د. هشام عمر النور،

قسم الفلسفة،

جامعة النيلين/السودان.

Abstract:

Religious Phenomenon from Ancient Societies to Modernity

Religious phenomenon plays different social roles due to the evolutionary and historical context of the human kind. The role that the religious phenomenon played in the constitution of the ancient societies is totally different from that it plays in the societies of the modernity and postmodernity.

Religious phenomenon has always been related to the meaning, and therefore to language. In the ancient societies religion was the symbolic sacredness and representation of the community. This symbolism enabled the language signs to penetrate the repertoire of human motivations and behavioral modes and to symbolically reconstruct it. A process that was the origin of the syntactically and semantically full-fledged language. While in the modern societies religion has lost its power to unify human society due to plurality and complexity. But still it does not lost its importance as a phenomenon that could give meaning to human life for the majority of human kind. The social role of the religion in modernity should attempt to balance between these two contradicted factors.

تلعب الظاهرة الدينية أدواراً اجتماعية مختلفة بحسب سياق تطور النوع الإنساني؛ ولذلك فإن الدور الذي لعبته الظاهرة الدينية عند نشأتها في المجتمعات الإنسانية الأولى يختلف من الدور الذي تلعبه هذه الظاهرة الآن في مجتمعات الحداثة ومابعدها.

ترتبط الظاهرة الدينية ارتباطاً جذرياً بالمعنى، بل هي بالأحرى ظلت تشكل معنى الحياة الإنسانية في غالب فترات تاريخ النوع الإنساني، وما زالت تلعب هذا الدور الحيوي للغالب من الجنس البشري. ولذلك إذا أردنا أن نتتبع الأدوار الاجتماعية التي لعبتها الظاهرة الدينية في مختلف المجتمعات الإنسانية والمآل الذي انتهت إليه في مجتمعاتنا المعاصرة فعلينا أن نتتبعها في علاقتها بالمعنى. وهذا يعني أن

نتتبع علاقتها باللغة. واللغة، كما يرى هابرماس، هي التي أخرجتنا من الطبيعة (Habermas, J. 1998b: 314)، أي هي التي بسببها انفصل الإنسان عن الطبيعة.

ولا بد من أن نبدأ بالكيفية التي ارتبطت بها اللغة بالمعنى. ونبدأ - مع جورج هربرت ميد - من المفهوم الموضوعي أو الطبيعي للمعنى، وهو المعنى الذي ينتسب إلى نموذج محدد من السلوك من منظور المراقب بدون افتراض أن الكائن صاحب السلوك يفهم سلوكه على هذا النحو. ويتحدد المعنى من خلال الدور الوظيفي الذي يلعبه السلوك في نظام أساليب السلوك الذي يتحدد بدوره بالدوائر الوظيفية المألوفة للسلوك الحيواني (البحث عن الطعام، الدفاع عن النفس، العناية بالصغار، ...الخ). وبذلك يتحدد المعنى كخاصية لنظام السلوك لا كشئ يخضع للكائن صاحب السلوك. ومن هذه المعاني الطبيعية تنشأ المعاني الرمزية بتحويل البنى الموضوعية أو الطبيعية للمعنى إلى بنى ذاتية أو داخلية. والعلامة اللغوية هي التي تحول المعنى الطبيعي إلى معنى رمزي ويصبح متاحاً لعمليات الوصول للفهم عند المشاركين في التفاعل، وننتقل بذلك من التفاعل بواسطة الإيماءات إلى التفاعل الرمزي؛ هذه العملية يسميها ميد بالتحويل السيمانطيقي للمعاني الطبيعية. ولا يجعل الدور الوظيفي الاجتماعي هذه المعاني الطبيعية متاحة رمزياً فقط للمشاركين في التفاعل وإنما ملزمة معيارياً لهم (Habermas, J.1989: 7-8).

التحويل السيمانطيقي للمعاني الطبيعية يعني تحولاً في كل العناصر المكونة للتفاعل: في التعبير، إذ يغدو معنى مشتركاً بين المشاركين وليس مجرد استجابة لمؤثر؛ وفي المشاركين إذ يصبحان متكلماً ومخاطباً، متكلماً وسامعاً، يسلك أحدهما تجاه الآخر كأنا تمنح الأنا الأخري شيئاً لتفهمه؛ وفي قواعد التفاعل وتنظيمه إذ يصبح المشاركون قادرون على التمييز بين الأفعال الهادفة للوصول إلى فهم والأفعال الهادفة للتأثير على الغير للحصول على نتائج بعينها. وهذا يعني التحول من قواعد غريزية وطبيعية إلى مستوى من التذات intersubjectivity يتولّد تواصلياً ويتدعم وسط الرموز اللغوية ويتم تأمينه في النهاية بالتقاليد الثقافية.

إن ثبات معنى الرمز وتماثله لا يفسره أنه معطى هكذا في الدائرة الوظيفية للسلوك، أي لا يتم تفسيره برده للمعنى الطبيعي أو الموضوعي وإنما ثبات المعنى وتماثله يأتي من الصلاحية التذاتية intersubjective validity للقاعدة التي تثبّت بالاتفاق معنى الرمز؛ وكذلك بقدرتها على نقد الانحراف عن هذا الاتفاق باعتباره انتهاكاً للقواعد. أي أننا نستطيع القول أن اللحظتين المميزتين لاستخدام الرموز البسيطة تترابطان في مفهوم القاعدة، كما يحدده فتجنشتين: المعنى المتماثل والصلاحية التذاتية. فالمعنى متماثل بسبب قواعد اتفاق بعينها، تتحدد بدورها بقدرتنا على نقد الانحراف عنها باعتباره انتهاكاً لقواعد الاتفاق هذه، أي تتحدد بالصلاحية التذاتية (Habermas, J. 1989: 16-17). إن المعاني مثل القواعد لا يمكن أن تكون إلاّ تذاتية intersubjective فهي لا تنتسب لذات واحدة لأنها تقوم على الاتفاق وتتحدد بالنقد من الآخر.

إن التوظيف التواصلي للعلامات التي لها معاني ثابتة يعود بدوره ليؤثر على بنية الدوافع وأساليب السلوك؛ ولكن هذا التأثير لا يشمل كل عناصر بنية التفاعل لأن هذه العناصر لم يتم جلبها كلها إلى مستوى اللغة. فعند هذا المستوى الذي يقتصر فقط على علامات لغوية ولا يحتوي على لغة مكتملة قواعد النحو والتركيب بحيث تتيح تركيباً معقداً للرموز، ومكتملة من ناحية الخاصية الاتفاقية لعلاماتها بحيث أن مضامينها السيمانطيقية تنفصل عن أساسها المرتبط بالمعاني الطبيعية إلى الدرجة التي تتمايز فيها الأصوات والعلامات وتختلف باستقلال عن الخواص السيمانطيقية؛ لا تستطيع العلامات اللغوية الوصول إلى الدوافع والمخزون السلوكي للمشاركين في التفاعل. وعدم إعادة بناء هذا المخزون رمزياً يعني أن التنسيق الرمزي بين الأفعال سيظل مرتبطاً بتنظيم السلوك ما قبل اللغوي، وبالتالي يظل محكوماً بالغريزة (Habermas, J. 1989: 23).

وعندما تخترق الرمزية مخزون الدوافع وأساليب السلوك ينتقل المجتمع الإنساني إلى طور الأفعال المحكومة بالمعايير. وبذلك تخلق الرمزية نظاماً للتوجهات الذاتية، وفي نفس الوقت، نظاماً للتوجهات فوق الذاتية suprasubjective ، تخلق

الأفراد الذين تتم تنشأتهم اجتماعياً وكذلك المؤسسات الاجتماعية. وتقوم اللغة في هذه العملية بوظيفة الوسط ليس فقط للوصول للفهم ونقل المعرفة الثقافية وإنما أيضاً كوسط لعمليات التنشئة الاجتماعية والتكامل الاجتماعي؛ اللتان تتحققان، بالطبع، عن طريق الوصول للفهم ولكنهما، وخلافاً لعمليات الوصول للفهم، لا تقومان على المعرفة الثقافية وإنما على البنيات الرمزية للأنا والمجتمع ـ على القدرات ونماذج السلوك (Habermas, J. 1989: 24). وكما هو واضح فإن هذه العملية تشكل الأساس فيما بعد، في المجتمعات الحديثة، لما يسميه هابرماس بالبنيات الرمزية لعالم الحياة lifeworld: الثقافة والمجتمع والشخصية. ومفهوم عالم الحياة، الذي تشكل أساسه هذه العملية، يصبح بهذا المعنى مفهوماً مكملاً للفعل التواصلي.

ولا يمكن للوسط الذي تتم فيه عمليات الوصول للفهم أن يظل بعيداً عن تأثير هذه العملية. وهو ما يجعل لغة العلامات تتطور إلى اللغة النحوية عندما يفصل وسط الوصول للفهم نفسه من الأنا المبنية رمزياً للمشاركين في التفاعل، وفي نفس الوقت يفصلها من المجتمع الذي يتكثف في الواقع المعياري (Habermas, J. 1989: 25). أي عندما يكون المشاركون في منطوق تواصلي أو في فهم جمل تجريبية أو جمل معيارية قادرين على الارتباط بشئ ما في العالم الذاتي أو في عالمهم الاجتماعي المشترك بطريقة تشابه طريقة ارتباطهم بشئ ما في العالم الموضوعي في أفعال كلامهم التقريرية. أي أنه فقط حين تتكون هذه العوالم أو على الأقل تبدأ في التمايز فإن اللغة، كوسط منفصل عن العالم الذاتي والعالم الاجتماعي والعالم الموضوعي بسبب تمايزها عنها، تستطيع أن تقوم بوظيفة آلية التنسيق بين الأفعال (Habermas, J. 1989: 27). وبسبب هذا الانفصال تنتقل اللغة من كونها لغة علامات إلى اللغة المكتملة نحوياً وسيمانطيقياً ـ كما قلت من قبل.

والدين بوصفه تعبيراً عن الوعي الجمعي وبوصفه تجذيراً للأخلاق في المقدس هو الذي يُمكّن اللغة من اختراق المخزون المعرفي والأخلاقي. فالهوية الجمعية التي تأخذ شكل الإجماع المعياري تنبني في وسط الرموز الدينية ويتم فهمها في

سيمانطيقا المقدس. وبذلك تصبح المدخل المناسب لتتمكن اللغة من إختراق المخزون المعرفي والأخلاقي، وحينها فقط تنتقل اللغة إلى طور اللغة المكتملة كقضايا قواعد تركيبية ونحوية، أي لغة محكومة بقواعد مما يمهد للإنتقال إلى التفاعل المحكوم بقواعد أيضاً. إن استعانة هابرماس بدوركهايم مكنته من أن يفهم تطور النوع الإنساني على أساس سيمانطيقي؛ فعزا عملية الإنتقال إلى المجتمعات الحديثة إلى ما أسماه باللغونة linguistification وهي عملية تمت بأن صار الفعل التواصلي يقوم بالوظيفة التعبيرية ووظيفة التكامل الاجتماعي، اللتان كانت تفي بهما الممارسة الدينية الطقسية. ومن ثم تم استبدال سلطة المقدس تدريجياً بسلطة الإجماع. وهذا يعني تحرير الفعل التواصلي من السياقات المعيارية، التي يحميها المقدس. لقد تمت إزالة سحر المقدس وتفكيك سلطته بلغونة ـ كما أصطلحنا قبل قليل ـ الإتفاق المعياري الأساسي، الذي يعمل المقدس على تأمينه. ولقد أطلقت هذه العملية ما يكمن في الفعل التواصلي من عقلانية. إن تزايد سيادة بنيات الأفعال الموجهة للفهم المتبادل، أو كما أسماها هابرماس بلغونة المقدس في دراسته لدوركهايم، تعني إنتقال الإنتاج الثقافي، والتكامل الإجتماعي، والتنشأة الاجتماعية للأفراد، من الأسس المقدسة إلى التواصل اللغوي والأفعال الموجهة إلى الفهم المتبادل. وبقدر ما يقوم الفعل التواصلي بالوظائف المجتمعية المركزية، بقدر ما تنوء اللغة بعبء واجب إنتاج الإجماع. وبكلمات أخرى، إن اللغة لم تعد فقط تقوم بنقل وتحقيق الاتفاقات ما قبل اللغوية، وإنما أصبحت تحقق كذلك وبصورة متزايدة اتفاقات نتوصل إليها عقلياً. وهي تقوم بذلك في مجال الخبرة الأخلاقية العملية والتعبيرية وبذات القدر في المجال المعرفي الخاص بالتعامل مع الواقع الموضع. وبهذه الطريقة فهم ميد بعض التطورات كعقلنة تواصلية لعالم الحياة. وهو أمر متعلق، أولاً، بتمايز العناصر البنيوية المكونة لعالم الحياة، والتي كانت مترابطة بقوة في الوعي الجمعي: الثقافة والمجتمع والشخصية، وإنفصالها بعضها عن بعض. وهو يتعلق، ثانياً، بالتغييرات في هذه المستويات الثلاثة، والتي يكون بعضها متوازياً وبعضها الآخر متكاملاً: فالمعرفة المقدسة غلبت عليها المعرفة المتخصصة طبقاً

لمزاعم الصحة، وهي معرفة تتأسس على العقل؛ وانفصل الأخلاق والقانون عن بعضهما البعض وصارا كليّين؛ وأخيراً، تمددت الفردية مع مطالب متزايدة بالإستقلال وتحقيق الذات. إن البنية العقلانية لهذه الميول تجاه اللغونة يمكن أن نجدها في حقيقة أن استمرار التقاليد، والحفاظ على الأنظمة المشروعة، واستمرار تواريخ حياة الأفراد، أصبحت تعتمد بصورة متزايدة على وجهة النظر التي تعود، حينما تكون هنالك مشكلة، لمواقف القبول أو الرفض لمزاعم الصحة القابلة للنقد (Habermas, J. 1989: 77, 107).

إن قوة التفسير لدى تصور دوركهايم للدين لا تكمن في اقتراحه لنظرية عامة وشاملة للدين إذ أنه من السهولة أن نتبين أن ما اقترحه كنظرية عامة ليست في الواقع سوى أحد أشكاله الخاصة. إن قوة اقتراحات دوركهايم تأتي من تصوره لدور الدين في نشأة المجتمع الإنساني حين اعتبر أن إله الطقوس الجماعية هو التمثيل والتقديس الرمزيان للجماعة (كازانوفا، خ. 2005: 77). وهو التصور الذي اعتمد عليه هابرماس في اقتراحه بأن الاختراق الرمزي اللغوي للمخزون المعرفي والأخلاقي لم يكن ممكناً لولا أن الطقوس الجماعية قد وفّرت مدخلاً رمزياً لهذا المخزون جعلت أمر لغونته ممكناً.

وتناظر عمليات لغونة المقدس، كما قرأها هابرماس في دوركهايم، وتتكامل مع عملية العقلنة الاجتماعية من خلال تطور الرؤية الدينية للعالم عند ماكس فيبر، أو ما يسميه فيبر بعقلنة الرؤية الدينية والتي أدت إلى الانتقال إلى الحداثة؛ وهو ما يؤيده فيه هابرماس. وهكذا شاع عن فيبر الاستنتاج القائل بأن أخلاق الزهد البروتستانتية هي التي صنعت الرأسمالية، والأمر أعمق من هذا لأن فيبر يزعم أن عقلنة الرؤية الدينية هي التي أدت إلى عقلنة المجتمع، أي أدت إلى حداثته.

يعتبر فيبر أن تمايز مجالات القيم الثقافية هو مفتاح تفسير العقلانية الغربية، ولكنه يعتقد أيضاً أن هذا التمايز حدث نتيجة لعقلنة رؤية العالم الدينية. هذه العقلنة تمت بالأساس في الجانب البنيوي من هذه الرؤية لا في جانب مضمونها، أي

فيما يتصل بأساليب السلوك تجاه العالم. إن أية رؤية دينية للعالم تؤسس لأساليب سلوك أساسية تجاه العالم. وتجعل هذه الأساليب العقلنة أمراً ممكناً بحسب قدرتها على التعامل بطريقة موحدة مع الطبيعة والمجتمع ككل واحد، وهذا يتطلب مفهوماً منظّماً للعالم. وهذا بالطبع لا يعني مفهوماً صورياً للعالم وإنما مجرد مفهوم لنظام عيني للعالم يربط بين ظواهره العديدة بحيث ترتبط كلها بالإله الخالق، الذي يجمع في ذاته بين الجوانب الكلية لـ"ما يجب أن يكون" ولـ"ماهو كائن". وتكون الرؤية الدينية أكثر عقلانية كلما سمحت بالأمساك بظواهر العالم تحت أحد هذه الجوانب الكلية، التي ما زالت متحدة في الذات الإلهية. ولقد ركّز فيبر على الجانب المعياري لـ"ما يجب أن يكون"، وبالتالي على بنيات الوعي الأخلاقية العملية، التي تجعل من الممكن تنظيم سلوك الذات الفاعلة تجاه العالم من منظور أخلاق الإعتقاد. وتحت هذا الجانب من العقلنة الأخلاقية فإن رؤية العالم الدينية تكون عقلانية بقدر ما تجعل من العالم مجالاً للإختبار الأخلاقي وفقاً لمبادئ عملية وتفصله من كل الجوانب الأخرى. ومن هذه الناحية فإن أديان الخلاص التي تطوّر ثنائية تباين حاد بين الإله والعالم تفي بشروط العقلنة الأخلاقية أكثر من تلك التي لا تطور مثل هذه الثنائية. إذ أن المؤمن سيبحث عن الخلاص في هذه الحالة من منظور تجريدي للإختبار الديني يقلل فيه من قيمة العالم ويموضعه على هذا الأساس. ولكن التقليل من قيمة العالم ورفضه وحدها لا تقود إلى موضعة العالم بل تقود إلى الهروب منه، كما يحدث في الخلاص الصوفي، ولذلك فإن الأمر يحتاج، بالإضافة إلى ثنائية التباين الحاد بين الإله والعالم، إلى العقلنة الأخلاقية التي تجعل من العالم مجالاً للإختبار الأخلاقي ـ كما ذكرنا قبل قليل ـ أي تجعل من العالم مكاناً لفاعلية نشطة تهدف للسيطرة على هذا العالم القليل القيمة والموضع (Habermas, J. 1984: 205-208). أليس من اللافت للنظر أن كلمة "وضيع" في اللغة العربية يمكن أن تؤدي المعنيين، معنى الوضع ومعنى قلة القيمة؟ ومن ثم نستطيع أن نقول أن أخلاق الإعتقاد تهدف للسيطرة على عالم وضيع.

وهذه هي الخصائص التي توفرت في الأخلاق البروتستانتية وجعلت عقلنة المجتمع وانتقاله إلى الحداثة أمراً ممكناً. فلقد أنشأت العقلنة الأخلاقية نموذجاً بنيوياً للسلوك استطاعت فيه تمييز المجال والسيطرة على ظواهره وفقاً لمبادئ معيارية. هذا النموذج البنيوي انتقل إلى المجالات الأخرى، وهو ما أصبح ميسوراً بعد موضعة العالم وانفصاله عن الإله وبالتالي أصبح بالإمكان ربطه بالمصالح الإنسانية، صحيح أن هذا الربط يتم وفقاً لمبادئ معيارية في الرؤية الدينية ولذلك ميّز فيبر بين الأفكار والمصالح، فالمصالح تصير غايات لنشاطنا ولكن هذه الغايات نأتيها بطرق تحكمها مبادئ معينة، أي أفكار. هذا التمييز بين الأفكار والمصالح ثم الربط بينها يسّر قيام نظام اجتماعي رغم تناقضه مع فكرة أنه يتكون من أفراد يسعون لتحقيق مصالحهم وأهدافهم، وفي ذات الوقت حافظ على استقلال الأفراد وحرية نشاطهم. فالنظام الاجتماعي يقوم على أساس التنسيق بين أفعال الأفراد (Habermas, J. 1998a: 69). وبقراءة فيبر على هذا النحو، نجد أن هابرماس لم يسمح للمصالح الذاتية عند فيبر - تماماً مثلما فعل مع الأخلاق الكانطية - بابتلاع المعايير بل وسّع الذاتية إلى تذات intersubjectivity (بينما وسعها كانط إلى حرية الإرادة) مما أدّى إلى استقلال المعايير عن المجال الديني، مع ضرورة الانتباه إلى أن الواجب الأخلاقي ما يزال يحمل طابعاً من الأمر الإلهي (Habermas, J. 2003: 110) كما انتبه لذلك دوركهايم.

هذا التمييز بين المصالح والأفكار لم يكن يتم لو لم تتم العقلنة الأخلاقية للرؤية الدينية والتمييز بين العالم والإله بحيث صار العالم مسرحاً لنشاط الإنسان الأخلاقي، الذي يمكن أن ينجح فيه أو يفشل؛ والذي يرتبط أيضاً بمبادئ يمكن التفكير فيها نقدياً بعد الإنفصال عن الإله، وبذلك أصبح النشاط كله مفتوحاً للنقد والمراجعة وفي كل المجالات. مما يجعل النقد أحد أهم خصائص الحداثة إن لم يكن أهمها.

وبتمايز المجالات في مجتمعات الحداثة وتعدد معاييرها وقيمها ومناهج معرفتها والتفكير فيها، أي عقلانيتها، لم يعد ممكناً أن تلعب الظاهرة الدينية

الدور الذي كانت تلعبه في المجتمعات القديمة؛ (ففي المجتمعات الحديثة المتمايزة، من غير المرجح والمرغوب فيه على حد سواء أن يؤدي الدين ثانيةً دور الاندماج المعياري النسقي) (كازانوفا، خ. 2005: 74). لقد أدّت تعددية المعايير والقيم والآراء بسبب تمايز المجالات في مجتمعات الحداثة إلى ما يسميه ماكس فيبر بـ"شرك القيم الحديثة" في إشارة إلى النزاع الذي ينشأ بسبب تعددية المعايير والقيم إلاّ أن هذا النزاع قابل للمأسسة والاحتواء من خلال التمايز النسقي الوظيفي (كازانوفا، خ. 2005: 84)، بحيث يصير لكل مجال في المجتمع الحديث قيمه ومعاييره، بل منهجه وعقلانيته. وأستطيع أن أزعم أن هذه التعددية هي التي تؤسس للفردية في الحداثة، فوجود الأفراد بين هذه المجالات المتمايزة وفي حدودها وانتقالهم بينها بالإضافة إلى تمايز عالم حياتهم إلى عالم موضوعي وعالم اجتماعي يستدعيان بدورهما بالضرورة عالماً ذاتياً، كل ذلك أدّى إلى ظهور الفردية في الحداثة. لتنعكس التعددية والفردية على المجال الديني ليصبح لكل فرد الحق في أن يتصور الإله الذي يعبده مع آخرين تصوراً خاصاً به وحده.

إن استمرار الظاهرة الدينية في الوجود، بل وتزايد إلحاحها في الفترة الأخيرة من تاريخنا الإنساني، رغم تنامي ضعف دورها في دمج المجتمع وصيرورتها عنصراً من عناصر النزاع، يعود من ناحية معرفية وأخلاقية إلى ما يصفه فيبر بأنه تعددية إلهية جديدة polytheism أو بلغتنا "شرك جديد" أدّى إلى فقدان المعنى نتيجة لتفكك الرؤية الدينية الميتافيزيقية للعالم التي كانت تمنح المعنى للحياة الإنسانية. ونشأ صراع بين مجالات القيم الثقافية المستقلة، التي لكل منها منطقه الداخلي وعقلانية نظامها الرمزي القائم على أحد المقاييس المجردة من القيمة. ولم يكن في الإمكان حسم هذا الصراع لغياب أي موقف متعالٍ إلهي أو كوني تخضع له مجالات القيم هذه. ولم يعد هنالك ما يوحّد هذه المجالات في نظام أو رؤية واحدة، وصارت بذلك الحياة الإنسانية تفتقد إلى المعنى، بل وتخضع لنزاع الأفعال طالما أن الإختلافات بين مزاعم الصلاحية على المستوى الثقافي قد أصبحت على المستوى الاجتماعي توتر بين توجهات الأفعال التي تحولت إلى مؤسسات (Habermas, J.

(244-245 :1984. على أن طرح الأسئلة والمناقشة مجدداً بشأن ادعاء هذه المجالات المتمايزة في الحداثة بأداء وظائفها باستقلال عن أية معايير أخلاقية أو اعتبارات إنسانية هو الذي يفتح الطريق ليلعب الدين دوراً هاماً في الحياة الإنسانية المعاصرة؛ إذ بالنأي عن صراع القيم وتحاشيه يستطيع الدين أن يمنح الحياة الإنسانية المعنى الذي تفتقده، وهو الحل الذي يلجأ له المتدينون. وهي أيضاً الحاجة التي فتح لها تيار ما بعد العلمانية قلبه وعقله متخذاً موقفاً أيجابياً من الدين مفسحاً المجال له في المجال العام بعد أن كانت العلمانية لا ترى له وجوداً إلاّ في المجال الخاص باعتباره شأناً شخصياً.

لقد تطورت الدولة الدستورية في مجتمعات الحداثة ضمن تقاليد العقد الاجتماعي التي تعتمد على العقل الطبيعي، أي تعتمد على حجج عامة متاحة، افتراضاً، بالتساوي لكل الأشخاص. هذا الافتراض بوجود عقل إنساني عام يشكل أساس التبرير للدولة العلمانية التي لم تعد تعتمد على الشرعية الدينية؛ كما يشكل أساس الليبرالية السياسية عند جون رولز. هذه الدولة الدستورية وبتوفيرها لحرية العقيدة دستورياً هي الأجابة السياسية المناسبة لتحدي التعددية الدينية ولكن هذه الحرية الدينية مشروطة، كما يرى رولز، ليس فقط بفصل الدين عن الدولة وإنما أيضاً بالالتزام باستخدام العقل العام، أي الالتزام بالواجب المدني الذي يستدعي بالضرورة أن يدعم المواطنون المبادئ والسياسات التي يدافعون عنها ويصوتون لها بقيم العقل العام، أي أن يدعموها بحجج سياسية وعلمانية فقط حتى ولو كانت تلك المبادئ والسياسات جزءاً من عقائدهم الدينية الشاملة؛ بل إن هذه الحجج السياسية والعلمانية يجب أن تكون من القوة بحيث توجه سلوك المواطن في الشئون السياسية باستقلال تام عن دوافعه الدينية (Habermas, J. 2006: 4-7). إلاّ أن هذا التصور يصطدم بالسمة الشاملة للعقيدة الدينية التي تعارض أي تأسيس لما هو سياسي على أساس معرفي مختلف، فمثلاً يشكل تأسيس القضايا التي ترتبط بالمسائل الأساسية للعدالة على قواعد دينية جزءاً من العقيدة الدينية ومطالبة المتدين بأن يؤسس هذه القضايا على أساس معرفي آخر تنتهك حقوقه

الأساسية في أن يتبني شكل الحياة الذي يختاره (Habermas, J. 2006: 8-9). إن العلمانية تتحول إلى دين آخر يتصف أيضاً بالشمولية إذا أجبرت المواطنين ومنظماتهم المدنية على تطبيق مبادئها في المجال السياسي العام.

ويرتفع هذا التناقض في الحياة المعاصرة نتيجة لأن المواطن المتدين لم يعد يعيش في مجتمع متجانس دينياً ولا ضمن دولة تكتسب شرعيتها من الدين ومن ثم فإن مسلمات عقيدته الدينية تكون دائماً متشابكة مع اعتقادات علمانية الطابع وقابلة للمراجعة والنقد. وتحت وطأة هذا التشابك مع اعتقادات قابلة للتكذيب فقدت المسلمات الدينية في الحياة المعاصرة حصانتها المزعومة وخضعت لإملاءات وشروط التفكير المعاصر. ففي البنية المتمايزة للمجتمعات الحديثة تخضع المسلمات الدينية لضغط متزايد من التفكير والتأمل. ولكن وحتى إذا صح ذلك فإن المواطن المتدين يتحمل العبء العقلي والنفسي لمتطلبات الفصل المؤسسي بين الدين والسياسة، فهو مطالب دون غيره من المواطنين بإعادة تأسيس قناعاته الدينية في مجال معرفي آخر رغم أنه قد لا يعرف غير اللغة الدينية، وقد لا يرغب في غيرها، وقد لا يملك المعارف ولا القدرات التي تمكنه من الارتباط بمجال معرفي آخر. إن حل هذه المعضلة يقع في قبول التعبير الديني في المجال العام ولكن بشرط الاعتراف بضرورة الترجمة المؤسسية لهذه التعبيرات بحيث يدرك ويقبل أي مواطن أن التعبيرات الدينية يمكن أن يتم استخدامها في المجال العام غير الرسمي فقط أما في المؤسسات، أي في البرلمان والمحاكم والوزارت والإدارات، فلن تقبل إلاّ التعبيرات العلمانية؛ على أن لا يقع العبء العقلي والنفسي لهذه الترجمة المؤسسية على المواطن المتدين بل يجب أن تتم بمشاركة الجميع(Habermas, J. 2006: 9-11). هذه الحل هو وحده الذي يضمن حرية المعتقد الديني دون أن يتم فرض عقيدة دينية ما على الآخرين ويضمن كذلك ألاّ يتم فرض العلمانية على المتدينين بل تكفل لهم حرية التعبير الديني عن أنفسهم في المجال العام.

ومن الناحية المعيارية للحداثة لا يمكن للدين أن يدخل المجال العام إلاّ بقبوله بالتمايز بين المجال العام والمجال الخاص وبالتالي قبوله بمبدأ حرية المعتقد، وفي

هذه الحالة يمكن تبرير دخول الدين المجال العام لا لحماية حريته الدينية وحسب بل لحماية كل الحريات والحقوق الحديثة، لا سيما الديمقراطية وحقوق الإنسان، و لمساءلة ادعاءات المجالات المتمايزة باستقلالها المطلق وانتظامها وفقاً لمبادئ التمايز الوظيفي دون اعتبار للأخلاق ولما هو إنساني، و لحماية الحياة الدنيوية من الانتهاك المتسعف للدولة وتدخلها الإداري أو القانوني غير العادل (كازانوفا، خ. 2005: 90- 91).

إن الصراع بين المذاهب الدينية ورؤيات العالم المختلفة في مجتمعات الحداثة، والتي يزعم كل منها أنه يقدم التفسير الصائب لموقع الإنسان في هذا العالم، لا يمكن أن يتم حله في المستوى المعرفي؛ وإذا ما اخترق هذا التنافر أسس التكامل المعيارية والقيمية بين المواطنين فإن المجتمع السياسي سيتفكك إلى أجزاء غير قابلة للالتئام والمصالحة وستتعايش هذه الأجزاء على الأسس غير المستقرة للحلول المؤقتة (Habermas, J. 2006: 13). ولذلك فلا بد من أن توفر الدولة أسس التكامل السياسي بين المواطنين بأن تقوم دولة دستورية ديمقراطية تحفظ إجرائياً حقوق كل المواطنين دون أن تتبنى مذهباً دينياً أو رؤية ما للعالم.

المراجع:

- Habermas, Jurgen. (2006). "Religion in the Public Sphere". translated by Jeremy Gaines, European Journal of Philosophy, Blackwell Publishing, 14(1), 1-25
- Habermas, Jurgen. (2003). "The Future of Human Nature". Translated by Max Pensky and others, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jurgen. (1998a). "Between Facts and Norms". Translated by William Rehg, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jurgen. (1998b). "Knowledge & Human Interests". Translated by Jeremy J. Shapiro, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jurgen. (1989). "The Theory of Communicative Action, Volume 2, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason". translated by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jurgen. (1984). "The Theory of Communicative Action, Volume 1, Reason and Rationalization of Society". Translated by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.

ـ كازانوفا، خوسيه. (2005). الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة بجامعة البلمند، مراجعة الأب بولس وهبة، الطبعة الأولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.