الآخرين الذين حدث أن ورثوا تراث الفكر المسيحي. وهذا ما كان صحيحًا خاصة بالنسبة لأعمال هابرماس المبكرة، وليس من قبيل الصدفة أن هذا العمل هو الأكثر إتيانًا عليه من قبل اللاهوتيين. هكذا، فإنني أدرس في الفصل الثاني، فيما يتعلق بحالة الخطاب المثالي، بعض هذه القضايا بشكل مفصل، وحاولت إظهار قرب وبعد هابرماس عن الايسكتولوجيا المسيحية. وفضلاً عن ذلك، فقد قمت في ذلك الفصل، بإظهار الاعتراضات الهيغلية الأساسية لمشروعه. لكن الأمر الأكثر أهمية من هذه الأصداء هو نفور هابرماس الجوهري من اللاهوت المسيحي، كما سيتضح معنا في منتصف هذا الكتاب.

أما الفصل الثالث، فإنه يدرس سؤال السلطة والتراث، ويشرح فهم هابرماس لـ«المسافة» و«التفكر». ويمثل أيضًا هذا فرصة لمقارنته مع غادامير، من خلال الانخراط بعمله «On the Logic of the Social Sciences». يعيد الفصل الرابع بناء فهم هابرماس للعلاقة بين الممارسات الدينية القديمة والعجز التحفيزي (الدافعي) الحديث، ويركز على كتابه «Theory Of Communicative Action» بشكل خاص. يدرس الفصل الخامس دفاع هابرماس عن الكلائية، ويعرّج بشكل خاص على دور الفكر الديني فيها. يطرح هذا الفصل أيضًا بشكل مختصر تحدي الشيلينغ (من شيلينغ) لهيغلية هابرماس. أما عن الفصل السادس، فإنه يسرد انطولوجيا ماركسية هابرماس الباكورة عن السلام ويجذب الانتباه لانخراطه الأساسي على نحو مدهش في اللاهوت. في حين أنّ الفصل السابع يدرس العلاقة بين «الفكر الديني» و«الفكر الأسطوري». ويميل هابرماس للمماثلتهما؛ بيد أنني أحاول أن أجعل الأشياء هنا أكثر تعقيدًا وأشكلة [أن يجعل هذه النقطة إشكالية]. ويدرس الفصل الثامن العلاقة بين السرديات الدينية و«الميتافيزيقية». مرة أخرى، يميل هابرماس للمماثلتهم، وأيضًا إنني أقدم تفسيرًا بديلًا. أما الفصل التاسع فهو عبارة عن تقديم مختصر لحجج هابرماس الأساسية ضد اللاهوتيين، ولكن باعتباره لم ينخرط مع اللاهوت الما بعد ليبرالي، فإنّ هذا ما سيؤسس لرؤى محدودة.

تعرض الفصول المركزية في هذا الكتاب الإشكاليات التي تتعلق برؤية هابرماس عن اللاهوت والدين. مع ذلك، لا يكفي مجرد تسجيل هذه الاشكاليات. وبالتأكيد يتطلب وصفه غير الكافي للدين تفسيرًا أفضل، وتحتاج مقارنته للتراث للإصلاح. وبالرغم من ذلك، يبقى من المهم مسألة إصراره في مواجهة التراثات المختلفة في المجال العام. إنه نوع من الاهتمام «الما بعدي»، بمعنى أنه يلفت الانتباه للإشكاليات التي هي ليست داخلية بالنسبة لتراث معين، وليست مشتركة من قبل العديد من التراثات. وفي الحقيقة، فإن إشكال تنسيق التراثات المختلفة يمثل مشكلة عامة. فهذا لا يعني فقط بأن العديد من التراثات يواجه صعوبة في وصف المجال العام؛ بل يعني بأنه يوجد العديد من التراثات التي تحتاج لمجال عام للنقاش ضمنه. تشابه مقارنة هابرماس رسميًا، في بعض الجوانب، مع تلك التي عند نيتشه الذي يقرّ بأن الإشكاليات تظهر عندما تتواجه التراثات المختلفة مع بعضها البعض في المجال العام. مع ذلك، فهناك فارق مهم هنا بينهما: ففي حين أنّ نيتشه ينظر إلى الصراع الخارجي فقط بين نظم القيم والصراع الداخلي داخل أفراد تعلموا في قواعد الحياة الدينية، فإن هابرماس ينظر إلى الإمكانات في احتمالية نقاش حقيقي وليس مجرد صراع. وكما هو حال نيتشه، يخلط هابرماس القضايا «الما بعدي»، المتعلقة بالمجال العام، مع المسائل الداخلية بالنسبة للتراث، مثل مسألة ما إذا كان السلم أو العنف هو أولي، أو فيما إذا كانت اللغة ذاتها تشكل حاملًا للأمل أو هي مجرد حامل لما تعلمه الناس في جعلها أن تكون حاملًا [أيًا يكن ما تحمله]. هابرماس بالتالي، كما هو نيتشه، يقدم آرائه القوية ضمن تراثه بينما يحاول إظهار أنه موضوعي. وتامًا كما يحاول نيتشه جعل آرائه حول العنف لتظهر وكأنها حقائق عن الواقع، فكذلك الأمر في يخص هابرماس حيث يحاول في بعض الأحيان أن يقدم آراءه حول العقل كأنها وقائع تتجاوز خصوصيات التراث. من هنا، فإن المسائل «الما بعدي» بشأن مواجهة التراثات في المجال العام تختلط بالتالي مع المسائل الميتافيزيقية حول العقل واللغة والطبيعة، حتى لو كان هابرماس يحاول أن ينجز هذا ضمن منحى ما بعد ميتافيزيقي. على سبيل المثال، غالبًا ما يقوم هابرماس، كما ناقش غوردن فينلايسون G. Finlayson، بتقديم رؤى قوية بشأن الفصل بين الأخلاق والحياة الأخلاقية والتي غالبًا ما تحدث، على نحو مزعوم، كأنها نتيجة القوى التاريخية والاجتماعية المتغيرة، في حين أنّ هذا الفصل

(بين الأخلاق والحياة الأخلاقية) يحدث في المقام الأول داخل تحليلات وتصنيفات هابرماس نفسها (8-47: 1999: Finlayson). هكذا، فإنه يمكن التفسير على نحو معقول بأن النتائج التي يعزوها هابرماس للسبب والنتيجة التاريخية هي نتائج لطريقة هابرماس نفسه بالنظر إلى العالم، ولـ«ميتافيزيقية».

مع ذلك، إنه من الممكن على نحو متأن التعلم من هابرماس أهمية تذكر المسائل التي تتعلق بالمجال العام عند التعامل مع المسائل الميتافيزيقية، وفي الوقت نفسه أن نكون حريصين بعدم الخلط بين هذه القضايا. ما يميز هابرماس عن نيتشه هو أولوية التعاون عنده حول مسألة الصراع، وقد أفاد اللاهوتيون والفلاسفة، في هذه النقطة، بشكل أقصى منه. رؤية هابرماس على نحو صريح هي رؤية ميتافيزيقية لا يمكن أن تُحل بالتفكير. بمعنى آخر، لا يمكن أن يكون رأيه بشأن السلم يمكن الدفاع عنه ضد التحدي الشكلي. ومع ذلك، على نحو واضح يشكل ذلك فرقاً واختلافاً، وذلك «عند تذكر المسائل التي تتعلق بالمجال العام» سواء أوصف هذا المجال أنه مكان مسالم أو ساحة حرب، وهنا يغدو جلياً بأن معظم مسائل الرؤية الموضوعية «الما بعدية» هي حتماً تكمن في اللغات التي تم تشكيلها من خلال التزامات التراث الميتافيزيقية. وبالطبع، حتى هذا الرأي هو رأي مبالغ فيه: فما يعتقد به المرء على أنه «خاضع حتماً لكل الظروف» هو مجرد طرح صيغ في ظل شروط تاريخية محددة ومشروطة تاريخياً ضمن أطر محددة. إن الدين بالنسبة لهابرماس مهم لأنه يمثل، بالضبط، فضاءً حيث يتماثل فيه المبالغ فيه مع الحياة اليومية؛ إنه الفضاء حيث يتم التعبير بشدة عن مظاهر حياة الإنسان التراثية، بما فيها الالتزامات تجاه السلم والقيام بالأمل. يدرك هابرماس، على مستوى عميق نوعاً ما، بأن لغة الحياة اليومية الأخلاقية هي موسومة بفنائض من المبالغات حول ما يمكن أن يتوحد على نحو معقول من خلال نظرية الأخلاق: حيث إن آراء الناس تتجاوز (بشكل روتيني ومهم) أنماط الرؤى التي يمكن أن تُجدد من خلال قواعد هابرماس للخطاب. كما يدرك أيضاً بأن هذا الخطاب المبالغ فيه هو في الغالب متموضع في السياق الديني، وأن دوافع الناس العاديين مصاغة في مثل هذه البيئات المماثلة. رده هنا إلى حد ما فريد: فهو يطور نظرية أخلاق صارمة إلى حد كبير من أجل إنتاج معايير أخلاقية، ويقوم باستحضار الميول الدينية- التي تبقى

بالنسبة له «أسطورية» و«ميتافيزيقية» و«غير عقلانية»- للقيام بكل شيء لجعل الناس يلتزمون تجاههم. وفي الواقع، فإنّ هذا ما يُدرّكه العديد من نقاد هابرماس العلمانيين، بالرغم أنهم في غالب الأحيان يتحIRON حول إمكانية أن يحمل هابرماس مثل هذا الرأي. وعلى أية حال، فإنني سأعيد في الفصل الرابع بناء سردية هابرماس في كيفية ارتباط المقدس مع المدّس ونظهر كيف توصل إلى خصوصيته الغريبة؛ كما أظهرُ استحالة الرؤية أن يكون لدى هابرماس في ذهنه لاهوت بروتستانتية حين التفكير بشأن الالتزامات الدينية.

يفكر هابرماس، كما هو حال نيتشه، بأن الدين هو أحد مصادر مشاكل الحداثة الداخلية. فبينما يقوم نيتشه في كتابه «Genealogy of Morality» ربط الدين المسيحي مع التدمير الذاتي، فإنّ هابرماس، من جهة أخرى، يربط التفكير الديني بـ«التفكير الميتافيزيقي». فبالنسبة لهابرماس، إن التفكير الميتافيزيقي هو نوع من الفلسفة التي تجاهد لاكتساب رؤية الرب. كما يربط هابرماس أيضًا التفكير الديني بـ«التفكير الأسطوري». إن التفكير الأسطوري هو الذي يخلط الطبيعة والإنسان، الشخصي وغير الشخصي، والعالم ورؤية العالم. وأخيرًا، يربط هابرماس التفكير الديني مع لغة الأمل والخلص، الجوهرية بالنسبة حياة حديثة، الذي لم يُغلب حتى الآن من خلال الأصناف الفلسفية. إن هذا الجانب الأخير هو فقط من الدين الذي يفكر هابرماس بأنه يمكن أن يساهم على نحو إيجابي تجاه الحياة الاجتماعية الحديثة. لكن، من وجهة نظري، إن الدين يساهم كليًا بنحو إيجابي في نظريته. بعيدًا عن الاحتفاء بارتقاء الدين إلى مستوى الحامل المميز للمعايير الثقافية، ينبغي على اللاهوتيين أن يكونوا مرتابين على نحو عميق حول افتقار اللاهوت للنقد الاجتماعي، وافتقارها للدعم الميتافيزيقي، كما يظهر ذلك في عمل هابرماس. سوف هنا أقدم ما يقوله هابرماس عن الدين في هذه النواحي، وأشرح لماذا يقول هذا، وأمّوضع آراءه وحججه في سياق نظريته بصورة شاملة، وأظهر العوائق في طريق محاكماته الجدالية (غير الدقيقة). سأبين أن آراءه في حين أنها ليست خاطئة، لكنها تفشل في التفسير فيما يخص التفكير الديني الحديث، أي التفكير الذي هو ليس ميتافيزيقيًا ولا أسطوريًا وفق فهمه هو.

يحملنا هذا أخيراً إلى السؤال عما هي المصادر التي يمكن أن يقدمها اللاهوت لأولئك الذين يرغبون بالبحث في سؤال هابرماس حول النقاش بين التراثات في المجال العام. ومن المهم علمه أن اهتمام هابرماس بالنقاش يرتبط بالتطورات اللاهوتية المعاصرة. فمنذ ثمانينات القرن العشرين انوجدت نهضة فكرية ركزت على الأهمية السردية (هانز فراي H. Frei، ستانلي هاوروس S. Hauerwas، نيكولاس لاش N. Lash، جورج لينديك G. Lindbeck، جون ميلبانك J. Milbank، روان ويليمز R. Williams). هذا بالرغم من أنه هناك صعوبة في بعض الأوقات تقديم تفسير جيد لعلاقة السرد بالمحاجة أو النقاش. هل يمكن أن يمثل السرد بديلاً عن المحاجة؟ هل هما متممان لبعضهما البعض؟ هل يمكن أن يتم تتبع المحاجة على نحو سردي؟ إنها أسئلة صعبة وإشكالية، وتصب في بؤرة الهموم الاجتماعية والسياسية المعاصرة. إننا نحن في البلدان الغنية اقتصادياً نزداد سوءاً عند النقاش: يمنح الاستماع إلى الأخبار أدلة متزايدة عن أنّ السياسيين يتدمرون بشأن عمليات التداول والتشاور أو مراعاة الإجراءات القانونية اللازمة. كما يسعى مراسلو الصحف لإعادة بناء جدالات عندما تكون النشرات الصحفية الرسمية وجيزة ومترنحة بدلاً من أن تكون تشاورية. لا بل حتى إنّ المرسلين الصحفيين أنفسهم واقعون تحت ضغط الإيجاز والترنح. وتجد السلطة القضائية في بريطانيا نفسها مثقلة بالمسؤولية على نحو متزايد للقيام بدور الكابح أمام التشريعات المتسارعة والمدمرة من قبل المسؤولين الحكوميين، هذا في الوقت الذي يجدون فيه سلطتهم مستحوبةً من قبل أولئك المسؤولين أنفسهم لأن القضاة بريطانيون غير متخبين. هذا وضع خطير جداً يوضح الصلة الواهية بين الديمقراطية وحكم الرعا. فإذا كانت الإجراءات اللازمة هي جزء من هذا الخط الواهي (وتتعرض الإجراءات اللازمة لهجوم زائد بسبب أنها «بطيئة» و«قديمة»)، فإن المشكلة آخذة بالتخمر. للأسف، إنّ هذه الأمور، إلى حد كبير، متشابهة في الحياة الدينية. ينشر قادة الكنيسة في كنيسة في إنجلترا رسائل ضد بعضهم البعض، بسبب المتعة المزعجة في وسائل الاعلام، بدلاً من أن يتناقشوا في المجالس الكنسية على نحو صبور وخير: إنهم وهم مضطربون ويفتقدون للصبر يحاولون تجاوز وتجنب الإجراءات. وهذا ليس نوعاً من الانحدار الثقافي الذي لا يمكن إيقافه وهو بالتأكيد ليس مبرراً للتشاؤم، بل إنه يسبب، هذا إن لم يتعدّر تغييرها، ضرراً بالمؤسسات بأشكال مكلفة للغاية. ولن يكون الأمر كافيًا، في الحالة التي يكون

النقاش فيها تحت التهديد، إعادة الاهتمام بالسردية. ذلك إن نوعية الجدل اللاهوتي لا تتعرض للخطر أبدًا تلقائيًا من خلال الإدراك المتجدد المتكرر لقيمة السرد: حيث إنها في حالات كثيرة تثير مستوى من المحاجة إلى حد كبير. هذا رغم أنها بحاجة لأن تضبط وتلين بعين ثابتة حول كيفية ترقية النقاش الجيد في عالم السرديات التي لا تتناغم مع بعضها البعض. هناك حاجة لوجود ممارسات سمحة من أجل تنسيق السرديات المتنافسة: وينبغي أن يكون التسامح أكبر من التنافس. مرة أخرى، هذا رأي ميتافيزيقي لا يمكن أن يحل بتفكير معمق.

إن اتخاذ رأي بشأن هذا السؤال يعني ممارسة شكل من أشكال السياسة، ولا يوجد بقعة هادئة يمكن للمرء من خلالها أن يراقب بهدوء من وراء الكواليس. ولا يعزز عالم «المنافسة» ازدهار الاختلاف إلا عندما يوضع ذلك ضمن إطار من التسامح والثقة، كما يشاهد المرء في حالة الألعاب الرياضية التنافسية والتي تكمن منافستها الشديدة ضمن «تجمع لكرة القدم» أو «دوري لعبة البيسبول» وهلم جرا. وكما سنرى، لا يمكن أن يساعد هابرماس كثيرًا في المهمة المعقدة المتمثلة بتنسيق السرديات المختلفة. إنه يفصل بشدة بين السردية والجدال، وبدلاً من إيجاد طرق للتعامل مع حقيقة أن قواعد الجدل هي دائماً خاصة بالمجتمعات المحلية، فإن يهدر جهداً قيماً في البحث عن قواعد كلية. إلا أن انتباهه بتفاصيل الجدل لا يعلى عليه Second To None، كما أن اهتمامه الملائم جداً بالإجراءات (رغم قدامته المزعجة) يمثل أمراً يمكن أن يتعلم الكثير منه الفلاسفة واللاهوتيون بشكل خاص. يمثل اللاهوت فضاء حيث تكون فيه خلافات الرأي أكثر مما هو مؤلم عادة، وهذا يعود إلى أن هذه الخلافات تتوجه إلى صميم المفاهيم حول من هو الرب، وإلى أين ننتمي نحن مخلوقات الرب. إن قضاء الوقت مع هابرماس يمكن أن يبرهن على أنه مفيد لنا، حتى ولو لم ينته هو من تعليم اللاهوتيين تماماً الدروس التي يحملها، كما أمل إظهار ذلك. إن اللاهوت بدوره يمتلك القدرة على نمذجة فضائل محددة للآخرين في المجتمع: أولاً، من خلال إظهار كيف يمكن للسرديات أن تفيد الجدالات على نحو سلمي، وثانياً، من خلال تجسيد الالتزام بالنقاشات المعنية الوقت والخيرية التي يحتاجونهما، وهذا من أجل أن تكون الأحكام الخيرة ممكنة.



يقدم الفصل الحادي عشر من الكتاب بديلاً عن نظرية هابرماس في الفعل التواصلي. بيد أن هذا البديل لا يمثل نظرية أخرى. إنَّ النقاش السابق هو أن تعزز المحاجة الحقيقية في المجال العام لا يستدعي نظريةً، لكن يستدعي الانتباه للممارسات الفعلية حيث تجري فيها مثل هذه النقاشات بنجاح وبشكل سلمي. يوضح الفصل الأخير، بشكل موجز ومقتضب، ممارسةً جديدة ومدهشة والتي تم تطويرها في الأكاديمية وخارجها في السنوات الأخيرة: التدبر الكتابي (الكتاب المقدس). وهذا ما يشير إلى الممارسة في قراءة الكتاب المقدس من قبل أفراد من تراثات مختلفة مع بعضهم البعض (في اليهودية والمسيحية والاسلام). يقرأون نصوص بعضهم البعض بوصفها نصوصاً مقدسة، (وهذا أمر حاسم لأجل أطروحتي)، ويعملون على إيجاد سبل حقيقية للمحاجة مع بعضهم البعض بدلاً من مجرد وضع سرديات متنافسة بجانب بعضها البعض. إن ممارسة التدبر الكتابي تضع التسامح فوق التنافس، إلا أنها لن تقوم بتفضيل التوافق فوق الاختلاف. يفترض التدبر الكتابي المقدس وجود الخلاف الراديكالي باعتباره شرطاً لممارسته، وهذا لأن القيام بخلاف ذلك سيعني تعزيز التوافقية [بين الاعتقادات]، والتي تسبب بالضرر لجميع التراثات. وأختتم بالتساؤل حول ما سيقوم به الفلاسفة، مثل هابرماس، فيما يخص هذه الممارسة، وأقترح بأنه ثمة حاجة على نحو فعال للممارسات، مثل المنطق الكتابي المقدس، وذلك لعلاج الانقسامات الدينية في الفضاء العام.



## الفصل الثاني

### حالة الخطاب المثالي

تعتبر حالة الخطاب المثالي أحد أهم مفاهيم هابرماس المشهورة. وتعد على نحو جدالي الموضوع الأكثر حضوراً في الأعمال اللاهوتية التي تدرس هابرماس، ولهذا السبب أساساً، فإنها ستُعالج هنا أولاً. يميل اللاهوتيون أيضاً إلى حالة الخطاب المثالي كما لو أنها إحدى أهم مساهمات هابرماس ديمومةً في أخلاقيات التواصل. ويكتسي هذا الأمر أهمية كذلك طالما أن هابرماس اعترف بمشاكل هذا المفهوم قبل أن يكتب «The Theory of Communicative Action»، وقد استهلك ذلك منه بالكاد أكثر من خمس سنوات في أبحاثه منذ بدايات سبعينيات القرن العشرين. سوف يوضح هذا الفصل بعض المواضيع العامة في أعمال هابرماس ويبين كيف أنّ حالة الخطاب المثالي تتلاءم وتتناسب في ذلك. يوجد ثلاثة أسباب أخرى لدراسة حالة الخطاب المثالي في بداية هذه الدراسة، بالرغم من قصرها. أولاً، لأنها تحيط ببعض الصعوبات التي حاول هابرماس ضبطها «بين كانط وهيغل». ثانياً، إنها تحتوي بعضاً من لغته الإيحائية لاهوتياً، خاصة تلك التي تحوي على «البداهيات» («التوقع» كما سيأتي م.). سأدرس فيما إذا كانت هذه إسكاتولوجياً كما يبدو. ثالثاً، طالما أنّ هابرماس نفسه قد تخلّى عن حالة الخطاب المثالي منذ أكثر من عشرين سنة مضت - اسمياً وضمنياً -، فإن ديمومتها في نقاشات اللاهوتيين تحتاج للشرح والتحدي.

تمتلك نظرية هابرماس الاجتماعية هدفاً علاجياً. فهو لا يهدف فقط لفهم الظواهر الاجتماعية، بل لتغييرهم نحو الأفضل. فعمله يقف بقوة ضمن تراث الفلسفة، التراث المتأثر بتحدي ماركس للمثقفين. لقد فهم الفلاسفة العالم بأشكال مختلفة؛ والحال أنه يجب تغيير هذا العالم. ولهذه الغاية، فقد درس هابرماس عددًا كبيراً من المواضيع،

في النظرية الاجتماعية، من تنمية الطفل إلى نظريات الأنظمة. كما أنّ آراءه الأكثر لفتًا للنظر هي أن المال والسلطة، في المجتمعات الحديثة، قد «هيمننا» على عالم الحياة، وأن الجوهر الأخلاقي للتراث الديني يجب أن يُستخلص ضمن القواعد الأخلاقية العملية التي تتناسب مع المجتمعات ما بعد التراثية.

يمتلك هابرماس رأيًا مبهمًا عن الحدائنة: فأحيانًا يبدو أنه ينظر إليها بوصفها صرحًا لعقلانية ما بعد تراثية يُبنى دائمًا على أرضية تراثية؛ ويصفها، في أحيان أخرى، باعتبارها نتيجة للسيرورات التاريخية التي تطورت بها الأفكار التراثية، بشكل بطيء (ولكن ليس على نحو ملائم)، إلى أشكال حياتية ما بعد تراثية. وعلى نحو موازٍ لذلك، لديه أيضًا رأي متناقض عن التراث. حيث يقدم التراث، ضمن إطار النموذج البنائي، الأسس اللازمة للحياة العقلانية. فالحدائنة، بالتالي، هي مسألة إنتاج معايير تتجاوز الحياة التقليدية، بحيث يمكن لأفراد من تراثات مختلفة أن يتباحثوا مع بعضهم البعض، دون الاضطرار للجوء إلى معايير لها سلطة على مجموعة ما فقط. أما التراث فإنه يقدم شبكات معقدة من المعاني التي تقوم بالحياة الاجتماعية، إلا أن الشروط الحديثة تقدم مطلبًا إضافيًا بحيث يتوجب على التراثات المختلفة أن تكون قادرة على تنظيم العمل على مستوى أعلى مما هي تلك الشبكات المعقدة الخاصة. ويتراجع التراث تدريجيًا باتجاه أشكال ما بعد تراثية الأخيرة، وفق النموذج التطوري، وتتحول أشكال الحياة الأقل عقلانية إلى أشكال أكثر عقلانية. فالحدائنة، بالتالي، هي مسألة تحول من معايير تراثية إلى معايير ما بعد تراثية. وباختصار: يبقى التراث هو ذاته في النموذج البنائي، لكنه يترافق مع تراكيب ما بعد تراثية؛ إنّ التراث، في النموذج التطوري، يتحول من شكل تراثي إلى ما بعد تراثي. ويتعامل هابرماس مع كلا هذين النموذجين، ولم يكتشف أبدًا طريقة في التفكير توحد بينهما. ولهذا، يمكن أن يكون محيرًا إلى حد ما في قراءته. ويكفي هنا أن نضع بذهننا، لأهداف هذه الدراسة، أنه حينما يقرأ المرء ما توجّب على هابرماس قوله بشأن «العقلنة»، فإنه عادة ما يستخدم أنموذجًا تطوريًا؛ وعندما يقرأ المرء مشروعه في «أخلاقيات الخطاب»، فإنه غالبًا ما يستخدم أنموذجًا بنائيًا.

إن أفضل طريقة لفهم هابرماس هي من خلال دراسة سياقه التاريخي والفكري.

فقد ترعرع هابرماس في ألمانيا القومية الاشتراكية، وقام بدراسة تفصيلية للمثالية الألمانية، متأثرًا بشدة بنظرية الجناح اليساري الاشتراكي (وخاصة ب هوركهايمر وأدورنو)، وعمل داخل الإحباطات التي تولدت في الماركسية بعد عام 1968، وكرس طاقة هائلة لبناء جسور بين الفلسفة الأنغلو-أميركية «التحليلية» و«البراغماتية» وبين الفكر الألماني «الأوروبي». ومن المهم أن نضع بذهننا، حينما نقرأ تأملات هابرماس في الثقافة الحديثة، أن عمله كان، بشكل مباشر، ضمن تراث الفكر الألماني. فالعديد من المواضيع التي اجتذبت هابرماس، نجدها مفصلة في فلسفات كانط وهيغل، على سبيل المثال. والأسئلة التي تشغل هابرماس ويعود إليها دائمًا، مثل العلاقة بين الأخلاق والمجتمع والحرية، فهي مواضيع مألوفة في الفلسفة الألمانية. والأكثر أهمية من ذلك هو أن النقد الثقافي، جزء لا يتجزأ من الفلسفة الألمانية، وهذا ما يميزها كثيرًا عن الفكر البريطاني والأميركي. وعلى نحو استثنائي إلى حد ما، حتى بالنسبة للفلاسفة الألمان، كان لهابرماس أيضًا معرفة بشيلنغ، والذي كتب عنه أطروحة الدكتوراه. فقد احتل شيلنغ الرقم الأقل جدًا في المراجعات الفكرية المعتادة في الفلسفة الألمانية التي كانت تميل، حتى وقت قريب، للقفز من كانط إلى هيغل وما ورائهما. والمعروف لدى اللاهوتيين، هو هابرماس مؤلف Theory of Communicative Action، بدلاً من هابرماس الذي كتب عن الفلسفة والثقافة الألمانية: لكن من المهم إدراك أن الجانبين في تفكير هابرماس يفيدان بعضهما البعض بشكل وثيق.

إن الموضوع الأساسي في هذه الدراسة هو المحاجة. ويفيد هذا الموضوع بالنسبة لهابرماس مجموعة كبرى من النقاشات. فهو مهتم بسؤال القرن الثامن عشر حول كيفية خلق تواصل بين التراثات الثقافية المختلفة فيما بينها؛ وقد حلل كيف نشأ وتطور الأنواع المختلفة من الفضاء العام في أوروبا؛ وقد درس العلاقة بين القانون والديمقراطية؛ وأنتج نظرية العقلنة؛ وطور الأخلاقيات العملية. وتشكل هذه الدراسات المتنوعة، على نحو ضمني، هذا السؤال: عندما يتواصل طرفان مع بعضهما البعض، كيف يمكن أن يتواجد جدال حقيقي بينهما بدلاً من ممارسات العنف المتنافسة؟ من السهل معرفة لماذا يكون هذا السؤال مهمًا. لقد ادعى التراث الفلسفي، من نيتشه فصاعدًا وخصوصًا في أشكاله الفرنسية (دولوز ودريدا وفوكو)، الكشف

عن ممارسات «العقل» المزعومة باعتبارها أفنعة أو مخادعات السلطة. ويشكل هذا التحليل للمصالح السياسية أمرًا مُقنَعًا جدًا. كما أنه من الواضح عندما يتشارك طرف قوي مع طرف ضعيف فيما يسمى «نقاشًا»، فإن العامل الحاسم غالبًا ما يكون ليس قوة الحجج، بل التهديدات المبطنة للطرف القوي. ويكمن الأمر هنا في أنه من مصلحة الطرف الرابع أن تبدو الحجج هي من تُقرر المباحثات والنقاشات، ذلك أن الناس يميلون إلى الاعتراف بسلطة نتائج النقاشات أكثر منه بنتائج القوة الوحشية. بل وحتى الحكومات التوتاليتارية القوية جدًا لديها محاكمات صورية، يكون لها مظهر قوانين مرتبطة بأدلة وبتشكيل أحكام ملزمة قانونيًا. والمشكلة هنا مع تحليل هذه القوة، هو أنها تجعل «العقل» يختفي تمامًا. فهل صحيح أن كل أشكال ممارسات العقل، هي مجرد أقنعة فقط من أجل مخادعات السلطة والقوة؟ هل فعلاً كل الحجج ما هي إلا زيف يخفي ما يمكن أن يكون، من ناحية أخرى، ممارسات عنف عارية؟ هناك تمامًا بعض العثرات بين «القوة» و«العنف»، وهذه هي خاصية السرديات التي تهدف إلى تحطيم العقل.

إن هذا الأمر غير مرض بالنسبة لهابرماس. وينبغي على المرء أن يكون قادرًا على تحديد كيف يُنمَق العنف بوصفه منطقيًا عقليًا. كما ينبغي عليه أن يكون قادرًا على الإشارة متى يحدث هذا، ومتى لا يحدث. وينبغي على المرء أن يكون قادرًا على تشخيص الدرجة التي تُستخدَم فيها الأقنعة والتزييف. وللقيام بهذا، يفترض المرء بأن هناك حالة مثالية للمحاجة الحقيقية، حيث تُقاس ويُحكم على الإجراءات الفعلية وفقًا لها. فإذا ما كان هناك فقط عنف مصحوب بأقنعتة، فالقول إنه «ليس هناك إلا العنف وأقنعتة» لا يمكن أن يتم بنحو جدالي: بيد أن الادعاء، بحد ذاته، هو حيلة أخرى. فقد يكون هذا صحيحًا بالفعل، حيث يُضطر المرء، في هذه الحالة، للاعتراف بأن أساتذة الجامعة يُنمَقون خطابهم بوصفه محاجة، للسبب نفسه الذي يجعل الديكتاتوريين يُجرون محاكمات صورية: هذا ليضفوا جوارًا من الاحترام والشرعية على سعيهم وراء السلطة. ويرفض هابرماس هذا التحليل، ويدعي أنه حتى تحليلات من هذا النوع، تفترض مسبقًا حالة مثالية للمحاجة الحقيقية. ويقول أيضًا إن هذا الافتراض المسبق للوضع المثالي، هو دليل على الالتزام بنقاش

عقلاني، حتى لو كان من النادر أن يظهر في صورته النقية (أو حتى لا يظهر أبدًا). إن منطق هابرماس العام هنا في القيام بهذه الرؤى لهو حاذق بشكل واضح: فمن دونها، لا يكون المرء قادرًا على نقد الممارسات الفاسدة باعتبارها فاسدة، أو ممارسات العنف المقنَّع على أنها عنف مُقنَّع. وتنطبق بالأحرى أفكار الفساد والعنف المقنَّع على كل شيء؛ فإذا كان كل شيء فاسدًا وعنفاً مقنَّعًا، فلن يبقى شيء؛ ويفقد النقد الاجتماعي تأثيره.

تغير الطريقة التي يطور بها هابرماس رؤيته على مرّ دراساته. فبدايةً، نجده مهتمًا بالسلطة التي تمتلكها «المثالية» تلك: وبالتالي حالة الخطاب المثالي. وفيما بعد، وتحت ضغط النقاد الذين رفضوا هذه الحالة على أنها «مثالية»، تحول هابرماس للاهتمام بالسلطة التي يمتلكها هذا النمط من «الافتراض». وركز أيضًا بشدة أكثر على أن مقاربتة هي «تقويض التعالي» ضمن المسار الكانطي، وهو ما يعنيه هابرماس بجهد في محاولة إعادة صياغة مواضيع محددة في الفلسفة الألمانية، على نحو قريب من البراغماتية الأمريكية. وترافق هذا التغيّر في المنحى مع تغييرات اصطلاحية أخرى. فعلى سبيل المثال، ذكر هابرماس أنّ حالة الخطاب المثالي في الأوصاف المبكرة، «متوقعة» من قبل أولئك الذين يشاركون بالنقاش؛ ويقول فيما بعد إن النقاش غير المشوه يمكن أن تتم «مقاربتة» بدرجة ما من أولئك الذين يفترضون مسبقًا إمكانية وجوده. وهو الأمر الذي يشكل لفتًا مهمًا إلى بعض النتائج في هذا التغيير في مجال الاصطلاحات.

هناك رؤيتان يقدمهما هابرماس حول حالة الخطاب المثالي، تشكلان أهمية خاصة. الأولى، هي المثالية، إلا أن هابرماس لا يعني بـ«المثالية» كما يعني بها كانط، ولا بالمعنى الذي أراده هيغل. ولذا سنحتاج لأن نبحث بمعنى المثالية قليلًا. والثانية هي أنّ المثالية تمثل أمرًا «متوقعًا». ولكن هابرماس أيضًا لا يعني بـ«التوقع»، كما هو في استخدامات كانط للمثاليات. وسنحاول الكشف عن الطريقة الأنسب لتفسير هذه الكلمة.

ما هي إذاً «حالة الخطاب المثالي»؟ إنها تعبير عن النديّة (بمعنى التناظر م). بين شركاء في حوار ما. والنديّة هي بحد ذاتها، بالنسبة لهابرماس، تعبير عن إمكانية

السلام، ورمز للالتزام بحوار عقلاني. فعندما يدخل طرفان في الحوار، فعليهما التزام التعامل مع بعضهما البعض، ليس على أنهما «أشياء» في العالم يمكن استخدامها، بل على أنهما «ذوات» تتمتع بحريتها بالتساوي: الحرية التي تحدد سلوك أفعالها. وبالفعل يمكننا رؤية بعض المواضيع الرئيسية في الفلسفة الألمانية. فقد ركزت إحدى النقاشات الرئيسية، في أواخر القرن الثامن عشر، على كيفية تفسير الفعل البشري. هل نحن نمثل مواضيع متجسدة ضمن شبكة الأسباب، أم أننا ذوات حرة قادرة على تحديد أهدافها وإصدار أحكام، نتيجتها غير محددة سلفاً؟ لقد تحدث كانط، كما هو معروف، عن ميدان السببية الطبيعية في كتابه «نقد العقل الخالص» Critique of Pure Reason عام 1781، وكذلك ميدان الفعل الأخلاقي الحر في كتابه «نقد العقل العملي» Critique of Practical Reason عام 1788. ومن الجلي أن أي نظرية أخلاقية تتناول تفسيرات كانط، وتعتمد عليها، يجب أن تبين ثلاث قضايا: أولاً، كيف يؤثر الفعل الأخلاقي الحر على ميدان الموضوعات المحدد سببياً؛ ثانياً، كيف لا يتعارض أي تفسير للعلاقات السببية مع حرية الفعل البشري؛ ثالثاً، كيف أن الأفعال الحرة ليست مجرد أفعال اعتباطية أو بلا معنى. ومن المعروف أن مثل هذا المطلب عادةً ما يعرف بـ«وحدة العقل»، وهو الأمر الذي يمثل الموضوع الموجّه في المثالية الألمانية.

يكتب هابرماس هنا حول هذا التراث، من خلال الاعتماد على النظرية الاجتماعية لماكس فيبر، والذي كتب بدوره حول التراث الكانطي. فالتعامل مع الناس باعتبارهم ذواتاً أو «أشياء»، يعني الانخراط في فعل «استراتيجي» أو فعل «موجّه نحو هدف معين». إنه تعامل مع العلاقات الاجتماعية، طبقاً لنماذج السبب والنتيجة: أي السعي إلى التحكم بالآخرين من خلال استخدام أفعالهم بوصفها سبباً يؤدي إلى أفعالهم بوصفها نتيجة. فالتعامل مع الناس على أنهم «ذوات» لهو انخراط بالفعل «التواصلية». وهذا النموذج هو ما يسمى غالباً بال«بين-ذاتية» Inter-subjectiv-ty. إنه التعامل مع العلاقات الاجتماعية وفق النموذج الذي يصف تفاعل الممثلين والوسطاء الأحرار والمستقلين: أي إقناع الآخرين أن يسلكوا طريق استخدام الحجج التي يمكن أن يقبلها الآخر أو يرفضها بحرية وباستقلالية. ويكمن الفرق الحاسم بين



الفعل الاستراتيجي والفعل التواصلي في دور القوة وعلاقات الندية واللاندية القائمة بين الأطراف. وفيما يخص الفعل الاستراتيجي، إنه لأمر «عقلاني» أن يستخدم المرء العنف لتنفيذ غاياته: فهو بهذا يسعى نحو النتيجة، وليس نحو الاتفاق، «وحتى عندما يحتكم الديكتاتوريون اليوم إلى العقل، فهم يقصدون أنهم يمتلكون معظم مراكز القوة، وأنهم كانوا عقلانيين بما فيه الكفاية في بنائها. ويتوجب على الآخرين أن يكونوا عقلانيين بما يكفي للمثال لها» (Horkheimer 1982: 28). أما بالنسبة للفعل التواصلي، فالقوة الوحيدة المقبولة هي قوة الحجة الأفضل: حيث يبحث المرء عن اتفاق عقلاني، ولا يبحث عن مجرد نتيجة. وبالنسبة للفعل الاستراتيجي، ربما يسعى كل طرف إلى علاقة ليست ندية، مفضلاً نفسه فيها، لأن ميزان القوى قد يحدد النتيجة. أما في الفعل التواصلي، فكلا الطرفين يسعى للندية، لأنه بخلاف ذلك فإن أنماطاً من العقول قد لا تساهم في المحادثة خوفاً من العقوبات، أو من إلغاء حق المرء في التعبير. فإذا كانت الأسباب المنطقية مكموعة، فلن يكون الاتفاق عقلانياً، على نحو كاف. وربما يسأل قارئ هابرماس، بعد التمييز بين الفعل الاستراتيجي والفعل التواصلي: كيف يمكن أن تبدو ممارسة الفعل التواصلي في الواقع العملي؟ جوابه يكمن في وجوب بلورة حالة الخطاب المثالي.

إن حالة الخطاب المثالي هي وصف لما يبدو عليه الفعل التواصلي المنجز. ويصف هابرماس تلك الحالة، مستخدماً لغة إيحائية رفيعة تحوي قدرًا من الغموض والالتباس. وسننظر أولاً فيما تكون تلك الحالة، وفيما إن كانت تُدرك بوصفها مثلاً ملموساً عن الفعل التواصلي؛ وبعد ذلك، سوف نتساءل عما هو هذا النوع من الأشياء.

ومن الطبيعي، كفيلسوف ألماني، أن يقوم هابرماس بتحديد الشروط اللازم تحقيقها، لينوجد شيء ما. وهذا يعني بلورة الشروط «الترانسندنالية (الرفيعة)» للموضوع. ومن ثم، يعدد شروط حالة الخطاب المثالي، ويعتمد في ذلك على مجموعة من المصادر المختلفة، في هذا النقاش، التي تتجاوز الشخصيات الرئيسية في التراث الألماني، بما في ذلك أوستن Austin وسيرل Searle وتشومسكي Chomsky ولورينتسن Lorenzen وكاملا Kamlah. ويعالج هابرماس مصادره

بطريقة رائعة، تشدُّ المتابع، باعتباره قارئاً مذهلاً ومفسراً خلاقاً لبيبلوغرافيات متنوعة<sup>(1)</sup>. وسأقوم بتبسيط الأمور هنا.

يوجد أربعة شروط رئيسية:

- 1 - لدى كافة الأطراف الممكنة تكافؤ في الفرص لبدء النقاش أو مواصلته.
- 2 - لدى جميع المشاركين فرصة متساوية لتقديم الآراء واختبارها وتوضيحها والدفاع عنها، وهلم جرا.
- 3 - يجب أن يكون لجميع المشاركين مواقف ومشاعر ونوايا شفافة تجاه بعضهم البعض.

4 - يجب أن يكون لكل المشاركين فرصة متساوية لإنجاز ما يطلق عليه أوستن أفعال الكلام، فعل «قوة التللفظ» «Illocutionary» وفعل «أثر التللفظ» «Perlocutionary»: الطلب والتمنع، السماح أو المنع، تقديم الوعود، تقديم التفسيرات أو المطالبة بها.... الخ.

ويدور مطلب «الفرص المتساوية» حول ما يتعلق بالندية. وتُطلق المتطلبات الأخرى كذلك تنوعاً في المهمات. إذ ينبغي أن يكون المشاركون قادرين، خلال سير النقاش، على اكتشاف الاختلاف بين «ما هي عليه الحالة» و«ما يظهر على أنها الحالة». كما ينبغي عليهم أن يعملوا وفقاً للمعايير المشتركة؛ ولكن عندما لا تكون المعايير مشتركة، فالقضايا تحتاج لأن تتوضح. وينبغي على المشاركين أن يجدوا، مع الوقت، أنهم «يعبرون عن أنفسهم» بوصفهم أشخاصاً، لا أن يتحدثوا فقط حول بعض المواضيع المقترحة: ويمكن أن يكون النقاش أسلوباً لمعرفة شخص ما، وليس مجرد أداة لتنفيذ هدف ما. أما المعيار الثلاثي للشروط التي تلخص هذا النوع من التفاعل، هو الحقيقة (حيث إنّ «P تلك» تقابل وتعارض «ظهور الـ P تلك»); الصدق (التعبير عن النفس بصدق); والصحة المعيارية (مراقبة المعايير الأخلاقية). إنّ أي نقاش يتوافق مع الشروط الرئيسية الأربعة المذكورة

(1) أفضل دراستين درسا هذه القضايا بالتفصيل هما لـ ماك غارثي McCarthy (1982) وروبرتس Roberts (1992), 80-218). يتناول ماك غارثي على نحو كبير فلاسفة اللغة؛ أما روبرتس فقد قام بنقاش بديع لفلاسفة إيرلانغن (مدينة في ألمانيا): لورينتسن وكاملا.

أعلاه، يمثل حالة الخطاب المثالي، والتي هي، بحد ذاتها، نموذج للفعل التواصلية (Habermas 1970: 371).

ما الذي يجعل حالة الخطاب المثالي «مثاليًا»؟ إنه سؤال حول: أي نوع من الأشياء هي حالة الخطاب المثالي، هل هي المثالية الرفيعة التي يجب أن نطمح إليها؟ أم الإمكان الواقعي الذي نحقق حاليًا في إدراكه؟ أم أنها أمر كان يحلم به هابرماس؟ لا غنى عن معرفة شيء حول خلفية المثالية الألمانية، للتحقق إذا ما أردنا دراسة تلك الحالة. وقد بنى هابرماس مشروعه بين كانط وهيغل، وهو الأمر الذي يمثل طموحًا، عبّر عنه هابرماس في مناسبات عديدة مختلفة. إذ يتناول، في هذا السياق الخاص، معنيين مختلفين للفظ «مثالية». بيد أن الأمر يستغرق بعض الوقت لشرحه، ليس أقلها بسبب استخدام هابرماس نفسه للغة غامضة وإيحائية. والمقطع الطويل التالي هو عبارة عن صور مثيرة للاهتمام، بشكل كامل، ويستحق التفكير بعناية.

«في بنية الخطاب الممكن، حينما نقوم بأفعال الكلام، فمن الطبيعي أن نفعل ذلك، كما لو أن حالة الخطاب المثالي ليست أمرًا خياليًا (fiktiv)، بل حقيقيًا (wirklich) - وهو ما ندعوه بالضبط بالافتراض المسبق. وبالتالي، فالأساس المعياري للاتفاق في اللغة، متوقع (antizipiert)، وفاعل أيضًا - باعتباره أساسًا متوقعًا. كما أن التوقع (Vorwegnahme) الصوري للخطاب المثالي، بوصفه شكلاً أو صورة من صور الحياة المدركة في المستقبل، يضمن الاتفاق «النهائي» الأساسي، والاتفاق المضاد؛ وعلى أية حال، فهذا الاتفاق هو فقط شيء لم يكتمل بعد: يجب أن يربط، منذ البداية، المتحدث/ والمستمع مع بعضهما. إضافة إلى ذلك، يجب أن لا يكون الاتفاق إلزاميًا [لدى تبني بعض المواقف]، فيما لو كان على الحجج الأخرى ممارسة قوة متكافئة في توليد الاتفاق. وإلى هنا، فإن مفهوم حالة الخطاب المثالي ليس مجرد مبدأ ضبط أو تنظيم، بمفهوم كانط: في أول فعل للاتفاق في اللغة، يجب علينا دومًا في واقع الأمر، وضع هذا الافتراض المسبق. ومن جهة أخرى، لا يوجد أي تصور لحالة الخطاب المثالي بالمعنى الهيغلي: أي لا يوجد مجتمع تاريخي متطابق مع شكل للحياة، يمكن أن نصف خصائصه، من حيث المبدأ، بالرجوع إلى حالة الخطاب المثالي. ومن الأفضل مقارنة حالة الخطاب المثالي مع الوهم

الترانسندننتالي (Transcendental Illusion (Schein)، باستثناء أنّ هذا المظهر هو أيضاً شرط مكوّن للخطاب العقلاني، وليس تطبيقاً غير مشروع [للعقل] (كما في الاستخدام اللاتجريبي لمقولات الفهم). وتوقع Vorgriff حالة الخطاب المثالي له دلالة المظهر التكويني نفسها. وهذا المظهر يتنبأ Vorschein بدوره بشكل الحياة المستقبلية. وبطبيعة الحال، ليس بوسعنا تكوين معرفة قبلية priori فيما إذا كان هذا التنبؤ هو مجرد وهم (Vorspiegelung) أو تشويه (رغم حتمية الافتراضات التي تنشأ من ذلك)، أو فيما إذا كان يمكن للشروط التجريبية لإدراك الشكل المفترض للحياة (إذا كان الأمر على وجه تقريبي فقط)، أن تتحقق عملياً. ومن وجهة النظر هذه، فالمعايير الأساسية للخطاب العقلاني التي بنيت داخل براغماتيات كلية تحتوي على فرضيات عملية» (Habermas 1973: 258-9).

قمت بتقديم هذا النص بالكامل، حيث إنه يحتوي على مصطلحات لغوية تجعله مثيراً للاهتمام بالنسبة للاهوتيين؛ علاوة على ذلك، من الصعب تفسير آرائه المتنوعة فيما لو انتزعت من خارج سياقها؛ وأخيراً، لم يُترجم هذا النص من قبل إلى الإنكليزية. ويمكننا استخلاص سبعة مواضيع من مواقفه [فيما يخص حالة الخطاب المثالي]:

- أ - إنها خيالية، ولكنها تصبح فعالة فيما لو عوملت على أنها حقيقية.
- ب - ينبغي على كل مشارك أن يفترض مسبقاً إمكان تحقق الاتفاق النهائي، حتى ولو لم يتحقق أبداً، من الناحية العملية.
- ج - بما أن حالة الخطاب المثالي مُفترضة مسبقاً، فهي ليست مجرد مثالية تنظيم كائنية.
- د - بما أنه ليس لحالة الخطاب المثالي وجود تاريخي، فإنها ليست مجرد تصور هيفلي قائم.
- هـ - ولأنها مطلب للخطاب العقلاني، فإنها ليست تماماً وهماً Schein ترانسندننتالياً.
- و - تقدم حالة توقعها Vorgriff [وجودها] وهماً تكوينياً صورياً فيما يتعلق بالحاضر، وكذلك تقدم إلماحاً وتنبؤاً بالمستقبل: Vorschein.

ي- ربما تكون وهمًا لا يمكن الوصول إليه، أو ربما تكون إمكانية مدركة كشكل من أشكال الحياة: ولا يمكننا أن نقول هذا سلفًا. وهذا اللايقين في غير محله: حيث لا يمكننا تجنب الافتراض المسبق لوجودها المثالي.

كيف تكون حالة الخطاب المثالي مثالية؟ الـ«مثالية» وفق كانط، تعبير حقيقي ولملموس عن «فكرة العقل». ويكمن التقابل الرئيسي هنا بين أشياء ومواضيع الوعي (الـ«فينومينا»، الظواهر) ومنتجات العقل (الـ«نومينا»، الأشياء في ذاتها). إن الأفكار هي منتجات العقل. وهذا يعني أنها ليست مختبرة في كونها مواضيع، بل هي أشياء نتخيلها. إننا نتصورها باعتبارها نتيجة كيفية عمل تفكيرنا. وكما هو معروف، فإن الرب بالنسبة لكانط هو عبارة عن «فكرة». إنه شيء لا يمكننا التهرب من تخيله، ولكنه ليس شيئًا يمكن أن يُختبر كجزء من عالم المواضيع والأشياء. وينطبق الأمر نفسه على «الفكرة الشاملة» أو «اللامتاهي»: فلم يختبر أحد أبدًا هذه القضايا، ومع ذلك لا يمكننا تجنب قبولها بوصفها أفكارًا. إن التقابل الثاني هو تناول كانط لتراث المنطق الأفلاطوني حول الأشكال: إنّ الوقائع التي تشكل عالم المظاهر، ولا تظهر بشكلها الخالص، تقابل الأشياء العينية للخبرة الملموسة. ويمكن أن يسأل أحد ما هابرماس: هل حالة الخطاب المثالي، هي مثالية كانطية؟ هل تمثل منتجًا للعقل لا يمكن أن يكون أبدًا موضوع خبرة؟ يجب هابرماس بالنفي. فإذا تعامل المرء مع المثالية الكانطية باعتبارها موضوع خبرة ممكنة، يكون قد ارتكب خطأ. وهذا «تشويه للحقيقة» أو «وهم ترانسندنتالي». وبالتالي، لو تحدث المرء عن «خبرة الرب»، يكون، وفقًا لكانط، قد طبق، على نحو خاطئ، حكمًا بشأن موضوع الوعي (على سبيل المثال، الشيخوخة والارتجافات أسفل العمود الفقري) على منتج العقل (الرب باعتباره فكرة حتمية). ويصر هابرماس على أن حالة الخطاب المثالي ليست مثالية بهذا المعنى. ويكمن تبريره في أنه «في أول فعل للاتفاق في اللغة، يحب علينا دومًا، في واقع الأمر، وضع هذا الافتراض المسبق». وتمثل حالة الخطاب المثالي، إلى حد ما، مسألة «تكوينية» في النقاش، ولا يمكن لمثالية كانط أن تكون سوى «تنظيمية» دائمًا. وأن تكون تكوينية، يعني أن تكون شرطًا لشيء ما: فالبيض، تكويني في طبق العجة. وأن تكون تنظيمية، يعني أن توجّه الممارسة دون أن يكون لها وجود فعلي:

ف«العجة المثالية» هي تنظيمية لمن يُعدُّ وجبة فطور، وتوجّه، بشكل قلّ أو كثر، ممارسته بفعالية. وأن ننكر أنّ حالة الخطاب المثالي هي مثالية كانطية، لهو إنكار بأنها توجه الممارسة فقط: إنها «موجودة» بالفعل، بطريقة ما. أو بالأحرى، يفترض المشاركون مسبقاً، بأن لها وجود فعلي، بطريقة ما.

ويعني هيغل بـ«مفهوم الوجود الفعلي» (على الأقل وفق رؤية هابرماس هنا) التجلي العيني لعمل العقل في التاريخ. وتمثل الدولة مثلاً عن مفهوم الوجود الفعلي بهذا المعنى. فهي كيانٌ تاريخي، وفي الوقت نفسه، تعبيرٌ عن العقل. أما فهم ما يعنيه هيغل بـ«العقل» فهو مسألة معقدة. فقد كان، حتى وقت قريب، من المسلم به بين الفلاسفة الناطقين باللغة الإنكليزية، أن هيغل يتصور كياناً واسعاً جداً يُسمى «الروح»، Geist: الروح التي تتمزج وتمثل ذاتها كتاريخ، وتوجّه أفعال الفنانين العظماء والأبطال نحو التمام النهائي للعقل. لكن هذه طريقة سخيفة في وصف فلسفة هيغل، ذلك أنها تصرف انتباه القراء بعيداً عن الأسئلة المثيرة للاهتمام التي يسألها هيغل. إنها بالأحرى تشبه وصف المسيحية وكأنها عقيدة في كيان كلي واسع يُدعى الرب، يمثل ذاته في التاريخ، ويقود أفعال الإنسانية نحو التمام النهائي في نهاية الزمان. ووصف المسيحية بهذه الطريقة، يصرف انتباه المرء أيضاً بعيداً عن الإشكاليات المعقدة، كما هو الحال مثلاً في: كيف يُظهر المرء الرحابة والمودة للغرباء؟ كيف يجسد المرء تصالح الرب مع العالم في علاقاته الخاصة؟ كيف يشكل الفقر والغنى، القوة والضعف، مجتمعات متكاملة تُدار فيها الثروة والسلطة، بطرق تؤدي إلى إزهار الكل؟ كيف يجب تفسير العالم الذي خلقه الرب كهيئة لنا، وليس كأشياء مادية لصناعة المال والسلاح (أو كليهما، في الوقت نفسه)؟ وي طرح هيغل أسئلة مهمة مثل، كيف نقبل بأن أشياء صحيحة هي كذلك بالفعل؟ كيف تقبض مفاهيمنا، على نحو سليم، على الواقع؟ هل هناك أي سلطة أعلى من المجتمع؟ هل فهّمنا للموضوع تتوسطه دائماً أشياء ليست هي «نحن» ولا هي «الموضوع»؟ ما الذي يجعل الأشياء والموضوعات معقولة ومهمة؟ هل المفاهيم منفصلة عن ممارسات استخدامها؟ يستخدم هيغل «العقل» لدراسة هذه المسائل. ويمكن للمرء أن يسأل هابرماس: هل حالة الخطاب المثالي تجلي عيني لعمل العقل في التاريخ. يجيب

هابرماس بـ«لا». وتسويغه لذلك هو أنه «لا يوجد مجتمع تاريخي متطابق مع شكل الحياة الذي يمكن أن نصف خصائصه، من حيث المبدأ، بالرجوع إلى حالة الخطاب المثالي». بكلمات أخرى، ليس هناك من مكان على الخارطة بإمكانك زيارته لاختبار حالة الخطاب المثالي.

إذا لم تكن حالة الخطاب المثالي «مثالية»، لا بالمعنى الهيجلي، ولا حتى بالمعنى الكانطي، كيف تكون «مثالية» إذًا؟ وهذا ما يقودنا إلى الصياغة الغامضة التي واجهها العديد ممن اشتغلوا بالتأويل: «يملك التوقع (Vorgriff) في حالة الخطاب المثالي أهمية المظهر التكويني والذي هو في الوقت نفسه تنبؤ (Vorschein) بشكل الحياة». والكلمات الصعبة هنا هي «التوقع» والتنبؤ. والدراسات الثانوية المكرسة لإعطائهما معنى هي أعمال أساسية<sup>(1)</sup>. فكلها تتحدى لفظه «التوقع». ومن المهم أن نعلم أن هذه اللفظة لم يستخدمها كانط أبدًا في الارتباط مع أفكار العقل، وهو الأمر الذي يدعم إصرار هابرماس أنه لا يستخدم مفهوم «المثالية» بالمعنى الكانطي. فماذا يعنيه إذًا «توقع» حالة الخطاب المثالي؟

لدى اللاهوتيين ميزة هنا. فقد ساهمت الأصداء المختلفة لـ«التوقع»، في فلسفة القرن العشرين، في إعادة النظر بالإسكاتولوجيا في اللاهوت، وخاصة كما وردت في اللاهوت الكلاسيكي في عمل يورغن مولتمان J. Moltmann الكلاسيكي Theology of Hope 1964. أما فكرة إرنست بلوخ حول «توقع» حقيقة المستقبل، فقد انصهرت (لكن من خلال مولتمان) مع فكرة غادامير عن «توقع المعنى»، ليشير ذلك إعادة وصف لافت للتوقع المسيحي بشأن مستقبل الرب. فلننظر في المقطع التالي من عمل بلوخ «Principle of Hope»:

«المظهر الفني الموجود في كل مكان، ليس مجرد مظهر فقط، وإنما له معنى الدافع، (متلبسًا بالصورة ولا يظهر إلا في الصور)، حيث تمثل المبالغة فيه والإخبار بالقصص Ausfabelung تنبؤًا Vor-Schein مهمًا بالحقيقي (Wirklich) الموجود

Held 1980: 344; Kortian 1980: 127; Geuss 1981: 65, 85; Thompson 1981: 92-4; McCarthy (1) 1982: 309; Bernstein 1978: 213; Benhabib 1986: 284; Roderick 1986: 78-9; Ingram 1987: 22; Ophir 1989: 221; Dryzek 1990: 30; Dallmayr 1991: 108; Marsh 1993: 522; Outhwaite 1994: 4.

في الوجود المضطرب نفسه. وهذا تحديداً ما يمكن تمثيله وفقاً [للمنطق] الملازم للجماليات» (Bloch 1959- , 5:247)<sup>(1)</sup>.

وهذا ما يتخذ طريقه إلى عمل مولتمان كما هو الأمر تالياً:

«ليست الآمال وتوقعات المستقبل وهجاً متغيراً فرض على وجود رمادي، بل إنها تصورات واقعية لأفق الإمكانية الواقعية، التي تحرك كل شيء وتضعها في حالة من التغيير» (Moltmann 1964: 20)<sup>(2)</sup>.

فهابرماس على وعي بعمل مولتمان، بيد أن الأمر لم يجسد كذلك تأثيراً كبيراً على حالة الخطاب المثالي. وعلى أية حال، فإنّ التفكير على طول مسارات مولتمان، يمكن أن يساعد القارئ على فهم ماذا يعنيه هابرماس بـ«التوقع».

ويشير استخدام هابرماس للفظه Vorschein (تنبؤ) إلى أنه يعتمد، بشكل كبير، على البليوغرافيا خارج التيار الرئيسي للكانطية والدراسات الهيغلية، ومن المرجح أنّ بلوخ هو الذي أفاد باستخدامه في حالة الخطاب المثالي. حيث إنّ فكرة بلوخ عن «التنبؤ بالواقع foreshadowing of the real» تحمل في طياتها تشابهاً قريباً من فكرة هابرماس حيث أنّ: توقع حالة الخطاب المثالي يعني الانخراط بـ«التنبؤ بشكل من الحياة». وتتضمن هذه البليوغرافيا (التي اشترك بها اللاهوتيون وهابرماس) كلاً من فالتر بنيامين W. Benjamin وإرنست بلوخ وماكس هوركهايمر Horkheimer وثيودور أدورنو وهربرت ماركوز. ومن المهم الإشارة إلى أنّ اللاهوتيين (مثل مولتمان وميتز Metz بينر بيننبرغ Pannenberg والذين هم من المعاصرين لهابرماس) اعتمدوا كلهم، بنحو مهم، على هذا التراث في الفلسفة اليهودية، من حيث هي فلسفة إلحادية في توجهها، بيد أنها فلسفة غنية لاهوتياً في مفرداتها<sup>(3)</sup>. وحتى الشخصيات اليهودية نفسها، تعتمد على التراث المسيحي الإيسكاتولوجي في الكتابة، لتساعدها

(1) النص في الألمانية «حيث ميالغتهم... الوجود المضطرب نفسه» هو في خط مائل.

(2) إنّ اصطلاح «الإمكانية الواقعية» هو اصطلاح من الفن، وقد أخذ من بلوخ. ومن المعروف علاقة بولتمان ببلوخ، ولن نؤكد عليها هنا. انظر:

Moltmann 1975: 30-43; 1976; 1996: 30-3; Morse 1979: 12-15; Matic 1983: 276-83; Bauck ham 1987, passim.

(3) لمناقشة بعض الأخطاء في هذا النمط من اللاهوت انظر: Adams 2000.



في تفسير «الكابالا» [مذهب يهودي يقوم على افتراض أن لكل كلمة ولكل حرف فيه معنى خفيًا...م]. ومن بين أولئك المفكرين المسيحيين ما يدعى بالشخصيات «الباطنية»، مثل إيكارت Eckhart وبوميه Böhme وسفيدنبورغ Swedenborg وأوتينغر Oetinger. ويمكن النظر إلى تاريخ الفكر الألماني على أنه يكرر نفسه هنا، إلى حد ما. فكما هو حال ظهور الباطنيات الألمانية بشكل بارز، في النقد المثالي الألماني لكانط (وخاصة شيلينغ وهيغل)، فكذلك الأمر مع التراث الكابالي (الذي درسه بقوة كل من غرشوم شولم G. Scholem الذي ظهر بوضوح، في النقد الفلسفي اليهودي للكانطية الجديدة، وبالتالي أدى إلى ظهور الفلسفة اليهودية، بدورها بقوة، في النقد الإيسكاتولوجي المسيحي للاهوت السياسي البرجوازي، في ستينيات القرن التاسع عشر. لقد تم تعويض عمق العقلانية بشدة، كما كان هو الحال، وذلك من خلال خشونة النصوص الباطنية. ومن الصعب، مثلًا، فهم هيغل وشيلينغ، لأنهما يستخدمان تراثًا باطنيًا لاستحضار «أرضية» لاعقلانية للعقل؛ كما أنه من الصعب أيضًا فهم بلوخ وبنيامين، لأنهما يستخدمان تراثًا باطنيًا يهوديًا لاستحضار «أمل» غير عقلائي يتناقض مع واقعية العلة والمعلول المروعة لألمانيا، في الثلاثينات من القرن العشرين (ما حدث ضد اليهود في الهولوكوست م.). أما ميتر ومولتمان، فإنه من السهل نسبيًا فهمهما، وذلك لأنهما يقومان، في معظم الأحيان، بترويض وحشية التراث الذي يعتمدون عليه.

ينبغي على المرء، في مقابل هذا التفسير لهابرماس، أن يضع في ذهنه أنه في عمله «Knowledge and Human Interests» (الذي سبق حالة الخطاب المثالي)، قد انتقد محاولات بلوخ وغيره في استخدام الباطنية بهذا الشكل (Habermas 1987c: 32-3)، كما يحكم مايكل ثيونسان أن هابرماس يرفض البعد الإيسكاتولوجي لهذا الفكر، لكونه «يتعارض مع الماركسية المتطورة من الناحية النظرية» (Theunissen 1981: 21). ومن الجدير ذكره أيضًا أن الباطنية التي يحملها مفكرون، مثل بلوخ وماركوس ليست موجّهة نحو الرب، بل نحو الطبيعة. وعلى الرغم من أنه ينبغي بالتالي على المرء أن لا يبالغ في تقييم اقتراب هابرماس من اللاهوت المسيحي هنا، فإن رؤية هابرماس للطبيعة، أي اللغة، تحمل طابعًا إلهاميًا: سنعود إلى هذا في نهاية الفصل الرابع.

ويمثل هابرماس بكونه وريثاً لكل من النقد المثالي لكانط (مع قراءتهما للباطنية الألمانية) وكذلك للنقد اليهودي للكانطية الجديدة (مع قراءتهما للالكابالا). وكما هو الأمر مع معاصريه اللاهوتيين، فطالما نجده يضبط الأشياء بغية الجلاء والوضوح<sup>(1)</sup>. لكن حتى هنا مع هابرماس، فهناك أشكال لغوية تعارض مثل ذلك الضبط، ويمكن اعتبار الأفكار مثل «التوقع» و«التنبؤ» أمثلة مهمة عن هذا. ولقول ذلك، على نحو مثير أكثر، فإن ملاحظات هابرماس حول حالة الخطاب المثالي تُضللُ بعضاً من التجربة مع نمط الإيسكاتولوجيا المعلمنة. وأنا أعتقد أنّ هذا هو ما يفسر، لماذا تمتلك حالة الخطاب المثالي مظاهر الأخروية الغريبة في اللاهوت، وذلك بعد أن غابت لوقت طويل، في كتابات هابرماس. ويدرك اللاهوتيون في ذلك صدّي خافتاً للتراث الذي هم متآلفون معه، وخاصة توجهات التراث وتطلّعه إلى عالم سليم، يجدونه متمفصلاً في التكهنات والكتابات اللاهوتية حول مملكة الرب (مثلاً Pannenberg 1969). ليست هذه، على نحو دقيق، رؤية أصيلة. فهناك كويتن سكينر Q. Skinner الذي يقول الكثير كما هو حال مشروع هابرماس ككل (على الأقل حتى عمل The Theory of Communicative Action): «لطالما كان للوثر رؤية ملهمة، كما أنّ تأثير ما دون الوعي للصور المألوفة عن الخطيئة والخلاص [في عمل هابرماس]، ربما يفسر الشعبية الهائلة لهابرماس، والمحيرة إلى حد ما» (Skinner 1982: 38). بيد أنني لا أتفق مع سكينر أن فلسفة هابرماس هي «استمرار للبروتستانتية بأشكال أخرى» (Ski-ner 1982: 38). حيث أنّ «الصور المألوفة» خادعة، ورؤية هابرماس غير متوافقة مع البروتستانتية، أو مع أي من المخيال المسيحي، كما سأظهر في الفصول اللاحقة.

لقد ضبط هابرماس في سنة 1978 القضايا والإشكاليات، بشكل مهم، وذلك في مقالة كلاسيكية «A Reply to my Critics» (Thompson and Held 1982: 83-219). وتمثل هذه المقالة، تحوّلًا عن الادعاءات الطموحة حول حالة الخطاب المثالي، وتؤسس للنقاشات التي سيتم تناولها لاحقًا في مشروع أخلاقيات الخطاب. وهي أطول مقالات هابرماس، كما أنّ بنيتها، متمحورة في الرد على اعتراضات محددة

(1) فيما يخص الرؤية المعاكسة لهذا الحال، انظر مجموعة المقالات في عمله الرائع Philosophical-Political Profiles (Habermas 1983) وخاصة المقالات حول بلوخ وبنيامين.

كان قد أثارها نقاد هابرماس. بيد أنّ ملاحظاته حول حالة الخطاب المثالي مشتتة، إلى حد ما. والردان اللذان يكتسيان أهمية بالنسبة لمقصدنا هنا، هما الردان على ستيفن لويس S. Lukes وجون طومسون J. Thompson.

يشير طومسون تساؤلات حول قوة الادعاءات التي يمكن تقديمها عن حالة الخطاب المثالي. فهو يركز على ادعاء هابرماس بأنّ حالة الخطاب المثالي، هي افتراض ضروري مسبق للتواصل. فماذا يعني هذا؟ هل يعني أننا إذا لم نكتسب شروط حالة الخطاب المثالي، فعلياً أن نستنتج أنه لا يوجد توافق عقلي؟ ماذا عن حالات ندلي فيها بموافقتنا لكوننا نشعر بالرحمة (Thompson and Held 1982: 128-9)؟ يقبل هابرماس بهذه النقاط طوعاً عن طيب خاطر: «إنني لا أدعي أنّ إجماعاً سليماً لا يمكن أن يتحقق إلا في ظل شروط حالة الخطاب المثالي» (Thompson and Held 1982: 272). فكل أنواع الاتفاق العقلاني، تحدث على خلفية التفاهات الثقافية المشتركة وآفاق المعنى. والسؤال الأكثر حيوية هو، كيف يمكن للمرء صون الاتفاق العقلاني، عندما تزول التفاهات المشتركة، أو عندما لا تكون مشتركة أبداً (كما بين أفراد من ثقافات مختلفة تماماً):

«فقط عندما يكون هذا الاتفاق عنيداً بما يكفي للقيام بإصلاح خطابي للمسألة المعنية، فإننا نمتلك قضية معنية وهو الأمر الذي أدعيه أنّه لا يمكن التوصل إلى أرضية متفق فيها ما لم يفترض المشاركون في الخطاب أنهم يقنعون بعضهم البعض، فقط من خلال قوة الحجج الأفضل» (Thompson and Held 1982: 272).

وبعبارة أخرى، يتطلب الأمر التزاماً بقوة الحجج الأفضل، حينما تكون القضايا الأخرى التي تُحدث الاتفاق (القيم المشتركة، والالتزامات القائمة) تحت التهديد. وعموماً، فإنّ هابرماس قليلاً ما يفكر وفق شروط الاختلاف الثقافي وكثيراً ما يفكر وفق شروط الشك الحديث حول التراث (لكن نفس المنطق هذا ينطبق على الناحيتين). ويستخدم هابرماس أسئلة طومسون النقدية لتوضيح اهتمامه بحالات، تكون فيها الممارسات التراثية غير كافية (كما يراها هو) لتأمين الاتفاق.

أما نقد لويس، فيتخذ صيغة سؤالين: الأول، من هم «المشاركون» الذين يسميهم هابرماس؟ الثاني، ما الأمر الذي من المفترض أن يتفقوا عليه؟ (Thompson and

(141: 1982 Held). ويلاحظ لوكس، فيما يخص السؤال الأول أنّ «الناس العقلانيين مثاليًا، في حالة الخطاب المثالي، لا يمكن لهم سوى التوصل إلى توافق عقلائي»؛ والمشكلة أنّ النظريات الأخلاقية يجب أن تتعامل مع أناس ليسوا مثاليين وليسوا عقلايين بشكل مثالي، ينخرطون في حالات لا تمثل حالة الخطاب المثالي. أما فيما يتعلق بالسؤال الثاني، فإنّ لوكس يريد معرفة الكثير كيف أنّ «المصالح العامة» ترتبط بمصالح تبقى، على نحو سليم، خاصة. ويحاول لوكس رسم موقف هابرماس ضد راولز Rawls وماكي Mackie (ومن الجدير بالذكر أن هذا التبادل قد حدث قبل نشر ماك أينتايير MacIntyre لعمله (After Virtue)، وتوضيح المواقف التي يدعوها هابرماس بـ «الأرسطية الجديدة». وقد ناقشت تلك المواقف العديد من الأسئلة نفسها التي أثارها لوكس، وطورتها). ولا يتوافق ذلك مع هابرماس، في رؤية لوكس. فحول ماذا إذاً يتناقش المشاركون: أهى حول النزاعات التي تحصل ضمن جماعات خاصة (وأى جماعات؟)، أم حول المعايير العامة؟

ويعتقد هابرماس أنّ اعتراضات لوكس تأتي بسبب سوء الفهم. ولكن هابرماس لا يقول هذا، إلا أنه يبدو أنّ هناك قضايا تثيرها اصطلاحات مختلفة يستخدمها المثقفون الناطقون بالإنكليزية والألمانية. فالمتحدثون بالإنكليزية يميلون إلى لفت الانتباه إلى مشاكل الحياة اليومية، وملاحظة المشاكل الالتباس في استخدامات اللغة العادية. في حين أنّ المتحدثين بالألمانية يتناولون في موطنهم المشاكل في الحياة اليومية وفق اصطلاحات وأرضية مجردة وخاصة. وينظر المثقفون الألمان بسهولة إلى الطرق التي تكشف فيها ظواهر معينة عن جوانب من اتجاهات أكثر عمومية: غالبًا ما يتم وصف الأحداث الملموسة بكونها تجسد التحولات الثقافية الشديدة جدًا. أما الناطقون بالإنكليزية، فيميلون إلى استخدام لغة أكثر تواضعًا، حتى عندما يتطرقون إلى مسائل مشابهة. فالحياة الأكاديمية أسهل بكثير بالنسبة للألمان هنا: فهم يفهمون تحليلات اللغة الإنكليزية من دون صعوبة، لكنهم أيضًا حذقون في إعادة ترجمة، الصيغ الألمانية الأكثر تنميقًا، إلى اللغة العادية، عند اقتضاء ذلك. وفي مقابل ذلك، فعلى المتطّرين الناطقين بالإنكليزية الخضوع إلى تعليم واسع في التراث الألماني، قبل أن يدركوا أنّ الأشياء المثالية، مثل «العقل» أو «روح العالم»، تؤدي مهمات

رتيبة للتفكير حول كيف يجد الناس سلوكهم معقولاً، أو كيف ترتبط الأشياء التفصيلية بالصور الكبيرة، وهلم جرا.

ويوضح هابرماس سوء فهم لو كس المزعوم، من خلال ترجمة تعابيره في الألمانية إلى الإنكليزية الأكثر سريانا، إلا أنه أيضاً يقوم ببعض التنازلات التي تمثل تطوراً في تفكيره. فهو يقرر أولاً، ألا يتناول، على الإطلاق، مسألة ما إذا كانت حالة الخطاب المثالي تعيد، بشكل كافٍ، بناء الافتراضات المسبقة حول التواصل. ويؤكد ثانيًا، أنّ «الخطاب العملي» من النوع الذي تمثله حالة الخطاب المثالي فقط، لا يمتلك أي مضمون (أبداً)، ما لم «يحضر المشاركون معهم» تراثهم وتاريخهم وهوياتهم... الخ. ويتراجع ثالثاً، عن الادعاء التالي (كلمته): «لا يوجد مجتمع تاريخي ينسجم مع شكل الحياة التي نتوقعها في مفهوم حالة الخطاب المثالي»<sup>(1)</sup>. وهذه التنازلات التي يقدمها هابرماس تستحق الشرح قليلاً.

لا يمثل قرار هابرماس عدم الدفاع عن فعالية حالة الخطاب المثالي، مجرد مسألة زمان أو مكان، أو مسألة أولويات، بل إنه اعتراف وإدراك بأنّ المهام التي فُصلت في حالة الخطاب المثالي، قد تم تناولها على نحو أفضل في مكان آخر، وعلى الأخص، باللغة الإنكليزية، في العمل الأضخم لتوماس ماكارثي (McCarthy 1982)، حول هابرماس، وباللغة الألمانية، في نظرية روبرت ألكسي عن المحاجة (Alexy 1978). ونُشرت الطبعات الأولى من كلا العملين، عندما كان كلٌّ من تومبسون وهيلد يلتمسان المقالات من أجل مجموعتهما. وقد لعب كلٌّ من ألكسي وماك كارثي، دوراً كبيراً في مساعدة هابرماس في شق السبيل الذي سيكون لاحقاً «أخلاقيات الخطاب». وكلاهما دفعا نحو التحول من حالة الخطاب المثالي إلى وسائل بديلة في إعادة بناء الافتراضات المسبقة لممارسة العملية التواصلية.

أما الإقرار التنازلي بأنّ الخطاب العملي يتطلب تراثاً وتاريخاً وهويات، لهو مسألة توضح رؤى هابرماس القائمة، أكثر مما يمثل تغييراً في فكره. وهو يصير دائماً على أنّ

(1) لقد وردت صياغة الكلمات هذه في مقالة أبكر قليلاً من المقالة «Wahrheitstheorien» المذكورة أعلاه. أما الصياغة الأخيرة ذات الصلة فهي: «لا يوجد هناك مجتمع تاريخي ينسجم مع شكل الحياة التي نستطيع تمييزها، بالأساس، من خلال الإشارة إلى حالة الخطاب المثالي!». وليس هناك فرق كبير بين الصياغتين.

محاولات التعميم الكلي، ليست برحلات سحرية خارج التراث والتاريخ، بل إنها محاولة لتحديد الملامح الثابتة التي تكمن وراء تنوع الممارسات التراثية. وسنعود إلى هذا في الفصل التالي.

ويكتسي التراجع عن الادعاء المتعلق بالأشكال التاريخية والمثالية للحياة، أهمية كبرى. فقد تعلم هابرماس، من ألبرشت فيلمر A. Wellmer، أنّ مشاكل الحياة، تنشأ إذا نسي المرء كيف ترتبط المشاكل العادية بـ«أخلاقيات الخطاب». ويعترف هابرماس أنه من الخطأ الاعتقاد أن بإمكان المرء استنباط معايير للشكل المثالي للحياة، من أخلاقيات الخطاب. وعلى الرغم من تصريحاته المختصرة للغاية، إلا أنه يبدو أنه يحاول قول شيء حول العلاقة بين «الحياة الواقعية» والتجريد الفلسفي. السبيل هنا أحادي الجانب: الحياة الواقعية تأتي في المقدمة، وتأتي، في المرتبة الثانية التجريبات الفلسفية (قضايا مثل حالة الخطاب المثالي). وهكذا، فحالة الخطاب المثالي تمثل فكرةً تنبثق «في ظل شروط تاريخية محددة، جنبًا إلى جنب، مع فكرة الديمقراطية البرجوازية» (Thompson and Held 1982: 262). ومن الخطأ تمامًا أن يتخذ المرء مسارًا معاكسًا: يجب ألا يوحى تحقيق تجريدات من هذا النوع أن المرء قد صاغ شكلاً مثاليًا من الحياة. ويوافق هابرماس على أنه لا يمكن أن يكون هناك مثل هذه المثالية. والجدير بالملاحظة، أنه لا يسجل مجرد اعتراف بأن حالة الخطاب المثالي ليست شكلاً مثاليًا للحياة؛ بل ينكر كذلك أنّ طريقته في التفلسف، ستمر أي شكل مثالي للحياة. ولهذا السبب، يتراجع عن الادعاء بأنّ حالة الخطاب المثالي «توقع» أو «تصف» شكلاً من الحياة. إنها لا تقوم بذلك، بل تجرد، بدلاً عن ذلك، سمات محددة لشكل تاريخي محدد من الحياة. وهذا الرأي يشابه بعض القضايا التي قد يقول بها اللاهوتيون حول الإيسكاتولوجيا، وسأعود إلى هذه النقطة لاحقًا.

بعد أن تناولنا توضيح وتعديل هابرماس لرؤاه، سنتحول الآن باختصار إلى أشد انتقاديّين لحالة الخطاب المثالي؛ إنهما انتقادان يتجاوزان ما حمّله طومسون ولوكس. النقد الأول «هيجلي»، وتكرار لجدالات حول Sittlichkeit (الحياة الأخلاقية)؛ أما الثاني فهو «شيلينغي»، وتكرار لجدالات حول نطاق الأرضية والتأسيس. أما الرأيان الاثنان اللذان يصوغهما هابرماس (واللذان يأتي عليهما هذان الأسلوبان من النقد)

هما: (1) قواعد الخطاب التي يفترضها المشاركون، تتجاوز الثقافات المحددة القائمة فيها؛ (2) تقدم حالة الخطاب المثالي الوسائل بغية التوافق في أن تكون أساسًا.

من قام بالنقد الهيجلي هم غيليان روز G. Rose وهربرت شنابلباخ H. Schnädelbach وفرد دالماير F. Dallmayr وروبرت بين R. Pippin وبيرنشتاين J. M. Bernstein وغوردن فينليسون G. Finlayson<sup>(1)</sup>. الأشد بروزًا في النقد الهيجلي لكانط هو الاهتمام الذي يوجهه إلى العلاقة بين القواعد والحكم واتباع القواعد. إذ يميز كانط، في هذا السياق، بين الحكم التقريري والحكم التفكري. الأحكام التقريرية، عبارة عن أفعال تُطبَّق فيها القواعد العامة، في ظل شروط محددة. أما الأحكام التفكرية، فهي أفعال يتم من خلالها تمييز المبادئ العامة، بعد أن يتم درس عدد من الحالات المعنية. والحقيقة المهمة هنا، هي حول القواعد أو المبادئ، أنها تتطلب حكمًا بغية تطبيقها. كما أن الحقيقة المهمة هنا حول الحكم، هي أنه ليس هناك قاعدة تحدد كيفية ممارسة الحكم: «الحكم، موهبة خاصة يمكن أن تُمارس فقط، ولا يمكن تعلّمها وتدريبها. إنه نوعية محددة مما يدعى بـ«الفطنة الأم»؛ ولا يمكن لأي مدرسة أن ترفع من سوية تلك الفطنة» (Kant A133 /B172). والسبب في ذلك واضح: إذا كانت هناك قاعدة للحكم، فسيكون هناك حاجة لوجود قاعدة لهذه القاعدة، وهلم جرا في سلسلة من الارتجاع اللانهائي.

ويهدف نقد هيجل، في كتابه «Science of Logic»، إلى تناول الفجوة بين القواعد، التي يحددها كانط، والحكم الذي يرفض تحديده، ويصفه بأنه موهبة فطرية. ويشير اصطلاح المنطق Logic في الكتاب السابق الذكر، إلى قواعد التفكير. ويرى هيجل أن القواعد والحكم لتطبيق القواعد، تتطلب قواعد تضم الاثنين معًا. غير أن فصل كانط بين الجوانب المجردة للقواعد، والجوانب التطبيقية لها، من جانب، والفصل بين المواضيع الخارجية والمظاهر الداخلية، من جانب آخر، لم يكن مقبولًا بالنسبة لهيجل. حيث يمكن معرفة المواضيع «الخارجية»، بالنسبة لكانط، لكونها تمثل قبليًا

Rose 1981: 35; Dallmayr 1991; Pippin 1997: 157-84; Schnädelbach 1991; (1) Bernstein 1995; Finlayson 1999. For defences of Habermas on this question see Wellmer 1991: 164ff.; Matusti'k 1993: 34ff.

للقواعد «الداخلية» للفهم. بيد أن هيغل يرى في هذا الأمر تناقضًا: حتى بالنسبة لكانط، فإن فكرة الخارجي وطبيعة الداخلي كلتاهما تدرّكان وتوصفان من خلال الوعي (وبالتالي مكمّلتان له). ويرفض هيغل فكرة أن «العالم منجزٌ *eine fertige Welt*»، متميزٌ عن الفكر. كما يرفض أيضًا فكرة أن الحقيقة تعني التوافق بين الفكر والموضوع. ولا يمكن للمواضيع أن تكون «بساطة ما وراء الفكر *schlechthin ein*» (Hegel 1999: 10-11) *Jenseits des Denken*. ومن الأفضل، بالنسبة لهيغل، أن يتم التفكير بالقواعد وتطبيقها، كما هو الحال في قواعد النحو واستخدامها في اللغات الحية. إذ من المعروف أنه إذا انخرط المرء في النحو، فسيبدو له جمعًا من «التجريدات الجافة» و«القواعد الاعتبارية». وفي مقابل ذلك، إذا ما كان لدى المرء فكرة عن كيفية أن النحو هو جزء من اللغات الحية المعاشة، وإذا كان يعرف عددًا من اللغات، ويمكنه مقارنة الاستخدامات المختلفة لقواعد النحو الخاصة بها، فسيظهر أن «القواعد النحوية للغة تعبر عن روح وثقافة الناس. ولهذه القواعد والصيغات نفسها، القيمة المكتملة والغزيرة والحية» (Hegel 1999: 25). فقواعد التفكير هنا لا تمثل منهجًا منفصلًا إلى جانب القواعد الأخرى التي يمكن أن تُدرّس؛ بل إنها جزء جوهري من جميع المناهج التي يمكن دراستها. فالمنطق، في لغة هيغل الملتهبة، هو «الكلي الذي يحمل في ذاته ثراء الجزئيات» (Hegel 1999: 26). لا بل الأشد لفتًا للنظر أن هيغل يردد صدى ترجمة لوثر ليوحنا [16: 13]: «وأما متى جاء ذاك... روح الحق، فهو يرشدكم إلى جميع الحق» (Hegel 1999: 26).\* وبنحو مجمل، يصر هيغل على معرفة أن هناك موضوعًا ومعرفة ما يحدث معًا في فعل «الوعي الذاتي» الواحد؛ وبالمثل، العلم بالقواعد وتطبيقها ينتميان إلى فعل واحد (Hegel 1999: 405ff. 10-27).<sup>(1)</sup>

(\*) كل الترجمات من عمل *Science of Logic* هي ترجماتي الخاصة، لكنني أيضًا من ناحية أخرى أوردت ترجمات ميلر A. V. Miller. الراجعة. لكن لا يورد ميلر بنحو واضح صدى المنطق الكتابي المقدس كما يرغب: وقد استخدمت في النتيجة ترجمة جيمس كينغ ليوحنا 16. ومن المهم الإشارة إلى نقطة مهمة أخرى: إن لفظة هيغل فيما يخص «الاستقبال» [كما وردت بالإنكليزية من يوحنا. ويستخدم هيغل في ترجمتها *empfangen* م.] هي الفعل الذي استخدم في تلقي المقدس [بالمعنى الديني م.].

(1) انظر فيما يخص نصوص وتفسيرات أخرى ذات صلة هنا:

Rose 1981: 43-5 and Pippin 1989: 216-17.



ويصر غيليان روز على أنّ إصلاح الجوانب الفكرية في الفكر الهيجلي يمكن النظرية الاجتماعية من التخلص من انشغالها بالميثودولوجيا التي لا تقوم سوى بتأجيل نقاش المسائل الأخلاقية الجوهرية، إلى ما لا نهاية. وينبغي على النظرية الاجتماعية الابتعاد عن التركيز على العملية والإجراء البحث الخالص (ما يدعو هيجل بـ«التجريدات الصرفة») وإعادة التعلم من هيجل أنّ عملها، أي النظرية، فهم الأشكال الواقعية للفكر و«القيمة الحية»، واستيعاب نتائج حقيقة أنّ «هيجل قد جادل بأنّ محاولة تبرير الأحكام النظرية والأخلاقية بصرف النظر عن استخدامها، لهي محاولة متناقضة» (Rose 1981: 45)؛ بمعنى أنّ التبرير والتطبيق ليسا منفصلين. لقد تم اتخاذ رؤية روز على محمل الجد، بطرق مختلفة، لكن ذات صلة. كما أنّ عمليّ بين وبيرنشتاين يكملان هذا النقد الهيجلي لهابرماس؛ ويعتمد دالماير على شنادلباخ في إيراد حجج مماثلة. ولن أفصّل في تكرار ذلك هنا.

يطرح النقد الهيجلي بعض الأسئلة الأساسية. (1) هل يمكن أن تجرّد القواعد من السياقات التي يتم فيها صياغتها؟ (2) وبالنظر إلى أنّ تطلب الحكم لتطبيق القواعد ليس متأسلاً في هذه القواعد نفسها، فإلى أي مدى يمكن للمرء أن يحدد مسبقاً السياقات التي يتم فيها تعلم وإدراك مثل هذا الحكم؟ (3) ألا تتغير القواعد حينما تتغير السياقات التي يتم فيها تطبيق القواعد؟ ويصر هيجل، في نقده لكانط، على أنّ:

1 - يمكن تجريد القواعد، ولكن لا يمكن فصلها عن السياقات التي تُصاغ بها هذه القواعد.

2 - يتم إدراك وتعلم الحكم في سياقات جماعية مشتركة محددة («الحياة الأخلاقية»).

3 - كما يغيّر التطور التاريخي كلا من القواعد ونماذج الحكم.

هابرماس على يئنة بفحوى هذه النقاشات (والتي يقبل بقوتها) في تفويض نظريته الخاصة هو. كما أنه أعيدت في مكان آخر محاولاته في الدفاع عن نفسه وشكوك

منتقديه حول نجاحه<sup>(1)</sup>. ويدعي هابرماس أنه لا يحاول أن يحتل موقفاً خارجياً من التراث: بل بالأحرى يحاول إظهار أن إمكانية النقل والترجمة بين التراثات يعني أنه يجب أن يكون هناك شيء ما يوحد بينهم كلهم. ويعترف هابرماس أن هناك إشكالات في الأخلاق الإجرائية (أي الكانطية) التي تجرد القواعد من الأشكال الملموسة من الحياة: والأشد أهمية من هذا أن مثل هذه المقاربات الإجرائية لا يمكن لها بلورة الحياة الخيرة بالطريقة نفسها التي يستطيع أفلاطون وأرسطو العمل بها. وعلى أية حال، يصير هابرماس على أن ذلك يتخذ هذا المسار بالضبط لأن القواعد المتجردة يجب دائماً تطبيقها في أشكال ملموسة للحياة، بحيث يمكن للمرء الاعتماد على تراث خاص لإفادة المضامين الجوهرية التي تفتقر إليها المناهج الإجرائية. وتعرض الانتقادات الهيغلية لهابرماس على أن القواعد التي تكون متجردة من الأشكال الملموسة للحياة لا تزال مرتبطة بتلك الأشكال من الحياة. فلا يمكن لها التجرد إلى «كليات» تتجاوز أشكال الحياة. وأكثر من ذلك، تعرض هذه الانتقادات الهيغلية على أن طريقة هابرماس في وصف العلاقة بين القواعد العامة والسياقات المحددة للتراث، تميل إلى جعل ذلك سليماً وصحيحاً، كما لو أن القواعد العامة هي ما هو على وجه الحقيقة عقلانية، هذا في حين أن الالتزامات المحددة التي يمكن أن نجدتها في التراث هي لاعقلانية وتقديرية (Dallmayr 1991: 120). وأخيراً، تبين الانتقادات الهيغلية أن أشد صياغات هابرماس صرامة، في أخلاقيات الخطاب، ليست مجرد شرح لبداهياتنا الأخلاقية، بل تنتهي بمراجعتهم على نحو راديكالي، إلى نقطة حيث يسمح للقليل من «بداهياتنا الأخلاقية» (أي المنظرين التابعين) في المضي كـ«أخلاق» أصيلة على نحو مطلق (Finlayson 1999: 46). لقد حاول هابرماس في أعماله الأخيرة العمل خلال هذه الإشكاليات، واعترف أنه لا يمكن أن يكون هناك نظرية الأخلاقية، حتى ولو كانت عملية، من دون وسطاء يمتلكون مفاهيم عن الحياة الخيرة، أي المفاهيم التي تشكل جزءاً من تراثهم. وهذا بسبب أن الأشياء التي تؤثر (والتي هي مواضع للمحاجة الأخلاقي) هي بالضبط الأشياء القيمة في الموروثات (مثل العائلة والأطفال

(1) أوضح دفاع لهابرماس هو في عمل [Habermas 1990: 195–215]. كما أن أشد الانتقادات الحاسمة تلك التي بيرنشتاين [Bernstein 1995: 176–91]: وانظر بما يخص النقد الهيغلي الذي يركز على الشكالية المفرطة لـ«U» في أخلاقيات خطاب هابرماس: Finlayson 1999.

ورعاية الضعفاء وضيافة الغريب والحق في الوصول إلى الموارد المحدودة والعدل والرحمة، وهكذا دواليك). ولكن هابرماس يفشل في الرد على نقاده الهيغلية، على نحو كافٍ، بيد أن إصراره على الاستمرارية والثبات يبقى مفهوماً: حيث نجدهم فشلوا في تقديم نموذج أفضل لتنسيق التراثات المختلفة.

ويهدف النقد الشيلنغي حول دعوى هابرماس بأنّ نظريته يمكن أن تكشف عن الأسس العقلانية الشاملة التي توحد بين الممارسات التراثية المختلفة. ويقوم النقد الشيلنغي في أساسه على أنّ هابرماس يخلط بين رؤيتين منفصلتين. (1) فإذا ما كان هناك ترجمات بين اللغات/ التراثات، فيجب أن ينوجد شيء ما يوحد بينهم. (2)، يمكن للنظرية أن تكشف عن هذا الشيء الشامل. كما أنه من الشائع جداً أن نجد الرؤية، فيما يُدعى نقد ما بعد الحداثة لهابرماس، أنه ليس هنا شيء عام شامل يمكن أن يوحد المختلف والمتنوع. ومن الواضح أنّ هذا غير صحيح: إذا كان هناك تنوع وهناك جلاء مشترك بين الرؤى المتنوعة، إذا سيكون هناك شيء ما يجعل هذا الجلاء ممكناً. وربما يمكن للمرء أن يطلق على هذا الشيء بـ«الكلي» (الكوني الشامل المسلم به). وقد أظهر النقد الشيلنغي هذا جيداً (حيث يقف على رأس هذا النقد أندرو باوي (A. Bowie)، كما سأحاول إظهار ذلك في الفصل الخامس. فالمشكلة مع هابرماس ليس أنه يعتقد بالعام الكوني. بل تكمن المشكلة أنه يعتقد أن بإمكانه الكشف عن هذا الكوني المسلم به. فمسألة التفكير أنّ التنوع قائم في مسار موحد هو شيء، ومسألة التفكير أنّ المرء بإمكانه، بطريقة توضيحية، الكشف عن هذا، هو شيء آخر تماماً. ويجب على هابرماس (وفقاً للنقد الشيلنغي)، الاعتراف بضرورة الكليات، ولكن ينبغي رفض الفكرة أن هذه الكليات يمكن «بلوغها» أو فهمها عقلياً.

وبالتالي، فإنّ النقد الشيلنغي يكمل النقد الهيغلي. ويصر الأخير على أنّ هابرماس يعترف بأنّ التجريد «الإجرائي» ما زال مرتبطاً بالحياة الأخلاقية «الجوهرية» (أي، الممارسات التاريخية الفعلية الجماعية) ولا يمكن تعميمها بعيداً عن ذلك. هابرماس يعترف بهذا إلى حد ما، ولكن مع ذلك يريد الإقرار بأنه لا بد من وجود شيء كلي مسلم به يؤكد على التنوع في مثل هذه الممارسات التاريخية، ويرى بأنه قادرٌ على

إعادة بناء ذلك في نظريته الأخلاقية. لكنّ النقد الشيلينغي يصر على أنّ هابرماس يقرّ بأنّ أي شيء عام يؤكد على التنوع في التراث، لا يمكن له صياغته نظريًا.

وإذا ما أراد المرء الجمع بين النقد الهيجلي والشيلينغي، فيمكن له التوصل إلى رؤية جيدة بديلة عن نظرية هابرماس الأخلاقية. حيث تذهب هذه إلى أنّ التجريدات ضرورية إذا أراد المرء إعادة بناء القواعد التي تكمن وراء ممارسات الحجج. وهذه التجريدات ما تزال مرتبطة بالممارسات الجمعية الملموسة التي تموضعت فيها. وفي نفس الوقت، هناك مجموعة متنوعة من الممارسات الجمعية في المجال العام الحديث، ويستطيع أفراد هذه التراثات المختلفة التوصل إلى بعضهم البعض على نحو واضح. هكذا، فإن هناك «شيئًا ما» يوحد هذا التنوع. بيد أنّ هذا الشيء لا يمكن أن يصاغ نظريًا، ولا يمكن الوصول إليه بالتأكيد من خلال تجريد المنظرين الذين يتموضعون في تراثات مختلفة. الأخرى، أنّ إمكانية الترجمة والوضوح المشترك بينهم يمثلان علامة على أنّ الحجة الأخلاقية ممكنة، وبأنّ هذه الإمكانية لا يمكن سوى وصفها بكونها حقيقة، ولا يتم البرهنة عليها كضرورة منطقية. هذا هو الموقف الذي أدعو إليه: وعلى أية حال، فإنني فصلت به بمزيد من التفصيل في الفصلين العاشر والحادي عشر.

لقد اقترحت سابقًا بأنّ بعض الرؤى التي يقوم بها هابرماس بما يخص حالة الخطاب المثالي يتشابه مع الرؤى التي ربما يقوم بها لاهوتيون حول الإيشتون (Eschaton) نهاية كل شيء في العقيدة الإيسكاتولوجية م.) أو مملكة الرب. بيد أنّ استعداد هابرماس إلى التراجع عن توجهاته حول أشكال الحياة، يطرح بعض التحديات المثيرة للاهتمام بما يخص اللاهوتيين. هل إنّ المسيحيين حينما يصلون بأنّ «مملكتم قادمة» فإنهم «يتوقعون» أو يسمون شكلاً من أشكال الحياة؟ هل إنّ هذه المملكة نفسها هي شكل مثالي من الحياة؟ إنه بتعلمنا من أعمال بلوخ وأدورنو ورائر وبانينبيرغ ومولتمان، فإنني أجادل بأنّ المملكة ليست شكلاً مثاليًا من الحياة. إنّ المساهمة التي تقوم بها الإيسكاتولوجيا لللاهوت ليست تزويدًا ببرنامج حول الفعل السياسي، بل إنها تذكير ثابت أنّ المستقبل الذي يجعله الرب ممكنًا لا يمكن استنباطه من الماضي الذي نرثه. إنّ الإيسكاتولوجيا هي واحدة من بين العديد من النماذج المسيحية في إنكار

كلا السببية الميكانيكية بحتة والغموض التام. فيمكن التفكير بالمستقبل بكونه إنتاجاً محتوماً للسبب والنتيجة. وعلى أقصى الطرف الآخر فإنه يمكن أيضاً التفكير به بكونه عقدة من المفاجآت السيئة التي لا يستطيع أحد رؤية قدومه. إنه بمقدار ما ينخرط المرء في الموقف الأول، بمقدار ما ينخرط في المستقبلية Futurology. وبمقدار ما يذهب إلى الموقف الثاني، بمقدار ما ينخرط في العدم، ذلك أنه ليس هناك من شيء يحدث أي فارق. وتعتقد إيسكاتولوجيا المسيحيين (غير القابلة للتأسس) أنّ المستقبل سيكون استكمالاً لكل شيء يسوع المسيح. وبعبارة أخرى، إنه سيكون تحقيقاً للمصالحة والسلام. تُشكّل هذه الرؤى جزءاً لا يتجزأ من الاعتقاد المسيحي، ولا يمكن تأسيسها على نحو مستقل، ولا يمكن الدفاع عنها ضد الشكية. وفي نفس الوقت، ترفض الإيسكاتولوجيا المسيحية قول ما يمكن أن يكون ويظهر عليه مستقبل محدد ما لمجتمعات محددة: ذلك أنه ليس لديها كرة سحرية. ينبغي للمرء أن يتوقع وجود مسيحيين ينخرطون في قضايا تعزز المصالحة والسلام، كون أنّ هذا هو المستقبل (لكن لا يزال غامضاً جداً) الذي يتوقعونه. أما بشأن المدى الذي يفضّل به المسيحيون في تحقيق ذلك، فإننا نقترح للآخرين أننا لا نؤمن حقاً بالأشياء التي نقولها في الكنيسة في الصلوات لدينا.

تعمل الإيسكاتولوجيا بطريقة مشابهة لحالة الخطاب المثالي. فبينما حالة الخطاب المثالي هي تجريد من الشكل الملموس من الحياة الأوروبية التي يتموضع فيها هابرماس، فإنّ الرؤى الإيسكاتولوجية عن المملكة هي تجريدات عن تفسيرات الكتاب المقدس والصلوات، أي من الأشكال الملموسة للحياة المسيحية التي يتموضع فيها اللاهوتيون. وما يجعل التشابه ممكناً بين حالة الخطاب المثالي وبين الإيسكاتولوجيا المسيحية، هو التداخل بين «الحياة الأوروبية» و«الحياة المسيحية» في هذا الإطار<sup>(1)</sup>.

إننا بحاجة هنا، بما يخص التراجع التام لهابرماس حول الأشكال المثالية، تسجيل أنّ هذا لا يعني أنّ حالة الخطاب المثالي لا تؤثر على «الحياة الحقيقية». فهي ربما لا

(1) انظر بما يخص الشكل المؤكد حول هذا الطرح، وخاصة أنّ رؤية هابرماس حول القوة الخلاصية للتفكير هي تحديداً موضوعاً لوثريّة: Skinner 1982.

«تتوقع» أو تميز شكلاً للحياة. إنها وفق الكلمات المسيحية تتوقع الإيشتون والذي هو بالتأكيد ليس شكلاً من الحياة وفق المعنى الذي أراده فيتجنشتاين. ومع ذلك، إنها تعمل كوسيلة لتشخيص التواصل المشوه، وتوجيه الخيال حينما يسعى إلى معرفة ما يبدو عليه التواصل غير المشوه. هكذا، فإنها بالتالي ليست وصفة طبخ، بل تصوير فوتوغرافي لطبق، وليست برنامج بناء لمبنى بل ما يشبه انطباع الفنان. حيث إنّ الصور الفوتوغرافية للطعام أو انطباعات الفنانين لا تخبركم كيف تطبخون أو تبنون البناء. فإذا ما قليتم البصل ووضعتهم الملح من ثم، فإنكم ستحصلون على نتيجة مختلفة تمامًا عن إضافة الملح قبل قلي البصل: فالصور لا تعرف شيئاً عن العمليات التي تتم بها الأشياء أو الزمن الذي تستغرقه. بل فقط الوصفة أو البرنامج يمكن لهما الإخبار عن كيفية التوصل من X إلى Y. كما أنّ انطباع الفنان ليس «بناءً مثاليًا»؛ بل هو بالأحرى تجريد عن، وفكرة جوهرية من، الممارسة الملموسة للبناء. يقدم هابرماس رؤية متماثلة حول حالة الخطاب المثالي: حيث إنها تجريد عن، وفكرة جوهرية من، الممارسة الملموسة للمحاكاة في وقت معين من تاريخ البشرية، وفي موقع جغرافي معين أيضًا. تكمن مشكلة هابرماس أنّ قراءه قد انخرطوا في هذه الممارسات لبعض الوقت من دون أن يعرفوا أي شيء عن حالة الخطاب المثالي، في حين أن معظم البنائين والمهندسين يتفقون مسبقًا بالفعل أنّ انطباعات الفنانين هي عنصر مفيد في البناء. ويقدم اللاهوتيون بالضبط هنا مجموعة مثيرة من القراء لهابرماس: إنهم يعلمون مسبقًا أنّ الإيسكاتولوجيا هي عنصر مفيد في محاولات وصف العالم، وبالتالي لديهم عقبات أقل تمنعهم من تقديرهم لأعمال هابرماس. كما أنّ اللاهوتيين هم أقل عرضة للخطأ في حالة الخطاب المثالي في التخطيط للمستقبل، ذلك أنهم يعلمون مسبقًا بأنّ مقولة «مملكتكم قادمة» ليست بنفسها برنامجًا في العمل السياسي، بل هي عنصر حاسم وحكم ثابت على أي برنامج ملموس للعمل السياسي المسيحي.

من المهم أن نتذكر بأنّ هذه النقاشات تشير إلى أعمال هابرماس الباكورة. فقد تم صياغة حالة الخطاب المثالي في شكلها الأكثر نضجًا في السبعينيات من القرن العشرين. والأشد أهمية، على أية حال، هو تسجيل أنّ هابرماس قد تخلى عن هذا المفهوم. وهذا ما يبدو عليه غالبًا أنه ليس مدرّكًا في الأدب اللاهوتي، لهذا من المهم

توضيح ذلك بما لا يدع مجالاً للشك. وقد ناقشنا سابقاً ردود هابرماس على ستيفن لوكس وجون طومسون، وتنازلاته وتراجعه الكبير على ضوتهم. وهذا ما يشكل نقطة حيث استخدم هابرماس بعدها صياغاتٍ أخرى للدفع بنظريته. وبالفعل، فقد كان تراجع وتنازلاته في سنة 1978. أما الفترة التي نشر بها كتاب «The Theory of Communicative approaches» في سنة 1981 فلم يعد يستخدم بها هذا المفهوم على الإطلاق. وكان أقرب ما قاربه هابرماس في ذلك هو الملاحظة الصغيرة حول «أفعال الخطاب المثالي المتعالي» (Habermas 1984a: 328). وبحلول سنة 1983 قام في مقاله «Discourse Ethics» (Habermas 1990: 43-115) بإرجاع ذلك إلى الماضي: «لقد حاولت في بعض الأوقات وصف افتراضات المحاجة كخصائص مميزة لحالة الخطاب المثالي» (Habermas 1990: 88). وأخيراً، وفي مقال حديث له «Realism after the Linguistic Turn» (Habermas 2003b: 1-49) يعيد هابرماس صياغة نقاشاته حول «الشروط المسلم بها عمومًا من ناحية افتراضية لكن الحتمية بحكم الواقع» و«الملامح الثابتة» (Habermas 2003b: 11-12)، فضلًا عن الدعوى أنّ «اللغة التواصلية لا تزال تلزم المشاركين بمثاليات قوية» (Habermas 2003b: 17). بيد أنّه لم تعد تُذكر حالة الخطاب المثالي حتى من ناحية الاهتمام التاريخي.

يحتاج أي انخراط مع هابرماس (وخاصة من قبل اللاهوتيين الذين يجدون ذلك موحياً وجذاباً) إلى الإقرار بأن حالة الخطاب المثالي ليست من مساهمات هابرماس الثابتة والدائمة إلى الفلسفة. وقد يكون من المحتمل أنّ التراكيب المسيحية حول الإيسكاتولوجيا قد تنجح أكثر ك نماذج في رسم خرائط في توقع مستقبل الرب في الممارسة السياسية الحالية، بيد أنّ هذا سيكون مقنعاً فقط للمسيحيين وليس عمومًا بالشكل الذي كانت تريده حالة الخطاب المثالي. وعلى أية حال، سنعمل على إعادة النظر في مسألة الإقناع والمعقولية في الفصل العاشر.

ما هو جدير ذكره، قبل الانتقال قُدماً، أنه ثمة سبب إضافي حول لماذا تشكل حالة الخطاب المثالي عنصرًا بارزًا في نقاشات هابرماس بالرغم من قصر عمرها. وهذا من السهل فهمه نسبيًا. لقد لفتُ الانتباه إلى بعض الإشكاليات التي تحيط بمفاهيم

«التوقع» أو «التنبؤ»، وهذه أُلغاز مثيرة للاهتمام. بيد أنّ المعالم الرئيسة لها نجدها بالأحرى أسهل في التقاطها وفهمها. إنّ تقديم هابرماس لحالة الخطاب المثالي هو عمومًا يمثل شكلاً تخطيطيًا مع الأنماط المحددة. وهذا أيضًا صحيح حول مشروع خطابه في الأخلاق، والذي يمثل تطورًا وتنقيحًا للبنى الموجودة في حالة الخطاب المثالي. وربما من المفهوم أنّه ينبغي على قراء هابرماس التركيز على هذه الأجزاء (وإعادة إنتاجها) من أعماله والتي هي بسيطة في مفاهيمها وفي تقديمها. ولسوء الحظ، فإنّ الأمر بالنسبة للفلاسفة واللاهوتيين أنّ هذه لا تشكل المادة المثيرة في الدين التي يمكن أن يجدونها. حيث إنّ ملاحظات وكتابات هابرماس في الدين وحول دور القيم الدينية في المجال العام، هي جزء لا يتجزأ عمومًا في النصوص الأشد صعوبة بكثير. ولا يعود هذا فقط إلى أنهم غالبًا ما يهتمون بالمشاكل المعقدة في الميتافيزيقا الكلاسيكية، أو المناقشات الناشئة عن الإشكالات في المثالية الألمانية (إنها نفسها صعبة بشكل هائل). بل إنها غالبًا بسبب أنّ هابرماس نفسه، كما هو حال معظم المفكرين الكبار، يسعى إلى تبين ومفصلة رؤى غير مُفكّر بها من قبل. وستتكرس الفصول الستة التالية في تفسير كتابات هابرماس في الدين. وأولًا وقبل كل شيء سنتحول إلى سؤال التراث.



## الفصل الثالث

### السلطة والمسافة في التراث

سأجادل بأن الدين واللاهوت هما من الضحايا العارضة في رؤية هابرماس للتراث في المجتمع الحديث. يتناول هابرماس، بشيء من التفصيل، دور الدين في المجتمع، بيد أنّ هذا الدين يعمل أساسًا كنمط كما هو الجدّ والسلف للأشكال الحديثة للفكر. الأهم من ذلك، يظهر هذا الجدّ كمفهوم مثالي متعالٍ في نظرية هابرماس، إلا أنه ليس من الواضح كيف يرتبط هذا المفهوم بالخصوصيات الفوضوية للتواريخ المسيحية واليهودية في أوروبا أو ببعض التراثات الدينية الأخرى على نحو أوسع. يظهر هابرماس اهتمامًا محدودًا في الحياة الدينية والفكر بحد ذاتهما: فهو لا يصور عمله بأنه يبين كيف تفيد وتغذي الممارسات اليهودية والمسيحية في الحياة الاجتماعية المعاصرة. إنه بالأحرى يصور عمله بأنه تحديد وإصلاح للمشاكل في المجتمعات «ما بعد التراثية». والمشكلة الأشد وضوحًا هي أن الخطاب الأخلاقي يرتبط دائمًا بتراث معين، رغم أنّ هذا التراث يحتاج إلى الحوار في المجال العام. إذا ما المعايير التي يجب أن تُستخدم لتقييم رؤى التراث؟ ما هي السلط التي تُستخدم، بنحو سليم، كمؤشرات حاكمة في دعاويهم؟ هذه هي الأسئلة التي يدرسها هابرماس في تناوله للتراث، وبنفس الوقت إنها السياقات التي نشأت بها النقاشات حول الدين واللاهوت. وتتبع هذه النقاشات اهتمامه النظري الجوهرى. إننا سنتناول بياناته المفصلة حول الدين في الفصل التالي. أما هذا الفصل فإنه سيتناول فهم هابرماس للمشاكل مع التراث في المجتمعات الحديثة، وخاصة جدله مع غادامير حول سلطة التراث.

من المهم أن نتذكر أن هابرماس نشأ في بلد جسدت سياسته انحذارًا عنيًا إلى «التراث»، كما أن تفكير هابرماس كان متأثرًا على نحو شديد، إن لم يكن على نحو سلبي، بالمنظرين اليمينيين جدًا والذين يرجعون في توجههم إلى سلطة التراث: كارل شميت ومارتن هايدغر يقفان في مقدمة أولئك. أما بالنسبة للعلماء الذين ترعرعوا علميًا ضمن حواضن التراث القديمة، فإن هؤلاء الأشخاص لا يظهرون على أنهم «محافظون» على الإطلاق ولكن مبدعين راديكاليين، حيث تمثل دعواهم إلى التراث بأنها ضربٌ من الفانتازيا. كان يمكن للمرء أن يرى في الفن الألماني للعشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي محاولات متكررة في فهم التصنيع الحضري والتحرر العنيف فيما يخص المناظر الطبيعية الجميلة في ألمانيا. لقد كانت الأوصاف التي تطلق على «التراث»، والتي ينتجها مثقفون كانوا يعيشون في المدن الصغيرة مثل هايدلبرغ، تتناقض بقوة مع المحاولات (من قبل الفنانين وصانعي الأفلام الذين طغت عليهم الأصوات الصناعية والروائح من برلين ونيويورك) في القبض على «الحياة الحديثة». والنقطة الأهم أن هذا التناقض كان ينظر إليه في نفس الفترة. كما أن فكرة التراث (ليس أقله فكرة «التراث المسيحي») كانت تبدو لهابرماس في بعض أعماله بأنها مرتبطة مع السياسة الرجعية. فبدلاً من عرض اليأس والنوستالجيا الخطرة التي تجسدت في الأوصاف اليمينية الضبابية في رؤيتها لـ«التراث» (أي تشوه الإرادة الممثلة للتراث الحقيقي التي ينتمي إليها مؤلفها حقاً)، مال هابرماس إلى الانكباب بشكية في جوانب معينة من التراث. لا شك أن التراث الأوروبي الحقيقي فوضوي وممزق بالتناقض حيث يحاول أعضاؤه التصالح مع التغييرات في شروطهم المادية. أما التراثات الفانتازية للخطاب اليميني، فهي بسيطة وجميلة، وتمثل استقراراً من الناحية الأخلاقية. ربما تواطأ هابرماس في بعض الأحيان، بدلاً من توضيح وتبيين ذلك، مع ما يدعى بـ«المحافظين» وسمح لهم تعزيز فانتازياتهم. وحينما يتحدث عن التراث (التراث بمعنى كونه قضايا يعتقد أن الحدائة يجب أن تحل محلها)، فغالبًا ما يظهر التراث أن لديه العديد من الخصائص الخيالية المنسوبة إليه من قبل المحافظين. إنني أشير إلى هذا باكراً وذلك بسبب أن أي محاولة لإنقاذ التراث من مصيره في نظرية هابرماس، عليها أيضًا إنقاذه من الفانتازيا المحافظة وإصلاح الفوضي، التعقيد المتناقض في ذلك.

لقد كان نقاش هابرماس في «المقاربة الهرمينوطيقية» في «On the Logic of the Social Sciences» (Habermas 1988a: 143-75) نصًا مبكرًا نسبيًا (1967) والذي طرح العديد من القضايا كان قد طورها في الأعمال اللاحقة. وقد كان هذا جزءًا من جدل أوسع لمقال حول دور الأبعاد الكونية» (كانط) أو «الثابتة» (سيكوريل) للأسس والمعايير التي تنطبق على الفعل الاجتماعي<sup>(1)</sup>. لقد ركزت نقاشات هابرماس أمام هذه النقطة على «البنية الترانسندنتالية للعالم المعاش» (Habermas 1988a: 106) والتي حددت الملامح العامة لأي عالم حياة، وكذا أيضًا على «النظرية العامة للغة الاعتيادية» (Habermas 1988a: 139) والتي استعادت القواعد التداولية التي تعمل في أي لغة معيّنة. لقد قمنا بدرس شكل مثالي واحد لهذا في الفصل السابق. وما سوف يثير اهتمامنا هنا في هذه الدراسات هو كلمة «أي»: أي عالم حياة، أية لغة. إنَّ القسم الأشد ملاءمة لهذه الدراسة، في المقاربة الهرمينوطيقية، يركز على العلاقة بين العقل الكوني وبين التفكير.

يمثل التفكير (بمعنى ال Reflection) أمرًا أساسيًا بالنسبة لرؤية هابرماس. كما أنه اصطلاح تقني في الفلسفة الألمانية: حيث يعني عملية التحول في أن يغدو المرء واعيًا لشيء كان يعتقد به في السابق أنه غير واع به<sup>(2)</sup>. فعلى سبيل المثال إنَّ قراءة الآية من إصحاح إشعيا (7: 14) «[اسمعوا يا بيت داوا]...ها العذراء تحبل وتلد ابناً وتدعو اسمه «عمانوئيل»» بكونها توقُّعٌ لولادة يسوع، لهي أمرٌ ربما يعتقد به العديد من المسيحيين على نحو غير واع. بيد أنه بإمكانهم أن يمتلكوا الوعي أن هناك العديد من القراءات المختلفة لهذا النصِّ المقدس (في التراث الرباني، على سبيل المثال)، وبإمكانهم أيضًا امتلاك الوعي أنّ تفسيرهم ما هو سوى مجرد «تفسير» وليس أمرًا جوهريًا للنص. وهذا ما يثمر موقفًا مغايرًا للتفسير، وهو الأمر الذي يمكن للمرء دعوته تفسيرًا خاصًا في هذه المسألة. هذا ما هو معني بـ«التفكير».

لسنا مهتمين هنا بكل أشكال التفكير، بل فقط برؤية هابرماس حول ما يحدث

(1) انظر هابرماس: 1988a بما يخص نقاش هابرماس لعمل سيكوريل «Method and Measurement in Sociology» والذي يفسره على ضوء ألفرد شوتس A. Schütz. أما بما يخص نقد قراءة هابرماس لشوتس انظر: Harrington 2001: 94ff.

(2) انظر بما يخص دراسة مهمة لهذا المفهوم: Roberts 1992. وحول هابرماس، انظر: 218, 80-Pp. 237, esp. 48.

للتراث حينما يغدو أعضاؤه وأفراده متفكرين [واعين م.]. لدى هابرماس سردية في التحول من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات ما بعد التقليدية (ما بعد التراتية، التي تتجاوز التراث م.)، وهذا ما يحتاج التوقف عنده. كما أنّ النصوص التي يعالج من خلالها هذا السؤال، لهي نصوص عديدة ومتنوعة، هذا فضلاً عن أنّ الجدالات التي يدخل فيها (وخاصة مع غدامير وماك آيتير) هي أيضاً معقدة أحياناً. لهذا لا نستطيع دراستهم كلهم. وفي نفس الوقت، إنه ليس من المرغوب، به ولا من الضروري، القيام بموزايك لنقاشاته بغية تقديم رؤية ما. يحاول هابرماس، على الأقل من حيث المبدأ، التعميم حول «التراث» و«الدين» بأشكال تشمل النطاق الكامل للثقافات الإنسانية. وهذا غير واقعي بالتأكيد. لقد قرأت هابرماس بكونه معلقاً وكاتباً حول التطور الثقافي والمجتمعي الأوروبي، حيث استخدمت أدوات مفاهيمية يمكن أن تمتد خارج أوروبا، لكن فقط إذا كان هناك دليل تاريخي مقنع على أن الثقافات الأخرى قد تطورت بطرق مشابهة. ولأنّ هابرماس لم يزاوّل في مسألة الدليل التاريخي الذي أذكره الآن، ولم يعتمد أيضاً عليه، فإنني سأفترض أنّ رؤاه تنطبق فقط على أوروبا<sup>(1)</sup>. كما أنه يعمم أيضاً حول «الدين»؛ إنني سأفترض أنّ الهدف من ملاحظاته هنا هو إلقاء الضوء على التجربة المعاصرة في أوروبا، والتي يمكن أن تكون أفادت أو عدّلت من خلال لفت الانتباه إلى الإثنوغرافيات لطقوس وعقائد غير الأوروبيين. وعلاوة على ذلك، سأفترض كذلك أنّ الأنماط التي يستخدمها في وصف الممارسات الأوروبية بكونها مستمدة من الفلسفة المسيحية أو اليهودية، لا ينفي التوسع بها إلى تراث ديني آخر سوى بحذر. لقد قرأت هابرماس صراحة من المنظور اللاهوتي المسيحي، وأكتب في ذلك على هذا الأساس. فإذا ما قدمت بعض الاقتراحات كيف يرد «اللاهوتي المسيحي» عليه، فليست الغاية من هذا، القيام بتفضيل للأنماط المسيحية في القراءة، بل فقط تجنب الخوض بافتراضات بالنيابة عن تراث ديني آخر. إنني أعتقد، في معظم النقاشات، أنّ الكتاب اليهود والمسلمين، مثلاً، ربما يتوصلون إلى نفس الاستنتاجات كما هو الحال معي، لكن بسبب أنني غير قادر على البرهنة وتوضيح ذلك، فإنني أراجع، على نحو مباشر، عن الادعاء في هذا المسار.

(1) لقد أظهرت بعض الكتابات للمعلقين كيف يمكن إضاعة أوجه القصور في تحليل هابرماس للفضاء العام في أوروبا من خلال النظر في التجارب الإسلامية في العمومية (2002 Eikelman and Salvatore).

يهدف هابرماس إلى إظهار أنّ اتخاذ خصوصية أية لغة ملموسة بشكل جدي أو «عالم الحياة» (هوسرل) أو «شكل الحياة» (فيتجنشتاين)، لا يمثل عقبةً في اكتشاف الملامح العامة أو الثابتة التي تحكم كلاً منهم. إنه من المهم قبل الدخول ببعض التفاصيل تسجيل ملاحظة أنّ هابرماس لم يدّع أن هناك لغة كونية، أو أن هناك مسار سياق محايد يمكن من خلاله الحكم على اللغات (Habermas 1992a: 139). بل الأخرى، يبغى هابرماس إظهار أنّ بعض أفكار الكونية مُضمّنة ضمناً في تحليل اللغات المعنية. وهذا ما يتقاطع جدّاً مع ما يدعوه في مكان آخر «افتراض مسبق لا مفر منه» للكونية في جميع الممارسات المحددة للنقاشات الأخلاقية.

يندرج موضوع هابرماس ضمن إطار الترجمة. أما عن رغبته فتمثل في الكشف عن «وحدة العقل التحليلي في تعددية الألعاب اللغوية» (Habermas 1988a: 143). وهذا ما سيعاد صياغته في عمل لاحق كـ «وحدة العقل في تنوع أصواته» (Habermas 1992a: 48-115). وتهتم الرؤية الضمنية هنا بحقيقة بأنه هناك أشكال في الانتقال من لغة ما أو عالم حياة إلى آخر. والسفر ممكنٌ؛ وبالرغم من أنّ المرء لطالما يكون متموضّعاً ضمن إطار اللغة (أي ليس هناك موضع سياق حر)، فإنّ إمكانية السفر والترجمة ستغدو مفيدة معرفياً. يريد هابرماس الإقرار بفردانية كل لغة وصولاً إلى بنيتها الأساسية. كما يريد الإقرار بأنه لطالما يواجه المرء تعابير غير قابلة للترجمة حينما يحاول نقلها من لغة إلى أخرى. في الوقت نفسه، من الواضح أن هناك إمكانية لترجمة أشياء غريبة، والقيام بجعل الأشياء جليّة، حتى إنّ بدت هذه الأشياء بالأصل غير مفهومة، وكذا وضع «ما يبدو في البداية مراوفاً في كلمات المرء الخاصة». يستنتج هابرماس من ذلك «لسنا محصورين أبداً ضمن قواعد نحوية للغة ما. بل الأخرى، أنّ القواعد النحوية الأولى التي يتقنها المرء تمكنه من الخروج عنها» (Habermas 1988a: 143). إنّ هذا الانتقال إلى الخارج لا يمثل شغل فضاء محايد (ولاحقاً سوف يوضح أي غموض بالقول صراحة «لا يمكننا الخروج من الموضوعية وذلك بالنظر لأفق التفسير في الإرادة» Habermas 1987b: 77)، بل يمثل إمكانية السفر من مكان إلى آخر. ويعتمد هنا هابرماس على رؤية غادامير المثيرة أنّ «التفكير العقلي يهرب من سجن اللغة» (Gadamer 1989: 402). ويردد أيضاً هابرماس رؤية أخرى لغادامير:

«إذا تمثل كل الفهم في علاقة لزومية في تكافؤ مع تفسيره، وإذا لم يكن هناك بالأساس حدود توضع أمام الفهم، إذا فإنه يجب أن تتضمن الصيغة اللفظية، التي يتم بها تفسر هذا الفهم، يجب أن تتضمن داخلها أفقاً وبعداً غير محدود يتجاوز كل الحدود. اللغة هي لغة العقل نفسه» (Gadamer 1989: 401).

يصوغ هابرماس ذلك على النحو التالي:

«تحتوي اللغات نفسها إمكانية للعقلانية، في التعبير عن نفسها في جزئيات قواعد نحو خاصة، بحيث تعكس حدود تلك القواعد، وفي الوقت نفسه تسلبها خصوصيتها. إنَّ العقل الذي يكون دائماً مرتبطاً باللغة، هو أيضاً يتجاوز دائماً لغته. والحال أنه فقط حينما يتم تدمير خصوصيات اللغات (والتي هي الأشكال الوحيدة التي تتجسد فيها) فيمكن للعقل حينها العيش في اللغة. ويمكن له أن ينقي ذاته من بقايا الخصوصية، لكن بالطبع فقط من خلال الانتقال إلى مجال آخر. ويمكن لوسيلة العمومية أن تحدث من خلال فعل الترجمة» (Habermas 1988a: 144).

الرؤيتان هاتان متشابهتان. حيث يتحدث غادامير عن «كونية متفوقة يرتقي بها العقل فوق حدود أية لغة» وعن «وحدة اللغة والفكر» (Gadamer 1989: 402). كما يعزو قطعة حاسمة مع اللاهوت السابق والعقلانية لهيردر وهبولت، اللذين يفهمان اللغات بكونهن رؤى عالمية لا مجرد وسائل تواصل. أما كيف كانت الرؤية اللاهوتية للغة سابقة في هذا، فإنَّ غامامير يناقش ذلك لاحقاً. وهناك يقترح غادامير أنه بما يخص لاهوت القرون الوسطى فإنَّ «العلاقة البشرية بين الفكر والخطاب تناظر العلاقة الإلهية في الثالث، على الرغم من الخلل فيها. الكلمة العقلية الداخلية هي تماماً كما الجوهر مع الفكر، كما هو الرب الابن مع الرب الأب» (Gadamer 1989: 421). يربط غادامير هذه «الكلمة العقلية الداخلية» مع «لغة العقل». ولغة العقل تشابه «التجربة الهرمينوطيقية»، أي الوعي بأن المترجم قادر على التنقل بين اللغات من خلال وسائل السفر التي لا تقتصر على أي لغة بعينها. وبسبب هذا الارتباط للكلمة الداخلية مع العقل، غادامير لا يهتم بالارتباط بين الرؤى القروسطية للغة ورؤى الثالث. يكمن الاهتمام في رؤيته الفلسفية بما تبدو عليه هذه «الكلمة الداخلية» وما هي أيضاً الوظيفة الهرمينوطيقية. كما ينظر غادامير إلى اللاهوت القروسطي على أنه

إشكالي بمقدار تركيزه على تجريد القيمة للكلمة الداخلية المثالية، كما يعتقد هو، من تنوع اللغات المحكية الواقعية (Gadamer 1989: 422). وعلى أية حال، فإنّ الأشد أهمية وثيقة لاهتمامنا هنا، هو الربط الذي يقيمه غادامير مع التفكير: وهذا مهم كذلك لرؤية هابرماس عن العقل.

يصوغ غادامير ذلك على النحو التالي:

«تعني الوحدة الداخلية في التفكير والتحدث للنفس، والذي يماثل الباطنية الثالوثية في التجسيد، أن الكلمة العقلية الداخلية لا تتكون من فعل التفكير. فالشخص الذي يفكر بشيء، يحدث نفسه مثلاً، فإنه يعني بذلك الشيء الذي يفكر به. كما أنّ ذهنه لا يتوجه إلى الوراثة إلى تفكيره الخاص حينما يصوغ الكلمة» (Gadamer 1989: 426)

إنّ تمثيل شيء لنفسه من خلال التفكير («قل مثلاً لنفسه») ليس بالضرورة أن يكون ذلك المرء واعياً أنه يمثل شيئاً لنفسه. فلا يقتضي الأمر فهم التمثيل هنا كتمثيل. الأمر المطروح هو «كشيء» (كما مر في المثال السابق م). فلا يعني تصور المرء بـ«الطماطم» بالضرورة فهم أنّه يمثل الطماطم في الفكر: حيث يستطيع هذا المرء تماماً تصور في الطماطم من دون أن يفكر في «تمثيل الطماطم». وفي هذه النقطة بالضبط نجد هيردر وهو مبولت (في أعقاب «التفكك الإسمي للمنطق الكلاسيكي للجوهر»، فضلاً عن التآكل اللاحق للاتينية كلغة مهيمنة وحيدة في مجال الدراسات [Gadamer 1989: 435]) أي، أي هيردر وهو مبولت، قد قاما بالقطيعة مع اللاهوت، وفقاً لغادامير. فبدلاً من أن يربط اللغة بالأشياء، فإنهما كانا واعيين باللغة بكونها تمثيلاً للأشياء، وبكونها رؤى للعالم وليست العالم ببساطة. أما مسألة فهم الرؤية العالمية بأنها رؤية عالمية، وليست العالم، فيعني أن يكون المرء «مفكراً» بالمعنى التقني المهتمين به نحن هنا. الأمر نفسه ينطبق على فهم التفسير كتفسير وليس كونه شيئاً مُفسراً (Gadamer 1989: 439ff). وسنعود إلى هذا في الفصل التالي.

يمثل فعل التفكير مسألة مهمة، ذات دلالة. أن يكون المرء واعياً بأنّ اللغات هي لغات ورؤى عالمية وأشكال محددة في تفسير الأشياء، يعني اكتشاف «حرية محددة بما يخص اللغة» (Gadamer 1989: 441). بيد أنّ هذا لا يمنح المقدرة على الهروب من اللغة: فهذه مسألة لا تقبل التفكير. بل الأحرى أنّ هذا يمثل واعياً بأنّ اللغة متجسدة

في التراث. وفي موضعة هذه النقطة على نحو تفكري، يعني فهم التراث كتراث لا كحقيقة موجودة هناك فقط: يعني فهم الرؤية العالمية كرؤية عالمية لا كعالم موجود هناك فقط. إنَّ التفكير يجعل المرء واعياً بأنه هناك تراثات أخرى ورؤى عالمية أخرى (Gadamer 1989: 442).

يمكننا هنا في هذه النقطة أن نغادر غادامير ونعود إلى هابرماس، لكي نفهم على نحو كاف استخدامه للفظـة «العقل». إنَّ حديثه عن «التدمير» و«التطهير» (Habermas 1988a: 144) يمثل أمراً شديداً جداً، إلا أنه أيضاً يكرر فكرة غادامير بأنَّ التأويل/ الترجمة تفترض «حرية من اللغة» والتي ليست متأصلة في لغة واحدة فقط بل تتجاوز كل لغة معينة. وكما هو الحال مع غادامير، فإنَّ هابرماس مهتمٌ بنتائج التفكير. فهو يعبر عن هذا من خلال مقابله بين رؤية غادامير حول التجربة الهرمينوطيقية وبين رؤية فيتجنشتاين حول كيفية أن قيود اللغة هي حدود للعالم المفكر به. إنَّ رؤية غادامير، بالنسبة لهابرماس، تُصِف الوعي التفكري بحيث أنَّ اللغة تمثل قيوداً وبأنَّ اللغات الأخرى تتلفظ بالعالم على نحو مختلف. وما يعنيه الموقف التفكري هو استيعاب أنَّ «اللغة تُظهر نفسها على أنها أمرٌ خاص من بين أمور خاصة أخرى. ونتيجة لذلك، فإنَّ حدود العالم التي تحددها ليست مسألة مبرمة نهائية» (Habermas 1988a: 147). يرى هابرماس أن هذا يُصلح من الإشكال عند فيتجنشتاين:

«لا تقوم ببساطة ألعاب اللغة بالنسبة للشباب باستنساخ الممارسات القديمة. فالطفل لا يتعلم، مع القواعد اللغوية الأساسية الأولى، شروط التوافق الممكن، ولكن أيضاً شروط التفسير الممكن للقواعد، وهو الأمر الذي يمكنه من التغلب عليها، وبالتالي أيضاً من التعبير عن المسافة» (Habermas 1988a: 148) التشديد من النص الأصلي).

إنَّ هذا إلى درجة ما مجرد تكرار لملاحظات غادامير حول «الحرية المحددة» من لغة معينة والتي يحدثها التفكير. لكن منذ قليل قرأنا عن «المسافة» [من نص هابرماس الأنف م.]. يتخذ هنا هابرماس مساراً بشكل يجعله على تناقض مع غادامير. إنه يرغب بوصف إمكانية الوسيط التفكري الذي يضع نفسه على مسافة من أي تراث معين، وبالتالي اكتشاف مصادر النقد لهذا التراث. أما غادامير، على النقيض من ذلك، فإنه



يرفض ربط «الحرية المعينة» من اللغة مع المسافة من سلطة التراث. التحرر من الخصوصية هو نتيجة رسمية بحتة للتفكير: يمكن للمرء فقط اكتساب رؤية حول التراث من خلال شغل مساحة لتراث آخر. بعبارة أخرى، هابرماس وغادامير يختلفان حول تأثير اكتشاف أنّ العقل متجسد في التراث، وفي نفس الوقت اقتراح تجاوز التراث. غادامير يحاول تحقيق التوازن بين هذين التوجهين: العقل مطلق ولهذا فهو ليس موضوعاً للتفكير؛ أما التراث فهو موضوع للتفكير، ولهذا فلا يمكن أن يكون مطلقاً. من هنا، فإنّ تجسد العقل في التراث يتطلب رؤية معقولة حول العلاقة بين ما يمكن التفكير فيه، وما لا يمكن التفكير فيه، وبين الخصوصية وتجاوز الخصوصية<sup>(1)</sup>. بيد أنّ هابرماس أكثر جرأة في تحيزه. حيث يصر بأنّ إطلاعية العقل تنتج «مسافة» من التراث. بيد أنه شديد التردد في الاعتراف بأنّ تجسيد العقل في التراث ينتج شيئاً «يقارب» العقل بمقدار ما يتم التفكير به. وهذا ما يعني القول مثل «لا تكون المسافة من التراث ممكنة، إلا فقط بسبب القرب من تراث آخر» أو أنّ «اللجوء إلى العقل هو دائماً خاص، وبالتالي ليس مطلقاً بكونه لجوءاً». يعلم هابرماس أنّ مثل هذه التصريحات هي صحيحة، بل حتى يصرح بأشياء مماثلة لهم (انظر: Habermas 1988a: 153). بيد أنه في نفس الوقت، يبدي الرغبة في إنصاف حقيقة أنّ أعضاء التراث يخبرون مسألة التمسك بالتراث بكون ذلك ضعيفاً جداً. ليست المسألة، بالنسبة لهابرماس، أنّ بعض التراثات تكون مبتعدة [عن المجال الواقعي م]. بسبب قرب تراثات أخرى. فهو يعتقد بذلك أنه الصحيح أيضاً أنه حتى التراثات القريبة جداً هي بعيدة على نحو كبير بسبب الموقف التفكري الذي يمكن لأفراده اتخاذه. هذا هو السؤال التأكيدي الذي ولّد التبادل بين هابرماس وغادامير بشأن الموازنة بين نقد التراث وسلطته. يرى هابرماس أنه ثمة مكاسب حاسمة في البعد عن التراث، في حين أنّ غادامير يشخص فقدان التراث (وهو الأمر الذي ينتج بسبب الأخطاء الفلسفية) وذلك في رفض التنوير للتحيزات (Vorurteile). وبالرغم من أنه هناك الكثير قد تم القيام به في هذا النزاع والخلاف، إلا أنه ليس من الواضح تعارض حججهما على الرغم من تأكيداتهما المختلفة.

(1) يمكن القول أنّ غادامير لا يقوم بمثل هذا العمل المعقول كما هو الأمر مع شيلينغ المبكر أو شلايرماخر في نضجه. انظر: Bowie 1990: 146ff.

يبغي هابرماس من غادامير اتخاذ فكرة «الارتباط الملازم بين الفهم والتطبيق»، والذي يوضحه من خلال مناقشة تفسير الكتاب المقدس:

«يعمل تفسير الكتاب المقدس في مجال الموعظة الدينية (كما هو حال تفسير القانون الوضعي في التحكيم) في الوقت نفسه على أنه تفسير لتطبيق الحقائق في حالة معينة. حيث إنّ علاقتهم العملية الحياتية بالفهم الذاتي لمن يتم التوجه إليهم، أي الجماعة أو المجتمع القانوني، لا يتم إضافتها إلى تفسير آخر. بل الأخرى، يتم إدراك التفسير في تطبيقه» (Habermas 1988a: 162).

إنه باستخدام مصطلحات من بيرس C. S. Peirce (حيث هابرماس يعرف أعماله جيداً)، فإنه يمكن للمرء القول أنّ تفسير الكتاب المقدس في الموعظة ليس مجرد قراءة ظاهرية Plain-Sense (الأخذ من المعاني بشكل مباشر بما يتوارد منها على نحو ظاهري م.)، بل قراءة براغماتية<sup>(1)</sup>. إنّ القراءة الظاهرية تفسر النص في شكل مباشر وتفهم الأفعال الموصوفة بشكل قل أو كثر وفق شروطها الخاصة في النص. العظة، بالنسبة لهابرماس، لا تقوم بهذا. بل تفسر النص وذلك لتوجيه الجماعة الدينية بشكل ما إلى الوضع المعاصر. كما أنّ النص يُفسّر على ضوء (ولغرض التوجه كذلك) السؤال الذي يطرحه المجتمع من القراء. يقترح هابرماس أنّ هذه ليست عملية من مرحلتين، مع التفسير الذي يتبعه التطبيق، بل فعل واحد معقد حيث يفسر فيه النص بغية التطبيق على حالة القراء. لا شك أنّ هابرماس (الذي يتبع غادامير في هذا) لا يقترح أنّ هذا يوضح كل تفسيرات الكتاب المقدس: تقتصر تصريحاته هنا على فهمه لما هي المواعظ الدينية. إنه يعتقد أنّ المواعظ تعمل بنفس الشكل على نحو كبير كما تعمل الأحكام القانونية: فالنص/ القانون يُفسر وذلك لتوجيه بعض المهام أو قضايا أخرى. وتوضح رؤية غادامير ذلك، التي يتبعها هابرماس عن كذب، أنه ليس فقط أي نص قديم يقوم بهذا. حيث إنّ الوضع الذي يستدعي الحكم، لـ«المعرفة العملية» (أرسطو)، لا يمكن تناوله عن طريق اختيار بعض النصوص عشوائياً وعلى أمل أن التفسير سوف يثمر بالمساعدة. يحتاج النص بالفعل إلى الاعتراف به بكونها ذا مرجعية وسلطة من أجل هذا الغرض. فأن تكون عضواً في التراث، بالنسبة لغادامير، يعني

(1) انظر فيما يخص تفسير هذه المصطلحات وهذه الطريقة في استخدامها: Ochs 1998.

الاعتراف بسلطة نصوص محددة، وصلاحيّة قواعد معينة لتفسيرها وكفاءة أشخاص محددين في استخدام هذه القواعد بشكل يفضي في إلزاميتهم على المجتمع.

يبغي هابرماس سؤال بعض الأسئلة الإضافية حول العقلانية وحول الفرق بين المعرفة العملية والمعرفة التقنية (Habermas 1988a: 163-70)، وهذه هي الأسئلة التي تهمننا أكثر؛ لأنها تحتوي على ملاحظات هابرماس البسيطة حول فقدان السلطة التراثية. ومن الجدير ذكره أن هابرماس قد غير رأيه حول بعض التفاصيل منذ منتصف الستينيات من القرن الماضي، عندما نشر هذا المقال لأول مرة، بيد أن الاندفاع الواسع في تصريحاته حول التراث قد استمر في كل أعماله.

نحتاج أولاً أن نكون واضحين بما يخص الفرق بين المعرفة التقنية والمعرفة العملية. التمييز هنا هو من أرسطو. تعني المعرفة التقنية معرفة كيفية بناء جهاز كمبيوتر أو لعب الفيولا. أما المعرفة العملية فتعني أشياء مثل معرفة السبب لماذا من الجيد شراء قهوة من نمط fair-trade أو كيفية إظهار الضيافة للغرباء. يقترح هابرماس أن إحدى الفروق الرئيسية بين هذين النمطين من المعرفة هو أن المعرفة التقنية تذهب بعيداً إذا خرج المرء عن الممارسة، بينما تغدو المعرفة العملية جزءاً من شخصية المرء. من الواضح أنه هناك بعض الضبابية في هذا: حيث لا ينسى المرء كيفية ركوب الدراجة في حال تعلّم ركوبها (المعرفة المكتسبة تقنية هنا)، ومن الممكن التخلص من عادة معاملة الناس على نحو عادل (وهنا عملية). ومع ذلك، فإن التمييز الأساسي يتعلق بتنمية المهارات وتطوير الشخصية.

يهتم هابرماس بالعلاقة بين هذين النوعين من المعرفة (التقنية والعملية) والتراث. فكلتا النوعين من المعرفة يتطلب التمرن والعمل في القواعد المترسخة من خلال التراث والمتجسدة فيه. بيد أن هابرماس يريد استخلاص الآثار المترتبة على الطبيعة «التجردية» للقواعد التقنية بكونها متعارضة مع الطبيعة «المادية الملموسة» للقواعد العملية. ويشير إلى كيفية قيام الجماعات بالأحكام حول الموافقة أو رفض مثل هذه الأحكام أو (وفقاً لما يقوله) في كيفية تأسيس القواعد «على نحو بين-ذواتي». ويرى هابرماس في حالة القواعد التقنية أن القاعدة تُصاغ عموماً وبشكل مجرد. ويعتقد أن علامات البيئية الذاتية فيما يخص القواعد التقنية تناظر تلك التي للموقف النظري:

حيث يتم تقديم التوحيد المؤقت للاصطلاحات الوصفية الأساسية؛ كما يتم رسم القواعد لتطبيق هذه الاصطلاحات؛ هذا فضلاً عن أنّ التنوع الممكن للحالات التي ربما تطبق فيها هذه القواعد لا تؤثر على معنى القواعد؛ وتصنف الحالات الفردية بموجب القواعد (Habermas 1988a: 165). يبدو هابرماس، باستخدام هذا القياس، أنه يعني أنّ فهم القاعدة التقنية يعني ببساطة فهم كيفية تطبيق المهمات التقنية التي تلائم ذلك، كما أنّ إيجاد سياقات جديدة لاستخدامها لا يؤثر على ذلك الفهم. هابرماس هنا صعب في فهمه، وخاصة أنه لا يقدم أمثلة توضح هذه الرؤى. لكن رأيي أنّ الجانب المهم للمعرفة التقنية، فيما يخص هابرماس، هو قدرتها على تطبيق القواعد على مجموعة واسعة من السياقات، جنباً إلى جنب مع حقيقة أنّ الأمر سيكمن فيه تغييرات جذرية نسبياً في سياق قبل أن يعودوا إلى حكم التشكيل.

يصر هابرماس على أن الأمور هي على خلاف ذلك عندما يتعلق الأمر بالمعرفة العملية. تعمل البنية الذاتية بشكل مختلف هنا. إنها ليست مجرد مسألة اتفاق مؤقت بشأن الاصطلاحات والقواعد الأساسية في استخدامها. فلا يتم التوافق على محتويات التراث «مؤقتاً»؛ حيث يجب أن تكون مفهومة بتوافق الآراء. كما لا يتم فهمهم أيضاً «تجردياً» بغض النظر عن السياق؛ ويجب التحقق من سياق الاستخدام من أجل الوضوح حول ما تعنيه القواعد التراثية. وبالتالي، فإنّ أية أحكام ترتبط بحالة محددة تنشأ فيها: وإذا ما نشأ سياق جديد، فإنّ العملية تبدأ برمتها من جديد (Habermas 1988a: 165). مرة أخرى، لا يقدم هابرماس أية أمثلة، وهو الأمر الذي يستدعي التوضيح. لنفترض أنّ غريباً يأتي إلى المدينة في الوقت الذي تكون فيه كل الفنادق محجوزة. والسيدة جونز، التي لا تملك دار ضيافة، تأخذها إليها، ولكن بدلاً من فرض السعر المعتاد، تعامله كضيف شرف. وهنا يثار السؤال: هل وضعت السيدة جونز الأعمال التجارية للفنادق في خطر بالنسبة للمجتمع المحلي. إنّ الشروط الأساسية بالنسبة لهذا النقاش ليست «محددة مؤقتاً» بنفس المعنى التي لقواعد صنع الطاولة. أما بالنسبة لجماعة السيدة جونز، فإنّ الاصطلاحات التي تواجهها هي من قبيل «الضيافة» و«التجارة» و«المسؤولية». وهذا ما يتم التوافق عليه، بالنسبة لهابرماس، من خلال الإجماع. لكنهم غير متوافق عليهم مسبقاً:

فليس هناك من اجتماع بحيث يجتمع فيه أعضاء المجتمع للتقرير بما يعنوه بهذه المفردات بنفس الشكل الذي يجتمع فيه النجارون في تطوير تقنيات جديدة لصنع الطاولة. بدلاً من ذلك، يجب أن يتم تحديد معاني الضيافة والتجارة في وضع ملموس محدد حيث تجد السيد جونز نفسها فيه. هابرماس يصيغ ذلك كما هو التالي: «تحدد الكونية الشاملة، والتي يجب أن نكون فعلاً قد فهمناها بشكل واسع، التصنيف الخاص فقط وفق الدرجة التي جسدت فيها نفسها بشكل ملموس من خلال هذا الخاص» (Habermas 1988a: 165). إن الكونية الشاملة هي شيء يشابه «الضيافة عموماً» والتي تجسدت بشكل ملموس في فعل إظهار الضيافة في حالة معينة في معاملة الضيف الغريب. الجانب المهم من المعرفة العملية هو اعتماد القواعد على السياق: حيث يقدم السياق إلماحات حيوية في كيفية تطبيق الحكم وممارسته، لهذا سيكون الأمر لا معنى له في مفصلة الأسس على نحو متجرد من السياق الذي يجب تطبيقهم فيه.

كما يلفت هابرماس الانتباه إلى الطبيعة الاعتبائية لبدائيات المعرفة التقنية، على النقيض من عملية التوصل إلى المعرفة العملية والتي هي ليست اعتبائية بل تنشأ من «وساطة الماضي». إنه من الصعب أن نكون متأكدين تمامًا ما هو المقصود هنا، لكنه يعني على نحو أفضرضه أن العمليات التقنية يمكن أن تبدأ في أي مكان ويمكن بعد ذلك شحذها وتطويرها من خلال الاختبار. وبمجرد استقرار هذه العملية، فإنها لا تحتاج بعد ذلك لاختبارها (على الرغم من أنه قد تتلقى اختباراً). هكذا، فإن الأوضاع الجديدة تتطلب مع المعرفة العملية «تجديداً ثابتاً للبيئية الذاتية» بسبب (كما نوقش سابقاً) أنّ المفاهيم العامة (كما هو حال الضيافة) ليس لها معنى إلا فقط حينما يتم تطبيقها في أوضاع ملموسة. وتأتي هذه التجديدات من خلال الأفعال المتكررة للفهم والتي هي نتيجة الانخراط في تفسيرات الماضي. يمكن أن تبدأ المعرفة التقنية بقرار اعتبائي ببساطة لأن تشريع في مكان ما. أما المعرفة العملية فإنها تبدأ مع التاريخ الذي بدأ مسبقاً فيما يخص التطبيق<sup>(1)</sup>.

(1) لم أناقش تناول هابرماس للعلاقة في «التعلم» بين التجربة والخطأ من جهة، والاتفاق الاستطارد، من جهة أخرى، والذي يمكن أن نجده في مقالات لاحقة قليلاً. انظر فيما يخص رؤية معقولة ونقد لهذا:

'Science and Objectivity', in Thompson and Held 1982: 100-1.

يشير هذا الاختلاف فيما يخص هابرماس سؤالاً حول عقلانية التراث. يُفهم التاريخ نفسه، في فلسفة هيغل، على أنه عملية من التفكير المطلق. بيد أن التاريخ، في الفلسفة الما بعد هيغلية، ليس تاريخ الوعي الذاتي للعقل. ولم يعد من الواضح أن التاريخ، وبالتالي التراث، هو عقلائي بطبيعته. وحيث تتعد فكرة التفكير المطلق من فكرة التاريخ، فإنّ التراث يحتاج لوسائل أخرى في دعم ذاته.

هنا يبدأ هابرماس في شرح نقده الجديد المشهور لرؤية غادامير حول العلاقة بين الهرمينوطيقة وبين المنهج العلمي. وهذا منطوق مكرور في الدراسات فيما يخص هابرماس<sup>(1)</sup>. سأحاول تقديم قراءة للنص في متناول اليد، وهذه القراءة لا تحاول فقط توضيح ما يقوله هابرماس فعلاً، ولكن تحاول أيضاً تحديد دوافعه. من المهم أن نضع في اعتبارنا أن التبادل بين هابرماس وغادامير قد مر بمراحل مختلفة، ولكن ليس من الواضح أن حجة هابرماس تتطور فيما يخص ناحية القضايا التي نهتم بها نحن هنا، أي تأثير التفكير على استنساخ وإعادة إنتاج التراث، لهذا لا نحتاج لأن نهتم بتفاصيل المراحل المختلفة.

يوافق هابرماس تماماً مع نقد غادامير للعلموية (المذهب «العلمي»). والعلمية هي اعتقاد بأنّ المنهج العلمي يزود الدارس بمنظور منفصل كلياً حول القضية المعنية جنباً إلى جنب مع ميثودولوجيا تثمر بالبيانات والتي تكون مستقلة عن أية مصلحة يمتلكها الدارس. ينتقد غادامير ميثودولوجيا «العلوم التاريخية الحديثة» (التي طبقت في 1960) وذلك في مضيها كما لو أنّ جوانب التراث («المواضيع» التاريخية) يمكن درسها من دون إدراك، والاعتراف بأنّ جوانب التراث تتناقل تاريخياً، وبأنّه حتى ذلك الدارس هو جزءٌ من ذلك التاريخ المستمر، ومُشكل أيضاً من خلال هذا التاريخ. هابرماس يشجع هذا النقد. وفي نفس الوقت، يرى أنّ غادامير يفصل ما بين «التجربة الهرمينوطيقية» والمعرفة «الميثودولوجية» المنهجية. غادامير، بالنسبة لهابرماس، يعتمد بشكل كبير على الرؤية الهایدغرية حول انخراط الذات في المعرفة العملية. كما أنّ غادامير يصير على نحو دقيق أنه هناك حجج صحيحة بشأن القول إنّ الذات «تنخرط» في التراث

See Thomas McCarthy, 'Rationality and Relativism: Habermas' «Overcoming» of (1) Hermeneutics', in Thompson and Held 1982: 57-78; How 1995; Silverman 1991: 151-77; Teigas 1995; Harrington 2001.

في جميع أنواع الفهم؛ بيد أنّ هذا يوضع الذات بشكل قريب جدًا من التراث وفق ما يرى هابرماس. وهناك حاجة إلى وصف مُناظر يُصِف «المسافة الميثودولوجية» الملائمة، والتي هي علامة الفهم التفكري (Habermas 1988a: 16). هابرماس لا ينكر أنّ الذات لطالما تتخرط في التراث، وفق رؤية هايدغر. بيد أنّ المشكلة أنّ رؤية غادامير تولي أهمية غير ملائمة حول الفرق بين كون الذات منخرطة في الوقت الذي تتفكر في هذا الانخراط، وببساطة كونها منخرطة على نحو غير تفكري. إنّ التفكير يعني النظر إلى التراث كتراث، وبالتالي اتخاذ نظرة حوله حتى ولو أتت تلك النظرة نفسها من التراث. وهنا يصوغ هابرماس نقده على النحو التالي:

«ينظر غادامير إلى التراث الحي والبحوث الهرمينوطيقية بكونهم منصهرين في نقطة واحدة. وفي مقابل هذا، هناك الرؤية بأن الملاءمة التفكرية للتراث تهدم البنى شبه الطبيعية للتراث وتغير مواضع الذات فيه» (Habermas 1988a: 168).

لم تُصغ هذه الرؤية على نحو دقيق، كما أنّ الغموض الذي تتيحه يشجع تاليًا على التبادل بين هابرماس وغادامير. يعني هابرماس الكثير بهذا الأمر: ففي نقطة قصوى يمكن أن تشير إلى أنّ المرء في كونه باحثًا فإن ذلك يبعده عن التراث الحي؛ وفي نقطة قصوى أخرى، فإنها تعني أنّ الباحثين كونهم باحثين لديهم موقف مغاير تجاه التراث الذي ما زالوا هم جزءًا منه. وتكمن المشكلة هنا في انعدام الدقة حول ما يعنيه «تغيير المواضع»، وفي مدى «تهدم» بني التراث. وعلى أية حال، لا ينبغي علينا قضاء وقت كبير هنا ونحن نسبر التوضيحات اللاحقة لهابرماس. نحتاج فقط بالنسبة لغرضنا هنا أنّ نلفت الانتباه إلى إصرار هابرماس أنّ الفعل التفكري مغايرٌ ومختلف عن الفعل غير التفكري. ويدعي هابرماس أنّ «غادامير يعلم بأنّ العلوم الهرمينوطيقية قد تطورت منذ البداية كرد فعل على تراجع الطابع الملزم للتراث». وينبغي على المرء أن يفترض بأنه يتحدث حول أواخر القرن الثامن عشر وصعود التراث كموضوع في فلسفات هامان والرومانتيكيين والمثاليين. وبالتالي، فإنّ السؤال بالنسبة لهابرماس هو في كيفية توجيه المرء لذاته تجاه التراث حالما يصبح واعيًا بضعف طابعه الملزم. وكان هو بالأصل قد أقر أنّ «السوسيولوجيا لا يمكن لها إبعاد نفسها عن بُعد التاريخ أكثر مما يستطيعه المجتمع والتي قامت هي بالأصل فيه» (Habermas 1988a: 23). هكذا، فإنّ السؤال

هو ما هو نمط التوجه المناسب ضمن التاريخ عندما «تتحول وساطة التراث وتنتقل كنتيجة للتفكير العلمي». وبالتالي، فإنّ المشكلة هي أنّ «غادامير يفشل في إدراك قوة التفكير الذي يتجلى في الفهم (Verstehen)» (Habermas 1988a: 168).

يصر هابرماس على إمكانية اتخاذ توجه تفكري تجاه التراث الذي ينتمي إليه المرء، وهو الأمر الذي يغير من كل شيء. هكذا فإنّ المرء حينما يتفكر بتاريخه، بأصوله وتطوره، فإنّ أوصاف العالم والممارسات التي يجسدها كلها «تزعزع». هناك العديد من الأشكال، بلا شك، التي تزعزع فيها المعتقدات والممارسات المتجسدة في التراث؛ أما هابرماس فإننا نجده هنا مهتمًا في فقدان السلطة التي يثمرها. هذا في الوقت الذي نجد فيه غادامير يربط بين السلطة والمعرفة: حيث إنّ المرء يعلم من يمتلك السلطة بنفس القدر الذي يعلم فيه تراث المرء وفي جعله تراثًا خاصًا له. لكننا لا نجد هابرماس هنا معجبًا بهذا. فهو تعلم أنّ الأطفال (لكنه لا يقول من أين تعلم) يستدخلون ويستوعبون السلطة من خلال نماذج الثواب والعقاب، ومن خلال التماهي مع نماذج الأدوار. يقدم غادامير رؤية جيدة حول تناقل وانتقال التراث، بيد أنّ الأمر بالنسبة لهابرماس يحتاج لأن يُستكمل برؤية الآليات السلوكية التي يتم من خلالها تعليم الأطفال اجتماعيًا. حيث تفسّر الآراء السلوكية كيف أنّ شخصيات معينة تغدو معترفًا بها كشخصيات سلطوية، لكنهم لا يقدمون أسبابًا بشأن هذه السلطة. ويمكن أن يقوضوا فعلاً هذه السلطة: ذلك أنّ الوعي بالآليات التنشئة الاجتماعية يسمح لأنّ تستجوب السلطة. يثير هابرماس سؤالاً محرجًا: هل التراث يشرع سلطة المرء في أشكال أخرى، إلى جانب تأسيسه من خلال نظام الثواب والعقاب والأدوار المثالية المميزة للتعليم؟

هابرماس هنا مندهش بأنّ غادامير يشرع التحيزات وأشكال السلطة من خلال الالتجاء إلى سلطة التراث. ومن الواضح لهابرماس أنّ التراث يمارس هذه الوظيفة في الشرعنة. لكنه من الواضح أيضًا بالنسبة له أنّ آليات التنشئة الاجتماعية، التي يحدث من خلالها هذا، هي سلوكية، وحالما يقر المرء بهذا، فإنّ الشرعنة التي يمتلكونها ستبدو أقل إلزامًا. وإضافة إلى كل هذا، فإنّ هناك سلطة التفكير «التي تثبت أنّها لديها القدرة على رفض دعوى التراث» (Habermas 1988a: 170). ونقرأ أنّ تفي Tevey



في «Fiddler on the Roof» يغني أغنية تمتدح التراث! ويسأل في منتصفها «ربما تسألون: كيف بدأ هذا التراث؟ سأخبركم بذلك (وهنا وقفة): لا أعلم». إنّ التراث هو بالضبط ما يأتي في ظل التهديد في القصة التي تلي، ذلك أنّ هذا النمط من الأسئلة يطرح أكثر وأكثر بإصرار دائم. يضيء «Fiddler on the Roof» بشكل لطيف ما يعنيه هابرماس بـ«التفكير»، أي القدرة في طرح مثل هذا التساؤل باستمرار: «لا يضمحل التفكير بشأن حقيقة المعايير التراثية من دون أن يترك أثرًا ما [م.]» (Habermas 1988a: 170). بكلمات أخرى، حتى ولو نجحت المعايير من عملية التساؤل، فإنّ العملية تلك نفسها تميز التراث، تشكل طابع وممارسات أفرادها، وتقود إلى تلك المعايير محل «التزعزع». ويوافق هابرماس مع غادامير أن الفعل يسبق التفكير: فقط حالما يتعلم المرء في التراث فإنه يستطيع مساءلته من داخله. ولكن بمجرد أن تجري هذه المسألة، فإنه تطلق سلطة كبرى مثل أنّ «السلطة تستطيع التجرد من ذلك فيها، والتي كانت مجرد هيمنة ومتحللة في أقل القوة القسرية للرؤية والقرار العقلاني» (Habermas 1988a: 170).

لدينا الآن نظرة واسعة حول نتائج مجتمع التفكير، حيث يغدو ذلك موقفًا طبيعيًا. وهو الأمر الذي يرتبط بالنقد الذاتي، ولا سيما بالنسبة لهابرماس، مع اتخاذ مسافة معينة يجد معها أعضاء التراث أنفسهم فيما يتعلق بهذا التراث نفسه. إنّ التفكير يضع المعايير أمام المسألة، ذلك أنهم يفهمون على أنهم معايير، وليس فقط مجرد حقائق موجودة في العالم. وعلاوة على ذلك، فإن الآليات التي يتم من خلالها تنشئة الأطفال اجتماعيًا للاعتراف بالمعايير يمكن أنفسهم أن يوصفوا تفكريًا، وهذا ما يسلب المعايير من مسلماتها. هابرماس يصر على أنه إذا غدوا مرةً أخرى ملزمين (نمط من السلطة الثانية)، فإنّ هذا بحاجة لأن يتأسس من خلال وسائل أخرى غير الإكراه. وهذا هو السؤال الذي كرس بشكل كبير من أجله نظريته اللاحقة حول اللغة. وقد قدم هابرماس سابقًا في «On the Logic of the Social Sciences» أنّ اللغة (وليس التراث) هي الصنف الأكبر. كما نجده أيضًا قد اختبرها بإطلاق مفهوم عليها «ما بعد المؤسسة Meta-institution» (Habermas 1988a: 172). لا شك أنّ اللغة هي أمر ينشأ المرء اجتماعيًا داخلها، لهذا فإنها ليست من نوع الـ«ميتا»، المابعد، لكنها أيضًا

وسيلة للأيديولوجية، وبالتالي، فإنّ التجربة الهرمينوطيقية هي، في شكلها النقدي، نقدٌ للأيديولوجيا. بيد أنه لا ينبغي علينا دراسة هذا أكثر من هذا التناول، وذلك بسبب أنّ مثل هذا الجهد قد تم في مكان آخر<sup>(1)</sup>.

أما الموضوع الرئيسي الذي أثير معنا في هذا النقاش هو ما يخص «المسافة». حيث يقدم هذا الموضوع عددًا من الإشكاليات، وخاصة حول مسألة الحافز. ومثل هذه المسائل تحتاج إلى درس. لهذا، سنتقل إلى نقاش هابرماس لمسألة الحافز في تناوله للعلاقة بين المقدس والمدنس.

(1) انظر بما يخص تحليل مقارنة هابرماس لسؤال نقد الأيديولوجيا (ليس أقله الجانب المعرفي):  
Geuss 1981، esp. pp. 26ff.

## الفصل الرابع

### المقدس والمدنس

لقد تناولنا ملاحظات هابرماس حول التراث في الفصل السابق. أما هذا الفصل فإنه سيدرس الخاصية الموروثة السلفية (من الأسلاف) التي ينسبها هابرماس إلى الدين واللاهوت. إنه من المهم أن نتذكر أنّ تركيز نقاشات هابرماس لا تنصب في الحياة والفكر الديني المعاصرين أو تطور تراث الطقوس والعبادة. فهدفه يكمن في شرح النماذج التي تتخذها القيم الأخلاقية في الوعي الحديث، ومعالجة المشاكل المرتبطة بالالتزام بالمعايير الأخلاقية. فالنسبة لهابرماس، فإنّ أفراد المجتمعات الحديثة ربما هم نقديون لتراثهم الخاص (وهو يعبر بهذا بأنهم «مبتعدون عنه»)، بيد أنهم يعانون من «الفسل التحفيزي» وذلك كنتيجة ثانوية. وهم يعلمون أنّ تراثهم ينظر إلى ممارسات محددة بكونها أخلاقية أو غير أخلاقية، إلا أنهم يجدون أنه من الصعب (مقارنة مع أسلافهم «التراثيين») رؤية لماذا ينبغي عليهم أن يكونوا ملتزمين أو مرتبطين بهذه الأشكال من النظر من التراث تجاه تلك الممارسات. إنّ القيم الأخلاقية، في رؤية هابرماس، هي قابلة للنقد فيما يخص الأعضاء المعاصرين في التراث (لكنهم الأقل إلزامية في ذلك). هابرماس يعتقد أنّ أصل الأخلاق الذي يكمن في «المقدس» يحمل المفتاح لهذه الأسئلة، وبالتالي يبين الأشكال التي تصبح فيها قوى المقدس مدنسة من خلال التفكير.

لا يحتاج اللاهوتيون، كلاهوتيين، أن يكونوا مهتمين جدًا بـ«المقدس» أكثر من «التراث». إنّ «المقدس» هو اصطلاح أنثروبولوجي وفلسفي بمقدار ما هو حال اصطلاح «التراث». وليس هناك من داعٍ بالنسبة للاهوتيين أن يكونوا قلقين

حول الانخراط بـ أو تبني فكرة أن هناك في المجتمعات الحديثة افتقاد للمقدس. ربما يكون هناك قلق آخر، سواء أكان أنثروبولوجيًا أو فلسفيًا، إلا أنه ليس قلقًا لاهوتيًا. المسيحيون مهتمون فقط بأشياء من قبيل المقدس والقدسية (Holiness, Sacredness) بل حتى الخيرية وذلك بسبب أنهم تعلموا من عبادة الرب، وليس لديهم سوى أي قيمة وولاء واجب، وأيضًا بسبب الرغبة في عبادة الرب. يمكن للشيء أن يكون مقدسًا من دون أن يكون له على الإطلاق أي بعد يرتبط بالرب: إن نقطة استخدام مفاهيم مثل «الوثنية» يعني التشخيص وذلك حينما تكون هذه هي الحال بشكل مدمر أو تراجيدي. لقد درس هابرماس فكرة المقدس بشكل رئيس من إيميل دوركهايم الذي أمل هابرماس في إصلاح وتعديل رؤيته. إنني أدعي أن هناك بعض القضايا تنطبق على فكرة «القداسة Holy»، والتي هي، بالنسبة لهابرماس، متبادلة، من دون قيد، مع «المقدس Sacred». ليس لدى المسيحيين من فكرة حول ما تعنيه لفظة المقدس سوى فقط أنه تعبير عن تحول علاقتهم مع الرب والمخلوقات. بل والأشد ضعفًا، لقد تعلم المسيحيون استخدام لفظة المقدس بشكلين مختلفين: أولاً، في سياق العبادة، حينما يتوجهون إلى الرب كمقدس، كما ورد ذلك في الكتاب المقدس في المزامير؛ وثانيًا، من خلال سياق الدرس حينما يدرسون سوسيولوجيين مثل دوركهايم. لكنه من الصعب القول هنا كيف أن هذين الشكلين المختلفين في الحديث عن المقدس مرتبطان ببعضهما البعض، وذلك أنه من الصعب أيضًا إعادة بناء تواريخ هذه الاستخدامات، وتحديدًا تواريخ علاقتهما ببعضهما البعض. إنني أدعي أن «القداسة» و«المقدس» سيكون لهما أهمية ضئيلة من الناحية اللاهوتية بمقدار استخدامهما كنماذج عامة أو مفاهيم هابرماس، وفيما سيلي، يستخدمهما حصريًا كمفاهيم عامة.

أما المصدران الرئيسان لهابرماس (في «The Authority of the Sacred») فهما ميد Mead ودوركهايم. وبإمكاننا تحديد ثلاثة محاور تتعلق بالمقدس والتي يولي هابرماس اهتمامًا لهم.

1- المقدس هو مصدر التحفيز، و«بكونه يربط» مع قيم المجتمع.

2- المقدس هو مصدر الموقف نحو «الحقيقة» الموضوعية.

3- المقدس هو الشكل «الأصلي» لما سيتشكل لاحقاً على أنه «الموقف الأدائي» للمتشاركين في الحوار.

بيد أننا نجد هذه المحاور الثلاثة مختلطة إلى حد ما في رؤية هابرماس. وسأفضلهم فيما سيلي وأتعامل مع المحور الأول فقط. وينصب اهتمامنا على العلاقة بين الفعل التواصلي وقوة التفاعل الاجتماعي في ربط أفراد المجتمع معاً. وغالباً ما تم انتقاد هابرماس لأنه إجرائي بشكل عميق ويبدو أنه يفتقر إلى حجج وجبهة حول لماذا ينبغي على الناس أن يشعروا أنهم ملتزمون بأشكال معينة من الفعل الأخلاقي. سأعيد تناول أفضل محاولاته في معالجة هذه القضية.

النموذج المفضل لهابرماس في رؤاه هو النموذج التطوري. كما يمكن للمقاربة الإمبريقية التجريبية الواسعة أن ترقب وتلاحظ ممارسات مختلفة ومؤسسات وأفكار في سياقات مختلفة وربما مقارنتهم مع بعضهم البعض بل حتى ربما التعميم منهم. لكن هابرماس يريد أكثر من ذلك. فهدفه يكمن في إظهار أنّ أنماطاً محددة من الاختلاف ليست فقط مجرد اختلافات، بل مراحل مختلفة حول تطور مستمر. وهذا يشكل أمراً مهماً بالنسبة له، خاصة أنه يرغب في تبين أنّ الفكر الحديث ليس فقط أنه مختلف عن الفكر القديم، بل متطور بشكل شديد عنه. هكذا فإنه يرغب في القيام بهذا بسبب أن ذلك يسمح له في وصف ملامح معينة للمجتمع الحديث بكونه عبارة عن تطورات، الأمر الذي يعني أنه يستطيع تقييم المكاسب والخسائر. وهذا يعني أيضاً أنه يمكن أن يُشخّص بعض الممارسات مثل التقصير عن هذا التطور، ويمكن لنظريته، من ثم، أن تقدم شكلاً أفضل للتطور. إنها استراتيجية مثيرة! من المفترض أنه من الممكن، تقييم المكاسب والخسائر، ومن ثم - فقط من ثم - التقرير ما إذا كان هناك تقديم نماذج معينة من التطور. بل قد يكون ممكناً تعزيز أنماط معينة من الانحدار، إذا ما اعتُبرت الخسائر كبيرة جداً. هابرماس لا يهتم بهذا. كما أن لديه نظرية حادة في التنشئة الاجتماعية. ويمكن أن تمضي في اتجاه واحد بسهولة نسبياً على الرغم من احتياجها إلى الدفع بها. ولكن بمجرد مضيها في ذلك الاتجاه فإنه لا يمكن إرجاعها.

لدى هابرماس رؤية تطويرية يمكن بلوغها بسهولة من عمل جورج هربرت «Mind, Self and Society» (Mead 1934). لا تهتمنا هنا التفاصيل الوصفية

للطفل في التنشئة الاجتماعية والتي يدخل بها ميد: ينصب اهتمام هابرماس الرئيس على استكمال ذلك بوصف تطور المجتمعات نفسها، وليس مجرد فقط من نشأوا اجتماعيًا داخل ذلك (Habermas 1987b: 43). أما السؤالان المهمان اللذان يدرسهما هابرماس فإنهما يعالجان التغييرات حول كيفية تعزيز وتثبيت الالتزامات الجماعية، والعمليات التي يتم من خلالها تأمين التعاون بين أفراد الجماعة. كل من هذين السؤالين له تأثيره الأساسي على مشروع هابرماس، الأمر الذي يوجه قراءته بالتالي. يعلم هابرماس، في حالة السؤال الأول، أن الالتزامات قضايا هشة حتى في المجتمعات التراثية التقليدية، ويعتقد أنها، أي الالتزامات، هي أيضًا ضعيفة بشكل استثنائي في السياقات ما بعد التراثية. وكان على مشروعه الإجابة عن السؤال الذي طرح بشكل واسع على المشاريع الكانطية الأخلاقية كلها: لماذا ينبغي على أي امرئ الاهتمام؟ هكذا، فإنه يوضع نفسه في مهمة النظر في كيفية تعزيز المقدس الالتزامات في المجتمعات التقليدية، وما هو الموجود من الوسائل البديلة حينما يفقد هذا التوجه إلى المقدس قوته على مخيال الناس. أما السؤال الثاني، فيما يتعلق بالتعاون، فإنه يكمن في مركزية نظرية هابرماس حول الفعل التواصلي. ويهدف تمييزه بين الفعل «الاستراتيجي» و«التواصلي» إلى تمييز الأشكال المختلفة التي يؤثر من خلالها الناس على أفعال بعضهم البعض، وإلى البرهنة على ضرورة استعادة الممارسات غير العنيفة والمصاغة توافقياً في العقل والموجهة ضد الممارسات القسرية والأداتية النموذجية جداً في العمليات العقلانية في السياسة وأماكن العمل. وقد عالجتنا هذا في الفصل الثاني.

يختار هابرماس ميد كنقطة انطلاق له، وذلك لأنّ ميد يحاول أن يفسر التحول من الإيماءات إلى الرموز في التواصل الإنساني، والانتقال من التفاعلات المتوسطة رمزياً إلى التفاعلات التي توجهها المعايير (Habermas 1987b: 44-5). ووفقاً لهابرماس، فإنّ ميد يقوم بهذا من خلال التخمين حول المواقف التي يتبناها الأفراد في المجتمع: «إنه لبلوغ فهم ظهور بنية معقدة من أخرى، فإن ميد يلجأ إلى «آلية» واحدة، أي اتخاذ الأنا لموقف التغيير» (Habermas 1987b: 45). ويرى ميد أن أفراد الجماعات الاجتماعية يلتزمون بالمعايير الأخلاقية ليس بسبب التهديد بفرض

عقوبات عنيفة إذا ما عصوها، بل لأنهم يتعلمون كيفية اتخاذ موقف آخر، وهذا ما يقودهم إلى تخيل «آخر معمم»، حيث يمكن لهم تبني موقفه. ويأخذ هابرماس بهذه الثيمة في بلوغ العمل غير العنيف إلى المعايير. وفي نفس الوقت، نجده يرغب في استكمال تفسير ميد في كيفية حدوث هذا بسبب افتراض أن المجموعات الاجتماعية هي مسبقاً متشكلة في داخل أشكال معينة والتي تجعل من الممكن لأفرادها تبني مثل هذه المواقف. يريد هابرماس، أولاً، من رؤية ميد في أن تكون تحولاً صوب التعاون، وثانياً، الالتزام بالمعايير التي تؤمن اللاعنفة، لكنه أيضاً يبغى رؤية حول كيف أن المجموعات الاجتماعية تغدو النمط من المجموعات التي تجعل من هذا ممكناً.

أما اختيار هابرماس لدوركهيم كمصدر له، فإنه يأتي لكونه يقدم رؤية عن كيفية تشكيل هويات المجموعات، كـ«وعي جماعي» وكـ«وعي ديني» (Habermas 1987b: 45ff). وخلافاً للميد الذي تملكه النزعة في تفسير الالتزامات الاجتماعية من خلال درس توجه المرء، فإن دوركهيم يحلل الاعتقادات الدينية والمسألة القومية (الوطنية)... كتعبير عن وعي جمعي عميق الجذور في التاريخ القبلي والتأسيسي لهوية الجماعات» (Habermas 1987b: 46). وفي الواقع، إنها رؤية دوركهيم عن الدين التي تمكنه (كما يأمل هابرماس) من «استكمال برنامج إعادة البناء الذي انتهجه ميد».

يلفت هابرماس الانتباه إلى وصف دوركهيم لـ«التناظرات البنوية» (هابرماس) بين المقدس والأخلاق. إن أشد السمات البارزة لهذه التناظرات هي مشاعر التزام والمواقف تجاه الرغبة في الأخلاق والمقدس. ليس هناك وجود تشابه وتناظر بينهم فحسب، بل ثمة ارتباط بينهم أيضاً. وبالنسبة لهابرماس، فإن دوركهيم يناقش بأن «القواعد الأخلاقية تكسب قوتها الإلزامية من مجال المقدس» (Habermas 1987b: 49). ويستمر هابرماس بقوة بالإشارة إلى «الأسس المقدسة للأخلاق» (Habermas 1987b: 50).

ليست المواقف الدينية هي التي تهتم هابرماس في المقام الأول، بل الالتزام بالمعايير الأخلاقية. هكذا، فإن تفسيره لدوركهيم يهدف إلى التأكيد على الالتزامات الاجتماعية.

«ينظر دوركهيم إلى الهدف المقصود للعالم الديني للأفكار؛ إنه يبحث فيما بعد الحقيقة التي تكون متمثلة في مفاهيم المقدس. كما أن الإجابات التي يمنحها الدين

لهي واضحة: الوجود الإلهي والنظام الباطني للعالم والقوى المقدسة وما شابه ذلك. بيد أنّ ما هو مختبئ وراء هذا، بالنسبة لدوركهائم، هو المجتمع - أي المجتمع المعاد تشكيله والممثل رمزياً» (Habermas 1987b: 50).

إنّ الميزة المهمة للوعي الجمعي هي، على حدّ سواء، تجاوز وعي الفرد وفي الوقت نفسه التواجد داخل الفرد، وهذه الميزة متملكة من قبل الفرد. ويلاحظ هابرماس خطأً دائرياً في تفكير دوركهائم: حيث «ترجع الأخلاق إلى المقدس، أما المقدس فإنه يرجع إلى التمثيل الجمعي للبنية التي يفترض أنه يحتويها نظام من المعايير الملزمة» (Habermas 1987b: 50)، بيد أنه يعتقد، على الرغم من ذلك، أنّ الرؤية تعمل في توضيح جوانب «البنية الرمزية» للمقدس.

كيف يعمل هذا الوعي الراسخ رغم تجاوزه؟ الجواب هو: من خلال الرموز. يصف هابرماس مقاربة دوركهائم للرموز الدينية كشكل في تحديد نماذج التواصل والتي هي أكثر من «مستوى التأثير الجمعي من خلال المشاعر» والتي «لها نفس المعنى فيما يخص أفراد الجماعة نفسها» (Habermas 1987b: 52). إنّ هذه الرموز تعمل وتُعلم وتُفسر في الطقوس. وهذا ما يسمح لهابرماس في تحويل رؤيته عن دوركهائم باتجاه الجوانب المعلومة لمشروعه الخاص:

«حينما ينظر إلى الممارسة الطقوسية على أنها ظاهرة شديدة البدائية، فإنّ الرمزية الدينية يمكن أن تفهم بأنها وسيلة لشكل خاص من التفاعل التي يتوسط رمزياً. تعمل الممارسة الطقوسية في بلوغ الاندماج [بين أفراد الجماعة م.] وذلك في شكل تواصل... إنّ المقدس هو التعبير عن إجماع معياري يصاغ فعلياً على نحو منتظم» (Habermas 1987b: 52).

يسمح هابرماس هنا لنفسه في السير ببعض المسارات. ويتحدث دوركهائم عن المشاعر «الجمعية» أو «المشتركة» والتي يتم تأكيدها خلال طقوس معينة (Durkheim) (429، 424، 420: 1995). لكنّ يضيء هابرماس هذا كـ «تموضع مكرر في فعل الإجماع». وهذا ما يمكنه من الربط الذي يرغبه بين المقدس والفعل التواصلية:

«إنها مسألة أشكال متنوعة حول موضوع واحد نفسها، ألا وهي حضور المقدس، وهذا بدوره ليس سوى مجرد شكل تختبر فيه الجمعية «وحدتها وشخصيتها».



وبسبب أنّ الإجماع المعياري الذي يُعبر عنه في الفعل التواصلي يؤسس ويعزز هوية الجماعة، فإنّ حقيقة الإجماع والاتفاق الناجح هي في نفس الوقت مضمونها الجوهرية» (Habermas 1987b: 53).

تعمل الطقوس المقدسة، بالنسبة لهابرماس، بمسألة الالتزام بالإجماع والاتفاق. وهذا ليس إجماعاً يتم بلوغه تواصلياً (أي إجماعاً يتم التوصل إليه خلال الجدل والنقاش)، بل هو «إجماع معياري». وبكلمات أخرى، إنّ هذا الإجماع لهو مسألة هوية جماعة متمأسسة مسبقاً (وبالتالي مسألة هوية فرد)، وليست اتفاقاً ينتج عن الجدل.

ويبدو أنّ هذه الرؤية المختصرة لدور كهيم بالنسبة لهابرماس كما لو أنها تخدم أغراضه جيداً. حيث إنها تقوم بملء ما أهمله ميد أو مجرد أن افترضه افتراضاً. يلخص هابرماس هذه النقطة إلى الحدّ أنّ:

«الهوية الجمعية لها شكل من الإجماع المعياري الذي بني وسط الرموز الدينية وفسر خلال دلالات المقدس. ويتم إعادة الوعي الديني الذي يؤمّن الهوية ويحافظ عليها من خلال الممارسة الطقسية» (Habermas 1987b: 53).

إنه من المهم الإشارة، وأعيننا موجهة على دور التراث في مقابل الدين، إلى أنّ «الرموز الدينية» هي عرضية تقريباً في هذا التوجه. النمط الأساسي هنا هو، بشكل واضح، مسألة «الهوية»؛ حيث إنّ الشكل الذي تتخذه هو «الإجماع»؛ كما أنّ الرموز الدينية ما هي إلا مجرد «وسائط» للإجماع. وبالمثل، فإنّ «الطقوس الدينية» ما هي إلا مجرد آلية في تأمين الهوية. بيد أنه ليس من الواضح أنّ هذه الطريقة في معالجة الأمور هي الملائمة في وصف الآثار الملاحظة للعبادة على الفهم الذاتي للمجتمع. إنها تفسر كل أشكال التوجه الخارجي (على سبيل المثال التوجه إلى الرب)، ليس أكثر مما تقوم به الهوية الجمعية بـ «الإخفاء خلفها» (Habermas 1987b: 50). هابرماس لا يصرح بهذا بشكل مباشر، ولكن يبدو من المعقول افتراض ذلك، حيث إنّ ما يتوجه إليه أفراد المجتمع (بحسب رؤيته)، حتى ولو كان الأمر في الصلاة، هو أنفسهم كجماعة! (يتوجهون إلى أنفسهم كجماعة م). الكلمة الاعتيادية لهذا في اللاهوت هي «عبادة الأصنام». وهذا إلى حد ما عنيف، كما هو مُسلّم به، لكنه أمر يفسر لماذا

يعبر هابرماس عن التلهف والاهتمام بالمقدس . إنه على حق في القيام بهذا، من وجهة النظر اللاهوتية المسيحية: يمثل المقدس مشكلةً حينما يتم فصله عن العبادة الحقيقية للرب . ويفهم هابرماس تمامًا أنّ التوجه إلى واعي جمعي بكونها مقدسًا هو بحد ذاته مشكلة . لقد كرس مشروعه الفلسفي كله لتوضيح شكل الأخلاق في أعقاب القومية الألمانية والتي نشأ معها وعارضها باستمرار . لا يمثل مشروعه فقط اهتمامًا بالدين (والذي قد يكون مقنعًا أو لا يكون)، بل نقد ملح للوثنية . إنه من الأهمية بمكان إذًا قراءة رؤيته حول تراجع التراث لا على أنه مجرد سردية تاريخية أو تقدمية (والتي يقدمها هو بهذا الشكل) بل كخلفية نظيرية فيما يخص نقده للقومية .

ولهذه الأسباب نجد هابرماس غير مقتنع برؤية دوركهايم . فهو لا يرغب فقط باستخدامها لملء الفجوات عند ميد، بل استخدام ميد نفسه في معالجة القضايا التي لم يتم معالجتها من قبل دوركهايم . يريد هابرماس درس القضايا التطورية . كيف تصعد الرموز الدينية؟ ثم كيف يغدو الوعي المتجانس للجمعية متباينًا في المجتمعات اللاحقة؟ كما أنه يرغب في التوقف والقبض على اهتمام ميد بالفرد كعضو في الجماعة، وليس مجرد شيء ما يتم القيام به من خلال الإجماع، بيد أنني سأنحي هذا جانبًا لأسباب تتعلق بالمساحة هنا في هذا الكتاب .

ليست مقارنة هابرماس مفاجئة . وقد قدم ميد رؤية عن التحول «من التفاعل المتوسط المشكل رمزيًا إلى التفاعل الموجّه المصاغ معياريًا» (Habermas 1987b: 54) . كما أنه ليس هناك في وصف دوركهايم لسلطة المقدس شيء ليقوله حول هذا التحول . وهو الأمر الذي يشكل أهمية مركزية بالنسبة لمشروع هابرماس . هكذا، فإننا نجد ميد يقدم صلة الوصل التي يحتاجها هابرماس :

«بمقدار ما تستطيع قضايا التطور الإدراكي التقدم، حيث تؤدي إلى موقف موضوعي من خلال الفاعلين تجاه عالم الأشياء الملموسة والمستخدمة، بمقدار ما يقل ارتباط الأفعال التواصلية بأنفسها ببعضهم البعض (الأفعال التواصلية التي تقوم مع الوسائل الرمزية) بتصرفات المشاركين» (Habermas 1987b: 54) .

ليست هذه الخطوة بالخطوة الحاذقة . يحتاج هابرماس إلى شكل سريع ليتم فيه تناول كيفية تغير تشكيل الإجماع من شيء يحفظ ويؤمن مسبقًا من خلال الهوية

الجمعية إلى كونه مهمة فيما يخص المجتمع. أما نهجه فيتمثل في تقديم سردية حول العقلنة. وهو الأمر الذي يمثل، في هذه الحالة، لفتًا إلى التغيرات في الإدراك المعرفي: يُبعد أفراد المجتمع أنفسهم على نحو متزايد من العالم الذي يرونه ويلمسونه (في اتخاذ «موقف موضوعي»)، وهذا يؤدي إلى تآكل قدرة التفاعل الرمزي في ربط حياتهم المشتركة معًا. بيد أن هابرماس ليس لديه حججًا قوية في هذا التأثير السببي. وبدلاً من هذا، نجد «يخمن» أن أمرًا مثل الفصل بين المقدس والمدنس يمكن النظر إليه بأنه يعمل في فصل أنواع مختلفة من التواصل:

«إنّ المغزى الديني الذي يجعل الإجماع المعياري ممكنًا، وبالتالي يقدم الأساس لتنسيق طقوس الممارسة، لهو جزء قديم من مخلفات مرحلة التفاعل الوسيطة المصاغة رمزيًا بعد الخبرات في المجالات التي تم التعامل فيها مع الأشياء الملموسة والمستخدمة، وذلك بأسلوب مهيكّل على نحو قضوي propositionally على نحو شديد ينساب نحو التواصل. تنفصل الرموز الدينية من وظائف تبني وسيادة الحقيقة الواقعية؛ حيث أنهم يقومون خصوصًا، في ربط التصرفات السلوكية والطاقت الغريزية المتحررة من البرامج الفطرية الأساسية مع وسيلة الاتصال الرمزي» (Habermas 1987b: 54).

مثل هذا الأمر يمثل قضية مألوفة في الأدب الأنثروبولوجي الذي يقترح بأنّ العمليات التقنية والعملية (بالمعنى الأرسطي) هي مختلطة مع «الدين» في المجتمعات الأقل تقدمًا، وبأنه يتم تمييزها كلما تقدمت هذه المجتمعات (رغم أنهم، بالطبع، عند أرسطو، منفصلون مسبقًا). هابرماس يصف في مرحلة ما، أنّ العمل الرئيسي للرموز الدينية ليست تقنية بل سلوكية: حيث إنهم يربطون الفرد بالجماعة.

تشارك هذه الرؤية كثيرًا مع كتابات هيغل المعروفة حول الدين، والتي سوف يتم تناولها في الفصل الثامن. إنه الدين الذي يربط بين أفراد المجتمع بعضهم بعضًا، وهو الأمر الذي يمثل إشكالية في المجتمعات التي تغدو متفكرة ذاتيًا، ذلك أنهم يكتشفون أنّ تراثهم هو ما هو سوى تراث على نحو دقيق، لا مجرد طريقة ممكنة في تنظيم العالم. يتمثل سؤال هيغل على الشكل التالي: ما الذي يربط المجتمع بعضه بعضًا حينما تتحول الأديان لتكون أمرًا مفكرًا به؟ يأخذ هابرماس

بهذا السؤال فيما يتعلق بدور كهائيم. وهذه نظيمة طويلة، لكن هابرماس يحولها إلى قضية مختصرة جدًا.

تكمن قضية هابرماس إلى الحد أن الصحة المعيارية يمكن إرجاعها إلى الأخلاق، والأخلاق يمكن إرجاعها إلى المقدس. بيد أن المقدس، كما يبدو، لا يمكن إرجاعه إلى أسس أخرى: فهو لديه الجلال بكونه «قديمًا». كما يرى هابرماس بأن الطقوس أساسية للممارسات المقدسة، وبدرجة أقل للأخلاق، ويقدر أقل من ذلك بالنسبة للمؤسسات المتباينة المرتبطة بإنتاج الصلاحية المعيارية. وهذا واضح فقط لهابرماس، بيد أنه لا يقدم أي أدلة لدعم هذا الادعاء. هكذا، فإننا نجد موضوع نفسه في مهمة شديدة: حيث يرغب في القبض على جوانب الوظيفة التنسيقية للدين، في حين يتخلى عن الوسيلة الطقوسية للدين. إنه يفترض ببساطة أن الطقوس تلعب دورًا ضئيلًا في الممارسات الحديثة المتعلقة بالصحة المعيارية. وبالتالي، إنه بحاجة إلى وسيلة أخرى يمكن أن تؤدي وظيفة التنسيق. وقد اختار «الرؤى الكونية» (الرؤية العالمية).

رؤية هابرماس هنا متسرعة وغامضة: «تعمل الرؤى الكونية كما لو أنها حزام دفع تنقل الإجماع الديني إلى مجال قوة التضامن الاجتماعي وتنقلها إلى المؤسسات الاجتماعية، وبالتالي تمنحهم السلطة الأخلاقية» (Habermas 1987b: 56). إن الميزة الرئيسة التي يمكن أن يدخلها هابرماس في هذا التحول في الاهتمام من الطقوس (دور كهائيم) إلى الرؤى الكونية (فيبر) هو أن هذه الأخيرة يتم تأسيسها والتحول بها من خلال الاتصال اللغوي. «بينما تحدث الأفعال الطقوسية في مستوى ما قبل نحوي Pre-Grammatical، فإن الرؤى الكونية الدينية ترتبط بالإجراءات التواصلية المتطورة تمامًا» (Habermas 1987b: 56). يحتاج دور كهائيم للتجديد ذلك أنه يفشل في تمييز الوسيلة ما قبل النحوية للطقوس والوسيلة «التواصلية» للرؤى الكونية.

الخطوة التالية مهمة جدًا. «الفعل التواصلية هو محطة تحويل لطاقات التضامن الاجتماعي» (Habermas 1987b: 57). يدعي هابرماس أنه ليست الطقوس هي الوحيدة التي تؤمن الهوية المشتركة، ولكن أيضا الفعل التواصلية الذي هو جزء لا يتجزأ من الوسيلة الدافعة للرؤى الكونية. بكلمات أخرى، يمكن ربط أعضاء

المجتمع بعضهم بعضاً من خلال «العمليات المميزة لغويًا في الوصول إلى تفاهم». وإذا ما كان هذا صحيحًا، فإنّ هابرماس يكون بالتالي قد حلّ مشكلته بحجة مثيرة ومختصرة بشكل مدهش. لقد كانت المشكلة أنّ التضامن الاجتماعي يتم تأمينه في الثقافات الدينية من خلال الطقوس. تمثل الطقوس أمرًا بالغ القوة، إلا أنها ليست تفكيرية، وبالتالي لا يمكن نقدها. والمشكلة مع الأشكال الحديثة من التواصل أنه على الرغم من كونها تفكيرية، وبالتالي يمكن نقدها، إلا أنها لا تحض على التضامن؛ كما أنها لا تربط أعضاءها أو أفرادها بعضهم بعضًا؛ إنها تعاني من العجز التحفيزي. ويبدو أنّ هابرماس قد وجد حلًا مثاليًا: شكل حديث من التواصل الذي يولد التضامن الاجتماعي.

للأسف، هابرماس لا يقدم أي حجج لدعم نقاشه. ويشير خطابه أن الفعل التواصليلي لديه بعض الأشكال من العلاقة بـ«السياق القديم للمقدس»، وبأنّ قوة هذا الأخير يتم الحفاظ عليها ضمن عمليات تواصلية جديدة مميزة في التوصل إلى توافق. بيد أنّ الأمر أنه ليس هناك من رؤية تبين كيفية عمل هذا الحفظ أو فعاليته. إننا نجد أنّ حجة هابرماس هنا لديها الكثير من القواسم المشتركة مع فحوى الأجزاء الأولى من عمل ألسدير ماك أيتاير MacIntyre في «After Virtue» والتي هي معاصرة بالضبط مع هذا. ويرى ماك أيتاير وهابرماس كلاهما أنّ النظرية الأخلاقية هي ملزمة بسبب أنها متجسدة في الرؤى الكونية؛ يميل ماك أيتاير في «After Virtue» لربط الأخلاق بالسرديّة؛ ويشترك هابرماس مع هذا، إلا أنه يربط الأخلاق بالطقوس. كما يشخص ماك أيتاير وهابرماس المشكلة بنفس الطريقة: حيث لا يتم دعم الأخلاق الحديثة من خلال الطقوس أو الرؤى الكونية المشتركة، ولكنها متشظية. إلا أنّنا نجد إجابتهما مختلفة. يناقش ماك أيتاير على طول المسارات الهيغلية فيما يخص الاعتراف بالأهمية «الكونية» للتراث، وكما هو الحال مع هيغل، فإنه يحاول إصلاح تشظي التراث الذي يرثه هو. أما هابرماس فإنه يناقش على طول المسارات الكانطية فيما يخص الاعتراف بفوائد العقل النقدي، ويحاول إصلاح قضية الفشل التحفيزي الذي ينتجه هذا، وذلك من خلال ربطه مع أصوله المقدسة القديمة. بيد أنّ المشكلة التي يثيرها هذا لهي كبيرة جدًا: ما هي الأسباب التي تدعو إلى التفكير أنّ الفعل التواصليلي يقوم، في الحقيقة،

بالإبقاء على الطاقات التحفيزية التي يملكها المقدس؟ هابرماس يربط الفعل التواصل بالالتزام الاجتماعي، لا بل حتى يصف ذلك بـ«محطة التحول»، لكنه أيضًا لا يدعم هذه الحجة. عندما لخص هابرماس نقاشه قليلًا لاحقًا في ملخص له، فإنّ دعوته قد عدّلت بشكل ملحوظ وصرح أنّه «فقط في»، ومن خلال الفعل التواصل يمكن لطاقات التضامن الاجتماعي المرتبطة بالرمزية الدينية أن تمتد وأن تُنقل، وذلك في شكل السلطة الأخلاقية، سواء للمؤسسات والأشخاص» (Habermas 1987b: 61). يجب أن نترك الدعوى هنا إلى جانب واحد [آخر م.].

يعود هابرماس، بعد محطة من استكشاف الوظائف الاقتراحية والإنجازية في أفعال الكلام، إلى مسألة دوركهايم حول العلاقة بين المقدس والوعي الاجتماعي: إنه يربط هنا نقاشه السابق بدراسة الحقيقة. وهذا ما يمكن تلخيصه بشكل وجيز. يقترح هابرماس أنّ دوركهايم «يتبع التحديد الزائف في الفكرة المحايدة الزمانية-المكانية للحقيقة وراءً إلى القوة المثالية التي تكمن في فكرة المقدس» (Habermas 1987b: 71). ويبدو أنّ هذا مسألة معقدة، بيد أنه يشير بشكل أساس إلى اهتمام دوركهايم بالقدرة البشرية، ليس فقط لمعرفة العالم بشكل آخر عما تعرفه الحيوانات، ولكن فوق كل شيء لتمثله، لتمثيل «صورة مثالية لمجتمعه» (Habermas 1987b: 71). يقدم هابرماس إضاءة لدوركهايم على النحو التالي:

«يُقدم الإجماع المعياري، الذي يتم النظر به في دلالات المقدس، إلى الأعضاء في شكل اتفاق مثالي يتجاوز التغيرات الزمانية المكانية. وهذا ما يقدم نموذجًا لجميع المفاهيم الصلاحية، وخصوصًا لفكرة الحقيقة» (Habermas 1987b: 71).

تقدم أنماط محددة من التفكير كما لو أنها تنطبق دائمًا في كل مكان، وليست مرتبطة بسياقاتها الأصلية. تمتلك فكرة الحقيقة (وخصوصًا ذاك النمط من الحقيقة الذي يتناقض مع الظهور والتجلي) أصولها في مثاليات الهوية الجمعية. يواجه الفرد فكرة الجمعية حول وضد تفكيره الخاص هو أو هي، وبالتالي يمتلك خبرة «العالم الموضوعي»، أي العالم الذي يتجاوز فكره أو فكرها الخاص. يرى دوركهايم أنّ الناس يؤمنون أن هناك «عالمًا من الأفكار المطلقة» وذلك بسبب خبرتهم بالتفكير الجمعي: «إشارة لمملكة فكرية كاملة يشترك بها هو، إلا أنها أعظم منه» (Durkheim 1995: 438).

وعلى نحو حيوي، يتدخل هابرماس في توجيه النقاش بعيداً عن الموقف التبجيلي المهورل ويوجهه إلى المجتمع الذي وصفه دوركهايم وإلى الدور الذي تلعبه الرؤى النقدية الصالحة. يضيف هابرماس إلى فكرة دوركهايم عن «الفكر الجمعي» الفكرة البيرسية (نسبة إلى Charles S. Peirce) حول «المجتمع التواصللي المثالي». وفي نفس الوقت نجده بحاجة إلى إيجاد طريقة يظهر فيها كيف أنّ «المعرفة» لم تعد تُعهد من قبل السلطة الأخلاقية. كما ينبغي هابرماس تبين أنّ الرؤى حول كيفية وجود الأشياء في العالم لا تتطلب موافقة لأن هناك مطلباً أخلاقياً للقيام بذلك، بل لأنّ الفرد الذي يثير الدعوى يحاول إظهار أنه هناك اندماج بين «الخبرة الموضوعية» وبين «الصلاحية البين ذاتية intersubjective للأمر الوصفي المتناظر» (Habermas 1987b: 72). حالما يفهم المرء أهمية اندماج علاقة الحقائق والرؤى مع مفهوم الإجماع المثالي، فإنه سيمتلك فكرة عن رؤية صالحة قابلة للنقد.

هناك غموض محدد فيما يخص رؤية هابرماس هنا، الأمر الذي يجعل من الصعب تفسيرها: فهو يعيد النظر بمسألة ترتبط بإشكالات الحقيقة والتي خاض في غمارها ضد الوضعانيين في الستينات والسبعينات من القرن العشرين، وبشكل قصير. ومع ذلك، فإن الاتجاه العام واضح. هابرماس يلفت الانتباه إلى الفرق بين نمطين من الرؤية ويحاول اتخاذ بعض من القوة الملزمة للفعل التواصللي. ويمكن تبين حجته كما هو التالي:

- الحالة الأولى: وهي عبارة عن رؤية تُثار في مجتمع يمتلك التزاماً اجتماعياً قوياً للمعايير التي لا جدال فيها. إنني أقدم رؤية بأنني أتوافق مع هذه المعايير، وأدعو المستمع لقبول أنني أوفق هنا. إنّ فكرة أنني ربما لا أنفق معهم لا تحتمل، لهذا فإن رؤيتي ليست مشكوكاً بها، كما أنّ موافقة المستمع هي مفترضة مسبقاً إلى حد كبير.

- الحالة الثانية: وهي الرؤية الصالحة التي يمكن أن تنتقد وتثار في مجتمع يكون أفراده مهئين لتقييم الادعاءات والرؤى. وإنني أقدم رؤية هنا وأدعو المستمع للتفكير ما إذا كنت أم لا أوفق على معايير محددة. وربما تكون هنا الحالة أنني لا أنفق معهم، لهذا فإنّ الرؤية بحاجة إلى تقييم، ويُبنى موقف «نعم أو لا». كما أنّ رؤيتي مشكوك بها، كما أنه يمكن أو لا يمكن تقديم موافقة المستمع.

يناقش هابرماس أنّ الحالة الثانية تضمن موافقة إيجابية قوية أكثر من الحالة الأولى. وهذه «القوة» تعني أنّ المشاركين في العملية هم، على نحو كبير، ملزمين بأية نتائج إيجابية، وعلى وجه التحديد لأنهم من الممكن أن يتعدوا عنها إذا كانت سلبية. النتيجة السلبية في الحالة الأولى كارثية، ولا أحد يستطيع واقعيًا قول «لا» من دون تكاليف اجتماعية واسعة؛ ولهذا السبب، فإنه بالرغم أنهم مسبقًا ملزمون بالقيم الأخلاقية للجماعة، فإنّ المشاركين في النقاش ليسوا ملزمين بقوة بالحكم الإيجابي المحدد الذي يقومون به. حيث إنهم مجبرون، بشكل قل أو كثر، للقيام بذلك الحكم الإيجابي. إنّ الأشياء في الحالة الثانية هي شيء آخر تمامًا. حيث إنّ «المستمع يمكن أن يكون «ملزمًا» بما يقدمه فعل الكلام بسبب أنه لا يجوز له رفضهم على نحو تعسفي، ولكن فقط قول «لا» لهم، أي بمعنى رفضهم لأسباب ما» (Habermas 1987b: 74). هكذا، فإنّ مسألة القوة الملزمة ترتبط بالتمييز بين الفعل الاستراتيجي والفعل التواصلية. لا تدعو الحالة الأولى للمحاجة، لهذا فإنها أشبه بمسألة تأثيري على المستمع. في حين أنّ الحالة الثانية تدعو إلى تقييم حقيقي، لهذا فإنها أشبه بمسألة التوصل إلى توافق مع المستمع (Habermas 1987b: 74).

وأخيرًا، يقيم هابرماس ارتباطًا بالتفكير. وليس فقط أنني قادر على دعوة قارئى إلى اتخاذ موقف «نعم» أو «لا»، ولكن أستطيع استيعاب كل العملية وأتصور ما الذي يمكنه لشخص آخر في تقييم رؤاى الصالحة التي يمكن نقدها. «إذا كان الإيغو [الأنا] يستطيع القيام بهذا الموقف فيما يخص الموقف المتبدل موقفه الخاص، أي، إذا كان ينظر إلى نفسه من خلال أعين الخصم المجادل ويفكر كيف سيرد على انتقاداته، فإنه يكسب علاقة تفكيرية بنفسه» (Habermas 1987b: 74). إنني أعقدو ناقداً ذاتياً. وهنا في هذه النقطة حيث نستطيع رؤية لماذا يريد هابرماس الابتعاد في التوجه إلى المقدس. وإذا كان المقدس يؤمن التضامن الاجتماعي، إلا أنّ ذلك يتم بشكل غير تفكري، أي بطريقة لا تدعو إلى النقد أو اتخاذ موقف «نعم» أو «لا». إنّ المقدس يأمر بالموافقة؛ فهو لا يشجع على الجدل. ومن هنا، فإنه من المهم بالنسبة لهابرماس أنّ رؤيةً في التنشئة الاجتماعية لأن تصف التحول من التضامن المتجدد في التوجه إلى مقدس إلى التضامن المتجدد في القدرة على الفوز بالموافقة من خلال الجدل.



لقد رأينا كيف يربط هابرماس الفعل التواصلي بقوة الممارسات الاجتماعية وذلك لربط الأفراد بعضهم بعضًا وبمعايير محددة. الأمر بالنسبة لهابرماس أنه افتقاد للقوة الملزمة للطقوس واكتساب القوة الملزمة للموافقة، وهو الأمر أنه من الصعب الفوز به في الجدل. وهذا ما يعني الادعاء أنّ قوة التفكير ليست قوة مدمرة في مقابل الروابط الاجتماعية فحسب، بل يمكن أن تكون مصدرًا للبناء. ولا أرغب هنا بتحدي هابرماس بشكل مباشر حول حجته. إننا نستطيع، بدلًا من ذلك طرح سؤال بشكل غير مباشر. هل يمكن أن تثار رؤى صالحة قابلة للنقد تتعلق بالمقدس؟ فيما يخص هابرماس، فإنه هناك تطور واضح من المقدس إلى الرؤى الصالحة القابلة للنقد. تبدأ المحاجة في المكان الذي تنتهي فيه الطقوس. لكن من المثير أن نسأل لماذا لم يفكر هابرماس بإمكانية أنّ المحاجة والطقوس يمكن أن يكونا جزأين اثنين لشكل موحد من الحياة. ومع ذلك، يمكن أن ينصف هذا ممارسة الجدل (في الفترة الأبوية) حول الطقوس. وعلى الطرف الآخر، يمكن أن يساعد في تفسير لماذا يكون شكل الجدل في دراسات السيمينار الجامعية بشكل واضح طقوسية. ومع ذلك، أيًا تكن الإجابة التي يمكن أن يقدمها المرء لهذه المسألة، فإنّ أسئلة هابرماس تقدم بشكل حاد ضرورة السماح للجدل للمضي على أساس «التوافق مع» المستمع لا التأثير عليه. وهذا أمر صعب خاصة في المسائل المتعلقة بالمقدس، وتحديدًا بسبب أنّ الخلاف غالبًا ما يظهر على أنه شيء يمكن احتماله. إنني أرغب في هذه المرحلة المبكرة من نقاشي أن يكون الأمر تخيليًا أنه هناك حالات لا تكون فيها مسائل لا يمكن احتمالها. ويبدو أنّ هابرماس يقدم بعض المساعدة في ذلك من خلال لفت الانتباه إلى الأشكال التي يستطيع فيها أفراد المجتمع، مع ذلك، الذين يجادلون (بدلًا من الاتفاق مسبقًا) أن يرتبطوا ببعضهم البعض من خلال قوة الفوز الجهد في قولهم «نعم». إنني سأرفض هذا العرض في الفصل الحادي عشر، وأتخذ، بدلًا من ذلك، رؤية بعيدة أنّ المشاركين في الجدل هم مرتبطون ببعضهم البعض، أو يفشلون في الارتباط، بسبب الالتزامات المضمنة مسبقًا لحسن الضيافة والصدقة أو غياب هذا: وتحديدًا إطار الوعي الجمعي لدوركهاميم الذي يرغب هابرماس في هجره. إلا أنني، في نفس الوقت، سأحاول التمسك بالتزامه فيما يخص الرؤى الصالحة القابلة للنقد كشكل من البرهنة على بعض الجوانب المثيرة لحسن الضيافة التي تحدث حينما يتمتع الشركاء بشكل جدي في النقاش بإمكانية أنّ

أصدقاءهم يمكن أن يكونوا على خطأ. هذا هو النموذج الذي سأبينه في سياق التدبر المقدس في الفصل الحادي عشر.

أما المقالة الثانية، *The Linguistification of the Sacred*، فإنها تكتسي اهتماماً خاصاً للاهوتيين الذين يحاولون فهم مقارنة هابرماس للدين؛ وإضافة إلى تقديم بيان موجز عن نقاطها الرئيسية، فإنني سأحاول فهم رؤية هابرماس بأنّ الفعل التواصلية لهو قوي بسبب الارتباط الذي يمتلكه مع المقدس.

تتجسد رؤية هابرماس التطورية الرئيسة بأنّ الآلية الاجتماعية فيما يخص دمج أعضاء الجماعات تعبر عن هذا الاندماج في الانتقال من الطقوس إلى الفعل التواصلية: حيث إنّ «سلطة القداسة يتم استبدالها تدريجيًا بسلطة لإجماع منجز» (Habermas 1987b: 77). هذه رؤية قوية، أو بالأحرى الرؤيتين الأثنتين هأتين. أما البعد الواسع في إحدى هاتين هو أنّه يتم استبدال رؤية المقدس (من خلال شيء ما). أما البعد الأضيق في الرؤية الثانية فهو أنّ ما يحل محل المقدس هو الإجماع المنجز. هابرماس على وعي أنه هناك أشياء كثيرة تستطيع استبدال المقدس. العقد القانوني لهو مثال جيد هنا. كيف ترتبط الجماعات بالعقد القانوني؟ ففي مجتمعات تتوجه إلى المقدس، نجدهم يرتبطون من خلال معايير يؤكدها طابع المقدس في الالتزامات والواجبات. «كيف يمكن لمثل هذا العقد أن يلزم الأطراف عندما يختفي الأساس المقدس للقانون؟ لقد تمثل الجواب القياسي المعياري عن هذا السؤال، من هوبز إلى فيبر، أنّ القانون الحديث هو بالضبط قانون قسري» (Habermas 1987b: 80). يرفض هابرماس ما يعرفه اللاهوتيون بـ «أنطولوجيا العنف» (ميلبانك Milbank)، ويصر بدلاً من ذلك على أن البديل العقلاني للقسر هو توافق الآراء. هكذا فإنّ سرديته بالتالي لهي سرديّة حول لغوية، *Versprachlichung*، المقدس لا كإكراه، بل كفعل تواصلية<sup>(1)</sup>.

ومرة أخرى، يتحول هابرماس إلى دوركهيم بغية المساعدة في مساره. يصر دوركهيم أنّ الإكراه لا يلزم ولاء الناس بالقواعد القانونية؛ فهو لا يقوم سوى بإجبار

(1) يترجم بعض المؤلفين (مثل Roberts روبرتس 1992) *Versprachlichung* بتأتق *linguification*، وطالما أنّ اللغوية *linguistification* قد أصبحت الترجمة المعيارية، فإنني استخدمت الاصطلاح الثقيل جداً.

على انسجام خارجي. وتنهيار النظم السياسية ما لم يكن للطاعة التي يتطلبونها نواة أخلاقية. ما يلزم الناس ويربطهم بالمعايير، بالأصل، بالنسبة لهابرماس، هو التوجه إلى المقدس: وهذا ما استبدل في المجتمعات الحديثة من خلال «التوافق الأخلاقي» الذي قام بالإفصاح عما كان ضمنيًا في الإشارات المحيطة بالمقدس: «عمومية الاهتمام الضمني الأساسي» (Habermas 1987b: 81). وبعبارة أخرى، هناك تحول من المقدس إلى الإرادة المشتركة. يضيء هابرماس هذه النقطة الأخيرة بكونها «صيغت تواصلًا وأوضحت استطراديًا في الفضاء العام السياسي». إن المؤسسة الاجتماعية التي تحمل الذاتية للمصلحة العامة (روسو) هي الدولة التي عليها إيجاد سبل لشرعنة ذاتها إذا أرادت أن تجنب الإكراه الوحشي. وإذا فقدت سلطة المقدس، فإنها تجد شكلاً بديلاً لدعمها: الإجماع المنجز في الفضاء العام.

يبغي هابرماس وصف التحول من الأسس المقدسة إلى الأسس العلمانية للشرعية. هكذا، فإنه طور فكرة «لغوية» المقدس أو «الإجماع الديني الأساسي» الذي تموضع تاليًا من الناحية التواصلية (Habermas 1987b: 82). ليس من الواضح ما إذا كان هذا هو تفسير سببي الذي سوف يظهر لنا الشروط الأولية والقوى التي تؤدي من حالة إلى أخرى، أو ما إذا كان ذلك عبارة عن وصف لتغيرات لوحظت في المواقف، أو ما إذا كان تاريخيًا تأمليًا هدفه فقط في مجال المعقولية. إنَّها النقطة الأخيرة، على نحو أرجح، حيث إنَّ هابرماس يقتنع بمستوى العمومية والتي هي متعالية، حتى ولو كان ذلك من خلال معايير هابرماس، ولم يقدم في دعم هذا سوى القليل من الأدلة التجريبية. وهنا، ثمة سؤالان من نمطين اثنين يمكن أن يطرحا فيما يتعلق بمثل هذه الرؤية: ما الذي يحدث في لغوية المقدس، ولماذا يحدث؟

من الجدير ذكره أنَّ الجزء الذي يختاره هابرماس من دوركهيم للانخراط به هو نقاش القانون، لا المسائل المشوشة مثل الأخلاق أو التشكيل الأخلاقي. ويتقنون القانون في الصيغ الخارجية، حتى الوثائق، والتي يمكن دراستها وتقيحها. أما الصيغ الأخلاقية فإنها تحدث بطريقة تمديدية جدًا، لهذا من الصعب تثبيتها. وهذه النقطة قد درست من برنشتاين J. M. Bernstein الذي يقترح أنَّ برنامج هابرماس في أخلاقيات الخطاب اللاحقة تعمل جيدًا في حالة القانون (والتي تتحول إلى اتجاه

أعمال هابرماس اللاحقة)، إلا أنه يتم «التكلف فيها في حالة المعايير الأخلاقية» على نحو غير ملائم وغير مقنع (Bernstein 1995: 228). وبالتالي، فمن الجدير ملاحظة أن رؤية هابرماس حول لغوية المقدس تتناول بشكل كبير التحولات في الشرعة القانونية، لا، قل مثلاً، في العمليات التي يستوعب فيها الأطفال المعايير الأخلاقية من خلال ارتباطهم بالعبادة. إنه من الأفضل بالنسبة له (على الرغم من الصعوبة) أن يقوم بالنقطة الأخيرة، كما كان عليه القيام بذلك لاحقاً مع حالات، حيث يتعلم فيها الأطفال المسيحيون أن يكونوا «مثل المسيح»، أو «لا شيء يخفى عن الرب». من المفترض أن مثل هذه الحالات تأتي في ظل «المقدس» كما بالمعنى الذي يريده هابرماس، وسيكون من المثير معرفة ما الذي يدون عليه حينما يدرجون في المجال اللغوي «linguistified». وهذا ما يكسي أهمية كبرى بسبب أن هابرماس سيكون له ما يقوله حول تشكيل الطابع والسمة في الحالات اللغوية، لكن رؤيته أيضاً نجدها ضعيفة وذلك من خلال تردده في تناول القضايا الصعبة للتشكيلات الدينية المعاصرة.

ما هي اللغوية هنا؟ لا يقدم هابرماس تعريفاً بليغاً، بل مجموعة من النقاشات. وهنا يمكن تقديم لمحة عن هذه النقطة. تنطوي اللغوية على «اكتساب» فهم متبادل لا امتلاكه «مسبقاً» (Habermas 1987b: 82)؛ وهذا ما يعني إبعاد المرء لنفسه عن الإجماع الديني الأساسي (Habermas 1987b: 83)؛ وهذا ما يمثل عملية «ترتقي بالقوى الأسطورية إلى آلهة متعالية وأخيراً إلى الأفكار والمفاهيم وكذلك (على حساب تقليص مجال المقدس) تخلف خلفها طبيعة متجردة من الآلهة» (Habermas 1987b: 83)؛ وهذا يشكل نمواً في مجال التطبيقات فيما يخص المعايير الأخلاقية (زيادة عرضية في تفسيرهم) وحاجة متزايدة على نحو مواز لتبرير مثل هذه التفسيرات (Habermas 1987b: 84)؛ لكن هذا ليس تحقيقاً للتضامن من خلال «إجماع قيم أولي»، بل إنه «يتحقق تعاونياً من خلال فضيلة الجهود الفردية» (Habermas 1987b: 84)؛ أما بالنسبة لأفراد المجتمعات، فإن «اعتقاداتهم تملك سلطتهم بشكل قليل وقليل على القوة الهائلة وهالة القداسة، وبشكل كبير وكبير فيما يخص الإجماع، الذي لا يتم فقط استنساخه، بل يتم اكتسابه، أي يتم بشكل تواصلية» (Habermas 1987b: 89)؛ وبدل الاعتماد على الممارسات المقدمة مسبقاً فيما يخص الاعتبار

الأخلاقي، فإنه «يجب على المشاركين في التفاعل أن يربطوا المعايير ذات الصلة بالحالة المعنية وتكييفهم بمهام خاصة».

السمات الأساسية واضحة بما فيه الكفاية. هناك نمطان واسعان من الرؤى هنا. الأول، هو ملاحظة التحول من الأشياء التي يسلم بها (القوى، الآلهة) إلى الأشياء التي تكون في خضم النقاش (الأفكار، المفاهيم). أما الثاني، فهو في وصف التحول من الأشياء التي تكون مسبقاً ملزمة (الأعراف التقليدية، القداسة، المقدس) إلى الأشياء التي تحتاج لأن تكون ملزمة (الإجماع، ما ينتجه الفعل التواصلي). وهذا ما يسمح لها برماس موضوعة المشكلة (كيف تغدو الأشياء ملزمة؟) وأن يقدم حلّه: «حالما يتعلمن مجتمع المؤمنين في مجتمع التعاون، فإنّ الأخلاق الكونية فقط هي من يحتفظ بطابعها الإلزامي» (Habermas 1987b: 90)؛ الأمر الذي سيكون مشروع هابرماس في أخلاقيات الخطاب.

يبد أن الهدف من طريقة هابرماس في تناول تلك النقطة في مجال اللغوية هو أكثر بكثير من موضوعة مشروعه ببساطة. كما يرغب بدمج الأخلاق مع السلطة فوق الخيال، الإجماع المكتمل الأقل تواصليّة، والذي يبدو ضعيفاً. ولهذا السبب فإنه يصر على أنه «ما يزال هناك شيء ما من القوى المقدسة البدائية يرتبط بالأخلاق؛ حيث يتخلل في المستويات المتباينة من الثقافة والمجتمع والشخصية بطريقة فريدة من نوعها في المجتمعات الحديثة» (Habermas 1987b: 92). إلا أنه هناك إشكاليات في رؤيته. والأهم في ذلك، أنه غير قادر على دعم هذا الادعاء بحجج وجيهة، سوى الأمل في أنّ القارئ سيسمح لرؤية دوركهايم عن سلطة المقدس بالاستمرار إلى داخل نقاشه حول الفعل التواصلي. ثانياً، إنه من الواضح بالنسبة للقارئ، كلما شابته الأخلاق المقدس، كلما انطوى ذلك على مشاكل نجد هابرماس يربطها بالمقدس، وفوق كل شيء النقاط في المقدس التي لا تقبل السؤال. هكذا، فإنه حينما يقترح أنّ «سلطة المقدس يتم تحويلها إلى قوة ملزمة للرؤى الصالحة المعيارية التي لا يمكن إصلاحها سوى في الخطاب» (Habermas 1987b: 93-4)، فإنه لا تكمن الصعوبة فقط أنّ الرؤية هذه غير مقنعة، بل سيشكل ذلك مشكلة بالنسبة له إذا ما كانت صحيحة: إنه على حق على بشكته بما يخص المحاولات حول إضفاء المجالات الاجتماعية

بهالة من الحقائق المقدسة لا مرء فيها. يوارب هابرماس، حيث ربما ينبغي عليه ذلك، حول ما إذا كانت الالتزامات «الدائفة» مرغوبًا بها كما هو الأمر مع الاعتراف «البارد» بالصلاحية. فمن جهة أولى، إنّ معظم الخطابات التي تثير المشاعر الساخنة لا تسعى إلى إجماع «محقق بالتواصل»، بل تسعى إلى «توافق محقق معياريًا». ومن جهة أخرى، إنها لحياة شاحبة تلك التي لا تعرف سوى الأسباب الباردة، ومثل هذه الحياة الشاحبة عرضة لخطابات ساخنة. ربما يكون هابرماس قليلًا مثل إيرنست بلوخ، الذي كان يرغب بـ«تيار دافئ» من اليوتوبيا الباطنية على اتخاذ «تيار بارد» من النظرية الماركسية. وقد لاحظ مايكل ثوينيسن M. Theunissen أنّ هذا قد بطل وألغى، فيما يخص هابرماس الماركسي في بواكيره: لا تتوافق المادية مع الباطنية (Theunissen 1981: 21؛ cf. Habermas 1987c: 33). ويبدو أنّ هابرماس في عمل لاحق، والذي ندرسه نحن، أقل ثقة. حيث إنّ رؤيته الأخرى (والتي تتمثل بأن «مثالية» مجتمع التواصل غير المشوه لديها تأثير «إمبريقي» في المجتمعات الفعلية التي يجد الفاعلون أنفسهم فيها [Habermas 1987b: 96]) هي كانطية على نحو أكثر مباشرة: حيث يؤثر المثالي على الممارسة ويوجهها بشكل منتظم. ولا تعاني هذه النقطة من نفس المشكلة (بل تعاني من مشكلة أخرى، أي الفصل المفرط للمثل الفكرية عن الالتزام بمجتمع المرء).

تمثل سردية اللغة سرديةً حول قوة التفكير. ولطالما أشار هابرماس، بشكل عريض ومتكرر، أنّ التفكير يسبب في التحول من قوة المقدس إلى قوة الفعل التواصلية. ومن الجدير التذكير به بأن هذه السردية لا تضع بالضرورة هابرماس على خلاف مع اللاهوتيين. فاللاهوتيون ليسوا ملتزمين تلقائيًا بـ«المقدس» كأنموذج سوسيولوجي. وفي الواقع، فإننا نجد أنه إلى المدى الذي يرغب فيه هابرماس بإبعاد الناس عن النظر إلى المجتمع كمقدس، فإنه يستطيع اللاهوتيون بل ينبغي عليهم تقديم الدعم: حيث يشتركون في هذا النقد اللوثنية. وعلاوة على ذلك، إنه إلى الحد الذي يعرف فيه الناس مسبقًا ما يعنيه المقدس، وبالتالي، يطبقونه وينسبونه إلى الرب أو إلى تراثهم الديني، فإنه سيبدو أنّ المقدس «أكبر» من الرب، وينبغي على اللاهوتيين لذلك السبب لوحده التشكيك بذلك. ولا تتمثل المشكلة بالنسبة للاهوتيين أنّ هابرماس يعيد تكرار تراجع

المقدس، بل في أنه علمن (من العلمانية) فكرة قوة الرب، وكما هو الحال مع كانط، عزأها إلى الاستقلال الذاتي.

قبل الانتقال إلى مناقشة «الكونية»، إنه من الاستحقاق بمكان التوقف قليلاً لسؤال ما هو نوع القوة التي تحملها «قوة المقدس» أو «قوة الفعل التواصلي»؟ من أين تأتي هذه القوة؟ لا يتبنى هابرماس أيًا من المواقف الإلحادية في تراثه الخاص هو. حيث لا نجد هه يتبنى موقف فيورباخ ويقترح أنّ القوة التي تعزى إلى المقدس هي في الواقع قوة للذات الإنسانية تمأسست في موضوع خارجي. ونتيجة لذلك، لم يكن عليه الدخول في الأسئلة الصعبة حول ما إذا كانت هذه الذاتية هي مجموع الذوات الفردية أو بعض ما تمتلكه الجماعات، أو حتى شيء غامض مثل «المجتمع». كما أنه لم يتخذ سبيل إرنست بلوخ وسعى في الاستنتاج Entelechy في الطبيعة والتي تتجلى في الأحلام والأعمال الفنية. لا يخمن هابرماس في أي مكان حول أصول أو طبيعة قوة المقدس أو قوة الحقل اللغوي للتواصل. إلا أنه مع ذلك، فإنّ بعض التخمينات ممكنة. لقد قام هابرماس ببعض الملاحظات الملفتة في أعماله الباكرا (في تذييله لـ Knowledge and Human Interests) بأن اللغة هي النوع المكافئ للنعمة الإلهية:

«ما يبعدا خارج الطبيعة هو الشيء الوحيد الذي نعرف طبيعته: اللغة. حيث إنّ الاستقلالية والمسؤولية تتموضعان لنا من خلال بنيتها. وتعبّر جملتنا الأولى بشكل لا لبس فيه عن مقصد الإجماع الكوني وغير المقيد» (Habermas 1987c: 314).

اللغة في هذه الرؤية المعروفة والتي نوقشت مبكرًا هي مصدر السلام بين الأشخاص والسبب في ما فوق الطبيعة. إنّ وجود التواصل المشوه ليس واقعا مسبقًا، ولكن تحديدًا تشوّهًا. لشيء قبل ذلك التشوه والذي هو بنفسه غير مشوه. وأما ذلك الشيء فهو، بالنسبة لهابرماس، اللغة، والتي تفرض بنيتها الاستقلال والمسؤولية. وبكلمات أخرى، إنه لديها نمط من الوساطة والقوة، والتي هي بنفسها غير ملوثة. ويبدو الأمر هنا تقريبًا كما لو أنّ اللغة هي بشكل مطلق، أو كما لو أنها إله. إنها لا تماثل المطلق بالشكل الذي يراه هابرماس والذي يمكن أن نعرفه بطبيعته: ولن يكون هنا من معنى للقول إنّ المرء يعرف طبيعة المطلق أو الإله.

إنّ مثل هذه الرؤية المثيرة التي لا تزال غامضة لهي رؤية لا يقدمها هابرماس

بشكل مقنع: لكنه يغدو واعياً على نحو سريع أنّ مثل هذه الرؤى صعبة للدفاع عنها ضد الشكّية، ونجد توجهاته في أعمال لاحقة تبتعد بعيداً عن «اللغة» بشكل متسق نحو «براغماتية التواصل». ورغم ذلك، فما يظهر أنّ التواصل لا يزال يحمل، بالنسبة لهابرماس، طبيعةً من هذه الوساطة الإلهية، حتى ولو كان الأمر في عمله «The Theory of Communicative Action». وهذا ما يقربه جدّاً من اللاهوت، أو بالأحرى يظهر هو أنه كان مسبقاً قريباً منه. لدى الرؤى حول التواصل، والتي هي من هذا النمط، الكثير من القواسم المشتركة مع سؤال الوحي، أي كيفية تعلم ما نعرفه عن الرب. كما أنّ «المعرفة» عند هابرماس حول قوة التواصل لديها كذلك عائلة تماثلات family resemblance مع «المعرفة» اللاهوتية عن الرب. هكذا، فإنه من الجدير النظر بشكل مختصر حول كيفية لعب بعض هذه القضايا دوراً في بعض الأروقة عند اللاهوت الإنجيلي ومقارنة ذلك مع هابرماس. وهو الأمر الذي يمثل الجدل مع اللاهوت الإنجيلي الذي لم يخضه هابرماس أبداً.

وقد أوضح راون وليمز R. Williams بشكل مفيد الأهمية الفلسفية واللاهوتية في تناول الوحي كما هو في حد ذاته موضوعاً للدرس: ليس فقط أننا نسأل كيف نتعلم؛ بل يجب علينا أن نسأل كيف نتعلم عن تعلمنا (Williams 2000: 131-47) كما أنه لدى مقالة وليمز «Trinity and Revelation» أمران يتشاركان مع مقارنة هابرماس في مسألة التواصل. أولاً، نجد المقالة متجذرة في التفكير، بالمعنى الذي يريده هابرماس من التفكير. ثانياً، إنها تشتق بإصرار الآثار المترتبة على الاعتراف بأولية الوساطة لشيء ليس هو الشخص الوسيط الأول. لا شك أنه هناك اختلاف، بسبب أنّ هذا الشيء هو اللغة بالنسبة لهابرماس، بينما يترك الأمر غامضاً وموارباً على نحو متعمد، بالنسبة لوليمز: «تبدو أنّ نقطة إدخال فكرة [الوحي] على الإطلاق كما لو أنها تقدم بعضاً من الأسس للإحساس بلغتنا الدينية واللاهوتية حيث أن المبادرة لا تكمن في نهاية المطاف معنا؛ والحال أنه يتم توجيهنا أو دعوتنا قبل أن نتكلم» (Williams 2000: 133). وتاماً كما أنّ وليمز مهتمٌ بالاستحقاقات الفلسفية فإنه مهتم كذلك بالاستحقاقات اللاهوتية لهذا الشعور (لكن ما نوع الشعور؟) بالوساطة الأولية، لذلك فهو لا يتسرع لملء هذا الشيء كما يبدو بكلمات مفيدة (لكن ليس



على نحو كبير في نهاية المطاف) مثل كلمة «الرب» أو «المطلق» أو حتى «اللغة». وهنا ثمة أسباب وجيهة للانكفاء: «يمكن للرب» أن يكون مفيداً لكن فقط إذا كان المتحدث على علم مسبق بمن هو هذا الرب؛ والأسباب الوحيدة الممكنة للثقة بمثل هذه المعرفة هي التي تتم على أساس الوحي - أما ما هو وجه التحديد في قيد النظر هنا فهو مسألة كيف نتعلم هذا التعلم. الأمر بالنسبة لهابرماس يتمثل في اللغة أو الفعل التواصل الذي لديه وساطة أوالية، والذي يأخذ بنا إلى «خارج الطبيعة» أو «يقوم... بإحداث التوافقات المحفزة عقلياً» (Habermas 1987b: 107). أما الأمر بالنسبة لوليمز، متبوعاً بول ريكور Ricoeur، فإنه الشعر الذي «يعيد لنا تلك المشاركة في أو الانتماء إلى نظام الأشياء الذي يسبق قدرتنا على معارضة أنفسنا لأشياء تؤخذ على أنها مواضيع تعارض الذات» (Williams 2000: 133، quoting Ricoeur 1982: 101).

وليمز هو اللاهوتي الأنسب لأن يقف إلى جانب هابرماس. حيث إن اهتمامه بريكور يمثل نقطة واضحة فيما يخص الارتباط، كما أن ريكور نفسه كتب تعليقاً حول الجدل بين هابرماس وغادامير (Ricoeur 1973). ولطالما كان ريكور وهابرماس يضيء كل منهما الآخر من خلال جون طومسون (Thompson 1981). وكلا الرجلين، هابرماس ووليمز، يربط اللغة/ الوحي ليس فقط بأولية وساطة محددة، ولكن بالشفاء كذلك. كما أن الشعر لا يقوم فقط بالكشف عن «مبادرة ليست ملكاً لنا في دعوتنا إلى عالم ليس من صنعنا» (Williams 2000: 134)، أو على نحو مبسط أكثر، حيث يقوم الفهم الهرمينوطيقي «بالتوجيه إلى عمليات جديدة للتنمية ضمن أفق عمليات تطويرية حدثت بالفعل»؛ هناك أشد من هذه النقاط. يهتم الوحي، بالنسبة لوليمز، بما هو «توليدي خلاق في خبرتنا - الأحداث والعمليات في حياتنا والتي تحطم الأطر المرجعية القائمة وتساهم في إمكانيات جديدة للحياة» (Williams 2000: 134). وهذا واضح جداً، كما يرى هابرماس، في عملية الاختلاف والعمل من خلال الصعوبات التي تنشأ من خلال استخدام لغة: «هكذا، فإن الاحتجاج في الخطاب يمثل الجانب العكسي للفهم الهرمينوطيقي، والذي يجسر المسافة القائمة ويمنع التواصل من أن يتعرض للتشوه. ويكمن في الترجمة

قوة المصالحة. حيث تثبت قوة توحيد للخطاب في ذلك نجاحًا ضد التفكك إلى لغات عديدة لا ترتبط ببعضها والتي من شأنها أن تدان في عزلتهم إلى وحدانية غير متوسطة فيها» (Habermas 1988a: 151). لا يكمن الفرق بين هابرماس ووليمز في مستوى كما هو في مستوى أكثر مباشرة، أو على الأقل كما يبدو مباشرًا، كما هو الإيمان بالرب (وليمز) والإيمان باللغة (هابرماس). وهذا ما يتوضح من خلال التالي:

«يقوم الوحي بشكل شديد بتوسيع الجدل أكثر مما يقوم بالحد من مستوى الغموض والصراع في اللغة. إنه يطرح أسئلة جديدة بدلًا من الإجابة عن الأسئلة القديمة. فأن يتم إدراك النص أو التراث أو الحدث كوحي، فهذا يعني الشهود على قوته التوليدية. إنه القدرة على التحدث من وجهة نظر شكل جديد من الحياة والفهم».

أهذا وليامز أم هابرماس؟ حيث إنَّ الشعور ذاك الذي نجده هنا مشترك بينهما، رغم أنَّ مفردة الوحي (لا «التواصل») تنتمي بشكل معروف إلى وليمز (Williams 2000: 134). يكمن الفرق في التبرير للقيام بهذه الرؤى. حيث يربط وليمز بشكل وثيق القوة التوليدية للغة، من الناحية اللاهوتية، بـ«خبرة النعمة [الإلهية]»، ويربطها، من الناحية التاريخية، بسرديّة الرب عن مبادرته بمجتمع جديد من خلال الخروج الإسرائيلي [الخروج كما ورد في الكتاب المقدس م.]. أما هابرماس، وعلى النقيض من ذلك، فإنه يعمم بشكل مميز ويربط قوة اللغة لا بحدث تاريخي معين، وبالتأكيد لا بالعمل الإلهي، ولكن بربطها بلحظة أي حوار استطرادي حقيقي، أي ممارسة موضوعة الأمور في المسألة المعنية والجدل حول كيفية تناولها ضد المعايير المستقرة في الخلفية، بشكل قل أو كثير. وبالتالي نجد وليمز يسعى إلى مسعى قضية محددة، سردية معينة، وذاكرة يمكن تحديدها لجيل مجتمع جديد. لا يمثل «الخروج» مجرد مثال عن القوة التوليدية للغة. بل إنه حتى حدث قد حفز بنفسه التساؤل، الشك، وهذا بدوره أنتج «الوحي» الذي يحاول وليمز أن يشرحه. إنه ليس من القوة بمكان لتفسير ذلك بالقول أنه، بالنسبة لوليمز، إذا لم يكن هناك ثمة خروج فإنه لن يكون هناك وجود للوحي. وقد يعني حتى أنه لن يكون هناك أي تفكير فلسفي حول أهمية القوة التوليدية المنتجة للغة. وهذا ما يمثل سلسلة لافتة جدًا في عالم الفكر. وتقرّح هذه أنه ليس من الملائم

البدء مع فئة من الأحداث تدعى بـ«التكوينية التوليدية» ومن ثم إيجاد أمثلة تتلاءم معها، كما هو حالة الخروج. سيكون الأمر من المنطقي، بدلاً من ذلك، البدء مع لغز من الحياة اليومية (وفي هذه الحالة سؤال الوحي) ومن ثم استنطاق ذاكرة امرئ لاكتشاف أيّ من الأحداث يرمي باللغز (وفي هذه الحالة سؤال الخروج). وبسبب أنه ثمة أحداث معينة لها صدى في التاريخ (يسوع يشابه موسى أو [كما صيغ ذلك تراثياً في اللاهوت المسيحي] أنّ موسى هو نمط من يسوع) فإننا نجد أنّ السؤال العام يثار، بالنسبة للمسيحيين، وليس فقط سوى في هذه المرحلة المتأخرة أنّ اللغز المفاهيمي (ما هو الوحي؟) يتشكل ويبدأ بالاستكشاف.

وبالرغم أنّ هابرماس يسلك في مسائل بشكل غير معاكس، إلا أنه يسلكها على نحو أقل اتساقاً. كما أنه يسائل ذاكرته، جريباً على اتساق ما، فيكتشف أنّ التجربة الحديثة في الرؤى الكونية التي تمضي في القرن الثامن عشر تلقي بالأحجيات الثقافية حول الترجمة والرؤى الكونية. إنّ مثل ذلك التساؤل لذاكرته يتأكد عندما يتعلق الأمر بحدث القومية الألمانية وعدم القدرة على ما يبدو للعديد من الأكاديميين الألمان في الثلاثينيات من القرن العشرين في كيفية معرفة، أو حتى إرادة، موضعة الخصوصية للغة والثقافة الألمانية في سياق عالم متعدد اللغات والثقافات بشكل مسالم (مثلاً مقالته عن هايدغر: Habermas 1992b). ورغم ذلك، هابرماس يغلق باب الأحداث التي تعتبر هامة من الناحية التاريخية بالنسبة له، وذلك بطريقة لا يقوم بها وليمز. ويمكن تحديد مدى هذا من خلال ما يمكن بسهولة اكتشاف ما هي الأحداث التي تعتبر تكوينية للأحجيات فيما يخص وليمز. إنه بالكاد هناك أربع صفحات في نقاشه: واحدة تتناول الخروج، ومن ثم تواجه السؤال حول كيفية تفسير الحياة التكوينية ليسوع. وهو الأمر الذي يشكل صعوبة للغاية بشكل لا حدود له في حالة هابرماس. يجب على القارئ معرفة الكثير عن خلفية هابرماس، وخاصة قلقه واهتمامه بالمسألة الأكاديمية الألمانية، من أجل تفسير أعماله كرد على تاريخ إشكالي. ولطالما قارب هابرماس المواد النظرية (حتى فيما يخص عمله The Theory of Communicative Action) من دون أن يقدم للقارئ ولو لمحة أنّ عمله بحاجة إلى كتابة بسبب فشل الأساتذة الألمان في الفلسفة. وجدير بالذكر هنا أنّ المقدمة المثيرة لتوماس ماك كارثي T. McCarthy «The

«Theory of Communicative Action» تشير إلى دوافع هابرماس بكونها تنطلق من رغبته في الرد على «التشظي والفجوات وفقدان المعنى» وعقلنة الإدارة التي تهدد «الحرية وتقرير المصير» جنبًا إلى جنب مع ما يقابل ذلك أي «الإحساس باستنفادنا للمصادر الثقافية والاجتماعية والسياسية» (7: McCarthy in Habermas 1984a). وبالرغم من صحة هذا، إلا أنه ليس من قبيل المصادفة كيف أنّ ذلك يرتسم بشكل وثيق في الاهتمامات الشمالية الأميركية المتميزة. لا يشير ماك كارثي إلى مشكلة الفلسفة الألمانية في القرن العشرين على الإطلاق، على الرغم من أنه بالتأكيد سيعترف، إذا ما سُئل، أنّ هذا بالفعل يمثل خلفية مهمة لكتابات هابرماس. وربما يعود جزء من ذلك إلى أنّ هابرماس نفسه لا يشير إلى ذلك في مقدمته. يصرح هابرماس أنّ «الدافع التاريخي المعاصر الذي يقف وراء هذا العمل هو واضح». ويتحول الوضع التاريخي المحدد لأن يغدو عبارة عن مشاكل في الغرب سعدت مما يدعو هو «ضعف دولة الرفاهية الاجتماعية» وفقدان الثقة في العقلانية الغربية والتي تتطلب تكاليف سوسولوجية-سيكولوجية وثقافية دقيقة. يقول هابرماس للقارئ أنه يبغى تقديم بديل عن المحافظين الجدد الذين يرغبون بدورهم في «إيقاف وتغطية [مثل هذه التجارب] بأساليب تراثية» وذلك حينما يواجهون كولونيالية عالم الحياة بواسطة المال والسلطة (Habermas 1984a: 43). ومرة أخرى هذا صحيح: لا شك أنّ هذا يمثل دافعًا رئيسًا لكتابة العمل. إلا أنّ الأمر الذي يبقى غامضًا هنا لماذا تبقى هناك أي مشكلة مع مقاربة المحافظين الجدد، من وجهة نظر هابرماس. المشكلة، بنحو واضح هي أنّ الفلاسفة الألمان الذين يغطون صرخات الألم بأقمشة منسوجة من التراث كانوا يستخدمون بالضبط المواد التي تسبب مثل تلك الكوارث في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين. هل هذا ينطبق على الفلاسفة الفرنسيين؟ يناقش هابرماس بحرية بعضًا من هذا (وإن لم يكن السؤال الأخير له) في المقابلات والمحاضرات، إلا أنّ الملفت للنظر أنه لا يفكر بذلك بشكل ملائم ليبدأ بعمل نظري مع بيان صريح للمشاكل التاريخية التي أظهرت تيار المحافظين الجدد بأنه إشكالي بل وحتى غير أخلاقي.

ربما يمثل هذا جزئيًا مسألة قراءة. لا يكتب هابرماس فقط للألمان أو حتى المهتمين بالتاريخ السياسي الألماني. وليمز، وعلى النقيض من ذلك، يهدف

بكتابه المعنون بـ «Trinity and Revelation» (والتي نشرت في مجلة تدعى Modern Theology) تقريبًا بشكل حصري للمسيحيين أو المهتمين بالمسيحية. بيد أنني لا أعتقد أنه هذا كله يفسر ذلك. على الرغم من أن هابرماس يعلن مرارًا وتكرارًا أنه لا يمكن للمرء إنجاز موقف مجرد من السياق لينتقد من خلاله أي حالة معينة، إلا أنه، مع ذلك، يحاول في كثير من مناقشاته قدر الإمكان التعميم وفي أي فرصة قريبة تمثل أمامه. وكما سنرى في الفصل التالي، فإن الخصوصيات الدينية لأوروبا المسيحية تشكل بشكل دقيق، بالنسبة لهابرماس الشروط الأولية لبعض التطورات النظرية: إلا أنها ستهجر بسرعة. وظني أنّ وليمز يمكن أن يكون على ثقة بما هي الكتب المقدسة التي تدرج أمام القراء، ربما فقط بمسافة رف أو اثنين عن مقالته هو. ولكن هناك ما هو أكثر من ذلك بكثير من هذه الثقة حيث يتشارك قراؤه بمصادره. وتتضمن مقارنة وليمز تحذيرًا: فلا تمثل هذه الكتب المقدسة فحسب بكونها سلطوية مرجعية فحسب بالنسبة للقراء، إلا أنه هناك كذلك خطر دائم بأنه سيتم قراءتها على نحو سيّء: كـ«محوّر للغة مكتسبة ومميزة وغير غامضة وممارسة في خضم واقع مجزأ» وذلك لأن يتم نقل ذلك من خلال أناس «يمتلكونها» إلى «أناس لا يمتلكونها» (Williams 2000: 132). هكذا، فإنّ وليمز لا يقوم بمجرد التماشي مع المصادر الثقافية، بل يلفت نظر قرائه إلى الكتاب المقدس ككتاب مقدس يحدد الخيال ويعطيه حياة جديدة مثيرة، بدلًا من أن يكون مصدرًا من اليقين القاتل والمعرفة الوضعية الذي يكرس بشكل مدمر الوسائل المتبعة في التفكير ويغلق النقاشات. أما هابرماس، على النقيض من ذلك، فإنه لا يمكن أن يكون على ثقة بأن قراءه يتشاركون بهذه الرؤى على الإطلاق. حيث إنّ عليه أن يقوم بأي شيء، كما صرح في الحديث عن الحداثة. ولأنّ عليه تأسيس لا الموثوقية فيما يخص دعم حجته فحسب، ولكن أيضًا الأسس والتي تمضي من خلالها (بل عليه حتى تعليم قرائه ما تعنيه «عالم الحياة» قبل أن يقدم حجته)، فإنّ خصوصية وضعه تبدو مضطربة. يتعلق سؤال النقد الذاتي الذي يمكن أن يسأله اللاهوتيون (وهذا ما سيكون موضوع الفصل الحادي عشر) بما هي نمطية المساعي إلى الكتاب المقدس التي يمكن أن تعزز بشكل ودي الخلاف ليس فقط داخل المسيحية ولكن عبر التراثات المختلفة،

وتجعل من الحجج والنقاشات الحقيقية ممكنة. وإذا ما عولج هذا السؤال بشكل مقنع، فإنه يمكن أن يقنع بعضًا من الفلاسفة مثل هابرماس بأنّ الخصوصية ليست اضطرارًا، أو على نحو سيّء، مصدرًا للانقسام، بل شرطًا لنقاشات سليمة.

لقد أثير مثل هذا الالتفاف في رؤية ويليمز عن الوحي من خلال السؤال الذي يتعلق بما هو نمط القوة التي يحوزها المقدس، وبالتالي الفعل التواصلية (النمط الذي يعتقد به هابرماس): لماذا يسبق ذلك الذات الفردية الإنسانية وما الذي يجعله قويًا. وباختصار، إنني أتساءل عما إذا كانت قوته لا تستمد بشكل كبير من نمط القوة التي وصفها دوركهيم في كتابه «**The Elementary Forms**»، بل قوته أشبه بقوة الوحي التي وصفها [بول] ريكور. إنّ الحجّة التي تدعم هذا هي أنّ هابرماس قد أتى فعلاً من تراث كان مسعاه يندرج في السعي إلى الوحي (على الأقل حتى وقت قريب) وليس من نمط بدائي لمجتمع طوطمي كان قد وُصف من قبل دوركهيم. النتيجة الطبيعية لهذا أنّ ما يدعى بلغوية المقدس ربما لا تكون عقلنة بشكل كبير لعالم الحياة كاستبدال للكتاب المقدس في مقابل هذا الاكتشاف التاريخي أن هناك تراثات مختلفة بكتب مقدسة مختلفة، وأنّ بعضًا من أشكال تنظيم الجدالات الأخلاقية يحتاج لأنّ يكتشف لا في نمط يسعي إلى كتاب مقدس واحد. ليس الأمر أنّ الإجماع الديني الأساسي قد يتموضع تواصلياً بشكل فضفاض: بل إنّ الأمر يتعلق بأنّ أفراد التراثات الدينية المختلفة (ليس أقله داخل المسيحية، في أوروبا) عليهم أن يتواصلوا بعضهم بعضًا من خلال وسائل أخرى غير الحرب (Toulmin 1990). ويبدو هنا بشكل واضح أنّ هذا النمط من الرؤى يحتاج لأنّ يفصل به كثيرًا أكثر مما أستطع القيام به هنا. وبدلاً من تشخيص المشكلة بمزيد من التفصيل، سأحاول في وقت لاحق وصف بعض المرشحين لتلك «الوسائل الأخرى» بشكل يتم فيه تناول اهتمام هابرماس المناسب تمامًا مع الضرورة لنقاش حقيقي في الفضاء العام.

## الفصل الخامس

### الكونية

لا يتمثل دفاع هابرماس عن الكونية بكونه واضحًا بذاته. من الأسهل بكثير توجيه النقد لمواقف الكونية منه إلى دعمها؛ وبالنظر إلى العدد الكبير من الانتقادات الشديدة لتصور هابرماس للكونية، فإن الأمر يبدو لنا يشكل لغزًا محيرًا في تعزيز محاولاته رغم ذلك. سيتم تلخيص الخطوط العريضة للنقاشات قبل النظر في المقاليتين التي قدم فيهما هابرماس حججه حول الكونية، وكذلك الدور (وهذا ما يشكل أهمية كبرى لغرض هذه الدراسة) الذي تلعبه الجذور اللاهوتية في ذلك.

إنني أعني بـ«الكونية» محاولة تحديد أبعاد الفعل الإنساني والتي هي نفسها، أي هذه الأبعاد، لجميع الجهات الفاعلة، بغض النظر عن السياق أو التاريخ المحلي. يصف هابرماس أخلاقه الكونية كاستمرار وانتقال وجهات النظر العالمية [الكونية] الدينية. وتكمن مشكلة وجهات النظر الكونية الدينية، بالنسبة لهابرماس، في أنها خاصة على نحو حاسم، وبأن رؤاهم الكونية الخاصة بعيدة كل البعد عن الكونية وفقًا للمعنى الذي يقدمه. حيث أنّ الرؤى الكونية التي تُصاغ في العبادة المسيحية (مثلًا أنّ «المسيح مات فداءً للجميع») تثار وتقيم ويعاد إحيائها ضمن ذلك التراث، وليست هذه الرؤى كونية خارج حدود المسيحية. إننا مهتمون هنا بالمكاسب التي يعزوها هابرماس إلى الكونية حول الموقف ضد خصوصية التراث، لهذا سيغدو من المهم توضيح كيف يتجاوز ويفهم هو هذه الخصوصيات. وأبعد من ذلك، إنه الممكن أنّ بعض أشكال المنطق اللاهوتي لا يميل نحو الكونية ولا نقيضها ولكن، في ظل الشروط الحديثة، نحو البحث عن بديل في سرد من داخل تراث واحد فقط الكونيّ أو استحالة الكوني.

ويمكن أن يكون هذا البديل ممارسة (و فقط تاليًا يكون نظريةً) لتنسيق تراثات مختلفة فيما يتعلق بـ«المواضيع الشائعة المحببة» (O'Donovan)، أي الكتاب المقدس وفي نهاية المطاف الرب. ليس «الكوني» هنا بالضرورة الرب، بالمناسبة، ولكن أيًا يكن، إنه هو الذي جعل من هذا التنسيق ممكنًا. يناقش هابرماس فيما يخص كونية تتجاوز التراثات المعينة. وربما نسأل بدورنا هنا ما إذا كان هناك ممارسة تقوم بتنسيق تراثات معينة (وبالتالي لا تقتصر على تراث واحد فقط)، ولكن أيضًا رغم ذلك تكمن دائمًا ضمن أي تراث قابل لمثل هذا التنسيق. إنَّ مثل تلك الممارسة لا تتلاءم مع ما يعنيه هابرماس بالكونية، لكنها تشارك ببساطة عبر التراثات. هابرماس يبغى أكثر من هذا؛ أما سؤال ما إذا كان اهتمامه بالجدال العام يحتاج فعلاً أكثر من هذا فإنه لسؤال جيد في هذا السياق.

لقد قُدمت حجة هابرماس عن الكونية بكونها أطروحة معرفية (أي قامت برؤى للحقيقة على أساس كيفية سير الأشياء في العالم). حيث إنه استكمل معنى «المعرفي» كـ «رؤية بأنه يجب اعتبار الصواب المعياري بكونه مطلبًا للملاءمة بحيث أنه مماثل لمطلب الحقيقة» (Habermas 1990: 197). حيث «يمثل ذلك أكثر من مجرد تعابير عن العواطف المشروطة والتفضيلات وقرارات المتحدث أو الفاعل» (Habermas 1990: 120). بيد أن أساس هذه الحجة هو أساس أخلاقي. إنَّ فكرة أنَّ الحياة العالمية (هوسرل) أو أشكال الحياة (فيتجنشتاين) أنهم غير ملائمين لهي فكرة يمكن تبؤها بسهولة من قبل الفساد الفاشي لللاهوت المسيحي، أي:

«مكوّن الرادايكالية اللوثري في مشروع الكينونة «الحقيقية» والتي تؤمن شموليتها حيث «تتجه بشكل مشروط نحو الموت». وقد أخلت هذه البروتستانتية في حضيض علمانيتها الطريقَ في بدايات الثلاثينات من القرن العشرين لظهورية القرارية decisionism لكيركيغارد وللبقايا اللاهوتية وسارت في مسار العصور القديمة» (Habermas 1983: 57).

لقد ساعد هذا النقد لهايدغر، الذي سُرح بمزيد من التفصيل في عمل لاحق (Habermas 1992b)، في تفسير جداله مع غادامير، وهو الأمر الذي درسناه في



الفصل الثالث<sup>(1)</sup>. يربط هابرماس فكرة «سلطة التراث» (غادامير) مع عدم الرغبة في نقد أي تراث معين باسم القيم التي تتجاوز ذلك. وتنطوي حجته في أعماله السابقة على شيء من هذا القبيل: تحتاج بعض الثقافات للتذكير بأنهم ليسوا ملتزمين مجرد التزام بممارسات تواصلية معينة، كما لو كان ذلك بصدف سعيدة، ولكن بأنهم مرتبطون بهذه الممارسات التواصلية المعينة بشكل حتمي وذلك من خلال عمق بنية التواصل الإنساني على هذا النحو. وأي ثقافة تنحرف عن هذه الممارسة يمكن نقدها في مقابل المعيار الذي يقف فوق وضد أي ثقافة محددة. أما الحجج المضادة فهي: (أ) يتم تعليم أعضاء الجماعات في المجتمع وليس في منطقة من النمط المتعالي؛ (ب) أما التزامهم بالمعايير الأخلاقية فهو جزء لا يتجزأ من هويتهم وشخصيتهم التي تتشكل في مجتمعات معينة؛ (ج) ليس هنا من سبيل لبلوغ «التواصل الإنساني على هذا النحو»، ولكن فقط لبعض الأمثلة المعينة من التواصل الإنساني. بيد أن هابرماس لديه المزيد من التعديلات ضمن مسار هذه الحجج: (فيما يخص أ) يتم أيضاً تعليم وثقيف أفراد المجتمعات في الجامعات التي يتم فيها تمثيل مجتمعات متعددة؛ (فيما يخص ب) يمكن للناس الحديثين تطوير هوياتهم وشخصياتهم كمشاركين في الفضاء العام التعددي؛ (فيما يخص ج) إن إعادة البنى الافتراضية لـ«التواصل الإنساني على هذا النحو» لهي تعميمات مشروعة إذا ما كانت مدعومة بالدليل والحجة. ومن الواضح أن هذا النوع من تبادل الحجج يمكن أن يستمر أكثر من ذلك. بيد أن هذا قد أنهى بشكل جدلي بواسطة نقد برنشتاين J. M. Bernstein العاطفي لكن العميق: حيث ابتداء هابرماس أعماله الباكورة بخط متشدد حول الكونية الرسمية في مقابل الخصوصية الجوهرية، إلا أنه قدّم تدريجياً من ثم في أعماله اللاحقة العديد من التنازلات لمعارضيه المجتمعين حول جوهرية الالتزامات كدعم للإجراءات الرسمية حيث أن المشروع الأصلي في الواقع قد هُجر ولم يستمر سوى في النواحي الخطابية وليس في البنى الجدلية (Bernstein 1995: 197–234).

إننا لا نهتم في المقام الأول ما إذا كانت أطروحة هابرماس حول الكونية مقنعة.

(1) انظر أيضاً الفصل حول هايدغر في «The Philosophical Discourse of Modernity» حيث يفصل هابرماس في هذه النقطة بمزيد من التفصيل: Habermas 1987a: 131–61.

فهناك سبب وجيه للنظر فيها ودرسها حتى ولو كانت ليست كذلك. لقد وصف هابرماس دور اللاهوت في رؤيته للكونية، لهذا إننا بحاجة إلى معرفة ما هو هذا الدور. وهذه معرفة مفيدة وجيدة، سواء أُرغب اللاهوتيون في اتباع خطية هابرماس في النقاش أم عارضوه تحت مظلة اللاهوت الذي جنده لأغراضه الخاصة. كما أنها أيضًا مفيدة بسبب أن هابرماس يربط بين «الرؤى المعرفية الإدراكية» بشكل وثيق جدًا مع فكرة «الجدل بشكل عام». فهو يرى أن «السردية» والجدل يعارض بعضهما البعض. وهذا ما نجده يتجلى في مقالته المشهورة «On Levelling the Genre Distinction between Philosophy and Literature» (Habermas 1987a: 185–210)، والتي يفصل فيها موقف «حل المشاكل» عن موقف «الإفصاح العام»، ويحذر من السماح للموقف الأخير لطمس الموقف السابق. وهناك في هذه النقطة، ثمة إمكانية لتقنين اثنين ضد هابرماس. وهذا سواء إذا استطاع المرء الموافقة على أن موقف «حل المشاكل» و«الإفصاح العام» هما في الواقع منفصلان كليًا، وجادل تاليًا أن الإفصاح العام هو الاستخدام الوحيد القابل للتطبيق في لغة اليوم؛ أو سواء إذا استطاع المرء الإصرار على تطور بعض من الرؤية فيما يتعلق بالعلاقة بين العلم والشعر بسبب فظاظة رؤية هابرماس<sup>(1)</sup>. وسنعمل على درس هذه الأسئلة لاحقًا في الفصل العاشر. بيد أن هذا الفصل سيركز على دور اللاهوت في رؤية هابرماس للكونية.

أما «وحدة العقل في تنوع أصواته» (Habermas 1992a: 115–48) فهو حول العلاقة بين الوحدة والكثرة. ولهذا السبب فإن الميتافيزيقا اللاهوتية تلعب دورًا كبيرًا في الأجزاء الأولى من مقاله ذلك. إنني أحاول على مدار هذه الدراسة موضوعة بعض العقبات ضمن الطريق السهل الذي اختاره هابرماس في مهاجمة الـ«اللاهوتي» مع «الميتافيزيقي». لكن في هذه اللحظة سنحاول اتباع الحجّة التي يقدمها هو، ونحاول درس إلى أي مدى تصمد فيه المواضيع المسيحية في نقاشه وحججه العلمانية.

(1) تمثل هذه نقطة رئيسية، في النظر في اختلافاتهم، من التواصل بين أندرو باوي (Bowie 1990) وجون ميلبانك (Milbank 1990) وبيرنشتاين (Bernstein 1995). كلٌّ من هؤلاء الثلاثة يصرّ على أن الإفصاح العام يكمن في محور الاستخدام العلمي للغة، على الرغم من أنه لديهم مصادر مختلفة: شلينغ وشليرماخر كما فسرا من قبل مانفريد فرانك (باوي)، وأوغسطين كما فسّر من قبل دي لوباك (de Lubac) ووروان ويليامز (ميلبانك)، وأدورنو كما فسّر من قبل جيليان روز (بيرنشتاين).

تمثل المشكلة المعاصرة فيما يخص الوحدة، بالنسبة لهابرماس، خطرًا يمكن أن يفرض بالقوة، ويحوز على بساطته عن طريق قمع الأصوات الأخرى. لقد حاولت الانتقادات الموجهة ضد الميتافيزيقا (كيركيغارد، هايدغر، أودرنو). التراجع عن الرؤية «الدوغمائية» الموحدة للعالم والتي يمكن إيجادها في الفلسفة الألمانية قبل كانط والرؤية الموحدة للعقل التي طورها هيغل: حيث حاولت تلك الانتقادات بلوغ هذه الجوانب للمواجهة في العالم الذي لا يمكن اختزاله للمفاهيم. بالنسبة لهابرماس فإنّ «السياقية الراديكالية الجديدة» لليوتارد أو رورتي تتخذ هذا النقد وتنقد التنوع الذي قُمع: «غير المتطابق وغير المتكامل، والمنحرف وغير المتجانس، والمتناقض والمتعارض، والعابر والعرضي» (Habermas 1992a: 115–16). وليست مواقف ما بعد الحدائة الجديدة التي تحاول هذا الإنقاذ، رغم ذلك، تمامًا على الضد من الميتافيزيقيا كما تبدو. يقوم هابرماس بنقطة ملفتة ذكية بأنّ بعضًا من ميزات الفلسفة الألمانية منذ أوائل القرن التاسع عشر تختصر فوق كل شيء «الميتافيزيقا السلبية» وتصاحب المثالية في مفهوم المطلق. وينطوي معنى «المطلق» في الفلسفة الألمانية المثالية على قلة في التآلف معه. إنه يعني تقريبًا اللامفكر فيه الذي يسبق المفكر فيه ويجعله ممكنًا، أو هوية كونه يسبق تمييزه في الأشياء. لقد كان هناك جدل شديد حول هذا المفهوم (والذي هو ليس حتى مفهومًا ذلك بحيث يمكن «التفكير» به جدًا) في أوائل القرن التاسع عشر، وكان الأكثر تأثيرًا في ذلك شيلينغ وهيغل<sup>(1)</sup>. وكان يكمن في فكر هابرماس هنا رؤية شيلينغ عن المطلق. السمة الرئيسية للمطلق هنا هي «لاتفكرته» (الذي لا يمكن التفكير به م.): هكذا، فإنه لا يمكن تصويره كما أنّ هذا هو الشرط للتفكير البشري الحاسم، وبالتالي لا يمكن أن يكون من إنتاجه. وعندما يقول هابرماس أن الدور الذي لعبه الانحراف والموقف غير المتجانس لتكرار ليوتارد لـ«الميتافيزيقا السلبية»، فإنه كان يشير إلى هذه المقاومة للمفاهيم أو الموضوعة داخل سردية حاسمة. ولهذا السبب نجده قد قام بفكرة مدهشة أنّ «الأولوية الميتافيزيقية للوحدة فوق التعددية [هيغل] والأولوية السياقية للتعدد فوق الوحدة [ليوتارد، رورتي] هما تواطؤات سرية» (Habermas 1992a: 116–17). وكان هابرماس يعني

(1) انظر بما يخص تفسير جيد لدور هذا في فلسفة شيلينغ 1993 Bowie.

أنّ كلاً من السبيلين يقدم رؤية حاسمة جدًّا عن المطلق: سواء كـ«وحدة» العقل أو انحراف «التعدد». ما هو بحاجة إليه، بدلاً من ذلك، هو رؤية تنصف العلاقة بين المطلق والحاسم المحدد، والوحدة والتنوع.

أين يوضع، إذاً، هابرماس المطلق؟ إنه في التواصل/ اللغة:

«لا تبقى وحدة العقل ملموسة مدركة سوى في تعددية أصواتها، كإمكانية في مبدأ التحول من لغة إلى أخرى، إنه التحول الذي يستمر في كونه مفهومًا، مهما كان عرضيًا. وتشكّل هذه الإمكانية في الفهم المشترك (التي لا يمكن ضمانها الآن سوى إجرائيًا ولا يمكن إدراكها سوى تحوليًا) تشكّل خلفيةً للتنوع القائم لأولئك الذين يواجه كل منهم الآخر - حتى عندما يفشلون في فهم كل منهم الآخر» (Habermas 1992a: 117).

ويبدو واضحًا بما فيه الكفاية أن رؤية هابرماس عن المطلق هي هذه «إمكانية التحول من لغة إلى أخرى»؛ كما أنها تُضمن «إجرائيًا» لا جوهريًا، وهي نوع من «الخلفية». وقد رأينا في الفصل الثاني الانتقادات الهيغلية للكانطية الهابرماسية. وهنا بإمكاننا أن ننظر بشكل مختصر للنقد الشيلينغي لمفهوم هابرماس المعدل عن المطلق. لقد اقترح أندرو باوي أنّ حجج شيلينغ ضد هيغل ربما تنطبق على رؤية هابرماس عن العقل، وذلك بسبب ما هو متبقي من الهيغلية التي يعيد هابرماس إنتاجها في فكره (Bowie 1993: 184-9 Bowie 1993: 184-9). وهذا المتبقي هو الشكل الذي يربط به هابرماس نظريته بممارسة الفعل التواصلية. تكمن المشكلة بالنسبة لباوي (متبعًا بذلك مانفريد فرانك M. Frank وهيلاري بونتام H. Putnam) أنّ هابرماس يعلم الكثير عن الفرق بين استخدامات حل المشاكل والإفصاح العام في مجال اللغة. ينطوي حل المشاكل على عنصر من ممارسة «بديهية» (أي الذي لا يمكن نظيره untheorisable)، كما أنّه بإمكان الإفصاح العام العمل في مهمات حل المشاكل (مثل استخدام المجاز لمعالجة مشاكل نفسية في التحليل النفسي). «إن العامل الحاسم هو رفض قبول أن النظرية، التي تحاول حل الاختلاف في الهوية وفي التوافقات، يمكن أن تعتمد على الأساس الذي يمكن للنظرية نفسها أن تحدده» (Bowie 1993: 188). يمثل مثل هذا الرفض رفضًا جيدًا: ينبغي على المرء أن يرفض

باستمرار أن النظرية يمكن أن تعتمد على أساس يمكن للنظرية أن تضمنه. وبعبارة أخرى، هابرماس محق في مأسسة نظريته عن الفعل التواصلية وفق شكل يعيد به بناء الممارسات القائمة مسبقاً، لكنه مخطئ في اعتقاده أن نظريته يمكن أن تؤسس أن هناك، أو ينبغي أن يكون هناك، مثل تلك الممارسات. اللفظة الرئيسة هنا في نقد باوي هي «التحديد». لا يمكن للنظريات، كما هي حال نظرية هابرماس، أن تقوم بتحديد أسس التواصل (أي ما يمكن تصوره على نحو كامل ويمكن تفسيره)؛ حيث لا يمكن للنظريات سوى القيام بالاستجابة لوجودهم المسبق. وهذا ما سنتطوي عليه الجوانب «البدئية» و«التفسيرية» والتي هي عفوية، وبالتالي لا يمكن تنظيرها (جعلها نظرية) - وهي الرؤية التي تعلمها باوي من انخراطه الطويل والمفصل مع شليرماخر<sup>(1)</sup>. ينطبق هذا النقد بشكل مباشر على رؤية هابرماس عن المطلق كـ«إمكانية للتفاهم المتبادل»: ولا يمكن لهابرماس أن يحدد هذا، كما أنّ محاولته القيام بذلك يجعل مشروعه عرضة لنفس النوع من النقد الذي شنّه شيلينغ ضد هيغل.

وبعبارة أخرى، هابرماس يشخص ببراءة مشكلة تفضيل ما بعد الحداثة للهامشية: وحتى هذا يعبر عن رؤية حاسمة جداً عن المطلق بشكل مقنع. إنه يساعد أيضاً قارئه لفهم الحاجة لإعادة النظر في فلسفة المطلق بطريقة غير مقنعة، ويربط الوحدة بالتنوع بطريقة تتجنب «التواطؤ السري» لأولوية الوحدة وأولوية التنوع. تكمن المشكلة مع نظريته في الفعل التواصلية أنه غير مقتنع وراض بـ«حقيقة» الفعل التواصلية ويرغب في مأسستها من خلال أساليب أخرى. وإذا ما سلم المرء بهذا الاستياء (وبالتالي التخلي عما يخص النظرية التي بإمكانها تبني أو تحديد التواصل) ماذا ستكون عليه إذاً النتيجة الإيجابية؟ إنها بالنسبة لباوي «إدراك أنّ أحد العوامل الحاسمة إزاء العقل هو قدرته على النظر أبعد من أي شيء يمكن تنظيره» (Bowie 1993: 189). ولا يمثل هذا زلات في اللاعقلانية، بل اهتماماً ملائماً لادّخار يجب على الفلسفة ممارسته في محاولاتها البحث في أسس الفعل البشري. وهذه الأسس هي الشرط لمثل هذا البحث. كما أنها لا يمكن أن تُستخدم كمبادئ تفسيرية، لأنها هي ما يحتاج للتفسير، وهذا ما لا يمكن للفلسفة القيام به. هابرماس، بالتالي، يرتكب خطأ في محاولة

(1) انظر مقدمة باوي لشليرماخر 1998.

استخدام حقيقة الفعل التواصلي كمبدأ تفسيري. الفعل التواصلي هو، في الواقع، حقيقة. إننا نفهم أو نستطيع أن نفهم كليهما. بيد أن هذا ليس شيئاً يمكن للمرء أن يمتلك من خلاله نظرية، أكثر من أن يمتلك المرء نظرية عن المطلق. كيف إذاً يعتقد باوي أن المرء بإمكانه تفسير الأنماط المختلفة للممارسة التواصلية، إن لم يكن من خلال نظرية مفاهيمية وتفسيرية شاملة؟ لا يمكن للاختلافات بين الممارسات «أن يتم اختبارها باستمرار سوى في عرضية التواصل الحقيقي» (Bowie 1993: 189). هكذا، فإنّ البديل المناسب لنظرية هابرماس في الفعل التواصلي يمثل شكلاً من «الاختبار المتواصل»، وليس نظرية. وهذا ما يمثل أمراً جذرياً في هذا السياق. إنني سأتناول في الفصل الأخير (حول التدبر المقدس) رؤية باوي، وإن كانت المعالجة ستكون في اتجاه ربما يجدها باوي مشكوكاً بها ومحل سؤال.

يمكننا الآن العودة إلى حجج هابرماس حول وحدة العقل في تنوع الأصوات فيه. وإذا ما قبلنا أنّ شيلينغ يتغلب مسبقاً على محاولة هابرماس لمأسسة العقل في الفعل التواصلي، فإننا سنكون أحراراً في تقييم الحجج المفصلة التي تفترض نجاح هذه المحاولة، ونستطيع بدلاً من ذلك التركيز على الدور الذي لعبه اللاهوت في رؤيته.

كيف يرتبط الواحد بالمتعدد بالنسبة لهابرماس؟ إنه بالرغم من اعتباره وريثاً للتراث المسيحي اللاهوتي الفلسفي، فإن إجابته لا تندرج ضمن إطار عقيدة الثالث. فبدلاً من هذا، نجده يأتي على ذلك من خلال توضيح مشاكل التفكير الميتافيزيقي، أي محاولة التفكير بالواحد، أو، كما يقول هو «تضمين الواحد نفسه في ظل أنماط موضوعانية» (Habermas 1992a: 121). ما هو إذاً الرد المناسب على هذه الإشكاليات؟ رفض التفكير الميتافيزيقي. لكن أيضاً هناك العديد من الأشكال في هذا الرفض. حيث يستطيع المرء مع نيته وهايدغر ودريدا تبني «مفهوماً أنتولوجياً سليماً» عن الواحد. وهذا ما يضع فاصلاً واضحاً بين الشيء «المفرط» و«المنطق استطرادي»: «إنهما يحرضان ضد بعضهما البعض» في محاولة للتفكير بأن الواحد «كسلبية مطلقة وانسحاب وغياب ومقاومة ضد الخطاب القضوي بشكل عام» (القضوي، من القضية م.). ويعود هابرماس في هذه الخطية من النقاش إلى أفلوطين (Habermas 1992a: 121). ويمكن للمرء مع أدورنو تبني تفضيلاً للخاص ضد الكوني. وهذا ما يمثل رد فعل ضد

المحاولة الميتافيزيقية في وصف الخواص [من الخاص] وفق الجوانب العامة التي تملكها الأشياء أو تعبر عنها: «تستخدم الميتافيزيقا مفاهيم الجنس والتمايز المحدد من أجل تحطيم الكونية وتحويلها إلى الخاص»؛ بيد أن نتيجة ذلك هي أن «الفرد يبقى متصلًا فقط بقشرة عرضية ترتبط بجوهر الوجود المحدد عمومًا». ولهذا السبب فإن «المفاهيم الفلسفية تتحطم في مواجهة الفرد» (Habermas 1992a: 122). يتمثل رد الفعل حول هذا بتفضيل الخاص ضد الكوني، وهو الأمر الذي يجسد خطأ في النقاش يرجع فيه هابرماس إلى سكوتس ومفهومه عن haecceitas. وأخيرًا، يمكن للمرء، بالنسبة لهابرماس، جريًا مع هوركهaimer وبلوخ، أن يتبنى مادية متجددة. وهذا ما يؤكد أن المسألة هي «القوة الفاعلة للنفي التي أنشأت في البداية العالم». ويصف هابرماس هذا الخط بكونه فكرًا ضد الأفلاطونية، يعود وراءه، من خلال شيلينغ إلى أرسطو، كما يفترضه الأمر ذلك.

يرغب هابرماس بمحاولة القيام ببديل عن الأنطولوجيا السلبيه الأفلاطونية، الرؤية السكوتية (من Johannes Duns Scotus) عن الخصوصية الفردية والمادية الشيلنغية. إنني سأنتقل إلى أحد الجوانب في حجج هابرماس ضد شيلينغ، ذلك أن هذه الحجج كان باوي قد عالجه بشكل متمرس في القسم الذي تم تناوله سابقًا (Bowie 1993: 91-178). إننا نجد هابرماس مهتمًا بالتحويلات التي مرت من خلال «الواحد» في القرن التاسع عشر. هناك العديد من المحاولات فيما يخص ماذا يعنيه «الواحد»: التاريخ والثقافة واللغة. ونجد هابرماس يربط تفسير هذه المحاولات مع عمل هيردر وهمبولت وشليرماخر. حيث تحاول هذه المحاولات وصف كيفية ارتباط الأفراد (أي الجزئي) بسياقاتهم (أي الكوني):

«بمعنى مؤكد، إنهم الأفراد المنخرطون بتاريخهم وأشكال حياتهم وأحاديثهم، والذين ينقلون من جانبهم شيئًا من فرديتهم لسياقات مبتلعة ومشاركة على نحو «بينذاتي intersubjectively»، على الرغم من أنها سياقات ملموسة. تقف خصوصية التاريخ المحدد أو الثقافة أو اللغة، كنمط متفرد، بين الكوني والفرد» (Habermas 1992a: 128) (1).

(1) باوي، مرة أخرى، هو مصدر جيد لهذه المناقشات، وخاصة في شرحه لكيفية ارتباط «العقوبة» (الاعتباطي) =

تجسد الفلسفة الهيجلية ردًا على هذا الوضع، وأيضًا المحاولة الأخيرة في تجديد «التفكير الوجودي للميتافيزيقا». كما يقوم هيغل «بإضافة طرح الارتباط الأخير بسلسلة التراث الذي يمتد من خلال أفلوطين وأوغسطين وتوما [الأكويني]، نقولاس الكوزاني [Nicholas of Cusa] وبيكو، سبينوزا ولاينيز» (Habermas 1992a: 128). وإذا ما نظرنا إلى هذه القائمة من الشخصيات، فإننا سنجد أنه من المستغرب أن هابرماس لا يعترف بأن صيغة هيغل عن التفكير الوجودي هي بشكل تجريبي إعادة العمل في الرؤية عن الثالث. يصف هابرماس هذا، بدلًا من ذلك، بأن ذلك [أي رؤية هيغل] يجسد رؤية عن «الموضوع المطلق» الذي يتحول فيه التفكير نفسه إلى مطلق: «التفكير كمرجع ذاتي للروح الذي يعمل يقوم بسبيله من جوهرانيته إلى الوعي الذاتي والذي يحمل داخله الوحدة فضلًا عن اختلاف المتناهي واللامتناهي» (Habermas 1992a: 129). الجانب الهام لهذا، بالنسبة لهابرماس، هو انتقال هيغل إلى أبعد من ميتافيزيقا الطبيعة إلى الميتافيزيقا التي يشكل فيها التاريخ نفسه جزءًا من الكلاسيكية الأنتولوجية. وهذا ما ينطوي عليه مغامرة كبرى مثمرة. لقد افترضت رؤية هيغل عن التاريخ أن تتخذ، أي هذه الرؤية، القضايا العرضية وغير اليقينية إلى محل النظر والدرس، بيد أن هذا لا يمكن بسهولة استيعابه، كما أنهم يثارون لأنفسهم حول أي محاولة توفق مسبقًا بين بعضهم البعض (Habermas 1992a: 130).

إلى أين تتجه الأمور من هنا؟ يقدم هابرماس اتجاهين: فبدلًا من النموذج الذي يدمج التاريخ (بجميع حالاته العرضية) مسبقًا، فإنه تظهر نماذج تفضل العمل الاجتماعي والممارسة الثورية (ماركس) أو الوعي المسيحي للخطيئة والاختيار الراديكالي (كيركيغارد). (إنه ولأسباب تتعلق بالمساحة هنا فإنه سترك إشكاليات هابرماس مع كيركيغارد إلى مجال آخر). بيد أنه حتى هذه الفلسفات لديها «بقايا تأسيسية»، في المضامين الغائبة والتي لا يمكن أن تؤسس في الفلسفات نفسها. وفي نفس الوقت نجد وعيًا تاريخيًا جديدًا يجد من الصعب تجاهل «الآخر والجديد غير المتنبأ به»، والذي لطالما ينبثق في التاريخ، وهذا ما قاد كذلك لمسار راديكالي ميتافيزيقي شديد تجسد

= «الحكم الذي يتلو». وهذا ما يمثل نسخة من الخصوصية والكونية لم يقم هابرماس بدرسها بشكل صحيح.

انظر: Introduction to Schleiermacher 1998 and Bowie 1997: 104-37.



من خلال «الانسحاب إلى نظرية العلم» (Habermas 1992a: 131). وجنبًا إلى جنب الكانطية الجديدة في العلوم الطبيعية، مع رفضها البنى الميتافيزيقية للمعنى، هناك انسحاب آخر، وهذه المرة على جانب العلوم الأدبية والفكرية Geisteswissenschaften حيث إن: «التاريخانية... تعلن أنه يجب أن تكون المعرفة القائمة على السياق للمفسر وللراوي مجالًا للتعددية التي تتجنب ادعاءات الموضوعية والوحدة للمعرفة» (Habermas 1992a: 131). تتمثل المنتجات هنا بأنها: العلمية في مجال العلوم الطبيعية والتاريخانية في العلوم الإنسانية. وهذا ما ينطق بالنسبية:

«تتصر التواريخ على فلسفة التاريخ، وتتصر الثقافات وأشكال الحياة على الثقافة بهذا النحو، وتتصر تواريخ اللغات الوطنية على القواعد العقلانية للغة بشكل عام. كما يلغي التفسير والسرود الجدَل، ويحرر المعنى التعددي نفسه من الصلاحية البسيطة، ويحرر المعنى المحلي من الدعوة الكونية للحقيقة» (Habermas 1992a: 132).

ويبدو أنّ هذا ما ناقضه عمل ستيفن تولمين (Toulmin 1990) «Cosmopolis». حيث يصف تولمين صعود الكونية في أوائل القرن السابع عشر، والتحول من المحلي إلى العام، ومن الخاص إلى الكوني، بينما يصف هابرماس بدايات القرن العشرين بكونها التحول من العام إلى الخاص، ومن الكوني إلى الخاص. ويعتقد تولمين أنّ الاتجاه الحديث المبكر نحو الكوني لطالما تكرر في القرن العشرين بعد الحربين العالميتين، بينما يعتقد هابرماس عكس ذلك. ويُفسر هذا التناقض الواضح من خلال النظر في الأشكال والمسارات التي يحملانها كل منهما في فكريهما: حيث يفكر تولمين حلقة فيينا Vienna Circle [مجموعة من الفلاسفة في فيينا قامت سنة 1922 م.] والفلسفة التحليلية، في حين أنّ هابرماس يفكر في التطورات التي قامت في ألمانيا (لكنه لا يحدد أي تطورات يقصدها).

يثير هابرماس مرة أخرى السؤال: ما هي العلاقة بين السرد والمحاكاة؟ لا يهتم بشكل الاحتفاء بالاختلاف بينما لا يعطي قيمة لأهمية المحاكاة التي تسبق ذلك وفقًا للمعايير المحددة. إننا سنرى في الفصل التالي لماذا: ما إن تُزال قيمة المحاكاة، فإنّ الفضاء العام يغدو بشكل ممكن منطقة حرب هوبزية [من هوبز]. يتمثل حلّ هابرماس (والذي سيظهر معنا في الفصل العاشر) بالفصل بين السردية والمحاكاة كما يفعل

خصومه، لكنه يصرّ على أولوية المحاجة. أما السبيل الذي لا ينظر به فيتعلق بفكرة أنّ السردية والمحاجة هما دائماً منفصلان نسبيًا. ولا يبدو من المعقول بالنسبة له أنه يمكن للمرئ أن يروي، جداليًا العلاقة بين العلوم والجماليات التي لا تختزل الواحدة منهما إلى الأخرى. بيد أننا نجد دفاع هابرماس عن المحاجة حدقًا: فهو يحاول تجاوز التناقض بين الكونية والخصوصية، وذلك بالسعي لا إلى المسلمات المعروفة مسبقًا (أي ميتافيزيقيًا) بل إلى القضايا التي يمكن استخلاصها من أية ممارسة يمكن أن ينظر إليها المرء. «ذلك أنه بالرغم من أنه يمكن تفسيرهم بأشكال متعددة ويمكن أن يطبقوا وفقًا لمعايير مختلفة، فإنّ مفاهيم مثل الحقيقة أو العقلانية أو التبرير يلعبون نفس الدور النحوي في كل جماعة لغوية» (Habermas 1992a: 138). لكن هذا النمط في النظر لهو عرضة إلى نقد شيلينغ: يرسم هابرماس و«يحدد» (وفق باوي) أسس نظريته، بدلًا من السماح لهم أن يكونوا ببساطة سياقاتٍ تستطيع فيها الممارسات المجزأة و«الاعتباطية» (وفقًا لشليرماخر) للاختبار أن تستمر. ومن المثير للاهتمام، أنّ لهابرماس سبيلين متقاربين في هذا النوع من القبول، وذلك قبل أن يتراجع إلى أولوية النظرية في حل المشاكل. أما السبيل الأول فإنه يهتم بالأمر العارضة، في حين أنّ السبيل الثاني (وهو ما يهم هذه الدراسة) يهتم باللغة الدينية:

أولاً، موضوعة الأمور «العارضة»:

«أيضًا يتناول العقل التواصلي تقريبًا كل شيء كأمر عارض، حتى فيما يتعلق بشروط ظهور وسيلته اللغوية الخاصة. لكن فيما يخص أنّ أي شيء يدعي الصلاحية ضمن البنى المشكّلة لغويًا للحياة، فإنّ بنى التفاهم المتبادل الممكن في اللغة تؤلف شيئًا لا يمكن بلوغه» (Habermas 1992a: 139–40).

يقدم هابرماس «كل شيء» للأمر العارض بسهولة (لكن بشكل واعد)، وذلك فقط لإبعاد ذلك ومرةً أخرى، مع رؤية قوية حول «بنى التفاهم المتبادل الممكن». وإذا ما ظهرت حججه في القيام بهذا غير مقنعة، فإنه يجب النظر بالفعل بأسبابه للقيام بذلك بشكل جدي. «المزيد من الخطاب يعني المزيد من التناقض والاختلاف. كما أنه بمقدار ما تغدو الحجج تجريديةً، بمقدار ما يكون هناك تنوع باختلافات يمكن أن نعيش معها من دون عنف» (Habermas 1992a: 140). ويحذر هابرماس بأنّ الكونية

ترتبط حصراً، من خلال منتقديه، بقمع الأصوات المعارضة من قبل السلطة المركزية التوتاليتارية. إنه يجادل أنه يجب، بدلا من ذلك، ربط ذلك بتقديم وسائل يمكن لها تنسيق كل السرديات المختلفة التي تشغل الفضاء العام، وليس بوحدة منهم تؤدي مهمة كل شخص في تفسير العالم، ومساعدة الناس على فهم مكانهم في ذلك.

وثمة محاولة أخرى تم القيام بها فيما يتعلق بتناول عرضية الفعل التواصلية: حيث إنّ الذات الفاعلة تواصلية:

«تجد نفسها ضمن سياق الحياة العالمية الذي يجعل أعمالهم التواصلية ممكنة، تماما كما هو الحال في المقابل في حفظهم من خلال وسيلة هذه العمليات للوصول إلى التفاهم. وتشكل هذه الخلفية (التي تُفترض في الفعل التواصلية) كلانية متضمنة وتمضي بشكل ما قبل انعكاسي *prereflexively* - وهي تقوض اللحظة التي جعلت منها موضوعاً؛ ولا تبقى كلانية سوى في شكل مضمن: خلفية معرفة مفترضة بدهياً» (Habermas 1992a: 142).

ويبدو أنّ هابرماس يعني أنه لا يمكن استيعاب الكلانية سوى بشكل بدهي، وبالتالي لا يمكن تحديدها وتقييدها بنظرية؛ وفي نفس الوقت يوجه قراءه باتجاه «الافتراضات المثالية الحتمية للفعل الموجه للوصول إلى التفاهم» (Habermas 1992a: 143)، وبالتالي، يبطل العرضية التي تجعل من اقتراحه غير هيغلي. هناك رجوع إلى آراء فيما يخص المعرفة التي لا يمكن أن يمتلكها هابرماس، والمعرفة في هذه الحال هي أنّ الافتراضات حتمية. كما أنه ليس من الصحيح هذا التصريح أنه «فقط حينما تدرك كلانية الحياة العامة كفكرة تأملية وتفكرية عن الواحد والكلية» فإنه تظهر الإشكالات؛ ذلك أنّ مثل هذه الإشكالات موجودة طالما أنّ أي شيء في الحياة العامة يدعى بـ «الحتمي» لا الحال أنّه «تكون هناك الممارسات في الواقع». هابرماس يدافع عن نفسه بقوة حول مسألة الحتمية، وقد أقر في الأعمال الأخيرة له أنّ شروطاً محددة هي فقط «بحكم الواقع *de facto*» حتمية (Habermas 2003b: 11). سناقش أنه يكفي الاعتراف بـ «حقيقة» أنّ مجموعة محددة من الممارسات هي التي تظهر، وأنّه من الأفضل قصر دور النظرية بغية تفسيرهم فقط.

ثانياً، دور الخطاب الديني. يرى هابرماس في «الميتافيزيقا السلبية» لليوتارد

«معادلاً لفكرة ما فوق دنيوية فيما يخص رؤية الرب»: إنها الفكرة المختلفة جذرياً عن مسارات الرؤية التي تنتمي إلى المشاركين المنخرطين دنيوياً والمراقبين في هذا العالم (Habermas 1992: 144-5). وبكلمات أخرى، تناقض الميتافيزيقا الدينية القديمة الرؤية البشرية بالرؤية الدينية، وتقدم للفلسفة مهمة فهم وتفسير الرؤية الدينية. أما الميتافيزيقا السلبية الجديدة فإنها تُقابل الرؤية الداخلية بوجهة النظر الخارجية، وتلزم الفلسفة بمهمة بلوغ «الرؤية للخارجي الراديكالي». وهنا يجادل هابرماس بشكل مقنع بأن الرؤية الجديدة هي إشكالية تماماً كما هو حال الرؤية القديمة: حيث إنهما الاثنان ميتافيزيقيتان وتدعيان الكثير من المعرفة. فالميتافيزيقا القديمة تؤكد على الكوني وتفرض عليه الانسجام؛ في حين أنّ الميتافيزيقا الجديدة تلغي الكوني بشكل فارغ من خلال تفضيلها للخارجي. وهنا يقدم هابرماس بديلاً عن كلا هاتين الوجهتين:

«لا يقوم العقل التواصلي بإظهار ذاته في نظرية جمالية كما هي الحال السلبية المنعدمة اللون للدين والتي تقدم العزاء. وأيضاً لا يعلن هذا العقل غياب العزاء في عالم هجره الرب، لكن أيضاً لا يأخذ على عاتقه تقديم أي عزاء. إنه يقوم بهذا دون التفرد بذلك. وبمقدار أنه لا يوجد كلمات جيدة عما يستطيع الدين قوله في وسيلة الخطاب العقلاني، فإنه يمكن أن يتعايش تنسكياً مع السابق، [لكن] لا يدعّمه ولا يقاومه» (Habermas 1992a: 145).

يحذر هابرماس ضد كلٍّ من الوثنيين: مماثلة رؤية الرب مع السلطة الحاكمة (الميتافيزيقا)، ومماثلة رؤية الرب مع الهامشي (ضد الميتافيزيقا). ونجده بدلاً من ذلك يصر مطلقاً على رفض اتخاذ رؤية الرب. ويدعو إلى «نمط من ظهور، لا يمكن توجيهه»، الأمر الذي يمثل، مع ذلك، المسؤولية التي «تعتمد على «حظّ اللحظة»». ويبدو أنّ هابرماس في هذا السياق يفهم القوة الكاملة للحالة العرضية: «إنه بعمل الفلسفة مع العلوم البنائية، فإنها تستطيع فقط إضاءة الظروف التي نجد أنفسنا فيها» (Habermas 1992a: 146). ويبدو أنّ هذه تمثل مقاربةً للفعل التواصلي الذي يحدد بشكل صحيح جداً الحالات العادية لقضاياانا.

هكذا، فإننا نواجه لغزين اثنين. لماذا يصر هابرماس، رغم ذلك، على نظرية الفعل

التواصلية والتي تصر هي على حتمية بعض الافتراضات بدلاً من التلاؤم للعمل مع الممارسات العرضية هناك في الواقع، بغض النظر ما إذا كانت هذه الممارسات حتمية أم لا؟ ولماذا يعتقد هابرماس أن «عزاء الدين» مرتبط على نحو ثابت بتبني رؤية الرب؟ ويبدو أن الأمر بالنسبة له لا يمكن التفكير به بأن التراث الديني يمكن له أن يكون عبارة عن مصادر لإصلاح العالم الذي (كما هو حال هابرماس) ينكر رؤية الرب لصالح مسارات ورغبات معينة للعمل مع الحالات العرضية من التاريخ، «حظ اللحظة» والظروف التي نجد أنفسنا فيها». وبالطبع لن ينصب نقاشي لاحقاً على مجرد أن هذه المصادر تتوجد في التوجهات ما بعد الليبرالية المعاصرة للتراث الديني. فما سيقدم لاحقاً هو أن أشياء مهمة تحدث حينما ترتبط تراثات مختلفة ببعضها البعض ويعترفوا برفضهم لرؤية الرب ويتبنوا حظ اللحظة الأمر الذي يمكنهم قراءة الكتاب المقدس معاً. لكن قبل ذلك، إننا بحاجة إلى مواجهة إصرار هابرماس المتكرر بأن وجهات النظر العالمية الدينية لم تعد قابلة للحياة. إننا بحاجة إلى معرفة ما إذا كانت حججه قوية. فإذا ما كانت قوية، فإنه ستحتاج الحجج الجيدة على حد سواء لأن يؤتى عليها بحيث تستطيع إنقاذ ممارسات كما هو حال قراءة الكتاب المقدس كممارسة حديثة أصيلة لمعالجة الانقسامات في العالم. وهذا ما سيكون موضوع الفصول الثلاثة القادمة.



## الفصل السادس

### اللاهوت والنظرية السياسية

يعتقد هابرماس أن العصر الحديث يتميز بانهايار «الدين» كقوة موحدة في الحياة السياسية في أوروبا. ويبدو أن السبب لهذا الرأي مألوف لنا: فهناك مكاسب وخسائر لمثل هذا الانهيار. أما المكاسب فتتمثل في ازدياد «الخبرة» والتحول من ادعاءات الصلاحية إلى قابلية نقد ادعاءات الصلاحية. في حين أن الخسائر تتجسد في تشطي وجهات النظر المشتركة عن العالم، وما يوازي ذلك في عدم توفر المعيار الكوني المعترف به والسلطوي فيما يخص اختبار الادعاءات الأخلاقية. يهدف هابرماس في استمرار «المشروع الذي لم يكتمل» للحدائثة الإكثار من المكاسب والتقليل من الخسائر. ويلعب اللاهوت في نقاشاته الدور الرئيس في أعماله الباكرة. كما تكتسي رؤيته في النظرية السياسية الحديثة في العمل (1963) «Theorie und Praxis» أهمية خاصة بالنسبة للاهوتيين، ذلك أنها تتبع مصير دور الجدل العام من أرسطو إلى هيغل من خلال الأكوييني، ومكيافيلي ومور وهوبز وفيكو ولوك وكانط. وقد مال معظم اللاهوتيين الذين انخرطوا مع هابرماس إلى التركيز على نظريته اللاحقة في الفعل التواصلي، وكانوا مندهشين في معرفة أنه كان لديه الكثير ليقوله عن توما الأكوييني، على سبيل المثال. تكتسي هذه النقطة أهمية ذات صلة وخاصة بغية فهم لماذا يعتقد هابرماس أن التراث الديني يجسد مشكلة في الفضاء العام الحديث. أما الغرض من هذا الفصل، فهو إعادة بناء نقاش هابرماس، وإظهار لماذا يتقدم ويطور هذا النقاش.

لقد تم تحدي تاريخ هابرماس للأفكار بدراية العديد من الأوساط، بيد أن معظم هذه الأوساط قد ركزت على زعمه حول سوء تمثيله لماركس وهيغل أو سوء فهمه

لنيتشه<sup>(1)</sup>. إنني أرغب في النظر إلى جزء من رؤيته حول تاريخ الأفكار أمام هيغل، وتحديدًا تغلب الدين أمام كانط. رؤية هابرماس انطباعية جدًا. ونقدها صعب جدًا. وغالبًا ما يكون من غير الواضح من أين تتعلم هو المسائل التي يسردها أو ما هي المصادر التي يستخدمها في الدفاع عنها. وثمة شكل آخر في موضوعة هذه النقطة ألا وهي القول أنّ سردية هابرماس هي أسطورية. «كل شخص» يعلم أنّ الدين قد تم استبداله بالفلسفة والفن. ويبدو أنّ هابرماس يعيد تقديم نمطية الرؤية التي ربما يكون قد تعلمها كشخص غير متخرج بعد (كطالب لم يتخرج). لننظر في التالي:

«خلافًا لمجموعة السرديات الأسطورية الأولى، فإنّ فكرة الرب (أي فكرة الموحد، الإلهي غير المرئي، الخالق والمخلص) تدل على تقدم هائل لمنظور جديد تمامًا. مع هذه الفكرة، فإنّ الروح المحدودة قد اكتسبت نقطة تجاوزت تمامًا الدنيويّ. لكن فقط مع الانتقال إلى الحدائث حيث جعلت المعرفة وموضوع الحكم الأخلاقي الرؤية الإلهية متلائمة» (Habermas 2002: 148).

سيكشف هذا الفصل الفيض الذي تشكل فيه هذه الاستعارة الصغيرة الأنفة غيضًا منها. هكذا، فإنه سيتم بيان جميع الإشكاليات الرئيسية هنا: المماثلة بين اللاهوت وتخصيص وتحديد رؤية الرب؛ التفسير اللاثالوثي لفكرة الرب (الثالوثية، من عقيدة الثالوث المسيحية)؛ اللغة الهيجلية الواسعة («الروح المحدودة»)؛ وصف الحدائث أساسًا كمرحلة ما بعد مسيحية؛ والإيحاء أنّ الغلبة على رؤية الرب في التفكير في المرحلة ما بعد الميتافيزيقية ستكون بطبيعتها غير لاهوتية. إنني سأقترح، بدلًا من

(1) المجال الدراسي كبير هنا: انظر حول هيغل: Pippin 1989: 216–17; Pippin: انظر حول هيغل: Rose 1981: 35, 41–5; Pippin 1989: 216–17; Pippin: انظر حول هيغل: 1997: 157–84; Schnädelbach 1991: 281ff.; Dallmayr 1991: 37ff.; Bernstein 1995: 180. وانظر حول ماركس، أنغيز هيلير Pippin: انظر حول ماركس، أنغيز هيلير: 1982: 21–41. وجدبر بالذکر هنا أنّ هيلير يردد صدى، مع تقديمه رؤية جيدة، لأنماط الاعتراضات التي يثيرها اللاهوتي هيلموت بويكرت H. Peukert فيما يتعلق بفقدان الحياة في تاريخ ما يدعى بالتقدم (ص، 40). قارن: Peukert 1984 والفصل التاسع منذ هذه الدراسة. وانظر كذلك: William McBride, 'Habermas and the Marxian Tradition', in Hahn 2000: 425–38; James Bohman, 'Habermas, Marxism and Social Theory', in Dews 1999: 53–86; Nancy Love, 'What's Left of Marx', in White 1995: 46–66. أما فيما يخص نيته، انظر على وجه الأساس أون (Owen 1994: 17–83). وتمثل رؤية أون هنا «ردًا كبيرًا» على رؤية هابرماس للنقد الهيجلي. انظر كذلك:

Tracey Strong, 'Nietzsche's Political Misappropriation', in Magnus and Higgins 1996, esp. pp. 132–3; Alexander Nehamas 'Nietzsche, Modernity, Aestheticism', in Magnus and Higgins 1996, esp. pp. 228–30



تقديم رؤية أسطورية شاملة، موضوعة بعض العقبات في طريق هابرماس. وأعتقد أنّ هذا سيكون مرضياً كاستعداد للحجج اللاحقة حول المواجهة بين التراثات في الفضاء العام.

يهدف هابرماس في «the Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy» إلى مقارنة «السياسة القديمة» المرتبطة بالتراث الأرسطي، مع «الثورة في المقاربة» التي ابتدأها بها مكيا فيلي ومور واستكملها توماس هوبز. من هنا نجد أنّ ذلك يُستكمل في بعض ما قبل التاريخ لعمله الباكر «Structural Transformation of the Public Sphere» (Habermas 1989a). هناك ثلاثة جوانب تخضع للتغيير، وفقاً لهابرماس: ارتباط السياسة بالحياة الخيرة؛ ارتباط السياسة بتشكيل الشخصية؛ وأيضاً ارتباط السياسة بالفرونسيسيس (phronesis) (التعقل والتبصر بحكمة) لا ارتباط السياسة بالإبستيمية. ويسير إنهاء هذه الارتباطات عند هوبز جنباً إلى جنب مع التغيرات في الحياة الدينية لأوروبا الحديثة. كما كان دافع هابرماس لكتابة تلك المقالة (المشار إليها) واضحاً جداً: لقد أراد الإبقاء على التقدم «العلمي» في الفلسفة الاجتماعية لأن هذا قد يساعد على إعادة بناء السياسة العامة في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية. ومع ذلك، إنه لا يريد دفع الثمن الذي طالب به هوبز، أي هجر «التوجه العملي للسياسة الكلاسيكية» (Habermas 1988b: 44). لقد كانت مقالة هابرماس محاولة لإعادة سرد المسألة وذلك لإظهار الكيفية التي يمكن بها القيام بعلوم اجتماعية جيدة وبالتالي مساعدة الفلسفة العملية.

أما ثورة هوبز فقد كانت حاسمة في الفكر. ويشكّل المقطع الذي سنقرأه الآن تفسيراً لهابرماس لهوبز؛ وبالفعل، فإنّ مقالته كلها عبارة عن تعليق على الفصل التاسع والعشرين من «Leviathan» الذي يفتح على النحو التالي:

«رغم أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء خالد، والذي يدعيه الفانون، فهناك رغم ذلك: إذا ما استخدم الناس العقل الذي يدعونه، فإنه ربما تؤمن ثرواتهم المشتركة، على الأقل من الهلاك من الأمراض الداخلية. ذلك أنهم وبالطبيعة (طبيعة تأسسهم) وُجدوا لكي يعيشوا بمقدار ما هم بشر، أو كما هي قوانين الطبيعة، أو العدالة للذات، التي تمنحهم الحياة. لهذا، عندما ينحلّون، لا بواسطة العنف الخارجي، بل من خلال

الاضطراب الداخلي، فإنّ الخطأ ليس في الناس، طالما أنهم هم المسألة هنا، بل أنهم هم الصانعون، والأنظمة منهم» (Hobbes 1996: 221).

يهدف هوبز، وفقاً لهابرماس، استخدام «الفلسفة الاجتماعية القائمة على أسس علمية» وذلك بغية إقامة النظام الصحيح للدولة؛ وللقيام بذلك فإنه يفصل السياسة عن الأخلاق، وبدلاً من التركيز على التعليم الأخلاقي، يفضل البناء العلمي للنظام، حيث: «تغيّر نظام السلوك الفاضل إلى تنظيم التواصل الاجتماعي» (Habermas 1988b: 43). كما أنّ هابرماس يتعلم أيضاً من درس فيكو في «On the Study of Methods of our Time and The New Science» أنّ هذا يخلق هوة متزايدة بين المعرفة العلمية والإجراءات في تأسيس المعايير الأخلاقية. ومثل هذه القطيعة تقود إلى تقريرية في الأخلاق (أي تفضيل الاختيار الفردي بدلاً من الحجة) بسبب إقصاء الرؤى الأخلاقية من الدرس «العلمي». وهناك المزيد من الافتراضات هنا، حيث أنّ مثل هذا الدرس العلمي يمثل بشكل متزايد المجال الوحيد حيث الأدلة والمحااجة هي الوسائل الطبيعية في الحكم على أسئلة الحقيقة. إلا أنّ فيكو يرفض توغل العلم في السياسة، وهذا يمثل مشكلة بالنسبة لهابرماس. يشجع فيكو «الحكمة» (phronesis) في الحياة العامة بدلاً من السياسة العلمية الهوبزية الباردة؛ لكنه يفشل في ملاحظة أنّ الدراسة العلمية الجديدة للمجتمع («النظرية الاجتماعية» في القرن العشرين) تأتي بفوائد محتملة إذا ما تم تسخيرها بشكل مناسب. هكذا، فإنّ هابرماس يبغى الدوافع العلمية الهوبزية وكذلك أيضاً يبغى «حكمة» فيكو: وذلك سيكون المشروع الذي سيظوره هابرماس بعد عشرين عاماً في أخلاقيات خطابه والتفسير فيما يخص إصراره على أنّ الرؤى الأخلاقية لديها «مضامين معرفية».

الجانب الجوهرى بالنسبة لنا هو رؤية هابرماس حول كيفية انتقال السياسة الكلاسيكية (أرسطو) إلى الفلسفة الاجتماعية (هوبز). لا شك أنه هناك مسافة تاريخية كبرى بين هذين المسارين، أما مسألة كيف أنّ هابرماس تجاوز ذلك فهذا ما يهم الفلاسفة واللاهوتيين على حدّ سواء. ولتبيين ذلك على نحو موضوعي، فإنّ أرسطو يميز بشكل حاد بين الدولة – المدينة، polis، (التي تعزز المصلحة العامة) وبين البيئي – المحلي، oikos، (التي تعزز المصلحة الخاصة). لهذا، فإنّ السؤال

يغدو: ما هو بالضبط المفصل بين تمييز أرسطو ذلك وبين مماثلة هوبز، الدولة و«تجارة الأفراد البرجوازيين الخاصة» (Habermas 1988b: 47)؟ يجيب هابرماس: إنه توما الأكويني.

شخص الأكويني بالنسبة لهابرماس هو أرسطي بمقدار ما يطابق بين الدولة والمجتمع الذي يعزز الفضائل في السعي لتحقيق حياة جيدة. لكنه ليس أرسطيًا بمقدار ما يفشل في التمييز بين الدولة- المدينة والبيئي- المحلي، Polis and Oiko. يتحدث شخص الأكويني بالنسبة لهابرماس بدلاً من ذلك عن مجتمعات، كما أنّ رؤيته حول ذلك هي بالتأكيد محلّية. وإضافة إلى ذلك، فإنه بدلاً من الحماية الأرسطية «السياسية» للنقاش العام والمحاكمة، فإنّ الخيرية الجوهرية للأكويني تمثل سلامًا pax: الحياة المسالمة لأفراد العائلة معًا. هابرماس يلاحظ على نحو تحذيري:

«لم يعد معيار الأوردو ordo القائم حرية المواطنين، بل الهدوء والسلام- pax؛ تفسير ذلك المفهوم للعهد الجديد من وجهة نظر «البوليس» (المدينة) لا من وجهة نظر سياسية. لقد تم إسقاط السؤال المركزي للسياسة القديمة فيما يتعلق بنوعية الحكومة» (Habermas 1988b: 48).

لا يشكل امتياز حفظ السلام على النقاش العام الحر مشكلةً في سياسة الأكويني، ذلك أنه استمر بالربط بين الأخلاق والسياسة برباط وثيق، واستمر كذلك بالنظر إلى أنّ الهدف من الحياة الجماعية هو تعلم الفضائل في السعي لتحقيق حياة جيدة. يقول هابرماس أنه قام بهذه النقطة على نحو «أنتو-ثيولوجي (Ontotheologically)»: من خلال توجه القانون الطبيعي. هكذا، فإنّ القانون الطبيعي Lex Naturae هو أساس نظام المدينة: وتتشابك مع ذلك القانونية الكونية والاجتماعية، حيث عُرف ذلك من خلال الوصايا العشر في الكتاب المقدس.

بالنسبة لهابرماس، فإنّ المشكلة تظهر مع النقد التعييني الإسمي Nominalist Critique للأكويني (أي من خلال التراث النابع من سكوتس Scotus وأكام Ockham). ويقوض الإسميون بشكل شديد رؤية الأكويني (إلا أنّ هابرماس لا يصرح بكيفية هذا)؛ وعلاوة على ذلك، لقد كانت العلاقات الاجتماعية في القرن الثالث عشر، التي جعلت من رؤية الأكويني ممكنةً، كانت نفسها مهشمةً، وهذا ما قوض

الإقناع لمثل هذه الرؤية (مرة أخرى، هابرماس لا يصرح بكيفية هذا - وربما كان لديه في فكره ماركسية غامضة عن القاعدة الاقتصادية التي تحدد البنية الفوقية اللاهوتية). وهذا ما يدعو هابرماس بـ«المجموعة المتهشمة» das zerborstene Band: لم يعد نظام الفضيلة مضموناً من قبل نظام الطبيعة. وفي نفس الوقت، شهد التاريخ الأوروبي في القرن السادس عشر انقساماً بين السيادة dominium (الحكم الذي يمارسه الأمراء) والمجتمعات (المندرجين في ظل الدولة). إنه وفي هذا السياق نجد أنّ أعمال مكيافيلي وتوماس مور قد وضعا أسس النظرية السياسية اللاحقة. من هنا، فإنّ السؤال الجديد لا يتمثل بـ«ما هو الهدف من الحياة الجيدة»، بل «كيف يُحكم الناس المدنيون civitas بطريقة نظامية» (Habermas 1988b: 49).

ولتبسيط ذلك إلى حد كبير، فإنّ مكيافيلي يعامل السياسة باعتبارها فن الحرب، وقد وُجّهت نظريته لشرح وتعليم الإدارة الاستراتيجية للسلطة. وإضافة إلى ما سبق، فإنّ مور على النقيض من ذلك، ينظر للنظام الداخلي (يجعله نظرياً) والذي سيمتد إلى الدولة. حيث يتم هجر الغائية الأرسطية القديمة التي رامت معنى السياسة في السعي لتحقيق حياة جيدة: مكيافيلي يملأ الفجوات بمصالح الأمير، في حين أن مور يملأهم بمصالح المواطنين العاملين. أما الرب، الذي يحتل مكانة محورية عند الأكويني (حيث يعترف بذلك هابرماس)، فقد تم استبداله بالأمير والمواطنة. والهدف من هؤلاء الآلهة الجديدة ليس الحياة الجيدة، بل بشكل واضح مجرد البقاء وذلك في مواجهة المذابح (مكيافيلي) والمجاعات (مور). (إنني أتساءل هنا ما إذا كان المرء يجد أصول الخطاب البيروقراطي عن «الأمن الاجتماعي» بدلاً من الحياة الجيدة). وفي كلتا الحالتين يتم الفصل بين الأخلاق والسياسة: «تماماً كما هو الحال في تقنيات تأمين السلطة عند مكيافيلي، فكذلك الأمر عند مور حيث إنّ تنظيم النظام الاجتماعي محايد أخلاقياً» (Habermas 1988b: 54). وهذا ما يمثل تحولاً، في لغة الفلسفة الألمانية، من الأسئلة «العملية» إلى الأسئلة «التقنية».

تجمع الفلسفة الاجتماعية للأكويني بين السيادة/الحكم dominium من جهة والمجتمعات societas من جهة أخرى، أي سؤال الحكم وسؤال التنظيم الاجتماعي. أما مكيافيلي، فإنه يتناول الحكم ويتجاهل المجتمعات؛ هذا في حين أنّ مور يفعل

العكس. أما ما يشترك به هذان الاثنان، أي مور ومكيافيلي، فهو مساهماتهما في تجزيء ما قام بدمجه الأكويني. وقد ورث هوبز هذا المنحى، ووجد، في السياق الإنجليزي في القرن السابع عشر، طريقة جديدة للجمع بينهم إلا أن ذلك كان تمامًا على عكس الأكويني: حيث تتجسد مهمة السيادة/الحكم في حماية نظام العقد بين أولئك الذين لديهم تجارة في المجتمعات. ولدى هوبز كذلك فوقية تقنية على مكيافيلي ومور: حيث ورث الرؤى المنهاجية الصارمة من ديكرت وبيكون وهو الأمر الذي يمكن موضعه في درس المجتمع المعني.

يذكر هابرماس قراءه أن الواقع العملي، البراكسيس praxis (مجال الحكم العملي في الساحة الصعبة للحياة الأخلاقية والسياسية) في الفلسفة الكلاسيكية، من جهة، وكذا البويسيس poiesis (مجال التصنيع البشري للأدوات والأجسام)، من جهة ثانية، كانا منفصلين. ولأن مكيافيلي ومور ينظران إلى الأسئلة السياسية كمسائل تقنية، فإن هذا الفصل قد غلب. ما أضافه هوبز لهذا، برؤية هابرماس، هو المنهجية «العلمية» لدرس واختبار مثل هذه الأسئلة في التقنية (Habermas 1988b: 60-2). أما ما سيلبي في أعقاب ذلك فهو إعادة تفسير جذري لـ«القانون الطبيعي».

هوبز ليس وحده المسؤول، وفقًا لهابرماس، عن «الانقلاب الشيطاني» للقانون الطبيعي كما هو في عمله. إنه قادر على تصور الأشياء بالطريقة التي كان يسلكها بسبب التطورات الرئيسية في اللاهوت<sup>(1)</sup>. يعزو هابرماس إلى الإصلاح محورية هذه العلل، أي «وضعية (من الوضعية) وشكلانية القانون التوماني [من توما] الطبيعي السائدة» (Habermas 1988b: 62). ويعني هابرماس أن القانون الإلهي والقانون الوضعي البشري أصبحا متماثلين وبالتالي تم تدوينهما وتسجيلهما. وهذا ما ينتج عنه في المجال العلماني الدنيوي تفضيل لا مثيل له للقانون كتنظيم للعقود الخاصة بين الأفراد (أما كيف يرتبط هذا بالفهم اللاهوتي للعهد بين الرب والبشرية، فإن هابرماس لا يأتي عليه). تضيف فترة هوبز إلى ذينك الخوفين من الأعداء والمجاعة، خوفًا ثالثًا ألا وهو الخوف من العبودية. لقد قامت الفلسفة الاجتماعية الجديدة لتشريع «الحماية» التي يمكن

(1) لقد عزت مقدمة ريتشارد توك إلى هوبز (في Leviathan) التأثيرات المباشرة لهوبز لغروتوز وسيلدون (Hobbes 1996: xxvii-xxix). أما هابرماس، وكما هي العادة، فقد كان ينظر إلى الصورة الكبيرة.

الآن الاستعانة بها ضد هذه المخاطر. ويمكن الإشارة هنا إلى سلف هوبز، ألتوسوس Althusius، أنه قدم رؤية عن المجتمع وقد طورها هوبز لاحقاً: تتأسس العلاقات الاجتماعية في العقود [العقد الاجتماعي م.]. لكن هابرماس يشخص الضعف في رؤية ألتوسوس: على الرغم من أنه يتحدث عن العقود، فهو يفترض ببساطة كل البنى التي تقوم عليها، ألا وهي الالتزام تجاه احترامهم وشرعية السلطات في إدارتهم. هوبز قادر على التعامل مع هذه الأسئلة الكبيرة المتصدرة هنا: حيث يقوم بنقل القانون الطبيعي إلى العلم وذلك بغية التحقق ودرس واختبار شبكات واجباته وكذلك، وبشكل مهم أكثر، أشكال السيطرة السياسية التي من شأنها تأمين عملياتهم الناجحة. بيد أن الأمر أن «القانون الطبيعي»، في هذا المسار من القضايا، لا يملك سوى القليل من القواسم المشتركة مع ما يقصده الأكويني *lex naturae* [القانون الطبيعي عند الأكويني م.]. لقد ارتبط القانون الطبيعي مع ما دعاه هوبز بـ«دولة الطبيعة»: وهذه ليست كوناً محكوماً من قبل قوانين إلهية للأكويني، ولكن الدولة الشريرة التي تتلقى تفصيلاً شنيعاً وفق رؤية حرب الكل ضد الكل عند مكيافيلي وفي الرؤية اللاهوتية الإصلاحية عن الطبيعة البشرية المذنبية في العالم المتهاوي (Habermas 1988b: 63). (ورغم أن هابرماس يأتي على هذه النقطة، إلا أنه لا يأتي بأمثلة على ذلك: وعلى كل، سنعود في الفصل الثامن إلى الرؤية المضللة عنده عن الإصلاح).

القانون الطبيعي الجديد هو إكراه طبيعي لتجنب الموت بأي ثمن: هكذا «تحلّ الفيزياء الحديثة للطبيعة البشرية محل الأخلاق الكلاسيكية للقانون الطبيعي» (Habermas 1988b: 64). ثم يأتي بعد ذلك النقطة الكبرى لهابرماس في السردية اللاهوتية:

«يتم، في ظل الافتراضات الطبيعية، نقل المحددات التراثية التي تم الحفاظ عليها، يتم نقلها وبمفارقة عميقة. ذلك أن القانون الطبيعي المطلق للقديس توما، بعد كل شيء، قد افترض أنه في حالة الطبيعة قد تم إدراك أخلاقيات الموعظة على الجبل مباشرة، أي بمعنى لم يكن هناك من سيادة وهيمنة: فالكل أحرار؛ ولم تكن هناك فوارق اجتماعية: فالجميع متساوون؛ ولم يكن هناك ممتلكات شخصية وحصرية: فكل شيء شائع للجميع، الكل لديه الحق على كل شيء. هوبز يقبل بهذه المحددات،

لكن لفظيًا؛ إلا أنه ضمنيًا يستبدل موضوع القانون. حيث يحل هو محل الاجتماعي الحيواني animal sociale (بالمعنى الأرسطي المسيحي في zoon politikon)، يحل محل ذلك السياسي الحيواني animal politicum (بالمعنى المكيافيلي)، وذلك لإظهار لاحقًا بسهولة تمامًا أن الافتراض على وجه التحديد فيما يخص هذه الحقوق، وخاصة حق الجميع في كل شيء، حيث بمقدار ما يتم تطبيقه على مجموعات حرة وذئاب «متساوية»، فإنه سيمتلك، أي هذا الافتراض كنتيجة لذلك، وضعًا يمزقون فيه بشكل متبادل ويلتزمون بعضهم بعضًا. وتكشف مثل هذه الدقة مع السمات الجليدة إعادة النظر بصورة جذرية للقانون الطبيعي الكلاسيكي، بحيث يصبح ذلك غيابًا فعليًا للحقوق كلها والعدالة للبيئة الطبيعية التي تفتقر إلى التنظيم الوضعي والمواثيق العقلانية. وتظهر، في انقلاب شيطاني، الشروط التي من المفترض أن يعيش في ظلها مجتمع القديسين، كما لو أنها شروط تعيش في ظلها وحوش بشرية في استمرارية صراع الحياة والموت» (Habermas 1988b: 64-5).

وبعبارة أخرى، يستند القانون الطبيعي للأكويني على الكتاب المقدس واللاهوت الشديد المعقد للمصالحة، بينما يستند القانون الطبيعي لهوبز على التوجه «العلمي» للطبيعة البشرية. يؤكد هوبز على السياسة الواقعية realpolitik في حرب الكل ضد الكل، بدلًا من التركيز على السردية الدينية للسلام والعدالة الاجتماعية. وهذه ليست رؤية أخلاقية على الإطلاق: إنها تعتمد فقط على البيولوجيا، كما أن مسارها يكمن في «الإحساس» و«الغريزة» و«رد الفعل».

يدرك هابرماس بشكل مثير، من وجهة نظر هذه الدراسة، أنّ الفلسفات التي بُنيت من خلال الأكويني وهوبز هي بنيويًا متشابهة: أما الاختلاف فيكمن في «الوحي» الذي يسعون إلى تفسيره، وقواعد اختبار مثل هذه التفسيرات (اصطلاح الوحي هذا ليس اصطلاح هابرماس). ومن المهم التأكيد أنّ هابرماس لديه رؤية عن الطبيعة تقترب من الأكويني أكثر مما تقترب من هوبز: وبالفعل، إنها رؤية أوغسطينية. المشكلة اللاهوتية (التي لا يعترف بها هو) هي أنه، كما هو حال هوبز، يسقط ويهجر الكتاب المقدس واللاهوت وذلك لصالح التوجه «العلمي». الأمر الذي يبقيه بحال من الصعوبة في تفسير كيف تعلم هو ما يبدو عليه العالم وكيف يقترح تعليم الآخرين في المقابل. كما

أنّ رؤيته عن قواعد اختبار تفسيره (لكن اختبار ماذا؟) هي أيضًا غير لاهوتية، وذلك أنّه بدلًا من إخضاع تفسير الكتاب المقدس لاختبارات الصلاة، فإنه يخضع التوجهات الصالحة إلى اختبارات المحاجة/الجدل الجماعي. وعلى أية حال، فإنه ربما يقدر اللاهوتيون توجه هابرماس بأنّ رؤية الأكويني عن القانون الطبيعي لا تمتلك سوى فقط المعنى المعياري الذي يبغيه هو، ذلك أنها متجذرة في الكتاب المقدس<sup>(1)</sup>.

يمضي هابرماس قدمًا في تعقيد رؤيته قليلًا عن هوبز. والآخر لم يقصر نطاق «القانون الطبيعي» على البيولوجيا. حيث إنّ «القانون الطبيعي» لا يشير فقط إلى الطبيعة البيولوجية الإنسانية قبل التأسيس التعاقدى للمجتمع ولكن أيضًا إلى «التنظيم المعياري للتعايش الاجتماعي بعد هذا التأسيس» (Habermas 1988b: 66). هكذا، فمع هذه المواربة فقد أفشي السر: فما كان يدعو هوبز بـ«الطبيعي» غدا ينظر إليه بشكل مثير للريبة على أنه مصطنع. وكما يعلم هابرماس، وكما يعلم قراءه أيضًا، فحالما يتم الاعتراف بهذا، فإنّ الكثير من المشروع الحديث سيكون مثقلًا بالتهديد. وما سيكون مطلوبًا هو رؤية عن نظرية سياسية تعترف باستحالة الادعاءات حول طبيعة عهدت بواسطة رؤية الرب، وبدلًا من ذلك تقدم توجهًا جيدًا عن العلاقة بين العدالة والنسيج الاجتماعي السياسي. وهذا ما سيكون، بالطبع، مشروع هابرماس لاحقًا.

وربما يدرك اللاهوتيون الذين يعرفون مقالة جون ميلبانك «Political Theology and the New Science of Politics» (في Milbank)، «Theology and Social Theory»، 1990: 9-26 أجزاءً من رؤية هابرماس، حيث يعيد ميلبانك إنتاجها، أي هذه الأجزاء. يعترض ميلبانك أن هابرماس يتجاهل إمكانية أنّ عالم الفعل الإنساني قد لا يكون آليًا ولكن شعريًا (Milbank 1990: 11). ويقترح، أي ميلبانك، أنّ هذا النوع من التفكير قد يسفر عن «العلم» الذي يصر على عدم ردم الفجوة بين الإلهي والفعل الإنساني. المشكلة مع هابرماس، بالنسبة لميلبانك، هي أنه على الرغم من أنه تعلم من نقولاس الكوزاني

(1) ليس واضحًا من أين تعلم هابرماس عن الأكويني. لكن من الممكن أنه يعكس وجهة النظر التي عادة ما كانت تُدرس في المناهج الأساسية للسياسة في ذلك الوقت (أواخر الخمسينيات من القرن العشرين). ربما تعلم الكثير من إرنست بلوخ E. Bloch. ومن فيلهم هينيس W. Hennis، اللذين يستشهد هابرماس بأطروحتهما التأهيلية (على وجه التحديد في هذه الموضوعات) والتي كتبت في فرانكفورت حين كان هابرماس طالبًا في موضوعات بحثية هناك.



[Nicholas of Cusa] إلا أنه فشل في تقدير التفكير التثليثي الذي يربط المعرفة والفعل الإلهي والإنساني. ربما يكون هذا صحيحًا، بيد أنه لا ينصف ولا يصب بمحور مشكلة هابرماس: وكما هو مدعى فإنّ لاهوت الأكويني اكتسب معقوليته من العلاقات الاجتماعية التي تعكس في ذلك، وحالما تتغير الشروط الاجتماعية فإنّ اللاهوت سينهار. والأمر بالنسبة لهابرماس سيكون بلا معنى أنه ربما هنا توجهات ثالوثية ثابتة للفعل الإلهي والإنساني: ذلك أنّ هابرماس سيصر هنا على أنه لا يمكن الدفاع عن ذلك بشكل مقنع في ظل الشروط الاجتماعية الجديدة. أعتقد أن القضية الرئيسية هي أنّ ميلبانك متأثرٌ بالرومانتيكية ويميل إلى الاعتقاد أنّ السياسة تأتي من الخيال، في حين أنّ هابرماس (في هذه المرحلة المبكرة من حياته) ينظر إلى نفسه على أنه ماركسي بشكل كبير ويميل إلى الافتراض أنّ الخيال يأتي من السياسة. وبالتالي، فإنّ نقد ميلبانك لهابرماس سيكون دائمًا أن خياله ضعيف، بينما نقد هابرماس لميلبانك (حيث يثير أحد الانتقادات له) سيكون أنّ سياسته خيالية. إنني أدعي أن هابرماس يأتي على عمق المشكلة: لقد تغيرت العلاقات الاجتماعية، وليس ثمة هنا من لاهوت من أي تراث يمكن له بنفسه تقديم المصادر لتنسيق النقاش والخلاف في الفضاء العام [الحديث]. بيد أنّ حله هذا يعاني بالتأكيد من الخيال الفقير لأنه لا ينظر في إمكانية أن أعضاء تراثاتٍ مختلفة قد يأتون بلاهوتهم معًا بطريقة منسقة ولكن غير موحدة. وكما لاحظنا في الفصل الخامس، فإنّ هابرماس يحاول توحيد الأصوات من خلال العقل. وسأحاول تبين عواقب تنسيق تنوع الأصوات من خلال ممارسة التدبر المقدس، وليس مجرد «توجه» لبعض الإمكانات المتخيلة.

يجب تنحية تذكر مقالة هابرماس جاتًا. ففيها يحلل هابرماس أوجه القصور عند هوبز بشيء من التفصيل ويعيد تكرار الموضوعة المحورية: بأنّ التقنيات المعرفية في الفلسفة الاجتماعية قد تم اكتسابها بأثمان باهظة، وهي انعدام الوصول إلى المنطق العملي. ومن الجدير ذكره، بالإضافة إلى ذلك، أنّ إصرار هابرماس على هوبز ليس نتيجةً لمواجهة عرضية مع شخصيات رئيسية من الماضي. فهناك سبب وجيه لنفترض أن ذلك قد أتى من المعارضة العاطفية لهابرماس لعمل وتأثير كارل شميت C. Schmitt. حيث يشجع شميت بالضبط على إلغاء نمط المجال

العام الذي يعتقد هابرماس بأنه هو الحيوي جداً للحكومة الصحية للدولة - الأمة المعاصرة، وقد أتى تشجيع شميت ذلك في (Schmitt 1934) *Political Theology*، و 1985 و *Leviathan in Hobbes' Doctrine of the State*، وبدلاً من ساحة النقاش بغية تسوية الخلافات، نجد شميت يتصور السياسة بكونها تمثيلاً سلطوياً للناس من خلال الدولة الكلاسيكية، وربما من خلال النخبة (، Kodalle 1973: 39-43) (86-77)<sup>(1)</sup>. إنها نقطة واضحة هنا، بيد أن هابرماس يقبل باعتقاد شميت أن ما يناقض الديكتاتورية هو النقاش، لكنه يناقش بشكل طبيعي ضدية *contra* شميت في سبيل النقاش. وربما كانت رغبة هابرماس في التغلب على الدين تنبع جزئياً من مماثلة شميت لكاثوليكية القرون الوسطى مع نوع من النموذج الديكتاتوري في «التمثيل». والأمر أنه بدلاً من أن يقوم هابرماس بإصلاح رؤية شميت لكاثوليكية القرون الوسطى، فإننا نجده يلغيها. وما هو محوري بالنسبة لحجة شميت هو درسه لفهم هوبز للسيادة، رغبته في إظهار أنه بسبب أن السياسة هي حرب الكل على الكل، فإن المجال العام الاستطراذي (الذي يسخر منه كـ«نقاش أبدي») لا يقود سوى إلى كوارث فوضوية (Schmitt 1985: 53ff). الحكومة التي هي فقط التي تمارس السلطة الوحيدة، وتدافع بقوة ضد كل التهديدات الخارجية والداخلية، يمكن أن تجعل من ألمانيا قوية. والحال أن تأثير شميت لم ينته مع تدمير الاشتراكية القومية: حيث نجد هذا يتكرر في أكثر المحاولات المعاصرة لوصف الأشكال المناسبة للحكومة في ألمانيا ما بعد الحرب (Habermas 1989b: 134). لقد قرأت تحليل هابرماس المفصل لهوبز كمحاولة لجعل الأمر أكثر صعوبة بالنسبة للمثقف الإنكليزي الباكر لأن يُسرق من خلال شميت لهذه الأغراض، للتغلب على هوبز حول هذه النقاط حيث نجد أنه يدعو إلى سلطة تعسفية، وبالتالي الدفاع عن فكرة الفضاء العام كنموذج مرغوب به للسياسة الألمانية لا فقط في العشرينات والثلاثينيات من القرن العشرين (حيث مسار شميت) بل في الستينيات من ذلك القرن.

تتمثل النقاط المثيرة للاهتمام لأغراض هذه الدراسة في رؤية دور الأكوييني في

(1) انظر حول نخوية شميت «الوسطى»:

McCormick 1997: 157-205, esp. 165. See also Schwab 1989: 62-7, Bendersky 1983: 37-9.

تحول السياسة والملاحظات القصيرة عن دور اللاهوت الإصلاحية في تمهيد الطريق لفهم قانوني للعقد بين الأفراد. وعلى أية حال، سنعود إلى هذه النقاط.

يسمح هابرماس لنفسه في مقاله «بين الفلسفة والعلم: الماركسية كنقد» (حول معاني «النقد» في التراث الماركسي) أن يقضي وقتاً في تناول الفكر اللاهوتي، والذي يعترف بطابعه الأسطوري. وهذا هو مقال طويل نسبياً، ولا تناسب كلها مرامينا هنا في هذه الدراسة، لهذا سأقصر ملاحظاتي على ناحيتين فقط: الأولى رؤية هيغل حول التجسيد، والثانية، «العلم الجديد» لفيكو. وجدير ذكره أنّ هابرماس يعيد تناول رؤية هيغل اللاهوتية بسبب أنه مهتمٌ بدحض طابع الماركسية بكونها «علمنة الإيمان الديني أو الفلسفي» (Habermas 1988b: 199). ومع هذه الإشارة التحذيرية (أنّ هابرماس مهتم بالماركسية لا اللاهوت)، فإننا نستطيع تناول الخطوط العريضة في رؤيته.

تكمّن جذور الغربة والمصالحة الإلهيتين عند هيغل في الباطنية اليهودية والبروتستانتية: من إسحاق لوريا ويعقوب بوميه (Habermas 1988b: J. Böhme 215). وهذا ما قدم «مفهوماً مميزاً عن اللاهوت والكونية» التي يمضي بها الرب إلى الخروج (الخروج والنفي اليهودي) ضمن نفسه، حيث «يهاجر إلى ظلمة أسسه التي لا أسس لها» و«يصبح هو آخره-الطبيعة، أي الطبيعة في الرب»:

«وخلال انشاء الرب هذا ضمن نفسه (إنها الغربة الذاتية) يسمح لنفسه بخروج الأمر عن يديه، يختفي، ويطيح آدم به كلياً، بالتالي، من على عرشه مرة أخرى، في نهاية عملية تعويضية تميزت بألم الرب. وتحت ضغط تكرار هذا أسطورياً، تتحول البشرية لتغدو المسيح في الدور البروميثي للوسفير (إبليس). هكذا، فقد تركت البشرية في التاريخ لاستكمال عمل الفداء: فداء نفسها، فداء الطبيعة، وحتى فداء الإطاحة بالرب: وكل ذلك من خلال قوتها هي. إننا نجد الرب، ومن خلال الإنسانية، قد توقف عن أن يكون إلهياً بالمعنى الدقيق للكلمة، في حين لا يزال يعامل على أنه رب. لقد سلم نفسه كلياً لخطر كارثة لا يمكن تعويضها. وابتداءً، فقط ضمن هذا الثمن، مسار العالم ك «تاريخ»» (Habermas 1993b: 246-7؛ 1988b: 215)<sup>(1)</sup>.

(1) حيث تظهر المقاطع والاستعارات بالألمانية، فإنّ الترجمات هي من ترجمتي؛ لكن أيضاً فقد قدمت هنا الإشارة إلى الترجمة الإنكليزية التي قام بها فييرتل J. Viertel.

هذا هو ملخص هابرماس لمقال عن «الماركسية والغنوصية» والذي نشر في العام السابق (1962) من قبل إرنست تويتش E. Topitsch<sup>(1)</sup>. يهتم هابرماس بهذه الأسطورة بسبب سيطرتها على الرؤية الميتافيزيقية لهيغل. كما أنها جزء من اللحظة «السلبية» في الرب وهي محورية في رؤية هيغل عن الروح في الفينومينولوجيا Phenomenology. وقد أدرك اللاهوتيون، الذين هم على دراية برؤية بارت عن الطريقة التي يتحول فيها ابن الرب إلى بلد بعيد (Barth 1956: 157-210)، أدركوا ما كان اللاهوتي السويسري يحاول تصحيحه:

«إن إمساك الرب المطلق بنفسه للتاريخ يحول التاريخ إلى كلانية من ارتباطات متشابكة من الأزمات؛ إنه يقوم بذلك تمامًا. ومع ذلك، يتم الحفاظ على الأعلوية ضمن المحايثة الوجودية، ذلك أنّ الإله الغائب كان إلهاً كما هو مسلم به. إنّ الرب سابق على بقايا الماضي الفاني في الحاضر التاريخي. إنه يسبق الأزمات في الأزمات. وبعودته في البداية إلى نفسه باعتباره غريبًا، فإنه يظهر كواحد يعرف ويدرك نفسه. لقد عقلن هيغل النسخة الأسطورية كمنطق دياكتيكي للتاريخ العالمي كما هي الأزمات. وفي الواقع، إنّ المسار المستمر للتاريخ فقط هو مسار الديالكتيك المستمر. وفي النهاية، ورغم ذلك، يعلم الرب أنه يعلم كل شيء مسبقًا (لكن، الرب الحر لنفسه من خلال الإنسانية، في الروح Geist المطلق). وحتى في التاريخ، فقد بقي سيدًا ربًا عليه» (Habermas 1993b: 247؛ 1988b: 215-16).

نجد هابرماس هنا مصدومًا بالالتفاتة التي يقدمها هيغل إلى ما يسمى بالرؤية الباطنية. وبالتأكيد، إنّ مسألة الأسطورة، كما يقترح هابرماس، هي سرد نزول الرب في التاريخ لإفساح الطريق للذاتية التاريخية الإنسانية والتي تحل محل اللاهوت السماوي البعيد. يدعو هابرماس هذا بـ«الإله الإلحادي» (Habermas 1993b: 247؛ 1988b: 216). هيغل هنا، وفق هابرماس، يعبث بذلك كله: حيث إنّ استعادة سيادة الرب تدمر المسألة كلها لأسطورة ولادة الاستقلالية التاريخية البشرية. لكن هابرماس يقوم بلفتة ذكية بأنه هناك في رؤية هيغل عن الأسطورة انتصار الرب بشكل مذهل،

(1) انظر حول هذا Theunissen 1970: 50. وانظر كذلك حول استخدام هابرماس لسردية هيغل ص 71-72 من هذا الكتاب.

وبالتالي ما يسبق التجسيد على نحو واضح، حيث يغدو من المشكوك به ما إذا كان من الممكن القول أنّ الإله قد استسلم للتاريخ مطلقاً. وبدلاً من أن يكلف هابرماس نفسه عناء تفاصيل انعدام الشعور الإلهي *divine impassibility* أو على نحو مختلف تماماً معاناة يسوع، هابرماس يستنتج ببساطة أنّ رؤية هيغل هي دوستيكية<sup>(\*)</sup>، ويناقض بشكل مفضل رؤية ماركس الأسطورية، والتي تتمثل بأنّ البشرية تكتشف بأنّ حياتها لهي نتيجة لعملها الخاص حيث أصبحت من خلاله مغتربة.

ومع هذه النقطة، نجد أنّ هابرماس يأمل إظهار أنّ نقد فيورباخ للدين (ينفي هابرماس، لأسباب أن يكون هذا النقد عميقاً جداً: «إنه ليس عميقاً جداً») كان له تأثير على ماركس وإنجلز. أما ما يهمنا هنا لأغراضنا أنّ هابرماس يقدم للاهوتيين الخيار القاتم: إما أن الصليب هو معاناة وهمية بسبب انتصار الرب على الموت مسبقاً، وليس في القيامة، أو أنّ الرب خاضع للتاريخ، وبالتالي لا يمكن أن يكون رباً بالأصل. هيغل يتخذ المسار الأول، في حين أنّ ماركس يتخذ المسار الثاني. أما التشابكات اللاهوتية التي تنطوي في هذه المقاربة لهي هائلة. إنها لمهمة كبيرة دائماً في التراث المسيحي اللاهوتي أن نقدم رؤية جيدة للعلاقة بين انعدام الشعور الإلهي والصلب، أو بين خلود الرب وزمانية الصلب والقيامة. وما يمثل إغراء حاضراً هو الجانب الواحد للملحمة فقط (حيث تسود الأحداث وفقاً لمخطط كبير) أو الرؤية الغنائية الشعرية فقط (حيث يُنظر إلى كل شيء من وجهة نظر تألم وتدمير الأبرياء). وأيضاً ليس بالمهمة السهلة تقديم سردية درامية حقيقية حيث ينسج فيها الزمان والخلود، والقدرة الكلانية للآب وصلب الإبن في ظل بيلاطس البنطي Pontius Pilate (كما في العقيدة) (Quash 2005: 30–50). ولا يظهر هابرماس تجاه هذه النقاط هنا، كما في أمكنة أخرى اهتماماً كبيراً.

لقد شكل سؤال السيادة الإلهية والاستقلالية البشرية موضوعاً رئيسياً لهابرماس في الجزء الأخير من مقاله «The presuppositions of a materialist philosophy of history». ويتناول هابرماس سؤال السيادة الإلهي في رؤية فيكو للبويسيس

(\*) Docetism: عقيدة تنص على أن ظاهرة المسيح، ووجوده التاريخي والجسدي، بمعنى الشكل البشري ليسوع، كان مجرد شكل من دون أي مظاهر الواقع الحقيقي.

poiesis البشري [مجال التصنيع البشري للأدوات والأجسام م.م.]، ويدرس انتقال هذا إلى كانط وهيغل، وينتهي به المطاف حول كيفية استكمال ماركس لهذه العملية. بدايةً، إن هابرماس مهتم بكيفية ربط فيكو لرؤية «العلم والمعرفة في الإله يمثلان أمرًا واحدًا» بفكرة أن التاريخ هو مجال الصناعة البشرية. إن البشرية، خلافًا للرب (الذي يكون مفهومه عن العالم متماثلًا مع خلقه له) قد خلقت في البداية عالمها، ولم تنجح في إدارته، وبالتالي في فهمه سوى لاحقًا. النقطة الرئيسية هنا هي أن الخلق/ المعرفة البشرية هما استقصائيان استرجاعيان بشكل حتمي. هابرماس يلجأ في توضيح هذا إلى مقارنة فيكو بآباء الكنيسة.

يتخذ هابرماس موضوعتين رئيسيتين من اللاهوت الأبائي (بيد أنه لا يسمي أية أسماء) هما: (أ) تعليق وحدة تاريخ العالم بين الخلق ونهاية كل شيء Eschaton، و (ب) والتفريق بين ذات التاريخ (الرب) والذوات في التاريخ (البشرية). أما لفظه «الذات» هنا فإنها تستخدم بالمعنى الاعتيادي لها في الفلسفة الألمانية، أي الوسيلة التي تقوم بنشاط ما. الموضوعة الأولى هي الساكيلوم Saeculum، أي الزمان ما بين البداية والنهاية، والذي يفسر معناه في ضوء تاريخ مصالحة الرب مع العالم. «وللتأكيد، فإنّ التاريخ، من وجهة النظر الإيسكاتولوجية الخلاصية - الخلاص من الخطيئة الأصلية - يحتفظ [بشعور] أرضيتين مزدوجتين: للعالم وللخلاص» (Habermas 1988b: 244). أما الموضوعة الثانية، فإنها تهتم بسيادة الرب. فالرب هو سيد التاريخ، كما يقول هابرماس، ويجب أن يتموضع بشدة في مقابل البشرية التي لا تمثل في اللاهوت الأبائي سوى ذوات خاضعة Unterworfen له.

تلقي الرؤية «الأبائية» هذه (التي لا يربطها هابرماس مع اللاهوت الوسيط أو الحديث) بعضًا من الضوء حول تحديد فيكو لفيلسوف التاريخ: «لقد صُنِعَ تاريخ العالم تمامًا من قبل البشر... وبالتالي يجب أن نعثر على جوهره في تعديلات روحنا نحن... ذلك أنه لا يمكن أن ينوجد في أي مكان يقينة أقوى من مكان خلق به الأشياء ومنحها أيضًا تفسيرها» (Vico 1948: book 1, 349, Habermas 1988b: 243). ويرى هابرماس أنه لا يوجد بالنسبة للاهوت الأبائي سوى فيلسوف واحد هو: الرب.

أما عمل فيكو «New Science» فإنه يمضي من غير التفريق المسيحي ما بين الرب والبشرية: «يجب على فلسفة التاريخ من الآن فصاعدًا المضي من دون افتراض الرب بكونه ذات التاريخ؛ إلا أن فيكو قد ترك الآن في مكانه مع الجنس البشري» (Habermas 1988b: 244). وهذا ما يخلق بعض المشاكل. ورغم أن البشرية غدت تحل محل الرب كذات التاريخ، إلا أنها لم تكتسب فجأة كل السمات الكلاسيكية مثل المعرفة والقدرة الكلية: «صحيح أن الناس يصنعون تاريخهم، بيد أنهم لا يقومون بذلك بوعي منهم. لذا يبقى التاريخ غامضًا: الفعل الحر والحدث والفعل، والفعل والحدث» (Habermas 1988b: 244) لهذا السبب نجد فيكو يتشبث بالعبادة الإلهية، بطريقة يقال فيها إن التطور التاريخي يتزامن مع ذلك: يفهم فيكو العبادة الإلهية بكونها جزءًا من طبيعة الأشياء، تدركها «العين المجردة للعقل». ويصف هابرماس الفعل البشري باعتباره فعل أرجوحة السيرك، ويصف العبادة الإلهية باعتبارها شبكة أمان. وبمقدار ما أن الأمم لا تنحكم بالتاريخ بوعي، فإنها ستبقى دائمًا في قبضته. وهذا هو معنى رؤية فيكو، كما يفسر هابرماس، لدورة التاريخ، للـ«كورسو» والـ«ريكورسو» [corso, ricorso] العودة في التاريخ، عودة التاريخ] للفعل البشري في الزمان. العبادة الإلهية هي التي تضمن ذلك فقط، حيث (إلا أن معظم الحضارة ربما تتهدم من وقت لآخر) لا تكون خاضعة للنكوص التاريخي. إنها دائمًا ما تصلح من خارج نفسها: وحتى في الخراب، يمكن تمييز الفداء والخلاص.

يطرح هابرماس حول هذا العرض أسئلة واضحة: لماذا ينبغي على المرء أن يقدم أو يقبل مثل هذه الرؤية للعبادة الإلهية، وماذا يحدث إذا تخلى عنها؟ ويكمن جوابه، مشيرًا إلى نيتشه وفيرب، بالشكل التالي: يأس المرء من التقدم، ذلك أنه سينظر إلى تهدم الحضارة كنكوص. لكن الأمور أسوأ من ذلك: فلسفة فيكو للتاريخ هي، كما ذكر سابقًا، استقصائية استرجاعية للوراء (رجعية). ويمكن للمرء فقط أن يفهم الماضي. وإذا ما أراد المرء تفسيرًا للتاريخ (كما حدث القرن الثامن عشر) بحيث يستطيع القيام بالتنبؤات، فإنه يحتاج وسيلة لتبرير ذلك. ولا تساعد الفلسفة الاسترجاعية للتاريخ هنا، ولهذا السبب نجد تورغوت Turgot وكوندورسيه Condorcet قد عادا إلى ما وراء فيكو إلى ديكارت من أجل استخدام طريقته الصارمة. فقد تخيلنا نمطًا من «نيوتن

للتاريخ» الذي من شأنه رسم الأنظمة ووضع قوانين عالمية للتاريخ. ومن شأن هذا القيام بتلاؤم متكامل مع قوانين الطبيعة.

إنه وفي مقابل هذه الخلفية حيث نجد هابرماس قد أظهر أهمية دعوة كانط للنضج. فإذا ما كانت البشرية عبارة فقط عن طيف تاريخها الخاص، فأين تكمن ذات التاريخ الحقيقية، حيث أحاط الرب في عالم النومينا [الشيء في ذاته م.؟] وإذا ما كانت البشرية ذوات التاريخ، وليسوا مجرد خاضعين له، فإنهم يجب أن يغدوا ناضجين ويصنعون تاريخهم الخاص بوعي. هكذا، فإن الوعي التاريخي له أهمية بالغة. وأكثر من ذلك، فإن الذوات التاريخية، بالنسبة لكانط، يجب أن «تتصور» الهدف إلى الطبيعة، الأمر الذي يشكل نوعاً من العناية الإلهية: وبذلك فقط يمكن أن تتصرف بثقة. ولكن يمكن للمرء، تحديداً هنا، أن يدرك المشكلة المعروفة فيما يخص الازدواجية في فلسفة كانط: بين مجال القانون الملزم للطبيعة والمجال الحر للعقل العملي. «لقد انقسمت الذوات التاريخية، كما هو الأمر، إلى جوانبهم النوميالية والفينوميالية noumenal and phenomenal؛ ورغم أنهم صانعو التاريخ، إلا أنهم استمروا لا يكونون أنفسهم كذات له- إنهم عرضياً أنواع محددة للطبيعة وبنفس الوقت أفراد أحرار أخلاقياً» (Habermas 1988b: 246). بالطبع، تكمن مشكلة الازدواجية فيما عالجه هيغل مع الرؤية الديالكتيكية للتاريخ. وهنا نجد أنّ رؤية هابرماس عن هيغل متداخلة بشكل شديد في هذه النقطة: حيث يقول أنه كون المرء بشرياً، بالنسبة لهيغل، فإن ذلك يعني الاندماج أو تخصيص جوانب العالم التي كانت في السابق خارجية أو مغتربة. لقد اكتشف هيغل في التناقض بين صنع الإنسان وضرورة العناية الإلهية اكتشف القوة الدافعة للإنسانية والتي تخلق باستمرار ذاتها؛ هذه ديالكتيك تاريخ اندفاع الذات (Habermas 1988b: 247).

ثمة مشكلتان هنا يتعين حلّهما: الأولى، هي ازدواجية فعل الإنسان والعناية الإلهية، والثانية، هي السمة الاسترجاعية للمعرفة التاريخية. هيغل يحل المشكلة الأولى، لكن لا الثانية. فهذه المشكلة الثانية ستترك لماركس لمعالجتها وذلك من خلال حديثه لا عن «ممارسة التصور» (هيغل) بل «العمل» كمحرك للتاريخ. ماركس، بالنسبة لهابرماس، يوافق فيكو وكانط وهيغل على فكرة أنه «يمكن إدراء معنى التاريخ نظرياً إلى درجة أنّ المخلوقات البشرية تعمل في جعله على



نحو حقيقي عمليًا» (Habermas 1988b: 248). وفي هذا، فإنّ الفعل والوعي، الاسترجاع والتكهن، الشروط التاريخية والحرية، يمكن توفيقهم كلهم وملاءمتها.

يسأل هابرماس: ما الذي حدث، إذًا، إلى لاهوت الخلاص في كل هذا؟ لقد تم القيام بالأمر على نحو «عملي»، بالنسبة لفلسفة التاريخ، وذلك من خلال تحويل الموضوع من الرب إلى الإنسانية. ويقدم هابرماس نقطة هامة وهي أنّ المثقفين قد بدأوا في القرن الثامن عشر، لأن يروا أنفسهم كما لو كانوا من الخارج بسبب الاكتشافات التي تمت أثناء الكولونيالية. من هنا، نجد أنّ فلسفة فولتير للتاريخ ابتدأت في الصين (Habermas 1988b: 250). ويبدو أن هذه الكولونيالية قد خلقت ما يدعو هابرماس «وحدة تطور العالم»، ولكن هذه لم تنجم عن الخلاص من الرب ولكن من خلال الاتصال الاجتماعي البشري. ولا يبدو الأمر بالنسبة لهابرماس أنّ هذه النقطة لا تمثل تناقضًا متبادلًا بينها.

وباختصار، فقد أخذت الماركسية من اللاهوت المسيحي سرديّة عن وحدة العالم في الزمان ما بين الأصل والغاية. وقد ورثت أيضًا مفهوم الفرق بين سيادة الرب والجهل البشري. وكانت النقطة الأخيرة، الجهل البشري، فكرة لا تحتمل بالنسبة لفلسفة التاريخ، في العديد من المستويات. هكذا، غدت المهمة هي أن يتم الحفاظ على فكرة الوحدة، ولكن باستبدال العناية الإلهية بالفعل البشري. إنّ الماركسية هي التطور الأخير لمقولة فيكو «*verum et factum convertuntur*»: المعرفة والعمل متبادلان.

وما يكتسي أهمية لاهوتية في هذا المقال هو موضوع سيادة الرب ورؤية الفعل الإنساني، وهو الأمر الذي يقدمه هابرماس على ضوء ذلك. أما ما يكتسي أهمية خاصة، هو قفزته من التفكير «الآبائي» إلى فيكو: هكذا نجده يتجاوز بصمت تطور اللاهوت التلثي في القرون الفاصلة، إنه اللاهوت الذي كان يتمثل هدفه تحديدًا بوصف العلاقة بين المعرفة الإلهية والمعرفة البشرية، والفعل الإلهي والفعل البشري. وبالنظر إلى أن هذه هي الموضوعات ذاتها التي عالجه هابرماس، إلا أنها (كما يشير ميلبانك عن مقالة أخرى لهابرماس) تمثل ثغرة خطيرة.

وعلى الرغم من الضعف في رؤية هابرماس اللاهوتية، بيد أنه يطرح تساؤلًا ينبغي على اللاهوت المعاصر أخذه على محمل الجد: كيف يمكن لسرديات فعل السلام أن

تتجنب التقنيات العنيفة لهوبز في مسألة حفظ السلام؟ يعتقد هابرماس أنه من الحكمة أن يمتلك للمرء كهدف أعلى له حماية الفضاء العام بكونه محوراً مهماً جداً ومحااجة غير إكراهية. لكن ما هو الخير الأعلى بالنسبة للمجتمع المسيحي: أهو تعزيز الفضاء المفتوح أم حفظ السلام؟ يقترح الأنثروبولوجي الإنجليزي تيموثي جنكينز، في حديث له، أن أفضل مقارنة لمثل هذا النمط من الأسئلة هي من خلال السؤال كيف يمكن للمجتمعات أن تنظم القيم الثلاث في تسلسل هرمي: وهذه القيم الثلاث هي النظام والحرية وازدهار الإنسان. فمثلاً، نجد أن السجون والقوات المسلحة ينظمون قيمهم أولاً بوضع النظام في المرتبة الأعلى، ومن ثم يأتي، في المرتبة الثانية، الازدهار الإنساني، وفي المرتبة الثالثة تأتي الحرية. هذا في حين أن المدارس في بريطانيا يدورون بين فلكي النظام والازدهار الاجتماعي بجعلهما في الأعلى، أما الحرية فهي دون ذلك في الأسفل. في حين نجد جماعات حقوق الإنسان يدعون إلى تسلسل هرمي بجعل الحرية في الأعلى، ومن ثم يأتي الازدهار الإنساني، وأخيراً في الأسفل تأتي عندهم مرتبة النظام. وليس من الواضح مسبقاً كيف ترتب مجتمعات مسيحية محددة هذا التسلسل: حيث يحتاج المرء أن يتخذهم على قاعدة منفردة كل واحد منفرد عن الآخر. بالنسبة لهابرماس، فإن تعزيز الفضاء العام يوضع الحرية في الأعلى، لكننا نجده صامتاً حيال المرتبة الثانية: هل هو النظام أم الازدهار الإنساني. وسيكون سؤالاً مثيراً اكتشاف ما إذا كان الأكويني يوضع الازدهار الإنساني أو النظام في المرتبة العليا. وعلى أية حال، فإن تحديد أولية «السلام» لا يسفر عن تسلسل هرمي تلقائي. حيث يمكن للمرء تعزيز السلام من أجل تفضيل النظام، أو الحرية أو الازدهار، وهذا يعتمد على كيفية تصور المرء للسلام. هابرماس يثير هذه النقاط بكونها أسئلة هامة ملحة؛ ويمكن للاهوتيين، الذين يأملون في تحسين توجهه في النظرية السياسية، أن يتعلموا الكثير منه حول القراءات المنافسة للتراث المسيحي. تمثل رؤية هابرماس الأهم في أن الرؤى الأكوينية في انهيار السياسة، لا يعود بسبب عدم التناسق الداخلي فيها، ولكن ببساطة لأن الشروط الاجتماعية لم تعد تلائم توجهاتها حول العالم المعقول. والقليل فقط من اللاهوتيين من حاول الرد على هابرماس في هذه النقطة؛ ومن الواضح، أن الأمر سيكون غير كافٍ مجرد الدفاع عن اتساق الرؤى المسيحية. فهناك عمل يستحق القيام به هنا.

## الفصل السابع

### اللاهوت، النظرية الاجتماعية والعقلنة

هل الفكر الديني بطبيعته «أسطوريًا»؟ ثمة إجابتان لاهوتيتان أساسيتان على هذا السؤال، أو لاهما، تفصل بين «الأسطورة» و«الخطاب العقلاني»، وتقرح أن الطبيعة الأسطورية تتطلب عقلنة لتكون مفهومة ومقنعة للأشخاص المتدينين العصريين؛ وثانيتها، تقترح بأنه حتى الخطابات المعقلنة الأكثر تشديداً، ما زالت «أسطورية»، بشكل مثير، من حيث أنها تسرد وصفاً لعالم، لا يمكن لأُسسه أن تكون آمنة بواسطة النظرية: فالفكر الديني هو فكر أسطوري، لأن كل فكر، هو فكر أسطوري. ويهتم هابرماس بهذا السؤال، ويميل للأخذ بالرأي الأول. ولذا، فمن الأهمية، بالنسبة للاهوتيين الذين يأخذون بالرأي الثاني، معرفة كيف فصل هابرماس بين الأسطورة والعقل، وتقييم كيف أنجز ذلك، على نحو مقنع.

وفي الفصل المعنون بـ«بعض خصائص الطرق الأسطورية والحديثة في فهم العالم Some Characteristics of the Mythical and the Modern Ways of the العالم» (Habermas 1984a: pp. 43–74) يُقيم هابرماس تقابلاً بين العقلاني واللاعقلاني. ومهمتنا هي اكتشاف فيما إن كان اللاهوت، وفقاً لموقف هابرماس، بطبيعته فرعاً عقلانياً.

يبني هابرماس وصفاً للمجتمعات الأسطورية استناداً إلى أعمال كل من ليفي شتراوس Lévi–Strauss، أيفانز بريتشارد Evans–Pritchard، موريس غودليير Maurice Godelier، بيتر فينش Peter Winch، ستيفن لوكس Steven Lukes، الأسدير ماك إنثري Alasdair MacIntyre، روبن هورتن Robin Horton، وجان

بياجيه Jean Piaget. وقد تعرّض وصفه ذلك لنتقد شديد من زوايا عدة<sup>(1)</sup>. وأود التركيز على سؤال الاختبار؛ بمعنى أنني لا أود أن ينصب الانتباه كثيرًا على كيفية إثارة ادعاءات الصلاحية والردود عليها، بقدر الاهتمام بكيفية صياغة تلك الادعاءات في سؤال؛ أي ميكانيزمات تلك العملية. كما لا أنوي الحديث مطولًا عما إذا كان هابرماس أقام التقابل بين عقلانية الحق ولعقلانيته، وإنما سأوجه الانتباه، بدلًا من ذلك، نحو أنواع متباينة من اختبار الادعاءات التي يرى هابرماس أنها فعّالة في أوضاع مختلفة. ومن شأن هذا أن يخدم تلك الدراسة؛ لكونه يبين، بطريقة جدالية، المواضيع التي يقدّم فيها هابرماس موقفه المُعلّمَن حول دور الصلاة في تأويل الوحي. فبينما يميل اللاهوتيون للكلام عن تأويل المقدس واختباره في الصلاة، يتحدث هابرماس عن إثارة ادعاءات الصلاحية وفحصها في المناقشة. وبالرغم من أن الفروق بين المناقشة والصلاة ذو أهمية، إلا أن وظيفة كل منهما متشابهة كثيرًا، في بعض الطرق. فعلى سبيل المثال، لا يتم تعلّم النقاش بطريقة طقوسية تمامًا كما هو الأمر في تعلم طقوس الصلاة، ما لم يرغب أحد بالإيحاء أن الجامعات، في المجتمعات المعاصرة، تُوظف اجتماعيًا بالطريقة ذاتها التي اعتادت عليها الكنائس في أوروبا المبكرة. وسأغض الطرف عن وصف اهتمام هابرماس بالجامعات على أنه «كَنسِيّ (ecclesiology)» - لا لأنّ ادعاءه خاطئ، وإنما لأنّ الدفاع عنه بأية طريقة مقنعة، يتطلب مصادر غير متوفرة في هذا السياق - وأركز الاهتمام على فكرة بسيطة نسبيًا مفادها: بينما يتوجه المصلي صوب الإله، فإن أعلى محكمة للنقاش هي هيئة مشكّلة اجتماعيًا، والاختلاف بين هاتين النقطتين يؤثر. وتلك الفكرة استوحيتها من كتاب كيركيغارد «خوف ورعدة (Fear and Trembling)». وسأحاول الردّ، بطريقة غير مباشرة، على اللاتوافق بين كيركيغارد وهيغل، آخذًا

(1) إحدى الانتقادات الأولى هي لثومسون، (1981: 136 - Thompson 9) الذي يشير إلى أن هابرماس لا يعبر اهتمامًا ملائمًا لوصف المماثلة بين التطور التخلقي عند (بياجيه) و التطور النشوتي عند هابرماس، ويعتمد على افتراضات لم تُختبر حول العلاقة بين مرحلة الرضاعة «المبكرة» والمجتمعات «حديث العهد». كما أن ثومسون أشار إلى نقطة مهمة وهي أن هابرماس وقع في مشكلة ناجمة عن رغبته في امتلاك مواقف بياجيه وفرويد حول اللاوعي: تلك المواقف متناقضة بوضوح في عدة نقاط. ولمزيد من الانتقادات الأخرى الأقدم نسبيًا لملاءمة هابرماس لتلك لجوانب، وللزعة النقدية شديدة اللهجة، وبخاصة لمعالجة هابرماس للأسطورة، والتي كانت «سطحية جدًا بالقياس إلى المساحة التي شغلتها من صفحات العمل ككل»، انظر: Giddens, Reason without Revolution', in Bernstein, 1985: 95-121, esp. p.100.

بعين الاعتبار للاتوافقات - التي يتعين أن تثار - بين المواقف اللاهوتية من النقاش ورؤية هابرماس للأشياء.

يتخذ الاختبار دورًا رئيسًا في موقف هابرماس من الفهم الأسطوري والفهم الحديث للعالم. وفي نهاية هذا البحث، يمكن للمرء أن يكتشف أنه ليس ثمة جانبين فحسب للتقدم التاريخي الذي يريد هابرماس وصفه؛ أي أنه ليس تقدمًا من الفهم الأسطوري إلى الفهم الحديث، وإنما له ثلاثة جوانب وهي، الفهم الأسطوري، والفهم الديني - الميتافيزيقي، والفهم الحديث (Habermas 1984a: 67ff). وبالنظر من زاوية أخرى إلى مناقشات هابرماس حول «التفكير ما بعد-الميتافيزيقي»، فالصيغة المركبة «ديني - ميتافيزيقي» ينبغي أن تثير اهتمام اللاهوتي، مثلما تثير، بطبيعة الحال، التساؤل حول ما إن كان بالإمكان وجود رؤية «دينية - ما بعد-ميتافيزيقية» عن العالم. سنتناول هذا السؤال مرة أخرى في الفصل التاسع، لنبيّن أن هابرماس يعرف أنواعًا محددة من اللاهوت ما بعد-الميتافيزيقي، ولكنه يحكم عليها بأنها غير مُفَنَعَة.

إن مشروع هابرماس لتوسيع مجال «العقلانية»، بجعل نظرية الفعل «الاستراتيجي» عند فايبر مكمّلة لنظرية الفعل «التواصلي»، اقتضت منه التحقق من الشروط اللازم الوفاء بها لوصف التنظيمات الاجتماعية بأنها عقلانية. فهل المجتمعات عقلانية، بصورٍ مختلفة، أم أن بعضها عقلائي أكثر من البعض الآخر؟ افترض هابرماس أن الحديث عن عقلانيات مختلفة يخطف النقاش حول المعايير المهمة للحكم على مناقشات أفضل أو أسوأ؛ كما يصبح التحدّث عن ادعاءات «كونية»، صعبًا جدًا. ووفقًا لذلك، يجادل هابرماس، بقوة وبشكل مطوّل، حول مفهوم العقلانية الذي سيسمح بأحكام حول الكيفية التي تكون عليها التنظيمات الاجتماعية «عقلانية». ويختار لذلك استراتيجية المقارنة بين المجتمعات «الأسطورية» والمجتمعات «الحديثة».

غير أن سؤال العقلانية ليس موضع اهتمام مباشر لهذه الدراسة. ولذا، فلن تتوالى مناقشات هابرماس بالترتيب ذاته الذي وضعه هو نفسه، ولكنني سألفت الانتباه، بدلاً عن ذلك، إلى الخصائص التي وصف بها الفكر «الأسطوري». والسبب في ذلك مرده إلى أن العديد من ممارسات الحياة المسيحية الحديثة تبدو أحيانًا متوافقة، بشكل وثيق جدًا، مع هذا الفكر، ومن المهم استكشاف، لماذا من الممكن أن تكون كذلك، وما

إن كان ذلك سيئًا (على الأقل، إن حُكِمَ عليه بمعايير هابرماس). استند هابرماس إلى عمل موريس غودلييه Maurice Godelier المعنون بـ«الأسطورة والتاريخ Myth and History» (Godlier، 1977)، وأول ما تعلّمه هابرماس منه هو أن التفكير الأسطوري هو تفكير تفسيري، بصورة مبالغ فيها. إذ يركز هابرماس على موقف غودلييه من دور المماثلة. فعن طريق المماثلة، «يمكن أن يفسّر كل شيء ضمن ترتيب رمزي، حيث تتخذ كل الوقائع الإيجابية المعروفة ... مكانها بكل ما فيها من وفرة غنية بالتفاصيل» (Godlier، 1977: 213، quoted in Habermas 1987a: 46) وهذه الحاجة إلى التفسير ملحةٌ بخاصة في مواجهة التراجيديا والألم: «فالخبرة في أن تُوضَع بالمواجهة مع عرضيات البيئة غير المدروسة» تولد «الحاجة إلى فحص تدفق العرضيات - إن لم يكن واقعيًا، فعلى الأقل في الخيال - بمعنى إبعادها من خلال تأويلها». وهو ما أُنجِز، مرة أخرى، بالمماثلة حيث تمّ أنسنة anthropomorphised أو عزو الصفات البشرية إلى القوى اللاشخصية (Habermas 1984a: 46-7). هناك العديد من الجوانب المهمة في هذا الادعاء، ولكن الأكثر أهمية لأغراضنا هو الحقيقة المدهشة، أن الحاجة إلى التفسير، التي يمكن للمرء أن يعزوها إلى المجتمعات الحديثة، هي التي أسقطها هابرماس (برأي غودلييه) على المجتمعات الأسطورية بوصفها (أي تلك الحاجة) شيئًا يبدو ملحقًا لتلك المجتمعات.

يُعدُّ ذلك مجرد لبنة بناء في مناقشة هابرماس. ذلك أن اهتمامه الفعلي ينصب على ربط العقلانية بالتمايز بين «ميادين القيم». وتلك فرضية ثابتة في كتابات هابرماس. إنها اهتمام بتمايز النشاطات البشرية في المجتمع الحديث. واستنادًا إلى فيبر وإيميل لاسك Emil Lask، الذي يتبع المجموعة الأساسية لكتابات كانط النقدية الثلاثة المنفصلة، والمتعلقة بالمعرفة العلمية، والتفكير الأخلاقي، والحكم الجمالي، على التوالي، يصرُّ هابرماس على أن المجتمعات الحديثة تميّز، تمييزًا واضحًا، بين الأسئلة العلمية عن «الحقيقة»، والأسئلة الأخلاقية عن «الصواب»، والأسئلة التعبيرية عن الإخلاص أو «المصادقية» (Habermas 1984a: 71). ويتحدث هابرماس أحيانًا عن «الأنظمة الفرعية الثقافية» المختلفة في المجتمع: أي أشياء مثل العلم، القانون/ القيم الأخلاقية، الموسيقى، الفن، والأدب (Habermas 1984a: 72). وما يصرُّ عليه

هابرماس بقوة أكبر في تلك الفروع هو ما يسهل عليه نقده<sup>(1)</sup>، ولكن الرؤية الأساسية مفادها: إن المجتمعات الحديثة تشجّع على التخصص من خلال محترفين في تلك الميادين. ولهذا الأمر تكاليفٌ مثلما له فوائد. ورهان هابرماس الأكبر في المناقشة هو اعتقاده أن مثل هذا التخصص هو علامة على عقلانية متزايدة.

أما العلامة الرئيسية للمجتمعات الأسطورية عنده، فهي إخفاؤها في إقامة مثل تلك التمييزات، وفي المقام الأول، التمييز بين الطبيعة والثقافة (Habermas 1984a: 47-53). ففي تلك المجتمعات، تُؤسّن الظواهر الطبيعية وتُعامل بوصفها كائنات لها اهتمامات ورغبات، ويُعزى إلى الظواهر الثقافية، مثل القرابة والمكانة، الترتيب الطبيعي للأشياء. ولكن النقطة الأبرز ليست فيما يعزوه هابرماس إلى المجتمعات الأسطورية، وإنما في ادعائه بأنها تقابل طبيياً المجتمعات الحديثة التي يصرُّ على أنها لا تقوم بتلك الأفعال. فالمجتمعات الحديثة تُمايز بين اللغة والعالم (Habermas 1984a: 49). ويعني هابرماس بهذا، متبعاً فريجه، أن الفاعليات الحديثة واعية للتباين بين «دلالة» أو (معنى) العبارات و«مرجعيتها» (أي ما تحيل عليه في العالم). ولا يقصد هابرماس أن المجتمعات الحديثة تبني العالم بطريقة مغايرة لتلك التي تُبنى من خلال اللغة، وإنما يقصد أن الناس في تلك المجتمعات، لا يخلطون بين العبارات المعاد ترتيبها، والأشياء المعاد ترتيبها في العالم (وهو، بالنسبة لهابرماس، «خطأ» أولئك الذين يمارسون السحر). وهذا يقودنا إلى النقطة العميقة التي ينصب اهتمام هذه الدراسة عليها:

يمكن أن تُحدّد رؤية العالم المكونة لغوياً، بترتيب العالم ذاته، إلى مدى لا يمكن أن يُفهم بوصفه تأويلاً للعالم. وهذا التأويل مُعرّض للخطأ ومكشوف للنقد. (Habermas 1984a: 50).

ذلكم مؤشر بارز في اهتمام هابرماس بالاختبار. والمشكلة في عدم التمايز بين الطبيعة والثقافة، بين العالم واللغة، وبين المعنى والمرجعية، هي إخفاق في تبيين الفرق بين العالم وتأويله. وبكلمات أخرى، المجتمعات الحديثة أفضل من المجتمعات

(1) انظر بيرنستين Bernstein 1995: 231-4. وانظر بوي Bowie 1990، من أجل الموقف حول العلاقات البيئية المعقدة بين الجمالي والذاتي، والتي تجعل الدفاع عن الفصل القوي بين ميادين القيم، الذي يصر عليه هابرماس، أمراً صعباً.

الأسطورية في اختبار تأويلاتها للعالم. وتلك فكرة هيرمينوطيقية. ولا أودُّ اقتراح أن هابرماس يتبنى أدوات لاهوتية استُخدمت لمعالجة السؤال حول المقدس وتأويل الغايات الفلسفية فحسب -التي يشترك بها، بصورة مبتدلة، مع معظم اهتمامات الفلاسفة في الهيرمينوطيقا- وإنما أحثُّ القراء اللاهوتيين، بالإضافة لذلك، على الأخذ بعين الاعتبار نوع «المقدس» الذي يتعامل معه هابرماس، والوسائل التي يؤيدها لاختبار تأويله.

إن المصطلح التقني المعتاد عند هابرماس لتأويل العالم هو «ادعاء الصلاحية (Geltungsanspruch)»، ومصطلحه المعتاد للاختبار هو «الانفتاح على النقد» (Habermas 184a: 50). إننا مهتمون بآليات العملية التي يتم بواسطتها اختبار التأويلات. فإن كانت تأويلات المقدس تُختبر، في اللاهوت، من خلال المحاججة والصلاة، فما المكافئات التي يمتلكها هابرماس لنقد ادعاءات الصلاحية؟ والسؤال بالنسبة له هو ما إن كانت معايير الاختبار كونية، أم أنها خاصة بموروثات:

ادعاءات الصلاحية هي، من حيث المبدأ، مفتوحة على النقد؛ لكونها تستند إلى المفاهيم الصورية للعالم. إنها تفترض مسبقاً عالمًا مطابقًا لكل المراقبين الممكنين، أو عالمًا يشترك أعضاؤه اشتراكًا بينذاتيًا، ويفعلون ذلك بصورة مجردة خالية من كل محتوى محدد. ومثل تلك الادعاءات تطلب أجوبة عقلانية للشريك في التواصل. (Habermas 1984a: 50).

فالتمييز الأساسي هو بين «العالم» و«تصورات العالم»؛ أي بين «العالم» و«التأويل»، وبين «المرجعية» و«المعنى». فالتأويلات (أي ادعاءات الصلاحية) يمكن أن تُختبر (أي إنها مفتوحة على النقد)؛ لأنها تُدرك بوصفها تأويلات. فلأيِّ امرئ أن يفترض «العالم» مسبقًا، مثلما يفترضه غيره. وفي المقابل، «فالتأويلات» مختلفة من شخص لآخر، وهي الأشياء المراد اختبارها. ويقترح هابرماس اقتراحًا مفاده، نظرًا لأن كل امرئ يفترض مسبقًا أن العالم هو نفسه بالنسبة لأيِّ امرئ آخر، فكل منهم يمتلك تصورًا لشيء ما، موجودًا بصورة مستقلة عن التأويل («خالية من كل المحتويات المحددة»). فلو نظرنا إلى «العالم» كما لو أنه «يشبه المقدس» (أي في كونه بحاجة إلى تأويل)، لأمكننا القول، مع أن



كل الناس تقرأ المقدس نفسه، فإن كلاً منهم يؤوله بطرق مختلفة، ولذا نحتاج لاختبار تأويلاتهم.

ومن وجهة نظر هابرماس، تكمن المشكلة هنا ضمن المجتمعات «الأسطورية»؛ لأنها أخفقت في التمييز بين العالم والتأويل، فعملية الاختبار تلك غير متاحة:

فقد لوحظ أن أعضاء المجتمعات البائدة، كانوا يربطون هوياتهم الخاصة بمقاييس واسع من تفاصيل المعرفة الجمعية المدوّنة في الأساطير، وبخصائص شكلية لوصفات مُعدّة مسبقاً من الطقوس. فليس متاحاً لهم أن يمتلكوا تصوراً شكلياً عن العالم الذي قد يحفظ علاقة هوية بين الحقيقة الطبيعية والحقيقة الاجتماعية في وجه تغير التأويلات للموروثات الثقافية المؤقتة. (Habermas 1984: 51).

ويقصد هابرماس أن الأساطير والطقوس هي تأويلات للعالم، وأن مجتمعات ما قبل الحدائنة تخلطهما مع العالم ذاته. وبالمناسبة، هذا ما قصده في مقاله الأخير عندما جمع بين العقلنة و«المعالجة التأملية للموروثات التي فقدت حالتها شبه الطبيعية» (Habermas 1987a: 2). وهو أطلق ادعاء غريباً أيضاً، إلى حدّ ما، بأن تلك المجتمعات لديها مشكلة، لأن أعضاءها يربطون هوياتهم بمثل تلك التأويلات أكثر مما يربطونها بـ«المفهوم الصوري للعالم». وهذا ينطوي على أن مثل ذلك المفهوم هو الشرط اللازم لتكون الثقافات قادرة على حفظ هويتها عندما تتعرض تأويلاتها حول العالم للتغير. وثمة التباس هنا حول معنى «حفظ». فربما يقصد هابرماس أن الثقافات قد تشهد تغيرات في تأويلاتها، إن هي استطاعت إدراكها، كلما كانت الأزمان ضيّلة بقدر ضلالة الأشياء التي يقومون بها، أكثر مما هو بقدر خصائص العالم الطبيعي. ويتخذ هذا، في نظر اللاهوتي، معنى إضافياً عن سؤال التغيير العقائدي (الذي يعني فقط تغير تأويلات المقدس والطقس). فالجماعات - التي تدرك أن عقائدها هي من صنع البشر، أكثر من كونها متأصلة في المقدس، ولها مستوى المقدس نفسه - قادرة بشكل أفضل على مجارة التغير الثقافي، وميالة إلى ألا تواكبه بوصفه يقوض هوية الجماعة. ولو قصد هابرماس هذا المعنى، فمن الأفضل التعبير عنه على النحو: إن الجماعات التي تربط هويتها، ربطاً محكماً، بتأويلاتها الراهنة للمقدس، والذي يحددونه بالمقدس

ذاته، ستمرُّ بوقت عصيب لمجاراة التغير الثقافي، أكثر من الجماعات التي تربط هويتها بتاريخها الخاص لتغيّر تأويلات المقدس، والذي يدركونه بوصفه تغيّرًا في التأويلات. ويساعد وضع الأشياء في ضوء تلك الرؤية أيضًا على تفسير السبب الذي دفع، وبرواج كبير، بالعديد من اللاهوتيين الكاثوليك الرومان للتدليل على نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس: فلربما شعروا أن لموروثهم خبرة «مهملة» بالتغير الثقافي. ولهذا بالطبع مضامين مضافة في أنه ينبغي اختبار العقائد (أي تكون مفتوحة على النقد)؛ لأنها تأويلات (أي ادعاءات الصلاحية)، أكثر من إقرارها. فقد يجد بعض اللاهوتيين في هذا الاختبار طريقة مفيدة في التفكير أيضًا. ولكن الأكثر أهمية هي الرؤية القائلة إن التأويلات يمكن أن تُفهم بوصفها تأويلات تجعل استحقاقات جديدة لادعاءات الصلاحية قابلة للتفكير. فثمة فرق بين قابلية النقد لادعاءات الصلاحية، وادعاءات الصلاحية فقط. فالعمل وفق قابلية النقد لادعاءات الصلاحية، هو إقرار مسبق، من جانب المتحدث، بأن المُستمع يمكن أن يقيّم ما قيل مستخدمًا الحجج، وبالتالي قد يرفضه، من دون ريب، إن كان ثمة أسباب وجيهة للرفض.

ويمكن أن يُنقل هذا الكلام بسهولة، إلى حدٍّ كبير، إلى لغة العقيدة. إنه يقيم تغيّرًا بين ما إن كان يُنظر إلى العقيدة بوصفها (أ) ادعاءات الصلاحية، أو (ب) بوصفها قابلية النقد لادعاءات الصلاحية. ففي الحالة الأولى، قد يرحب المتحدث بالمناقشة والرأي المخالف الممكن، وقد لا يفعل ذلك: فربما تثار الكثير من التعليقات على موقفه، وينوجد التهديد بالعقوبات، وهلم جرا. وفي الحالة الثانية، فالكلام الفعلي للمتحدث، يفترض مسبقًا إمكان الجدل، والترحيب بالمناقشة. ويعتقد هابرماس أن الفكر الحدائثي يعني التطور أو التقدم من (أ) ادعاءات الصلاحية، باتجاه (ب) قابلية النقد لادعاءات الصلاحية. والأكثر معقولة هي القول إن الفكرتين (أ) و(ب) متعايشتان، في المجتمع المعاصر، أكثر من كونهما متضادتين، وإن المشكلات تثار بخاصة عندما يظنُّ المتحدث أنه/ أنها يتفوّه بالفكرة (أ) ويظنُّ المتلقي أنه/ أنها يسمع الفكرة (ب). وهذا يعدُّ، إلى حدِّ ما، التباسات مميزة للسلطة الكنسية في جميع الموروثات المسيحية تقريبًا، وهي الموروثات الدينية التي تكون فيها الأقوال الدينية ذات مرجعية سلطوية كنسية *ex cathedra*. فالحكم المشروع ليس ادعاءات الصلاحية: إنه القول الفصل.

ولكن فيما يتعلق بسطلة الكنيسة، أحياناً هناك بعض الضبابية في التخوم الفاصلة بين القول الفصل، وادعاء الصلاحية (أي فيما إن كانت قابلة للنقد أم لا). ويبدو واضحاً بالنسبة لي أن عمل الجمعية العامة للكنيسة في اسكتلندا أو في الكنيسة البابوية هو عمل مشروع لتسوية النزاعات، في الوقت الراهن وفي سياق معين، من أجل حفظ الكاثوليكية (أعني أنها تتضمن اللاتوافق ضمن الهيئة الموحدة). فلو كان هذا العمل مزوداً بمهام أخرى، مقصودٌ منها إنتاج وثائق أو مؤسسات سابقة على أي نزاع فعلي -على سبيل المثال، دليل يتم إعداده، مذاهب جديدة يتم تجريبيها، وتعديلات لا تقتصر على التشريعات فحسب، وإنما تطال أيضاً الهيئة التشريعية- عندها تلوح المشكلات في الأفق. إذ يتعين على الهيئة المخولة أن تثير قابلية النقد لادعاءات الصلاحية. الأمر الذي يخلق اضطراباً لدى كل من المتحدث والمصغي معاً، لأن كلاهما اعتاد على ممارسة تسوية النزاعات التي لا تعد مسألة قابلة للنقد. فهناك خطر الانزلاق بين وجود المتحدث بحُكم سلطة مَوْقِعِهِ، بوصفه حَكَمًا، وبين وضعه/ وضعها -الذي اختُزل بشكل كبير- في دوره الجديد بأنه من الممكن أن يكون شريكاً متابعاً في الحوار. فمن المحيّر أن تثار قابلية النقد لادعاء الصلاحية في الوقت الذي يتم فيه التدثر برداء شعائري كامل (يرتدي اللباس الكامل الخاص بالشعائر). ومرة أخرى، أن يجد اللاهوتيون في هابرماس عوناً في تناول تلك الأشياء المحيرة، لهو أمر قابل للفهم. فهو يساعدهم في فهم أن ثمة اختلافاً كبيراً بين إثارة قابلية النقد لادعاء الصلاحية، وبين إطلاق الأحكام النهائية (في الوقت الراهن). وهذا يساعد على استجلاء السبب الذي يجعل من غير المثمر أن يسأل الصحفيون رئيس الأساقفة عن «رأيه الشخصي». والقضايا نفسها تنطبق على الأسئلة المتعلقة بتطور العقائد. إذ يتضمن التجديد في المسائل العقائدية إثارة قابلية النقد لادعاءات الصلاحية، أكثر مما يتضمّن إطلاق أحكام نهائية. ولهذا السبب، يبدو من المستحسن ألا تقوم الهيئات العامة والبابويات بالتجديد.

ويذكر هابرماس قُرَّاءه بأن ادعاءات الصلاحية هي من صُنْع البشر، وبأن المشكلات تُثار عندما ينسبها هؤلاء إلى أوامر طبيعية. والمجتمعات الحديثة أفضل من المجتمعات الأسطورية في معالجة أسئلة من هذا النوع. فبالإضافة إلى بعض الادعاءات المكيّنة حول عقلانية المجتمع الحديث مقابل المجتمع الأسطوري -الذي تلقى، في موضع آخر،

نقدًا كافيًا من جانب الأنثروبولوجيين، وأصحاب النظريات الاجتماعية، والفلاسفة- فإن لهابرماس نقاشًا مفيدًا حول موقف إيفان برتشارد 1937 (Evans-Pritchard) من السحر داخل قبائل الأزاندية Azande. (\*) وقد حُتَّ أعمال إيفان برتشارد كل من بيتر فينش Peter Winch، روبن هورتن Robin Horton، والأساديير ماك إنثري Alasdiar MacIntyre، ليقدموا تأويلات منافسة، ووجد هابرماس في تلك الأعمال مرشدًا للكشف عن بعض نقاشات هؤلاء من حيث هي طريقة للوصول إلى ما تعنيه العقلانية حول المجتمعات الحديثة. وتحظى مناقشة هابرماس لممارسة الزانديين باهتمام خاص لتلك الدراسة، في كونهم أُجبروا، من جانب الأنثروبولوجي، على إظهار عدم اتساق واضح في مواقفهم تجاه السحر والعِرافة. وبينما يهتم هابرماس بسؤال العقلانية؛ نبدي نحن اهتمامًا أكبر بخاصية اختبار تأويلات العالم.

ويجادل إيفان برتشارد أن الزاندي لا يفتقر إلى المنطق عندما يفسر كيفية عمل الساحر والعِرافة في تشخيصهما للسبب الذي يجعل أعضاء قبيلتهما يصابون بالمرض. وهذا التقابل بين الزاندية والاستدلال العقلي في أوروبا لا يقع في مستوى العمليات المنطقية- إذ تجادل الزاندية، بشكل منطقي تمامًا، بوصفها انتقالًا من المقدمات إلى النتائج- بل يقع، بدلًا عن ذلك، في مستوى ما ينظر إليه الزانديون على أنه، من حيث المبدأ، قابل للاختبار. إنهم لا يعتقدون أن المرض الناتج عن السحر، وأسلوب الفراسة المنبثق من هذا الاعتقاد، هو شيء قابل للاختبار. وبمصطلحات هابرماس، إنهم ينسبون تأويلهم، الذي هو من صنع البشر، إلى نظام الطبيعة. ومع ذلك، فالأنثروبولوجي يثير في وجه الزاندي إمكان أن هذا الاعتقاد عرضة للتساؤل:

باستخدام المثال الوارد في أفكار الزانديين، المتعلق بتوارث القوى السحرية، يناقش إيفانس برتشارد التناقضات المنبثقة، بصورة حتمية، من افتراضات أساسية محددة تتعلق برؤيتهم الإحيائية للعالم. وهو لا يدع مجالًا للشك في أن الزانديين أنفسهم لا يجدون مفرًا من ممارسة سخافات كما لو أنها غير مستحبة لهم، حالما ينخرطون في فحص الاتساق المتعذر، كالذي يضطلع به الأنثروبولوجي. (Habermas 1984a: 60).

(\*) الأزاندية: من قبائل وسط وغرب إفريقيا، ويتحدثون اللغة الزاندية.

وربَّ قائل يقول هنا إن كل رؤية للعالم، وكل إيكولوجيا للتأويلات، تقع في باب الشكوك والتناقضات. وبينما يمكن ملاحظة تلك الأحجيات بوضوح، في بعض المجتمعات؛ التي يكون لأفرادها عادات وروتين مخصصان لملاحظة تلك الشكوك والتناقضات، يتعدَّر ملاحظتها في مجتمعات أخرى، بل قد يمتلك أفراد تلك المجتمعات الأخيرة آليات لتجنُّب أنواع «فحص الاتساق» التي يتحدث عنها هابرماس. وهذا بالنسبة له، اختلاف بين المجتمعات الحديثة والمجتمعات الأسطورية. ويصف تلك الرغبة أو عدم الرغبة [في فحص الاتساق. م] بوصفها فرقاً في العقلانية. وعلى أية حال، فهو بهذا يصف أمران؛ أولهما، أدوات النقد الذاتي، وثانيهما، الرغبة في النقد الذاتي. ومما لا شكَّ فيه، أن الأمرين مترافقان، ولكنهما مع ذلك متمايزان شكلياً. ويشير هابرماس إلى تلك النقطة بالقول:

إن مطلباً من هذا النوع (أي فحص الاتساق المتعدَّر) هو ما يضغط على الزانديين، فهو لا يُثار ضمن إطار ثقافتهم الخاصة، وعندما يُقدِّم الأثروبولوجي على مواجهتهم به، يتهربون عادة منه (Habermas 1984a: 60).

ويؤوِّل هابرماس هذا الأمر على أنه دليل على اللاعقلانية. ولكن، الاهتمام الأكبر بكثير، ينصبُّ على أن أدوات النقد الذاتي غير كافية، إنها بحاجة لأن يصاحبها رغبة في استخدام تلك الأدوات. ففي حالة «التغير العقائدي» (أي التغيرات، المتبعة عن وعي، في تأويلات البشر للمقدس / الطقوس)، يعني ذلك المطلب أنه ليس كافياً الاعتراف بأن العقائد هي من صنع البشر، بل هناك أيضاً حاجة إلى الرغبة في السلوك وفقاً لهذا الاعتراف. وأنا أذكر هذا الأمر؛ لأن الاختلاف بين «النقاش» و«الصلاة» هو بالضبط حول هذا المطلب المزدوج. إنه ليس مجرد التساؤل حول دافعية التقيد بالمعايير، وإنما أيضاً الرغبة في القيام بالنقد الذاتي. وفي الوقت الراهن، يكفي أن نلاحظ موقف هابرماس من منشأ النقد أو مصدره. فمصادر الزاندية خارجية، وهي الأثروبولوجي. وفي المقابل، يكون النقد في المجتمعات الحديثة جزءاً من النظرة إلى العالم ذاته، أي أن الثقافة هي نقد ذاتي. وهذا ما يبدو أن ما يعنيه هابرماس بـ «عقلاني» (Habermas 1984a: 62).

ما العامل الحاسم إذن؟ وما الذي تفعله المجتمعات الحديثة، ولا تفعله

المجتمعات الأسطورية، بحيث يفضي إلى مواقف النقد الذاتي لادعاءات الصلاحية؟ ما لم يؤخذ بالحسبان أحياناً كيفية إثارة مواقف النقد الذاتي وترويجها، فمن الصعب معرفة الإجراء المتبع مع المعلومات التي يكون فيها تباين المجتمعات الأسطورية والمجتمعات الحديثة. ولا يرغب هابرماس بوصف الفروق المتعلقة في العقلانية فحسب، وإنما يحضُّ على زيادتها. والمصطلح الذي استخدمه للتحوُّل إلى العقلانية هو «عمليات التعلُّم» (Habermas 1984a: 66f)

وما توحيه مناقشة هابرماس لعمليات التعلُّم هو أن الفرق بين اعتماد الأسطورة على الاختبار الخارجي، وبين المقدِّرات الحديثة على الاختبار الداخلي، يقع ضمن نطاق كيفية تعلُّم الناس التفكير، وهو بالضبط، واحد من تلك المهارات التي يمكن، أو لا يمكن، تعلمها داخل الثقافة. ولكنه لا يكفي بمثل هذا الرأي، لأنه يفتقر إلى أبعاد تطويرية من شأنها أن تضيف وزناً إلى مناقشته حول الفعل التواصلية. ولذا، لديه مقاطع طويلة يفكر ملياً خلالها فيما وجده جان يياجيه ليكون حالة من التطور المعرفي لدى الأفراد. وربما يكون في ذلك بعض المماثلة مع التطور المعرفي في الثقافة ككل (Habermas 1984a: 66-71). وبما أن تلك المماثلة لا تضيف شيئاً للرؤية الأساسية لأغراضنا، فسأقوم بتجاهلها.<sup>(1)</sup>

والأشد صلة هنا هو طرح هابرماس لمفهوم «الحياة اليومية أو العالم المعاش Lebenswelt» الذي يأخذه من فينومينولوجيا هوسرل.<sup>(2)</sup> ويعني هذا المفهوم عند هابرماس، تكامل أفق المجتمع في التخيل، مع مخزونه من «القناعات الخفية» (Habermas 1984a: 70). والإطار الهام للعالم المعاش هو علاقته بـ«التأمل»؛ أعني النشاط الذي يصبح فيه المرء واعياً بالأشياء التي يتبناها مسبقاً أو يفكر فيها بلاوعي. فالعالم المعاش هو عالم اللا-تأمل. وهذا يعني إنه ميدان الأشياء المسلّم

(1) لمناقشات أخرى لهابرماس حول عمليات التعلُّم، انظر الفصلين من عمله «في منطق العلوم الاجتماعية On the Logic of Social Sciences» (Habermas 1988a: 68). (في تشومسكي ونمو الطفل On Chomsky and child development) (في فيتجشتين وتعلم قواعد ألعاب اللغة - On Wittgenstein and learn-ing the grammar games)، وانظر أيضاً إشارات الجميلة بكارل يسيرز عن دوره في الجامعات في عمل «نزع المحافظة الجديدة The New Conservatism» (Habermas 1989b: 99-125).

(2) انظر Robert 1992: 268-70، للمزيد حول تحليل المفهوم.

بها، والممارسات النابعة من دون سؤال، وتراتيبات السلع من دون الاستعلام عنها. وبكلمات أخرى، إنه العالم الذي لا نلاحظه؛ لأنه ما نتوقع أن نراه ونسمعه.

إن مناقشة هابرماس للعالم المعاش هي ما تطغى على معظم أوصافه الوضعية لدور التراث في التفكير. وهو ما تناولناه في الفصل الثاني، حول حالة الخطاب المثالي، وفي الفصل الثالث، فيما يتعلق باللاتوافق بين هابرماس وغادامير. وفي الوقت الراهن، تهتم الأفكار وثيقة الصلة بالوضع التقليدي الذي تُثار ضده ادعاءات الصلاحية وتعيد إحياءه. والعالم المعاش بالتعريف، هو الخالي من الإشكال، فلا أحد يسأل عن جوانبه، لأنه لا يلاحظها. إنه ساذج بقدر سذاجة فرنسيّ، من القرن الثالث عشر، فوجى بوجود الصلبان داخل الكنيسة. (تبرز الكثير من الفكاهات لدى التعامل مع مظاهر العالم المعاش كما لو أنها مفاجئة على نحو مروّع). ويعتقد هابرماس بمقدار ما تتقدم المجتمعات، بمقدار ما يقدم العالم المعاش القليل والقليل من أرضية التوافق. وتتضمن المجتمعات الأكثر تقليدية، مناقشات حول تأويلات العالم (أي ادعاءات الصلاحية) التي توضع على النقيض من الإجماع المعياري الواسع (أو ما يتواضع عليه الناس). إذ يتفق الناس مسبقاً حول القضايا الأساسية ولا يلاحظون حتى أنهم متوافقون، لأن الأشياء واضحة تماماً. ويتقلص مدى هذا التوافق القبلي بازدياد تقدّم المجتمعات، وازدياد العقلانية (كما يرى هابرماس). فالعالم المعاش يُنجز القليل من الأعمال المعيارية كلما أصبحت وجهات النظر عن العالم «لامركزية أو منزاحة عن المركز» (Habermas 1984a: 70). وهذه إحدى التصورات التي يأخذها هابرماس من بياجيه: وسياقها الأصلي هو أن تنمية الطفل تتم بتعلمه من وجهات نظر الآخرين، وليس فقط مما يتعلمه بنفسه. ويُنظر هابرماس لذلك بأن شيئاً من هذا القبيل ينطبق على المجتمعات بوصفها بدأت ترى نفسها من منظور مجتمعات أخرى. وهي الاستراتيجية ذاتها التي استخدمها في صدد حديثه حول جورج ميد George Mead، الذي تناولناه في الفصل الرابع.

بمقدار ما يزيد في حالة رؤية العالم (التي تغذي المخزون الثقافي بالمعرفة) انعدام المركزية فيها [أي رؤية العالم]، بمقدار ما تنقلل تغطية الحاجة للفهم مسبقاً من خلال العالم المعاش المفسر الذي يتعذر نقده، وبمقدار ما تستزيد أيضاً الحاجة للإنجازات التفسيرية من المشاركين أنفسهم. (Habermas 1984a: 70).

ويقصد هابرماس: ما أن يُواجه أحد أعضاء مجتمع ما بواقعية وجهات نظر من ثقافات أخرى، ستُفتح مضامين عالمه المعاش على التساؤل؛ وتكفّ الأشياء المسلم بصحتها عن أن تكون كذلك ببساطة. ويمضي من تلك النتيجة إلى أن العبء المتولد عن فهم امرئ لآخر، في المجتمعات التقليدية خلال العالم المعاش، لا يمكن أن يتولد في المجتمعات الأكثر تفاوتًا، لأن الأحزاب المنخرطة في النقاش، تمارس القليل من هذا العالم المعاش عمومًا، كما أن الأفراد في تلك المجتمعات ينحدرون من خلفيات ثقافية متباينة، ولديهم افتراضات ثقافية مختلفة. وهكذا، عليهم تحمّل تلك الأعباء بأنفسهم، والسماح، بالإضافة لذلك، لسيرورة الوصول إلى الفهم نفسه أن تأخذ مكانها. ويصف هابرماس التقابل بين «التوافق المحقق معيارياً» (أعني التوافق الذي يزوده العالم المعاش المشترك)، و«الفهم المحقّق بالتواصل» (أعني التوافق عن طريق النقاش، بين أطراف لا يتشاركون بذلك العالم المعاش). ويستخدم هابرماس هذا التقابل، مرة أخرى، بوصفه طريقة لتمييز المجتمعات الأسطورية عن المجتمعات الحديثة، وبوصفه معيارًا لقياس العقلانية.

ويتضمن هذا الوصف بعض التغيرات الراديكالية لطريقة عرض أفراد المجتمع لتقاليدهم الخاصة. فالعالم المعاش أو الحياة اليومية ليست تفكرية. ولكن مواجهة ثقافات أخرى («لامركزية») تدفع بمن يعيشون الحياة اليومية على التفكير. ويستنتج هابرماس من ذلك نتيجة قوية مفادها:

ينعين على الموروث الثقافي أن يسمح بعلاقة تفكرية مع ذاته، وأن يتجرد من الدوغمائية لحد يسمح بالقول، من حيث المبدأ، على التأويلات المخزنة في الموروث أن توضع موضع التساؤل، وأن تكون عرضة لمراجعة نقدية. عندها يمكن صياغة الترابطات البينية الضمنية للمعنى، نسقيًا، كما يمكن فحص التأويلات البديلة منهجيًا. (Haberas 1984a: 71).

ذلكم كان النقاش الموسّع حول الموروث في كتاب «في منطق العلوم الاجتماعية On the Logic of social sciences» الذي تناولناه في الفصل الثالث. وما نحتاجه هنا فقط هو لفت الانتباه إلى الصلة التي يقيمها هابرماس بين العقلانية والموقف من النقد الذاتي لتقليد المرء. ويبدو أن هابرماس يقصد أن الناس الحداثيين أو المعاصرين



يمارسون النقد الذاتي لتأويلاتهم للعالم، ومن المهم التذكير بأنه أشار، في مناقشاته المبكرة، إلى أن هؤلاء الناس يمتلكون رؤية أساسية أكثر ثباتًا عن العالم، وهي رؤية «خالية من أي محتوى»؛ أي أن الافتراضات المسبقة القائلة إن هناك عالمًا تم تأويله، هي ذاتها، بغض النظر عن التأويل. وهكذا، فحتى أولئك الأفراد الذين ينتسبون لثقافات مختلفة ما زالوا يتشاركون «العالم»، حتى وإن لم يتشاركوا «العالم المعاش».

وفي الجانب الأخير من مناقشته، يربط هابرماس تلك الملاحظات بقضايا ضمن الفلسفة الكلاسيكية. ففي الفصل السادس، رأينا التحول الذي طرأ على الفلسفة الاجتماعية، من تأكيد الأرسطية للحياة الخيرة التي توحد المجتمع، إلى الرؤية الهيجلية بأن الفلسفة تحتاج لجهود مضمّن للقيام بهذا الدور، طالما أن الرابط «الديني» الموحد، قد تحطّم. ويدرك هابرماس أن إحدى المهام التي تنجزها الحياة الخيرة، هي أنها تزوّد بمعيار تقاس به الممارسات الفعلية للمجتمع. ويمكن لسائل أن يسأل: كيف يتوافقون على الحياة الخيرة؟ ويدرك هابرماس أيضًا أنه ما أن تكفّ الحياة الخيرة عن إنجاز هذا الدور (لو حدث ذلك)، حتى يصبح من المتعذر الحكم على المجتمعات، لأن جميع المعايير محددة ثقافيًا، فليس من معيار متحرّر من السياق، لمثل هذا الحكم. ومع ذلك، لا يرغب هابرماس بالتخلي عن مثل هذا الحكم بالكامل، ولذا فهو يتبنى خط المحاجة التي تعدّ صدى لفكرة أدورنو القائلة: على الرغم من أن أحدًا لا يمكنه معرفة الحياة الخيرة، إلا أن بوسعه أن يدرك الحياة الرديئة، وأن يستدلّ منها على ما يمكن أن تكون عليه الحياة غير الرديئة. ويقترح هابرماس لذلك استخدام نموذج المرض والصحة. وهو لا يشدد على تلك النقطة بقوة، بل يثير فقط إمكان أن المرء قد يستمر في إطلاق أحكام استنادًا إلى تلك الأسس. (Habermas 1984a: 73)

وموجز القول، هناك نقطتان أساسيتان: أولاهما، تتعلق بمقدرة الثقافة على فهم أن تأويلاتها المتعلقة بالعالم هي تأويلات من صنع البشر، وأنه يمكن تمييزها عن العالم الذي تمّ تأويله. وثانيتهما، تخص العلاقة الضرورية بين أن تكون قادرًا على وضع مثل تلك التأويلات موضع النقد، وأن تكون راغبًا في ذلك. أما النقطة الثالثة، وهي فرعية، فهي أن إمكان النقد الذاتي، الذي يثيره تلاقي ثقافات مختلفة، يسبب موقفًا تفكريًا بالأشياء المسلم بها سابقًا. وهذا يقلص الدور الذي يلعبه العالم المعاش في ضمان

التوافق المعياري؛ فحيث تتخذ الأحزاب مكانها في النقاش، يتعين عليها الوصول إلى التوافق بالتواصل؛ أعني، عن طريق صياغة توافقات أساسية، أكثر من الاعتماد على توافقات موجودة مسبقاً. وأرغب هنا أن أوجد اقتراحاً لتلك النقطة مع العلاقة بين تأويل المقدس والصلاة. فهابرماس يرى أن «العالم» يقوم مقام المقدس؛ بمعنى أنه «شكل مجرد خالٍ من أي محتوى محدد»، وأن العالم المعاش يقوم مقام تأويل المقدس الذي لا يعترف بأنه تأويل، والفهم التواصلية يقوم مقام تأويل المقدس الذي يدرك أنه من صنع البشر، والعلاقة بين المقدرة على النقد الذاتي والرغبة فيه، تقوم مقام الصلاة. والفرق الأساسي، في صيغة هابرماس المُعلَّمة، هو إقصاء مفهوم الإله، واستبدال جماعة المؤولين بوصفهم أناساً معنيين بمثل هذا النقد. ويبدو هذا بالنسبة لي انتصاراً للقيم الأخلاقية الهيجلية على الخوف والردة الكيركيغاردية.

وبالعودة إلى مناقشات هابرماس الخاصة، ذكرت فيما سبق أنه لا ينشغل بالتقابل الثنائي بين المجتمعات «الأسطورية» والمجتمعات «الحديثة»، بل لديه نماذج ثلاثية تتحول من المجتمعات «الأسطورية» إلى المجتمعات «الحديثة» مروراً بالمجتمعات «الدينية- الميتافيزيقية». ففي المقال السابق أقام هابرماس تقابلاً بين الرؤية «الحداثية» والرؤية «الأسطورية» للعالم. والمقال الثاني وثيق الصلة هو (التحرر من السحر للرؤية الدينية الميتافيزيقية للعالم وانبثاق البنى الحداثية للوعي The Disenchantment of Religious-Metaphysical Worldviews and the Emergence of Modern Structures of Consciousness) في كتاب «نظرية الفعل التواصلية (The Theory of Communicative Action)»، يعالج الاختلاف بين الزوج الثاني في الثالث. وحيث ينخرط المقال الأول في جدالات أنثروبولوجية، يردد هذا المقال موقف ماكس فيبر من الدين.

ولا أطرح موجر الموقف النسقي لهابرماس من نظرية فيبر<sup>(1)</sup>. فاهتمامنا، في تلك النقطة، ينصب فقط على السرد المقدم من هابرماس (استناداً إلى فيبر) حول الانزياح

(1) واجه تأويل هابرماس ليفير في هذا المقال تحدٍ أساسي؛ لأنه أخفق في الاعتراف بمدىونية فيبر لينتبه. (Owen 1994: 84-139). فالافتراضات المسبقة في موقف فيبر تعرضت نفسها للتساؤل الراديكالي مقابل خلفية موقف هيجل عن الحياة الأخلاقية: (Rose 1981: 18-21). ولمعرفة النقد الممثل لمنهجية هابرماس، انظر: Dallmayr 1991.

من الوعي «الديني-الميثافيزيقي» إلى الوعي «الحدائي». والسؤال الكامن في هذا التحليل هو: هل يمكن أن يكون ثمة وعي «ديني- ما بعد ميثافيزيقي»، أو هل فكرة مصطلحات مرجعية- التي يصف بها هابرماس التفكير الاجتماعي- هي فكرة لا متسقة؟ وبكلام آخر، إن فحص مقال هابرماس، قد يلقي الضوء على الحيز «الديني» في تفكيره.

ويتهج هابرماس من مقدرة فيبر على التصنيف، ويطور عددًا من التقابلات في التصنيفات عنده. وعلى أية حال، بالنسبة لعالم اجتماع، هناك بعض الثغرات الملفتة للانتباه، وبعض منها تستحق المواجهة مسبقًا. والمثال الجيد على ذلك هو التمييز الذي يقيمه فيبر بين المصالح «المادية» والمصالح «المثالية»: أو بين «السلع الدنيوية» (هابرماس)، مثل الازدهار، الأمن، الصحة، التعمير، و«الأشياء المقدسة» مثل النعمة، الخلاص، والحياة الأبدية. وفي موضع سابق في مقال هابرماس حول التقابل بين الوعي الديني- الميثافيزيقي والوعي الحدائي، يبدو التمييز بين السلع الدنيوية والأشياء المقدسة، أشد وضوحًا. وقد رأينا للتو في الفصل الرابع الكيفية التي يعالج بها هابرماس مفهوم المقدس. ومع ذلك، ثمة شيء غريب حول الطريقة التوكيدية أو التقريرية التي أقيم فيها هذا التمييز. فبالنسبة لكل من ترعرع واعتاد على ترتيب الزبور يوميًا، يكون للتمييز بين الصّحة والخلاص معنى ما: فمن الواضح أن الأنفلونزا التي تصبني اليوم ليس لها الترتيب ذاته الذي أحججه للصّح مع الرب. ومع ذلك، فالفكرة القائلة إن الصّحة البدنية «دنيوية» والتحرر من الشعور بالذنب «مقدس»، هي فكرة غريبة. فكلتاها دنيوية ومقدسة بالكامل. وهذا واضح، بالنسبة للمسيحيين، من واقعة أن العشاء الإلهي - وهو المثال النموذجي لتقبل نعمة الرّب في التقليد الكاثوليكي- يُقدّم مقترنًا بالخبز. كما أن الصلاة الربانية واضحة، بشكل كبير، في هذه النقطة: «أعطنا خبزنا اليومي»، «إغفر لنا خطايانا». إنهم يصلون لأجلهما معًا. فالصحة البدنية والصّح الإلهي متميزان، ولكنهما لا ينتسبان إلى مقولات متباينة، تباينًا كبيرًا. فالتحليل الفيبري للصلاة الربانية ممكن جدًا، ولكنه لا بد أن يفضي إلى وصفها بأنها صلاة حول المصالح «المادية» و«المثالية» ككل. ويبدو أن تقسيم الابتهاالات المتنوعة للصلاة، على أساس حالة تلو أخرى، وإعطاء الصلاة مكانة اللبّ في «المقدس» بالنسبة للعبادة،

هو عملٌ غير مألوف. فأحد الفروق بين النظرية الاجتماعية واللاهوت، تأخذ بعين الاعتبار الطريقة التي تقام فيها هذه الأنواع من التمايزات. غير أن الفرق لا يكمن في أن إحداهما [أي النظرية الاجتماعية واللاهوت. م] يقيم هذا التمييز والآخر لا يفعل، فكلاهما يفعل ذلك، وإنما في أنهما يعلانه بطريقتين متباينتين. فبينما يكون التمييز بالنسبة لفيبر/ هابرماس، في أنواع السلع، يكون بالنسبة للاهوتيين، في أنواع مختلفة من وصف السلع. وفي هذا الصدد، يبدو التفسير اللاهوتي أكثر «عقلانية»، بالمعنى الهابرماسي: أي أنه يعترف بجودة الصنع البشري لذلك التمييز، ويستطيع التحول بين الأنواع المختلفة للوصف، بدل أن ينسب هذا الوصف إلى كونه متأصلاً في الموضوع (cf. Rose 1981: 19). وهذا صحيح إلى المدى الذي يجعل هابرماس غير قادر على وصف «المقدس» بوصفه شيئاً دنيوياً. ولو تجاهلنا هذه المسألة، لأمكننا أن نسأل: ما الذي يمكن تعلمه من التقابل الذي وضعه هابرماس بين المجتمعات «التقليدية» والمجتمعات «الحديثة»؟

يشير هابرماس حالاً السؤال عما يدعوه اللاهوتيون التطور العقائدي؛ أعني التحولات في تأويلات العالم، وما يسميه هو «أفكار جديدة، وأسس جديدة، ومستويات جديدة في التسويغ» (Habermas 1984a: 192). فبالنسبة له، لا تقوم المجتمعات «التقليدية» بمحاكمة التحول العقائدي من خلال «محاكاة منظمة»، وإنما من خلال تأثير الشخصيات «الكاريزمية». فهذا الخط من المحاكاة، يفترض مسبقاً بعض الإلمام بالتقابل الذي يقيمه فيبر بين الكاريزما والروتنة routinisation. ويحذو هابرماس حذو فيبر، بصورة مذهلة، فيقيم التقابل بين «الكلمة النبوية» و«المذهب أو العقيدة القادرة على نقل الموروث أو إحيائه». (وبالمصطلحات التي أستخدمها، كلاهما «عقائدي» بمعنى أنهما تأويلات للطبيعة/ المقدس؛ ولا ينبغي أن يُسمح لذلك بالتداخل مع فهمنا للتقابل الذي يقيمه هابرماس). والمثير للدهشة أنه يتعين على هابرماس أن يفعل ذلك، لأنه على هذا الأساس لا تعد فترة اللاهوت البطريركي «تقليدية»، وإنما «حادثة» بفضل إجراءاتها المجمعية (أي تنجز ضمن مجلس أو هيئة. م). ولو اعتبرنا العشرين قرناً الأخيرة من التاريخ المسيحي حداثياً، فليس واضحاً لأي مدى يمكن أن يصحَّ هذا التصور، فأشياء مثل العلم الطبيعي والتقدم التكنولوجي لن تكون علامات على ظهور

الحدثة، وإنما مجرد تطورات ضمن تاريخها الطويل. ولا يأخذ هابرماس هذا النوع من القضايا بعين الاعتبار في المقال الحالي.

وما يحاول هابرماس بلوغه هو أنواع مختلفة من عملية «الشرعنة»؛ أعني طرقاً للدفاع عن تأويلات الفعل ومساراته من خلال الحجّة، بدلاً من القوة القسرية. إن نوع التأويلات التي تقتضي مثل هذه الشرعنة هي محط اهتمام خاص من جانب هابرماس في هذا السياق المتعلق بالعدالة الإلهية؛ أي محاولة الدفاع عن صفات الإله والعالم (باعتبارها صحيحة تماماً، بشكل مسبق) في مواجهة الصفات المنافسة. ونقلاً عن فريدريك تينبرك Friedrich Tenbruck، واستناداً إلى روبرت بيللا Robert Bellah وريتر دويرت Rainer Döbert، ينظر هابرماس بالقول:

«إن القيود العقلانية التي يُفترض أن يتبّعها الدين، تنبثق من الحاجة إلى أجوبة عقلانية على مشكلة العدالة الإلهية؛ وإن مراحل التطور الديني هي تصورات صريحة، على نحو متزايد، حول تلك المشكلة وحلولها».... ويعكس مضمون وجهات النظر عن العالم قرارات متنوعة لمشكلة العدالة الإلهية. (6-Habermas 1984a: 195).

وما يفهمه هابرماس من «مشكلة العدالة الإلهية» لم يُذكر، بشكل مرض، في تلك النقطة. وما يلفت انتباهه، بدلاً عن ذلك، هو ما له صلة وطيدة ببلورة ما يسمى «توجّه التطور الديني». إذ يقدم فيبر لهابرماس تفسيراً خطياً ابتداءً من المشكلة الأولية للعدالة الإلهية (مرة أخرى، غير محددة)، وصولاً إلى تأويلات للعالم، خالية من السحر. «إذ يمكن شرح توجّه التطور الديني من خلال المنطق الداخلي للمشكلة الأساسية، ولتركيب وجهات النظر عن العالم» (Habermas 1984a: 196). وينطوي هذا القول على أنه في صراع الصفات المنافسة للعالم، ثمة أنواع محددة من التفسيرات، أو «الحلول» بمفردات هابرماس، سوف تنحو نحو الهيمنة. ولكن ما أنماط التفسير؟ بالنسبة لفيبر، هي تلك التي تفضي إلى أخلاق اقتصادية رأسمالية. ويجد هابرماس أن هذا التفسير ضيق جداً، ويرغب بتقديم تفسير عام لمثل هذا التطور ضمن إطار اهتمامه بالسرديات التطورية للعقلنة.

ويود هابرماس أن يستخلص عصارة مفهوم «المنطق الداخلي» أكثر مما يود

تطويعه. والمشكلة في «المنطق الداخلي لوجهات النظر عن العالم»، بالنسبة لهابرماس، هي بالضبط أنه «داخلي». وبالنسبة للموقف العام من تطور رؤية العالم، لا يكفي مجرد امتلاك عدد قليل من المجتمعات التي أنجزت فعليًا مسارًا محددًا، على سبيل المثال، نحو الرأسمالية، (مع أنه قد لا تكون مثل تلك المجتمعات موجودة). فمن المقنع أكثر أن نكون قادرين على تعيين «منطق عام» يسمح بالقول إنه يمكن لمجتمعات محددة أن تتبعه، بطرق مختلفة. ويعلم هابرماس جيدًا أنه ليس بوسعه امتلاك تفسير مستقل عن السياق لمثل هذا المنطق العام، لأنه سيكون دومًا خاضعًا لسياق محدد. ومع ذلك، فهو يعتقد أن بوسعه القول أكثر من مجرد أن لوجهات النظر عن العالم منطقتها الخاص الذي تنتجه التطورات في تأويلات العالم. فما الذي قد تشمله كلمة «أكثر»؟

يقيم هابرماس التمييز بين مقاربتين مختلفتين لدراسة أديان العالم: المقاربة المقارنة، والمقاربة النسقية. وبينما يسلك فيبر المقاربة الأولى، يرغب هابرماس بالنظر إلى أي مدى يمكنه تدبُّر المقاربة الثانية. وبما أنه لم يخبرنا ما يعنيه هذا التمييز بدقة، فسنبغيض عن ذلك، على الأقل، بمخطط لما تعنيه «العدالة الإلهية»:

ترتبط العقْلنة بفرضية مشتركة بين كل الأديان في العالم: السؤال حول تسويق عدم المساواة في توزيع السلع في الحياة. وتبرز هذه الإشكالية الأخلاقية الأساسية، التي تشق حدود الأسطورة، من الحاجة إلى التفسير الديني للمعاناة التي تدرك بوصفها غير عادلة. (Habermas 1984a: 201).

والمستغرب أن هذا التفسير للعدالة الإلهية، لا يحيل إلى الإله بوصفه مرجعية، ولا يخدم فعليًا أغراضًا مفيدة في مناقشة هابرماس. فمن غير الواضح إطلاقًا على أي أرضية أو على أي أسس تعد تلك الإشكالية الأخلاقية «أساسية»، أو فيما إن كان هذا الادعاء بحاجة لأن يكون صحيحًا، بالنسبة لمشروع هابرماس الخاص، كي يصبح مقنعًا. بالإضافة لذلك، يعرض هابرماس بأنه (وفير؟) بحاجة إلى مزيدٍ من أساسيات الثقافة اللاهوتية. فهو يردّد الفكرة القائلة إن أديان العالم تحاول «تفسير» المعاناة، أكثر مما تركزها في تأويل المقدس، وفي وصف العالم، وفي عادات خاصة بالشفاء

والأمل<sup>(1)</sup>. كما يردد هابرماس بإلحاح، وصفًا أحادي الجانب لممارسة الاعتراف بالخطايا؛ أعني بوصفها عملية تحديد السبب الذي جلب المعاناة، والكيفية التي جاءت بها (Habermas 1984a: 201). فمن الصعب جدًا إعطاء تفسير جيد، باستخدام تلك اللغة، للسبب الذي تُعرَف به تلك العملية أحيانًا بوصفها «الصُّلح» الذي يربط صراحة الفعل بالعلاج، أكثر مما يربطه بالتفسير، ويفترض مسبقًا حقيقة فعل الإله. ففي وصف هابرماس تحريفٌ بطريقة سيئة. وهو أيضًا لا يُبدي أي دراية بأن نوع اللاهوت المطور في سفر أيوب، أو في المزامير (الزبور)، يختلف بشكل ملحوظ عنه عند لاينز، حتى وإن كان كلاهما يتناول الأسئلة المتعلقة بالمعاناة البشرية وهوية الإله. وهابرماس يقوم بتجميع تلك الأنواع معًا، بطريقة غير مفيدة، بوصفها أمثلة على «التفسير».

ويهتم هابرماس بأسباب التحول من الأشكال القبليَّة (أو المؤلَّفة من مجموعة قبائل) -التي تتجه لحلولها صوب «الضرورات الجمعيَّة»- إلى «فكرة جديدة» حيث يتطلب الشفاء الفردي تفسيرًا. ويقترح أن قدوم الفرد -الذي لمعاناته دلالة، من ناحية الخلاص، (يضع هابرماس في ذهنه، بشكل محير، موقف كالفن من القدر المزدوج)- ناجمٌ عن «عملية التعلم» التي تستجيب للصراع بين الأفكار القبليَّة حول العدالة و«الواقع الجديد للمجتمعات الطبقيَّة». وهذا يعني أن للتغيرات في العدالة الإلهية أثرًا ثانويًا، يمكن إرجاعه إلى نشأة الدولة المدنيَّة (Habermas 1984a: 201-2).

إلى أي مدى يأخذنا ذلك لتناول مفهوم «الأكثر»، أو «النسقي»، الذي يحتاجه هابرماس لموقفه العام من تطور وجهات النظر عن العالم؟ ففي المرحلة اللاحقة يقيم هابرماس التمييز بين النظرة «الألوهية» والنظرة «الكونية» إلى العالم.

وعلى أية حال، فالسؤال عن تسوية تجليات اللاعدالة، لا يُعامل بوصفه سؤالًا أخلاقيًا محضًا، بل هو جزء من السؤال اللاهوتي، الكسمولوجي الميتافيزيقي، والمتعلق بتركيبة العالم ككل. ويُدرَك ترتيب العالم تمامًا بأنه تداخل بين أسئلة الوجود، والأسئلة المعيارية. وفي هذا الإطار للفكر الديني - الميتافيزيقي

(1) من أجل نقد لاذع لتلك الطريقة القاصرة في التفكير، انظر: Lash 1996: 219-20. «عزيرى الإله! ما نوع ذلك الجنون الذي يفترض معاناة تستدعي «إجابات»؟ العذاب يلتمس الشفاء وليس الجواب». ولكن فيبر وهابرماس لا يفكران بتلك الطريقة.

حول ترتيب العالم، يمكن العثور على حلول مختلفة تمامًا للمشكلات ذاتها. وعلاوة على ذلك، يقيم فيبر تقابلًا بين اثنتين من الاستراتيجيات المفاهيمية الأساسية: الاستراتيجية الأولى، وهي خاصة بنصف الكرة الغربي، توظف تصور الإله الشخصي المفارق للخلق، والاستراتيجية الثانية، وهي منتشرة في الشرق، تبدأ من فكرة الكون (الكوسموس) المتجرّد للامخلوق. ويرجع فيبر إلى تلك الاستراتيجيات أيضًا بوصفها تصورات مفارقة ومتأصلة في الإله. فقد تطور «إله الفعل» بطريقة تفسيرية على صورة «يهو»، «إله النظام أو الكمال» في البراهمية. فعلى المؤمنين أن يتفاعلوا أو ينخرطوا في علاقات مختلفة مع إله الخلق على أن يفعلوا ذلك على أسس استاتيكية للترتيب الكوني. فهم يفهمون ذواتهم بوصفها أدوات للرب، وليس بوصفها قيمًا إلهية. في الحالة الأولى، يسعى صاحب العقيدة لكسب رضا الإله؛ وفي الحالة الأخرى، يسعى لمشاركة الإله (Habermas 1984a: 202).

ويمكن إيجاز تلك المسألة ببساطة. المشكلة التي تواجه أفراد الدول المدنية الوليدة هي عدم المساواة في توزيع السلع، وخبرة المعاناة - التي كانت وما زالت - عديمة المعنى. وثمة «حلان» لاهوتيان لتلك المشكلة؛ أولهما، يهودي وثانيهما، هندوسي. الرواية اليهودية تضع الإله فوق الخلق ومقابله، وتفهم الفعل البشري، الذي أصبح مغرّبًا، على أنه السعي نحو الصلح مع الإله. والحل الهندوسي يعين الإله من خلال التنظيم الكوني، ويفهم الفعل البشري بوصفه نتاجًا للفعل الإلهي. (لم يكمل فيبر قطعًا دراسته عن المسيحية والإسلام، ولذا يتردد هابرماس، في الوقت الراهن، في التأمل حول الكيفية التي تستجيب فيها المسيحية والإسلام للمشكلة التي قد توصف. والسمة الأساسية لكلتا المقاربتين هي افتقارهما للتمايز بين المظاهر «الوجود، المرجعية والتعبيرية» لوصفهما لترتيب العالم. وهذا يعني أنهما أخفقتا في التمييز بين كيف يكون العالم، ماذا يتعين على الناس القيام به، وكيف يؤثر عليهم إفراديًا.

والزوج الثاني من التقابل هو بين توكيد العالم ونبذه. فاليهودية والمسيحية (اللتينظهرتا بهدوء غير علني في سرد هابرماس) تزوجتا على طريقة نبذ-العالم؛ نظرًا لكونهما (أي اليهودية والمسيحية م.) «ثنائية» مزعومة مرتبطة، إلى حد ما، باهتمامهما



بـ«الخلاص». ومرة أخرى، يركن هابرماس هنا إلى السير على خطى فيبر، ولا يقدم تفسيراً لكيفية ارتباط تلك الثنائية بالخلاص بوصفهما فرضيات.

مازلنا نفتقر للتفسير «العام» أو «النسقي» الذي وُعدنا به. فهابرماس يستمر بتأجيل تلك النقطة، ويردّد، بدلاً عن ذلك، معايير فيبر للحكم على عقلانية الدين. والنص التالي هو من عمل فيبر «الدين في الصين (Religion of China):

للحكم على مستوى العقلنة، التي يمثلها الدين، هناك مقياسان أساسيان متداخلان لذلك. أحدهما مدى امتناع الدين عن السحر، وثانيهما مدى الوحدة النسقية التي تُمنَح للعلاقة بين الإله والعالم، وتُمنَح بالمثل للعلاقة الأخلاقية الخاصة بين تلك الوحدة والعالم. (Weber 1964: 226, in Habermas 1984a: 205).

فيمكن لعقلانية الدين أن تقاس بدرجة افتقارها للسحر، ويمدى اتساقها، وهذا لا يلائم مقاصد هابرماس، على الإطلاق، كما ينبغي: فهو يريد أن يحدد موقع الاختلاف في عمليات التعلّم القابلة للتعيين، والقادرة على تجاوز السحر. ويرر هابرماس لفيبر على الأسس التي يبدي فيها فيبر اهتماماً بالمسائل الأخلاقية أكثر من اهتمامه بالمسائل المعرفية والإدراكية. ومع ذلك، فهابرماس، مقتنع باتباع خطى فيبر، ويوجز آثار تلك العقلانية المتزايدة:

في الميادين الأساسية للطقس، يُمنَع تطور التواصل الشخصي بين المؤمن وإلهه أو الكائن الإلهي. فأليات الانصياع لجبروت الإله التي تحيا، على صورة سامية، في سر القربان، تهيمن نيابة عن العبادة والصلاة. (Habermas 1984a: 205).

ومن المهم ملاحظة أن هابرماس لم يخبر القارئ بعد كيف أن الوصف الأفضل للمسيحية يكون بالتقابل القطبي بين الفكر اليهودي والفكر الهندوسي (أعني بين الفعل والنظام، بين الأدوات والحواضن، وبين التضرع والمشاركة). كما تستحق الملاحظة أن هابرماس لم يُشر فعلياً إلى المسيحية باسمها، ونصّ فيبر الذي أخذناه بعين الاعتبار هو حول الكونفوشوسية والطاوية. ولكن من خلال حديثه عن «القرايين المقدسة» ينبغي على المرء افتراض أن هابرماس هنا يتكلم عن المسيحية، وما

يقوله مثير للدهشة. فالمسيحية، وفقًا لتفسيره، لا تنحو نحو القطب الأبعد المقابل لليهودية فحسب، وإنما هي تتفوق عليها في تفسيرها للاختلاف بين الإله والخلق. ولا تقتصر المسألة على مجرد فجوة بينهما، بل لا وجود حتى لنقطة مشتركة بينهما يمكن الصراخ عبرها، لأن الإله لا يمكنه أن يسمع. وغالبًا يُعجب المرء بالثقة التي يصف بها هابرماس المسيحية بوصفها دينًا «للقران المقدس» أكثر من كونها دينًا للصلاة والشكر. وفي الوقت الراهن، يدرك كل طالب في الإلهيات مدى صعوبة شرح ما يعنيه «القران المقدس»، كما أنه ليس بالأمر الهين وصف «الصلاة». ولكن، أن يتم ردُّ إحداهما إلى «آيات انصياح» والأخرى إلى «تواصل شخصي»، قد لا تكون نقطة البداية الأشد وضوحًا لاكتشاف مضيء. وسيجد المرء بالتأكيد أنه من الصعب التفسير، عن قناعة أحيانًا، لما يسمى بـ«وصول المصلي إلى الخشوع» («لا نفترض أننا نأتي مائدتك واثقين باستقامتنا، وإنما بعظيم رحمتك وكثرتها») التي تتلى غالبًا قبل «سر القران» مباشرة لمجمع الأساقفة. وما يؤديه المرء من تسابيح في القديس («هللوا، هللوا، هللوا، الرب إلهانا أجمعين!») الذي يسبق سر القران، يجب أن يبقى تمامًا اللغز الأشد حيرة. والمشكلة الحقيقية هنا لا تكمن في أن هابرماس يفترق إلى الثقافة اللاهوتية، وإنما في عدم الرغبة في الانتباه إلى التفاصيل. وتلك مسألة سوسولوجية. فالمسيحيون يتلونون ويعانون، باختلاف كبير، لكي يعطوا معنى للقران المقدس والصلاة؛ كما أن للطوائف المتباينة (الأقباط، الأرثوذكس، الروم، الكاثوليك والبروتستانت) إلهيات متغايرة؛ وثمة جدال صاحب ضمن اللاهوت البروتستانتي حول تلك المسائل. وهذا التباين ليس حديثًا، ولم يكن كذلك عندما كان فيبر يكتب في عشرينيات القرن العشرين (1920s).

وعلى أية حال، فالتذمُّر من أوجه القصور في الجانب السوسولوجي عند هابرماس، ليس بديلًا عن النقاش، ومهمتنا هي تقديم تفسير نافع لنقاشه. فربما من الأفضل السؤال عن السبب الذي يدفعه لتكرار هذا الوصف للمسيحية، واستكشاف الكيفية التي قد تساعد بحثه عن تفسير عام للتطور الديني. وعلينا أن نفترض أن ذلك يخدم بعض المقاصد النافعة.

ويهتم هابرماس غالبًا وحصريًا بمفهوم التحرر من السحر أكثر من اهتمامه بكيفية

العبادة. «فعالمة لأفكار السحرية يعيق تبني موقف موضوعاني تجاه الابتكار التقني، والتنمية الاقتصادية، وما شابه» (Habermas 1984a: 205). وهذا يعني أن التحرر من السحر يجعل التفكير بهدوء بالتكنولوجيا والمقايضة ممكنًا؛ لأن كلتاها كُتت تمامًا عن كونها جزءًا من موضوع حساس (لاش Lash) ضمن ميدان المقدس. وفيما يتصل بتلك القضايا، يرغب هابرماس في أن يمضي لأبعد مما مضى إليه فيبر في تركيزه غالبًا، وبشكل حصري، على الدين بوصفه رؤية أخلاقية إلى العالم تجاه بعض الاعتبارات لما يدعوها هابرماس بمسائل «الإدراك». وهذا بالضبط محط اهتمامه بتطور الإدراك الذي يحفز رغبته على التفسير العام للتطور الديني.

ويعود هابرماس إلى سؤال «مدى الوحدة النسقية» (فيبر) التي يتم بها تزويد أعضائها بوجهات النظر الدينية عن العالم. ويقصد هابرماس بهذا أن طريقة تعدد الخبرة، هو في وحدتها اجتماعيًا، وبخاصة في مواجهة التناقض واللا-اتساق. وهو ما يدعوه هابرماس بـ«فكرة الوحدة» التي تعد تحضيرًا لخلق أول صلة في تفسيره المعمّم لتطور العقلانية:

يتم تمثيل هذا المبدأ بوصفه إله الخلق، أو أساس الوجود، الذي يوحد في ذاته جوانب العالم لـ«يكون» والـ«يجب»، الجوهر والمظهر. وبالفعل، تُعد وجهات النظر عن العالم «أكثر عقلانية»، كلما كانت أشدّ وضوحًا بحيث تكون قادرة على فهم العالم أو التعامل معه وفقًا لواحد من تلك الجوانب- ليكون عالمًا مؤقتًا أو عالم المظاهر الذي لم يتفصل بعد عن ميدان العالم العلوي أو ما فوق الدنيوي. (Habermas 1984a: 206).

ويقصد هابرماس أن الأديان تُبدي علامات على كونها أكثر عقلانية، عندما تفصل بين الـ«يكون» والـ«يجب»، بين «الجوهر» و«المظهر». ومثل هذا الفصل هو، بالنسبة لهابرماس، واحد من مراحل التوجه نحو التفكير «الحداثي» والذي يعد، من الناحية التطورية، متقدمًا على التفكير «التقليدي». وبلغة مألوفة للاهوتيين، يعني ذلك أنه من الضروري أن تفصل التقاليد بين «الدوغمائية» و«الأخلاق»، إن هي أرادت أن تحقق مزيدًا من العقلانية. ووفقًا لمخطط هابرماس، فإن إصرار كارل بارث Karl Barth على أن «الأخلاق دوغمائية» هو تقهقر في التطور الاجتماعي. ومن المهم أن نفهم بوضوح

الأسباب التي جعلت هابرماس يصرُّ على هذا الفصل، أهمُّها لأنه على الأرجح لا يودُّ وصف لاهوت بارث بأنه «لاعقلاني»، أو بسبب هذا الأمر وصف فلسفة ماك إنترى بأنها «لاعقلانية» (كلاهما يعارض مثل هذا الفصل)، ولكنه قد يقول، بدلاً عن ذلك، إنهما أخفقا في تقدير المنافع التي يجلبها مثل هذا الفصل للتطور المعرفي والأخلاقي.

فهابرماس هنا ليس دقيقاً بقدر الدقة التي ربما يكون عليها في موقفه من الفصل بين الـ«يكون» والـ«يجب». وما يبدو أنه راغب في قوله: إن العقلنة هي على وشك إخبارنا بالتغاير بين العالم الذي يراد تأويله - التأويلات البشرية الصُّنع لهذا العالم - والدوافع الأخلاقية المترتبة عليها تلك التأويلات. ويرز اللبس من كيف لأحد أن يجعل الـ«يكون» والـ«يجب» موافقين لذلك التغاير. وينطوي كلام هابرماس على أن الدمج بين الـ«يكون» والـ«يجب» يشبه الخلط بين «العالم» و«النظر إلى العالم». وعلى أية حال، فلسنا بحاجة لهذا أيضاً. فلو فهم أحد أن الـ«يكون» هو تأويل للعالم من صنع البشر، مثله مثل الـ«يجب»، عندها فإن الـ«يكون» والـ«يجب» يمكن أن تحملا معاً معنى عقلياً تاماً، بالمعنى الهابرماسي. وبالمثل، فلو أدرك أحد ما أن «الدوغمائية» هي تأويلٌ للمقدس من صنع البشر، عندها لن يكون ثمة مشكلة في القول إن «الأخلاق دوغمائية». والتميز هنا بين المقدس وتأويل المقدس أكثر نفعاً من التمييز بين «العالم/ والنظر إلى العالم»؛ لأن استخدام هابرماس لكلمة «العالم»، هو استخدام مضاد لما هو بديهي، وعلى المرء أن يعمل بجدٍ ليتذكر أن عليه استخدامها بطريقة استخدام هابرماس لها. فثمة ما يدفع المخيلة بقوة على التفكير في أن «العالم» معناه «كيف نرى العالم»، والذي هو بوضوح تأويل من صنع البشر. ولا يعني هابرماس ذلك قطعاً. فـ«العالم» بالنسبة له هو الشيء المؤوَّل، وليس التأويل. وسيصرُّ بشدة على أن لا أحد يلاقي العالم وجهاً لوجه، إلا في هذه التأويلات أو تلك: فهابرماس هنا مثالٌ للهيغلية إلى حد ما بوصفه يُدرك أنه ليس هناك واقع مستقل عن توشُّطه عبر المفاهيم. أما رؤية هابرماس، فهي مختلفة: فهو يرى أنه يمكن للناس ذوي وجهات النظر المختلفة عن العالم أن يتعلموا كيفية إدراك أن وجهات نظرهم عن العالم هي وجهات نظر عن العالم، وهي متميزة من العالم الذي يؤوِّلونه. وإدراك الحديث عن المقدس وتأويل

المقدس، أسهل. وحيث يقول هابرماس إن الأكثر عقلانية هو أن تُدرك الاختلاف بين المقدس وتأويل النص المقدس، من أن تفكر أنهما الشيء ذاته، يمكن عندها لأكثر القراء فهم ما يحاول هابرماس قوله بسرعة كبيرة. فتميزه بين العالم/ الرؤية عن العالم تحوّل أي رؤية عن العالم إلى شيء مؤكد. وبينما يُعدّ الرؤية عن العالم مجرد تأويل، تتضمن العقلانية، بالنسبة له، وجهات نظر عن العالم متميزة من العالم. فالحديث، في هذا المخطط، عن وجهات نظر عن العالم أقل أو أكثر عقلانية، ليس ذا شأن، باستثناء ما يكون منها أكثر أو أقل اتساقًا، أو يفضي إلى عدالة إلهية أفضل أو أسوأ (وفقًا لبعض المعايير – ولكن أي معايير؟). إن فحص الاتساق هو الحد الأدنى بالنظر إلى الأثر الهائل الذي تمتلكه النظرة إلى العالم في كل مجال قابل للتصور من التفكير البشري والفعل البشري.

ومن المؤكد أن هابرماس يمضي إلى تمييزه بين العالم والنظرة إلى العالم، أو كما يقول هو في موضع آخر، «إمكان التمييز بين ما هو صحيح وما نعتقد أنه كذلك» (Habermas 1922a: 138). فمن المؤكد أن هناك فرقًا بين مناقشة امرئ يرى نظرتة إلى العالم على أنها نظرة إلى العالم، وآخر يعتقد أنه يصف العالم الوحيد القابل للتصور الذي من الممكن أن يكون كذلك. وبينما أفهم في الحالة الأولى على أن لأحد ما تأويلًا مختلفًا، فأنا مضلل في الحالة الثانية. ومن شأن هذا أن يترك أثرًا على كيفية النقاش ونبرته. ولنتكرر ما قلناه، يمكن لهابرماس أن يصل إلى غايته، بشكل أفضل، بالحديث عن الاختلاف بين المقدس وتأويله، لأنه ليس بحاجة إلى التصور المضلل المرجح عن «العالم»، ولن يكون عليه التخلي عن النقاش حول «الحقيقة»؛ لأن مفهوم النهضة مساعد جدًا، في الكتابين المتعلقين بالطبيعة والمقدس. إذ يمكن لمفهوم «الطبيعة/ المقدس» أن ينجز هذا الدور بأفضل مما يفعله مفهوم «العالم»، طالما يتذكر القارئ لتلك الكتب، أن كل القراءات هي تأويل. ولهذا أيضًا فائدة إضافية، وهي أن هناك حقًا نصوصًا مقدسة مختلفة، تؤوّل ضمن موروثات متباينة، وليس فقط تأويلات مختلفة للنص المقدس، وأنّ فهم تلك النقطة يجعل الأمر أسهل للنظر في السبب الذي يزيد صعوبة الوصول إلى نقاش أخلاقي قيم بين أعضاء الموروثات المختلفة. ويقترح هابرماس مجبرًا أن على الشركاء في الحوار، إلى حدّ ما، أن يتعالوا عن موروثاتهم،

وفي الوقت نفسه، يعترف بتعذر ذلك: فهو يوظف في ذلك تصورات إشكالية كتلك التي مرت معنا في الفصل الثاني، مثل «افتراضات مسبقة لا مفرَّ منها» أو «أفكار شبه ترانسندنتالية» أو «التزامات افتراضية». فالمفهوم «الطبيعة/ المقدس» أفضل بكثير؛ لأنه يجعل الفروق في وجهات النظر، مرئية بصورة واضحة أكثر. وبالطبع، فهو يثير لغزه الخاص: إذ على المرء أن يمتلك تفسيرًا جيدًا للكيفية التي يمكن لأناس، لكل منهم نصوص مقدسة مختلفة، أن ينخرطوا في النقاش معًا، وما زال عليه أن يجد معايير لتقييم قوة الحجج (ويتفوق هابرماس هنا). ولكن الأشد وضوحًا أن تلك المعايير يجب أن تُستمدَّ من النص المقدس بالإضافة للموروث، أكثر من كونها تُستمدَّ من مقدس علوي، والذي من الواضح أنه غير موجود. ومن الطبيعي، قد يتخلى المرء عن المعايير الكونية في هذا النموذج، ولكن هابرماس يفعل ذلك على عاتقه، طالما أنه يقرّ بالطبيعة الافتراضية لمثل هذه الكونية<sup>(1)</sup>.

واعتماد هابرماس على فيبر مهم خاصة في مفهوم الأخير القائل: إن الموقف «الموضوعاني» تجاه العالم، هو إحدى نتائج «أديان الخلاص». ويعني بها الموروثات التي تقيم تمييزًا صارخًا بين الإله والعالم. وإلى جانب التقليل من قيمة الفعل في العالم (والذي يبدو واضحًا أنه خطر اللاهوت البروتستانتية، بالرغم من أن هابرماس لم يذكر ذلك)، يقدّم العالم أيضًا بتجرّد. ويلاحظ هابرماس أن هذا ليس كافيًا لإنتاج عقلنة أخلاقية (أي الفصل بين الـ«يكون» والـ«يجب»). ولكي يتحقق ذلك، لا بدّ من تخفيف أو تلطيف الافتراضات اللاهوتية المسبقة، ويكون ثمة حاجة لاتخاذ موقف إيجابي تجاه العالم بدل الموقف التقهقري أو الانهزامي. غير أن المميّز في هذا الموقف «الإيجابي» هو أنه لاقُت في تفسير فيبر. فالموروثات الدينية في نبذ-العالم تطوّر أحيانًا مواقف تجاه العالم من شأنها أن تعزّز «الهيمنة» في هذا الميدان الموضوعاني المنخفض القيمة. ويربط فيبر هذا الموقف بالموروثات الدينية التي تفسر الفعل البشري بوصفه «أداة لله» أكثر من كونه «قيمة إلهية» (Habermas 1984a: 207).

(1) يلاحظ بين Pippin أن هذا الاهتمام المعاد بناءه (reconstructive) بالافتراضي، هو ما يميز هابرماس عن كارل-أوتو أبيل Karl-Otto Aple، ولكن على الرغم أن هابرماس يتعد عن بعض أكثر القضايا الكانطية إشكالا، فإنه لا يتناول، بشكل كافٍ، المشكلات التي يطرحها هيغل لمثل تلك المقاربة. (Pippin 1997: 177).

وفي تلك الحالة، يخاطر هابرماس ثانية في معارضة فيبر الذي يود أن يفسر كيف نشأت الرأسمالية في أوروبا، وليس في مكان آخر، ويبدل جهداً ليفسر لماذا لم «تتعقلن» الثقافات الأخرى بعد. ويلاحظ هابرماس أن فيبر ينظر، على نحو غير مقبول، إلى أن الصينيين يفتقرون إلى وسائل العقلنة؛ نظراً لأنهم ما زالوا يستثمرون «السحر» في الإمبراطورية. وهذا غير مقبول لأنه معروف (وهو ما لا يعرفه فيبر) أن الإنجازات النظرية الصينية فاقت بكثير نظيرتها الأوروبية بمئات السنين، إلى ما بعد 1400م تقريباً. ومرة أخرى، يقترح هابرماس في تلك النقطة أن التحليل، من وجهة نظر «أخلاقية» (فيبر)، يمكن أن يتم تصويبه بالتحليل من وجهة نظر «معرفية» (هابرماس). ومرة أخرى أيضاً، يشدد هابرماس على رؤية فيبر بأن الشرط المطلوب للمرحلة التالية من العقلنة كان الدولة المدنية اللإقطاعية.

وما تقدّم كافٍ لهابرماس ليحاول صياغة الرابط الرئيسي الثاني لتفسيره المعمّم حول العقلنة:

يمكن أن نعد وجهات النظر عن العالم على أنها أكثر عقلانية، كلما تحلّل عالم المظاهر من وجهات النظر المجردة بوصفها مجال الموجود أو النافع، وأصبح خالياً من المظاهر الأخرى -المعيارية والتعبيرية. فالنظرة إلى العالم المُعقلنة معرفياً، تمثل العالم بوصفه مجموع كل الأشكال والعمليات التي يمكن أن تصنع الحاضر، بشكل تأملي، في الذهن. (Habermas 1984a: 210).

فالرابط الأول كان في فصل «يكون» عن «يجب»، والقدرة الملائمة لفهم العالم بالرجوع إلى واحد من هذين المعيارين، بدل أخذهما معاً. والرابط الثاني هو في فصل «النافع» عن الحق الأخلاقي أو الخير المرغوب فيه.

وفي تلك المرحلة من النقاش، يتفاعل عدد من الثنائيات المتقابلة، والتي يسعى هابرماس لرسمها مبيّناً الموضوع الذي تظهر فيه الأديان المختلفة في العالم. وقد استنبط هابرماس الأشياء وفق محورين: الموقف الفاعل للفعل في العالم مقابل الموقف المنفعل به، والتقييم السلبي للعالم مقابل التقييم الإيجابي له. فالمسيحية، على سبيل المثال، فاعلة وسلبية، بينما كان اليونانيون القدماء منفعلين وإيجابيين. وهكذا، بينما تستهدف المسيحية الهيمنة، كان هدف اليونانيين التأمل أو النظر (Habermas

(211: 1984a). ومرة أخرى، يريد هابرماس صياغة أطروحة تطويرية- معرفية يمكنها تعميم التطور الديني أكثر من اعتمادها على العروض التي تقترح أن التطورات قد تحدث أحياناً، وقد لا تحدث. ويمضي في تلك الفرضية بالجمع بين تحليله المعرفي والتحليل الأخلاقي عند فيبر. ويقوم بذلك بالطريقة التالية:

يمكن للعقلنة أن تتخذ إحدى صيغتين: معرفية أو أخلاقية. وموقف فيبر كان أحادي الجانب في أخذه العقلنة الأخلاقية فقط؛ أي التمايز بين الـ«يكون» والـ«يجب». وهو موقف بحاجة لتكميله بأخذ العقلنة المعرفية بعين الاعتبار؛ التمايز بين أنواع مختلفة من العمليات في الطبيعة (مثل، السببية الطبيعية مقابل رد الأسباب إلى السحر). فالمسيحية واليهودية كلتاهما تميز، على نحو مزعوم، الـ«يكون» عن الـ«يجب»، وتقوم «بإزاحة عن مركز» العالم على هذا النحو. أما اليونانيون القدماء فقد ميزوا أنواعاً مختلفة من العمليات التجريبية (أي أنهم طوروا نظريات معقدة)، وقاموا، بدلاً من ذلك، «بإزاحة عن مركز» عالمهم بتلك الطريقة. وهذا يخدم تفسير هابرماس المعمم جيداً: فالموقف الأكثر عقلنة هو الذي يقيم تمييزاً بين المحورين: الـ«يكون» والـ«يجب» والتمايز بين الأنواع المختلفة من العمليات الملاحظة في الطبيعة (Habermas 1984a: 2012-3). وهذا النوع من العقلنة بالطبع لا ينتسب إلى موروث ديني واحد. وما يؤدُّ هابرماس وصفه هو التقارب بين «النظرية» اليونانية و«الهيمنة» المسيحية ضمن الثقافة الأوروبية الواحدة. وعلى هذا النحو، يميل للقول: «من الطبيعي أنه يمكن اختزال الدين المسيحي في الأخلاق، بقدر ضئيل، ضالّة اختزال الفلسفة اليونانية في الكسمولوجيا» (Habermas 1984a: 213). وهذا تفكير مرغوب فيه. ولسوء الحظ، فكل ذلك سهل جداً لدى التفكير عن طريق الأمثلة، حيث المسيحية تُختزَل بدقة إلى الأخلاق: فهناك تأويلات لكانط في هذا الاتجاه، على سبيل المثال، جديرة بالاحترام فلسفياً، ولكنها كارثية لاهوتياً.

ومن الصواب القول في نهاية هذا النقاش، أننا عثرنا على ما كنا نبحث عنه: علامات على التمييز بين «اللاهوتي» و«الميتافيزيقي». فسؤالنا الأصلي هو حول ما إن



كان امتلاك وجهة نظر «دينية- ما بعد ميتافيزيقية»، أمرًا قابلاً للتفكير. ويقدم هابرماس ما يلي:

إن وحدة وجهات النظر المُقلنة عن العالم التي تحيل، في الشق اللاهوتي، إلى الخلق، أو في الشق الميتافيزيقي، إلى كل ما هو موجود، تتمركز في مفاهيم مثل «الإله» «الكينونة» أو «الطبيعة» من المبادئ القصوى أو «المبادئ الأولى»؛ بينما يمكن إرجاع جميع النقاشات إلى مثل تلك المبادئ الأولى، فهذه الأخيرة لم تتعرض بذاتها إلى شك حجاجي. فما زالت الجوانب الوصفية، المعيارية، والتعبيرية، ملتحمة بتلك التصورات الأساسية، وبدقة، بتلك «المبادئ الأولى» التي تحيا على شيء من الفكر الأسطوري.

(Habermas 1984a: 214).

هذا مذهل، فهابرماس ينسب إلى الموروثات الدينية (المُقلنة جزئياً، في الوقت الحاضر)، مقدرة على التمييز بين التأويلات («الحجج») وما تستند إليه تلك التأويلات («المبادئ الأولى»). فبينما تكون التأويلات منفتحة على النقد، لا يكون مصدرها كذلك. وعدم القدرة تلك، أو عدم الرغبة (لا يميز هابرماس بينهما) تُنسب إلى بقاء التفكير «الأسطوري». ويُقيم هابرماس تقابلاً بين هذا التفكير والتفكير المُقلن بالكامل («الأنماط الحدائية للتفكير») التي:

لا تعترف بأي من تلك المحفوظات، ولا تقبل بأي من تلك الاستثناءات أو تُحلها من القوة النقدية للفكر الافتراضي، سواء في الأخلاقيات أو في العلم. ولتجاوز هذا العائق، كان من الضروري أولاً تعميم مستوى التعليم المكتسب بواسطة الجهاز المفاهيمي لوجهات النظر الدينية-الميتافيزيقية عن العالم. وهذا يعني، تطبيق أنماط التفكير المكتسبة في العقلنة الأخلاقية والمعرفية، بشكل متسق، لافتحام مجالات الحياة والخبرة. (Habermas 1984a: 214).

وبكلام آخر، يُخضع التفكير «الحدائي» كل شيء للنقد، بما في ذلك الافتراضات السابقة. ولكن هذا التأكيد يفضي إلى توجه لا ينسجم إطلاقاً مع هابرماس: فهو يستعيد أحد الأوضاع الإشكالية الموروثة عن المثاليين الألمان، أعني السؤال عن كيف نمتلك

النقد دون الريبية الراديكالية<sup>(1)</sup>. ومن الواضح أن هذا ليس ما يريده هابرماس: فهدفه ينصب أكثر على التفسير المعمّم للعقلنة الأخلاقية والمعرفية.

لقد اكتسب هابرماس تفسيره المعمّم، بطريقة مثيرة للاهتمام. فهو يكرر موقف فيبر من العقلنة الأخلاقية، ومن انتشار الالتزامات اللاهوتية البروتستانتية بوصفها عوامل تعين صعود «الهيمنة» في الرأسمالية. وفي الوقت ذاته، على الأغلب كما في حواشي فيبر، يكرر التفسير المكمل للعقلنة المعرفية، التي تنشر الالتزامات الميتافيزيقية اليونانية بوصفها عوامل تعين نشوء «النظرية» في العلم الحديث. إنها الاستراتيجية البلاغية الأشد إثارة للانتباه، وأهمها لأنه لو اقتطع المرء بصرامة، الادعاءات المتعلقة بالتطور المعرفي، وانتزعها من التعقيب المفصّل على فيبر، فسيلاحظ أن هابرماس غالبًا لم يثبت صحة ادعاءاته حول المعرفة. إن لها الطابع التأملي ذاته الذي تتسم به ملاحظات فيبر حول الدين، ومثلها تمامًا متداعية. والفرق هو أن فيبر لم يحاول أن يكون «نسقيًا» بالمعنى الهابرماسي للكلمة. بالإضافة لذلك، فقد كتب بتفصيل أكبر بكثير، وبمجال أوسع من المعطيات. فتفسير فيبر، الأكثر تفصيليًا والأقل نسقيًا، يفوق نظرية هابرماس المعممة حول العقلنة، وربما لا يكون مستغربًا، أن لا يكون للنظرية المعرفية عند هذا الأخير الأثر ذاته الذي تركته أطروحة الرأسمالية عند فيبر. ولكن ليس هذا ما يعيننا بالدرجة الأولى. فسؤالنا ينصب على سرد هابرماس حول انحسار الرؤية «الدينية- الميتافيزيقية» عن العالم في أوروبا. ويرهن التحليل المطول لنقاشه النتيجة السلبية التالي: إن هابرماس لا يهتم حقًا بهذا الانحسار!

إن هابرماس يهتم بالتفسير المعمّم للعقلنة. والسرد التنظيري حول الدين، والذي بالكاد يدافع عنه، هو مسألة ثانوية بالكامل. فأطروحة هابرماس الأساسية لا تستند على حقيقة أو زيف سرده التاريخي، وإنما على قوة الحجة والاتساق في تفسيره التخطيطي للتمييز بين مجالات القيم. فالدين هو عرضة تمامًا لمقاصده النسقية، والادعاء القوي نسبيًا هو من أجل القول: إنه من الخطأ هنا أخذ ملاحظات هابرماس عن الدين على محمل الجد. فلربما يكون مقتنعًا تمامًا بما يقوله عن انحسار الرؤية

(1) وبشكل موجز، للوصول إلى النقاش حول الوضع الذي ورثه أتباع كانط، انظر بيسر Beiser «التنوير والمثالية» The Enlightenment and Idealism، في 18: 2000، Ameriks 36.

«الدينية- الميتافيزيقية» عن العالم، ولكنه لم يسخر الكثير من مقدرته النظرية للدفاع عن جوانب هذا الانحسار. إنه، على أي مستوى عميق، لا يكثر قطّ بهذه المسألة. ولهذا، ليس ثمة حاجة إلى أن يجادل اللاهوتيون ضده بأن الحياة الدينية «عقلانية»<sup>(1)</sup>. فاهتمام هابرماس الأساسي هو التفسير المعمم للعقلانية، وحججه، على الأقل، تستحق النظر (حتى وإن كانت، في نهاية المطاف، غير مقنعة). وتفسيره لانحسار الفكر الديني مختلف بالكامل وأقل تنظيمًا، ولم يقل شيئًا هنا مما يكفي لصياغة حذرة تضمن تنفيذًا مفصلاً.

ويساعد هذا في شرح دهشة هابرماس وعدم ارتياحه تجاه الدعوة إلى سماع دفاع اللاهوتيين عن موروثاتهم في ضوء نظرية الفعل التواصلي عنده، التي تفترض مسبقًا تجاوز الدين، ولكنها لا تبرهن عليه فعليًا. فهي توظف، بالمعنى الخاص عنده السابق ذكره، من حيث هي «مبدأ أول» أو «مبدأ أقصى». وبهذا، فليس لديه حجج حقيقية يمكن لأحد أن يخالفه فيها. فلو قام أحد ما بتحليل جانب من انشغاله المفصل باللاهوتيين، المقال المسمى «الترانسندنتالي أو التعالي من الداخل Transcendence from Within» (Habermas 2002: 67-94)، فسيلاحظ في الحال أن هابرماس يتجاهل، بشكل كبير، كل الإسهامات التي تحاول الدفاع عن العقلانية الدينية؛ ويلوذ بدلاً عن ذلك، إلى الإسهامات التي تعالج أطروحته حول العقلانية، بشكل أعم. وسنرى ذلك في الفصل التاسع.

إن قراءة موقف هابرماس من العقلانية قد يعلم اللاهوتيين عددًا من الأشياء، ولكنهم لن يتعلموا منه إلا القليل حول الدين. في الواقع، قد يتقبلوا الشك في أن تمييزهم الأصلي بين المقدس وتأويل النص المقدس، يمكن أن يوظف بطرق مهمة بوصفها بديلًا عن النظر في السؤال الذي يسميه هابرماس «العقلانية». ومثل هذا الحوار مع هابرماس لم يأخذ مكانه بعد.



## الفصل الثامن

### انتصار الحدائنة على اللاهوت

في أعماله الأخيرة، يبدي هايرماس صراحة أكثر حول السبب الذي جعله يفكر أنه حتى اللاهوت المعاصر لا يمكنه القيام بدور مفيد للأسئلة المتعلقة بالنظرية الأخلاقية الحديثة. وفي تنقيحه لمشروع أخلاقيات الخطاب، لم يزل للدين الجانب الأساسي في نقاشه، ومن المهم توضيح ما هو هذا الجانب. ونظرًا للصلة التي أقامها هايرماس بين اللاهوت والميتافيزيقا، ولأن النظريات الأخلاقية في الحدائنة يجب أن تكون ما بعد-ميتافيزيقية، فإنه يزعم أن اللاهوت ليس مفيدًا للأخلاق المعاصرة. وهذا لا يعني أنه لا يعرف أي مثال عن اللاهوت ما بعد-الميتافيزيقي، وسنرى في الفصل التاسع، كيف يجادل حول بعض أنواع هذا اللاهوت. علاوة على ذلك، فهو يرفض التسليم بأن اللاهوتيات ما بعد الميتافيزيقية هي بحق لاهوتية؛ بمعنى كونها تأويلات، مقيدة بموروث، للنص المقدس والطقوس. ويعتقد هايرماس أيضًا أن التأويلات الفلسفية لوجود الإله والفعل، ليست ناجحة فحسب، وإنما ناجحة جدًا: فلم تعد أبدًا تلك اللاهوتيات، بوجود هذه التأويلات، ضرورية للحديث عن الإله. ولو كان اللاهوت ما بعد الميتافيزيقي مجددًا، بالنسبة لهايرماس، فعليه تجنب تأويل الإله، بعيدًا عن استخدام تصورات أخرى، ومن ثم، تجنب الوقوع بعدم فهم الأشكال الحدائية للوعي الذاتي. وهو يعتقد أن ذلك غير ممكن، والتفكير فيه مكرر في بعض أعماله المتأخرة. وهذه الأعمال هي محور اهتمام الفصل الحالي. فهايرماس، من وجهة نظري، يغمس في بعض قراءات الموروث الفلسفي المشكوك فيها، مما يقتضي بعض الانتقادات اللاذعة له.

وفي هذا الفصل سننظر في المقالين الأخيرين: الأول بعنوان «الوعي الحدائي بالزمن وحاجته للطمأنينة الذاتية Modernity's Consciousness of Time and its Need for Self-Reassurance» (من كتاب الخطاب الفلسفي للحدائنة Philosophical Discourse of Modernity) والثاني بعنوان «التحليل الجينياالوجي للمحتوى المعرفي للأخلاق Genealogical Analysis of the cognitive Content of Morality» (من كتاب تضمين الآخر The Inclusion of the Other). والفرضية الرئيسية اللازم فحصها، كما سبق، هي تجاوز الدين في الحدائنة: ليس فقط على طريقة وصف هابرماس للمنافع والتكاليف، وإنما أيضًا عبر محاولة الاستماع لكيفية وصفه للعملية التي حدث فيها هذا التجاوز.

فمقال «الوعي الحدائي بالزمن...» هو الأول في المحاضرات العشرين ضمن الخطاب الفلسفي للحدائنة. وغرضه هو وضع أطروحة من شقين: الأول، هو أن الناس الحدائيين ينظرون إلى حاضرهم بوصفه قطعًا مع الماضي، وبداية للمستقبل - أي «عصرًا جديدًا»؛ والثاني، هو أن موقفهم التأملي من الماضي، يعني أنه ليس لهذا الماضي سلطة مُلزِمة؛ فالتوحيد بين العالم والسلطة لوصف الكيفية التي يجب أن يحيا بها الناس، والتي استقرت سابقًا في الدين، ينبغي السعي إليها من مكان آخر: من الحدائنة ذاتها.

ويأتي نقاش هابرماس للدين، على نحو مميز، في مستهل سرده الرئيسي. وهو لهذا يعدُّ نوعًا من تهيئة الأرضية أكثر من كونه واقعيًا في صلب الموضوع، ومن الأفضل قراءته على أنه كذلك. والمقال ككل يفيد بوصفه تهيئة الأرضية للمحاضرات اللاحقة. ولذا فالنقاش في الدين هو تهيئة الأرضية لتهيئة الأرضية: وليس مقارنةً بعد بالكثير بطريقة النظر إلى الدين بوصفه دينًا. إنه يفيد في إعداد السرد حول شيء ما ينظر إليه هابرماس على أنه لا-ديني، أعني اعتماد التفكير الحدائي على الذات.

يستهلُّ هابرماس مقاله «الوعي الحدائي بالزمن» من النقطة التي توقعنا عندها في نقاشنا حول فيبر في نظرية الفعل التواصلي، بالرغم من أنه قدم للقارئ، خلال تلك الفترة فيما تبقى من النصف الثاني من كتاب نظرية الفعل التواصلي، جانبًا مما ناقشناه في الفصول السابقة. وهو يتدبّر، مرة ثانية، بسؤال فيبر: كيف يمكن شرح

التطورات التي حدثت في جميع «مجالات القيم» في أوروبا، ولم تحدث في مكان آخر. (Habermas 1987a: I). ومرة أخرى، يكرّر هابرماس المناقشات المألوفة حول «التحرر من السحر» و«تهافت الرؤية الدينية عن العالم». وهذا نموذج. فهابرماس يبدأ بالدين لكونه مفيداً كقطب مقابل لاهتماماته الفعلية المنصبة على التمييز المحكم، قدر الإمكان، بين الفكر «الحداثي» والفكر «التقليدي». وسؤالنا الفرعي هو: ما مدى أهمية هذا القطب لنقاشه، وهل يوسعه إجراء هذا النقاش من دونه؟

يرغب هابرماس بوضع التقابل بين مقاربتة ومقاربة أصحاب النظريات الاجتماعية الكلاسيكية. وبالإشارة إلى دوركهايم وميد مرة أخرى، يضع هابرماس تخطيطاً لتصوراتهما عن التغيرات أو التحوّلات التي تجلب الحداثة. إنها:

تمتاز بالتعامل تفكيرياً مع موروثات فقدت مكانتها شبه الطبيعية؛ وبجعل معايير الفعل كونية، وتعميم القيم التي تجعل الفعل التواصلي متحرراً من السياقات المقيّدة بشدة، وتوسّع مجال الخيارات؛ وأخيراً، تمتاز بنماذج التشاركية التي تتجه نحو تكوين هويات الأنا المجردة، وتدفع بجيل الناشئة نحو التفرّد. (Habermas 1987a: 2).

بعض من هذا مألوف بالنسبة لنا، فهابرماس يتحدث، في الجزء الأول، عن التمايز بين العالم والنظرة إلى العالم التي تمكن أعضاء الموروثات من التعرف على موروثاتهم بوصفها موروثات؛ أعني، بوصفها تأويلات للعالم من صنع البشر. وهناك أيضاً بعض المواد التي نظرنا بها في الفصل السابق حول الموروث: فهي تهتم بجعل المعايير والقيم «كونية» و«عمومية». وهذا يحيل إلى أطروحة هابرماس حول الانزياح من القضايا الجوهرية إلى القضايا الإجرائية في الأخلاق.

ويودّ هابرماس أيضاً أن يميز مقاربتة عن مقاربات أخرى محددة. إحداها (ويسمي جيمس كولمان ممثلاً نموذجياً لتلك المقاربة) هي بحثٌ حول التحديث الذي يميل، كما يدعي هابرماس، إلى تجريد الحداثة أو فصلها عن تاريخها الأوروبي المكنّز، وطرحها بمثابة «نموذج طبيعي لسيرورات التنمية الاجتماعية بعامة» (Habermas 1987a: 2). وقد رأينا في الفصل الأول أن هابرماس يصرُّ على تلك الرؤية في بداية دراسته عن التحول البنيوي للقضاء العام. وثمة مقاربتان أيضاً يميز هابرماس مقاربتة

عنهما تسميان، مقارنةً أرنولد غيلن Arnold Gehlen، وبخاصة فكرة غيلن القائلة إن عمليات التنوير تستمر في دفع عجلة التطور المجتمعي، حتى وإن تلاشت محفزاته الثقافية منذ زمن بعيد، و«استوحى فوضويته جماليًا» (لا يسمي هابرماس الأشياء بمسمياتها). تلك الفوضى التي تحاول تحطيم صروح الحداثة؛ لأنها ترى فيها جميعًا طغيانًا. ويرفض هابرماس مثل تلك المقاربات لأنها تُعامل جذور الحاضر بوصفه حقبة منصرمة لم تعد مُلزَمة لذاك الحاضر. ومثل تلك المقاربات لا تخفّق فقط في رؤية الأطراد والتسلسل بالإضافة إلى الانقطاع، وإنما أيضًا - وكنتيجة - تُقدّم تفسيرًا مغلوطنًا للعلاقة بين الحداثة والعقلانية. وفي رأي هابرماس، فإن مقارنة هيغل أفضل بكثير من تلك المقاربات.

غير أن اهتمامنا لا ينصب، بصورة أساسية، على توظيف هابرماس لهيغل، وإنما على ما قبل التاريخ الذي يسرده هابرماس، وهو انحسار الفكر الميتافيزيقي، قبل عصر التنوير. ومع ذلك، ليس من السهل فصل الاثنين بعضهما عن بعض في المقال المذكور، لأن هابرماس هيغليّ في تفسيره لما قبل التاريخ. وهذا غريب، ويستحق الاهتمام. فهو غريب لأن هناك بالتأكيد أدلة لتاريخ الدين في أوروبا يمكن الوثوق فيها أكثر من هيغل. وهابرماس لا يقدم مسوغات مباشرة لاختيار هيغل. فيُعلن للقارئ بأن هيغل كان أول مفكر تصدّى، بشكل مباشر، لمشكلة الوعي الذاتي الحداثي، وبأن هابرماس يقيم تقابلًا بين نظريته الخاصة حول الفعل التواصلي، والموقف الهيغلي من العقل والحياة الأخلاقية. وكلاهما (أي نظرية هابرماس والموقف الهيغلي م.) أسباب وجيهة لاكتشاف هيغل بوصفه المصدر الرئيس للبحث المعاصر في الخطاب الفلسفي للحداثة. ومع ذلك، من المدهش تمامًا مقدار ما يكرره هابرماس من فلسفة هيغل في التاريخ، من حيث هي وصف مخوّل للتفكير الأوروبي. ومن الصواب، كما ذكر هابرماس، أن التصنيف الهيغلي للتاريخ، إلى العصر القديم، العصر الوسيط، والعصر الحديث، لا زال يشكل الطريقة التي يستخدمها كبار الأساتذة في الجامعات المعاصرة لوصف التاريخ. وربما من الصواب أيضًا أن الوصف الهيغلي للعصر الحديث، بأنه «عصرٌ جديدٌ» مميّز عن العصور السابقة، لا زال مهيمًا على المخيلة المعاصرة. وعلاوة على ذلك، فربما صحيح أنه «يمكن للحداثة أن تستمد المعايير



التي توجهها من النماذج المزوّدة من عصر آخر؛ ولن تفعل: عليها أن تخلق معياريتها من ذاتها. فالحداثة ترى نفسها، على نحو لا مفرّ منه، تعود إلى نفسها» (Habermas 1987a: 7). وقد يكون صحيحًا حتى أن «هيجل كان أول من صعد من مستوى المشكلة الفلسفية بأن عملية فصل الحداثة عن اقتراحات المعايير تقع خارج ذاتها، في الماضي» (Habermas 1987a: 16). ومع ذلك، ليس واضحًا أن التفسير الهيجلي لولادة الذاتية مفيد لأغراض هابرماس الذي يوجز هيجل على النحو:

الأحداث التاريخية الأساسية التي أسست لمبدأ الذاتية هي الإصلاح، التنوير، والثورة الفرنسية. ومع لوثر، أصبح الايمان الديني تفكريًا، وتغيّر عالم الإله، في عزلة الذاتية، إلى شيء ما نملكه بأنفسنا. وفي مقابل الاعتقاد بسلطة الموعظة والتقليد، تؤكد البروتستانتية سلطة الذات المستندة إلى رؤيتها الخاصة: فالقربان هو ببساطة عجينة، وأثار القديسين مجرد عظام. وفي وقت لاحق، فرض إعلان حقوق الإنسان وقانون نابليون، مبدأ حرية الإرادة ضد القانون السابق تاريخيًا، بوصفه أساسًا جوهريًا للدولة. و«نُظر إلى الحق والأخلاق على أنهما يستندان على الإرادة الحاضرة فعليًا في الإنسان، بينما كانا يحيلان سابقًا إلى أمر الإله المفروض من الخارج، والمدوّن في العهد القديم والعهد الجديد، أو الظاهر على شكل حقّ خاصّ.... في المخطوطات القديمة، مثل الامتيازات، أو في العقود الدولية.» (Habermas 1987a: 17) منتهيًا باقتباس من (Hegel's Philosophy of History: Hegel 1991: 440).

لم يقتبس هابرماس من نص هيجل بشكل منعزل وبعيد، ليشير فقط إلى كيفية وصف هيجل للحداثة، وإنما اقتبس ليعبر عن رأيه من خلال الاقتباس: فالسارد نفسه يمتلك الرأي ويعيد إنتاجه بوصفه مخولًا. ولكن هل هذا حقًا رأي هيجل؟ إن الأعمال الرئيسة لهيجل التي يوجزها هابرماس في هذا المقطع معتمدة عليّ مؤلفي: (محاضرات في فلسفة الدين)، و(فلسفة التاريخ). والإحالة إلى لوثر والتفكير، قد تبدو أنها تقدم مادة تساعد القارئ الكريم على إعادة بناء موقف هابرماس من الرؤية الدينية/الميثافيزيقية عن العالم، ولكن هذا التعليق العابر هو حقًا كل ما يقدمه. فالحاشية التي أرفقها مع التعليق مجرد إحالة القارئ إلى محاضرات هيجل بالكامل حول فلسفة الدين! (وهي

محاضرات ضخمة ومعقدة). والجدير بالذكر أن كلام هيغل عن لوثر في ذلك العمل، هو فقط ضمن سياق نقاشه عن العلاقة بين «الموضوعية المطلقة» والحقيقة «بالنسبة لي» (Hegel 1985a: 243-7). وبهذا، وهيغل مهتمٌ بإظهار أنه بالرغم من أن الخبرات المبكرة للمرء في التأمل (وليس «التأمل» على طريقة هابرماس) تفضي إلى اضطراب في الأشياء المسلم بها، وإضعافها، فليست هذه نهاية العملية. وهيغل يستشعر بخطر تعلم «كيف تجعل كل شيء مترنحًا، وبذلك تبقى واقفًا كالإله على أنقاض العالم»، ولكنه يصف هذه العملية بأنها في «النهاية، قمة الغرور». فعمل الفلسفة هو الاعتراف بـ«الهوية المطلقة» للذات والموضوع، وليس أبدًا السماح بتأمل يجيز انتصار أحدهما على الآخر. (Hegel 1985a: 247). وتعليق هابرماس على هيغل، «تغير عالم الإله، في عزلة الذاتية، إلى شيء ما نمتلكه بأنفسنا»، مضلل بشدة في تلك النقطة. وقراءة أفضل لها تُظهر أن عالم الإله، عند هيغل، لم يعد يواجه أبدًا بوصفه إما موضوعية مسلمٌ بها أو موضوع «ترنح» في القرارية، وإنما بوصفه موضوعية تتطلب الاعتراف من حيث هي حقيقة «لي»؛ أعني ملكي أنا بوصفي مخلوقًا. ومثل هذا الاعتراف هو بالضبط نوع من «الإيمان» الذي شكّل إصرار لوثر عليه المصدر الوحيد للخلاص من أشياء وضدها مثل «القناعة» و«الحساسية» (Hegel 1985a: 243). وخلافًا لهابرماس، يُبقي هيغل انتباهه موجّهًا نحو الاستجابة للذات الفردية للإنسان مقابل الذات (الإلهية)، الموضوعية الأولية. فمن المفهوم أن هابرماس يشدد على الانزياح من التفكير «الميثافيزيقي» إلى التفكير «ما بعد الميثافيزيقي»، وهذا سليم تمامًا مثلما هو الحال في رفض هيغل لدوغمائية الاحتكام إلى الموضوعي دون توسط. ولكن هابرماس لن يجد العون الكثير من هيغل في الدفاع عن فكرة أن الإله هو «مُلك لنا». فالإله، بالنسبة لهيغل، ليس مملوكًا وإنما مُدرَكٌ. وثمة فرق شاسع في العالم بين هذين الفعلين.<sup>(1)</sup>

ويمكن أن تثار أسئلة مماثلة تتعلق برؤية هيغل المزعومة أنه، بالنسبة للبرتستانت، «القربان هو ببساطة عجينة، وآثار القديسين مجرد عظام» (Habermas 1987a: 17). فهابرماس ليس تمامًا على خطأ، ولكنه مضللٌ بقدر ما يجعل الأمر يبدو كما لو أن هيغل

(1) انظر أيضًا مقدمة المحرر لهذا العمل الذي كتبه بيتر هودغسون (Peter Hodgson: Hegel 1985a: 72-3).

يقول إن هذا رأي لوثر. وحقيقة الأمر أن هيغل، في سلسلة المحاضرات الثلاث في فلسفة الدين، يصف ثلاث وجهات نظر متميزة حول الخبز والخمر في الأفخارستيا أو العشاء الإلهي: وجهة النظر الخاصة بالروم الكاثوليك، ووجهة النظر اللوثرية، ووجهة النظر الإصلاحية. الأولى هي القائلة، وفقاً لهيغل، «يجب العثور على الإلهي في العالم الخارجي»؛ وتقول الثانية: «يستغرق العابد الفرد هذا الاستهلاك باطنياً، والحسي هو بالدرجة الأولى الروحي في الذات»؛ وأما وجهة النظر الإصلاحية فتقول إن القرايين sacraments هي «مجرد تذكّر محبّب للحياة الماضية، من دون أرواح» (Hegel 1985a: 155-6، 236، 337-9). ومن الواضح أن هابرماس يحيل إلى الرؤية الإصلاحية، وليس إلى اللوثرية، عندما يتحدث عن العجين والعظام. ولكنه هنا يضع الحواشي من كتاب هيغل «فلسفة التاريخ»، وليس من «محاضرات في فلسفة الدين». فهيجل لا يتحدث إطلاقاً في هذه النقطة من سرده، عن البروتستانت، وإنما عن آثار الفلسفة الديكارتية في ألمانيا - وهذا يغيب، على نحو غير مفيد، في تلخيص هابرماس. (Hegel 1991: 440). وعلى أية حال، إن موقف هابرماس مضلل أيضاً في وضع هذا الوصف في قائمة «الأحداث التاريخية الأساسية»: فهابرماس يحاول، على نحو مميز، أن يلخص تاريخ التطور من الإصلاح إلى الثورة الفرنسية مروراً بالتنوير. وهيغل يهتم أيضاً بالتاريخ، ولكن من المؤكد أنه لا يعتقد أن وجهة النظر الإصلاحية تمثل تراكم التطور العقلاني: فبعد أن شرح الرؤية الإصلاحية للقرايين، وضح كيف وجدها غير مقنعة بعمق، ونظر إليها على أنها تشكل تراجعاً عن موقف لوثر الأكثر تعقيداً، من الناحية الفلسفية، «فقد كان مسوّغاً بالكامل ألا يكون لوثر مسلماً [بالمواقف الإصلاحية للأفخارستيا]، وإنما كان هجومياً أكثر حيالها». (Hegel 1985b: 156).

علاوة على ذلك، فملاحظات هابرماس حول البروتستانتية، والتبشير وسلطة الذات، كانت أيضاً مضللة. فهو يرتجل بحرية كبيرة مستنداً إلى فرضية هيغل: «كانت السلطة المستقلة للذاتية تكافح ضد الاعتقاد القائم في السلطة، وكانت تُفهم قوانين الطبيعة على أنها الرباط الوحيد الذي يصل الظواهر بعضها ببعض» (Hegel 1991: 440). ليس في هذا شئ صريح حول التبشير أو التراث، هناك فقط إحالة، غير واضحة، إلى «السلطة». وربما لا يكون عَرَضاً أن هابرماس يتجاهل بأريحية توضيح

هيغل الأخير بأنه « بينما كان التنوير في ألمانيا يُنَجَز برعاية اللاهوت، اتخذ في فرنسا موقف العداء من الكنيسة » (Hegel 1991: 444). وهذه الرؤية، المفصلة مطولاً بعض الشيء، في مؤلف هيغل (محاضرات في فلسفة الدين)، لا تنسجم إطلاقاً مع الموقف المتسرّع لهابرماس حول انحسار الفكر الديني والاستعاضة عنه بالفلسفة، ولا في إسناد هذا الموقف المتسرّع إلى هيغل.

ويتضمن تصوير هابرماس للانزياح المتولد في الحداثة، تطورين متميزين. أولهما، الفكرة القائلة إن « الحياة الدينية، الدولة، والمجتمع فضلاً عن العلم والأخلاق والفن، تحولت تمامًا إلى تجسيدات لمبدأ الذاتية » (Habermas 1987a: 18)، وثانيهما، الفكرة القائلة إنه بنهاية القرن الثامن عشر، كان كل من « العلم والأخلاق والفن يتميز، من الناحية المؤسساتية، بوصفه حقلاً للنشاط الذي تبلورت فيه، بشكل مستقل، أسئلة الحقيقة والعدالة والذائقة الجمالية، كل منها في ضوء جانبه المحدد الخاص للوثوقية أو المصادقية » (Habermas 1987a: 19). ويُسبب أول هذه الادعاءات إلى (فلسفة الحق) عند هيغل. وأما الثاني، فهو طريقة في النظر إلى الأشياء التي تعلّمها هابرماس من فيبر وإيميل لاسك Emil Lask. ومن المهم أن نفهم، مرة أخرى، أنه بالاقتراب من هيغل ولاسك، فإن هابرماس يتبنى تفسيرهما، (أو تأويله لهما، الوثوقية التي أجادل بها في حالة هيغل)، ويعاملهما على أنهما أوصاف جديدة بالثقة للتغير التاريخي. ففي الادعاء الأول - المتعلق بأنه حتى « الحياة الدينية » تحولت إلى تجسيد « لمبدأ الذاتية » - من الواضح أن الكثير قد استمر فيما يتعلق بنوعية الذاتية الذي تمّ الحديث عنه. وهابرماس يربطها بـ « شيء ما نمتلكه بأنفسنا ». وكما هو معروف جيداً، فإن لهيغل موقفاً بارزاً حول ذاتية الروح المطلق. فهو يقوم بإعادة صياغة تجريبية لمذهب الثالوث وعلاقته بالوحي: إذ تتعرّف الذات المنتهية للفعل البشري على الذات الإلهية اللامنتهية، بواسطة « تعيّن الروح » (Hegel 1975: 51). فالروح هو الوعي الذاتي، والفعل البشري هو مشاركة هذا الروح، بوصفه فعلاً حسيّاً في الدين، وتفكيراً في الفلسفة. إنه قريب جداً أيضاً، في بعض كتابات هيغل، من روح الأمة. (Hegel 1975: 53). والكثير من القراءات المعاصرة، تتصدى لثقة هيغل حول المدى الذي يمكن فيه « للتفكير » البشري أن يدرك تلك الذات اللامنتهية، والمشكلة المعروفة جيداً هي،

ما علاقة التصورات بالمطلق (مثلاً 77-127: Bowie 1993). ويتصدى هابرماس لموقف هيغل من الذاتية بفضلهما عن روح الأمة. فبدل أن يتبنى وجهة نظر الإله حول «روح العالم»، يقدّم موقفًا عن الروح في صيغة نظرية الفعل التواصلي (Habermas 1987a: 30) وبدل أن يعيّن الكوني ضمن الشمولية الأخلاقية، كما فعل هيغل، يربط هابرماس بين الكوني وخصائص محددة متأصلة في كيفية تواصل الناس: «براغماتية كلية universal pragmatics» (Habermas 1984b: 1-68). وخلافًا لموقف هيغل التجريبي علانية، يصف هابرماس موقفه الخاص بوصفه واحدًا من سبل «إعادة بناء عقلاني» منبثق، أثناء التفكير، من اعتبارات حذرة للممارسة الفعلية للتواصل (Habermas 1984b: 8-14).

وعلى أية حال، علينا أن نلاحظ أن شيئًا ما حدث ببطء كبير أثناء هذا التطور. فموقف هيغل من الروح، كان تطورًا في اللاهوت الفلسفي للمسيحية، وربما ضمنه. فهو يناقش الثالث صراحة، في النص المشار إليه أعلاه (Hegel 1975: 51)، وحتى أنه ينتقد أكثر، في (محاضرات في فلسفة الدين)، اللاهوت الحديث المعاصر، بما في ذلك لاهوت شيلرماخر، على إخفاقه في فهم أهمية الثالث للتفكير الفلسفي (Hegel 1985a: 126-7). وهكذا، من الواضح أن «مبدأ الذاتية» الذي يحتكم إليه هابرماس هو، بكل وضوح، نتاج اللاهوت التأملي: فعمل هذا المبدأ هو وصف العلاقة بين الإله والفعل البشري، ووصف كيف اكتشف الإلهي عبر التاريخ. فقد يكون صحيحًا أن هيغل يبالغ في قوة التصورات في تلك المسألة (نقد شيلنغ)، وقد يكون صحيحًا أيضًا أنه يعيّن الروح المطلق قريبًا جدًا من روح الجماعة (نقد كيركيغارد). ولكن أيًا من تلك الاعتراضات لا يرفض محاولة هيغل التأملية في إعادة صياغة مذهب الثالث بالمصطلحات الفلسفية الحديثة على هذا النحو. وبدلًا من ذلك، فهم (أي النقاد) يحاولون تصويبها بالتشديد على العلاقة المعقدة وغير المباشرة، بين التفكير البشري والفعل الإلهي. فمحاولة القبض على «مبدأ الذاتية»، وإعادة صياغته بوصفه نظرية الفعل التواصلي، تجعل هابرماس أكثر راديكالية، سواء من شيلنغ أو كيركيغارد (أو بارث Barth في تلك المسألة). فهابرماس ينتزع الذاتية من الثالث، ويفصلها عن أي تفسير للفعل الإلهي، أيًا كان. وقد كان هذا الفصل

شائعاً في الفلسفة الألمانية منذ تفسير فيخته للأنا المطلق، والذي ربما كان قطعاً، أول من قام بهذا الفصل. والشيء الغريب أو غير المؤلف، هو أنه ينبغي على هابرماس أن يلجأ مباشرة إلى موقف هيغل من الذاتية ليبين موقفه الخاص. فكيف يشرح هابرماس مديونية هيغل لمذهب الثالوث؟ الجواب هو أن هابرماس يتجاهله:

تحطّم التفكير في الفن، تمامًا كما هو في الدين؛ وتقهر الإيمان الحقيقي، سواء إلى اللامبالاة أو إلى النفاق العاطفي. والفلسفة تقوم بإنقاذ محتوى الإيمان من هذا الإلحاد عن طريق تحطيم الشكل الديني. وبما أنه ليس للفلسفة محتوى غير الدين، فإنها، وبقدر ما تحوّل هذا المحتوى إلى معرفة مفاهيمية، «يكف أي شيء عن أن يكون مسوّغاً بالإيمان». (Habermas 1987a: 36).

واللافت للنظر أن تلك الرؤية تُنسب إلى كتاب هيغل (محاضرات في فلسفة الدين). والمقطع التالي متعلق بتأويل هابرماس:

على الرغم أنه لا زال هناك أناس؛ أعني من الطبقات الدنيا، يؤمنون بالحقيقة الموضوعية، فتعليم تلك الحقيقة لم يعد مسوّغاً بمصطلحات الإيمان، ما أن يأتي زمن يكون فيه المطلب هو التسوية بواسطة المفهوم. (Hegel 1985b: 159-60)<sup>(1)</sup>.

وللوهلة الأولى، يبدو هذا الكلام كما لو أنه يمكن أن يدعم الادعاء بأن «هيغل يترك مسافة بينه وبين الدين المسيحي» (Habermas 1987a: 35). ولكن الأمور ليست بتلك البساطة. فهيجل يعرف جيداً أن كلمة «الإيمان» ملتبسة، ومن الصعب استخدامها بوضوح: وهو غالباً يعني به «الأبدي، الطبيعة الجوهرية للروح الذي صار هنا وعياً، وُجدَ لأجل الوعي، [وهو] ما تمتلكه الحقيقة في ذاتها ولأجل ذاتها، من يقين بالنسبة لي» (Hegel 1985b: 150). ولكنه يعني، في المقطع الذي يقتبسه هابرماس، شيئاً مختلفاً، أعني المعرفة ملقّنة من مصدر خارجي، مثل رجال الدين أو الكهنوت. وهنا، لا ينصب اهتمام هيغل، بالدرجة الأولى، على الإيمان، وإنما على

(1) استخدمت طبعة بيتر هودغسون Peter Hodgson في هذا العمل، وهي طبعة أقدم من تلك التي اقتبس منها هابرماس، وأقل إرضاء، ولكن ترجمتها أفضل.

تعليم الحقيقة، وإخفاق الموروثات الدينية الحديثة في تعليمها، بشكل سليم. ويتضح هذا أكثر فيما لو استمر هابرماس باقتباس نتيجة مناقشة هيغل:

الناس [العامة]، الذين ظلّ عقلهم باستمرار تحت الضغط أو قوة الإقناع، [هذه] الطبقة التي يمكن غرس الحقيقة فيها فقط على صيغة تمثيل أو تمثّل.... [تم] إهمالها أو التخلي عنها من أساتذتها [اللاهوتيين]. وبينما ساعد هؤلاء الأساتذة أنفسهم بواسطة التأمل، ووجدوا الرضى في المحدودية أو النهائي، في الذاتية، وبالتالي على وجه الدقة، في الغرور؛ لم يكن بالإمكان للناس [العامة]، الذين شكلوا النواة الحقيقية [للسكان ككل]، أن يجدوا الرضى في مثل تلك الأشياء. (1-Hegel 1985b: 160) إضافات هودغسون (Hodgson).

فهيغل لم «يترك مسافة» بينه وبين الدين، بالمعنى اليومي للكلمة، كما يدعي هابرماس، بل كان له هدف مختلف تمامًا لإظهار أنه تمّ تعليم الناس، بطريقة سيئة، وليس هناك حاجة إلى التعارض بين التمثيل والتصورات، وإنما إلى طريقة للتوفيق بينهم ضمن الفلسفة. إذ يحاول هيغل إصلاح اللاهوت الفلسفي، وليس التخلي عنه. وشكل هذا الإصلاح، هو بدقة إعادة صياغة لتفسير الثالث (ولكن قد يعترها الخلل، إن هي حكمت ضد معايير اللاهوت الأرثوذكسي).

وأهمية ذلك هو أن هابرماس متفائل، على نحو لا يصدّق، ويأمل بإقناع القارئ أن بوسعه الاحتكام إلى هيغل من أجل دعم موقفه الخاص من الذاتية. ولو أراد المرء أن يفهم موقف هيغل من التفكير بوصفه سلطة تعمل ضد «الإيمان» (بأي معنى من المعاني الهيغلية)، فعليه أن يقرأ هذا الموقف، قراءة متأنية. ولا يعني هذا أنه لا يمكن أن يتم الاستشهاد بهيغل في حالة حديث هابرماس عن الحداثة، وحتى في ملاحظاته، الأكثر تركيزًا، حول الذاتية. ولكن، ليكون هذا الاستشهاد ناجحًا، سيحتاج هابرماس أن يُظهر لماذا يكون من الأفضل أن يُنتزع الموقف من الذاتية المطلقة، مثلما هو موقف هيغل، من سياقه اللاهوتي (الثالوثي). وهذا يعود للسبب نفسه (بيد أنّ هابرماس لا يستطيع ذلك) هو أن اللاهوتيين لا يمكن لهم أن يقدموا تفسيرًا جيدًا حول السبب الذي يتوجب لأجله، على الذاتية المطلقة أن ترتبط مع الإله (أكثر من اتحادها مع

شيء آخر، كما في موقف اسبينوزا من الإله أو الطبيعة (Deus sive natura). ومثل هذا الارتباط تم سرده سابقاً في الموروث الفلسفي، ولم يُصغَ بواسطته. وهكذا، فلو أراد هابرماس أن يلجأ إلى موقف هيغل حول انحسار الفكر الديني الميتافيزيقي، فعليه أن يقبل بالسياق اللاهوتي عند هيغل. ولو رغب بالمضي أبعد من ذلك، وأراد إنقاذ التصورات الفلسفية الهيجلية للاستخدام غير اللاهوتي لها، فسيحتاج إلى تقديم حجج مثل، لماذا يبدو الارتباط اللاهوتي عند هيغل إشكاليًا. وقد كان هابرماس جيدًا في إظهار أن الارتباط عند هيغل بين المطلق والدولة، لم يكن مدعماً بحجج مقنعة، ولكنه أخفق في ملاحظة الصلة الوثيقة بين التفسير الثالوثي لهيغل - الذي تجسد فيه اللحظة بقوة مشددة - والإصرار على أن الدولة هي الصورة الجزئية من ذاتية المطلق. ويعترض هابرماس على «الترعة المؤسساتية القطعية» عند هيغل (هينرش Henrich)، ولكنه، بدل أن يشير إلى أن هيغل كان ثالوثيًا على نحو مفترق وغير ملائم (أعني، لم يصبوب اللاهوت التجسدي القطعي عند هيغل، مع عقيدة الإله وعقيدة الروح)، يقفز هابرماس مباشرة ليعرض موقفًا تفكريًا مختلفًا تمامًا: لقد قدم وزود المستوى الفوفي بين الذاتوي intersubjectivity للصيغة غير الملزمة للإرادة بنموذج مختلف بين الكلي والفردي، وذلك ضمن مجتمع التواصل القائم في ظل القيود الموجهة نحو التعاون (Habermas 1987a : 40). والمشكلة هنا أنه بمقدار ما يكبر قفز هابرماس، في هذا السياق، بمقدار ما تقل الإشارة في احتكامه إلى هيغل في المقام الأول. فهابرماس لم يُصلح موقف هيغل هنا: بل استبدل به ببساطة موقفًا مختلفًا.

وقد كان هذا التفافًا ضروريًا نحو قضايا في تأويل هيغل. فمعظم الانتقادات في قراءة هابرماس لهيغل ركزت على فرضية الأخلاق (كما رأينا ذلك في الفصل الثاني)، أكثر من تركيزها على استخدامه الأكثر تسرعًا للتفكير اللاهوتي الهيجلي. ولهذا السبب، استحق الأمر تخصيص بعض الوقت مع تلك المشكلات، حتى وإن لم يفض إلى حلّها جذريًا. فقد حاولت وضع بعض العقبات في طريق مصادرة هابرماس لهيغل بوصفه ساردًا لانحسار الفكر الديني على هذا النحو. واهتمامنا الأساسي هو في قصة التاريخ السابق للحدث: الانحسار المزعوم للرؤية «الدينية - الميتافيزيقية» عن العالم. وبمقدار ما يقرأ المرء هيغل على نحو حذر ومتأن، بمقدار ما يظهر له



محاولة تفسير فلسفي متلائم في تفسير الثالوث أو الأفخارستيا، والإيمان وهلم جرا، بدل التخلي عن تلك المفاهيم. فهابرماس يرغب بشدة بتوظيف هيغل بوصفه قوة الانفصال عن الماضي، وهو ما يمكن فهمه لماذا يعد هيغل: حليفًا قويًا للغاية. ومع ذلك، لم يفضّ تفسير هيغل للتاريخ السابق على الحداثة إلى الاتجاه الذي رغب فيه هابرماس. فهَيغل لاهوتي أصيل، رغم الهرطقة الكارثية من منظور الكنيسة الإنجيلية، في اعتباره ما بعد ميتافيزيقي. فتفسيره للعلاقة بين الدين والفلسفة، هو علاقة بين التمثيل الحسي والتصورات. وبينما يصح القول إنّ المفاهيم عند هيغل «تتجاوز» التمثيل الحسي، فمن المضلل القول إن الفلسفة عندئذ تتخطى الدين.

ونوجز بالقول، إن هيغل يحاول أن يُصلح قصور اللاهوت الفلسفي الحديث، لا أن يتخلى عنه، في حين أن هابرماس تخلى عنه حقًا، في الوقت الذي استفاد الكثير من مقولاته التي وظّفها بصيغ مُعلّمة. ولهذا السبب، فإن هيغل غير ملائم لأغراض هابرماس. والتاريخ السابق للحداثة هو، كما يرويه هيغل، تاريخ الفكر الديني الذي يتطلّب إصلاحًا، وليس حكاية حول تجاوز هذا الفكر. وهكذا، فمن غير المستغرب أنه لو أراد هابرماس الابتعاد عن هيغل، لكان عليه أن يفعل ذلك بطريقة راديكالية، وأن يستبدل بالسؤال عن كيف يمكن أن تكون العلاقة بين العام والخاص، مقارنة مختلفة ككل. فالتاريخ السابق للحداثة عند هيغل ليس هو نفسه عند هابرماس. وفي سرد هذا الأخير، اتخذ هيغل دورًا أساسيًا يتملّ في افتتاحه السرد بمشكلة الحداثة: مشكلة اكتشاف أن الاحتكام الدوغمائي إلى الحقيقة الميتافيزيقية، لا يمكنه أن يصمد في وجه المحاجّة التأملية. وربما يرغب هابرماس أن يقرأ في نصوص هيغل تخليه عن اللاهوت الفلسفي، وليس إصلاحه فقط. وهابرماس بحاجة لتقديم تفسير حول ولادة الذاتية، في العصر الحديث، حوالي 1800م. ولكن هذا التفسير يتطلّب فقط رواية حول تجاوز الرؤية الميتافيزيقية عن العالم، الحاضرة دوغمائيًا، ولا يتطلّب تجاوز الحياة الدينية والفكر الديني، على هذا النحو. وربما يرى هابرماس بالطبع أن المطالبين متكافئان، ولكن طالما أنه لم يقل أنه قام بذلك، فإن ملاحظاته حول «الإيمان» و«الدين»، تبقى شيئًا محيرًا.

وبهذا، يتضمّن مقال «الوعي الحداثي بالزمن» تأملًا في ما قبل تاريخ الدين السابق للحداثة، ولكن هذا الموقف هو قراءة غريبة لهيغل. ويمكننا أن نطرح الآن سؤالنا

الثاني: هل يحتاج هابرماس إلى هذا الموقف أو التفسير؟ الجواب بصراحة، لا يحتاجه. وقد نظرنا فيما سبق إلى الطرق التي كان فيها هذا التفسير مضللاً، وكان، علاوة على ذلك، غير ضروري؛ لأن هابرماس ليس بحاجة إلى مناقشة الدين ليصور ولادة الذاتية على أنها الفرضية الرئيسية في الفلسفة. فهذه الولادة حدثت ضمن التراث اللاهوتي المسيحي الذي نشأ فيه هيغل. وفي كلتا الحالتين، تعلمنا القليل جداً حول خصائص «الرؤية الدينية - الميتافيزيقية» عن العالم. وقد ظل غير واضح فيما إن كان هابرماس ينظر إلى التحول، في الفلسفة الألمانية، نحو الذاتية على أنه مناقض جوهرياً للاهوت المسيحي، أم أنه يرى أن هذا التحول ذاته قد تطور ضمن اللاهوت. ويبدو أن هابرماس يفترض أن اللاهوت المسيحي قد استعاض عنه بالفلسفة المثالية، ولكنه لا يناقش هذه المسألة صراحة في أي موضع. وفي النتيجة، يبقى القارئ، بجميع الحالات، في حيرة بشأن السبب الذي يجعل هابرماس يستحضر الدين عندما يؤسس للخطاب الفلسفي للحدثة، فلا يبدو أن هذا الاستدعاء مفيد في أي وظيفة.

إن غرض هابرماس في مقال «التحليل الجينولوجي للمحتوى المعرفي للأخلاق» (Habermas 1998: 3.46) هو عرضٌ لكيف يمكن أن يكون هناك محاكاة أخلاقية حقيقية في الحالة الثقافية التي تخفق فيها السرديات الموحدة الصادرة عن الموروثات الدينية التي لم يعد معترفاً بسلطتها بالكامل. وبدقة أكثر، فإن هابرماس يجعل نفسه حليفاً للتقليد الكانطي الذي «لا يكثر بتوضيح ممارسة التسويغ الأخلاقي التي امتدت ضمن أفق المعايير المتلقاة فحسب، وإنما يسعى أيضاً إلى تسويغ وجهة النظر الأخلاقية التي يمكن أن يتم الحكم فيها على مثل هذه المعايير نفسها، بأسلوب نزيه» (Habermas 1998: 6-7). ويحتوي هذا المقال، ضمن أعمال هابرماس ككل، على ملاحظاته الأكثر صراحة حول الدين، وبالتالي فهو ذو أهمية خاصة للاهوتيين. ويفتح هابرماس النقاش فيه بنوع من التعليق التاريخي الذي أصبح مألوفاً بالقول:

بعد الانهيار الكامل لصلاحية الرؤية «الكاثوليكية» عن العالم، والتحول لاحقاً إلى المجتمعات المتعددة، لم تعد الأوامر الأخلاقية مسوغة للعامة من وجهة النظر الترانسندنالية لله. (Habermas 1998: 7).

ويميضي هابرماس للعمل ضمن زوجين متعارضين، كلاهما يظهر هنا: الأول، أوروبا الكاثوليكية مقابل المجتمعات التعددية، والثاني، وجهة النظر الترانسدنتالية لله مقابل «التعالى من الداخلى» (أعنى المنظور الأخلاقى ضمن العالم). ويشير هذان الزوجان، ومعهما النقاش حول التسويغ العقلانى الذى نُسجَ حولهما، إلى أن الجزء الأول من المقال مخصص للحديث عن الدين. ومن المهم، مرة أخرى، الوضوح حول «المأزق الذى يجد الأعضاء فيه أنفسهم اليوم ضمن أى جماعة أخلاقية» والذى يأمل هابرماس من هذا التفسير أن يلقي الضوء عليه:

فأثناء التحول إلى المجتمع الحديث، تجد الجماعات المتعددة [أعضاء الجماعات الأخلاقية] أنفسها فى مواجهة إخراج مزدوج وهو، بالرغم أنهم ما زالوا يبحثون فى أسباب الأحكام الأخلاقية والمعتقدات، فإن الأرضية الحقيقية لإجماعهم حول المعايير الأخلاقية الأساسية، قد انهارت.... وأن دافعهم الأولي هو فى الانخراط فى المداولة وإعداد فهم- ذاتي أخلاقى مشترك على أساس علمانى. ولكن نظرًا إلى الصورة المتباينة للحياة المميّزة للمجتمعات التعددية، سيكون ذلك المسمى محكومًا بالفشل.... على فرض أن تلك المجتمعات تواصل العزم، مع ذلك، على الانخراط فى التداول أو التشاور، ولا تراجع إلى تسويات أو تدابير مؤقتة [لندع العنف جانبًا] تقوم مقام الطريقة الأخلاقية المهذّدة فى الحياة. (Habermas 1998: 39).

وليكون ذلك مقنعًا، فعلى هابرماس أن يقول شيئًا ما حول كيف تنشأ «الأرضية الحقيقية للإجماع فى الحياة الدينية»؛ وعندها فقط بوسعه أن يتقدّم ببدلي؛ أعنى صيغة- إجماع «شكلية».

إنه سرد «متطور»، على حو متميز، يبدئ بالتاريخ السابق للحداثة، وتحوّله من الدين إلى المجتمع العقلانى. ونهتم كما سبق، بتفاصيل تفسير هابرماس لهذا التاريخ، لنكتشف فيما إن كان «الدينى» و«الميتافيزيقي» متطابقين. والمهمة، فى حالة هذا المقال، أكثر يسرًا من الفصول السابقة؛ لأن هابرماس أقلّ خجلًا من العادة فى استخدام كلمات مثل «ترانسندنت أو متعالى» وعبارات مثل «وجهة نظر الإله». فهو يحضّر ل طرح سؤاله على النحو التالى:

في المجتمعات العلمانية في الغرب، لا زالت البديهيات الأخلاقية تتشكل، كل يوم، بواسطة، إن جاز القول، أساس معياري يلوي عنق التقاليد الدينية المخصّصة قانونيًا، ولا سيما بواسطة مضامين الأخلاق العبرية للعدالة في العهد القديم، والأخلاق المسيحية للمحبة في العهد الجديد. وقد انتقلت تلك المضامين عن طريق سيرورات التنمية الاجتماعية، رغم أن تلك السيرورات كانت غالبًا ضمنية فقط، وتحت مسميات مختلفة. وهكذا، فالفلسفة الأخلاقية التي ترى أن إحدى مهماتها هي إعادة بناء الوعي الأخلاقي اليومي، تواجه تحديًا لفحص المدى الذي يمكن فيه تسويق هذا الأساس المعياري عقليًا. (Habermas 1998: 7-8).

ويمكن أن نوجز القول، إن القيم الأخلاقية، متجذرة بالأصل في تأويل النص المسيحي المقدس، وما زالت حيّة في صورة مُعلّمة، في المجتمع الغربي المعاصر. والسؤال هو: كم من تلك القيم يمكن الدفاع عنه دون الاحتكام إلى النص المقدس؟ يعيد هابرماس هنا إنتاج الإطار نفسه من كتاب هيغل (فلسفة التاريخ) كما في المقال الذي افتتح به كتابه (الخطاب الفلسفي للحداثة): السؤال حول الكيفية التي يمكن فيها ظاهريًا أن يدخل المصدر الخارجي للسلطة (أي الكتاب المقدس) في نزاع مع الذاتية الجوانية أو الباطنية للوعي الذاتي (أي فلسفة التفكير).

إن المعتقدات التي ينقلها الأنبياء من الكتاب المقدس تُزيّن التأويلات والأسباب التي تشبع المعايير الأخلاقية بالقوة لتوليد التوافق العام؛ فهي تشرح ما يجعل الأوامر الإلهية ليست تعليمات اعتباطية، وإنما يمكن أن تدعي الصلاحية أو المصادقية بالمعنى المعرفي. (Habermas 1998: 8).

ويشير هابرماس إلى أن الأخلاق الغربية المتجذرة في تأويل النص المقدس، لا تعتمد على الاحتكام إلى النص المقدس دون توسط، وإنما على المعتقدات التي شجعت على التوافق وزودت بالشروحات. ومثل تلك المعتقدات جعلت من الممكن النظر إلى النص المقدس ليس بوصفه سلطة خارجية محضة، وإنما بوصفه ادعاءات يمكن أن تُؤكّد ويتم الدفاع عنها بالحجة. فالعقيدة كانت نتاج النقاش العام وشرطه، ومن دونها يكون النص المقدس مجرد سلطة اعتباطية لا تنطوي على أي معنى قابل

للجدال. ويمكن القول حتى اللحظة إن هابرماس يشترك بالكثير مع كارل بارت Karl Barth الذي يصرُّ، في عمله (عقائد الكنيسة الجزء الثاني Church Dogmatics II.2) على أن الأخلاق والعقائد تنتسبان إلى الميدان نفسه، إن أريد التفكير من خلالهما (Barth 1957: 514ff).

ويصرُّ هابرماس، واضعًا نفسه في مواجهة إحياء النظرية الأخلاقية الأرسطية، على أن مهمة الفلسفة الأخلاقية ليست أن تستبدل بالعقائد القديمة عقائد جديدة، وإنما أن تنزاح بعيدًا عن الإعلان الحقيقي متجهة نحو تحليل الشروط الصورية:

ليس على الفلسفة الأخلاقية نفسها أن تزوّد بالأسباب والتأويلات التي تتخذ، في المجتمعات المَعلمنة (على الأقل لدى العامة)، مكان الأسباب الدينية والتأويلات الأقل قيمة، وإنما عليها أن تعين أنواع الأسباب والتأويلات التي يمكن أن تمنح سلطة عقلانية كافية إلى لعبة اللغة الأخلاقية دون حتى عون من الدين. (Habermas 1998: 8).

ويوضح هابرماس هذه المسألة بالقول إن مهمة الفلسفة الأخلاقية ليست في التعويض عن فقدان الأوصاف الدينية عن العالم، حتى في المحاجة الأخلاقية، وإنما وظيفتها، بدلًا عن ذلك، هي تعيين ما يعدُّ حجة جيدة أو تأويلًا جيدًا في ضوء ذلك فقدان. وبالتالي، ما الذي فقد؟

يبدأ هابرماس ببلورة الفكر الأخلاقي «الديني» وذلك بتفسير العلاقة بين النص المقدس والمعتقد:

يؤسس الكتاب المقدس للأوامر الأخلاقية في كلمة الرب الموحاة. وهذه الأوامر يجب أن تطاع على نحو لا مشروط؛ لأنها مدعّمة بسلطة الإله كلي القدرة. ولكن إذا كان الإله هو المصدر الوحيد لتلك السلطة، فسيكون لشرعية هذه الأوامر أو صلاحيتها خاصية «الواجب müssen» فقط بوصفها انعكاسًا لقوة لامحدودة السيادة: إذ يمكن للإله إلزام البشر بطاعته. ولكن هذا التأويل الطوعي لا يزود، مع ذلك، الصلاحية المعيارية بأي دلالة معرفية. فهو، في المقام الأول، يكتسب معنى معرفيًا عندما تؤوّل الأوامر الأخلاقية بوصفها تعابير عن إرادة المعرفة الكلية، والمحبة الخالصة لله

وعدله الكامل. فالأوامر الأخلاقية لا تنبع من الاختيار الحر لكلّي القدرة، وإنما هي تعابير عن إرادة الخالق الكلّي الحكمة، والكلّي العدل والمفتدي المحبّ. (Habermas 1998: 8-9).

ويميز هابرماس بين اللاهوتيات التي تقبل بالطبيعة الاعباطية للأوامر الإلهية، وتلك التي تفهم أوامر الإله بأنها منسجمة مع حكمته ومحبه. فاللاهوت الأخير يؤول أوامر الإله بوصفها أفعالاً للحكمة والمحبة أكثر من كونها أفعالاً للحرية، ولكنها خالية من معنى السيادة. ويفترض هابرماس هذا النوع من التأويل ليجيب من خلاله عن السؤال «لماذا نطيع الرب؟». ويبدو أنه يذهب في افتراضه إلى أبعد من ذلك بأنه لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال «لأن الرب هو الرب»: فالمطلوب المزيد لملء شخصية من هو ذاك الذي يأمر. فلو لم يُؤخَذ بالحسبان أن الإله حكيمٌ ومحبٌ، فلن يكون هناك حجة لكي نطيعه، بل الأحرى، ستكون الطاعة مسألة استسلام لقوة إلهية عظمى.

ويخاطر هابرماس بتمييز إضافي. فهو يقترح أن هناك نمطين من الحجّة الممكنة، أحدهما متجنّزٌ في عقيدة الخلق، والثاني في اللاهوت الخاص بالخلاص soteriology. غير أن بعض الصعوبات، في تلك النقطة، تواجه القراء الناطقين بالإنكليزية وغير المختصين باللاهوت؛ لأن هابرماس يستخدم بشكل مضلل، كلمة «الأنطولوجي» ليصف عقيدة الخلق، ولأن مُترجمه جعل ال(Schöpfungsmetaphysik) على أنها «ميتافيزيقا خلقية أو خالقة». (لا يعتقد هابرماس أن عقيدة الخلق، «خالقة» بالمعنى الحدائي للكلمة). وهذه الأمور تحتاج لتوضيح، حيث يقصد هابرماس بوضوح التوحيد بين عقيدة الخلق وحكمة تشريع الإله: وكذا أيضاً القانون الطبيعي والغائية الكامنة للأشياء في العالم «المضمون العقلاني للقوانين الأخلاقية يتلقى تأكيدات أنطولوجية من الأمر العقلاني للوجود ككل» (Habermas 1998: 9). ويربط هابرماس اللاهوت الخاص بالخلاص مع الوعد بالخلاص salvation، وكذا أيضاً مع الحكم الإلهي والافتداء redemption. وهذا الخلاص متوقف على شخص «يسير الحياة الأخلاقية والقانونية» حيث يحكم الرب في نهاية حياة كل فرد «بما يتوافق مع الجزاء الذي يستحقه».

بينما يؤكد عدل [الإله] أن حكمه منسجم مع تاريخ الحياة الفريدة لكل فرد،  
يسمح خيره، في الوقت نفسه، باللاعصمة للبشر وبالإثم في الطبيعة البشرية.  
فالأوامر الأخلاقية تكتسي معنى عقلياً من كونها، في آن معاً، تدل على  
طريقة الخلاص البشري، وتُطبَّق بطريقة نزيهة. (Habermas 1998: 9).

هذا كلام جريء، فقد اختار هابرماس تجاهل النقاشات المعقدة حول اللاهوت،  
والخلاص والذنب والفعل المستقيم، وذلك لصالح الموقف الأكثر بساطة وهو  
أن: الإله يحكم على كل فرد وفقاً لأفعاله، بعد التكفير عن الخطيئة الأصلية والميل  
الفطري عند الإنسان لارتكاب المعاصي. وللأمانة، ينبغي أن يفترض المرء، على  
الأرجح، أن هذا ليس الغرض منه تبين موقف لاهوتي دقيق، وإنما هو تنظير لما كان  
يُعلَّم للمسيحيين في الكنيسة، في عصور ما قبل التنوير.

وعلى الرغم أن هابرماس يميز عقيدة الخلق عن اللاهوت الخاص بالخلاص، إلا أنه  
لم يفصل بينهما؛ فلقد أدرك أن مفتاح فهم المواقف المسيحية من أوامر الإله، كامن في  
الكريستولوجيا Christology. وكريستولوجيا هابرماس في هذه النقطة، كانطية بامتياز:  
«الطريق إلى الخلاص غير محدد مسبقاً بنظام القوانين، وإنما بطريقة الحياة المفروضة  
علينا لمحاكاة التفويض الإلهي. وهذا هو ما تعنيه، على سبيل المثال، imitatio Christi  
محاكاة المسيح، إنه السير على خطى المسيح» (Habermas 1998: 9-10). وبالرغم  
من أن هذا القول يخترل المسيح في مثال خيرٍ قد يتبعه الناس، فالنقطة الأساسية التي  
يرغب هابرماس بقولها: إن «العدل، في وجهات النظر الدينية-الميتافيزيقية عن العالم،  
ما زال متشابكاً مع تصورات محدّدة عن الحياة الخيريّة».

ويضيف هابرماس ثنائية أخرى إلى ثنائية الخلق واللاهوت الخاص بالخلاص:  
وهي ثنائية الجماعة والفردانية. فلكل شخص علاقة مع الإله، وهذا يعني أن كلاهما  
(الجماعة والفرد) ينتمي إلى أناس مختارين في عهدٍ مع الإله، ولكل شخص علاقة  
فريدة مع الإله ولا يمكن استبدالها. وثمة نظير أخلاقي لهذا الزوج من علاقات تشكيل-  
الهوية. وبوصفي عضواً في جماعة، فالرفاق، بالنسبة لي، هم جزء من «النحن» الذي  
أتضامن معه. والآخر بالنسبة لي، من حيث أنا شخص متفرد، يبدو مثلي، فرداً متفرداً  
لا يمكن استبداله، ويتوجب عليّ احترام آخريته عبر العدل. فهناك، في آن معاً، رباط

مشترك واعتراف بالاختلاف اللذين يخلقا معًا إمكان الأخلاق. «ويُنظر الموروث اليهودي-مسيحي Judaeo-Christian إلى التضامن والعدل على أنهما وجهان لعملة واحدة: إنهما يقدمان معًا منظورين مختلفتين لبنية التواصل نفسها» (Habermas 1998: 10).

كل ما سبق نجده في طريقة الوصف العام للأخلاق الدينية: ومن المهم التذكُّر أنها تعد مشكلة بالنسبة لهابرماس. فلو تکرّمت الموروثات اليهودية والمسيحية بتوصية سخية بالأخلاق والتضامن والاعتراف السلمي بالآخريّة، ولو أن لهذه الوصية معنى لكونها متجدرة في العلاقة مع الإله بتوسُّط جماعة خاصة، فكم يمكن إنقاذه من هذه الوصية بالنسبة للمجتمع الحديث؟ ويعني المجتمع الحديث عند هابرماس، «التعددية في وجهات النظر عن العالم» حيث «الدين وروح الجماعة متجذران في هذه التعددية التي تنحلُّ بوصفها أساسًا عامًا للأخلاق التي يتشارك بها الجميع» (Habermas 1998: 10). كم من الأخلاق اليهودية يمكن الحفاظ عليه، إذا لم يكن الاعتراف بإله خالق مقبولًا، بصورة عامة؟ وماذا يبقى من الأخلاق المسيحية عندما يتخلى الناس عن الحديث عن ممثّل الرّب المبدئى؟ الإجابة عند هابرماس واضحة بالكامل وضوح الشمس: «الفاعلية الميتافيزيقية للقوانين الأخلاقية العقلانية بموضوعية، يُفقد قوتها، ويفقد معها الصلة التي يقيمها اللاهوت الخاص بالخلاص بين التطبيق العادل لتلك القوانين، والخير المرغوب بموضوعية في الخلاص» (Habermas 1998: 10-11).

فالنص المقدس، بالنسبة لهابرماس، هو مصدر الأوامر الإلهية. وتأويل هذا النص، هو مصدر الحجج التي تُضفي على تلك الأوامر معنى، وتجعل النقاش فيها ممكنًا. فالعقيدة، الصورة العقلانية لمثل هذا التأويل، تمكّن الناس من امتلاك أسباب وجيهة لطاعة الإله. وفي الحال، يتضح أن هابرماس لا يأخذ بعين الاعتبار الصيغة السردية للنص المقدس، أو الصيغة السردية التي تتخذها عادة العقيدة: فمن الواضح أن كليهما تتمركز مثلًا في القداس. ومع ذلك، فليس هذا بديلًا عن النقطة الرئيسة التي يحاول هابرماس أن يبيّنها؛ أعني أن للنص المقدس وتأويله مغزى فقط لدى جماعة خاصة، في حين أن الحياة الأخلاقية التي جعلوها ممكنة، امتدت تاريخيًا إلى حالة تعددية حدائية. وبالمثل، فالمحاجة المرافقة لهذه الحياة الأخلاقية كانت ممكنة؛



بسبب احتكامها إلى المعتقدات التي كانت تخص هذه الجماعة: فهل يكون مثل هذا النقاش ممكنًا عندما يُنقل إلى نطاق الحياة العامة حيث يشغله الكثير من الجماعات المختلفة، وحيث يتم أيضًا «نزع السطة المعرفية عن المعتقدات الدينية وإعطائها للعلوم التجريبية» (Habermas 1998: 2)؟

يستمر النقاش الأخلاقي في لاهوت ما قبل الحداثة؛ لأن الكلّ متفقٌ على أن العالم هو الخلق الخيّر لله، وغايته هي الخلاص لكل الأحياء عبر الأفعال التصالحية للإله (Habermas 1998: 2). ولكي يكتشف المرء فيما إن كان يمكن للنقاش الأخلاقي، في الحالة الحداثيّة، أن يتخذ مكانه، فسيحتاج إلى تصوّر جيد عن الشرط الراهن.

ففي هذا الوضع الجديد، تعتمد الفلسفة الأخلاقية على «مستوى ما بعد-ميتافيزيقي من التسوية». وهذا يعني، في المقام الأول فيما يتعلق بمنهجها، أن عليها التخلي عن وجهة نظر الإله؛ وفيما يتعلق بمضمونها، أنه لم يعد بوسعها الاحتكام إلى ترتيب الخلق وتاريخ المقدس؛ وفيما يتعلق بمقاربتها النظرية، لن يمكنها الاحتكام إلى التصورات الميتافيزيقية للماهيات، التي تقوض التمايزات المنطقية بين الأنماط المختلفة لقوة فعل الكلام المنطوق. ويجب على الفلسفة الأخلاقية تسوية الصلاحية أو المصدقية المعرفية للأحكام والمواقف الأخلاقية، دون الاعتماد على تلك المصادر. (Habermas 1998: 2)

ثمة أفكار ثلاث هنا: المنهج والمضمون والنظرية. ولكنها ليست كلها صحيحة معًا ولا خاطئة معًا: فقد يكون واحد منها أو اثنان صحيحًا دون أن يحمل آثارًا من زيف الثالثة، ولهذا السبب من المهم المحافظة على الفصل بين تلك الأفكار. فعلى سبيل المثال، قد يكون من الصواب تمامًا، فيما يتعلق بالمنهج، أنه يجب على التفكير الفلسفي التخلي عن وجهة نظر الإله، ولكن يبقى بإمكانه الاحتكام إلى مفهوم الخلق. وهذا سيكون نوعًا من اللاهوت الذي فصلّ فيه القول كل من نيكولاس لاش Nicholas Lash، روان وويليامز Rowan Williams، وجون ميلبانك John Milbank (Lash 1992: passim، esp. 79-81؛ Williams 2000: 1-7؛ Mibank 1990: passim، esp. 1-3). وهؤلاء اللاهوتيون البريطانيون الثلاثة سيقبلون بالفكرة

الأولى، ويرفضون الثانية، ويسعون لتوضيح الثالثة أكثر. إنها مسألة في غاية السهولة تصويب افتراض هابرماس أن لاهوت ما قبل الحداثة اعتقد أنه على استعداد للوصول إلى وجهة نظر الإله. ويمكن الجدل أن إحدى نتائج (إن لم تكن مقاصد) لاهوت الثالث، هي بدقة تصويب أي فلسفة تجسيد أحادية الجانب - وبالتالي الثقة بالمعرفة المطلقة للبشر - بلفت الانتباه إلى عدم قابلية معرفة الرب الذي جعل نفسه معروفاً في الجسد البشري واللغة البشرية (2-91: Lash 1992). أو يمكن الجدل أن الرغبة في الخضوع لحكم الرب، تمنع أي استراتيجية عقائدية، «كاستجابة مستمرة وقابلة للفهم، لتعقيد العالم»، من تعيين نفسها بواسطة وجهة نظر الإله (Williams 2000) (6-5). ولكن، مرة أخرى، تبدو الفكرة الأساسية لهابرماس كافية: فلا يوجد عقيدة وحيدة للخلق، ولا تفسير وحيد لتاريخ الخلاص بحيث يقرُّ بهما كل أعضاء المجتمع الحديث على أنهما مخوَّلان. والنتيجة التي يستخلصها هابرماس من ذلك هي أنه لا يوجد احتكام إلى تلك العقائد والمواقف في النقاش العام، يمكن عندئذ أن يكون أكثر قابلية للجدال. وأما الفكرة الثالثة فسأتركها إلى جانب آخر.

يضع هابرماس قائمة من أربع إجابات غير معقولة أو مقبولة (قد لا يقبلها هو) لتلك المشكلة: النزعة الواقعية الأخلاقية ما بعد-الميثافيزيقية (ماك دويل McDowell)، النزعة النفعية، النزعة الربية ما بعد-الأخلاقية، والنزعة الوظيفية الأخلاقية. يتقبل أصحاب النزعة الأولى فكرة أنه لا يمكن الاحتكام البسيط إلى نظام العالم، ويلجؤون، بدلاً من ذلك، إلى الحدس الباطني بالقيم. ولكن هذه القيم، يصعب تسويغها تماماً بقدر صعوبة الاحتكام البسيط إلى نظام العالم. أما أصحاب النزعة النفعية، فلا يمكنهم تقديم تفسير للمعيارية، ويتجاهلون معنى الاحترام المتساوي لكل الأفراد. في حين أن أصحاب النزعة الربية ما بعد-الأخلاقية، لا يمكنهم شرح الممارسات الأخلاقية اليومية التي قد تضحّل، ما لم يؤمن عامة الناس بالقيم الأخلاقية. وأما أصحاب النزعة الوظيفية الأخلاقية فيحثون على الدين، لما له من آثار إيجابية. ولكن هذه النزعة الوظيفية الصارخة تدحض قابلية التصديق بالمعتقدات الدينية (11: Habermas 1998-12). وهذه النزعات تتعارض، بشكل طبيعي، مع أجوبة هابرماس الخاصة. فهو يصر على أنه لكي يكون ثمة نقاش، لا بدّ أن تتم إعادة صياغة البعد المعرفي للأخلاق الدينية، حتى وإن كان لا بدّ من التخلي

عن أساسه في المعتقد. فالبعد المعرفي للأخلاق الدينية هو بعد وصفي: إنه معرفة العالم بوصفه مخلوق الإله أو إبداعه. ويعتقد هابرماس أن مكافئاً ما بعد ميتافيزيقياً، مطلوب في ظل الشروط الحديثة: معرفة العالم بوصفه..... ماذا؟ ويصل هابرماس إلى تلك النقطة عبر سلسلة طويلة من المناظرات مع آخرين من أصحاب النظريات الأخلاقية. فهو يصرُّ على أن هناك حاجة ليكون للحقِّ أسبقية على الخير؛ لأن «الخير» دوماً يتعيَّن ثقافياً، ولا يمكنه لذلك أن يكون أساس النقاش العام بين أعضاء من موروثات ثقافية مختلفة. و«الحق»، في المقابل، يُستمدُّ بوصفه سيرورة أساسية، وليس بوصفه تكديس ادعاءات وصفية حقيقية عن العالم. وبالنسبة لهابرماس، إن البحث عن تصوّر للخير مشترك بعامة، ليس مثيراً (Habermas 1998: 28). علاوة على ذلك، فالمهمة الملائمة للفلسفة الأخلاقية هي بلورة موقف عام ينبغي فيه على جميع الشركاء أن يحتكموا إلى «مصدر للسلطة أبعد من جماعتهم الخاصة» (Habermas 1998: 29). وهذا المصدر هو، كما يردّد هابرماس ذلك مراراً في عمله، معرفة بديهية بالبنى العامة لأشكال تواصلنا في الحياة، على هذا النحو (Habermas 1998: 30). ومن الواضح أن هذا الاحتكام يجب أن يُعطى أهمية عظيمة. فهو بديل هابرماس عن الوحي. وخلافاً «لمعرفة عامة لها جذور عميقة» أخرى تُفهم، في الموروثات الدينية الأساسية، على أنها وحي، يعدُّ هذا الاحتكام شيئاً «نصبح معه على وعي بحالات الانحراف السريري فقط».

لقد وضع هابرماس نفسه هنا أمام تحديات هائلة: ما عمليات التعلُّم التي تعزز «المعرفة البديهية» الجديرة بالثقة؟ وكيف يتم اختبارها؟ وما النموذج المخوَّل «للانحراف السريري»؟ وهلم جرا. ومن المهم أن نلاحظ، مرة أخرى، أن مثل هذه المعرفة البديهية عند هابرماس ليست «أنطولوجية» أو «ميتافيزيقية»، بمعنى الكلمتين عنده. فهي ليست وصفاً للعالم، وإنما هي بدلاً عن ذلك، معرفة بالسيرورات المعمّمة للتواصل (أعني المشتركة بين جميع الموروثات) والتي يمكن إعادة بنائها من قبَل أصحاب النظريات الأخلاقية. وبهذا، فوظيفة هؤلاء ليست توضيح المعايير، وإنما توضيح الشروط الأساسية التي يتم بموجبها نقاش تلك المعايير واتخاذ القرار بشأنها (Habermas 1998: 33). ولهذا السبب كرس هابرماس طاقة كبيرة لمهمتين أولاهما، سرد التاريخ المتعلِّق بتعميم سيرورات التواصل (رؤيته حول «العقل» في التاريخ)؛

وثانيتها، إعادة بناء الشروط الأساسية المتضمنة في أشكال الحياة التي تجسّد تلك السيرورات. وتلك المهمتان هما: «نظرية الفعل التواصلي» و«أخلاقيات الخطاب»، على التوالي.

يتحدّى هابرماس تكاليف مشروعه، بشكل مباشر. فلانحسار الفكر الديني، برأيه، «عواقب سيئة» وخطيرة على النظرية الأخلاقية، وهو لا يجد سبباً وجيهاً لإخفاء تلك العواقب. أولاًها، إن إدراك المرء لحكم الإله وللخلاص، يزوده بدوافع للعيش حياة جيدة أو خيرة. وطالما تم التخلي عن الأساس الديني للأخلاق، فسيكون هناك «نقص تحفيزي» في الأخلاق: «لأنه لا وجود لمدنّس بديل عن الأمل في الخلاص الشخصي، لقد فقدنا الدافع الأقوى لطاعة الأوامر الأخلاقية» (Habermas 1998: 35). ثانياًها، تعتمد النزعة الواقعية الأخلاقية على الاحتكام إلى عقائد الخلق والقانون الطبيعي، وهذا يفسح المجال للتعبير عن الأحكام الأخلاقية بصيغة «عبارات وصفية». (1) وهذا لم يعد ممكناً؛ لأنه ليس هناك وصف للعالم متفق عليه بعامة. والنزعة الوظيفية أخفقت في محاولة تزويد العدل بوصف كهذا. الأمر الذي يعني أن الأحكام الأخلاقية لا يمكنها الاحتكام إلى «الحقيقة»، وإنما فقط إلى «عقلانية مقبولة» (Habermas 1998: 36-7). علينا أن نترك حجج هابرماس عند تلك النقطة، بما أنها تعرضت للنقد من قبل زملائه فلاسفة الأخلاق، وليست مهمتنا أن نسلّم مسارات سبق أن عولجت، (2) ونهتم بدلاً عن ذلك، بالتطابق، الذي يؤكد هابرماس، بين وجهة النظر «الدينية» ووجهة النظر «المتافيزيقية» عن العالم.

والمشكلة بدقة هي أن مثل هذا التطابق هو مجرد تأكيد. فبالكاد يلتقط هابرماس أنفاسه طالما أنه خلط بين عقيدة الخلق والقانون الطبيعي، ولم يقيم أي تمايزات بين المقاربات المختلفة للقانون الطبيعي. فلم يتم التحقق من أن نظريات القانون الطبيعي انبثقت من الانشغال بسرد النص المقدس، والتعليقات الفلسفية عليه.

(1) وضعت ترجمة عبارة هابرماس (descriptive Aussagen) بـ«العبارات التقريرية assertoric statements»، ولكني أميل هنا إلى الصياغة الألمانية وذلك لكي أوضح تأكيد هابرماس عن الروتين اليومي للأحكام الأخلاقية ما قبل الحدائثية.

(2) لمعرفة المزيد من الانتقادات الأكثر حسماً والأشد صبراً للمشروع الأخلاقي عند هابرماس والتي تناولت أيضاً الكثير من الأدبيات الثانوية السابقة. انظر: Bernstein 1995.

وبالمثل، فالصيغة السردية، غير القابلة للاختزال، لمعظم تفسيرات اللاهوت الخاص بالخلاص، في التقليد المسيحي، وُصِفَتْ بطريقة قضوية مقرّرة: يجب أن يعيش المسيحيون حياة خيرة؛ لأن ذلك الإله هو من يصدر حكمه على الحياة الفردية لكل منهم. ومن غير الواضح أبدًا لماذا لن يكون هناك على الإطلاق، أي كريستولوجيا في هذا التفسير: فوظيفة القدوة أو المثال في حياة المسيح يجب أن ينجزها، على أكمل وجه، الأنبياء والقديسين دون الحاجة للحديث عن التجسّد. فالتكافؤ الذي وضعه هابرماس، بين «أنطولوجي» و«الميتافيزيقي»، وكذلك ربطه بين «الميتافيزيقي» و«عقيدة الخلق»، ليس خطأ - هناك الكثير من الأمثلة التاريخية التي تدعم هذا الربط ولكنه أحادي الجانب، بشكل سيء. فلو كان هناك تاريخ «للإيجاب» بالمعنى الهيجلي (أي عقائد ذات مضامين جوهرية متحقّقة)، فسيكون هناك أيضًا تاريخ لتأمل متحفّظ، يكون معترفًا فيه أنه لا يمكن للغة البشرية أن تكون كافية لوصف الإله. ومن غير الواضح بأي معنى يكون هذا الموروث «اللاهوت السلبي» «ميتافيزيقيًا»، بمعنى الكلمة عند هابرماس (أعني الوصف الإيجابي لما يكون عليه العالم حقًا). فمن المؤكد أنه ليس «أنطولوجيًا»، وهذا مفهوم، على أية حال. ذلك أن الأمرين اللذين يتجاهلهما هابرماس - أعني تجاهله، من جهة أولى، للصيغة السردية لكثير من اللاهوت، ومن جهة ثانية، ممارسات الحفظ التفكري - يضيفان إلى موقفه من لاهوت ما قبل الحدائنة، خللاً خطيرًا. فهابرماس لم يخطئ في ربط لاهوت ما قبل الحدائنة مع «الميتافيزيقيًا»، بالمعنى المحدد عنده، ولكنه يستحق اللوم بسبب أحادية الجانب في المطابقة بين هذه المفاهيم جميعًا. فلاهوت الثالوث هو، «ميتافيزيقي» (في لحظاته الإيجابية)، ويقوم بتصويب ذاتي (في جوانبه السلبية)، في آن معًا. وتركيز هابرماس حصراً على الأول، جعل تفسيره أسهل وأقصر، ولكنه دفع ثمن بساطة موقفه غاليًا.

ولكن مرة أخرى، يجب التشديد على أن هابرماس لا يهتم حقًا بالدين، وإنما ينصب اهتمامه على وضع الإشكاليات الأخلاقية الراهنة ضمن السياق التاريخي، بحيث يُنصَف أصولها الدينية. ومن المؤكد أن تلك فكرة جيدة. ولكن موقفه تفسيري مبالغ فيه. فحماسه تجاه المواقف من التطور (من العقل، ومن انحسار الفكر الديني) شكّل عائقًا أمام تحليل رصين. فهو ليس بحاجة لتفسير كيف أصبحت وجهات النظر

الدينية عن العالم، تفتقر إلى القيمة عند العامة: ويكفي الملاحظة، باعتدال أكثر، أن هناك وجهات نظر متنافسة عن العالم، وأنه لا يوجد أي منها يفرض توافقًا كونيًا. وهابرماس يرغب في أن يصل إلى استنتاج إضافي وهو أن وجهات النظر الدينية عن العالم على ما هي عليه، هي بالتالي تفتقر إلى القيمة. قد يكون ذلك جائزًا، ولكن من غير الواضح لماذا يترتب على هذا الاستنتاج وعيًا عامًا بأن هناك سرديات متعددة. فوجود وجهات نظر متنافسة عن العالم، لا يقلل بالضرورة من تلك الآراء على ما هي عليه. ولا يمتلك هابرماس حججًا لمثل هذا السبب والنتيجة، تتجاوز ملاحظاته العامة حول نتائج التفكير، كما أنه ليس بحاجة لها. وما يحتاجه هابرماس، ويحقق أهداف مشروعه، هو حجج حول تبدلات فلسفية محددة للمواضع اللاهوتية. فهو يريد، على سبيل المثال، أن يستبدل بالسلطة المعرفية لوجهات النظر الموحدة عن العالم، السلطة المعرفية للنظرة ما بعد الميتافيزيقية إلى العالم المتجدرة في تحليل بنية التواصل. ولكن لينجز ذلك، ليس بحاجة لإظهار أن وجهات النظر الدينية عن العالم، تفتقر إلى القيمة. إنه يحتاج إلى مجرد افتراض أن القارئ لنصّه يقبل بادعائه (الأضعف ولكنه مقبول أكثر): إن وجود وجهات نظر متنافسة عن العالم، يتطلب بعض الممارسات العامة لتنسيق المجادلة الأخلاقية، دون الاعتماد على هيمنة أي منها بمفرده. ونوجز القول، إن تفسير هابرماس «الفلسفي» لما قبل تاريخ الفكر الديني، يمكن أن يُجرّد من السرد التطوري القوي لسطوة العقل وانحسار الفكر الديني، ويبقى محافظًا على وظيفته الأساسية وهي: إظهار أن الحاجة الأخلاقية في الفضاء العام، لا يمكن أن تتقدّم على نظرة إلى العالم مهيمنة، وإنما يجب العثور على عملية أخرى ما. وبهذا يبقى هناك حيز لمشروع هابرماس الخاص. وربما يكون ثمة أسباب وجيهة لرفض هذا المشروع. ولكن سواء كان الموقف منه تقييدًا أم انتقادًا، فلن يتطلب ذلك فرضية قوية حول انحسار الفكر الديني.

وهذا التطابق للفكر «الميتافيزيقي» مع الفكر «الديني»، زائف. فتاريخ الحفظ التفكري في اللاهوت السلبي، هو تمهيد مهمّ للاهوت ما بعد الميتافيزيقي الحديث، والذي ذكرنا بعض جوانبه بإيجاز. فليس في موقف هابرماس من «اللاهوت ما بعد الميتافيزيقي» ما يجعله غير مقبول، ولا يوجد أي حجج تطعن باتساقه. وهناك، من

وجهة نظري، بعض جوانب اللاهوت ما بعد الميتافيزيقي التي تضيف بعض المزايا لمشروعه الخاص، وأبرزها في التعامل مع النص المقدس والصلاة، الموضوع الذي سنعود إليه.

وخلاصة القول، إن هابرماس يستخدم الأدوات الفلسفية المسيحية لينجز مهام غير لاهوتية. وهذا الادعاء ليس مثيراً للاهتمام كثيراً: فمعظم الفلاسفة في أوروبا وشمال أمريكا يعملون بأدوات ورثوها عن اليونانيين القدماء عبر الاستحواذ اليهودي والمسيحي والمسلم لها. وآمل، باهتمام عظيم جداً، أن يتحقق الادعاء بأن لا تمتلك المهمات فقط حالات لاهوتية، وإنما موضوعاتها أيضاً. وباختصار شديد، إحدى طرق وصف اللاهوت هي أنه فرع مكرس لاختبار التأويلات المتنافسة للنصوص المقدسة والطقوس. واستناداً إلى هذا التعريف، من الواضح أن هابرماس لا يقوم بنشاط لاهوتي. وهو، في الوقت نفسه، منخرط أكثر قطعاً في ميادين الدراسة المكرّسة لاختبار التأويلات المتنافسة، لشيء ما. وهذا الشيء يدعوه (وفقاً لهوسرل) بـ«العالم المعاش lifeworld». فهابرماس لا يشترك في مناظرات حول النص المقدس، وإنما في مناظرات حول كيف يمكن أن يؤوّل العالم المعاش، وكيف تعامل ادعاءات الصلاحية القابلة للنقد التي تثار. ولكن «العالم المعاش»، بالنسبة لهابرماس، يقوم بعمل مماثل لما يقوم به النص المقدس في اللاهوت. فهو يتضمن «أرضية للإجماع» «أشياء مسلماً بها» و«افتراضات مسبقة أساسية».<sup>(1)</sup> وأول من رفع من دور هذا النوع من الوجود في الفلسفة، إلى موقع الصدارة، هو ف.ش. جاكوبي F.H. Jacobi في نقده لكانط (Jacobi 1994: 580ff). ويسميه جاكوبي شيئاً ما «يؤخذ على أنه صحيح Fürwahrhalten». ونوقشت كثيراً دلالة دور هذا الشيء في الفلسفة، من قبل بعض الفلاسفة مؤخراً.<sup>(2)</sup> لم يلاحظ جاكوبي والمترجمين له، تشابه هذا الشيء مع دور النص المقدس في اللاهوت؛ لأن فلاسفة أواخر القرن الثامن عشر، وفلاسفة القرن العشرين هم، على حد سواء، ورثة للفصل بين النص المقدس والفلسفة اللذين كان يتم تناولهما معاً في لاهوت العصور الوسطى. (Frei 1974) كان خلفاء جاكوبي

(1) عملي هنا هو من خلال بعض القضايا التي أثارها بيتر أوتش (Peter Ochs 1998: 316-25).

(2) Beiser 1987: 44-91؛ Bowie 1997: 28-52؛ Franks 2000: 95-116؛ Pinkard 2002: (2) 87-104؛ Henrich 2003: 82-112.

شيلنغ وهيغل، يدون اهتمامًا بالتطورات التجريبية في مذهب الثالوث، أثناء تعاملهم مع دور «المطلق»، أكبر بكثير من اهتمامهم بدور «ما يُؤخذ على أنه صحيح». وقد نظر هيغل في هذا الأخير الذي دعاه «الكلّي the universal» وربط بينه وبين تأويلات العالم التي تبناها جماعة «الحياة الأخلاقية». ولمفهوم «الحياة الأخلاقية» الكثير مما يشترك فيه مع مفهوم «الحياة اليومية أو العالم المعاش» عند هابرماس: فكلاهما يؤدي العمل نفسه الذي قام به النص المقدس سابقًا. والفلسفة القارية المعاصرة تناولت، إلى حد كبير، السؤال عن المطلق أكثر من تناولها السؤال عن ما «يؤخذ على أنه صحيح»، كما بيّن ذلك أندرو باو (Bowie 1993: 55-50؛ Andrew Bowie (1-27): 1997. ونظرًا لأن تحوّل هيغل من النص المقدس إلى الحياة الأخلاقية تم تناوله، بشكل شامل - حتى من قبل نيتشه - فالأسئلة الرئيسة في التعاطي مع العقلانية والأخلاق تُعنى بما يُسمى «النسبوية أو النزعة النسبية» أكثر (وربما محيرٌ بقدر مكافئ) من السؤال حول وجود نصوص مقدسة مختلفة.

ويتوغل هابرماس في الصعوبات لأنه، بالرغم أنه يتخذ أدوات فلسفية في تأويل النص المقدس، فهو لم يرَ المماثلة بين العالم المعاش والنص المقدس. وبهذا، اعترف بوجود عوالم معاشة مختلفة، وكرس وقته لتطوير معايير من أجل محاكمة «العقلانية» في هذه العوالم. ولكن العوالم المعاشة مختلفة عن النصوص المقدسة في جانب حاسم. إذ يمكن للمرء (وهابرماس فعل هذا بشكل سيء السمعة) أن يقدم تفسيرًا تطوريًا عن مجرى العوالم المعاشة؛ كما يمكنه حتى (وهابرماس فعل ذلك) أن يسرد التحول التاريخي من العوالم المعاشة «المعيارية» إلى «الحداثية»، بطريقة تنطوي على أن الجنس البشري يصنع التقدم، مرحلة تلو أخرى. ولو حاول المرء أن يفعل الشيء نفسه مع النص المقدس، فمن الواضح أنه لن يكون لعمله معنى. فالنصوص المقدسة تتغير باعتراف الجميع. وعلى أية حال، فهي تتغير ببطء ملحوظ: وغالبًا أشدُّ بُطْئًا بلا حدود من العوالم المعاشة. وعلاوة على ذلك، فالتغيرات المهمة حقًا، هي بالتأكيد ليست تطورات؛ منها على سبيل المثال، عندما انشقت جماعة من اليهود لتعيد تأويل النص المقدس اليهودي كريستولوجيًا، وبهذا جلبت تراثًا جديدًا إلى الوجود. إنها بدقة إعادة التأويلات راديكاليًا. والشيء نفسه ينطبق على



أصل القرآن (هل هو قديم أم محدث م.)، وترتبط تلك التأويلات جميعًا ببعضها البعض عبر تاريخها المشترك، وتداخلها الدائم (المُرْضِي أحيانًا، وأحيانًا أخرى غير مُرْضٍ). ولكن بأي معنى يمكن القول إن هناك تقدم خطي؟ ماذا يمكن أن يكون هذا المسار؟ تلك هي المشكلة حتى قبل أن يطرح المرء قضايا بسيطة ولكنها مهمة، مثل الموروثات التي لم تكن إعادة تأويل للنص المقدس اليهودي، أو قضايا معقدة مثل تضمين النص المقدس في القداس، والإفساد الذي قد يصيب نطاقًا ضيقًا من المفاهيم النصية في التناص.

لا يرقى هذا الكلام إلى الدفاع عن اللاهوت. فقد يكون صحيحًا أن الموروثات الأقدم تبنت تأويل النص المقدس، في الوقت نفسه، ضمن التصوف الحاخامي (اليهودي) وتأملات الثالث (المسيحي)، والطرق الصوفية (الإسلامية). وقد يكون صحيحًا أيضًا أن مثالية المطلق (شيلنغ وهيغل) حلت محل تأمل الثالث. تلك المثالية التي أفضت بدورها إلى فلسفة الكينونة (هايدغر)، أو فلسفة الاختلاف (دريدا)، بينما استبدل بتأويل النص المقدس مكانة الحياة الأخلاقية (هيغل) أو إرادة القوة (نيتشه).<sup>(1)</sup> ومع ذلك صحيح أيضًا، لسوء الحظ، أن معظم اللاهوتيين، على الأقل في الموروث المسيحي، لا يبدو أنهم يرون حاجة إلى تطوير مشاريع فلسفية بحيث تكون بدورها بدائل مشروعة عن هذه البدائل. وثم بعض الاستثناءات، مثل سيميوطيقا الثالث عند جون ميلبانك John Milbank، على الرغم أنه حتى هذه السيميوطيقا تبدو مثقلة بالديون للرومانسيين وأفضلية الجماليات عندهم على تأويل النص المقدس. وقلما يصل اللاهوت المعاصر إلى جودة التأويلات الفلسفة المعاصرة لهيغل، شيلرماخر، نيتشه، أو أدورنو، والذين ربما تشكل أعمالهم الحاجة الأكثر إلحاحًا للتأويل اللاهوتي<sup>(2)</sup>.

ومع ذلك، ثمر المقارنة اللاهوتية ببعض الأدوات النافعة. فبدل تفضيل تصورات

(1) هذا النوع من التفسير هو في بداياته الأولى، ومن المبكر البرهنة على هذه الادعاءات بقدر كاف. ففيما يتصل بأن دريدا مدين للنزعة المثالية انظر: Bowie 1990, 1993 & Dews 1987؛ وفيما يتصل بالعلامة بين المقدس والفلسفة انظر: Ochs 1998، وفيما يتصل بتحول العقيدة المسيحية إلى فلسفة اجتماعية انظر: Milbank 1990.

(2) وكئيبة فيما يتصل بهيغل انظر: Williams 1995; O'Regan 1995; Shanks 1991; Milbank 1990: 147-76; Desmond 2003: 286-92; Adams 2000: 1995.

حول العقلانية أو رفضها، تحوّل تلك المقارنة تركيزها إلى ما تم تأويله من النصوص المقدسة، بالإضافة إلى الأسئلة المألوفة التي طرحها هابرماس حول كيف تُختبَر تلك التأويلات للعامة أو الجمهور العام. وهذا يعني أن العالم المعاش ليس بحاجة لأن يُعامل كما لو كان نصًا مقدسًا (خطأ هيغل، الذي أخذه عنه هابرماس)، وإنما يمكن أن يعاد إلى مكانه الصحيح والأكثر تواضعًا، والواقع في المرتبة الثانية: إنه الميدان الذي دعوته «عقيدة»؛ أعني المجال القابل للمراجعة، والممارسات القابلة للتغيير في تأويل العالم/ والنص المقدس/ والطقوس. وهذا سيأخذ بالمفهوم الإشكالي الراهن عند هابرماس، وهو «عالم» مستقل عن اللغة والذي وصفه بأنه «خالٍ من أي محتوى محدد». وهو يرغب هنا أن يقوم بعمل معقول، على أكمل وجه، ولكن هذا المفهوم غير ملائم لهذا العمل. فهو يرغب أن يتحدث حول «ما يؤخذ على أنه صحيح» (عند جاكوبي) والتي تعد ادعاءات الصلاحية وتأويلات له. وهو يرغب بالقول أيضًا إن هذا المفهوم «متطابق» و«مشترك»، وبالرغم أنه لا يمتلك أي معنى مؤوّل، على نحو سليم، بعد، فهو الأساس المتفق عليه والذي يمكن أن تستند إليه التأويلات، ويمكن للجماعات أن يجادلوا حوله بعقلانية. والأفضل سيكون اتحاد النص المقدس/ الطبيعة -«الكتابان» في فكر عصر التنوير- الذي تشترك فيه الجماعة، ولكن أعضائها لا يتفقون حول معناه. ولهذا فائدتان؛ الأولى أنه يعين شيئًا لا يتناوله العامة فقط، وإنما يمكن بسهولة نسبيًا أن يُعرض لكي يتناوله العامة. لقد دوّنت النصوص المقدسة في مخطوطات ومؤلفات يمكن الرجوع إليها. وحتى في الحالة المعقدة للنص المقدس المتضمّن في القداس، فإن القداديس يمكن ملاحظتها، وهناك أحيانًا قواعد مدوّنة لكيفية تنفيذها. والفائدة الثانية، والأكثر أهمية، إنها تجعل الأمر واضحًا منذ البداية بأن هناك نصوصًا مقدسة مختلفة. وهذا يحزّر الفلاسفة من المهمات المتعدّرة، سواء في تعيين العقلانية الكونية التي تحكم جميع العوالم المعاشة، أو في وضع صور من الحياة غير قابلة للقياس قانونيًا. وكلا هذين الموقفين الأخيرين يؤدي إلى إشكاليات لا يمكن التسامح معها، والتي بوسع أنصار كل منها عرضها ضمن الأخرى. وفيما يتعلق بموقف توحيد النص المقدس/ الطبيعة، كما في حالة ملاحظات هابرماس حول الاعتماد على النص المقدس في تفسير توما الإكويني للقانون الطبيعي، فلن يكون مفاجئًا العثور على مناهج فلسفية مماثلة بنائيًا، لأنطولوجيات اجتماعية

مختلفة راديكاليًا، ويكون ثمة منهج تحليلي سليم، بشكل معقول، لتتبع التماثلات والاختلافات. فيمكن للمرء أن يأخذ بالقراءة الهيجلية للتوراة، ويمكن لآخر أن يأخذ بقراءة روسينغفيلد Rosenzweigian لإنجيل متى، ويمكن حتى أن يأخذ بالقراءة النيتشوية للأساطير الزرادشتية. ففي كل من تلك الحالات، يكون المنهج الفلسفي قابلاً للتمييز عن النص المقدس الذي يؤوّله، ولن يكون أحد بحاجة إلى موقف عميق من «العقلانية» لشرح النقاط ذات الصلة، ولن يكون بحاجة إلى اعتقاد دوغمائي بعدم قابلية القياس لشرح التباينات الراديكالية.

ولا يتوجب على اللاهوتيين سؤال هابرماس أن يأخذ بتلك الاقتراحات، وإنما يتوجب عليهم صياغة اللاهوت الفلسفي بأنفسهم، والقيام بذلك، يتطلب منهم إعادة تعلم التراثات الفلسفية كالتراثات الدينية في تأويل النصوص والممارسات. وبالنسبة لي، فوجود التقسيم الحالي في التخصص بين اللاهوت الدوغمائي واللاهوت الفلسفي في بعض الجامعات البريطانية، على سبيل المثال، يبدو مشكلة. والفصل بين الدراسات اللاهوتية وتلك المتعلقة بالكتاب المقدس، هو حتى أكثر خطورة: فلا يمكن البدء باللاهوت الدوغمائي وبالتأويل المتعلق بالكتاب المقدس دون استخدام الأدوات الفلسفية. واللاهوت الفلسفي الذي يبدأ دون الانتباه إلى نصوص في التراث يصطدم مع اعتراض هابرماس بأنه لم يعد هناك أبداً لاهوت، بأي معنى مهم. ولتكون لاهوتياً ما بعد ميتافيزيقياً، بالطريقة التي لا يمكن لفلاسفة مثل هابرماس أن يستبعدوها مسبقاً، يتطلب التغلب على التقسيم في التخصص، وتحقيق التكامل بين كل من الدراسات التاريخية، والمتعلقة بالكتاب المقدس، والدوغمائية والفلسفية معاً. ولو كان هابرماس لاهوتياً، فلربما كان مثلاً جيداً عن هذا التكامل. ولكن مثل هذا التكامل ليس مجرد مسألة إعادة هيكلة الأقسام في الجامعات: إنه يتطلب إعادة تهيئة التلمذة المهنية للاهوتيين، بحيث لا تكون دوغمائية بارث، ولا الفلسفة النقدية الكانطية «خياراً» فيها، وهذا أمر شاق. ولكن يبدو لي أن الفلاسفة، أمثال هابرماس، ليس لديهم سببٌ وجيه ليأخذوا اللاهوت المعاصر، على محمل الجدّ، ما لم يتم تعقّب هذا اللاهوت، باهتمام شديد.



## الفصل التاسع

### هابرماس في حوار مع اللاهوتيين

يوضح هذا الفصل بعض القضايا التي تُثار عندما يحاول اللاهوتيون الاستفادة من هابرماس أو الانخراط معه. ولا يشكل الأمر رؤية شاملة في انخراط اللاهوتيين مع هابرماس، ولا من ردود هابرماس على انتقادات اللاهوتيين له. فالأدب اللاهوتي عن هابرماس هو أدب حقيقي. وعلى الرغم من استمرار هذا الأدب في جذب بعض الاهتمام في العالم المتحدث بالإنكليزية، فالكثير من النصوص الألمانية لم يُترجم<sup>(1)</sup>. ومن غير الضروري هنا مراجعة الأدب الألماني، طالما أنه اضطلع بتلك المهمة، بطريقة نقدية وبمهارة، هيرمان دورينغر Herman Düringer في تقييمه الشامل لعمل هابرماس. فهو يعلّق على كل من هيلموت بويكرت Helmut Peukert، إدموند آرينس Edmund Arens، رودولف سيبرت Rudolf Siebert، كارل بوير Karl Bauer، فولفغانغ بولي Wolfgang Pauly، فولفهارت بارنينبيرغ Wolfhart Pannenberg، تروتز ريندتورف Trutz Rendtorff، هيننغ لوثر Henning Luther، جينز-غليب مولر Jens-Glebe Moller، وميشا برومليك Micha Brumlik<sup>(2)</sup>.

(1) الأكثر أهمية هم:

-1984; Ho`hn 1985; Si Schillebeeckx 1974: 102-55; Rendtorff 1975; Tracy 1981; Peukert Walsh 1989; Lake- bert 1985; Bauer 1987; Glebe-Mo`ller 1987; Arens 1989; Pauly 1989; 1992; Knapp land 1990; McFadyen 1990: 175-90; Luther 1991; Browning and Fiorenza Junk- 1993: 499-683; Schmidt 1994; Arens 1995; Engel 1995; Forrester 1997: 165-92; er-Kenny 1998; Campbell 1999; Du`ringer 1999; Lalonde 1999; Shanks 2000; Eduardo Mendieta, 'Introduction', in Habermas 2002: 1-36.

والأخير أعيد نشره من دار نشر polity لمقالات كتبها هابرماس عن الفرضيات اللاهوتية، ومعها مقابلة مع المحرر يناقش فيها «الإله والعالم و God and the World».

(2) Düringer 1999: 225-304.

ويلاحظ دورينغر، بشكل جاف ينقصه الغنى، أن تعقب جميع آثار هابرماس، المباشرة وغير المباشرة، على اللاهوت، تستحق دراسة خاصة بها. ومن الواضح أن هذه رؤية ليست حكيمة، وذلك بالنظر إلى المدى الذي أدخلت فيه أعمال هابرماس حججًا تتعلق بما بعد الحداثة. ويقيّد دورينغر نفسه بتعليق اللاهوتيين الألمان على عمل هابرماس. أما ما تهتم به هذه الدراسة فليس التفاعل بين هابرماس واللاهوتيين، وإنما بموقفه من اللاهوت، ويرده على بعض المشكلات التي أثارها، والمتعلقة بالنقاش، ضمن الفضاء العام، بين أفراد لهم موروثات مختلفة. ومع ذلك، قدم هابرماس ردًا مميزًا على الانشغالات اللاهوتية بعمله. وهذا يستحق التكرار؛ لأنني بحاجة لإظهار أن الانتقادات والأجوبة السابقة في هذه الدراسة، لا تصطدم المعتادة لهابرماس على اللاهوتيين.

اثنان من أكثر الانشغالات درايةً بين هابرماس واللاهوت الفلسفي، تعود إحداها إلى عمل هيلموت بويكرت Helmut Peukert، وهو لاهوتي كاثوليكي، وطالب سابق لجون بابتيست ميتس Johann Baptist Metz، والثانية إلى ميشيل ثيونيسين Michael Theunissen، الذي شغل كرسي الفلسفة النظرية في الجامعة الحرة ببرلين حتى عام 1998. وهما الأكثر دراية فكرية؛ لأن كلاً من بويكرت وتوينيسن يحاول، بطرق مختلفة كثيرة، استخدام المشكلات في الفلسفة بوصفها منطلقًا لادعاءات لاهوتية مثيرة للاهتمام. فهذان المفكران يستحقان الاهتمام أيضًا؛ لأنهما يتبيان صراحة المقاربة ما بعد الميتافيزيقية لللاهوت. وقد تناولنا معنى التفكير ما بعد الميتافيزيقي في الفصول الأولى؛ فهو الاعتراف أنه ليس هناك مسار خطابي أو استنباطي من التفكير إلى أسس التفكير. والتفكير ما بعد الميتافيزيقي لا يكون بإنكار مثل هذه الأسس، وإنما برفض أي محاولة لشرحها عبر النظرية.

ويمكن تكرار الجوانب البارزة في ادعاءات كل من بويكرت وتوينيسن. فبويكرت يبدأ من الإشكالية التي تبرز في نظرية الفعل التواصلية عند هابرماس. والمشكلة بالنسبة لبويكرت هي أنه يُراد من نظريات الفعل ذات المقصد الكوني، أن تشمل المشاركة الممكنة في النقاش الشركاء الأحياء فقط، وبالتالي استبعاد الموتى. أما المشكلة، بالنسبة لتوينيسن، فهي في ظاهرة القنوط والتحديات التي تثيرها لدى الملحد الأصيل. فالادعاء

الجوهري لبويكرت أن اللاهوت فقط، هو ما يمكنه أن يقدم نظرية الفعل التي تشمل الموتى؛ لأن إيمان اللاهوت بالقيامة هو فقط ما يمكن أن يعطي معنى لوساطته. وبناء عليه، فاللاهوت فقط هو ما يمكنه أن يقدم بحق نظرية كونية للفعل التواصلي (Peukert 1984: 202-10)<sup>(1)</sup>. أما توينيسن، فيبدأ بظاهرة القنوط. وينبثق اهتمامه بتلك الأطروحة من اهتماماته البحثية المتصلة بالعلاقة بين الطب النفسي واللاهوت، واكتشاف النماذج المختلفة للفردية. وادعائه الجوهري أن الطريقة الوحيدة للخروج من حالة القنوط، هي هجر الذات المتناهية لانعدام الأمل المختبر أو المعاش مرارًا، في موضعة ذاتها، والاعتراف بقوة الآخر في موضعتها؛ لأنه لا يمكن لقوة متناهية أن تضمن، بقدر كافٍ، فردية الذات، فهي مجبرة على الاعتراف بحقيقة الآخر اللامتناهي، والإلحاد يجعل هذا الاعتراف متعذرًا (Theuissen 1997: 360-1).

لا أفرح تكرار تلك الحجج بمزيد من التفصيل؛ لأن اعتراضات هابرماس أساسية، ولا تشمل التعرض إلى الأخطاء في الاستنتاج التفصيلي لزملائه، ولكنه، بدلاً عن ذلك، يعين المشكلة بأن هناك تصويبا من البداية: مبدأ البرهان على نتيجة إيجابية من خلال الاعتراف بمشكلات ذات أحكام سلبية.

ولحجج بويكرت وتوينيسن منهج مشترك. فكلاهما يعرف اللحظة السلبية بأنها افتقار فلسفي. إذ يلفت بويكرت الانتباه إلى الافتقار إلى الكونية الحقيقية في النظرية الكونية المزعومة للفعل التواصلي. ويشير توينيسن إلى السلبية الموجهة نحو التناهي الذي يفترضه القنوط. وكلاهما يصل إلى استنتاجات إيجابية: فيستنتج بويكرت أنه يجب وجود كونيّة أكثر حقيقة؛ ويستنتج توينيسن أنه يجب وجود محبة لا متناهية. وكلاهما يوسّع استنتاجه لاهوتياً: يرى الأول أنه يجب على النظرية الكونية للفعل التواصلي أن تشمل الإيمان المسيحي (Peukert 1984: 235)؛ ويرى الثاني أنه يجب على نظرية التواصل الموجهة

(1) لبويكرت في الحقيقة هدفان: الأول، ليستخدم نظرية الفعل التواصلي بوصفها منهجاً للاهوت الأصلي؛ والثاني، ليقحم نص هابرماس عن الفعل التواصلي لكي يغدو نصاً لاهوتياً. وهو يمضي في هذين الهدفين باكتشاف فرضيات الحرية، الإنم الموت والتضامن -والأخير استمدته ميتس من تصور بنيامين للتاريخ. وهذه تم تناولها نقدياً في 42-Duringer 1999: 227.

بشكل سلبي أن تتضمن فعل الروح القدس بوصفه وسيطاً يتواصل عبره الأب مع الابن (Theunissen 1997: 360).

وتعكس أجوبة هابرماس تلك التماثلات، وتُشبه بنية تفنيده كل حالة. فهو يعترف بارتياح أن هناك مشكلات فلسفية مع الكونية، ولا يتردد في الاعتراف بأن الفلسفة غير كافية ميتافيزيقياً: فالفلسفة بالنسبة له، ليست شمولية بالكامل وبدقة. ولكنه لا يوافق، لهذا السبب، على أن ثمة حاجة للاهوت الذي يعوض عن عجز الفلسفة. فالعجز حقيقي، ولا يمكن لشيء أن يعوض عنه. لقد تعلم هابرماس جيداً، من نقد أدورنو لهيغل، أن النجاح في الفلسفة حيث يتم حلُّ مشكلات العالم في ميدان التفكير، يُبقي الحلول بدقة في ميدان التفكير: فطالما يتابع المرء بانتظام المشكلات التي تمت معالجتها في العالم، لا يتوجب عليه الاكتفاء بفانتازيا الحلول. والمهمّة المطلوبة هي العثور على نموذج ملائم للعلاقة بين النظرية والممارسة. فالمشكلات في الفلسفة، بالنسبة لهابرماس، هي أيضاً مشكلات للاهوت، وهو مُصرٌّ على أنه ينبغي على اللاهوتيين الاعتراف بهذا. وباختصار، إن وجود الإشكاليات في التفكير، لا تبرهن على وجود حلول فيه، بل تحفز فقط على مراجعة مستمرة للمحاولات في التوفيق بين التفكير والممارسة.

إن الخبرة بالمشكلات التي ليست متخيّلة فحسب، وإنما تدخل في الحياة اليومية، تستدعي نقد الممارسات والمعتقدات، ورؤية التحول في الحياة اليومية. والأفضل هنا لما يمكن للحجاج اللاهوتية أن تندبره، هو البرهنة على أن الممارسات والمعتقدات المسيحية، تُنجزان أفضل تحوُّل في الحياة اليومية، بكونها تحكم في مقابل المعايير المتفق عليها من الشركاء في النقاش. ولن يكون ذلك مساهمة ضئيلة في علاج المشكلات في العالم. فهابرماس نفسه يعترف، عن طيب خاطر، بأن الفكر الديني يمتلك إمكانات هائلة ليزود بأشكال من الأمل، ويبيّنها، ويهبها لتوجه الممارسة بتلك الطريقة. فهو يقول، في مقطع يكرره اللاهوتيون غالباً:

لن تكون الفلسفة .... قادرة على أن تحلَّ محلَّ الدين ولا أن تُسكِّته، طالما أن اللغة الدينية هي الحامل للمحتوى السيمانطيقي، والمهمّة بل واللازمة لهذا المحتوى. ذلك أنّ هذا المحتوى يستبعد (في الوقت الراهن؟) القوة



الشارحة للغة الفلسفية، ويمضي في مقاومة الترجمة إلى الخطابات العقلية.  
(Habermas 1992a: 51).

ربما يكون مثل هذا التأكيد أساسًا كافيًا للرغبة بأن يرسل المرء ابنه إلى مدرسة دينية، إذا أراد له/ لها أن يتعلّم هذا المحتوى المُلهِم واللازب، ومن ثمّ يتلقى التربية بوصفها أمل الروح. ولكن هذا بعيد كل البعد عن تحقيق ما يريده كل من بويكرت وتوينيسن، أعني القبول بالادعاءات الدينية أو التوافق حولها. «أصبحنا مُدرِّكين لقيود ذلك التعالي من الداخل، والموجه نحو هذا العالم. ولكنّ هذا لن يجعلنا قادرين على التيقن من الحركة المضادة لتعويض التعالي من الورا» (Habermas 2002: 80). وبكلمات أخرى، النقص والتناهي فينا، ليس دليلًا على وجود الإله، حتى وإن كان دليلًا على شيء ما، فمن غير الواضح كيف لأحد أن يبين أن ذلك الشيء، هو الإله.

قد يجد أولئك المعتادون على المجادلات حول العلاقة بين الفلسفة واللاهوت، بعض المماثلة بين لا-توافق هابرماس مع كل من بويكرت وتوينيسن، واللا-توافق حول كيفية تأويل جزء أولي *prima pars* من عمل توما الإكويني *Summa Theologiae*. فما يسمى بـ«الطرق الخمس» تعالج الحركة، السببية، الضرورة، التنبؤ، والغائية. وكل منها بدوره مميّز بالنتيجة التي يصل إليها، وفي النهاية بالعبارة القائلة «quod omnes dicunt Deum» أو بعض التباين مستخدم.<sup>(1)</sup> فأبي ادعاء يحاول أن يقيم علاقة بين الاستدلال العقلي المتعلق بالحركة، والنتائج المتعلقة بالإله، ينطوي على «مشكلة في النقل»: فهو لا يتضمّن، في تنسيقه وشروحاته، ما يربط الشئيين معًا. وفي الفلسفة الألمانية، على سبيل المثال، قد يزعم شيلنغ أن «المطلق» هو «الإله». ومع ذلك يمكن لقرائه المسيحيين الأكثر شجاعة أن يقبلوا، في أحسن الأحوال، بالقول: بما أن الرب موجود، وبما أن شيلنغ يمتلك حججًا جيدة لافتراضاته المسبقة بأن المطلق موجود، فليس ثمة طريقة معقولة تبين أنهما متطابقان. فربما هما شيان مختلفان تمامًا، وقراء شيلنغ غير المسيحيين، لا يواجهون أية صعوبات

(1) «وهذا ما يدعوه الجمع بالإله». تلك العبارة في نهاية نقاشه الثالث حول الضرورة.

في استيعاب حججه، دون القيام بهذا الربط الخاص.<sup>(1)</sup> وربط الإكويني بين «العلة الأولى» و«الإله» هو ببساطة: ارتباط، فليس هناك «انتقال» من أحدهما إلى الآخر. وبالنظر إلى الأمر من ناحية التناغم، فالأطروحة الأولى تُفصح عن طَباقٍ بالتزامن مع الأطروحة الثانية؛ ليس هناك محاولة لتطوير الأطروحة الثانية، من خلال حجة متناغمة، بعيدًا عن الأطروحة الأولى. فهما «في ذلك الحين» تُسمَعان معًا، وكل ما فعله الإكويني هو لفت الانتباه إلى حقيقة أن المرء يمكنه أن ينادي بإحدى الأطروحتين، ومن ثم بالأخرى، ويلاحظ «في ذلك الحين» أنه يمكن أن تتصلا معًا، ويلاحظ بذلك إمكان الارتباط بينهما. وخلافًا للإكويني، بدأت المشكلات عندما ادعى اللاهوتيون أنه يمكن للمرء حقًا أن يطوّر الأطروحة الثانية بعيدًا عن الأطروحة الأولى. وعندما يحدث ذلك، تظهر مشكلات الانتقال بينهما<sup>(2)</sup>.

يضع بويكرت ادعاءات فيها بعض التماثل مع ادعاءات الإكويني في «الطرق الخمس». وحجة بويكرت هي جانب من محاولة عامة لفحص الطرق التي يمكن بها التحقق من الادعاءات اللاهوتية، مقابل خلفية التطورات في النظريات العلمية. ويؤسس بويكرت لقناعاته الخاصة بأن مبدأ التحقق في أي نوع من العلوم، يندرج ضمن نظرية الفعل التواصلية، وأن ممارسات هذا المبدأ هي أفضل ما نُظِر له بوصفه أمثلة على الفعل التواصلية. ومن وجهة نظره، يجب على اللاهوت أن يقبل بمعايير مبدأ التحقق وممارساته نفسها، مثل أي علم آخر. فقد قدّم ادعاءاته اللاهوتية على هذا الأساس، وبدأ، بشكل مثير للاهتمام، بظاهرة الموت، ووضع موت الآخر ضمن سياق الافتراضات المسبقة - التي افترضها هابرماس في نظرية الفعل التواصلية - للتواصل اللامحدود للجماعة. ففعل تذكر الميت يجازف بردّ الآخر إلى شيء «مدوّن ببساطة في القضية» (Peukert 1984: 234). وهذا يسبب اللاتماثل في العلاقات بين الحيّ

(1) انظر: Bowie 1993 كمثال ممتاز: فبوي يفهم شيلنغ أفضل بكثير من معظم اللاهوتيين، ويقدر أن يفعل ذلك دون أن يستأنس بأي مفاهيم لاهوتية. ويجادل فريدريك بيسر Friedrich Beiser إضافة لذلك، أن المطلق لا يلعب بالفعل دورًا مركزيًا في النزعة المثالية الألمانية، بما فيها مثالية شيلنغ، ويصر على أنه من الخطأ التركيز عليه على حساب الفرضيات الأخرى: Beiser 2002: 5.

(2) في هذا الموقف، قمت بحرية، بإعادة العمل بالفرضيات التي تناولها كورنيلوس إيرنست Cornelius Ernst في «المجاز والأنطولوجيا» من Sacra Doctrina (Ernst 1979: 74).

والميت. فالميت، الذي يتردد صداه عند بينجامين عبر ميتز، هو جزء من الجماعة. وهذا اللا-تماثل لا يمكن التسامح معه، ويقتضي تجديد علاقات التكافؤ بين الشركاء. ويقدم بويكرت هذا، تماثياً مع كيركيغارد وهايدغر، بالتأكيد أن ترقب الموت لأحد ما، ليس في المقام الأول، ترقب الموت له، وإنما هو خبرة التضامن مع الآخر الذي مات بالفعل. وهذه «حقيقة» تحفظ الآخر من الفناء. وعندها، يجعل «طرقه الخمس» تتحرك:

هذه الحقيقة المُفصَّح عنها في الفعل التواصلِي، والمؤكدة بوصفها حفظ الحقيقة من أجل الآخر، وفي الوقت نفسه، بوصفها الحقيقة القائلة إن جعل الوجود المؤقت الخاص لأحد ما، عبر هذا الخلاص للآخر، ممكناً إلى حيث الموت، يجب أن يدعى «الرب». فضمن حالة الفعل التواصلِي، الذي هو في النهاية محتم، تصبح حقيقة الإله قابلة للتعين، وقابلة للتسمية من خلال الفعل التواصلِي ذاته. وبتلك الطريقة، فالوضع الأساسي للكشف عن حقيقة الإله وقابلية تعينه، وفي الوقت نفسه، أصل الخطاب الممكن حول الإله، يصبح مُعطًى. (Peukert 1984: 235).

تماماً مثلما فعل الإكوييني - الذي تحقق في مبدأ السببية أو العلية، وعيّن العلة الأولى قائلاً «وهذا هو ما يدعوه الجميع بالإله» - يعرّج بويكرت في مبدأ التحقق إلى التضامن مع الميت، ويعرّف مصدر إمكان مثل هذا التضامن ويقول «هذه الحقيقة.... يجب أن تسمى «الإله»». ولكن ماذا بالنسبة لهذا الـ«يجب»؟ يلاحظ الإكوييني أنه عندما يتحدث أي امرئ عن الإله، فهو يتحدث عن العلة الأولى. وهو لا يقول أن العلة الأولى يجب أن تدعى الإله. وبالفعل، واحد من أحدث مؤوّلِي الإكوييني يرى أن الإكوييني نفسه يفهم المدى المحدود لتحقيق الطرق الخمس (Kerr 2002: 76). هناك مشكلات في تفاصيل حجة بيكرت، مثل مفهومه الأكثر غموضاً حول «العلاقات» مع الميت، فهّمه المبالغ فيه لللا-تماثل، الركافة في تعيين مفهوم الإله، انعدام رغبة الدخول في تفاصيل النصوص المقدسة، والاعتماد الكبير على مفهوم هايدغر عن «الكينونة نحو الموت». وهابرماس لا يناقش هذه المشكلات، بشكل مباشر؛ فاعتراضاته هي بحق جوهرية.

يجب أن تُقرأ حجج بويكرت على النحو التالي: يُستبعد الموتى من بعض جماعات التواصل؛ بعض نظريات التواصل يستبعد الميت؛ وبعضها يستبعد حقيقة الإله؛ الإله

ينقل الميت إلى حياة جديدة؛ الجماعات موجهة نحو يوم القيامة أو يوم الحشر، بمن فيهم الموتى ضمن جماعات التواصل؛ النظريات التي تتضمن حقيقة الإله، يمكن أن تتضمن، بطريقة ذي مغزى، إحياء أو قيامة الميت؛ النظريات التي تقوم بهذا هي نظريات كونية، أكثر من تلك التي لا تفعل.

وبدلاً عن ذلك، فحجة بويكرت هي على النحو: يُستبعد الموتى من بعض جماعات التواصل؛ بعض نظريات التواصل يستبعد الموتى؛ وبعضها يستبعد حقيقة الإله؛ الإله ينقل الميت إلى حياة جديدة، الجماعات موجهة نحو يوم القيامة أو يوم الحشر، بمن فيهم الموتى ضمن جماعات التواصل؛ النظريات التي تتضمن حقيقة الإله، يمكن أن تتضمن، بطريقة ذي مغزى، إحياء أو قيامة الميت؛ بعض النظريات التي تستبعد الموتى تزعم أنها كونية؛ إنها على خطأ لأنها تستبعد الموتى، ولذا، لكي تكون كونية، يجب عليها أن تتضمن حقيقة الإله.

يمكن للمرء أن يلاحظ أين تكمن المشكلة: تحتوي حجة بويكرت على مقدمة مُضمرة؛ وهي «يجب أن يكون هناك حقاً نظرية كونية». فالحجة تفترض مسبقاً أمرين، حقيقة الإله، وضرورة أن يكون هناك نظرية كونية. وتنطوي المشكلة على أكثر من مجرد وجود مقدمة مُضمرة. فهناك أيضاً مسألة العلاقة بين الرغبة-في أداء الواجب، والحقيقة. ويصرُّ هابرماس على أن «الخبرة في زيادة حدة الافتقار، ما تزال حجة غير كافية» (Habermas 2002: 80). وهذا يكرر الفكرة التي تحدّث عنها ميلبانك حول ادعاء بويكرت بأنه: «لا يمكن للمرء أن يشعر بالضرورة القسرية، ليحوّل الرغبة إلى مصادرة» (40-Milbank 1990: 239)<sup>(1)</sup>. وهابرماس لا يودُّ نكران أهمية الرغبات؛ وبالفعل فهو يخرج أحياناً عن طريقته، ليؤيد رغبة شريكه اللاهوتي في إنصاف خبرات الآثار السلبية للحدائث على الفردية، ميلها نحو طمس الماضي، وعدم قدرتها على توليد مصادر للأمل من خارج ذاتها. وإحدى السمات المثيرة للدهشة في خطاب هابرماس حول دور الدين في المجتمع، هي هذا التشديد على الأمل الذي ربما تعلّمه

(1) نُشر مقال هابرماس أول مرة في ألمانيا عام 1991. وقد عدلت في الترجمة. وعلى حد معرفتي، لم يكن هابرماس مدركاً لمناقشة ميلبانك، ولكن هذه المناقشة على أية حال هي نسخة عن نقد كانط المبين من قبل معاصره Wizenmann، والذي اقتبسه كانط في كتابه (نقد العقل العملي) (Kant 1996: 255) ومن الجيد عرض هذه النقطة في نقاش حجة بويكرت من قبل توماس ماكارثي. Thomas McCarthy (1991: 211) (McCarthy).

من كانط الذي أعطى لهذا الأمل مكاناً مركزياً في عمله (الدين ضمن حدود العقل المحض) *(Religion within the Bounds of Mere Reason)*. ومع ذلك، يرفض هابرماس تشجيع المحاولات التي تستحضر الإيجابية بعيداً عن إخفاق السلبية، سواء كانت هذه المحاولات من اللاهوتيين أم من الفلاسفة. فهو يصف حجة بويكرت على أنها محاولة «حشر الخصم العَلَماني في الزاوية بطريقة النقد المحايث، كالقول مثلاً إنه يمكن للخصم العثور على طريقة بعيداً عن الإشكاليات المبرهنة فقط، بالاعتراف بالتأكيدات المدافع عنها لاهوتياً» (Habermas 2002: 78). والبديل الذي يقدمه هابرماس عن مسعى بويكرت إلى تأسيس الإيمان (حتى وإن أنكر أحد ما بحسن أن بويكرت يحاول أن يبرهن على الضرورة في الإيمان)، يمكن اكتشافه في تفكره حول الجدل بين هوركهaimer وبنيامين بخصوص منظورات لاهوتية. وأكررها هنا ليس بوصفها إبطال محاولة بويكرت، وإنما لأبّين إلى أي مدى يتناول هابرماس القضايا التراجيدية، بشكل جدي:

الإقرار المأخوذ للضحايا [من التاريخ] بعد موتهم يبقى مجرداً، لأنه يفتقر إلى قوة الصلح - إذ لا يمكن أن يحجب لاحقاً الاحتجاج الذي كانوا يعبرون عنه أثناء حياتهم. ولذا، يبقى هناك وصمة عار على فكرة العدالة التي رافقتها ظلم عميق لا تمحوه السنين، ارتكبت بحق الأجيال السابقة. ولا يمكن التطهّر من هذا العار، بل يمكن في أحسن الأحوال تناسيه. (Thompson and Held: 246).

لا يؤيد هابرماس النسيان: ويبدو أنه يمارس رواقية معدّلة، التي ترفض السير مبتهجاً، مثلما ترفض الغرق في لوم الذات. إنه يضع الماضي في ذهنه، ولكنه يرفض أن يكون مثقلاً به. وفي التأملات الأكثر شدة عن الالتزامات الميتافيزيقية المتبقية لهوركهaimer (والتي يدعوها هابرماس «اللاهوتية»)، يقترح هابرماس أن المكان الصحيح للتضامن هو في «ذاتية اللغة، التواصل، والتفرد ضمن التشاركية»، وليس في «الجوهر الأساسي» أو «إرادة العالم» المُحتفى بها تأملياً (Habermas 1993a: 143). وهذا النوع من التضامن لا «يطهّر» الماضي (أصدقاء للزبور والوحي Psalm 51: 2 and Revelation 7: 17) ولا ينساه: بل يفعل ما بوسعه، فيذكر بالموت

والرحمة التي لا يُقصد بكونها بديلاً عن العدل الإلهي، إنه يرفض بشدة أن يحلَّ مشكلة المعاناة من الماضي، بواسطة ذكاء ميتافيزيقي، ويرفض بقدر مكافئ، أن يقدم أي بديل. ومرة أخرى، يتعلم هابرماس الدرس من أدورنو؛ فحيثما يجد المرء قرارات في التفكير، لا تكون مصحوبة بقرارات في الشروط المادية للمعاناة البشرية، سيجد أن الخداع الذاتي للمجتمع، المُعاد إنتاجه في الفلسفة، ليس مصدرًا للأمل. إنه ليس احتكامًا إلى الإله بوصفه الضامن للعقل (كانط، هيغل) الذي يعارضه هابرماس، فهو يعارض الاحتكام إلى الإله تمامًا بقدر معارضته لضامن الأساس اللا-عقلاني للعقل (Jacobi، Schopenhauer، Horkheimer): وبشكل مشابه، تلك أمثلة عن «الميتافيزيقا التي من الآن فصاعدًا، لا يتوجَّب على الفلاسفة فحسب تدبُّر أمرهم بدونها، وإنما يتوجَّب على اللاهوتيين أنفسهم أيضًا أن يفعلوا ذلك» (Habermas) (1993a: 134). وأنا أتفق مع هابرماس، فالرحمة بالطبع غير كافية، ولكن ربما تخلق مشكلة أكبر عندما يزعم الفلاسفة واللاهوتيون أنهم يعرفون ماذا يمكن أن يكون «الكافي».

إن لرفض هابرماس حجج توينيسن البناء ذاته، بالرغم أنه يحمل نبرة امتنان. وقد يكون جانبًا من ذلك لأن مقال هابرماس كان مساهمة في ذكرى عيد ميلاد توينيسن الستين، فردَّ الجميل الذي قدمه توينيسن لهابرماس عندما حصل هذا الأخير على جائزة أدورنو في عام 1980 (Theunissen 1981: 41-57). وانشغالات هابرماس بتوينيسن، هي في مستوى أعلى من رفضه لحجة التضامن عند بويكرت. فهو أقل اهتمامًا بالأساليب المصممة لحصر المفكرين العلمانيين في الزاوية، وأكثر اهتمامًا ب«الادعاء أنه يمكن تسوية المضامين الجوهرية للإنجيل المسيحي عن الخلاص، في ظل شروط التفكير ما بعد الميتافيزيقي» (Habermas 2002: III). وأنا أعتقد أن مشروع توينيسن مثيرًا لاهتمام هابرماس أكثر، لأنه يمثل حالة اختبار. فقد وضع توينيسن ادعاءات تخصُّ الموروث، وحاول تسويتها وفقًا لمعايير معمَّمة. وهابرماس يتشكك في أنه من الممكن استعادة ادعاءات الصلاحية التي تستمد أصولها من موروث محدد في الفضاء العام، حيث يمكن القبول بالمعايير المعمَّمة فقط بوصفها مشرَّعة من قبل المشاركين في النقاش. فتوينيسن يقوم بتلك المحاولة؛ ويعتقد هابرماس أن

توينيسن قدّم أفضل صيغة ممكنة عن مثل تلك المحاولة، وهو مهتم بتقييم نقاط قوتها وضعفها.

وهابرماس ملتمٌ بالمشاريع اللاهوتية لجون باييست ميتز Johann Baptist Metz ويورغان مولتمان Jurgen Moltmann، ويقابلها مع ميثودولوجيا توينيسن. وثمة جانبان من تفكير ميتز ومولتمان يجذبان اهتمام هابرماس. الأول، تأكيدهما للتاريخ والذاكرة والتي يراها محاولات لإعادة تأويل المواقف المسيحية من الزمان. إذ يحاول كل من ميتز ومولتمان، برأي هابرماس، أن يحرّر اللاهوت المسيحي من الاتحاد مع نماذج الزمان الموجودة في الفلسفات «الهيلينستية»، والتي يكافح فيها الروح للوصول إلى الخلود، متحرراً من الخصوصيات القوضوية للحياة المتناهية. إنهما يسعيان، بدلاً عن ذلك، إلى استعادة الأبعاد الأخروية للمسيحية التي تتبأ بقرب الساعة، أكثر من الهروب إلى السرمدية. وبإيجاز، لسنا بحاجة إلى إخماد قابلية التحول. أما الجانب الثاني للاهوت لمولتمان وميتز الذي يجذب اهتمام هابرماس، فهو تصديهما لتواطؤ مسيحية الغرب مع هيمنة القوى الاجتماعية والسياسية. فاعتراض ميتز على التوافق بين المسيحية والمصالح البرجوازية، وإصرار مولتمان على أنه يجب على اللاهوت المسيحي أن يبيّن عن حضور الرب، ليس في الكنيسة فحسب، وإنما على نحو نموذج مثالي، عند الفقراء؛ يبدو كلاً من هذا الاعتراض والإصرار لهابرماس تطوراً إيجابياً في الموروث الذي، كما يعتقد، يفرض غالباً مواقف ميتافيزيقية خاصة للتراتبية الكونية والنظام. وما يميّز به ثوينيسن عن كلٍّ من ميتز ومولتمان هو «الادعاء أن بوسعه تحقيق أهدافهما المشتركة بوسائل غير لاهوتية» (Habermas 2002: 112). فبينما يؤصّل كل منهما مشروعه في اللاهوت السياسي المجدّد (ميتز) أو في لاهوت إعادة وصف الصليب (مولتمان)، يسعى توينيسن إلى استعادة الادعاءات المسيحية، من خلال الفلسفة التي لا تتقيد بالموروث المسيحي.

يجد هابرماس في توينيسن لاهوتياً غير كفؤ. فبينما ينخرط كلٌّ من ميتز ومولتمان في أشكال من النقاش الذي يُضعف قوة الإقناع لديهم عندما يُنتزع من جزئيات موروثهم اللاهوتي، يلجأ توينيسن إلى الظواهر الأكثر عمومية، أو التي تبدو كذلك سطحياً: التشاؤم والقنوط. فمسمى ثوينيسن في أن «يقلب القنوط ضد القنوط نفسه»

(Habermas 2002: 113) ربما ناجم، إلى حدٍّ بعيد، عن الإيمان المسيحي بالسلام الأخرى الديني، ولكن، بشكلٍ محيّر، فهو مطروح بوصفه أملًا بأشياء سوف تصبح أفضل هنا والآن. ومما لا شك فيه أن هابرماس يخفق في تقديم وصف كافٍ للعلاقة بين الإيمان والأمل، ولكن يحدد إحدى مهام اللاهوت، وهي كيف ترتبط الأخريات بالأحكام حول الزمان المعهود. هل تكوين الذات الذي يرسم ثيونسين معالمه، هو شيء قيد التحقق في حياتنا اليومية، أم أنه شيء في حالة انتظار خلق جديد؟ يبدو ثيونسين، بالنسبة لهابرماس، أنه يجادل في الأول، ولكنه يستخدم أفكارًا مسيحية على الأخير. وبصراحة أكثر، كان لهابرماس اعتراضان على إجراءات ثيونسين. الأول يرفض الإجراء «السلبي أو ذات الطابع السلبي»؛ والثاني يرفض الطمأنينة التي يتحول بها ثيونسين، بطريقة سحرية، من «الأسئلة الترانسندنتالية» إلى «الوقائع الأثروبولوجية».

يحتاج هذان الاعتراضان قليلاً من التوقف عندهما. الاعتراض الأول المتعلق بمنهج النزعة السلبية. لحجة ثيونسين ثلاث حركات أو نقلات. الأولى، يجد البشر أنفسهم في حالة القنوط. والثانية، إمكان الفردية يتطلب القضاء على القنوط. والثالثة، وفقاً لكيركيغارد (Sickness Unto Death)، إن فهم الذات أن محاولاتها اليائسة لتفترض ذاتها هو فقط ممكن، لأنها تعتمد قبلياً على السلطة اللامتناهية لـ«الأخر»، والتي يدعوها ثيونسين الإله. والمنهج ذات طابع سلبي، لأنه يصل إلى مفهوم الإله من خلال سلب القنوط، وليس من خلال افتراض الإله. وعلى الرغم أن هابرماس لم يلفت الانتباه إلى هذا المنهج يحمل عائلة تشابه family resemblance (مفهوم فلسفي يدل على وجود جمع من المشتركات المتشابهة بين قضايا وأشياء م.) مع ملاحظات شلايرماخر، في عمله (Glaubenslehre)، حول شعور الذات بالاعتماد الراديكالي. وهذا المفهوم، ومعه التاريخ الطويل للتفكير المسيحي، يمتد بعيداً، على الأقل، إلى سكوت Scotus، وهو كيف يمكن اللامتناهي والمحدود أن يدركا من خلال الذوات المتناهية. والسؤال الواضح الذي يُطرح على أي شكل من هذا الموروث هو: ما الصلة بين مفاهيم اللامتناهي ومفاهيم الإله؟ لا يشير هابرماس هذا السؤال، بل هو يضيف نقدًا محايثاً، ويعين المشكلات الداخلية في تفسير ثيونسين. ويشير هابرماس إلى أن



تسمية القنوط بـ«المرض»، يتطلّب افتراضًا مسبقًا لبعض المفاهيم حول الصّحة. فإذا كانت الصّحة تُستخدَم بوصفها معيارًا للحكم على درجة المرض، عندها يكون المرء قد عرف شيئًا إيجابيًا. ولهذا السبب، فالإجراء ليس له طابع سلبي في النهاية. فقد يكون صحيحًا أن الإله لم يكن مفترَضًا من البداية، ولكن الصّحة بالتأكيد كانت مفترضة. ولا يُقصد من تلك الحجة إبطال الاستراتيجية اللاهوتية عند ثيونسين، وإنما لتلغي القوي بين المقاربات ذات الطابع المعياري والمقاربات ذات الطابع السلبي. وبقدر ما يعتمد ثيونسين على المفهوم الإيجابي السابق للصّحة، والمشحون بالمعيارية، تكون مقاربتة معيارية تمامًا بقدر المقاربة الخاصة بهابرماس.

أما الاعتراض الثاني فهو التعيينات الخاطئة للأسئلة الترانسندنتالية بالوقائع الأثروبولوجية. يردد هابرماس استفساره الأول، كيف ترتبط الآخرة بالزمان المعهود، وكيف يرتبط شيء ما من «عالم- يتكوّن» مثل «شروط الفردية» بشيء ما «ضمن العالم» مثل أن «يرغب امرئ، بشكل يائس، في أن يكون ذاته» (Habermas 2002: 121)؟ ويتساءل هابرماس أكثر، كيف يعرف ثيونسين أن «يرغب امرؤ، بشكل يائس، في أن يكون ذاته» هو جزء من الشرط البشري: الذي يجعل منه واقعة أنثروبولوجية؟ حتى وإن كان بوسع ثيونسين أن يثبت ادعاءه، فمن الممكن لأي أحد، من حيث المبدأ، أن يضع، بطريقة قابلة للتسوية، ادعاء مضافًا يقول: «يرغب امرؤ، بشكل متفائل، أن يكون ذاته» هو جزء من الشرط البشري. ويقترح هابرماس أن المشكلة في ترانسندنتالية ثيونسين هي أنها تخفق في تقدير الاختلاف المهم بين كانط وكيركيغارد. فبينما تبدأ ترانسندنتالية كانط بـ«واقع» الخبرة الموضوعية، التي يقبلها القارئ بوصفها واقعًا، ويحاول تفسيرها، يبدأ كيركيغارد من «يرغب امرؤ، بشكل يائس، في أن يكون ذاته»، والتي ليس من الضروري أن يقبلها القارئ بوصفها واقعًا. وبقدر ما يتشكك القارئ في مثل تلك الحالة الوجودية، بقدر ما لا يمكن وجود استقصاء مقنع عن شروط تلك الحالة.

ويمكن إيجاز حجج هابرماس ضد ثيونسين باختصار على النحو: وجود المرض لا يضمن وجود الصّحة، ما لم يكن المرء فعليًا يحيط علمًا بالصّحة، ويستخدم التصور المعياري لتشخيص المرض. وأن يحيط علمًا بالصّحة، لا يعني بالضرورة

أنه يحيط علمًا بالإله. ويمكن أن يضاف إلى حجة هابرماس: أن أحيط علمًا «بالآخر اللامتناهي» وتكوينه لفرديتي، لا يعني بالضرورة أنني أحيط علمًا بالإله؛ فأنا أحيط علمًا فقط «بالآخر اللامتناهي». وفي الختام، يضيف هابرماس، على الأغلب، نقد كارل بارث Karl Barth لثيونسين:

ثيونسين هو أكثر من فيلسوف ليقبل العبارة التي قالها دوستوفسكي .....  
 «إذا أراد أحد أن يثبت لي أن المسيح خارج الحقيقة، وإذا استبعدت الحقيقة  
 المسيح بالفعل، عندها عليّ أن أنحاز إلى المسيح، وليس إلى الحقيقة».  
 (Habermas 2002: 123).

يعين هابرماس مشكلات التحوّل التي أثارها كل من بيكرت وثيونسين. وهو يرغب في أن يعترف بالادعاء الفلسفي وأن يرحب بادعاءات الصلاحية اللاهوتية. ففي الجانب الفلسفي، تستبعد النظريات الكونية الميت (بيكرت)، وقد يعمّق يأس الاعتماد الذاتي للذات، اليأس فيها (ثيونسين). وفي الجانب اللاهوتي، الإله ينقل الميت (بيكرت)، والإله هو مصدر كل فردية أصيلة (ثيونسين). ينكر هابرماس ببساطة أن يكون هناك أي طريقة تجعل التحوّل بين هذين الجانبين ممكنًا. وباستخدام مماثلتي الموسيقية التي ذكرتها سابقًا أقول: لا يمكن أن يتم تطوير الأطروحة الثانية بعيدًا عن الأولى. وربما اختار كل من بيكرت وثيونسين أن ينادوا بالفرضيتين معًا، وربما تكون كل من الأطروحتين طباقًا جيدًا مع الأخرى (وهذا ينطبق بوضوح أكبر على أطروحة ثيونسين). ولكن ذلك لا يعني أن بينهما ارتباطًا عند أي مستوى أعمق. ولكي يعطي الارتباط أي أهمية حجاجية، سيكون ثمة حاجة للتطوير والانتقال من أطروحة إلى أخرى. وهذا ما لم يقدمه أيًا من بيكرت وثيونسين، ولم يكن بالإمكان أن يفعلوا ذلك.

ليس صحيحًا أن بوكيرت وثيونسين يمتلكان، على الأرجح، حججًا جيدة، ولكنهما يستخدمانها استخدامًا ضعيفًا. فلديهم حجج من المتعذر، من حيث المبدأ، أن يقدمانها بشكل مقنع. إنهما، في واقع الأمر، يبسطانها، بسطًا جيدًا، قدر الإمكان. فمشكلات التحوّل لا يمكن أن تُحلّ بواسطة الحجة. ومن الضروري النظر إلى أن «الحجة»، لدى كل من بيكرت وثيونسين، تعتمد على أن الارتباط موجود «حقًا».

فهما لا يجادلان أن هناك ارتباطًا، فكيف يجادلان؟ وكيف يكون ذلك؟ يفترض بيكرت مسبقًا، على سبيل المثال، أن الإله ينقل الميت. ليس من سبب لنفترض أن بيكرت مخطئ. فالمشكلة هي أنه رغم أن افتراض وجود الإله، مع الأفعال التي ينسبها بيكرت إلى الإله يحلّ فعلًا الإشكالية الميتافيزيقية، إلا أنه لن يجعل منع افتراضًا صحيحًا. يمكن عرض هذا الأمر بسهولة: يكفي أن يضع المرء تفسيرين ميتافيزيقيين غير متوافقين أو غير منسجمين، ولكن كلاً منهما متسق داخليًا مع ذاته. وهذا مألوف في حالة دراسة الأديان.

غالبًا ما يصاب اللاهوتيون بالاستغراب عندما يعلمون أن هابرماس يجب على شركائه اللاهوتيين في الحوار بتلك الطريقة، تمامًا مثلما يصابون بالذهول من سعة انشغالاته اللاهوتية عندما يكررون الأطروحات في فلسفة هيغل. والأهم من ذلك، أن حججه مقنعة. ولهابرماس مقارنة إضافية ذات شقين لزملائه اللاهوتيين والتي تستحق عرضها بإيجاز. فهو يكشف أولاً عن جميع المقاربات «الليبرالية» أو «الكانطية»، التي تتطلب الكونية، بوصفها مقاربات لاهوتية غير كافية: يخفق شركاؤه ببساطة بإعطاء النص المقدس مكانة مركزية في حججهم، مما يفقداهم الأهمية في رأيه. وهذا هو نقد لينديك Lindbeckian. وهو يُنصّي ثانيًا جميع المقاربات «المحافظة» أو «التراثية traditioned»، بأنها مقارنة طائفية، على نحو مدّمّر، في كون ادعاءاتها يمكن، من حيث المبدأ، أن تكون مقنعة فقط لأعضاء الموروث نفسه. الأمر الذي يجعلها، في نظره، غير مفيدة في الفضاء العام. وهذا هو النقد المعارض لهاوروس Hauerwas. فاللاهوتي، بالنسبة لهابرماس، هو، بشكل أساسي، إما ليبرالي غير مهم، أو طائفي غير مفيد.

ويقرب هابرماس أكثر من اللاهوتيين الذين ينتقدون محاولات زملائهم ممن لديهم اتجاهات في علم الاجتماع، يستبقون ويقومون بتوفيقات خطيرة. خذ مثلًا ما يأتي: «كلما كان اللاهوت منفتحًا بعامة على الخطابات في العلوم الإنسانية، كلما ازداد الخطر من فقدان مكانته الخاصة ضمن جملة المحاولات البديلة التي يضطلع بها» (Habermas 2002: 73). هذا التحذير الذي طُرِح في الإجابة على اللاهوتيين الذين التقوا هابرماس في مؤتمر شيكاغو 1998، لم يُحذف بعد من الأطروحة الرئيسية من عمل ميلبانك (اللاهوت والنظرية الاجتماعية. Theology and Social Theory).

غير أن هابرماس يتعد كثيرًا عن اللاهوت ما بعد الليبرالي المعاصر. والنص التالي له جدير بالاهتمام: «أبني القول إنه لا يمكن أن ينجح الحوار بين اللاهوت والفلسفة الذي يستخدم لغة الكتابات الدينية، ويتقاطع مع الخبرات الدينية التي أصبحت تعابير أدبية» (Habermas 2002: 75). هذا النص الذي يحذر من استخدام كلمات مثل «الافتداء»، «المسيحانية» و«الخلق الجديد» بوصفها مجرد استعارات (أكثر من كونها ادعاءات متجذرة في النص المقدس) يجب أن يثير قلق اللاهوتيين؛ لأنه من الواضح أنه لا يتبادر إلى ذهن هابرماس بأن كل لغة لاهوتية، وبخاصة تلك المتجذرة في النص المقدس، هي بحق استعارة. وربما لم يقترح زملاؤه اللاهوتيون عليه مثل هذا.

ومما لا شك فيه أن رأي هابرماس يعكس بعض المناظرات الراهنة في الأخلاق المسيحية، ولكنه يخفق في أن يتخذ موقفًا من المقاربات الأكثر تعقيدًا التي تسعى بقوة إلى الانتصار على التقابل الصارخ بين التراث و«العمومي». وهو ينظر صراحة، بين الحين والآخر، إلى الاختلافات بين اللاهوت والفلسفة في السياق ما بعد الميتافيزيقي، وتشير رؤيته إلى أنه ربما يطوّر حججًا مختلفة إذا انهمك في الفكر ما بعد الليبرالي.

خمسة من ادعاءات هابرماس مثيرة للاهتمام بصورة خاصة: ففي الادعاء الأول، يقترح أن اللاهوت مغاير للكلام الديني. ويبرز هذا التباين في الممارسات اللاهوتية لتأويل أفعال الطقوس بلغة غير طقوسية. (وهو يعطي مثالًا في التعميد والأفخارستيا: اللاهوت يؤوّل معناهما). وفي الادعاء الثاني، يعتقد أن اللاهوت لم يشكّل تاريخيًا أي خطر على الإيمان، طالما أن لغته التأويلية استخدمت مقولات الميتافيزيقيا الكلاسيكية. أما الادعاء الثالث، فهو يعتقد أن اللاهوت يعيد تأويل المعتقدات، في ضوء الشروط ما بعد الميتافيزيقية، بمصطلحات «الممارسات الدنيوية اليومية». ويزعم في الادعاء الرابع أن «اللاهوت العام» هذا، ينتزع الطابع الديني عن الحالة الدينية. وأما في الادعاء الخامس والأخير، فهو يجادل بأن الموروثات الدينية بهذا تفقد هويتها. ويمكن تلخيص تلك الادعاءات الخمسة على النحو: أفضى انهيار الميتافيزيقا إلى تمثّل اللاهوتيين أو استيعابهم الإلحاد في الحياة الجامعية، وبالتالي

أدى إلى خيانة موروثاتهم (Habermas 2002: 75-6). ومرة أخرى، يذكر هذا، بشكل مذهل، بلينديك Lindbeck.

هذا السرد القصير غامض، بصيغته الحالية، ولذا سأقترح اثنتين من التحسينات الفورية عليه. فهابرماس يقدم نوعين من الادعاءات، فادعاؤه حول «ما اللاهوت»، هو ادعاء نحوي؛ أي متعلق بكيفية استعمال كلمة «اللاهوت»؛ وادعاؤه حول ماذا يقدم «اللاهوت العام»، هو ادعاء إمبريقي؛ أي ادعاء حول ماذا قدّم اللاهوتيون، حقًا من أعمال، مؤخرًا.

ويمكن لأحد أن يشير سؤالًا واضحًا على الادعاء الأول، أي النحوي: هل هذا الادعاء هو تفسير جيد؟ أعتقد أنه ليس كذلك. فهابرماس يفترض أن مهمة اللاهوت هي تأويل الطقوس وما يُدعى «اللغة الدينية»، بمصطلحات «ميتافيزيقية». فهو يعني ضمناً وبقوة (ولكنه لا يقوله صراحة بما لا يقبل الشك) أن مثل هذا التأويل لم يُعدّ أبدًا «دينيًا». وعلى هذا النحو أفهم ادعاءه بأن الخطاب اللاهوتي «يُميز نفسه عن الخطاب الديني بعزل نفسه عن ممارسة الطقوس عند القيام بتفسيرها» (Habermas 2000: 75). ثمة ما هو صحيح بوضوح في موقف هابرماس: إذ يحاول اللاهوتيون بالفعل تأويل النصوص والأفعال باستخدام لغة غير تلك المستخدمة في تلك النصوص والأفعال. والفرض من مثل هذا التأويل هو جعل تلك النصوص والأفعال قابلة للتفكير أو معقولة أو ذات معنى. فلغة التعميد، لو استخدمنا واحدًا من أمثلة هابرماس، هي لغة قديمة، والتأويل اللاهوتي ضروري. وهؤلاء الذين يستخدمون الألفاظ القديمة في حديثهم، إما أنهم يصابون بحيرة بسبب استخدام كلمات ومفاهيم لم تُعدّ مُستخدمة في الحياة اليومية (مثل، «الممسوح بزيت مقدس» أو «إبليس»)، أو أنهم مضطربون، إلى حدّ ما، لأنهم يفترضون أنهم يعرفون ما تعنيه تلك الألفاظ من كلمات مستخدمة في الحياة اليومية، ولكن مجال المعنى الذي تتخذه، في الوقت الراهن، تغيّر بشكل ملحوظ (مثل، «شخص» الآب، والإبن والروح القدس). وفي الوقت ذاته، إن وصف هابرماس غير مُقنع. فلماذا افترض أن التأويلات «مغايرة للكلام الديني»؟ هل هو واضح فيما يعنيه بـ«الديني»؟ بعض التخمين مطلوب هنا. فربما يعني أن الإعلان الطقوسي «أنا أعمّدك» مغاير للكلام من المرتبة الثانية حول ما

يعنيه الإعلان «أنا أعمدك». فمن المؤكد أن الأول طقوسي، في حين أن الثاني ليس كذلك. ولكن ماذا لو كان سياق الكلام من المرتبة الثانية هو، لنقل، مختصّ بالتعليم الديني، مثلما هو الحال عندما يتلقى مرشحٌ للمعمودية تعليماته من الكاهن، ومثل تلك التعليمات تبدأ بالصلاة وتنتهي بها؟ فهل هذا مغاير للكلام الديني؟ إنه بالتأكيد «لاهوتي»، بالمعنى الهابرماسي.

وأما الادعاء الثاني، الإمبريقي، فيمكن لأحد أن يثير سؤالاً واضحاً أيضاً: عن أي لاهوتيين يتحدث هابرماس؟ فادعاؤه هو أن كلاً من اللاهوت المعاصر والفلسفة المعاصرة يجد نفسه في موضع مماثل: مهمتهما هي إعادة بناء الخطابات وفق مخطط أساسي، ومن ثم، توسّط تلك الخطابات «الخبيرة»، للعودة بها إلى الحياة اليومية. فالفيلسوف يعيد بناء مفهوم «الحس المشترك» ليصبح خطاباً خبيراً في الفلسفة، ومن ثم يقوم، بوصفه مؤوّلاً، بحمل «المضامين الحقيقية» لهذا المفهوم إلى الممارسة اليومية. واللاهوتي يعيد بناء «الخطاب الديني»، ومن ثم يقدّمه بصيغة «اللاهوت العام». وبالنسبة لهابرماس، يمتلك الفيلسوف مهمة أسهل، لأن اللاهوتي يقع في مأزق. فمصدر اللاهوتي هو ما يدعوه «تلازم إيمان الوحي»، يؤدي في الممارسة الطقوسية». وهوية هذا المصدر «المقدس» تصبح ضعيفة، عندما يحاول اللاهوت العام إعادة صياغة مصطلحات «الإيمان» بمصطلحات «مدنّسة». ويعني هابرماس ضمناً أنه كلما كان اللاهوتيون أكثر معقولية، كلما غدو أقل لاهوتية (طالما أن الأمر يغدو هنا أقل قداسةً). وبلغه مبالغ فيها أكثر من تلك التي استخدمها هابرماس، فاللاهوت العام هو متطفلٌ خطيرٌ على جملة نصوصه وممارساته الخاصة (Habermas 2002: 76). ومرة أخرى، نعود إلى العنصر النحوي لهذا الادعاء. فهابرماس يعتمد بقوة على مفهوم أنه «في الماضي» (ولكن متى؟) كان هناك «تباعُد» بين المقدّس والمدنّس. ويبدو أن هابرماس يميل للاعتقاد أن «الخطاب الديني» يعتمد، من أجل هويته، على هذا التباعُد. فهو يدّعي صراحة أن الخطابات الدينية «فقدت هويتها» عندما تقلصت المسافة بين المقدّس والمدنّس. وادعاؤه الإمبريقي هو أن «اللاهوت العام» مكرّس بدقة لمهمة التقلص تلك. وتقييم ادعاء هابرماس حول التباعُد بين المقدّس والمدنّس، هو أمر يصعب السيطرة عليه؛ لأنه لا يطلعنا

على الموقف النظري من المقدس والمدنس الذي اعتمد عليه، أو كيف يمكن لهذا الموقف أن يرتبط بالحياة الاجتماعية في أوروبا، أو في أي فترة زمنية، أو في أي إقليم جغرافي، كان يعتقد أن مثل هذا «التباعد» انوجد فيه ذات مرة. أفضل تخمين لقارئ متساهل، هو أنه ربما كان في ذهن هابرماس أطروحة فيبر عن العُلمنة. إن كان هذا كذلك، فما يعنيه هابرماس عندئذ أن التباعد بين المقدس والمدنس تقلص، طالما أن القوة المزدوجة للمفاهيم الكالفنية (نسبة كالفن) حول القضاء والقدر، والمفاهيم العُلمية عن الحتمية السببية، أضعفت أهمية الهيئات الدينية الأولى في حياة البشر<sup>(1)</sup>. وبشكل مثير للقلق أكثر، فإن هابرماس يعني أيضاً أن «اللاهوت العام» هو نفسه عامل أو أداة «للعُلمنة»، حتى وإن كان يعتمد، لأجل حياته الخاصة، على المقدس الذي صار يتدنس. وأعتقد أن قراءة هابرماس على هذا النحو، هي قراءة موثوقة. والسؤال عندئذ هو: من هم أولئك اللاهوتيون العامون الخطرون؟ يسمي هابرماس ديفيد تريسي David Tracy هيلموت بويكرت Helmut Peukert، وجينز جليب مولر Jens Glebe-Moller. مع أن هؤلاء لم يكونوا في عام 1988 ممثلين عن اللاهوت في الجامعة: إنهم فقط من صادف أن انشغل بهم هابرماس.

ربما تكون المشكلة الأكبر في موقف هابرماس من مصير اللاهوت في العالم المعاصر، هو فهمه لثلاثة مسالك يسلكها اللاهوت، بشكل نموذجي، في القرن العشرين، أولها، «الطريق البروتستانتية» ثانيها، «الكاثوليكية المتنوّرة» وثالثها، «الإلحاد المنهجي». ويعني الطريق البروتستانتية الاستعانة بـ«الكراسة»<sup>(\*)</sup> والإيمان، من حيث هما مصدر للبصيرة الدينية المستقلة بالمطلق عن العقل. وتعني الكاثوليكية المتنوّرة ترك «مكانة الخطاب الخاص» وإخضاع التأكيدات اللاهوتية إلى جملة كاملة من النقاشات العلمية. وأما الإلحاد المنهجي، فيعني «برنامجاً لعملية نزع الأسطورة التي تكافؤ التجربة». ففي المثال الأساسي الذي يطرحه هابرماس لمثل هذه العملية، فإنّ غليب مولر (الدوغمائية السياسية A Political Dogmatic)، Glebe-Moller 1987؛ Danish original 1982)، المقدسات

(1) من أجل موقف بارع في الإيجاز عن أطروحة فيبر انظر: Owen 1994: 113ff.

(\*) الكرازة هي التبشير بتعاليم المسيح.

(ecclesiology)، الكريستولوجيا (Christology)، الأخريات (eschatology) (\*) يمثلون قضايا أعيدت في «اللاهوت الليبرالي المستند إلى نظرية التواصل». ونقد هابرماس هنا هو إدانة، على نحو مميز: إنه محاولة مهمة وحتى مقنعة، لتأويل الأطروحات المسيحية، بطرق غير مسيحية. ولكن هابرماس يقول: «أسأل نفسي من يدرك ذاته/ ذاتها في هذا التأويل» (Habermas 2002: 77). فالمحاولة ببساطة ليست مسيحية. والموقف «المُقنع» لا يعكس موروثاً يمكن أن يحدّد هوية أحد ما.

المسالك الثلاثة التي وضعها هابرماس ضيقة، بشكل فادح. فحتى النماذج الأساسية في التراثات الناطقة بالألمانية، الذين يعرف هابرماس أعمالهم - منهم (Moltmann, Pannenberg, Rahner, von Balthasar, Bonhoeffer, Barth,) اخترت عن قصد أن أمزج البروتستانت والكاثوليك) - يقاومون تلك المقولات. ولكن الأشدّ مقاومة ستكون النماذج الأساسية في تقاليد التراثات الناطقة بالفرنسية واللغة الإنكليزية. ويعترف هابرماس نفسه بأن شركاءه اللاهوتيين في الحوار، لن يرغبوا في أن ينحصروا بأي من تلك الطرق الثلاث، ولكن البديل الذي ينسب إليه هو «حشر» خصومهم العلمانيين، وهي الاستراتيجية التي كررتها سابقاً في حالة بويكرت. ومن المغربي استخدام مسالك هابرماس لأغراض مختلفة تماماً، واقترح أنه بقدر ما يتوافق عمل اللاهوتي مع واحد من تلك المسالك، بقدر ما يتدنّى مستوى عمله أو عملها. والمشكلة الإضافية مع تلك المسالك الثلاثة، هي أنه إذا قام امرؤ بتحديد دراسات متعمقة لاهوتياً، تضع موضع التساؤل سرديات حول «العقل»، حول «النقاش العلمي»، أو حول «عملية نزع الأسطورة»، عندها تصبح المقولات أقل فائدة.<sup>(1)</sup>

يمكننا القيام بمحاولة إيجاز انشغالات هابرماس باللاهوت. فالنقطة الأكثر أهمية هي أن هابرماس لم يكن منشغلاً باللاهوت ما بعد الليبرالي، مع أنه هو نفسه وافق على رأي لينديك، بشكل لافت للنظر، بين الفينة والأخرى. فهابرماس يبين لنفسه المهارة في إثارة المشكلات، بصيغ اللاهوت المتحمّس

(\*) الكنيسة أو الإكليريولوجي: وتعني دراسة الكنيسة المسيحية من حيث بناءها وترتيبها ممارساتها وتراثيّتها.

(1) انظر (Funkenstein 1986; Buckley 1987; Milbank 1990; Lash 1996; Williams 2000)



لقبول مصطلحاته في الجدل. وهو يستثمر هذا الحماس بوصفه سلاحًا ضد شركائه اللاهوتيين في الحوار. فبقدر ما يكون اللاهوتيون راغبين بتبني نظرية الفعل التواصل والاعتماد عليها، يتخلون عن موروثهم المسيحي. ويقدم هابرماس هذا الادعاء الذي أعتقد أنه مقنع. ولكن موقفه من ذلك الموروث إشكالي، كما بينت في الفصول السابقة. فعلى اللاهوتيين ألا يوافقوا على مصطلحات هابرماس في الجدل: عليهم أن يرفضوا وصفه للبروتستانتية بأنها «مستقلة عن العقل»، وانفتاح الكاثوليكية على العلم أو الإلحاد المنهجي؛ لأن أوصاف العقل، العلم والمنهج جميعها بحاجة لإصلاح جدي. وقد اقترحت استراتيجيتين لذلك: الأولى إعادة بناء ادعاءات هابرماس النحوية حول اللاهوت وإصلاحها؛ والثانية، تقصي ادعاءاته الإمبريقية حول اللاهوتيين، وملاحظة أن النماذج التي يطرحها، ليست نموذجية بقدر كافٍ.

وفي دفاعه، يصر هابرماس دومًا على أنه ليس خبيرًا باللاهوت، ويعترف دومًا بأنه لا يمكنه الادعاء أنه يناقش اللاهوتيين بالمستوى ذاته الذي يناقش فيه الفلاسفة أو علماء الاجتماع. وإلزامه بالموقف لكونه لاهوتيًا دقيقًا، بقدر غير كافٍ، هو أمر غير معقول بمقدار توبيخ اللاهوتي الدوغمائي بسبب عدم قدرته على ترديد تفاصيل هامة في نظرية لايبنتز في المعرفة. وتبدو هذه المماثلة بالنسبة لي منصفة: فمعرفة هابرماس باللاهوت هي في المستوى ذاته لمعرفة معظم اللاهوتيين الدوغمائيين بلايبنتز. فهم لديهم بعض الأفكار عن القضايا الأساسية، ولكنهم سيوقعون أنفسهم بالخرج إذا سئلوا أن يشرحوا تلك القضايا في ضوء أحدث البحوث. وقد لفتُ الانتباه، في الفصل السابق، إلى عيوب هابرماس في فهمه لللاهوت، في مناسبات حاول فيها أن يضمّمها إلى منشوراته الخاصة. ومن المنصف أن تكون ناقدًا له في تلك السياقات؛ لأنه قدم ادعاءاته طوعًا. ولا أعتقد أنه من المنصف أن نضيف انتقادات إلى لاهوته، عندما نقيّم ردوده على اللاهوتيين، لأنه كان دومًا يشعر بأنه مكره على الرد، أكثر مما كان يشعر بأنه متهج. فهابرماس لا يريد أن يكون ذلك النوع من الأساتذة الألمان المتعجرفين الذين يلقون كلامهم بطريقة فوقية، ويرفضون الاستماع إلى الأسئلة. وإذا واجه تحديًا، يشعر أن من واجبه أن يجيب. إنه لأمر حيوي هام، أن نلقت الانتباه إلى

احتجاجه على تجاهل اللاهوت، لأنه لم يسعَ أبدًا للحوار مع اللاهوتيين، بل هم من يطرقون بابه دومًا. فلماذا إذن يمتلك اللاهوتيون رغبة في الحوار معه، بالرغم من تحفظه على ذلك؟

يبدو الأمر بالنسبة لي أن زملاءه اللاهوتيين استوعبوا تمامًا أن شيئًا، مثل نظرية هابرماس في الفعل التواصلي، مطلوبٌ حيويًا. فثمة حاجة إلى طريقة ما، بالنسبة لأعضاء الموروثات المختلفة، أن يكونوا مقبولين لجيرانهم، ويدرك اللاهوتيون أهمية تأويل موروثاتهم، لأنفسهم وللآخر. إن مستوى النقاش، ضمن الفضاء العام، في مسائل المعتقدات الدينية والممارسة الدينية، متدني بشكل خطير، ومطلوب أن يكون هناك شكل من الخطاب، يمكنه أن يرفع من مستوى هذا النقاش. فالموروثات الدينية، ترغب في أن تكون مسموعة في مناظرات حول القانون، الأخلاق الطبية، الأمن العالمي، وبالتالي، هناك حاجة لإمكانية أن تثار الادعاءات، وتواجه وتعالج وتنقل إلى الفضاء العام. من سوي هابرماس أنتج نظرية في هذا الفضاء، في المستوى نفسه، وبالتفاصيل ذاتها؟ إن الكشف عن عيوب اللاهوتيين، لدى انشغالهم بهابرماس، كونهم يرغبون بإعادة صياغة موروثاتهم بوصفها حديثة وعلمانية، هو أمر سهل بما فيه الكفاية، وكنت قد جادلت أن هناك عيوبًا جدية يمكن الكشف عنها. ومع ذلك، ثمة حاجة واقعية يدركونها، وثمة سبب جعلهم ربما يستعينون بهابرماس، ليس قابلاً للفهم فحسب، وإنما واضح أيضًا.

وتكمن المشكلة في التطلع إلى نظرية، ويبدو لي صحيحًا أن هابرماس يمتلك أفضل نظرية متاحة للنقاش في الفضاء العام، وصحيح بقدر مكافئ، أن تلك النظرية غير مستخدمة. فالمشكلة ليست مجرد أن نظرية هابرماس تطوي على مشكلات بحاجة لإصلاح، وإنما في أنه يمتلك نظرية للنقاش في الفضاء العام. فالنقاش في هذا الفضاء مقاومٌ للنظرية بقدر مقاومته لأرضية الفكر أو أساسه. فالتفكير يمتلك أساسًا، ولكن ليس من طريقة لاستيعابه، بقدر كافٍ، بالتفكير. والشيء نفسه ينطبق على النقاش في الفضاء العام. فمثل هذا النقاش له أرضية، إذا كان يمكن له أن يحدث بالمطلق، ولكن ليس من طريقة لتأسيس هذه الأرضية في النقاش. فالنقاش يفترض مسبقًا أرضية، وهنا هابرماس قوي. ولكنه يشير، بشكل متسق، إلى وجود «افتراضات

مسبقة لا يمكن تجنبها». وهنا هابرماس ضعيف. فهو لم يشر فقط إلى وجودها، وإنما حاول أن يستوعبها، ولكن لا يمكن استيعابها.

لم يكن هابرماس مقتنعًا بالاعتراف أن هناك أرضية للنقاش العام، فهو يريد أن يعين ما تكون عليه تلك الأرضية. فإن كانت مثل تلك المبادرة متعذرة، من حيث المبدأ، عندها يمكن لنظريته في الفعل التواصلي، في أفضل الأحوال، أن تُقنع شركاءه في الحوار بأن لحوارهم أرضية، وليس ما هي تلك الأرضية. ومن الواضح أن أحدًا ليس بحاجة لشيء معقد بقدر تعقيد نظرية هابرماس ليثبت ذلك. فإذا كان الحوار ممكنًا، عندها يكون له أرضية. وليس بحاجة أن يسأل إذا كان التفكير ممكنًا، أو بحاجة لاستيعاب أرضية التفكير لكي يفكر. وبالطريقة نفسها، ليس بحاجة أن يسأل أحد إذا كان النقاش ممكنًا، أو بحاجة لاستيعاب أرضية النقاش لكي يناقش. ويبدو أن هابرماس يعتقد أن الناس بحاجة لمن يعلمها مثل هذه الأرضية، لكي تجادل جيدًا، ولكن من الواضح أن هذا ليس صحيحًا في حالة التفكير. فالمقدرة على التفكير هي معرفة عملية مكتسبة من خلال التمرين، وليس باستيعاب نظرية. والشيء نفسه بالتأكيد ينطبق على النقاش. فلكي تتعلم كيفية النقاش في الفضاء العام، يعني أن تكون متمرّنًا على الممارسات التي تصقل مهارة المجادل العام. وشروط نجاح النقاش، ليست مجرد مهارة الحديث والإقناع، وإنما مهارة في إثارة ادعاءات الصلاحية ومواجهتها ومعالجتها. وتميز هابرماس بين الفعل الاستراتيجي والفعل التواصلي، هو بلا شك مفيد هنا. فإذا كان الفضاء العام ميدانًا استراتيجيًا، عندها يكون الإكراه هو اللغة الأشد فاعلية. ويبدو أن العديد من الحكومات تفتقر إلى المخيلة، كي تفكر بأي طريقة أخرى غير الاستراتيجية، ولكن هذا ليس صحيحًا تمامًا بالنسبة لمواطني تلك الحكومات، وبالتأكيد ليس المواطنين البُلغاء مثل هابرماس. ومع ذلك، إذا كان للفضاء العام حقًا أن يغدو توصليًا، بمعنى الكلمة عند هابرماس، عندها يحتاج شركاؤه إلى مهارات في النقاش، وليس فقط في الإقناع.

لا يحتاج اللاهوتيون إلى النظرية أكثر. إننا بحاجة لتفسير أفضل للحجة، ونماذج أفضل للتمرين على النقاش العام. وهذه هي موضوعات الفصلين الأخيرين.



## الفصل العاشر

### السرد والجدال

تناولت الفصول السابقة نصوصاً لها برماس وفق تركيزها، وكذا تأويلاً وشرحاً وفق ما يرميان إليه. وهكذا، حققت تلك الفصول الغرض منها، في جعل آراء هابرماس حول الدين ممكنةً بحيث يمكن للفلاسفة واللاهوتيين بلوغها، وفي عرض بعض الصعوبات التي قد تنبثق، إذا تم تطويع نظريته للاستعمال اللاهوتي. تصعب قراءة هابرماس، والتعليقات اللاهوتية على عمله، بوصفها متميزة عن انشغالها بذلك العمل، ليست وافرة. وحاولت الفصول السابقة ملء تلك الفجوة بإلقاء الضوء على المعنى الصريح لنصوصه. أما هذا الفصل، فله هدف مختلف، كما أن القارئ اللاهوتي معنيٌّ به، بدرجة أقل، فيما الفلاسفة من خارج التقاليد المسيحية مدعون لقراءته قراءةً مختلفة قليلاً، ولمقاربة مواده بوصفهم ضيوفاً أكثر من كونهم رفاقاً في القضايا التي نتناولها. فأنا هنا أحاول وضع النقاشات السابقة، لأقوم بمحاولة إصلاح المشكلات في اللاهوت المعاصر.

أصبحت ميادين الخبرة في العمل اللاهوتي تخصصية، بصورة متزايدة، ومن الصعب أحياناً توليد نقاش عالي المستوى بين التخصصات. فاللاهوتيون الناطقون باللغة الإنكليزية، الذين يقرأون هابرماس، يميلون إلى كونهم خبراء في الأخلاق المسيحية، من بينهم من يميل إلى قراءة كانط، رولز Rawls وماك إنترى MacTntrye. أما اللاهوتيون الناطقون بالإنكليزية، الذين يقرأون بارث، فيميلون إلى كونهم خبراء في الدوغمائية المسيحية، ومن بينهم من يميل لقراءة اللاهوت البابوي، أنسليم، الإكويني، لوثر، كالفن، وشلاير ماخر. وهابرماس يهتم أكثر إذا فُدم لنقاشات مع

كلا النوعين من اللاهوتيين، وليس مع أولئك الذين يميلون إلى هيغل، أو شيلنغ أو هايدغر. وهكذا، فمن النادر جدًا أن يكون ثمة نقاش جيد للاهوتيين في المزايا النسبية لهابرماس، غاداميرز، فوكو ودريدا. ومن يقرأ منهم (أي اللاهوتيين) تلك السيليوغرافيا، يميل لأن يكون لاهوتيًا «ما بعد حداثيًا»، وفي بريطانيا، على الأقل، هناك ممن هم على التخوم بين الدوغمائية والأخلاق. وهذا ليس صحيحًا للاهوت. فلو رغب أحد بمناقشة العلاقة بين الجدال والسرد، كما هو مقصد هذا الفصل، فسيحتاج إلى الإلمام بالقليل من تلك التخصصات. ومن المتعذر أن يكون خبيرًا في جميع تلك الميادين، ولكن من دون إدخال بعض التهجين إلى السيليوغرافيا، يكون من الصعب الحصول على وجهات نظر مختلفة تتفاعل، بشكل مفيد. وهكذا، يعدُّ هذا الفصل شيئًا من قبيل التجربة. فهو يستهدف، من جانب أول، القراء الأوفياء لهاوروس Hauerwas وميلبانك، ومن جانب آخر، القراء الأوفياء لرينهولد نير Reinhold Niebuhr وديفيد تريسي David Tracy. وهاتين المجموعتين قلما تتفاعلان بأسلوب متمدّن. ويبدو لي أن ذلك يستحق الاهتمام، من أجل رفع مستوى النقاش. بالنسبة للفلاسفة الذين يصغون إلى هذا النقاش، فإن لهاوروس وميلبانك أتباع لاهوتيون تُشدّد أعمالهم على المنطق الداخلي والسرديات الداخلية للحياة المسيحية والفكر المسيحي. أما نير وتريسي، فهما مثل أعلى لأولئك الذين يشدّدون على الحاجة لأن يكون اللاهوت مقبولًا وفعالًا في الفضاء العام. وبينما يرى أعضاء المجموعة الأولى أنفسهم بوصفهم متمرسين في إعادة تأويل الموروث، وينبذون أعضاء المجموعة الثانية الراغبين بشدّة في تمثّل الحدّاث؛ يرى أعضاء المجموعة الثانية أنفسهم بوصفهم يجعلون الموروث مقبولًا للنقاش في الفضاء العام، ووثيق الصلة به، وينبذون أعضاء المجموعة الأولى بوصفهم غامضين. ويعد هابرماس نمطًا ممتازًا يساعد على تعزيز بعض التفاعل بين هاتين المجموعتين.

والمشكلات التي يثيرها هابرماس حول اللاهوت ليست لاهوتية. فتفسيره لتاريخ اللاهوت ضعيفًا، كما حاولت أن أبين ذلك، ولو أراد المرء هنا أن يُصلح عمله، فالخطوة الأولى هي أن يكون مؤرّخًا أفضل. ولكن هابرماس يثير مشكلتين فلسفتين لا يمكن تجاهلهما؛ الأولى، عندما يُعمل اللاهوتيون فكرهم في أهمية الموروث،

فكيف يُصنفون الابتعاد أكثر عن الموروث الذي يعايش المشاركون خبرته في العبادة؟ والثانية، عندما يُعمل اللاهوتيون فكرهم في السر، فهل يقدمون تفسيرًا جيدًا بما فيه الكفاية للعلاقة بين السر والمحاكاة؟ يجيب هذا الفصل عن تلك التحديات.

فالمشكلة الأولى هي «الابتعاد المزعوم عن الموروث» الذي يكون لأعضائه -وبشكل ضمنى المشاركون بالعبادة- خبرة فيه. وهذا كان موضوع الفصل الثالث. هناك الكثير من الأجوبة لهذه المشكلة، التي تنبثق من اتخاذ هابرماس حرفيًا إلى الرفض التام أنه هناك فعلاً أي نوع من تلك الخبرة بـ«الابتعاد». ففي الحالة الأخيرة، يكون المجال مفتوحًا لجدال اللاهوتيون أن المشاركين لا يمتلكون خبرة بمثل هذا الابتعاد إطلاقًا. بيد أن المرء ينخرط مع هابرماس، هذا بالرغم من أن النقطة البسيطة في النقطة المحورية هي التدخل في المحاكاة بينه وبين غادامير حول آثار التفكير على مواقف المشاركين من سلطة الموروث. إذ يتفق هابرماس وغادامير بأن «العقل» يشير بطريقة ما، لما هو أبعد من قيود الموروث. وبالطبع يمكن أن يكون كلاهما على خطأ في تلك النقطة، ولكنني سأفترض أنهما يمتلكان حججًا جيدة حولها، ولكنهما مختلفان في ذلك. فبينما يعتقد هابرماس أن التفكير في الموروث يفضي، بشكل حاسم، إلى الابتعاد عنه وبالتالي أن يكون أقل سلطوية بالنسبة للمشاركين فيه، يعتقد غادامير أنه ليس من طريقة للتملص من سلطة الموروث؛ لأن التفكير الحقيقي للمرء مرهون به. ومن المهم ملاحظة أن هابرماس وغادامير، وفقًا لتوصيفي للفروق بينهما، لا يتناقضان فيما بينهما، ولكن تأكيداتهما جاءت بطريقتين مختلفتين. إذ بوسع المرء بسهولة نسبيًا، المواءمة بين الجوانب الأكثر أهمية في موقفهما، واقترح أنه حيثما لا توجد طريقة للتملص من سلطة الموروث، يمكن للمشاركين، مع ذلك، أن يخبروا سلطته بأنها سلطة ضعيفة، طبعًا من خلال التفكير. فهابرماس وغادامير يفترضان هذا حقًا بشكل مسبق. والفرق المهم بينهما هو أن هابرماس يريد أن يوسّع «الهوة»، ومن ثم يبنى أخلاقًا إجرائية لتملأ تلك الفجوة التي فتحها. أما غادامير، فيريد أن يكشف عن أن هذا الابتعاد هو وهم خطير، وأن يردم الهوة بتشجيع المشاركين على امتلاك موروثاتهم الخاصة، بشكل كامل تمامًا.

يملك اللاهوتيون المشغولون بهذا الجدل مصادر، يميل كل من هابرماس

وغادامير إلى إغفالها. فهابرماس يركز على «الابتعاد» الذي نشأ نتيجة المشكلات الحديثة المتعلقة بالتفكير، ولكن يمكن النظر إلى هذا الابتعاد على أنه سلبية الرؤية القديمة القائلة: لا وجود لشكل ملموس للحياة يضاهي، بقدر كافٍ، ملكوت الرب. فالتباعد بين ملكوت الرب والمجتمعات الكنسية الملموسة، يتطلب أن يمتلك أعضاء الكنائس نقدًا ذاتيًا: مجتمعات تبقى رهينة الأحكام الأخروية، حيث لا يمكن التنبؤ بمعاييرها بدقة. وهكذا، فالمسيحيون، هم دومًا على «مسافة» من الكنيسة ومن تراثها، بمقدار ما تكون مجتمعاتهم عاجزة عما يقدمه يوم القيامة ويجعلها ممكنًا. ففي هذا الموقف، يمكن بشكل ملائم التشديد على تركيز هابرماس على المسافة مع التراث: ينبغي على المسيحيين أن ينأوا بأنفسهم عن موروثاتهم إلى المدى الذي تخفق فيه تلك الموروثات التنبؤ بسلطان الرب. ولكن هذا يجعل تلك المسافة نوعًا مختلفًا من المحتومية. فالمسافة هي، بالنسبة لهابرماس، نتاج التفكير على هذا النحو، وهي، بالنسبة لصنف المسيحيين الذين وصفتهم، نتاج التفكير في الاختلاف بين الوعد الإلهي والبنى البشرية. فكلما كانت الموروثات قادرة على التنبؤ، بشكل مخلص، بسلطان الإله - على الأقل، بمقدار ما يمكن أن يخبر به البشر الذين هم متناهون - كلما ضاقت تلك المسافة. فالتفكير يُنتج بدقة نوعًا من التوجه للنقد الذاتي الذي يجادل حوله هابرماس، ولكن بدلًا من التماس أخلاق لملء الفجوة بين المشاركين وموروثاتهم، يدعو التفكير إلى أخلاق تُخضع، على الدوام، المؤسسات الملموسة إلى الحكم الإلهي، وتحكم على الممارسات الكنسية بوصفها مخصصة، إلى حد ما، للوعد الإلهي بالخلاص. أما تشجيع غادامير للمشاركين بامتلاك موروثاتهم الخاصة، بشكل كامل تمامًا، فيصبح هنا أيضًا: يجب على المسيحيين أن يمتلكوا موروثاتهم الخاصة إلى درجة يكونوا فيها مخلصين أو مؤمنين بالوعد الإلهي. ولكن المسألة ليست في الاختيار بين هابرماس وغادامير، وإنما توضيح أنواع المسافة المطلوبة من الموروث، وأنواع وضع سطة الموروثات تحت سلطة أعظم. وتلك النقطة هي محط الاهتمام الذي اشتُهر به جوهان دو سيلينتيو Johannes de Silentio في كتابه خوف ورعدة Fear and Trembling، حيث اختبر به مؤلف كريغارد صاحب الاسم المستعار نموذج هيغل الأخلاقي، مقابل موقف سفر التكوين 22 من إلزام أبراهام لإسحاق، وحيث أنّ هابرماس، في بعض الأحيان، كان كما يبدو يحول رؤاه ضمن



مصطلحات علمانية (Kierkegaard 1983). ففي المصطلحات اللاهوتية، يحتاج دافع التجسّد في الإكليريولوجي (الكَنَسِيَّة) -الذي يدرك حضور الرّب في الكنيسة، الذي هو جسد المسيح- إلى أن يكون، على الدوام، يخضع لصيغ تصحيحية، استناداً إلى نقاط مرجعية ثالوثية أخرى، تشدّد على عدم قابلية معرفة الرب بوصفه خالقاً من العدم، وعلى استغلاق أو إبهام التقرّب منه بوصفه واهباً الحياة. فاللاهوت الثالوثي يحتضن الموروثات ويخضع الادعاءات في آن معاً إلى سلطة الحكم (Lash 1992).

هذا الجواب لا يهمل إطلاقاً الأسئلة التي أثارها كل من هابرماس وغادامير. فما زال هابرماس يلاحظ محقّقاً أن المسافة من التراث، التي اختبرها المسيحيون، ليست تماماً ضمن ذلك النوع من النقد الذاتي. فما زالت خبرة التفكير تقلّص من سلطة الموروث، سواء كان هذا الموروث يجسد الوعد الإلهي بالخلاص، أم لم يكن. ووصف المسافة من الموروث على أنها جانب من الضغوط الإصلاحية التي يثيرها اللاهوت الثالوثي، لا يتناول، بشكل مباشر، سؤال فقدان السلطة الذي يدرسه هابرماس. أما غادامير، فيحتجّ محقّقاً أيضاً بأنه، حتى ممارسة وضع سلطة الموروث تحت سلطة الإله، ما تزال في عهدة الموروث نفسه، وأنه ليس من تفسير لسلطة الإله التي لا تخوّل الموروث، في آن معاً، بأن يقدم تفسيراً حقيقياً لتلك السلطة. ووصف الموروثات من حيث أنها واقعة تحت الحكم الإلهي، لا يتحدى السلطة العليا للموروث، ولكنه يعترف أكثر بقوتها. ليس من أجوبة سهلة على تلك التحديات، فالناس لا يشعرون حقاً أن سلطة موروثاتهم تقلّصت، لأنهم ينظرون إلى موروثاتهم على أنها موروثات، وليس فقط كيف يبدو العالم. فما أن أدرك أن الموروث الذي أنتمي إليه بعيد عن تأويل العالم، أكثر من التفكير في أن تفسير هذا الموروث للعالم، هو أنه ببساطة العالم الوحيد الموجود، عندها أكون قادراً على اتخاذ موقف «نعم/لا» أو القبول/الرفض تجاه الادعاءات التي يقدمها هذا الموروث. وفي الوقت ذاته، ليس من سلطة أعلى بالنسبة لغادامير يمكن للبشر تصوّرها، ولا يتم الاستعاضة عن سلطة الموروث بأي سلطة أخرى مثل سلطة العقل أو الخيار الفردي. ومع ذلك، فالموروث، حتى في تفسير غادامير، يدّعي سلطة لا مفرّ منها من حيث هو كلّ، وليس في أيّ من جزئياته. ونظراً لأن الموروث لا يُعاش أبداً من حيث هو كلّ، وإنما يعاش فقط بآثاره الجزئية في

أزمنة معينة، وأمكنة محددة، فمن الممكن أن يعاش، في أي زمان معطى، بوصفه محلّ تساؤل. وربما من الممكن السعي، مع ريكور، إلى سداجة (naïvete) ثانية فيما يتعلق بالموروث، أو السعي، مع ماك إنترى، لطرق في تعميق الانتماء إلى تقليد المحاجة. ولعل الأهم من ذلك بكثير، هي محاولة العمل من خلال مهمات يفرضها الإدراك بأن الأسئلة المرتبطة بالسلطة أو التخويل مُثقلّة بالتناقضات، مثل كلانية سلطة الموروث، وقابلية النقاش لجزئياتها، أو ابتعاد الأعضاء عن الموروثات، وبقائهم، بلا مفر، جزءاً منها. فالنظر إلى انتماء لم يتم فحصه، وضياع مطلق بوصفه أو هاماً، يساعد على تركيز الانتباه على مهمات يمكن تدبُّرها أكثر، لإخضاع توافقات ملموسة للحكم، والسعي نحو طرق إصلاح المشكلات المثارة ضمن الموروثات، باستخدام أدوات معطاة لتلك الموروثات نفسها. وثمة إمكانية أيضاً، مع كل من هابرماس وغادامير وماك إنترى، لاكتساب أدوات إصلاح من موروثات أخرى، بتعلّم لغاتها، وتوسيع مجال القواعد النحوية في النقل والانتقال والتي يكون المرء متألّفاً معها..

والنظر إلى الموروث بوصفه موروثاً هو نوع من النزعة النسبية. فخبرة المسافر في العيش، وحتى التمدُّن، في بلد آخر دون أن يكون على ألفة بلغته أو عاداته، تتسبب في وضع تقاليده الخاصة موضع تساؤل، حتى وإن كان يعني ذلك أن يشرح المرء فقط للأجنبي كيفية تحضير وتناول وجبة الطعام في منزله. ومع ذلك، لا يؤوّل المرء أبداً الثقافات واللغات الجديدة من منظور تلك الثقافات، وإنما يستخدم عادات السفر والمهارات المكتسبة كما لو أن المرء عضو في ثقافته الخاصة. ولكن ما يصرُّ عليه هابرماس هو أنه ما أن يُعرّض الموروث بوصفه موروثاً، وليس كيف هو العالم، وكيف يجب أن يكون بالنسبة لأي شخص، لن يكون من مفرّ للتراجع عن ذلك. وبالرغم من أنه ليس بوسع المرء التهرّب من سلطة الموروث، فالرؤية الحقيقية بأن الموروث هو موروث، تنتج توجهات مختلفة تجاهه. والسؤال هو: أي نوع من التوجهات المختلفة تلك التي تنتجها هذه الرؤية؟

ليس غرضنا الإجابة عن هذا السؤال، ولكن لهابرماس بالتأكيد حجج جيدة حول بعض أنواع «المسافة» المعنية. والمشكلة في موقف هابرماس هي أنه يبدو متسرّعاً جدّاً في أن يصنع من «الموروث بحد ذاته» مشكلة. ويبين مثال آداب المائدة أن

«مشكلات» جديدة تتولّد حقًا، عندما تواجه عادات تختلف في خصوصياتها: بين أن تجلس إلى المائدة أو على الأرض؛ بين أن تأكل بيدك أو بأدوات الطعام (ملعقة وشوكة وسكين)؛ بين أن تأكل كل ما قدّمه لك المضيف لتعبر له عن امتنانك، أو تترك القليل لتدلّ على أنه قدّم لك ما يكفي من الطعام. فأداب المائدة هي ما تُوضَع موضع التساؤل، وليس الموروث الذي حملها ونقلها. وينتقل هابرماس، في هذا النوع من النقاش، بسرعة كبيرة، من الخصوصيات إلى العموميات. ويبدو أنه يلمّح إلى أن الناس عندما يواجهون اختلافًا في آداب المائدة، يشعرون بالضيق بسبب سلطة موروثاتهم، وبسبب أي موروث بحدّ ذاته. وهذا كلام متهوّر جدًّا. ففي المثال الذي قدّمته، يواجه الناس أحكامًا صعبة حول كيفية تناول الطعام، لكي يستجيبوا، بشكل ملائم، لحسن الضيافة. ومن المؤكد أن هابرماس محقّ في الإصرار على أن التفكير العواقبي الأكثر تفكيرًا حول صعوبة تلك الأحكام، ينبّه المرء إلى أن التقاليد هي تقاليد، ويضع عادات المائدة الخاصة بهم موضع التساؤل، ولكنه لا يفرض بالضرورة إلى أن التفكير التفكري يضع الموروثات موضع التساؤل. ولتعلّم القليل من غادامير، فالتفكير يضع الخصوصيات موضع التساؤل. ولكن بقدر ما يُثار التساؤل ضمن الموروث، وبقدر ما يكون المرء على وعي بهذا، يمكنه أن يستنتج نتيجة معاكسة: التفكير يجعل حتى الموروث ذاته أكثر إلزامًا. ثمة حالة ممكنة يبدو فيها هذا الأمر ليس صحيحًا، وهي عندما يُنظر إلى التساؤل حول خصوصيات بعينها، على أنه زجّ الموروث ككل، أو وضعه موضع السؤال. إنها الحالة التي تتيح للأفراد الادعاء أن عادات بعينها هي موروث لا بدّ منه، والإصرار على أنه إذا تمّ التخلي عن تلك العادات، لُقضي على الموروث ككل. قد يحدث شيء من هذا القبيل عندما يحضّر الأطفال الطقوس المتعلقة بزواج مرتّب، يجدون أنفسهم في صراع مع آبائهم حول قرارات تتعلق بزواج المستقبل. ويمكن للآباء أن يبذلوا جهدًا في التأكيد أن أفعال طفلة لا يمكن أن تكون لطفلة «باكستانية أبدًا». ومع ذلك، قد لا تكون الأشياء كما تبدو عليه. فمثل تلك البلاغة المفرطة لها أثر في تنبيه الطفلة لتصبح أكثر وعيًا بهويتها الباكستانية وتعززها، حتى وربما بشكل خاص، لو اتخذت إجراءات ضد رغبات والديها. وهابرماس محقّ في أن هذا النوع من الحالات يزجّ بجزئيات الموروث في السؤال، ولكنه متسرّع جدًّا في افتراض أنه يفرض إلى زجّ الموروث بحد ذاته في السؤال.

ويساعد التمييز في إصلاح موقف هابرماس في تلك النقطة. فهو محق في أن الموروث في مثل هذه الحال هو مشكلة محيرة للفلاسفة: فالموروثات، حتى في تفسير غادامير، لا تُثبت صلاحية نفسها. إذ يمكن لأي جزئيات فيها أن توضع موضع السؤال، ومع ذلك فهي تفرض سلطة مطلقة من حيث هي كل؛ لأنه لا وجود لفكر إلا وهو مرهون بالموروث. وأنا أعتقد أن هابرماس محقٌ أيضًا في أن يجادل بأن سلطة أي موروث تختبر على أنها ضعيفة، من قبل الأعضاء الذين يفهمون أن موروثهم هو موروث، وليس كيف يبدو العالم. وعلى أية حال، فهاتان الرؤيتان لا تمثلان الشيء نفسه. فالأحجية الفلسفية ليست متطابقة مع المشكلة الوجودية. فليس واضحًا بذاته أن المسافرين الجالسين إلى المائدة، والمخطوبين من الشباب، يشعرون بالقلق تجاه المكانة الفلسفية للموروث. ومن الواضح أن فلاسفة مثل هابرماس، لا يجدون أنفسهم قطعًا على مسافة من تقاليدهم. فتفكير هابرماس ينتمي إلى تقاليد الفلسفة الألمانية، وهو مع ذلك تعلّم، على سبيل المثال، من التقاليد التحليلية والبراغماتية للناطقين بالإنكليزية.

«الابتعاد» ليس مشكلة فلسفية، ولا يمكن الاستفاضة فيه (هابرماس) أو اختصاره (غادامير) بحجج فلسفية. إنه مهمّة وجودية. وتعبيره الأكثر تكثيفًا موجودة في مجموعتين مختلفتين تمامًا. فهناك من يتخلون عن هويتهم؛ لأنهم ينظرون إلى أنفسهم على أنهم بلا جذور، وهناك من يتمسكون بهويتهم، ويفرضونها بقوة على الآخرين؛ لأنهم يرفضون الاعتراف بأي موروث آخر سوى الموروث الخاص بهم. لا تستخدم كلتا المجموعتين الكثير من نوع الفلسفة الذي طوّره هابرماس، وكلتاهما تواجه أوقاتًا عصيبة، بخاصة، في تربية الأطفال. ويحتاج التفكك الاجتماعي والسياسات الرجعية إلى أشكال مختلفة من العلاج، ولكن كلا هذين الشكّلين المختلفين، عمليًّا. فكلاهما يشترك في الحاجة إلى اكتشاف تاريخ موروثاته، لأن مثل هذا التاريخ هو، في آن معًا، مرتكزات للهوية، ويضع الرضا عن الذات موضع التساؤل. وينصبُّ تركيز هابرماس، بشكل أحادي الجانب بشدة، على البعد الأخير (للتاريخ م). وهذا يفسر السبب الذي يجعل انتقاداته الودودة تقترح إصلاحات تشدد على مرتكزات الهوية. والمطلوب هو تمييز أفضل للمشكلات، وحلول مصممة وفقًا لذلك. فالمشكلات

الفلسفية حول الموروث تحتاج معالجة فلسفية أكثر توازنًا، تُنصّف العلاقات بين الأجزاء والكلّيات، بين الموروثات في تلك الحال ومضامينها الجزئية التي توضع موضع السؤال. والمشكلات الوجودية حول السلطة تحتاج لممارسات تعلم بالضبط من لا جذور لهم، أي جذور تلك التي انسلخوا عنها، وتكشف الأشكال الرجعية لتاريخهم الخاص البائس بشدة والمليء بالعنف والاضطهاد، والتي ربما تتحدى وتنقل أوصافها الذاتية في الانتصارات.

والتحديات التي يكشف هابرماس عنها للاهوتيين هي تحديات فلسفية ووجودية معًا. ففي الجانب الفلسفي، لا يكفي الجدال «من أجل الموروث». ومما لا شك فيه أنه من المهم التصدي لمواقف أحادية الجانب تقترح أن تمرين الفرد على استخدام عقله يُلغي سلطة الموروث. وأشكال النظرية الأخلاقية التي تحاول أن تلغي الموروث، أو تسعى لتمحو السرديات التي تجسد الفضائل، تتطلب إصلاحًا بالتأكيد. ومع ذلك يعرض هابرماس تصويرًا للفكرة القائلة إن الموروث جيد. فأعضاء الموروثات يحتاجون إلى مصادر لوضع الجزئيات موضع التساؤل، وإخضاع التوافقات المؤسسية إلى الحكم. والطريقة التي عرضها هابرماس هي طريقة عدائية للموروثات الدينية، حتى عندما يؤكد جوانب جزئية ضمن تلك الموروثات، مثل سرديات الخلاص والأمل في اليهودية والمسيحية. وهي عدائية؛ لأن هابرماس يجادل بدافع أشكال الإلزام الأخلاقي التي تسمو على الموروثات الدينية. والمهمة الفلسفية للاهوتيين، هي العثور على طريقة لترسيخ الموروثات، وفي الوقت نفسه، ترسيخ النقد الذاتي أن تواريخهم المحددة، والتي هي غالبًا عنيفة ومروعة، تقتضي ضرورة في ذلك. وفي الجانب الوجودي، لا يكفي تأييد الممارسة الدينية من حيث هي علاج للتفكك الاجتماعي والسياسات الرجعية، بل ثمة حاجة لممارسات تربوية تجمع بين العبادة والتفكير، للدرجة التي يحتاج معها العابد أن يصبح طالبًا في دراسة اللاهوت أيضًا.

وفي التراث الإنجيلي الذي أتبعه، حيث أمارس، في هذه الأيام، العبادة في الكنيسة الأسقفية الاسكتلندية، من السهل نسبيًا أن تقدّم بعض الاقتراحات الأولية. فثمة حاجة ليس إلى فئات الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين 12-18 سنة فحسب، وإنما أيضًا

لفئات تعليمية وتربوية تتراوح أعمارهم بين 18-40 سنة، ليعرفوا بالتراث اللاهوتي وتبايناته، ويتفكروا بمعاني التعميد والأفخارستيا ويعيدوا تناول السجلات التاريخية التي وضعت التراث الإنجيلي في مواجهة الكاثوليكية والبروتستانتية، ويمارسوا أساليب مختلفة في تأويل النص المقدس، ويتعلموا كيفية الصلاة، وهلم جرا. ومن دون مثل هذه الفئة الدارسة، فالتعليم الوحيد المتاح للإنجيليين الاسكتلنديين (أو الإنجيليين الإنكليز القاطنين في اسكتلندا) سيكون مواعظ أو وصايا من كتاب عابر. وهذا لا يكفي للفئة العمرية التي تحتاج إلى جماعة تتجاوز عبادة أيام الأحد، وتقوم بتنشئة الأطفال الذين هم أنفسهم يثيرون أسئلة لاهوتية صعبة. ومن المهم أن نكون بهذه الدقة عند تناول حجج هابرماس. فهو يعين المشكلات العامة، بشكل جيد، ولكن جمهوره واسع جدًا، حيث أن هابرماس يضيف تعليقات عامة جدًا على التحولات الاجتماعية. فالإطار الذي يعمل فيه هابرماس هو الجامعة، حيث أولئك الذين التحقوا بمرحلة التعليم الجامعي يقضون غالبًا ثلاث أو أربع سنوات فقط. وبينما تكون تلك المدة بالتأكيد كافية لطلاب السوسيولوجيا والفلسفة لاستيعاب حجج هابرماس، فعلى الكنائس أن تقدم أشكالًا من التعليم -ضمن الموروثات- تتجاوز هذا الأثر التكويني، إلى فترة مولدة يسعى الشباب فيها إلى استكشاف مهنهم وإنجاب الأطفال. والتراث الإنجيلي الذي أتبعه يميل إلى تركيز طاقاته التعليمية على الأطفال، المراهقين وطلاب الجامعات، أكثر من تركيزه على الآباء من الشباب الذين باشروا أول أو ثاني عمل لهم. وإن كان هابرماس محققًا في قوله إن أعضاء الموروثات يجدون أن موروثاتهم واقعة على مسافة منهم، فالفئة العمرية التي تتراوح أعمارها بين 18-40 سنة هي فئة حيوية، وستحتاج الكنيسة لتسخير مواردها من أجل تعليمها المستمر. وهذا جواب تمهيدي ومختصر جدًا لهابرماس، ولكن شيئًا من هذا القبيل مطلوب إذا أراد اللاهوتيون ألا ينزلقوا في التعميمات. والفلاسفة اليهود والمسلمون -أسمي اثنتين فقط من الفئات غير المسيحية التي تلعب دورًا مهمًا في الجامعات المعاصرة في الغرب- لديهم بالتأكيد مخاوف مماثلة، (طبعًا مع مصادر متاحة) تعتمد على الموقع الجغرافي.

والمشكلة الثانية التي يثيرها هابرماس ضد اللاهوتيين تتعلق بالعلاقة بين السرد

والمحاكاة. فمعظم الكتابات اللاهوتية مؤخرًا، أهمها المتعلقة بالأخلاق المسيحية، تبذل جهدًا في التشديد على السرد. فالسرد - أي القصص التي تجعل الناس على ما هم عليه عن طريق وصف العالم وتكوين شخصياتهم - يرتبط بالتعليم المدرسي للفضائل وبناء الحياة الاجتماعية الكنسية. والقصد من التشديد على السرد هو إصلاح اثنتين، على الأقل، من المشكلات الملموسة في الأخلاق المسيحية السابقة: غلبة اللغة القضائية في التعبير عن القواعد الأخلاقية (مقاربات أخلاقيات الواجب)، والانغماس، غير الصحي، في سيناريوهات مُبالغ فيها، مصممة لتستفز التفكير الأخلاقي («ماذا يمكن أن تفعل إذا صوّب مجرمٌ بندقيته على رأس ابنك؟»). وتلك مشكلات؛ لأن اللغة القضائية - «الكذب إثم إلا عندما...» - تختزل الأخلاق المسيحية إلى مجرد قواعد مجردة عن الكم المشوش من الجزئيات في الحياة، وتميل إلى اختصار الإنجيل لعبارات لا تشبه الإنجيل، ولا علاقة لها بالرب الذي عُرف في يسوع المسيح. واختلاق سيناريوهات مبالغ فيها، يمنع أنواع التكوين التي تمكن أعضاء الكنائس من تعلّم الحُكم السليم في الحياة اليومية، ومن أن يكونوا أعضاء في جماعات تشترك في توافق الرب مع العالم. ويرتبط التشديد على السرد، في التراث المسيحي، بالانتباه مجددًا إلى قصص الكتاب المقدس (قصص طُرُق الرب مع العالم)، وبمحاولات فهم التفكير الأخلاقي بوصفه استكمالًا للفهم العقائدي (مثلًا، «الأخلاق عند بارث ودوغمائية»)، وبالمنفعة في النظرية الأخلاقية التي تشدد على الفضيلة (مثلًا ماك إن تري «أرسطو ضد نيتشه»)، وبتكوين الشخصية المسيحية (Hauerwas)، وباسترجاع الطبيعة السردية للعقيدة (Frei, Lindbeck)، وبالكشف عن الكثير من الالتزامات الميتافيزيقية الحديثة مثل أساطير العنف (Milbank)، وبأوصاف تقييم صلوات بين العبادة المسيحية والأخلاق.

إن المقاربات المتنوعة للسرد لا تشكل بمجموعها نسقًا، ولا يقصد منها ذلك، إنها تشير إلى جملة المخاوف التي تتناغم بشكل كلي، فيما بينها، في حين أنها تقر باللا-توافق في التفاصيل. من هذه التفاصيل، على سبيل المثال، هل الأخلاق المسيحية بحاجة، بشكل حاسم، لأن تكون من دعاة السلم؟ وهل عقيدة الأرواح مقولة مركزية؟ وهل يمكن أن يُمنَح العالم الطبيعي غير البشري الكرامة نفسها التي تُمنَح للإنسانية؟ وهلم جرا.

تتولد المشكلات من التركيز على السرد، وتثار الأسئلة التالية: هل يفصل التركيز، فصلًا حادًا، بين مقاربات أخلاق الواجب والمقاربات المستندة إلى الفضيلة؟ هل يتناول، بقدر كافٍ، حاجات الجماعات المسيحية التي ما زالت تمتلك أدوارًا قيادية على امتداد المجتمع؟ هل يساعد على النقاش ضمن الكنائس حول عبارات قضوية بعينها (منها، «المثلية الجنسية مُدانة في النصوص المقدسة»؟) هل هو موجه نحو الداخل أو حتى طائفي؟ هل يعزز التزامًا كافيًا تجاه مقولات من خارج الكتاب المقدس مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان أو حقوق الحيوان؟ هل يعيق الحوار بين الأديان؟ تلك المشكلات لا تبدد التركيز على السرد، فتناولها يبقي حقًا على الاهتمام بالسرد حيًا، ويساعد في تطويره، ولكنها، على ما يبدو، تنطوي على سؤال: ما العلاقة بين السرد والمحاكاة أو النقاش العام؟

والسؤال حول العلاقة بين السرد والجدال يقع في صلب المخاوف التي يتناولها هابرماس. فالانشغال بالسرد، بالنسبة له هو، بحق شأن يخص الأفراد ضمن الموروث. وعلى أية حال، إذا كان السرد بهذه البساطة في مخيلة هابرماس، يمكن للمرء أن يمتلك نموذجًا للتفاعل العام، حيث تلتقي مجموعات متنوعة تردّد كل منها سردياتها الخاصة، ويمكنها فعل القليل، أكثر من انتظار دورها في رواية سردياتها. والمجموعات، في ذهن هابرماس، لن تكون متفاعلة، بشكل حقيقي، فقد تستمع، في أحسن الأحوال، إلى سرديات مجموعات أخرى، ولكنها لا يمكن أن يكون بينها جدال أصيل أو حقيقي، لأن الجدال يفترض مسبقًا توافقًا عند مستوى معين. فالسرد ليس مقولة نمط توافقي. وهابرماس لا ينشغل بالأخلاق المسيحية في تلك النقطة، بصورة مباشرة؛ وبالفعل يكشف تاريخه التفكري في الأخلاق المسيحية (Habermas) (3-46: 1998) عن عدم إحاطة بالمقاربات السردية. ولكنه يتعامل مع السؤال حول العلاقة بين السرد والمحاكاة في الفصل المعنون بـ«في توازن التمييز وفق النوع بين الفلسفة والأدب. On Levelling the Genre Distinction between Philosophy and Literature» (Habermas 1987a: 185.210) في كتابه (الخطاب الفلسفي للحدائق). وعلى الرغم أن اهتمامه هنا ينصب على دريدا، إلا أن بعض الفرضيات الأعم قد تزود ببعض الأدوات لمعالجة قضايا الأخلاق المسيحية التي يثيرها السرد.



ويطمح هابرماس إلى لفت الانتباه إلى الخسائر المترتبة على قراءة النصوص الفلسفية بوصفها أدبًا، وعلى جعلها موضوعًا للنقد الأدبي أكثر من كونها موضوعًا للنقاش الفلسفي. فهو يزعم، ولكنه لا يجادل، أن هناك تمايزًا واضحًا بين «حلّ-مشكلة» و«الكشف عن العالم». فالجدال الفلسفي موجه نحو «حل مشكلة»: إذ يرث الفيلسوف المشكلات، فضلًا عن تقنيات التحليل لحلها، ويستخدم تلك التقنيات للعثور على أجوبة ملائمة. أما الشعر فموجّه نحو «الكشف عن العالم»: فالفن يتخيّل العالم بطريقة معينة، ويمنحه معنى عن طريق الارتباطات التي يقيمها. وهذا النوع من التمايز شائع في عمل هابرماس، وإشكالي بعمق. فهو يميل إلى تقسيم العالم إلى «ميادين» (مثل، العلم والأخلاق والفن) أو «أنساق خبيرة» (مثل، البحث والقانون والنقد الأدبي) ليُنصّف ما يفهمه على أنه تمايز متزايد في مجالات الحياة الحديثة.

وهذا التمايز هو ما يصبُّ بوضوح في مصلحة هابرماس، مثلما هو الحال عندما يصبح البحث العلمي موضوعًا للنقاش الأخلاقي أو التحدي القانوني، أو حينما يُناقش الأثر الأخلاقي في الأعمال الفنية: هذه النقاشات تلقي الضوء على الخلط الفعلي ضمن مجتمعات يعتقد أعضاؤها (مخطئين) أن البحث العلمي موضوعيٌ وغير أخلاقي، أو يتخيلون أن العبقريّة الجمالية ليست موضوعًا للمعايير الاجتماعية نفسها كفلوكلور معتاد. وفي مثل هذه النقاشات التي تدور عبر التلفاز أو الراديو، فإنّ الشخص الذي يدير النقاش يقدم أيّ عدد من الخبراء في البحث، في الأخلاقيات، وحتى في الدين: وهذه الأشكال من الخبرات مختلفة فيما بينها، وناشئة من أنظمة متباينة في التدريب المهني.

غير أن ما لا يصبُّ في مصلحة هابرماس، هو أن مثل تلك التمايزات تستند غالبًا على أساس ضعيف جدًا. فقد يكون من الصواب أن هيئة علماء المختبر لا تشمل هيئة فلسفة العلم أو التفكير الأخلاقي، ولكن الموضوعية المزعومة لمختبر البحث تبقى خدعة، كما يصرّ هابرماس أحيانًا على ذلك. فالتمايزات الاجتماعية لأدوار الخبرات وأشكالها، متجذرة غالبًا في أخطاء اجتماعية حول الموضوعية، حول العلاقة بين الفن والأخلاق، وحتى حول العلاقة بين البحث العلمي والعمل الجمالي. وما لا يصب في مصلحة هابرماس هو أنه ما زال ثمة أنماطًا مثالية في المخيلة العامة تناقض

هذا التمايز: عازف كمان-ورجل تحرّي، فنان-جرّاح، عالم عبقري-مجنون. فمثل تلك الأنماط المثالية تتخطى تخوم التمايز. ومن الصواب أن شعور الناس بالإعجاب بمثل تلك المناقب للخبرات المتعددة، يضلل اعتقادات اجتماعية أساسية بأن تلك الميادين هي حقًا وقطعًا متميزة، وأنه من النادر العثور على مثل براعة عصر النهضة. ولكن تلك التخوم زائفة: فعزف الكمان يساعد شيرلوك هولمز Sherlock Holmes في عمله في سلك التحري، والعمل المخبري لعالم عبقري مجنون، أساسي في خططه للسيطرة على العالم. فليس ثمة فصل قاطع، كما يصير هابرماس، بين حل-مشكلة والكشف عن العالم، وميادين التمايز تصبح ضبابية، بشكل بيّن، عندما يرسم فنان لوحة مستوحاة من الحالات القانونية حول طفل الأنابيب.

ونظرًا للطريقة التي ينحت فيها هابرماس مصطلحاته في النقاش، يبدو واضحًا أن السرد هو حول الكشف عن العالم، وأن الجدل هو حول حل-مشكلة. وهذا هو موقف هابرماس. فهو يرغب في الحفاظ على التمييز وفق النوع بين الفلسفة والأدب، وفي زيادة حدة التمايز بين حل-مشكلة والكشف عن العالم، وفي إنقاذ الفلسفة من التحول إلى مجرد وسيلة أخرى للكشف عن العالم. أما حل-مشكلة، فقد تم التنازل عنها، على نحو كارثي، إلى غموض اللهو في (التلاعب اللغوي) النقد الأدبي، وحتى أن هابرماس يُدخل إلى النقد الأدبي في الجامعة، تأويل الفرويدية المزيفة البديع لوعي الذات. وينظر إلى أن نقاد الأدب في جامعات أمريكا الشمالية، يعانون قلقًا من أن عملهم لم يعد متوافقًا مع معايير الاحترام في البحث العلمي. وفي هذا الجو المشحون، كان دريدا موضع ترحيب كبير، لأن التفكيك الأدبي عنده يقوض «ميتافيزيقا الحضور» وهيمنة «مركزية العقل logocentrism». وتكمن قوة تلك المقاربة في تحطيم الذرائع العلمية للفلسفة، في تحرير النقد الأدبي من ضرورة التحول إلى المعايير العلمية الزائفة. وبإبطال التمييز بين الأدب والنقد الأدبي، وبين الأدب والفلسفة، ولا سيما على يد بول دي مان Paul de Man، فقد نال نقاد الأدب شرفًا مزدوجًا من الاحترام الأكاديمي والأدبي، وحتى العبقرية (Habermas 1987a: 2-191). وعلى أية حال، فوصف هابرماس للنقد الأدبي في شمال أمريكا هو وصف مضلل. فهو يخفي عن قرائه الجنيولوجيا الألمانية في النقد الأدبي وأصوله، على

وجه الدقة، في الأجوبة الفلسفية على المشكلات في أعمال كانط. ويقدم أندرو باو Andrew Bowie في عمله (من الرومانسية إلى النظرية النقدية From Romanticism to Critical Theory) تفسيراً أفضل بكثير، منشغلاً صراحةً بهابرماس، ومدعمًا بنقاش موسع لتاريخ الفلسفة الألمانية، ولتطور النقد الأدبي في الموروث الألماني، ومبيّنًا كيف نشأت مخاوف دريدا من إرث الرومانسية الألمانية في أواخر القرن الثامن عشر (Bowie 1997: esp. 182–92) فالتمييز بين «الفلسفة» و«الأدب» غير واضح جدًا حتى في الموروث الألماني الخاص بهابرماس (Behler 1993: 299–305).

فالمهمة المنوطة باللاهوتيين هي حجب التعارض بين السرد في حالة الكشف عن العالم، والجدال في حالة حل-مشكلة. وقد مهّدنا للتو للتغلب على تلك التعارضات عن طريق لفت الانتباه إلى الأنماط المثالية. والمقاربة الأخرى هي رفض الاختيار بين المحافظة على التمييز وفق النوع بين الأدب والفلسفة، وبين تحقيق التوازن بينهما، وهو اختيار زائف. ولتبسيط الأمر، لدينا التمييزات التالية: التمييز بين الأدب والفلسفة، والتمييز بين الكشف عن العالم وحل-مشكلة، والتمييز بين السرد والجدال؛ ولكن هذه التمييزات ليست بين ممارسات منفصلة تمامًا، وإنما بين جوانب مختلفة في استخدام الذات للغة. وهذا الأمر يحتاج إلى القليل من الإيضاح.

لعل الموروث الفلسفي الألماني مُباحك في السؤال «أيهما يأتي أولاً؟»: أيهما أسبق، الذات أم لغة الذات؟ فإن كانت الذات هي الأسبق، عندها فالمشكلة هي شرح كيف يمكن أن تمتلك الذات فكرًا لا يكون كامنًا في اللغة والتراث. وإن كانت اللغة هي الأسبق، عندها فالمشكلة هي شرح كيف للذات أن تتعلّم اللغة، وأن تكون قادرة على استخدامها تلقائيًا، وعلى نحو خلاق. والحلول لتلك المشكلة كثيرة ومتباينة. فهابرماس، على سبيل المثال، يعتقد أن اللغة واستخدام اللغة كلاهما يأتي أولاً، وأن الذات تتكوّن ذاتيًا أو ما بين-ذاتوي للتعبير عن وحدة العقل في تنوع لغاته. وعندها، فمشكلة هابرماس هي أن يُنصف الاستخدام التلقائي والاستخدام الخلاق للغة من قبل الذات، وليس من باب الصدفة أنه صمت في نظريته، في أكثر الأحيان، عن الأسئلة المتعلقة بالجماليات. فهو يحصر العمل الجمالي بأحد ميادين القيم الثلاث المستقلة، ويعارض أي محاولات للسماح بأن يبتزّ أحدها الآخر، ولا سيما

ميدان حل-مشكلة في التفكير الأخلاقي الفلسفي. ونقاشات هابرماس ضد توازن التمييز وفق النوع بين الفلسفة والأدب، هي المعنية جزئياً بوقف هذا الابتزاز. ولن أردّد النقاشات المؤيدة لهابرماس أو المضادة له، في هذه النقطة، وإنما أرغب بدلاً من ذلك، في اقتراح أن بوسعنا رفض سؤال الأسبقية بوصفه سؤالاً أسياً فهمه. فليس للذات ولا للغة أسبقية على الأخرى: كلتاها تتجلى دوماً معاً في أي استخدام للغة من قبل الذات. وإن أردت، فالذات واللغة كلتاها تأتي أولاً. وباتباع موقف باو من هيرمينوطيقا شلايرماخر في سياق تلك القضايا الممتدة، يكفي قول أمرين: أولهما، جميع استخدامات اللغة مرهون بقواعد اللغة وتخومها (اللغة هنا تأتي أولاً)؛ وثانيهما، جميع استخدامات اللغة هي من قبل الذات القادرة على تطبيق القواعد تلقائياً، وتوسيع التخوم، وتعلم لغات جديدة (الذات هنا تأتي أولاً). ذلكم اختصار شديد لتاريخ النقاش المعقد والممتد عبر عمل كل واحد من الفلاسفة العظماء الألمان (Bowie 1997: 104-34; Bowie 2003). وعلى أية حال، فنحن بحاجة إلى نتيجة هذا النقاش لتساعدنا على تناول السؤال حول العلاقة بين السرد والمحاكاة.

من الواضح ما يمكن أن يحدث شكلياً: مطلوب تفسيرات جيدة للعلاقة بين حل-مشكلة والكشف عن العالم، بين الأدب والفلسفة، بين الشعر والعلم، بين الابتكار والتحقق، وبين الذات واللغة. وواضح أنه من غير المرضي ترك الأمر عند هذا المستوى الشكلي: فلا يكفي القول إن مثل تلك التفسيرات مطلوبة. ومع ذلك، فتعيين الأشياء، بشكل ملموس أكثر، مشهور بصعوبته، ويستلزم صبراً في تحليل مفصل للحجج في أعمال الكثير من الفلاسفة العظماء. وبينما يصعب القيام بهذا ضمن السياق الحالي، فالقليل من التحليل الإضافي مطلوب هنا. والخطوة الأولى هي القيام بتمييزات تحليلية، دون المبالغة فيها إلى درجة الفصل الزائف. فحل-مشكلة والكشف عن العالم متميزان: عزف موسيقى شوبان لا يؤدي بالضرورة دور حل-مشكلة غير موسيقية، وحل معادلات آنية لا يكشف بالضرورة أي شيء ذو معنى حول العالم الذي نعيش فيه، ومع ذلك، فليس بين هذا وذاك انفصال. ومن المؤلف في التحليل الموسيقي أن نتحدث عن «مشكلات» موسيقية موضوعانية يتم فيها «حل» مواد معينة قيد التطوير؛ وواحد من الأسباب التي جعلت هندسة ديكارت

وسبينوزا جذابة، هو أنها كشفت نوعًا معينًا من الترتيب في العالم، فكان مصدر أمل لأوروبا التي كانت تعاني من صراعات (Toulmin 1990). وحتى في عمل هابرماس في «حل - مشكلة» - الذي هو، عن وعي ذاتي وباعتراف الجميع، ليس شاعرًا مقارنة بعمل هايدغر - هناك ومضات عرضية في الكشف عن العالم، مثل تعليقاته حول لغة تكون في طبيعتها الحقيقية، شكلاً من مقاصد البشر في فهم الآخر.

والعلاقة بين السرد والجدال تحتاج أن يتم استخلاصها من هذا النوع من السياق. فقصص الكتاب المقدس لا تتضمن بالضرورة على مناقشات، والمحاولات الخرقاء لجعلها تفعل ذلك، من خلال البرهان الأولي على النصوص، تردُّ الحجج إلى نزاعات في الرأي. وبالمثل فالحجج لا تُبنى بالضرورة بناءً سرديًا، وليس من سبب يُجبر الفلاسفة على عدم مواصلة العمل بالمنطق الصوري لحل ألغاز اللغة. ومع ذلك، فالحجج الفلسفية يمكن بوضوح أن تُبنى بناءً سرديًا. فماك إنترتي في عمله (بعد الفضيلة After virtue)، وتولمين Toulmin في عمله (الكوسموبوليس Cosmopolis)، وتيلور في عمله (مصادر الذات Source of the Self)، وحتى هابرماس في عمله (الخطاب الفلسفي للحدثة Philosophical Discourse of Modernity)، كل منهم يروي قصة ليبنى حججه. وهابرماس هو بالفعل واحد من الفلاسفة الأهم ذوي الذهن السردية في الموروث الألماني، وقراءة عمله هي قراءة لقصص تاريخ الفكر الألماني مرارًا، والأجزاء التي لعب الفلاسفة أدوار أفرادها. وفي الوقت ذاته، عندما يلتقي أعضاء من جماعات مسيحية لينقاشوا قضايا حيوية، فالحاجة الأكثر إلحاحًا لهم، هي قصص الكتاب المقدس، وليس اقتباس مقاطع مفصلة لدعم أفكار فردية. فغالبًا ما يتم تكرار قصة (أيوب) عندما تثار أسئلة العدالة الإلهية من قبل جماعة تعاني فيه من وضع غير معقول. وغالبًا ما تُروى مرارًا قصة صعود المسيح، عندما تُناقش أسئلة تتعلق بحضور وغياب جسد المسيح. ولكن تلك القصص لا تُروى دومًا بتجرّد بوصفها تمهيدات للجدال، وإنما يمكن استخدامها بوصفها بُؤر للتأويل، حين يفكر المشاركون في مجموعة المشكلات التي تواجه الجماعة. ويتّضح هذا أكثر أيضًا عند قراءة الأدب الأسقفي اليهودي، والذي تبدو الحجج فيه غالبًا أنها ليست أكثر من سرديات، وإعادة سرديات، لقصص الكتاب المقدس (ويمكن للاهوتيين المسيحيين أن يتعلموا الكثير

من تلك الممارسة). ومن الممكن للجماعات أن تفكر في المشكلات بواسطة تأويل النص المقدس، في آن معاً. وعندما يحدث ذلك، لا يُلغى التمييز بين السرد والجدال، وإنما يتم الجمع بينهما، بشكل صحيح، ويُستخَر في الممارسة الأساسية للسرد الجدالي. ومهمة الفصل الأخير هي أن نوجز مثلاً على ذلك.

كيف يساعد ذلك في حل المشكلة التي أثّرت سابقاً حول التركيز على السرد؟ لم تكن المشكلة الأصلية حول استخدام السرد ضمن الجماعة، وإنما كانت حول دور مثل هذا السرد عندما تلتقي جماعات مختلفة، بسرديات مختلفة، في الفضاء العام. والحل الذي يقدمه هابرماس لتلك المشكلة هو التماس سلطة أعلى من السرد: فهو يصرُّ على وجود عقل يسمو على تنوع أصواته، وعلى التزام عقلائي بإجراءات أخلاقية تسمو على التزامات الجسد-الروح إلى قصص الموروث وعاداته. ولكن هذا لا يمكن أن يكون مقبولاً لأعضاء الموروثات الدينية؛ لأن السلطة الأعلى هي الإله، بوصفه مُدرَكًا - أو الأفضل وبدقة بوصفه غير مُدرَك - في موروث خاص. وخلافاً لهابرماس، فإنَّ أيَّ محاولة لتجاوز هذا الموروث الذي يتلقى الوحي ويرفض، في آن معاً، «إدراكه»، ليست بالكامل موقفاً أخلاقياً، وإنما أيضاً إلغاء للموروث المسيحي. وسيتم الاعتراف بسلطة أعلى من تلك التي تم الكشف عنها بوصفها غير مُدرَكة بعد، والمعروفة في يسوع المسيح.

وما يزال السؤال المطروح: كيف تلتقي جماعات، ذات سرديات مختلفة، بسلام في الفضاء العام، ليتناقشوا معاً، وليس مجرد المواجهة بينهم؟ يقترح هابرماس جواباً واحداً: يجب عليهم جميعاً أن يتفقوا على تعليق سردياتهم، إلى أن يجدوا إجراءات تمكنهم جميعاً من المشاركة. وبالرغم أن نقاش هابرماس لتاريخ الفلسفة سردي، بصورة مبالغ فيها، فهو يحاول، في أخلاقيات الخطاب، أن ينقّي السرد من موقفه من حل-مشكلة أخلاقية، ويوضّح الأشياء إجرائياً وشكلياً، قدر الإمكان (حتى وإن كان نقاشه، في النهاية، ما يزال متجدّراً سردياً في تراث الفلسفة الألمانية).

وفي الطرف الآخر، ثمة شيء يشبه الاقتراح الذي قدمه جون ميلبانك في عمله المبكر، وبالنظر كذلك إلى أثره في اللاهوت، يجدر بنا الاهتمام به بشي من التفصيل. يمتلك التقابل عند ميلبانك في عمله (اللاهوت والنظرية الاجتماعية

بين الموروثات هدفًا في التنافس حيث يحاول كل مشارك الخروج عن سرد الآخر، على الرغم أن هذا يُنجز في الحالة المسيحية مترافقًا مع الرغبة في محاكاة التناعم أو الانسجام مع الإله أكثر من المنافسة مع البشر. وليس من السهل المصالحة بين فكرتي التنافس (Milbank 1990: 1-6، 327-31) والانسجام (Milbank 1990: 363، 427ff) في هذا التفسير، ولكن من الواضح أن ميلبانك يرغب في القيام بتلك المصالحة. فهو يتجنب الجدل لصالح إعادة السرد وإعادة الوصف. وفي هذا السياق، يصبح عمل الأسادير ماك إنترى Alasdair MacIntry مُهمًا. وبموازاة هابرماس، يفهم ميلبانك مشكلات ماك إنترى عندما يحاول أن يجادل، بشكل حقيقي، ضد نيته مستخدمًا أدوات السرد: يتطلب الجدل موقفًا متوازنًا ومُتَّفَقًا على كيف تكون الأشياء، كما يتطلب قواعد متوازنة ومتفق عليها لإصدار الأحكام. ويحاول هابرماس أن يعين تلك القواعد، في حين أن ميلبانك يجد مخرجًا آخر:

ولكن حالتي تزيد عن كون الأمر مجرد أنه [العقل العلماني] أسطورة، وبالتالي لا يمكن دحضه، ولكنه فقط خروج عن السرد، إذا أمكننا إقناع الناس - لأسباب «التذوق الأدبي» - بأن المسيحية تقدم قصة أفضل بكثير. كل هذا يكون أقل خطورة بكثير مما قدم ماك إنترى، ولكن علي أن أشدد على حالتي. (Milbank 1990: 330).

فلكل من ميلبانك وهابرماس الاعتراض نفسه على ماك إنترى: لا يمكن أن يكون هناك تفسير مقنع بالكامل لـ«الفضيلة عمومًا» أو «التراث عمومًا» يُنتج، في الوقت نفسه، من موروث خاص وضمنه:

بالرغم من المفارقة المثيرة للاهتمام في الفلسفة الأخلاقية عند ماك إنترى، فالغريب هو أن الالتزام ذاته العائد إلى أخلاقيات الفضيلة يستدعي تَوَا البعد الميتافيزيقي، وفي الوقت ذاته، البعد التاريخاني.... فواقعية ماك إنترى في حالة صراع مع تاريخانيته. (Milbank 1990: 338-9).

سواء ادعاءاته الميتا-نظرية حول مراحل ازدياد التفكير التي يتبناها أي موروث آيا يكن، في حالة لم يكن بالإمكان أن تتطور عنها ضمن سياق البحث الخاص

في الموروث الذي يناقض الافتراض المسبق الذي يستندون عليه، أو تلك الادعاءات التي فقدت معنى تجاوز السياق، وأبقت فقط على صلاحيته المحلية، فقد أصبح بعدها ماك إنترتي متورطاً بدقة في النزعة النسبية التي يحاول تجنبها.... (Habermas 1993a: 100-1).

فبينما يحاول هابرماس أن يصوغ مجموعة أدوات مختلفة في تجاوز السياق، والتي قمنا بفحصها في الفصول السابقة، يجعل ميلبانك أولوية السرد راديكالية: بالنسبة لي، لا يوجد منهج أو أسلوب في الجدل يرسم لنا ببساطة أن نختار بين شر النزعة التأسيسية وشر الاختلاف. ولم أجد أنه من الممكن الدفاع عن مفهوم «العقل التقليدي» بعامه، خارج ما قمت بربطه بالموروث الذي أسس لتلك الفكرة في الاعتقاد ضمن الدليل التاريخي للروح القدس. (Milbank 1990: 327-8).

ومن الواضح أن كلاً من هابرماس وميلبانك يمتلك أجوبة مختلفة حول أسبقية السرد: فبينما يحاول هابرماس أن يتخطى الأمر إلى تطوير أخلاق إجرائية، يصرُّ ميلبانك على أنه ثمة فقط «صلاحية محلية»، بعبارات هابرماس. ومن المهم، مع ذلك، أن ندرك أن كليهما أكثر راديكالية من ماك إنترتي في محاولتهما لتطوير مقاربة ما بعد ميتافيزيقية أصيلة، لحقيقة-الادعاءات. وكلاهما يجادل أنه من الممكن أن نقدم ادعاءات ميتافيزيقية، وأن نكون مُنصفين للجزئيات المحلية في الموروثات. وبهذا، فكلاهما يتهرب عند ذلك النوع من الإمكان الميتافيزيقي: فقد ودَّعوا نهائيًا مبدأ كفاية العقل.

غير أن هناك مشكلات في كلا هذين المشروعين الراديكاليين. وقد كررنا الصعوبات الأساسية في مشروع هابرماس، في الفصول السابقة، والتي تتصل بالاضطراب الناجم عن محاولة التوضع بين كانط وهيغل في شؤون تتعلق بالحياة الأخلاقية. أما ميلبانك ففي مشروعه مشكلة معاكسة. إذ يتحول الجدل إلى «التدوُّق الأدبي». والمراد من هذا هو الصدمة، بلا شك، ويمكن أن يُقرأ بوصفه مزاحًا جادًا مبالغًا فيه. وهو يقول الشيء نفسه بطريقة مباشرة أكثر: «مَهْمَةٌ مثل هذا اللاهوت [مثل لاهوت ميلبانك] ليس تبريريًا، ولا حتى جدليًا، بل هي، علاوة على ذلك، ليقصَّ من جديد الأسطورة



المسيحية، ويعلن من جديد عن اللوغوس المسيحي، ويستدعي من جديد أيضًا ممارسة مسيحية بأسلوب يعيد لها الجدة والأصالة» (Milbank 1990: 381).

الحرية المتكشّفة بهذا القصّ والإعلان والاستدعاء المتجدّد، يستثمرها ميلبانك بالكامل بشكل حذر، ومن الصعب أن نكون متسامحين في تأويل الادعاءات اللاحقة. «حتى أفلاطون وأرسطو كلاهما كان حبيس هذا الإرث الأسطوري: وفي النهاية، يمكنهما أن يفكرا فقط بالخير والسعادة من حيث أنهما يشغلان مواقع مهيمنة في حضور-الذات، مقابل النظام الكوني الكايوسي والمتعارض، بشكل لا يمكن تغييره. إنهما يعزلان جزرًا من السلام، ولكن السلام لم يكن يُنظر إليه على أنه مجاور للكينونة والمسيحية فقط (وربما اليهودية) تقرُّ بمثل تلك الأنطولوجيا، وتتجنّب بالكامل العدمية الوشيكة» (Milbank 1990: 262). «المسيحية فقط، حالما تحضر، تلوح حقًا الأخلاق بالكامل...» (Milbank 1990: 362). «فالموروث (وهل المسيحية فقط هي الموروث بهذا المعنى؟) يتواجد آليًا في تخيل الواقع الذي تشارك فيه السيرورات التراثية نفسها» (Milbank 1990: 430). «والرؤية المسيحية المطلقة للسلام الأنطولوجي تزود، في الوقت الراهن، ببديل وحيد للنظرة العدمية» (Milbank 1990: 434).<sup>(1)</sup>

في حين أنه من المهم ملاحظة أن تلك الادعاءات انتزعت من السياق، فما زالت الأمور صعبة ضمن السياق. وللأمانة، يجب أن يلاحظ المرء النقاط التي يقاطع فيها هذا النوع من الحديث نفسه. فميلبانك يقبل بأن الإمكانيات المتأصلة في اللاهوت المسيحي هي التي فقط «أدركت، بصورة مضطربة، في التاريخ المسيحي» أو حضرت فقط «لفترات متقطعة، خلال القرون المسيحية» (Milbank 1990: 368، 432). وعلاوة على ذلك، فهو يصرُّ على أن إغفال المسيحية للاهوت السياسي، أنتج أشكالًا من السياسات الأكثر عنفًا من تلك التي كانت في الماضي البعيد. فالكنيسة هي موطن الإمكانيات المتطرفة: سواء في كونها «تشرع لنظرة المجتمع الفردوسي... أو تروّج للمجتمع الهمجي الكامن خلف أي ترويع عُرف منذ القِدَم» (Milbank 1990: 433). ومع ذلك، على المرء أن يبدي القليل من القلق، أنّي لهذا السلام الذي يعيد ببساطة رواية الأسطورة المسيحية، أن يسمح لنفسه باستخدام كلمة «فقط». ربما يكون

(1) كل ما هو بخط غامق موجود في الأصل.

الادعاء الأول هو أكثر ما يثير القلق، ومعه في المقام الأول، النظرة السخية إلى كفاءة «ربما اليهودية». وهو مثيرٌ للقلق؛ لأنه يمكن للمرء بدقة، في كل الادعاءات الأخرى، أن يتخيل الكاتب يندفع بابتهاج، ممتدحًا بحماس الفضائل في تراثه الخاص، وبنشوة واضحة نحو الموروثات الدينية الأخرى التي قد يكون لها لغاتها الخاصة في التعامل مع المشكلات السوسولوجية التي تخلقها الحداثة. ولكن هذا التخيل البديع، غير متاح في الادعاء الأول. وبجراحة، مثيرة للذهول حقًا، أبقى الكاتب رؤيته إلى اليهودية معلقة، لقد منحت إطرًا غامضًا، في صيغة تنقيصية. فهل هذا هو الوجه السلمي للخروج عن السرد المنسجم؟

أسئلة صعبة كهذا السؤال، هي ما تكمن خلف نقاشات الفصل الأخير حول تدبير المقدس. وفي الوقت الراهن، فهي قد تجعلنا بحق نشعر بالانقباض (وبالرغم من ذلك، لا تشعرنا بالتشاؤم) حول احتمالات المقاربة السردية الراديكالية للحقيقة، في الفضاء العام الذي تلتقي فيه موروثات مختلفة بعضها مع بعض. كما أنها يجب أن تلفت انتباهنا إلى المشكلات الواقعية التي تعرضها المقاربات ما بعد الميتافيزيقية في ذاك الفضاء العام، مثل تلك التي عرضها هابرماس وميلبانك. فهابرماس يبدي حساسية شديدة من كلمة «فقط»، والتي من غير المرجح أبدًا أن يجد قراءه الرغبة لديه في تفضيل أي موروث معين في رؤيته للخير. وفي المقابل، فميلبانك مُدمن على استخدامها، ربما لأنه عندما يكون المرء راديكاليًا حول استقامة سرديته، فلن يمكنه تخيل أي شيء آخر، ولن يساعده أي شيء آخر، في شكله الراهن. وما يبدو غير ممكن، هو أي نوع من الموقف التوفيقى. فالخيار الذي يقدمانه للقارئ ليس جاذبًا، ولكن أي محاولة للتفاوض على توافقات تتضمن إقرارًا حول الموروث، بعامّة، والموروث بخاصة، يعد انتهاكًا لكل من الانتقادين اللذين عرضهما هذان المفكران مابعد الميتافيزيقيان حول ماك إنترى.

بيد أنه هناك في الماضي أكثر في هذا المسار، فالصعوبات الكامنة في استخدام ميلبانك لكلمة «فقط» ليست جوهرية في موقفه. علاوة على ذلك، فالخطاب حول المهمة اللاهوتية لإعادة السرد أكثر من المحاجة، أنجزت هي نفسها حجاجيًا. وهذا يعني أن بعض الإصلاح الأولي يمكن القيام به، بسهولة نسبيًا، ويمكن تناول النقطتين

باختصار، واحدة تلو أخرى. النقطة الأولى، استخدام كلمة «فقط». إن إصرار ميلبانك على أن الإقناع الخطابي يختلف عن الجدل ذات الأساس الميتافيزيقي، وعلى أن الإقناع الخطابي هو فقط متاح بحق للاهوت ما بعد الحداثة، لا يتطلب منه تقديم ادعاءات حصرية حول المسيحية. وبالفعل، فإن ممارسة تقديم ادعاءات مقارنة حصرية، تفترض مسبقاً نوعاً من المنظور العميق الذي يزعم ميلبانك عادة أنه غير متاح. ولذا يتوجب على المرء عندئذ أن يؤوّل الادعاءات الحصرية لميلبانك حول اللاهوت المسيحي على أنها دعوة جديدة لأعضاء موروث آخر، لكي يتحققوا من السجلات التاريخية الخاصة بهم، وينظروا فيما إن كانت ربما تحتوي أيضاً على مصادر لنظرية السلم الاجتماعي. وهذا لشدّ انتباه القارئ، ولكن ذلك متعذر قطعاً. والنقطة الثانية، التمييز بين الخطابي والجدال هو، في نظري، ثانوي تماماً للرؤية الأشد أهمية القائلة إن التأسيس الميتافيزيقي، غير متاح للمشاركين في الجدل. فميلبانك يحذف «الجدال» ومعه مبدأ العلة الكافية (وهو الصيغة الأقوى للأساس الميتافيزيقي)؛ لا ضرورة لذلك. ليس من حاجة للتأسيس الميتافيزيقي ليكون هناك جدال؛ ثمة حاجة ببساطة لوجود توافق، عند مستوى أولي يؤسس للموضوع الذي يتم النقاش حوله حاليًا. فلو كان أحد يجادل حول ما إن كانت يجب أن تكون محكمة العدل الدولية موجودة، فسيحتاج هذا الجدل إلى توافق على مستوى أولي أكثر حول أهمية القانون الدولي، وأهمية العدل، وسلطة المحاكم. وهذا المطلوب هو، من حيث المبدأ، عودة للوراء، بشكل لا متناه، ولكنه يتوقف، في الممارسة حالما (أو إذا) أصبح المستوى الملائم للتوافق مضموناً. (والمشكلة أن أخلاقيات الخطاب عند هابرماس ليست حول تلك الرؤية، وإنما حول المناهج التي استخدمها، ليضمن النزعة الكونية المقصودة لدعم كيفية وصول الناس لمستويات ملائمة من التوافق). وهكذا، يجب أن تُقرأ النقاشات الخطابية عند ميلبانك بدقة بوصفها محاججات (إن كانت كذلك)؛ لأن قراءه يشاركونه التوافق حول مسائل أولية أكثر من القضايا التي يتحقق منها ميلبانك حينها.

وهناك طريقة أخرى لمقاربة الخيار الذي قدمه كل من هابرماس وميلبانك، أعني تجاوز الموروث (هابرماس) أو رفض رؤية أي شيء باستثناء موروثات خاصة (ميلبانك). وهذا يدفعنا لملاحظة أن الكثير من الأسئلة المهمة في الفلسفة تثار؛

بسبب مشكلات المرجعية الذاتية. فمن مفارقة الكذاب («حتى اللحظة، أنا أكذب عليك») إلى تعذر التفكير بذاته بكونه يفكر (والذي يُنتج تفكيرًا في «المطلق»)، لا وجود لقرارات سهلة، للصعوبات التي مرّت، عندما يحاول المنشغل بوجهة نظر ما أن يقبض بقوة عليها. من الممكن أن ينطبق ذلك على محاولة الحصول على وجهة نظر حول الموروث، وأن المشكلات التي رآها كل من هابرماس وميلبانك في موقف ماك إنترتي أثرت من قضايا المرجعية الذاتية وانتقلت إلى مستوى الموروث. وإن كان ذلك كذلك، عندها فالادعاء لحل المشكلة - سواء بتجاوز الموروث، أم بالحفر عميقًا في داخله - يكون قد وُجّه توجيهًا خاطئًا. والأفضل هو أن تتم مقارنة أحجيات المرجعية الذاتية، بشكل غير مباشر، بلفت الانتباه، في آن معًا، إلى الألغاز المنطقية وإلى الحقيقة المحسومة أن الحياة ماضية، على أية حال. وحقيقة أن الذات ليس بوسعها بذاتها أنها تفكر، لا يعني أنها لا تستطيع أن تفكر؛ كما لا يعني أنها ليست هي الذات التي تفكر في المشكلة. إنها تعني إخفاق محاولات تأسيس تفكير الذات عبر التفكير نفسه. وهذا لا يعني أن التفكير ليس له أساس، وإنما يعني أن أساسه بعيد المنال.

من الممكن أن هابرماس قد ارتكب خطأ هيغل نفسه في محاولة تأسيس التفكير بالتفكير، ولكنه نقل هذا الخطأ إلى مستوى الموروث. ويصعب رؤية هذا الأمر بوضوح، ولكن ربما يحاول هابرماس، في بعض الأحيان، أن يؤسّس للموروث في «التنافس على كسب الموروث». وفي أفضل حالاته، فهو يحاول، بدلًا عن ذلك، أن يلفت الانتباه إلى تلك الأحيان عندما «تمضي الحياة على أية حال»، أعني التزامات الفهم، وقواعد المحاجّة التي يمتلكها الناس بالفعل. وهو يصرّ، في أحيان أخرى، بشكل غير معقول، على أن هذه الالتزامات «محتّمة»؛ نظرًا لبنية اللبراغماتيات الكلية. ومما لا شك فيه، أن تعابير هابرماس عن اللبراغماتيات الكلية، أصبحت أقل توكيدًا، ويقول في أحدث أعماله إنه فقط «المحتوى المعياري بوجه عام» الذي يشكل الأساس في ممارسات التواصل «يمكنه فقط أن يصبح مقبولًا عند الافتقار إلى بدائل عن الممارسة التي تجد فيها بالفعل، الذوات المعشرية (أو المُعدّة اجتماعيًا) أنفسها دومًا منشغلة بالتواصل (Habermas 2001: 99).

ويبدو نوع الخطأ الذي ربما ارتكبه ميلبانك، أقل وضوحًا، إذا كان بالفعل قد

ارتكب خطأً. فاعتناقه الراديكالي للموروث اتجه بالاتجاه الخاطيء؛ لأنه يتعامل مع مشكلة المرجعية الذاتية؛ ويعتقد أنه قام بحلها، ولكن مثل هذا النوع من المشكلات يستعصي حلها، على المستوى المنطقي. وفي محاولة للمماثلة التفكير حول التفكير، يقول ميلبانك، في حقيقة الأمر، «هناك، في النهاية، تفكير فقط!» وبهذا فهو يُعرض عن مشكلة أساس التفكير أكثر من كونه يحلها. فالقول «هناك، في النهاية، موروثات خاصة فقط!» هو انصراف عن مشكلات الموروث: كيف يمكن للناس تعلم أن يكونوا جزءاً من موروث جديد؟ وكيف يكون هذا التحول ممكناً؟ وهلم جرا. يحتاج المرء أيضاً للقول «هناك، في النهاية، فهم!»

وما يحتاجه كل من هابرماس وميلبانك هو طريقة ليلتصقوا بالمشكلة أكثر مما هم بحاجة إلى محاولة حلها. وبشكل مثير للاهتمام، عندما يتعلق الأمر بأسئلة تدور حول تفكير الذات بالتفكير، فإن كلاً من هابرماس وميلبانك يكون على وعي جيد بالمشكلات. ولكنهم لا يرون المماثلة بين مشكلات المرجعية الذاتية على مستوى الذاتية الفردية، ومشكلات المرجعية الذاتية على مستوى الموروث. والمهمة اللازم تنفيذها، هي العثور على طريقة تلفت الانتباه إلى مناسبات عندما تمضي الحياة، على أية حال، وحينما ينتقل الناس بين الموروثات، والعثور على طرق للتفكير بتلك الموروثات حتى وإن كانت، في نهاية المطاف، غير قابلة للتوضيح. وبينما ينتقل هابرماس، بسرعة كبيرة، إلى «التفسير»، بمحاولة التأسيس لأخلاق إجرائية في تجاوز السياق في الافتراضات المسبقة لأولئك الذين يشغلون بممارسات فعلية للمحاجة، يتنبأ ميلبانك، بتسرّع كبير، بالتخلي عن تلك المحاولة، مُصرّاً على أنه، بسبب عدم توفر نظرية كافية لتجاوز الموروث، فإن كل ما يحصل عليه القارئ هو إعادة قصّ الأسطورة المسيحية.

جلب هابرماس أكبر عائق للاهوت المسيحي؛ لأنه أكثر مفكر متسق، وأفضل من يفهم مشروعه الخاص، والأوضح هو أن العقل والموروث هما خصم له، وأنه يوضع الفلسفة الأخلاقية العقلانية ليس في الفضاء العام للقاء الفعلي بين الموروثات، وإنما في النطاق المثالي للالتزام بالإجراءات. وهابرماس ناقدٌ جيدٌ لِمَيْلِ ماك إنترى إلى التعميم، ولكن حله يبقى على الموروثات (وحيدة أو معزولة؟) من حيث قدرتها على

ربط الهويات والامثال للأمر، ويحافظ على الأخلاقيات الإجرائية خالية من جميع المفاهيم الخاصة للخير، ومن كل سلطة للعقل والتوافق الحقيقي. والاستجابة لهذا أمر متعذرٌ على المسيحيين، وبالتأكيد على غير المسيحيين.

ويهدف ميلبانك أن يساعد اللاهوت. فهو لا يأمر الجمهور الذي يستحقه من بين الممارسين «بالعقل العلماني»، لأنه ربما يحاول الخروج عن هذا السرد أكثر مما يحاول إصلاحه. ومع ذلك، لديه معجبون كثر (مثبتين، بما لا يقبل الإنكار) من بين الفلاسفة اليهود، ولن يكون مثيّرًا للدهشة العثور على من يقدرونه من الفلاسفة المسلمين أيضًا. ولا بدّ أن هذا أمر محير لكاتب، ليس لأنه فقط يتعقب، دون تحفّظ، فلسفة الثالوث، بل لأنه حتى يقدم عرضًا عن تفوق المسيحية، ويضع تعليقات تتضمن ازدياد الموروثات الدينية الأخرى. ومع ذلك، فليس بالأمر الصعب أن ترى لماذا ربما يجد اليهود والمسلمين عمله مُتَّبِعًا أو مجددًا: يساعد ميلبانك أعضاء الموروثات الدينية على تجاوز ماك إنترى، بل وحتى لينديك<sup>(1)</sup>. وبينما يحاول ميلبانك أن يطور موقف ماك إنترى من الموروث، متجاوزًا مفهوم «الموروث بعامة» ومبتعدًا عنه، يحاول في نقده للينديك أن يقدم تفسيرًا أفضل للعلاقة بين السرديات والقواعد، المعاد بناؤها في اللاهوت الفلسفي المشابه للاهوت لينديك، ليقوم بعدها بتأويل تلك السرديات والقواعد. وباختصار، يبين ميلبانك أن موقف لينديك من القواعد ليس مجرد تجريد ملائم من الممارسات المسيحية، وإنما هو لا تاريخي، بشكل غير ملائم. ويجادل ميلبانك أن ترديد السرديات والقواعد التي توجّه تأويل هذه السرديات، كلاهما متضمّن تاريخيًا بالكامل، في أزمنة معينة وأمكنة محددة. وميلبانك بالطبع لا يجادل ضد مخططات شكلية: بل هو نفسه يقوم باستخدامها كثيرًا. وعلاوة على ذلك، فهو يصرّ باستمرار على أن حتى النمذجة المثالية التخطيطية ذو القيمة الفكرية والأخلاقية الأعلى، يكون لها معنى فقط عندما تُفهم على أنها نتاج متموضع تاريخيًا، وتُستخدَم بطرق قابلة للتعين تاريخيًا. وبهذه الطريقة، فالنقد مشابه لما قاله ماك إنترى: فحجج كل من ماك إنترى ولينديك هي حجج ذات دراية، ولكنها بحاجة إلى

(1) من أجل نقد ميلبانك لماك إنترى انظر: 1,350-1,330-326, esp. 1990: 326-79, Milbanck. ومن أجل نقد ميلبانك للينديك انظر 8-382. Milbank 1990. ولينديك له تأثير في بعض ميادين الفلسفة اليهودية المعاصرة، مثلاً: 16-308, Ochs 1998.

أن تكون راديكالية بحيث لن يكون جزء من التفسير عرضة لخطر أن يبدو لا-تاريخيًا. وهذا يعني رفض «الموروث بعامة» (ماك إن تري)، وبشكل افتراضي، رفض «القواعد» اللاتاريخية (لينديك). ويساعد هذا على إصلاح المشكلة التي أدركها ميلبانك عند لينديك، أعني أن أنواع «السرد» التي يعطيها لينديك تلك الأهمية، تبدو أكثر مرونة من أنواع «العقائد» التي تُعنى بملئها. فالعقائد تفكرية عند ميلبانك، ولأنها غامضة وعامة وتقريبية، فهي أدوات تحذير ملائمة للتعامل مع اللاتعيينات والمفاجآت في القصص التي يرويها المسيحيون عن الرب والعالم. وهو يجادل أن هذه الأدوات، هي نموذج أفضل من نموذج يقيم تقابلًا قطبيًا بين السرديات التاريخية والقواعد العابرة للتاريخ (Milbanck 1990: 385-6).

الأمر هنا أن ميلبانك هو الأكثر تأثيرًا من زملائه المسيحيين، يراقب مشكلات اللاهوت الحديث، ويقوم بإصلاح عمل أسلافه ومعاصريه. ومن غير المستغرب هنا أن ميلبانك هو الأشد تأثيرًا على الفلاسفة اليهود الذين التصقوا بالتأكيد، شأنهم شأن المسيحيين، بأسئلة حول العلاقة بين الموروثات والاستقصاءات حول الحقيقة. كما أن ميلبانك، في نقاشات أيضًا من هذا النوع، يقدم نفسه بمهارة على أنه يرغب في البقاء مع المشكلات أكثر من كونه يدعي حلَّ الصعوبات. فهو يدرك جيدًا، على سبيل المثال، أن الجواب عن البدع ليس ببساطة «ترديد السرديات بنغمة مرتفعة» (التي ربما يعتقد بعض القراء مخطئين في تأويل ملاحظات ميلبانك حول الخروج عن السرد)، وإنما العثور على أدوات خطابية تُنصف الموروثات والسرديات حيث تكون الهرطقات تفسيرات خاطئة، دون محاولة التأسيس لتلك الأدوات وهو أمر عقيم (Milbank 1998: 383). يمكن للمرء أن يماحك ميلبانك حول ما إن كانت «الخطابية» هي المقولة الأفضل لتصنيف الحجة/ غير الحجة، المقنعة التي لا أساس لها، ولكن هذا النوع من المقاربة هو بوضوح نوع يحتاجه اللاهوت للفت الانتباه إلى مشكلة.

ما زالت المشكلة المتعلقة بكيفية التقاء الموروثات معًا في الفضاء العام، عالقة، ولكن أصبح من الممكن، من خلال النقاشات السابقة، تحديدها، بشكل أفضل. ثمة حاجة، بطريقة ما، لمصادر من أجل تحديد الأخطاء وإصلاحها، أو بمعنى الكلام عند هابرماس، من أجل «حل-مشكلة». فالمشكلة ليست في أن مثل تلك المصادر

لا يمكن التأسيس لها في الفضاء العام المتنوع، وإنما في أنه لا يمكن تأسيسها حتى ضمن الموروثات نفسها. ويعتقد هابرماس أن المحاجة سهلة نسبيًا ضمن الموروثات، وأن المشكلة هي في العثور على إجراءات للنقاش فيما بينها. وعمل ميلبانك، يساعد اللاهوتيين على النظر إلى أن المشكلات، هي حاليًا ضمن الموروث المسيحي (وبالتأكيد ضمن الموروثات الأخرى أيضًا). لا يمكن أن تُحسم اللاتوافقات الداخلية بالاحتكام إلى معايير موروثية؛ لأن تلك المعايير هي نفسها مكتشفة تاريخيًا، كما أنها غامضة وعامة وتقريبية. ربّ قائل يقول إن مشكلة هابرماس مع المحاجة في الفضاء العام، ليست مختلفة بوضوح عن مشكلة ميلبانك مع البدع. وبعبارة أكثر إثارة، ليس لهابرماس مشكلة تمامًا مع الموروث.

ثمّة تقدم حقيقي بخصوص المشكلة الأولية التي وضعها هابرماس. فربما من الأفضل معالجة المشكلة المتعلقة بكيفية النقاء الموروثات معًا، على أنها، في الوقت نفسه، مشكلة تتعلق بكيف تكون المحاجة ضمن الموروث ممكنة. ويكرّر ميلبانك باستمرار نمطًا، حيث يتوجب أن تُفهم أي أدوات تفكرية مفترضة على أنها بالكامل تمهيدية ومكتشفة تاريخيًا، وحيث لا تكون المحاجة متميزة عن الإقناع الخطابي، وحيث يكون التنفيذ وإعادة السرد متطابقين. ولنمضي قليلًا مع ميلبانك، فهذا لا يعني منع تطوير الأدوات أو الممارسات التي تربط الموروثات (أعني تتجاوزها)، وإنما التنبّه باستمرار، إلى أن مثل تلك الأدوات والممارسات هي تفكرية، مكتشفة تاريخيًا، تمهيدية وضمنية في الموروث الذي برزت فيه، كما يعني أيضًا الرغبة بالبقاء مع المشكلة، والتي أعني بها الاعتراف بأن مثل هذا العمل، لا يمكن أن يؤسس لنفسه، أو أن يضع، بشكل كاف، منظوره الخاص: فمشكلات المرجعية الذاتية، يجب أن تبقى مشكلات، حتى ولو تم الاعتراف بأن الحياة ماضية، على أية حال.

والعلاقة بين السرد والجدال أصبحت أيضًا أكثر وضوحًا. فلو أخذنا السرديات والأدوات التفكيرية المستخدمة في تأويلها معًا، ولو أدركنا أن كليهما -السرديات والأدوات- مكتشف تاريخيًا وتقليديًا، لأمكننا الوصول إلى نظرة مفادها: إن كليهما من الجدال وإعادة السرد يهتم باختبار الادعاءات التي لم يتم التأسيس لها. ولنستوفي تلك النقطة كفايتها، هناك حاجة بوضوح لتفسير مفصل عن الاختبارات المختلفة



التي قد تُطبَّق على مثل تلك الادعاءات. وفي هذا السياق، سيكون كافيًا الاقتراح أن حمل الادعاء على محمل الجد، يعني اختباره بالكثير من الطرق قدر الإمكان. فليس من حاجة للدفاع عن بعض أنواع الاختبار المطلق، كما يبدو ذلك في «مبدأ تعميم الكلية» أو «قاعدة المحاجة» عند هابرماس والتي يسميها «(U)». ويمكن النظر في تلك القاعدة بإيجاز وعرض كيفية إصلاحها.

يقترح هابرماس «قاعدة المحاجة (U)» على النحو التالي: «يجب على كل معيار سليم أن يفي بالشرط القائل إنه يمكن التنبؤ بنتائج تطبيقه العام والآثار الجانبية لهذا التطبيق، ليحقق الرضا لمصالح كل من يمكن أن يُقبل طوعًا من قبل كل المتضررين (وربما يكون مفضلًا من أولئك الذين يعرفون إمكانات بديلة للتنظيم) (Habermas 1993a: 33).

ويناقد نقاد هابرماس أن تلك القاعدة سيئة؛ لأن جزءًا طفيفًا من المشكلات الأخلاقية تتجاوز اختبارات القاسية (Finlayson 1999: 46). ومن النقاش السابق في هذا الفصل، يجب أن يكون بيّنًا أن المشكلة الإضافية هي أن الكاتب يحاول أن يتنكر لواقعة أن القاعدة مكتشفة تاريخيًا. ومثلما هو الأمر القطعي عند كانط، الذي يُقصد استبداله، فالمحافظة على الذات هي ارتباط غير كافٍ بالموثوق. وبدلاً من مبادئ كهذه، يمكن للمرء أن يتعامل مع عبارات معتدلة أكثر، وأوضح ذلك بمثال مبتكر:

غالبًا ما تكون المعايير الموروثة إشكالية للمسيحيين المعاصرين. وعندما يحدث ذلك، ينبغي علينا اختبارها بأي وسائل متاحة. وبينما لا يوجد سبب لنفترض مقدّمًا أن أي معيار يمكن أن يصمد أمام جميع الاختبارات الممكنة، فالأفضل ربما هو ما يسلكه المعيار في مواجهة مثل ذلك الاختبار، والأقوى هو ادعاء جماعات مسيحية أنها تقوم باختبار سلطة هذا المعيار من أجل أعضائها. وعند الانشغال بهذا النوع من المشاريع، فمن المهم تذكّر أن أشكال الاختبار هي تمامًا محددة تاريخيًا مثلها مثل المعايير التي تختبرها، وهذا يحتاج لأخذه بالحسبان عند محاولة حل الخلافات بين الجماعات المسيحية التي تتباين، بشكل ملحوظ، في هذا النوع من الاختبار الذي يميلون لاستخدامه. وفي مثل تلك الظروف، هناك إمكانية لأن يصبح أي

اختبار للمعايير صعب جدًا وشاق. ومثل تلك المشكلات هي مشكلات حقيقية ولا يمكن أن تنتهي بلمح البصر بواسطة نظريات بارعة، ولكن يجب العمل خلالها بصبر، وبمشاركة جميع العقول المتنبّهة إلى أن معتقداتنا، بما فيها الأكثر تحببًا إلينا، تخضع للحكم الإلهي، وأن الوصايا الأولى والثانية هي أن تحب الرب من كل قلبك، وأن تحب لأخيك ما تحب لنفسك.

ذلك مضطرب من حيث هو «مبدأ»، وغامض حول ما يتعين علينا القيام به، في حالة الأزمات. ومن الواضح أنه يمكن الحصول على نتيجة أفضل: إذ يمكن للمرء أن يقول الكثير جدًا حول كل عبارة تقريبًا فيه؛ لأنه يدعو القارئ باستمرار لأن يكون مخصصًا أكثر. فلا يمكن أن يكون معممًا؛ لأن السطر الأخير هو تمامًا التزام تراثي «بملخص القانون». علاوة على ذلك، فالمقطع، بحد ذاته، هو ادعاء صلاحية قابل للنقد، ولا يضيف شيئًا في موضوعة كل ادعاءات الصلاحية الممكنة. وهو أيضًا يضع ادعاءات نظرية موضع التساؤل، مثل أن أشكال الاختبار هي دومًا محددة ثقافيًا، أو أن ملخص القانون أهم بكثير من أي شيء آخر يمكن أن يتفوه به المرء حول السلوك خلال النقاش. وأنا أعتقد أن تلك الادعاءات يمكن الدفاع عنها، ولكنها بالتأكيد موضع تساؤل. ومع ذلك، فقط لأنها مكتشفة ثقافيًا، فليس بالضرورة أنها مستخدمة من قبل الجماعات المسيحية فقط، بل سيكون من السهل جدًا أن يتناولها أعضاء موروث آخر ويقوموا بتعديلها. ولو حدث ذلك، فأقلها أن كلمة «المسيحي» ستختفي من الادعاء، ومن الممكن تمامًا أن تكون إلهامًا لأشكال مختلفة من الكلمات. بيد أنها تستمر في أنها آخر إحياء أصيل. إنها ذلك النوع من التحول الذي يصعب التنظير له. فماذا يحدث عندما يتعلّم أحد أعضاء موروث، من صياغات محددة ثقافيًا في موروث آخر، ويعيد تأليفها، ربما راديكاليًا، للموضع الجديد؟ هذا ما يُعرَف جيدًا بسؤال مقاومة النظرية أثناء الترجمة.

يرغب هابرماس بقول الكثير في تلك النقطة، أما ميلبانك فيرغب بقول القليل حولها. ويواجه هابرماس بهذا النوع من الدليل، ويشرع بسلسلة من البحوث لاكتشاف، وعزل، وإعادة بناء الخصائص الشكلية لما وراء-المبدأ التي يُفترض أن تكون الادعاءات، المحددة ثقافيًا، حالة خاصة منه. وبإخفاقه في هذا، يرغب هابرماس

على الأقل، بأن يعين البراغميات الكلية المتضمنة في مثل تلك العمليات من إعادة التأليف. أما موقف ميلبانك من ذلك، فهو يتنكر لوحدة الذات، ويقترح أننا «نحمل في داخلنا ذواتاً متعددة». ولو انتقل ميلبانك إلى أمريكا يقول: «أصبح ببساطة أمريكياً كما أصبح إنكليزياً، أو أصبح مُتأمرِكاً أكثر، إلى حين عودتي» (Milbank 1990: 341). فالتنكر لوحدة الذات، والتنظير حول أن الهويات هي إضافية، أمر يحتاج أن يُدعم بأبحاث، أكثر تفصيلاً، مما يقدر ميلبانك أن يضيفه لها، في سياق حججه حول النزعة النسبية، وسأترك ذلك الأمر جانباً. والسؤال حول الفهم ضمن-الثقافة، هو بوضوح الميدان الأساسي للبحث في الفلسفة والأنثروبولوجية الاجتماعية، وليس بالإمكان ترديد الحجج الرئيسة هنا. وعلى أية حال، ثمة حاجة لإشارات طفيفة هنا. من المفترض أن هناك نسيجاً موصلاً، يجعل إعادة التأليف، فيما بين الموروثات، ممكنة، وإلا لأمكن للمرء أن يتنكر حدوث ذلك. ومن المهم هنا أن نلفت الانتباه إلى البعد المتعلق بأن «الحياة ماضية على أية حال»: التعليم بين الموروثات قد حدث. وفي الوقت نفسه، ليس من سبب لأن نفترض مقدماً أنه يمكن لمثل هذا النسيج الموصل أن يُحدّد في نظرية. ويمكن للمرء حتى، تماشياً مع هابرماس، أن يسميه «عقلاً»، وأن يقول إنه الضامن الذي يكفل جميع تلك الصلات. ولكن، في مقابل هابرماس، يجب على المرء أن يقول أيضاً إن تسميته «بالعقل» لا يضيف شيئاً للرؤية الموجودة بأنه من الضروري أن يكون هناك نسيج موصّل، وتسميته بالضامن للصلات الفعلية، لا يعني أنه بالضرورة سيضمن الصلات المحتملة. وذلك هو تعديل لما يسميه المثاليون الألمان بـ«المطلق»، بالرغم أنني، خلافاً لـ«شيلنغ وهيجل»، لا أرغب في أن أجادل أنه إلهي. وبالطبع عندما يفكر المسيحيون في إمكان وجود نسيج موصل يضم الأطراف المختلفة معاً، فربما يتحول تفكيرهم بشكل طبيعي، نحو الروح القدس، ونحو استحالة التنبؤ من أين تهب تلك الروح. وهذا لا يضيف أي معلومة فلسفية نافعة، ولكنه ربما يساعدهم في الصلاة.

ثمة تقدّم آخر حققناه في استقصائنا حول الطرق التي تلتقي فيها الموروثات، معاً في الفضاء العام، والأدوار التي يلعبها كل من السر والجدال. فأعضاء الموروثات يقومون بالتعلم من أعضاء موروثات أخرى، ولكي يكون ذلك ممكناً، لا بدّ من

وجود بعض الصلات بينهم. ولكنه سؤال مفتوح فيما إن كان من الممكن تحديد هذه الصلات. علاوة على ذلك، ليس واضحًا ما هو الإجراء الذي يستخدم هنا، على الأقل بالنسبة لسؤالنا حول المشكلات في الفضاء العام، إذا امتلك أحد القدرة على تعيين ذلك الذي يصل الأعضاء من موروثات مختلفة. ويصعب بما يكفي القول حول ما يربط الأعضاء ضمن الموروث، وذلك بالنظر إلى حدة الجدل واتساع هوة اللاتوافق الذي تجسده الموروثات. ووفقًا للنظرية، على الأقل من أجل أغراضنا هنا، يكفي أن نقول: ينتمي الناس إلى الموروثات؛ وأن نراقب بفرح، كيف يتعلم أعضاء الموروثات المختلفة، بعضهم من البعض الآخر، كما هو الحال في تعلم الفلاسفة اليهود من النظرية الاجتماعية للثالوث المسيحي عند ميلبانك. وكما هو الحال في العمل الذي بين أيدينا بأكمله، والذي يتضمن الكثير من الدروس التي تعلمها صاحبه من البراغماتية الأمريكية اليهودية عند بيتر أوش Peter Ochs، وحاول إعادة تأليف وجهات النظر فيه، بلغة الفلسفة الألمانية المنقولة إلى مصطلحات اللغة الإنكليزية، مع الانتباه إلى آثارها في اللاهوت المسيحي.

وبينما يكون هذا كافيًا، ووفقًا للنظرية، فمن المؤكد أنه لا يكفي فقط أن نلاحظ ما يحدث فعليًا في العالم. فممارسات التعلم المتبادل بين الموروثات، تساهم في إصلاح المشكلات الداخلية فيها، وبهذا تشارك في الشفاء من المعاناة في هذا العالم. وهذا جيد، ولأنه جيد، علينا ألا نتمنى ملاحظة ما يجري فقط، وإنما أن نجد طرقًا تجعل أكبر قدر ممكن منه يتحقق. وهذا مراد هابرماس أيضًا، ولكن فكره مصمم على صياغة المسائل قدر المستطاع، ويراهن بشدة على إمكان أن يسهم الترويج للأخلاقيات الإجرائية التي ينادي بها، في التحول الاجتماعي. ثمة سبب وجيه لتكون أقل تفاوتًا. ويبقى السؤال: كيف تلتقي الموروثات المختلفة بعضها بعضًا في الفضاء العام، سؤالًا ملحًا، وليس المطلوب نظرية للإجابة عن هذا السؤال، وإنما الكشف عن حالات يلتقون فيها بسلام ويتبادلون التعلم. وقد حاول هذا الفصل أن يحقق تقدمًا ما، في بعض الأسئلة النظرية المحيطة بالتقاء الموروثات معًا، ولكن هذا لا يكفي للقيام بالمزيد من أعمال غير مرتبة، لتعزيز المحاجة السلمية بين الموروثات في أوضاع محددة. وهذا سيكون موضع اهتمام الفصل الأخير.

ملخصٌ للسرد الرئيس حول الجدل، في هذا الفصل، لهو أمر مطلوب. فمشكلاتنا المطروحة كانت أولاً، كيف نُتَصِفُ العلاقة بين أعضاء الموروث، والمسافة الوجودية من هذا الموروث؟ وثانياً، ما هو أفضل وصف للعلاقة بين السرد والجدال؟ ففي الإجابة عن السؤال الأول، جادلتُ بأن المرء بحاجة إلى التمييز بين الألغاز الفلسفية والمشكلات الوجودية، واقترحت بأن المرء يتعلّم من غادامير، أنه حتى أسئلته المتعلقة بجوانب محددة من الموروث، تثار بلغة صاغها هذا الموروث، باستخدام معايير مستمدة منه، من أجل ذوات تُكوّن هوياتها ضمن الموروث نفسه. وإلى الدرجة التي يدرك المرء هذا، بما فيه الجوانب التي تخضع للسؤال في موروثه، فإنه يصبح أكثر قرباً من ذلك.. ويمكن للمرء أن يتعلم من هابرماس، أن الاكتشاف بأن موروث المرء هو موروث، وليس الطريقة التي يكون العالم عليها تماماً، يسبب له عيش نوع محدّد من «المسافة» من، أو الابتعاد عن، الموروث، ويكشف له الضعف في السلطة التي لم تخضع للدرس. وقد طرّحتُ إمكان أن تلك الرؤية ربما تكون بعيدة فيما يخص فضاء الإصرار المسيحي على أن تكون جوانب الموروث خاضعة للحكم الإلهي، وأن سلطة الموروث أضعف دوماً من سلطة الإله. وفي الإجابة عن السؤال الثاني، اقترحت أن على المرء المحافظة على التمييزات (السرد/الجدال، والكشف عن العالم/ حل-مشكلة) دون الفصل بينها، وأنه يمكنه أن يتعلم من ميلبانك (الذي تعلّم من جيليان روز Gillian Rose، والذي تعلّم بدوره من هيجل) أن صيغ القواعد، تأخذ مكانها ضمن السياق التاريخي، مثلها تماماً مثل المواد التي استمدت منها. وجادلتُ بأنه من المهم لفت الانتباه إلى الممارسات، أكثر من لفت الانتباه إلى تنظير هذه الممارسات (جعل هذه الممارسات نظرية)، وبخاصة في حالات صياغة العقائد ضمن الموروث، وفي حالات التعلم من كتّاب آخرين عبر الموروثات. وبدلاً من حلّ المشكلات، حاولت أن ألفت الانتباه إلى مشكلة محاولة حلّها (باستخدام مماثلة المرجعية الذاتية)، وجادلتُ بدلاً من ذلك حول البقاء مع المشكلة، وفي الوقت نفسه لفت الانتباه إلى حالات تمضي فيها الحياة. وخلاصة القول: يمكن لناقد هابرماس أن يفعل ما هو أسوأ، من أن يصيح أنثروبولوجياً اجتماعياً هاوياً، استجابة للمشكلات الفلسفية المستعصية. وما يمكن أن يُنصّف العلاقة بين السرد والمحاكاة، هو فقط الانتباه إلى الممارسة الفعلية. وهو ما نتحول إليه فيما يأتي.



## الفصل الحادي عشر

### اختلاف المقدمات وتدبر المقدس

يقدم هذا الفصل بديلاً عن نظرية الفعل التواصلية لهابرماس. قد يبدو هذا ادعاءً جريئاً، بالنظر إلى سعة علم هابرماس، وقدرته الفائقة في اتباع التفسير النسقي للعقلنة التواصلية. وعلى أية حال، فهو ليس ادعاءً كبيراً إلى هذا الحد؛ لأنه ليس محاولة نقوم فيها بصياغة نظرية بديلة عن نظرية هابرماس، أو ننخرط بنشاط يُقَارَنُ بنشاطه. فالجدال المقدم هنا، ابتعد بإصرار عن النظرية التي تؤسس للممارسة، وفي الاتجاه صوب التنبه إلى الجزئيات التي قد تكون قابلة للترجمة، من سياق إلى آخر. ومما لا شك فيه، أن نقاد هابرماس اللاهوتيون، عليهم أن يتصدوا لنوع من الخيبة عند الرضا بواقعة التواصل بين الموروثات، على المستوى الشكلي، بدلاً من تفسير كيف يكون هذا التواصل ممكناً. وهذه الخيبة جيدة؛ لأن أيّ ادعاء يمكن أن يحقق الرضا، على مستوى النظرية أو التفسير، يجب أن يكون، من حيث المبدأ، باطلاً، إذا كانت حجج شيلنغ ضد التأسيس (المقدمة في الفصول السابقة) دامغة. ولكن على مستوى الحياة المعيشة، يتوجب عليهم ألا يحاولوا العيش مع الخيبة. ف«واقعة التواصل» هي مسألة هشة، يحيط بها الكثير من العقبات. واللاهوتيون المهتمون كهابرماس بالفضاء العام، يجب أن يحثوا على الكثير من تلك «الوقائع»، وأن يرفضوا التعليق البائس على الممارسات الراهنة الضارة.

هناك الكثير من الاعتراضات على نظرية هابرماس، بعضها ينتقد التفاصيل، وبعضها الآخر يستهدف الأسئلة الرئيسية. ولتحقيق أغراضنا، سأعرض اثنين من تلك الاعتراضات، بشكل خاص، تعد قاتلة لمشروع هابرماس. الأول هو الاعتراض

الهيغلي على النزعة الكانطية عند هابرماس، كما قدمناه في الفصل الثاني. والثاني هو الاعتراض الشيلنغي على النزعة الهيغلية عند هابرماس، والذي ناقشناه بإيجاز في الفصل الخامس. فهابرماس يضع نظريته بين كانط وهيغل: فكلما اقترب نحو تخوم كانط، عرّض نفسه لتحديات هيغل؛ وكلما اقترب من تخوم هيغل، عرّض نفسه لتحديات شيلنغ. فنقد هيغل لكانط هو: أي محاولة لتجاوز سياق الحياة الأخلاقية، يمكن أن تظهر على أنها إلزام للحياة الأخلاقية نفسها، إذا كانت تتصل بما يتبناه أناس واقعيون فعليًا، على أنه أخلاقي. أما نقد شيلنغ لهيغل فهو: محاولات وضع تصوّر للمطلق، أو مغالاة الفلسفة في فهم أساسها، من الناحية النظرية، يجب أن تخفّق؛ نظرًا للعلاقة بين التفكير وأساس الفلسفة. ولهذا السبب، تبدو محاولة هابرماس لوضع نفسه بين كانط وهيغل، ليست مرجوة كثيرًا.

ثمة جانب آخر في موقف هابرماس حاولت أن أصفه. فهابرماس يوجّه نظريته، بشكل ملحوظ، مُقتربًا من أطروحات معينة في اللاهوت المسيحي. فنظريته غالبًا تقوم ببساطة بعلمنة الموضوعات اللاهوتية. فبدل تأويل المقدس، يعرض لنوعين مختلفين من التأويل: العالم المعاش بوصفه تأويلًا «للعالم» (بالمعنى الخاص عنده)، والفعل التواصلية التفكيرية بوصفه تأويلًا للعالم المعاش. وبدلًا من الوحي، يقدم نوعين من المعرفة: «لحظة» تحقيق الإجماع عن طريق التواصل، و«البداهة» في أن واقعة الترجمة أو التحويل، تتضمن العقل الكوني الذي يمكن أن تُعرّف مظاهره، عن طريق إعادة بناء عقلانية. وبالنظر إلى اقتراب هذا من اللاهوت، فمن المهم الاعتراف بوجود مشكلات أساسية عند اللاهوت، لا يمكن للفلسفة أن تحلّها. والأمثلة التالية توضح جيدًا بعضًا من تلك المشكلات. كيف للمرء أن يعرف أن الإله يتجلى في المقدس؟ أي المقدسات أساسية أكثر من غيرها؟ أي التأويلات للمقدس أفضل من غيرها؟ هل معايير الحكم على التأويلات المتنافسة للمقدس، موثوقة أو محوّلة أكثر من المقدس نفسه؟ كيف نتعلم أن المقدس له سلطة، وهل آليات التعلم تلك موثوقة أكثر من المقدس نفسه؟ يمكن بوضوح لهذه القائمة أن تمتد غالبًا بشكل لا متناه. والجواب بأن الاستفهام لا يدعم الموروث، إذا جاز التعبير، هو جواب صحيح، ولكنه يقترح فقط أن تلك الأسئلة لا يمكن أن تمضي، بشكل نافع، إلى نقطة نهائية



محددة؛ ولا يعني ذلك أنها أسئلة ساذجة. فالمشكلة بالنسبة لهابرماس هي، بما أنه قام بعلمنة موضوعاته اللاهوتية، فعليه عندئذ أن يعيد تعلم المشكلات المرتبطة بها، بدءاً من الصفر. وأي محاولة لعلمنة اللاهوت يجب أن تتعامل مع أكثر الأشكال المعقدة والمُحكّمة لذلك اللاهوت، في حين أن هابرماس في محاولته لعلمنة اللاهوت تعامل، بشكل واسع، مع أبسط أشكال اللاهوت، وأحياناً مع أشدها سوءاً تماماً، كما حاولت أن أبين ذلك بخاصة في الفصل التاسع. فالجهد المطلوب لعلمنة اللاهوت، هو جهدٌ ضخّم. وفي عالم تحتاج الموروثات الدينية فيه أن تلتقي معاً بوصفها دينية، يبدو هذا الجهد استهلاكاً لمقدرة ثمينته، لا حاجة له.

والمثير للدهشة، أن نصيباً كبيراً من عمل هابرماس مكرّس للكشف عن انحسار الفكر الديني؛ إنه الانحسار الذي برهن عليه هابرماس؛ دين حفظ النعم فقط هي لغته في الأمل والخلاص - والتي لا يمكن للفلسفة أن تقدّرهما، إلى الآن، بشكل ملائم - وقدرته على تزويد أعضائه بالتزامات أخلاقية حقيقية، يمكن التنسيق لها لاحقاً عبر أخلاقيات الخطاب. ومن الضروري المضي على هذا الأساس بالتفصيل، لكي نكتشف كيف يصرُّ هابرماس، بشكل حاسم، على سيرورة العقلنة بعيداً عن الدين الأوروبي. تحاول قراءتي لهابرماس الفصل بين اهتمامه بسيرورات العقلنة، والسؤال فيما إن كانت العقلنة تؤدي إلى ابتعاد أعضاء المجتمعات الأوروبية الحديثة، عن الدين. ويمكن للمرء أن يزعم أن الكثير من أعضاء المجتمعات الحديثة، ابتعدوا حقاً عن الممارسات الدينية. ولكن من غير الواضح فيما إن كان سبب هذا الابتعاد، إن كان حدث بالفعل، هو العقلنة. وسأحاول، بدلاً من ذلك، الإشارة إلى أن بعض علامات هابرماس العقلانية، مثل التمايز بين العالم ووجهات النظر عن العالم، بقدر ما هي تطوّر ضمن الموروثات الدينية، هو تطوّر بعيد عنها. وقد كان القصد من استدعاء اللاهوتيات ما بعد الليبرالية، بين الحين والآخر، تقديم مثال عن اللاهوتيات التي تشترك مع هابرماس بالكثير من المخاوف. والاهتمام عند راوان وليمز Rowan Williams، هو من إبعاد الفلسفة عن وجهة نظر الإله، أما عند جون ميلبانك، فهو الرغبة في بلورة فلسفة تستند على افتراض مسبق بأن الواقع سلمي أساساً، وأن المحيّر هو العنف/ والتشويه، ولا تستند إلى الرؤية المقابلة بأن الواقع، هو عنيف

أساسًا، والمحيّر هو المحبة/والالتحام أو التضامن. فوليامز وهابرماس، كلاهما ملتزم بمناهج التدريب التي تتفادى امتلاك وجهة نظر الإله. وميلبانك وهابرماس كلاهما يصرّ على أولوية السلام، وكلاهما وللأسباب ذاتها، يثير نقد «حالة الطبيعة» عند هوبز، و«إرادة القوة» عند نيتشه، و«الكيونة نحو الموت» عند هايدغر. وإزاء تلك المحاور، يعد هابرماس أقرب إلى وليامز وميلبانك منه إلى رورتي وليوتارد، حتى وإن وجد نقاشات مع وليامز وميلبانك أصعب على الفهم، لأن كلا منهما يستخدم لغة فلسفية متباينة. ويمكن لهابرماس أن يفهم نقاشاته مع رورتي أفضل من فهم نقاشاته مع وليامز؛ لأنه يشترك مع رورتي في المقارنة الفلسفية، مع أنه ربما يصل، بسرعة أكبر، إلى أنواع محددة من التوافق مع وليامز؛ بسبب اهتماماتهما المشتركة من العلاقة بين وجهة نظر الإله والمحاكاة. ومهمتي كانت اكتشاف مدى خطورة اعتراضات هابرماس على فلسفة الدين، وفيما إن كانت تلك الاعتراضات تثير تحديًا قويًا، بشكل أساسي، لمشروع ديني كالذي ناقشه فيما يأتي، وأعني تدبّر المقدس. وأنا أجزم أن تلك الاعتراضات ليست خطيرة، ليس لأن هابرماس يجادل، بطريقة سيئة، وإنما لأنه بالكاد يجادل تقريبًا: فتركيزه منصبٌ على العقلنة وليس على انحسار الفكر الديني. ولذا لا أعتقد أن نظرية الفعل التواصلي عنده تُفسد مقدّمًا تدبّر المقدس.

إن أساس اعتراضاتي على هابرماس ليس دقيقًا. فهو يزعم محقًا أن التعددية في وجهات النظر عن العالم، لا تُنتج ببساطة جمعًا متنوعًا من وجهات النظر عن العالم، وإنما تخلق تحديات عميقة أمام الكيفية التي تتم أو تجري فيها المحاكاة في الفضاء العام. وهو يرغب أيضًا أن يوجّه القارئ باتجاه المقاربة التي قد تقوم بالتنسيق بين الموروثات المختلفة في الفضاء العام، بطريقة تعزز اللاعنفي في المحاكاة، وما يسميه «علاقات ندية» بين المشاركين في الحوار.<sup>(1)</sup> وهو يعارض بهذا خلفية الافتراض، بأن الواقع سلمى، وأن التشويهاات تطال الحالة القبلية (أي الطبيعية) التي هي في ذاتها، غير مشوهة. وبالنسبة لهابرماس، القوة الكامنة في الجدل الأفضل، أهم بكثير

(1) إذا كان الاهتمام الأساسي لهذا الفصل نقديًا، سيكون جديرًا بالاهتمام قضاء بعض الوقت للكشف عن القيود التي يفرضها التشديد المبالغ فيه لهابرماس على النديّة. وكما يشير كلاً من إيكلمان Eikelman وسالفاتور Salvatore، إلى أن هذا النموذج للفضاء العام «غير مقيد باعتبارات الحال أو السلطة» هو عائق أمام رسم أنواع مختلفة من التعددية في الثقافات الحديثة، بما فيها الإسلامية (Eikelman and Salvatore 2002: 106).

من الإكراه الذي يصرُّ على أنه متطوّل على فعل التواصل. واعتراضي هو أنه إذا كان هابرماس مقتنعًا بالأصل بإعادة إنتاج الموقف الأوغسطيني من الواقع، «أنطولوجيا السلام» (عند ميلبانك)، فلماذا لم يقيم أيضًا بإعادة إنتاج الموقف المؤيد، وليس المعارض، للافتراض القائل: إن الموروثات المختلفة تتخذ نصوصًا مختلفة لأن تكون نصوصًا مقدسة، وطرق تأويلها لتلك النصوص، تكون أحيانًا متآلفة، وأحيانًا أخرى متعارضة؟ فحمل الخطابات الدينية على محمل الجد، الذي يعني بدوره حمل مقارباتها للمقدس على محمل الجد، ربما يكون شرطًا لنقاش رصين في الفضاء العام، وليس عائقًا أمامه.

يفترض هابرماس أن الدين ميتافيزيقي، وهذا ليس افتراضًا زائفًا: حتى الإثنوغرافيا العادية في الحياة المعاصرة، والتفكير المعاصر عند اليهود والمسيحيين والمسلمين، تنطوي وبشكل مباشر على الأغلب، بأثلة من التفكير الميتافيزيقي. ولكن هذه الفكرة تؤسس إلى أن ميتافيزيقيّة الدين، صادف أنها كذلك في ظروف عامة معينة. وليس من سبب لتأكيد وجود علاقة جوهرية، وللتفكير أن الدين هو بالتعريف ميتافيزيقي. وحتى الفهم الأعمق لتاريخ اللاهوت المسيحي، يسلم بأثلة من الفكر المضاد-للميتافيزيقي، مثل الموروث المسمى «اللاهوت السلبي»، أو نماذج التصويب-الذاتي للتفكير، المتضمنة في عقيدة الثالث. فالدين هو ميتافيزيقي، وهو مضاد-للميتافيزيقي. وقد لا يحتاج المرء إلى جهد كبير، أثناء تقليب الصحف اليومية، ليجد مباشرة، أن الفكر اليومي المعاصر هو، في آن معًا، نقديّ وما قبل نقديّ (بالمعنى الكانطي)، استنادًا إلى الكاتب والقراء المتوقعين. إذ تحتشد، جنبًا إلى جنب، مستويات متفاوتة من الحنكة، وتتنافس بعضها مع بعض. قد تكون هذه الفكرة مبتذلة، ولكن يبدو أن هابرماس أغفلها في اللاهوت: فهو يفترض أن التفكير الديني ميتافيزيقي، وأن تلك اللاهوتيات ما بعد الميتافيزيقية المعاصرة والمألوفة له (المدرسة في الفصل التاسع) ليست تمثيلًا مُنصِفًا للاهوت المعاصر.

ولكي نعرض البديل، من المهم أن نتصدّى لعقبتين جسيمتين: أولاهما، التحديّ الموضوع من جانب هابرماس، وهو أن أي موقف تفكري، يجب أن يكون قادرًا على الكشف عن بعض الأفكار في محاولة النقاش الأصيل، في الفضاء العام، وألا يُختزل

النقاش ببساطة، إلى تصادم وجهات النظر المتنافسة عن العالم. فهناك مواقف تقبل بمثل هذا الاختزال، وهؤلاء يعتبرهم هابرماس عديمين وغير مسؤولين. وأنا أتفق معه، سواء في حالة يمكن أن يكون فيها بالفعل نقاشاً أو محاكاة، وفيها يتوجب على المرء أن يبدي موقفاً (وليس بالضرورة تفسيراً) من التفكرات التي تدعم موقفه، أو في حالة لا يمكن أن يكون فيها محاكاة، وفيها يتوجب على المرء أن يُنهي النقاش العام، بشكل فج. والعقبة الثانية، هي التحدي الذي يواجهه هابرماس من قبل نقاده الهيغليين والشيلنغيين، والذين يصرون على أنه لا يوجد معيار مُلزم للحكم، بشكل دائم، لصورة معينة من الحياة الأخلاقية؛ ولا يمكن أن يكون هناك نظرية لأسس الفلسفة.

وعندئذٍ، فأبي بديل جيد عن نظرية هابرماس، يجب، أولاً، أن يعزز المحاكاة الحقيقية، في الفضاء العام؛ وثانياً، أن يقبل بأن النظرية لا تؤسس للحياة الأخلاقية، أو لا تسمو عليها؛ وثالثاً، أن يعترف بأن الأسس التي أفضت إلى المحاكاة، لا يمكن، هي نفسها، أن يُنظروا (أن يتم تنظيرهم). وأنا أعتقد أن الآداب والدراسات الثانوية المتعلقة بهابرماس، تكشف عن أن معظم نقاده، وجدوا سهولة نسبياً، في مناقشة الانتقادات الهيغلية والشيلنغية، ولكنهم لم يبذلوا جهداً كافياً لتحقيق موقف جيد من المحاكاة. فثمة ميلٌ، لدى الكثير منهم، ليقوموا تعارضاً بين السرد والجدال، ويمنحوا الأول امتيازاً على الثاني. وسأضيف شرطاً رابعاً هنا، للشروط الثلاثة التي سميتها للتو، وهو أن أي بديل جيد عن نظرية هابرماس، يجب أن يكون منصفاً للعلاقة المتبادلة المعقدة بين السرد والجدال، وللعلاقة الموازية لها، أي العلاقة بين «الكشف عن العالم» و«حل-مشكلة». وقد تحققنا من بعض تلك القضايا، وبخاصة الأخيرة في الفصل العاشر.

وبدلاً عرض موقف عن الكيفية التي يمكن أن تتصل فيها نظرياً، تلك الشروط الأربعة، والتفكر حول نوع الممارسة التي قد تفي بتلك الشروط، سأقترح القبول طوعاً، بأن الفعل يتقدم التفكير، و«يعتمد على حقيقة، لا يمكن ضبطها، لواقعة أننا بالفعل، منشغلون دومًا بالتأويل والفهم» (Bowie 1993: 188). وبكلمات أخرى، نحن بحاجة إلى ممارسة قائمة-بالفعل، ليس للمشاركين فيها هيمنة، ولا يسعون لتحقيقها. ومن شأن تلك الممارسة أن تكون مثلاً يفكر فيه.

«تدبر المقدس» هو الاسم الذي أطلقه، مؤخرًا نسبيًا، أعضاء موروثات مختلفة، على ممارسة القراءة والتأويل معًا، للمقدس<sup>(1)</sup>. كانت قراءة النص المقدس تاريخيًا، في معظمها، داخل الموروث: أي يلتقي أعضاء موروث ما معًا، ليقرأوا النصوص المقدسة، ويؤولوها. وتلك كانت، وما زالت، الممارسة المحورية لقراءة النص المقدس، بالنسبة لأعضاء الموروثات الدينية. وينطبق هذا أيضًا على أولئك الذين يقومون بتأملات في المقدس. وهكذا، فتدبر المقدس، ليس الممارسة المحورية للمشاركين فيه، وإنما هي توسيع لتلك الممارسة بطريقة لا تبررها بالضرورة، اللاهوتيات الخاصة بموروثات المشاركين، وربما تُمنع من قبلهم تأويلات محددة. وفي الوقت الراهن، فالموروثات المنشغلة بتدبر المقدس، هي مزيج متنوع من الإسلام والمسيحية واليهودية، بالرغم أنها، من حيث المبدأ، يمكن أن تمتد إلى تراثات أخرى. وهكذا، فتدبر المقدس يعني، بالنسبة للمشاركين فيه، الاعتراف بأن تراثاتهم الخاصة لا تشجعهم على القراءة المشتركة للمقدسات، ولكنها تقوم بها، على أية حال.

ما الذي يحدث فعليًا؟ للإجابة عن هذا السؤال، بشكل كافٍ، سنكون بحاجة إلى إثنوغرافيا حذرة أو دراسة يقطعة للسلاطات البشرية وعاداتها، في مناسبات وممارسات مختلفة. ومثل هذا التفسير مفقود، وينبغي عليّ القيام به بواسطة مخططي الخاص، غير الكافي. ليس هذا هو الموقف المألوف لاحتقار-الذات من التواضع الأكاديمي الزائف: فتفسيره هو حقًا غير كافي، وثمة حاجة لتفسير أفضل. وعلى أية حال، يبدو لي من المهم جدًا أن أصف، بأنه حتى وإن كان في تفسيري خللًا، يبقى أفضل من لا شيء<sup>(2)</sup>. وعند تدبر المقدس، يلتقي المشاركون في مجموعات صغيرة تمثل اثنتين، على الأقل، من الموروثات. (لا يمكن لشخص واحد، أن ينجز تدبر المقدس لوحده، تحت أي ظرف كان. كما لا يمكن لشخصين أو أكثر، أن يقوموا بذلك، إذا كانا يتتبعان

(1) من أجل شرح لهذا المشروع، والمدعم جيدًا بمصادر متوفرة على النت، انظر موقع جمعية تدبر المقدس The society of Scriptural reasoning. وفي وقت كتابة هذا العمل، كان يدير الموقع جامعة فيرجينيا: <http://etext.lib.virginia.edu/journals/jsrforum>. ووصفي لتدبر المقدس لم يكن معياريًا، ولكنه كان محاولة للوصف الذي انبثق عن مشاركتي في المشروع.

(2) لمقالات حول تدبر المقدس أنظر (فورد وبيكنولد) سبق ذكرهما.

إلى الموروث ذاته). والكلمة (chevruta) التي تعني بالعبرية، مجموعة من الأصدقاء، هي المقابلة لتلك المجموعة الدراسية الصغيرة، ويتم تبنيها أحياناً من قبل المسيحيين والمسلمين. وبالرغم من إمكان وجود ممارسات مختلفة في عمل تلك المجموعات، إلا أن الطريقة المعتادة في الممارسة، هي اختيار مسبق، لنصوص من تناخ Tanakh (التوراة، الكتاب العبري القديم)، والعهد الجديد، والقرآن، وتشجيع المشاركين على قراءتها قراءة اطلاعية، ومن ثم قراءتها وتأويلها معاً. يتم اختيار النصوص المراد دراستها، من موروثين، على الأقل، (إذ لا يمكن أن يُنجز تدبّر المقدس، بقراءة نصٍّ من موروث واحد فقط) ولا يوجد قاعدة ثابتة لهذا الاختيار: فأحياناً يتم اختيار موضوعات، ويقوم أعضاء الموروثات المختلفة باختيار نصوص تبدو ملائمة. ليس هناك نتيجة ملزمة لتدبّر المقدس، ولا أي عملية ملزمة للكيفية التي يمكن أن تُدارَ بها الجلسات. وفي الممارسة، عادة ما يعرض المشاركون الأكثر خبرة للقادمين الجدد على سبيل المثال. ثمة قواعد لتدبّر المقدس كتبها بيتر أوتش Peter Ochs، وتم التعليق عليها من قبل الكثير من المشاركين، متوفرة على الموقع الإلكتروني لتدبّر المقدس، المشار إليه سابقاً. إنها ليست وفق معاني قواعد المجتمعات أو قواعد النوادي، والتي تعد دستوراً لتلك المجتمعات أو النوادي، كما أنها ليست قواعد وفق معاني تلك التي في حكم القديس بنديكت والتي تفرض كيف يجب أن تكون الممارسة. إنها بدلاً عن ذلك، استجابة للرجبة في وصف ممارسة (وبعض تاريخ) تدبّر المقدس، بطريقة منمّمة. وهناك أيضاً «دليل تدبّر المقدس Handbook of scriptural reasoning» غير منشور، كتبه ستيفن كينيس Steven Kepnes.

تدبّر المقدس هو ممارسة، بقدر ما هو نظرية إلى حدّ ما، لكن لا يمكنه أن ينظر لأسسه الخاصة. ولا يتم اختيار النصوص المقدسة، سواء من تناخ Tanakh (التوراة)، أو العهد الجديد أو القرآن؛ لأن هناك أسباباً جيدة لاختيارها، وإنما لأنه من الواضح بالنسبة لليهود والمسيحيين والمسلمين، أن عليهم قراءة تلك النصوص. ولا يوجد تسويغات إضافية تقدّم لقراءة تلك النصوص أكثر من قراءة، مثلاً المسرحيات الإغريقية، أو الشعر المصري. فأعضاء الموروثات ربما يتفكرون كيف أن نصوصاً محددة، تُقدس، أو كيف أن صيغة بعينها تؤخذ على أنها نسخة ذات مرجعية من

النص، ولكن ليس لهذا أي محمول في شأن التعامل مع النصوص بوصفها مقدسة؛ أي بوصفها كتبًا مقدسة، تلقن، بطريقة سُلطوية، أشياء تتعلق بالإله والعالم.

تبدو الشروط الأساسية للمشاركة في عملية التدبر هذه، على أنها انتماء إلى موروث ما، ورغبة في فهم الأعضاء لتأويلات الموروثات الأخرى لمقدساتهم الخاصة، وتأويلاتهم للمقدسات الخاصة بهم. وهذا لا يستثني أولئك الذين يتكرونها لارتباطهم بالموروث، ولكن مثل هؤلاء الناس يبدو أنهم يعاملون على أنهم ضيوف شرف، أكثر من كونهم مشاركين. فاليهود والمسيحيون والمسلمون، يُقدّمون على تأويل مقدسات بعضهم البعض اختياريًا، ولن يكون مستغربًا أن تجد مشاركتًا في عملية التدبر وعضوًا في موروث ما، يعرف التفاصيل المتعلقة بنص موروث آخر، ويعرف تاريخ تأويل هذا النص في ذاك الموروث، أفضل مما يعرفه مشارك ينتمي إلى ذلك الموروث بالفعل. وعلى أية حال، فالأمر ليس مجرد معرفة بالنصوص. فسيرورة «التدبر» ليست تمامًا استخلاص القضايا التأويلية، وإنما أيضًا جعل «الدراسات العميقة» واضحة وجلية<sup>(1)</sup>. وما أعنيه بالدراسات العميقة، هي السجلات المكتوبة عن الجدالات أو النقاشات التي وقعت في الماضي، ربما تضمنت مواقف لم تنجح للأقليات، ولكنها ظلت محفوظة. ومن عادة الفلاسفة في الموروثات الأنجلو-أمريكية أن يميزوا بين (أ) التعريفات، البديهيات، والافتراضات المسبقة؛ (ب) المنطقيات وقواعد التدبر؛ (ج) السلسلة الفعلية للتدبر، والمحااجة والنتائج. وهذا الأمر مفيد بشكل كبير. فالموروثات الدينية لا تلتقي معًا إن كان لها (تعريفات وبديهيات وافتراضات مسبقة) أولية مختلفة و(منطقيات وقواعد للتدبر) إجرائية مشتركة؛ وإنما إن كان لديها تاريخ طويل من (السلسلة الفعلية للتدبر والمحااجة والنتائج)، حيث يتم التعبير عن الهويات المشتركة، على المستوى العميق. إنها ليست الكشف عن (التعريفات والبديهيات والافتراضات المسبقة) المطلوبة للبدء بالمحااجة فحسب؛ وإنما هي تكرار (للسلسلة الفعلية للتفكير والمحااجة والنتائج) بوصفها تعابير عن الهوية. والمثال على هذه السلسلة المحددة للتفكير، في التراث المسيحي، ربما يكون الوثائق المتعلقة بمجمع

(1) الشعور لجيفري ستوت (Stout 2004: 1-15)، والعبارة لشاد بيكنولد (Chad Pecknold's سابق ذكره)

نيقيا في عام 325 ق.م. فالعقيدة النيقية تحتفظ باتفاق هذا المجمع، وبالوثائق الحية التي يمكن دراستها، وبالجاء الشكلي من الدراسات العميقة التي قادت إلى صياغتها، وسمحت، إلى حد ما، بإعادة ترديد النقاشات المؤيدة والمعارضة للإريوس. فتدبّر المقدس، هو ممارسة «ترويج أو نشر» للدراسات العميقة، عندها ربما يتعلم الآخر أن يفهمها، وأن يكتشف السبب الذي يجعل سلسلة محددة من التفكير - وليس فقط الافتراضات الخاصة المسبقة - جاذبة أو إشكالية. تدبّر المقدس يجعل الدراسات العميقة عامة. إنه ينظر إلى تلك الدراسات لا على أنها عقبات جزئية أمام النقاش، وإنما على أنها شروط للمحادثة والمودة والفهم المتبادل. ومن دون تلك الدراسات العميقة، لن يكون هناك موروثات دينية يمكن الحديث عنها. والعمق ليس إبهامًا، على أية حال: والإقرار به هو اعتراف بأنه يحتاج وقتًا لسبر أغواره. فتدبّر المقدس - الذي يضع نماذج الاكتشاف التي تروج للدراسات العميقة - ليس مجازفة فحسب - لأن المرء يكشف عن نقاط ضعفه، عندما يكشف عما يحب - وإنما هو استهلاك للوقت، وممارسة غير متسرعة، إنه نوع من الدليل أو المرشد في عالمنا الذي «نفترق للوقت» فيه.

ذلكم اختصار شديد ووصف في الحد الأدنى لما يكون عليه تدبّر المقدس: أي قراءة النصوص المقدسة من موروثين، على الأقل، من قبل أعضاء ينتسبون إلى موروثين، على الأقل. ويعد هذا الحد الأدنى لتدبّر المقدس، لأن هذا التدبّر معارض لذلك النوع من المحاولة الوصفية؛ أعني أن يحاول عضو من أحد الموروثات، تقديم رؤية عنها. فلكل واحدة من الموروثات الأبراهيمية الثلاثة قواعدها الخاصة في تأويل المقدس (وئمة لا توافق داخلي حول تلك القواعد)، ومع وجود تداخل فيما بينها، إلا أنه ليس من النوع الذي يجعل تدبّر المقدس ممكنًا. والفكرة المهمة هي الرغبة المشتركة في دراسة النصوص المقدسة. وأكثر ما يلفت الانتباه ضمن سياق تدبّر المقدس، ليس الإجماع، وإنما المودة. واستخدام كلمة (chevruta) لوصف اللقاء اليهودي المسيحي الإسلامي، هو في حد ذاته مدهش، (وكلمة Chavrusa تعني حرفيًا الرفقة والصدقة، حيث يجتمع اثنان مثلًا لدرس وتحليل الكتاب المقدس م). والعلاقات الفعلية الودّية التي تُبنى عبر مثل هذه الدراسة، لا تخفف من تلك الدهشة.



ويمكن أن يقاس الإجماع ويتم تدبره، لدرجة يصبح معها موضوعًا ملائمًا لنظرية، مثل نظرية هابرماس. والمودة هي بالجملة أكثر إرباكًا، وحتى المواقف الفلسفية من المودة، الأكثر تعقيدًا، تكرر، إلى حد ما، حماقة المحب اليائس الذي يحاول أن يقنع الآخر بحبه من خلال استخدام الجدل. إن الوصف المجرد للمودة، لا جدوى منه، بقدر انعدام الجدوى تقريبًا، من محاولة ظمآن بأن يسبغ معنى على الماء. المودة هي مع ذلك، الأساس السليم للتفكير في المقدس، ومن بوسعه أن يقدم رؤية جيدة لها؟ فالموروثات لها أشكال مختلفة من تفهم محبة الرب، محبة أفراد العائلة، مودة أحد أعضاء الموروثات نفسها، ومودة الغرباء. وبطريقة أو بأخرى، الاعتراف بأن كل من يعبد الإله الواحد الحق، ينقل تدبر المقدس إلى ما وراء التفاعل المتبادل، المحدد بأعراف إظهار حسن الضيافة. وإظهار حسن الضيافة هو أعجوبة لها ما يكفي من دلالة. ومع ذلك، فتدبر المقدس، لا يعيد إنتاج هذا السياق بالكامل: فعندما يلتقي معًا أعضاء من ثلاثة موروثات، لكي يبحثوا في مقدس مشترك، فمن منهم الضيف، ومن منهم المضيف؟ يصعب الوضوح حول الطريقة التي يجد فيها كل المشاركين، في تدبر المقدس، أنفسهم مدعويين ليس من قبل بعضهم البعض، وإنما من قبل وساطة لا يخضعوا لأوامرها أو لتشكيلها. وبذلك، يكون هناك «آخر» للموروثات الثلاثة، مما يجعل المودة ممكنة، بطريقة مبهمة.

ما علاقة كل هذا مع هابرماس ومع المحاجة في الفضاء العام؟ أولاً، إن تصنيف تدبر المقدس، بمصطلحات هابرماس، هو أمر شاق. فهو تراثي، لكونه يُنجز من قبل أعضاء موروثات يقرأون نصوصًا، لها سلطة عليهم. وهو أيضًا غير تراثي، لكون أعضاء التراث (أ) يقرأون نصوصًا لها سلطة على أعضاء التراث (ب) بطريقة تقرُّ بقداسة النص دون أن تقرُّ بالضرورة بسلطته على أعضاء التراث (أ). ومن الصعب معرفة ما الذي يود هابرماس أن يحققه من هذا التخارج «الديني» للقداسة والسلطة. ومن الصعب بالفعل معرفة ما الذي يقوم به المفكرون في المقدس من تلك المقاربة للقداسة. ثانيًا، تدبر المقدس ينسّق النقاش (ولم أقل بعد الجدال) بين أعضاء موروثات مختلفة، دون أن يتطلب التزامًا بالكوني الذي يتجاوز تلك الموروثات. ومع ذلك، ليس صحيحًا أن كلاً من تلك الموروثات تشجّع على ممارسة تدبر المقدس، وبالتالي ليس هناك أي

عنصر مشترك بين تلك الموروثات، وما يجعل أعضائها تلتقي، هو شيء مبهم، وربما مختلف، من حالة لأخرى.

يمكننا الآن أن نسأل فيما إن كان تدبُّر المقدس قد حقق الشروط المذكورة أعلاه. (أ) هل حاول تجاوز قيود الحياة الأخلاقية؟ الإجابة عن هذا السؤال، من ناحية أولى، لا لم يتجاوز. فالمشاركون ينشغلون في تدبُّر المقدس فقط بوصفهم أعضاء ضمن موروث محدد، ويعلنون عن هذا الموروث فقط، ويقرُّون بأنه لا سلطة تعلو على سلطته، سوى سلطة الإله. ومن ناحية أخرى، نعم تجاوز. فالمشاركون يقرُّون أن الإله لا يمكن تحديده بموروثاتهم، ولكنه هو الإمكان اللامتناهي في وجوده الحقيقي. فالإله يتجاوز الحياة الأخلاقية، ولكن الممارسات البشرية، لتدبُّر المقدس، لا يمكنها تجاوز ذلك. (ب) هل حاول، تدبُّر المقدس، التنظير لأساسه الخاص؟ الإجابة هي لا. إذ يبدو أساس تعقُّل المقدس مبهمًا قطعًا، ولاهوت أي من الموروثات، ليس كافيًا لوصف هذا التعقُّل. صحيح أن كل التقاليد الأبراهيمية الثلاثة ملتزمة بحسن الضيافة، ولكن تفسيرها للسبب الذي يجعل حسن الضيافة خيرًا، متباين، وفي كل حالة، ثمة شيء، أكثر من حسن الضيافة، ماضٍ في تدبُّر المقدس. (ج) هل أنصف تدبُّر المقدس، العلاقة بين الكشف عن العالم وحل-مشكلة؟ الإجابة هي نعم. فقد تم تدبُّر المقدس بوصفه كشفًا ملهمًا عن العالم حقًا، وفي الوقت نفسه، بوصفه مصدرًا لحل-مشكلة. والمشكلة الأشدُّ وضوحًا، هي العلاقة المشوهة بين أعضاء التقاليد اليهودية والمسيحية والإسلامية. وتدبُّر المقدس، هو محاولة لإصلاح هذا الخلل. والصيغة السردية للمقدس، والصيغة السردية لتعقل المقدس، هما جانبان من ممارسة حل-مشكلة عميقة. (د) هل عزز تدبُّر المقدس محاكاة حقيقية في الخطاب العام، أكثر من كونه مجرد رصف سرديات مختلفة بعضها إلى جانب بعض؟ لا يتم الإجابة عن هذا السؤال بشكل متسرع، وأنا أعتقد أن الجواب هو نعم، لكن بمقدار ما يكون هناك ليس فقط خطاب مشترك، وإنما محاكاة حقيقية كذلك. ومعايير المحاجة التي يفهمها ويستخدمها المشاركون في تدبُّر المقدس، ليس من السهل التأكد منها. تلك المعايير، التي يمكن أن يحاول المرء إعادة بنائها من عرض «الدراسات العميقة»، متباينة من موروث لآخر، وهناك لاتوافق ضمن الموروث الواحد. وهناك، في الوقت

نفسه، معايير أخرى للمحاجة ليست بالضرورة مستمدة من داخل أي من الموروثات الثلاثة، ومع ذلك تشكل أساسًا للحكم: الكثير من المشاركين تدرّبوا في جامعات معاصرة تعزز نوع المحاجة التي يدعي هابرماس أنها تميّز أي محاجة. إذ لا يتم، على نحو مباشر، تعيين إن كان السؤال التالي معقولاً: هل يكتسب المفكّرون في المقدس ضمن الجامعة، مهارتهم في المحاجة، من داخل موروثهم، أم من خارجه؟ معظم المشاركين يودون التأكيد أن الجامعات فضاءً مشتركاً، أكثر من كونها فضاءً محايداً، بالرغم من أنه ليس من السهل تبيين الفروق بينهما. وربما يكون التمييز الأكثر أهمية هو بين الفضاء المشترك والفضاء المتنازع عليه. وتكمن أهميته في أن: كلاهما يقرُّ بالادعاءات الأخرى أنها تنتمي إلى الفضاء حيث المرء يقبل بتلك الادعاءات في حالة الفضاء المشترك، ويرفضها في حالة الفضاء المتنازع عليه. ويبدو أن فكرة الفضاء الحيادي تدل ضمناً على أن أي أحد أو لا أحد ينتمي إلى هناك.

ومن الصعب على ممارسة تدبر المقدس أن تحكم بما يتعلق بمطلب هابرماس، بأن هذا التدبر هو تعزيز للمحاجة أكثر من كونه مجرد رصف للسرديات؛ لأنه يبدو وكأنه يشير الشك في التقابل القوي بين المحاجة والسرد الذي أقامه هابرماس، على نحو مميز. فالمقدسات سردية، والتأويلات سردية، والعقائد أو المعايير القانونية المنبثقة من التأويلات هي، غالباً سردية. ومع ذلك، ففي كل مرحلة من القراءة هناك محاجة. وقراءة المعنى العام والواضح، غالباً ما تولد، على الفور، جدالاً حول ما تعنيه الكلمات والعبارات - وبخاصة عندما تُقرأ المقدسات بلغتها الأصلية، جنباً إلى جنب مع ترجمتها. ويخلق تأويل النص، بتصرف أكبر من المعنى العام والواضح، جدالاً حول شرعية التأويل وفق معايير وعادات وتواريخ التأويل. ويعني الانشغال بمعايير عقائدية أو قانونية، مراجعة تاريخ المحاجة الذي أدى إلى صعود العقائد أو القوانين. ويبدو أن السردية والحجاجي يؤخذاً معاً. فغالباً ما يجادل أعضاء الموروث نفسه فيما بينهم، وبطريقة متكاملة ليس مستغرباً الفصل فيها بين الموروثات: فاليهود والمسيحيون والمسلمون، الذين يعتقدون أن تأويل ما يجب أن يبقى قريباً من المعنى العام والواضح، سيجدون غالباً عذراً مشتركاً، وناقشون ضد زملائهم الذين يُبدون استعداداً للسماح بمجال واسع جداً في التأويل. وسيُضلل الفلاسفة، عرضياً، الذي

يستمعون إلى هذا النقاش، ما أن يعلموا أنه من غير المؤلف أبداً أن يدافع أي مشارك عن ادعاءاته بوصفها «مسألة إيمان». إنها مدعمة دوماً تقريباً بالرجوع إلى نصوص بديلة. وأنا لست متيقناً من المغزى الدقيق لتلك الواقعة. ويبدو أنه من الجدير بالذكر أن الكثير من الفلاسفة يتشككون في أن المتدينين يستخدمون إيمانهم الديني بوصفه وسائل بلاغية تمنع اللجوء إلى العقول. وتدبر المقدس لا يوضح تلك الظاهرة.

إن مخطط هابرماس يجعل شرح تلك الممارسات في المحاجة، مسألة صعبة. فربما يقول إن هناك بعض المناهج الفلسفية الضمنية الشائعة التي تجعل مثل هذا التنسيق ممكناً، وقد يكون محقاً في أي جدال محدد. فالجدالات الأشد شفافية، هي تلك التي تجري بين أعضاء الموروث نفسه، الذين يتشاركون المنهج الفلسفي، والجدالات الأشد إبهاماً، هي تلك التي تجري بين المشاركين من موروثات مختلفة، ويستخدمون مناهج فلسفية متباينة، ويمكن لتلك المناهج الفلسفية المتباينة أحياناً أن تكون أشد أهمية بكثير - بوصفها نقاط التقاء، أو بوصفها عوائق - من الموروثات التي ينتمي إليها المشاركون. فتنظيم الجدالات بين أعضاء موروثات مختلفة، يستخدمون المناهج الفلسفية نفسها (البراغماتية، المثالية الترانسندنالية، الفينومينولوجية، على سبيل المثال)، أسهل بكثير من تنظيم الجدالات بين أعضاء الموروث نفسه، والذين يستخدمون مناهج فلسفية متباينة. ومع ذلك، وبالرغم من أن تنظيم الجدالات بين أولئك الذين يتشاركون المنهج الفلسفي نفسه أسهل، يبقى أعضاء الموروث نفسه، بمعنى ما، أقرب إلى بعضهم البعض من الأعضاء الذين ينتمون لموروثات مختلفة. وأنا لا أعرف كيف يمكن أن أحدد أكثر هذا «المعنى». وأفضل ما بوسعي القيام به، في تلك المرحلة، هو الإشارة إلى أن أعضاء الموروثات المختلفة، الذين يتشاركون اللغة الفلسفية، يدخلون بجدالات، يسهل تتبعها أكثر من الجدالات بين أعضاء الموروث نفسه الذين يستخدمون مناهج فلسفية متباينة؛ ولكن، في الوقت نفسه، أولئك الذين يتشاركون الموروث، لديهم أشياء مشتركة، أكثر من أولئك الذين يتشاركون المنهج الفلسفي. وبهذا المعنى، فهابرماس أقرب إلى وليامز وميلبانك، بالطريقة التي يكون فيها أعضاء الموروث نفسه أقرب إلى بعضهم البعض، مع أن جدالات هابرماس مع ليوتارد ورورتي، أسهل عليه وأسهل على قرائه تتبعها، لأنه يتشارك معهما المنهج الفلسفي ذاته.

في الفصل الرابع، نظرنا إلى التمييز الذي أقامه هابرماس بين التوافق «المحقق معياريًا» والتوافق «المحقق توافقيًا». وشرحنا هذا التمييز بوصفه اختلافًا بين (أ) ادعاءات تحتكم إلى أرضية متفق عليها بالفعل لافتراضات مسبقة، وتدعو إلى الجواب بـ«نعم»، ويكون الجواب بـ«لا» (وفق تأويلي) أمرًا لا يطاق، وبين (ب) ادعاءات تدعو إلى الجواب بـ«نعم أو لا»، وتكون مفتوحة بشكل حقيقي على التناقض. وبالنسبة لهابرماس، يتم الظفر بالـ«نعم» المحققة توافقيًا، بصعوبة وبالتالي، ينشأ بين أولئك المتفقين رباطًا له دلالة اجتماعية. وتلك الفكرة مثيرة للاهتمام؛ لأنها تريد الأمل بأن الدافع النقدي الذي يقترن، على الأغلب دومًا، بفقدان التضامن في العالم المعاش يصبح، بالنسبة لهابرماس، مصدرًا محتملًا أيضًا لهذا النوع من الرباط، ومن ثم لإصلاح ما يسمى غالبًا بـ«الافتقار إلى الدافعية» في نظريات كانط الأخلاقية. وأنا أوافق على أن هابرماس محق في التمايز الذي يقيمه بين «النعم» التي يتم الظفر بها بصعوبة، و«النعم» التي تكون مضمونة مسبقًا، ولكن ليس واضحًا إن كان لهذا ارتباط مباشر بالتضامن الاجتماعي. فأولئك الذين يظفرون بصعوبة بـ«النعم»، ربما هم ملزمون حقًا بالقرار، لسبب بسيط، هو أنه ذو كلفة باهضة. ولكن، هل واضح حقًا أنه بذلك سيقوم بينهم رباط؟ يمكن ذلك، ولكن هابرماس لا يقدم حججًا جيدة في تلك النقطة، ولذا لا يمكن تقييم ادعائه أكثر. وفي المقابل، يقدم تدبر المقدس سيناريو بديلًا، وأحيانًا سيناريو أشد بأسًا من مقارنة هابرماس. فثمة حاجة حقيقية بين المشاركين، هي بالتعريف، عابرة للموروثات المختلفة. وأكثر «النعم» المنبثقة، هي بالتأكيد من النوع الذي نَمَّ الظفر به بصعوبة، بالمعنى الهابرماسي. ولكن هل هذا النوع «محقق معياريًا» أم «محقق توافقيًا»؟ تدبر المقدس هنا، هو خروج عن المؤلف. بالنسبة لهابرماس الذي يحيل «المحقق معياريًا»، إلى الافتراضات ضمن موروث يضمن التوافق، ويعني بـ«المحقق توافقيًا» توليد التوافق عبر الموروثات، دون الاحتكام إلى معايير تُحسب على أنها صحيحة فقط ضمن موروث واحد. غير أن المشاركين في تدبر المقدس، يعترفون فقط بمعايير موروثهم الخاص، ولا يُخضعون تلك المعايير لسلطة أعلى سوى سلطة الإله.

يمكن للجدال حول تدبر المقدس، أن يولّد توافقًا عابرًا للموروثات، رغم أن

التوافق ليس هدفًا له، وإنما هدفه هو البحث، أكثر مما هو التوافق. فماذا يعني توليد توافق عبر الموروثات أثناء الاحتكام إلى افتراضات ضمن موروث ما؟ هل يكفُّ المشاركون في تدبُّر المقدس عن التزاماتهم تجاه موروثاتهم؟ كلا لا يفعلون. هل يعترفون بأن لموروث آخر سلطة عليهم؟ كلا لا يعترفون. هل يقرون بأن لموروث الآخر سلطة على ذلك الآخر؟ نعم يقرون. هذا الموقف الأخير، غير مقبول لهابرماس إطلاقًا، ولكنه ليس من المواقف التي يأخذها كثيرًا بعين الاعتبار. وبينما يتخذ هابرماس تدبيرًا يميِّز بالتشديد على تجاوز الآليات المتأصلة في أشياء مثل الترجمة، أكثر من تركيزه على جوانب الموروثات التي توجه أعضائها نحو الغرباء، يقوم تدبُّر المقدس بفعل معاكس. فليس للأعضاء المشاركين فيه غالبًا، اهتمام بافتراضات «مشتركة» أو «شائعة» خارج التزامهم بالبحث معًا، أو إن أبدوا اهتمامًا، فسيكون اهتمامهم نوعًا من الاستمتاع باستكشاف تلك الحياة المشتركة والعامّة، وهي بالتأكيد ليست مشتركة بحيث تجعل البحث والمحااجة ممكنين. إنها، بدلًا عن ذلك، الرغبة في محبة الإله - التي تُفهم بطرق مختلفة في كل موروث - التي تكشف عن رغبات المودة عبر الموروثات، والتي تُفهم بدورها بطرق مختلفة ضمن كل موروث، لكي يلتقي الناس مع بعضهم للبحث فيها.

الإقرار بأن لموروث الآخر سلطة على ذلك الآخر، ليس «اتفاقًا عقلائيًا»، أو موقفًا فكريًا إزاء ذلك الموروث، وإنما هو بادرة مودة لها علاقة بحسن الضيافة، ولكن، كما أشرت فيما مضى، في حالة تدبُّر المقدس، من الصعب جدًا تعيين أدوار الضيف والمضيف، على نحو يقيني. ولعمري أن تلك الصعوبة، أشدُّ بأسًا من نظرية هابرماس. فالالتزام بمحبة الإله والآخر، غير «محقق تواصلًا»: فهو موجود بالفعل. ومن المتعذر تخيُّل تدبُّر المقدس بين المشاركين الذين لا يتقاسمون بالفعل هذا الالتزام. ومرة أخرى، يُفهم هذا الالتزام بطرق مختلفة في التراثات الثلاثة، وبهذا لا يمكن أن يؤخذ بالحسبان، بطريقة بسيطة، على أنه أرضية مشتركة. وبينما يصبح المشاركون، وفقًا لنظرية هابرماس، مترابطين من طريق المحااجة، فهم، وفقًا لتدبُّر المقدس، مترابطون أصلًا من طريق موروثاتهم الخاصة. فالمشاركون يبنون أشكالًا من الصداقات المتبادلة، وحتى العميقة، ولكن من المحتمل ألا يكون ذلك ناتج عن أن «الفعل

التواصلية هو مركز تحويل طاقات التضامن الاجتماعي» (Habermas 1987b: 57). وبينما تقترح نظرية هابرماس توليد تضامن عبر الموروثات، إن كان ذلك صحيحًا، لا يفعل تدبر المقدس مثل ذلك، ولا يعتمد على «التداخل في الإجماع»، وإنما يعتمد بالكامل على التزامات ضمنية بالموروث، موجودة أصلاً. وإمكان الصداقة في تلك البيئة، ليس قابلاً للتظير، ما عدا بالمعنى الأوغسطيني الغامض، القائل: من يحبون الأشياء نفسها، يشبهون بعضهم البعض. ولكن علينا الانتباه إلى أنه حتى هذا التظير هو رؤية أو مشاهدة مسيحية؛ لأنها تقرُّ بأوغسطين بوصفه سلطة، كما أن موقفه من القوة الموحد للمحبة متجذرٌ في الموقف المسيحي من العلاقة بين محبة الإله والفعل الإنساني.

ثمة جانب واحد، كما أزعم، من تدبر المقدس، ينطوي على خاصية «التجاوز»، بالمعنى الهابرماسي. فأُتي من الموروثات الثلاثة لا يشجع أو حتى لا يجيز مجموعات من الأصدقاء (chevruta) للبحث مع أعضاء من الموروثين الآخرين. فالمشاركون يلتقون معًا بوصفهم أفرادًا في «دور العبادة» الخاصة بالإسلام، أو اليهودية أو المسيحية، ولكنهم يتدارسون ضمن «خيمة اللقاء» المتخيَّلة، التي هي ملك للإله وليس لأي من تلك الدُّور<sup>(1)</sup>. ويمكن تفهّم الرغبة في الدخول إلى تلك الخيمة، ضمن أي موروث، لأنها رغبة في التقرب إلى الإله. وإن كان يمكن حضور الإله داخل تلك الخيمة، عندها ينبغي عليّ التواجد فيها. ولكنها أيضًا تشدُّ المرء بالاتجاه المعاكس: فهي تتنكر، إلى حدِّ ما، بأن يحقق أي موروث اكتفاء بذاته. وهذا يقتضي القول، في الوقت الراهن، بشيء من الحذر: لا يمكن أن يعني هذا (بالنسبة لي) أن المسيحية في بعض المعاني، غير كافية، وأن الإسلام أكثر كفاية. وإن كان لي أن أعبر عن هذا الاعتقاد، فسيكون زملائي المسلمون هم أول من يقول: لا يمكن مشاركتي بتدبر المقدس، لأنني طمست التمايز الأساسي بيننا والذي جعل هذا البحث ممكنًا. الأخرى، فهو يعني الإقرار بأن الإله عظيم، فهو أبداع من اللغة، وأعظم من الموروثات، وأسمى من المقدس. وهنا لا يمكن أن يكون ثمة نظرية بالمعنى القوي، لأنه لا يمكن

(1) تلك المصطلحات مأخوذة من المقال غير المنشور لديفيد فورد David Ford، دانيال هاردي Daniel Hardy وبيتر أوش Peter Ochs.

الإحاطة بعظمة الإله، ولا يمكن رسم مداها. وهكذا، ثمة تجاوز للموروث، ولكنه شبيه بتجاوز الإله، وليس شبيهاً بأي مشروع بشري، وبالتأكيد ليس شبيهاً بأي احتكام إلى «العقل»، سواء كان عقلاً موحداً ضمن تنوع أصواته (هابرماس) أو أي طريقة أخرى. ومرة ثانية، كل موروث يفهم عظمة الإله بطريقة مختلفة: ولكن جميع أشكال ذلك الفهم، يبدو أنها تجذب الناس إلى خيمة اللقاء تلك، ومن ثم، ليس من نظرية مطلوبة بعد ذلك، حتى وإن كان لدى أحدٍ ما يكفي من الحذق لبناء نظرية جيدة، فلن تكون بديلاً عن الالتزامات التي انتهى الفرد من تعلمها ضمن موروثه.

لقد قطعنا شوطاً يسيراً: فالمحاجة والسرد، ضمن تدبُّر المقدس، هما أقرب إلى بعضهما البعض مما اعتقد هابرماس أنهما سيكونان في حالة جدل جامعي، كما أن هناك محاجة حقيقية ضمن تدبُّر المقدس، حتى وإن لم يكن ثمة التزام ببعض المعايير المحايدة أو الكونية التي تتجاوز الموروثات. وبالعودة إلى تلك الفرضية التي أثرت في الفصل الرابع، فاللاتوافقات بين أعضاء موروثات مختلفة، لا تُختبر دوماً بوصفها «لا يمكن التسامح معها»، بالرغم من أن اللاتوافقات بين أعضاء الموروث نفسه، يمكن أن تولد ضغوطات عندما يتم الإعلان عنها بين تجمُّع من الغرباء. واللاتوافق الذي «يمكن التسامح معه»، سواء بين الموروثات أو عبرها، يزيل التمايز السلس الذي أقامه هابرماس، بين أشكال التفكير المقدسة والحديثة. ومع ذلك، فما زلنا بعيدين، بطريقة ما، عن الموقف الذي يمكن أن يبيِّن كيف أن شيئاً ما، مثل تعقُّل المقدس، يكشف عن المحاجة في الفضاء العام، على مستوى إعداد التشريعات وإصدارها. ولكن من الضروري الأخذ ببعض الاحتياطات بشأن تلك المسألة. فتدبُّر المقدس يحدث فعلياً: إنه ممارسة يمكن للضيوف المهتمين أن يطلعوا عليها، ويشهدوها ويصفوها، ثم تأتي التفكرات النظرية في مرحلة ثانية. وفي حالة فضاء فسيح، كالفضاء العام، لا يتم اختبار كافٍ لتدبُّر المقدس. وكما أشرت في الفصل الأول، علينا أن نزاوغ حول ما إن كان يمكن أن يكون هناك فضاء عام بين-ديني، بالمعنى الهابرماسي، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الفضاء العام، هو في حد ذاته، مفهوم متعيّن ضمن الموروث. وثمة مشكلتان في الفضاء العام بين-الديني، الأولى، بالرغم من أنه مؤسسة مسيحية ولدت بفضل الصعود في أوروبا المسيحية، إلا أنه لم يتم التنظير له، بشكل ملائم،



ضمن اللاهوت المسيحي المعاصر؛ وتلك إحدى مهمات اللاهوت المسيحي التي تم التعريف بها في الفصل العاشر. والثانية تحتاج المصطلحات المتماثلة للتظير ضمن اليهودية والإسلام والموروثات الدينية الأخرى. فليس هناك فضاء عام في الشرق الأوسط، ربما هناك «الشارع المسلم» (Eikelman and Sivatore 2002). هناك حيز وافر هنا لأبحاث ضمن الموروثات، وعبرها. يمكن القول: إن لتدبر المقدس أثرًا ضئيلاً في الفضاء العام: إذ ليس هناك أي حالات، حتى الآن، للجان ترفع توصيات للهيئات التشريعية، على أساس المناقشات الأصيلة بين جماعات من الأصدقاء (chevruta) ضمن الموروث للموروث، وليس هناك غرض جيد للتأمل حول ما يمكن أن تكون عليه نتائج عملها. وفي الوقت الراهن، ينبغي لنا الاكتفاء ببذرة الفكرة، التي ربما يكون جيداً اكتشاف كيفية عملها. ينبغي لأحد ما أن يحاول ذلك. فإن كانت مشكلة المحاجة في الفضاء العام خطيرة، كما يقول هابرماس عنها، عندها سيكون تدبر المقدس - بوصفه أداة ممكنة لا تعرض إمكاناً فحسب، وإنما ممارسة فعلية للتنسيق بين الموروثات المختلفة في المحاجة - فرصة جيدة جداً لتجاوز تلك المشكلة.



## الخاتمة

تلك كانت ملاحظات مختصرة جدًا حول تدبّر المقدس، وربما يكون أكثر سذاجة أن نلتمس في تلك المحاولة وسيلة لإصلاح نظرية هابرماس. وأنا أدعي، أكثر مما أجادل، أن تدبّر المقدس يتوافق مع الموقف الهيجلي من الحياة الأخلاقية، أكثر مما يتوافق مع الموقف الكانطي من الأخلاق، ويتوافق مع الموقف الشيلنغي من التفكير غير القابل للتنطير، أكثر مما يتوافق مع الموقف الهيجلي من المطلق. هناك الكثير مما يمكن أن يضاف هنا، والمهمة التي أوجزناها هنا، هي فقط أسلوب تمهيدي جدًا. ومن الجدير إضافة أنه ليس هناك في هذه النقاشات ما يعادل الاعتذاريات المسيحية الدفاعية المتجددة. وأنا لست متيقنًا من أنها يمكن أن تُستخدم لتعزيز تفوق اللاهوت على أشكال علمانية محددة من التفكير. ويبدو لي أن اللاهوت متفوق فقط على أشكال أخرى من التفكير، في تلك الحالات، التي تتناول فعليًا ما يسميه بيتر أوتش Peter Ochs، متبعًا بيرس، الشكوك الواقعية بوصفها تعارض الشكوك المتخيّلة (Ochs 1998: 60). وأنا أتشكك في أن اللاهوت يمكن أن يظهر هو على أنه أولوية ليكون متفوقًا على أشكال التفكير المتنافسة، ما عدا بالمعنى الأضيق الذي ربما يكون أكثر اتساقًا تحت شروط محددة: أي فقط في أوضاع يمكن أن يُختبر وينجز جيدًا، حيث يمكن حقًا أن تُوضع ادعاءات مهمة للتفوق. وهذا يزيد على كونه فكرًا غير عصري في اللاهوت، في هذه الأيام. بكتسي المزاج اللاهوتي المسيحي ثقة وروحًا تنافسية، ويمكن أن يكون «العلماني» متأكدًا من الهزيمة المنظمة على أيدي أتباع اللاهوت الفلسفي المهرة. ومع ذلك، يشير الفكر المستعار من كارل ماركس إلى نفسه هنا. فاللاهوتيون هنا يرفضون فقط الفكر العلماني، بطرق متنوعة، والفكرة هي في تغييره. وادعاءات التفوق لا تفيد هذا الغرض دومًا بشكل جيد.

تدبّر المقدس، هو ممارسة هشة يمكن أن يتم اختبارها وأن تقدم إمكان تحدي

وتغيير ميادين محددة يُنظر إليها على أنها علمانية. ولا يمضي هابرماس، على الأقل في هذه الدراسة، في الاقتناع بأن عليه أن يأخذ الدين على محمل الجد، بوصفه إمكانًا ما بعد ميتافيزيقي حديث. فهو ربما يستشعر، في أفضل الأحوال، أنني كشفت عن نقاط ضعف محددة في حججه، وربما يقترح، في أسوأ الأحوال، أن طاقاتي لم توظف في مكانها، وأنه من الأفضل أن توجّه نحو تطوير الانتقادات الهيغلية والشيلنغية أكثر. ولكنني أعتقد أنه قد يكون راغبًا بشكل حقيقي، في تعلّم شيء ما من تدبّر المقدس. فهابرماس هو ذلك النوع من المفكرين الذين يستشعرون بسهولة، ليس فقط قوة الجدل الأفضل، وإنما قوة الممارسة الأفضل. ومن المؤكد غالبًا أنه قد يعطي وصفًا لتدبّر المقدس أكثر براعة مما أكون قادرًا على وصفه، مع أنه لا يمكنه أبدًا القيام بفعل تدبّر المقدس: فهو قادر بشكل كبير على تخطيط سيرورات المحاجة. ويبدو لي أن تدبّر المقدس يمكن أن يكون ممارسة لتنسيق الموروثات المتباينة بمحاجة أصيلة، أفضل من مشروعه الخاص حول أخلاقيات الخطاب. وعلى أية حال، إنه كذلك في سياق محدود جدًا: تأويل المقدس، في دراسة مجموعة من الأصدقاء (chevruta)، ضمن سياقات أكاديمية، بالدرجة الأولى. بيد أنّ خاضع للتغيير. وقد تم اختبار تدبّر المقدس، في كل أنواع السياقات، وبعض الممارسين له يأملون في أن القادة المنتمين إلى جماعات دينية مختلفة، قد يجدون أنفسهم منخرطين به في المستقبل. وسيكون هذا حقًا، تحدّيًا قويًا للفكر العلماني، الذي يكون مطلبه الأساسي هو بدقة، ادعاءه الحد من الصراع المتجذر في الاختلاف الديني، من خلال تعزيز معايير حيادية للممارسات التنفيذية، والتشريعية والقضائية. وبإظهار أن الأديان هي الأفضل في علاج صراعاتها، من البدائل العلمانية، لن يكون مجرد انتصارٍ خطابي، بل قد يتغير شيئًا ما نحو الأفضل.

المظهر الحاسم لتدبّر المقدس - ومن حيث المبدأ، أي ممارسة تنجز مهامًا مماثلة - هو أنه لا يطلب من المشاركين تعليق أو إخفاء هوياتهم التراثية لأغراض المحادثة أو المحاجة. إنه يوفر، بدلًا عن ذلك، سياقًا يتعلم فيه المشاركون لغات بعضهم البعض. ففي المستوى الأول، قد يعني هذا شيئًا أساسيًا بقدر تعلم كلمات قليلة مهمة بالعبرية أو اليونانية أو العربية. ومن الواضح أن الأكثر تشجيعًا هو إمكانية تعلم اللغات العميقة

في الموروثات، ليس بهدف المكوث فيها، وإنما من أجل الاستماع إلى الدراسات العميقة عما يقوله الآخر. وما يدعوه ستيفن تولمينز Stephen Toulmin بمشروع «الكوسموبوليس أو العالمية» (Toulmin 1990) كان بهدف اكتشاف لغة عالمية، بحيث يمكن لأي أحد أن يتعلمها. ويمكن لمثل تلك اللغة أن تزود بوسائل تواصل حيادية، من الناحية الثقافية، يمكنها أن تلغي الإرباكات الفوضوية المثارة بين اللغات التاريخية الفعلية. ولم تكن المشكلة في المشروع العالمي، في أن مثل تلك اللغة لم تُكتشف أبدًا - فقد يجادل أحد ما أن الإمبريالية الجديدة للناطقين باللغة الإنكليزية، أو هيمنة لغات الكمبيوتر مثل لغة (C) أو الجافا، تقترب من العالمية - وإنما في أنها أخفقت مسبقًا في إيواء الأشياء الحميمية في الحياة، مثل مبادئ القرابة، ممارسات تناول الطعام، الشعر، الأغاني الشعبية، ولغات الرغبة المحيرة. فالبهجة بتعلم لغة أخرى، هي اكتشاف كل تلك الأشياء، المُعبّر عنها عنها، بطرق مشوقة وغير مألوفة. واللغات الخاصة مسكن لتواريخ الحكمة. فلو أراد شخصان، ينتسبان إلى موروثين مختلفين، أن يفهما بعضهما البعض، يمكنهما بالتأكيد أن يتحادثا بلغة ثالثة غير اللغة الأم لأي منهما. وهذا ممكن، ولكن لو رغبا في أن يفهما تواريخ الحكمة لبعضهما البعض، فعلى كل منهما أن يتعلم لغة الآخر. إذ يُعلم أطفالنا في المدرسة أن تعلم لغة الآخر مفيد، لأنهم سيصبحون قادرين على تحقيق مرادهم بسرعة أكبر إذا تحدثوا باللغة المقصودة. وهذا مرة أخرى ممكن، ولكننا نحتاج إطلاعهم على أن تعلم لغات أخرى، هو أمر حيوي إذا أمكن نشوء صداقات يتم عبرها تعلم تواريخ الحكمة للآخر، وتعزيز المحاجة الحقيقية في الفضاء العام. وربما نعترف أيضًا بالحُسن المتأصل في تعلم اللغات: فخيرها في اكتمالها.

لم تبرهن تلك الدراسة على أن تدبّر المقدس يغير الأشياء نحو الأفضل: فقط الأوضاع الفعلية التي يمكن أن يُختبر فيها هذا التفكير، يمكن أن تفعل ذلك. وقد حاولتُ، بدلًا عن ذلك، أن أتناول المشكلة الأساسية لهايرماس بالكثير من الجد، وأن أسأل معه، كيف يمكن لأعضاء موروثات مختلفة أن يجادلوا، بشكل حقيقي، في الفضاء العام. وجوابي كان هو النظر في اعتقاده، بشيء من التفصيل، بأنه تم، وينبغي أن يتم، تخطي الفكر الديني تدريجيًا، واقتراح، وكل ذلك باختصار، أنه ربما

يتوفر شكل واحد، على الأقل، من الممارسة الدينية التي تعزز الجدال الحقيقي بين أعضاء الموروثات المختلفة. ومع ذلك، فهذا ليس جدلاً في الفضاء العام، ولكنه ربما جيداً بما فيه الكفاية، ليكون نموذجاً أولياً، وبمرور الوقت سنعلم إن كان من الممكن توسيعه لدرجة، تعزز بالفعل التغير السياسي. إنه ممارسة تشجع تعلم لغات أخرى، ومن دون ممارسات أكثر من هذا النوع، سيُضطرّ الفضاء العام إلى استضافة مناقشات، سواء باللغات المهيمنة إمبريالياً، أو «بلغات ثالثة» ليست شائعة لدى أي من المشاركين. يمارس تدبّر المقدس بلغات متعددة. وهذه ليست تعددية الترجمات الفورية، كما هو الحال في اجتماعات الأمم المتحدة، حيث يتم عزل المندوبين، عن بعضهم البعض، عبر سماعات الأذن، لتأتيهم المعلومات بشكل متقطع. إنها إحياء العوالم والتواريخ التي تركت علاماتها في اللغات القديمة، تاركة بدورها آثارها على المشاركين الذين هم في خضم تعلم قراءة تلك اللغات وسماعها. فسيرورات الفهم ليست مفصولة عن سيرورات تكوين العلاقات. وكما لاحظ مرة شلايرماخر: لكي تفهم الآخر، لست بحاجة لأن تشاركه لغة شائعة؛ والمطلب الوحيد الشكلي هو الرغبة في فهمه. تدبّر المقدس يمرّن، في الوقت نفسه كما المهارات، على الرغبة في الفهم. ويحتاج الفضاء العام الجمعي إلى تمرين كهذا.

غير أن هابرماس لا يعتقد أن دور الممارسة الدينية يساعد أكثر من كونها وصياً على اللغة القوية في الأمل والعلاج. والسبب في ذلك، هو أنه يجمع الفكر الديني مع الميتافيزيقي، ومع الأسطوري، ومع اللاتفكري. وقد وضعت العقبات في طريق هذا الجمع. والأهم أنني حاولت أن أوجز الممارسة الدينية التي لا يمكن أن يطلق عليها بارادايماً ممارسة ميتافيزيقية أسطورية أو ممارسة لاتفكيرية. وقد حاول مؤخرًا بعض اللاهوتيين المسيحيين أن يبينوا كيف أن الأفخارستيا (العشاء الإلهي)، هو نمط لأنواع محددة من الخطاب الفلسفي، أهمها صياغة السياسات التي تعد بديلاً راديكالياً عن موروث هوبز (Pickstock 1997؛ Milbank 2003). فقد ظل يُنظر إليه (العشاء الإلهي) فيما إن كان سيزوّد الفلسفة غير اللاهوتية، بالطريقة التي شكل فيها التفسير الهيجلي للروح - الثوبو اللاهوتي بوضوح - التفكير العلماني لاحقاً. ربما، ولكني لا أنظر إلى الأفخارستيا، وإنما إلى ممارسة تدبّر المقدس. ومثلما هو الحال في

الأفخارستيا، فتدبّر المقدس ممارسة تُنمّذح نمط الخطاب الفلسفي، بما فيه المضامين السياسية للسلام، وهو بديل راديكالي عن التقليد الكانطي الممثل بهابرماس. وخلافًا للأفخارستيا، لا يكون تدبّر المقدس خاصًا بموروث واحد، ويمكن أن يكون مشتركًا. وهو لا يعلم لغة، وإنما يُنمّذج ممارسة تعلم اللغات. وتامًا مثلما هي اللاهوتيات المتنافسة التي تتأمل في الأفخارستيا، ففي حالة تدبّر المقدس، يستمر النظر أيضًا في كيف يمكن لهذا التفكير أن يؤثر في ميدان مُهيمن عليه، بصورة كبيرة جدًّا، من جانب رؤية تقول: ليست المشكلة تاريخيًا في الدين فقط، وإنما هي، حتمًا ودومًا، مشكلة النقاش العام. والفائدة من تدبّر المقدس، هي أنه لا يتصدى للافتراضات العلمانية المحددة فحسب، وإنما يؤلّف بوضوح بين أفراد الموروثات المختلفة، بطريقة ينبغي أن تكون مبهمة تمامًا، إذا كان تفسيرًا كتفسير هابرماس صائبًا. ومن المرجح كثيرًا أن تدبّر المقدس لن يتسبب في تحولات شاملة لأي من الموروثات الأبراهيمية، ولكن هناك الملايين من أعضاء تلك الموروثات، لم يعرفوا بعد، كيف يجادلوا بعضهم البعض سلميًا. وتدبّر المقدس يستهدف هؤلاء. وقد لا يكون حلًّا لكل المشكلات.

غير أن المقاربات العلمانية للدين لا تصلح. وقد حان الوقت لمحاولة تطبيق مقاربة جديدة.





## المراجع

- Adams, Nicholas (2000) 'Eschatology Sacred and Profane: The Effects of Philosophy on Theology in Pannenberg, Rahner and Moltmann', **International Journal of Systematic Theology**, vol. 2, no. 2, pp. 283–306
- Alexy, Robert (1978) **Theorie der juristischen Argumentation: die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung**, Frankfurt: Suhrkamp
- Ameriks, Karl (ed.) (2000) **The Cambridge Companion to German Idealism**, Cambridge: Cambridge University Press
- Arens, Edmund (ed.) (1989) **Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns**, Düsseldorf: Patmos (1995) **Christopraxis: A Theology of Action**, Minneapolis: Fortress
- Barth, Karl (1957) **Church Dogmatics II.2**, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, Edinburgh: T.&T. Clark
- Bauckham, Richard (1987) **Moltmann: Messianic Theology in the Making**, Basingstoke: Marshall Pickering
- Bauer, Karl (1987) **Der Denkweg von Jürgen Habermas zur The-**

- orie des kommunikativen Handelns: Grundlagen einer neuen Fundamentaltheologie?**, Regensburg: Roderer
- Behler, Ernst (1993) **German Romantic Literary Theory**, Cambridge: Cambridge University Press
  - Beiser, Frederick (1987) **The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte**, London: Harvard University Press (2002)
  - **German Idealism: The Struggle against Subjectivism 1781–1801**, London: Harvard University Press
  - Bendersky, Joseph W. (1983) **Carl Schmitt: Theorist for the Reich**, Princeton: Princeton University Press
  - Benhabib, Seyla (1986) **Critique, Norm and Utopia**, New York: Columbia University Press
  - Bernstein, J. M. (1995) **Recovering Ethical Life**, London: Routledge, 1995
  - Bernstein, Richard (1978) **The Restructuring of Social and Political Theory**, Cambridge: Cambridge University Press (ed.) (1985) **Habermas and Modernity**, Cambridge: Polity
  - Bloch, Ernst (1959–) **Gesamtausgabe**, Frankfurt-on-Main: Suhrkamp Verlag
  - Bowie, Andrew (1990) **Aesthetics and Subjectivity from Kant to Nietzsche**, Manchester: Manchester University Press
  - (1993) **Schelling and Modern European Philosophy**, London:

- Routledge (1997) **From Romanticism to Critical Theory: The Philosophy of German Literary Theory**, London: Routledge
- (2003) **Introduction to German Philosophy from Kant to Habermas**, Cambridge: Polity
  - Browning, Don and Fiorenza, Francis Schlu"ssler (eds.) (1992) **Habermas, Modernity and Public Theology**, New York: Crossroad
  - Buckley, Michael (1987) **At the Origins of Modern Atheism**, New Haven: Yale University Press
  - Calhoun, Craig (ed.) (1992) **Habermas and the Public Sphere**, London: MIT
  - Campbell, Margaret (1999) **Critical Theory and Liberation Theology: A Comparison of the Initial Work of Ju"rgen Habermas and Gustavo Guti"errez**, New York: Peter Lang
  - Dallmayr, Fred (1991) **Lifeworld, Modernity and Critique: Paths between Heidegger and the Frankfurt School**, Cambridge: Polity
  - Desmond, William (2003) **Hegel's God: A Counterfeit Double?**, Aldershot: Ashgate
  - Dews, Peter (1987) **Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory**, London: Verso (ed.) (1999) **Habermas: A Critical Reader**, Oxford: Blackwell
  - Dryzek, John (1990) **Discursive Democracy: Politics, Policy and Political Science**, Cambridge: Cambridge University Press

- Du`ringer, Hermann (1999) **Universale Vernunft und partikularer Glaube: eine theologische Auswertung des Werkes von Ju`rgen Habermas**, Leuven: Peeters
- Durkheim, Emile (1995) **The Elementary Forms of Religious Life**, tr. Karen Fields, London: Free Press
- Eikelman, Dale and Salvatore, Armando (2002) 'The Public Sphere and Muslim Identities', **Arch. Europ. Sociol.**, vol. 43, no. 1, pp. 92–115
- Engel, Ulrich (1995) 'Konsens und Wahrheit: Reflexionen im Anschluß an Ju`rgen Habermas: Der Dominikanerorden als praktisch verfaßte Kommunikationsgemeinschaft', in Thomas Eggenesperger and Ulrich Engel (eds.) **Wahrheit: Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne**, Mainz: Matthias-Gru`newald, pp. 130–48
- Ernst, Cornelius (1979) **Multiple Echo**, ed. F. Kerr and T. Radcliffe, London: DLT
- Fergusson, David (2004) **Church, State and Civil Society**, Cambridge: Cambridge University Press
- Finlayson, Gordon (1999) 'Does Hegel's Critique of Kant's Moral Theory Apply to Discourse Ethics?', in Peter Dews (ed.) **Habermas: A Critical Reader**, Oxford: Blackwell, pp. 29–52
- Ford, David and Pecknold, Chad (forthcoming) **The Promise of Scriptural Reasoning**, Oxford: Blackwell
- Forrester, Duncan (1997) **Christian Justice and Public Policy**, Cambridge: Cambridge University Press

- Franks, Paul (2000) 'All or Nothing: Systematicity and Nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon', in Karl Ameriks (ed.) **The Cambridge Companion to German Idealism**, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 95–116
- Frei, Hans (1974) **The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics**, New Haven: Yale University Press
- Funkenstein, Amos (1986) **Theology and the Scientific Imagination**, Princeton: Princeton University Press
- Gadamer, Hans-Georg (1989) **Truth and Method**, 2nd edn, tr. J. Weinsheimer and D. Marshall, New York: Continuum
- Geuss, Raymond (1981) **The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School**, Cambridge: Cambridge University Press
- Glebe-Möller, Jens (1987) **A Political Dogmatic**, Philadelphia: Fortress
- Godelier, Maurice (1977) 'Myth and History: Reflections on the Foundations of the Primitive Mind', in **Perspectives in Marxist Anthropology**, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 204–20
- Habermas, Jürgen (1962) **Strukturwandel der Öffentlichkeit**, Neuwied: Luchterhand
- (1970) 'Towards a Theory of Communicative Competence', **Inquiry**, vol. 13, pp. 360–75
- (1971) 'Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz', in Jürgen Habermas and Niklas Luhmann

- (eds.) **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie**, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 101–41
- (1973) 'Wahrheitstheorien', in H. Fahrenbach (ed.) **Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zum 60. Geburtstag**, Pfullingen: Neske
  - (1983) **Philosophical-Political Profiles**, tr. F. Lawrence, Cambridge: Polity
  - (1984a) **Theory of Communicative Action I: Reason and the Rationalization of Society**, tr. T. McCarthy, Cambridge: Polity
  - (1984b) **Communication and the Evolution of Society**, tr. T. McCarthy, Cambridge: Polity
  - (1987a) **The Philosophical Discourse of Modernity**, tr. F. Lawrence, Cambridge: Polity
  - (1987b) **The Theory of Communicative Action II: The Critique of Functionalist Reason**, tr. T. McCarthy, Cambridge: Polity
  - (1987c) **Knowledge and Human Interests**, tr. J. Shapiro, Cambridge: Polity
  - (1988a) **On the Logic of the Social Sciences**, tr. S. Weber Nichol- sen and J. Stark, Cambridge: Polity
  - (1988b) **Theory and Practice**, tr. J. Viertel, Cambridge: Polity
  - (1989a) **The Structural Transformation of the Public Sphere**, tr. T. Burger, Cambridge: Polity
  - (1989b) **The New Conservatism**, ed. and tr. S. Weber Nichol- sen, Cambridge: Cambridge University Press

- (1990) **Moral Consciousness and Communicative Action**, tr. C. Lenhardt and S. Weber Nicholsen, Cambridge: Polity
- (1992a) **Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays**, tr. W. M. Hohengarten, Cambridge, Polity
- (1992b) 'Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective', in H. Dreyfus and H. Hall (eds.) **Heidegger: A Critical Reader**, Oxford: Blackwell, pp. 186–208
- (1993a) **Justification and Application**, tr. C. Cronin, Cambridge: Polity (1993b) **Theorie und Praxis**, 6th edn, Frankfurt: Suhrkamp
- (1997) **Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck**, Frankfurt: Suhrkamp
- (1998) **The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory**, tr. C. Cronin, Cambridge, Mass.: MIT
- (2001) **The Liberating Power of Symbols: Philosophical Essays**, tr. Peter Dews, Cambridge: Polity
- (2002) **Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity**, ed. E. Mendieta, Cambridge: Polity
- (2003a) **The Future of Human Nature**, tr. W. Rehg, M. Pensky and H. Beister, Cambridge: Polity
- (2003b) **Truth and Justification**, tr. B. Fultner, Cambridge: Polity
- Hahn, Lewis Edwin (ed.) (2000) **Perspectives on Habermas**, Chicago: Open Court, 2000
- Hannay, Alastair and Marino, Gordon (eds.) (1998) **The Cambridge Companion to Kierkegaard**, Cambridge: Cambridge University

- Press Harrington, Austin (2001) **Hermeneutic Dialogue and Social Science: A Critique of Gadamer and Habermas**, London: Routledge
- Hegel, G. W. F. (1969) **Hegel's Science of Logic**, tr. A. V. Miller, London: George Allen & Unwin
  - (1975) **Lectures on the Philosophy of World History: Introduction**, tr. H. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press
  - (1985a) **Lectures on the Philosophy of Religion, Vol. 1: Introduction and The Concept of Religion**, ed. P. Hodgson, London: University of California Press
  - (1985b) **Lectures on the Philosophy of Religion, Vol. III: The Consummate Religion**, ed. P. Hodgson, London: University of California Press
  - (1991) **The Philosophy of History**, tr. J. Sibree, New York: Prometheus Books
  - (1999) **Wissenschaft der Logik: Das Sein (1812)**, ed. F. Hogemann and W. Jaeschke, Hamburg: Meiner
  - Held, David (1980) **Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas**, London: Hutchinson
  - Henrich, Dieter (2003) **Between Kant and Hegel**, ed. David Pacini, London: Harvard University Press
  - Hobbes, Thomas (1996) **Leviathan**, ed. R. Tuck, Cambridge: Cambridge University Press
  - Ho"hn, Hans-Joachim (1985) **Kirche und kommunikatives Handeln: Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Au-**



**seinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Ju"rgen Habermas, Frankfurt: Joseph Knecht**

- Horkheimer, Max (1982) 'The End of Reason', in **The Essential Frankfurt School Reader**, ed. Andrew Arato and Eike Gebhardt, New York: Continuum, pp. 26–48
- How, Alan (1995) **The Habermas–Gadamer Debate and the Nature of the Social**, Aldershot: Avebury
- Ingram, David (1987) **Habermas and the Dialectic of Reason**, New Haven: Yale University Press
- Jacobi, F. H. (1994) **The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill**, tr. G di Giovanni, London: McGill-Queen's University Press
- Junker-Kenny, Maureen (1998) **Argumentationsethik und christliches Handeln**, Stuttgart: Kohlhammer
- Kant, Immanuel (1996) **Practical Philosophy**, tr. and ed. Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- Kerr, Fergus (2002) **After Aquinas: Versions of Thomism**, Oxford: Blackwell
- Kierkegaard, Søren (1983) **Fear and Trembling; Repetition**, tr. H. Hong and E. Hong, Princeton: Princeton University Press
- Knapp, Markus (1993) **Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt: biblische, theologiegeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Ju"rgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns**, Wu"rzburg: Echter

- Kodalle, Klaus-Michael (1973) **Politik als Macht und Mythos: Carl Schmitts 'Politische Theologie'**, Stuttgart: Kohlhammer
- Kortian, Garbis (1980) **Metacritique**, tr. J. Raffan, Cambridge: Cambridge University Press
- Lakeland, Paul (1990) **Theology and Critical Theory: The Discourse of the Church**, Nashville: Abingdon
- Lalonde, Marc (1999) **Critical Theology and the Challenge of Juergen Habermas**, New York: Peter Lang
- Lash, Nicholas (1992) **Believing Three Ways in One God**, London: SCM (1996) **The Beginning and the End of 'Religion'**, Cambridge: Cambridge University Press
- Luther, Henning (1991) '«Ich ist ein Anderer». Die Bedeutung von Subjekt-theorien (Habermas, Levinas) fu'r die Praktische Theologie', in Dietrich Zilleßen, Stefan Alkier, Ralf Koerrenz and Harald Schroeter (eds.) **Praktisch-theologische Hermeneutik**, Rheinbach-Merzbach: CMZ, pp. 233–54
- McCarthy, Thomas (1982) **The Critical Theory of Juergen Habermas**, rev. edn, Cambridge, Mass.: MIT
- (1991) **Ideals and Illusion: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory**, Cambridge, Mass.: MIT
- McCormick, John P. (1997) **Carl Schmitt's Critique of Liberalism**, Cambridge: Cambridge University Press
- McFadyen, Alistair (1990) **The Call to Personhood: A Christian Theory of the Individual in Social Relationships**, Cambridge: Cambridge University Press

- Magnus, Bernd and Higgins, Kathleen (1996) **The Cambridge Companion to Nietzsche**, Cambridge: Cambridge University Press
- Marsh, James (1993) 'The Religious Significance of Habermas', **Faith and Philosophy**, vol. 10, pp. 521–38
- Matic, Marko (1983) **Ju"rgen Moltmanns Theologie in Auseinandersetzung mit Ernst Bloch**, Frankfurt-on-Main: Peter Lang
- Matust'ik, Martin (1993) **Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel**, London: Guilford Press
- Mead, George Herbert (1934) **Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist**, ed. C. W. Morris, Chicago: Chicago University Press
- Milbank, John (1990) **Theology and Social Theory**, Oxford: Blackwell
- (1997) **The Word Made Strange**, Oxford: Blackwell
- (2003) **Being Reconciled: Ontology and Pardon**, London: Routledge
- Moltmann, Ju"rgen (1964) **Theologie der Hoffnung**, Munich: Chr. Kaiser
- (1975) **The Experiment Hope**, tr. M. D. Meeks, Philadelphia: Fortress
- (1976) **Im Gespr"ch mit Ernst Bloch: Eine theologische Wegbegleitung**, Munich: Chr. Kaiser (1996) **The Coming of God: Christian Eschatology**, tr. M. Kohl, London: SCM Press
- Morse, Christopher (1979) **The Logic of Promise in Moltmann's Theology**, Philadelphia: Fortress Press

- Ochs, Peter (1998) **Peirce, Pragmatism and the Logic of Scripture**, Cambridge: Cambridge University Press
- O'Donovan, Oliver (1996) **The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology**, Cambridge: Cambridge University Press
- Ophir, Adi (1989) 'The Ideal Speech Situation', in Y. Yovel (ed.) **Kant's Practical Philosophy Reconsidered**, Dordrecht: Kluwer
- O'Regan, Cyril (1995) **The Heterodox Hegel**, Albany: SUNY
- Outhwaite, William (1994) **Habermas: A Critical Introduction**, Cambridge: Polity
- Owen, David (1994) **Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason**, London: Routledge
- Pannenberg, Wolfhart (1969) **Theology and the Kingdom of God**, Philadelphia: Westminster Press.
- Pauly, Wolfgang (1989) **Wahrheit und Konsens: Die Erkenntnistheorie von Jürgen Habermas und ihre theologische Relevanz**, Frankfurt: Lang
- Pecknold, Chad (forthcoming) 'Democracy and the Politics of the Word: Stout and Hauerwas on Democracy and Scripture', **Scottish Journal of Theology**
- Peukert, Helmut (1984) **Science, Action and Fundamental Theology**, tr. J. Bohman, Cambridge, Mass.: MIT
- Pickstock, Catherine (1997) **After Writing**, Oxford: Blackwell
- Pinkard, Terry (2002) **German Philosophy 1760–1860: The Lega-**

- cy of Ideal-ism**, Cambridge: Cambridge University Press
- Pippin, Robert (1989) **Hegel's Idealism**, Cambridge: Cambridge University Press
  - (1997) **Idealism as Modernism: Hegelian Variations**, Cambridge: Cambridge University Press
  - Quash, Ben (2005) **Theology and the Drama of History**, Cambridge: Cambridge University Press
  - Rendtorff, Trutz (1975) **Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse (Luhmann/Habermas)**, Munich: Piper
  - Ricoeur, Paul (1973) 'Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue', **Philosophy Today**, vol. 17, pp. 153–65
  - (1982) 'Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation', in L. Mudge (ed.) **Essays on Biblical Interpretation**, London: SPCK, pp. 73–118
  - Roberts, Julian (1992) **The Logic of Reflection: German Philosophy in the Twentieth Century**, London: Yale University Press
  - Roderick, Rick (1986) **Habermas and the Foundations of Critical Theory**, London: Macmillan
  - Rose, Gillian (1981) **Hegel Contra Sociology**, London: Athlone
  - Rothberg, Donald Jay (1986) 'Rationality and Religion in Habermas' Recent Work: Some Remarks between Critical Theory and the Phenomenology of Religion', **Philosophy and Social Criticism**, vol. 11, pp. 221–43

- Schillebeeckx, Edward (1974) **The Understanding of Faith: Interpretation and Criticism**, London: Sheed and Ward
- Schleiermacher, F. D. E. (1998) **Hermeneutics and Criticism**, tr. and ed. Andrew Bowie, Cambridge: Cambridge University Press
- Schmidt, Thomas (1994) 'Immanente Transzendenz und der Sinn des Unbedingten: Zur Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie bei Jürgen Habermas', in Linus Hauser and Eckhard Nordhofen (eds.) **Im Netz der Begriffe: religions-philosophische Analysen**, Altenberge: Oros, pp. 78–96
- Schmitt, Carl (1985) **Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty**, tr. G. Schwab, London: MIT
- Schnädelbach, Herbert (1991) 'Remarks about Rationality and Language', in **The Communicative Ethics Controversy**, ed. S. Benhabib and F. Dallmayr, Cambridge, Mass.: MIT, pp. 270–92
- Schwab, George (1989) **The Challenge of the Exception**, London: Greenwood Shanks, Andrew (1991) **Hegel's Political Theology**, Cambridge: Cambridge University Press
- (2000) **God and Modernity: A New and Better Way to Do Theology**, London: Routledge
- Siebert, Rudolf (1985) **The Critical Theory of Religion**, Berlin: Mouton Silverman, Hugh (ed.) (1991) **Gadamer and Hermeneutics: Science, Culture, Literature**, London: Routledge
- Skinner, Quentin (1982) 'Habermas' Reformation', **New York Review of Books**, 7 October, pp. 35–8
- Stout, Jeffrey (2004) **Democracy and Tradition**, Princeton: Princeton University Press

- Teigas, Demetrius (1995) **Knowledge and Hermeneutic Understanding: The Habermas–Gadamer Debate and the Nature of the Social**, Lewisburg: Bucknell University Press
- Theunissen, Michael (1970) **Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch- politischer Traktat**, Berlin: de Gruyter
- (1981) **Kritische Theorie der Gesellschaft**, Berlin: de Gruyter
- (1997) **Negative Theologie der Zeit**, Frankfurt: Suhrkamp
- Thompson, John B. (1981) **Critical Hermeneutics**, Cambridge: Cambridge University Press
- (1990) **Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication**, Cambridge: Polity
- Thompson, John B. and Held, David (eds.) (1982) **Habermas: Critical Debates**, Cambridge, Mass.: MIT
- Toulmin, Stephen (1990) **Cosmopolis**, Chicago: Chicago University Press
- Tracy, David (1981) **The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism**, New York: Crossroad
- Vico, Giovanni Battista (1948) **The New Science**, tr. T. Bergin and M. Fisch, Ithaca: Cornell University Press
- Walsh, Thomas (1989) 'Religion, Politics and Life Worlds: Jürgen Habermas and Richard John Neuhaus', in Jeffrey Hadden and Anson Shupe (eds.) **Secularization and Fundamentalism Reconsidered**, New York: Paragon House, pp. 91–106
- Weber, Max (1964) **Religion of China**, tr. and ed. H. Gerth, New York: Free Press

- Welker, Michael (1995) **Kirche im Pluralismus**, Gütersloh: Chr. Kaiser Wellmer, Albrecht (1991) 'Ethics and Dialogue: Elements of Moral Judgement in Kant and Discourse Ethics', in **The Persistence of Modernity: Essays in Aesthetics, Ethics and Postmodernism**, tr. D. Midgley, Cambridge: Polity, pp. 113–231
- White, Stephen K. (1988) **The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity**, Cambridge: Cambridge University Press (ed.) (1995) **The Cambridge Companion to Habermas**, Cambridge: Cambridge University Press
- Williams, Rowan (1995) 'Between Politics and Metaphysics: Reflections in the Wake of Gillian Rose', **Modern Theology**, vol. 11, no. 1, pp. 3ff.
- (2000) **On Christian Theology**, Oxford: Blackwell



## الكتاب

ليست هذه الدراسة دفاعاً عن هايرماس ولا حتى نقداً آخر له. ثمة أصوات في المجال اللاهوتي تدافع وتشدّد بأخلاقيات الخطاب لهايرماس، أو تحاول وضع نظريته في الفعل التواصلّي للعمل بوصفها أساساً للاهوت، ولكن لا يشكل هؤلاء، ببساطة، سوى أقلية، ولا يقدمون أنفسهم بكونهم مقنعين خارج حدود الدائرة الضيقة. وفي الوقت نفسه، هناك انتقادات تأتي من العديد من وجهات نظر مختلفة تتسبب بعواقب صعبة بالنسبة لمشروع هايرماس.

تأخذ هذه الدراسة بمجدية آراء هايرماس بشأن الفضاء العام والحاجة إلى النقاش الحقيقي (وليس مجرد أصوات متنافسة) عبر التراثات، وتحاول (أي هذه الدراسة) تقوم نظريته في المكان الذي فشلت به، بشكل واضح. المشكلة الكبرى بالنسبة للفلاسفة واللاهوتيين الذين يرغبون بالانخراط بآراء هايرماس حول الدين هي أنهم منغمسون بجدالات معقدة والتي غالباً ما يكون تركيزها الأساسي على قضايا أخرى غير الحياة الدينية والفكر الديني. وبالتالي، فإن المهمة الأساسية هنا في هذه الدراسة هي إعادة بناء ما يقوله حول اللاهوت والدين، ولوضعه في سياق آراءه الأوسع حول التطور المجتمعي وطبيعة العقل. لم يظهر هايرماس، في الوقت نفسه، معرفة باللاهوت ما بعد الليبرالي، أو حاول أن يظهر بأنّ منهجه لم يفشل في انصاف اللاهوت المعاصر فحسب، ولكن أيضاً يمكن لبعض إشكالياته الخاصة أن تستخدم بشكل مثير أكثر حينما تُدرس، أي إشكالياته الخاصة، في السياق اللاهوتي ما بعد الليبرالي. يُشكّل اللاهوت ما بعد الليبرالي ظاهرةً جديدةً نسبيّاً، ويمتلك ثغراته الخاصة. والأشدّ أهميةً في هذا (من وجهة نظر هذه الدراسة) هو عدم لاقينيته حول كيفية تصوّره للفضاء العام التعددي بينما يقوم على أن ينصف النظر والدرس فيما يخص خصوصيات التراثات وماغذهم في العبادة.

