محكم

الدين في المجتمعات المعاصرة؛ رؤية هابرماسية

علي عبّود المحمداويّ
باحث عراقي

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
All rights reserved
Mominoun Without Borders

«إنّ المنطقة الفاصلة بين الفلسفة والدين هي بالطبع أرض مزروعة بالألغام»

هابرماس، «العلم والإيمان».

الملخص:

تنطلق هذه الدراسة من سؤال مركزي هو: هل يمكن الحديث عن المعقول والعقلانية في الديني؟ وكيف يمكن استثماره في إطار الدولة الديمقراطية اليوم؟

لم تكن وجهة الباحث إلا استحضار رؤية هابرماس التي أسهمت في توسيع وتخطي الجدل الحاصل بين حضور الدين في المجال العام، وعلاقته بالعقلانية القانونية، لذا ميّز هابرماس بين الفهم السيئ والمتطرف للدين وبين الفهم المعقول والعقلاني، فالدين في عمقه يدعو إلى المضامين الإنسانية بعيدًا عن الأصولية المتطرفة التي لا شغل لها إلا مناهضة الحداثة وتجذير العنف في المجتمع العالمي. وعليه، فالمطلوب هو أن يتم تحقيق عبر أخلاقيات المناقشة والتواصل، وهو ما يسميه هابرماس بـ"التعددية الثقافية"، حيثُ يتخلّى العلماني عن رهانه في أن يترك المتدينون قناعتهم في سياق المجال العام، لأن الذي يحكم الدين والعلمانية هو الحوار والتواصل.

وتطرقت الدراسة إلى ضرورة المزاوجة بين الإيتيقي والسياسي في الفضاء العام، بعلةِ أنَّ الأخلاق هي الطريق والسبيلُ نحو الخروج من الأزمة بين الأصوليات الدينية والدهرانية، والاحتكام إلى عقلنة الفعل السياسي وتنمية الممارسة الديمقراطية، بلْ لا بد من الاقتناع أن العقلانية القانونية والتقاليد التشريعية، إنما أصلها الأول هو الدين، ثمَّ تحولتْ إلى قواعد علمانية أو دنيوية. وهكذا، فإنَّ بناء أنموذج إدارة وتشريع ديمقراطي كفيلٌ بتعايش الفكر الديني مع مرحلة ما بعد المجتمع العلماني، ويرسم لنا ذلك كله صورة الديني المشترك في صنع التشريع بطريقة قانونية عقلانية تصالح بين التقليد والحداثة. فالدين لا يكون له حضور في المجتمعات المعاصرة في إطار الدولة الديمقراطية بعد فرض هذه الأخيرة فكرة الاندماج بين الجماعات الدينية والعشائر والطوائف من منطلق الشراكة والتسامح وقبول المختلف الديني.

«كيف يمكن أن يستمر حتى يومنا الحاضر إسقاط أو إزالة ما هو عقلانيّ في علم اللاهوت، ومحتوياته الجوهرية، وفي ضوء التمحيص النقديّ الذي لا يقبل النقض للميتافيزيقا، دون تدمير معاني المبادئ الدينيّة أو العقل نفسه؟»[1].

هذا هو تساؤل هابرماس الذي نضعه إشكالاً لمقالنا؛ أي كيف يمكن أن ننفي العقلانيّة عن الدين، ونحن لانزال بالرغم من مناهجنا النقديّة لا نستطيع أن نقيل ما هو ميتافيزيقي لدينا، دينيًّا أو عقليًّا؟ ويعني ذلك أن التسويغات العقلانيّة للميتافيزيقا قد تحيل إلى شرعيّة التسويغ العقلانيّ للدين، وأنَّ الإزالة لما هو عقلاني في الدين يعني أنَّ جميع المبادئ الدينية ستنهدم. هذا التساؤل والإشكال الأساس الذي يريد هابرماس الطواف في رحاب البحث عن إجابات له، وتلك الإجابات ستجره حتمًا إلى مقولات الدين والعلمانيّة، والدين والحداثة، والدين بين المعتقد والإيمان، والدين والأديان الأخرى. وذلك ما سنبحثه في دراستنا هذه.

يحاول هابرماس، مما سبق، أنْ يظهر الإشكال الملح والمعاصر لوضع الدين في المجتمعات المعاصرة، وما يستوجبه ذلك الحضور والوضع من تأويلات لمقابلاته مع السياسة والثقافة والحالة الاجتماعيّة، ولأجل ذلك عمد إلى أن يجعل من خطاب الحداثة إطارًا يضمن محتوى كل من الدين والعلم، وتلك هي إشكالية أخرى من كبريات إشكاليات العقل المعاصر. ويبدأ هابرماس بتصدير تصوراته عن وضع الدين، فيقرر وجود حالة الأصوليّة والتحجريّة التي يمكن وسمها بالأرثوذكسيّة، وكما هو الحال في الشرق، فإن الأمور تسير في الغرب، إذ يعاني اليهود والمسيحون والمسلمون من المتطرفين، ولذلك علينا ألّا نركن لفهومهم، لأنَّهم يقودون إلى حرب حضارات، تلك الحرب التي أصبحت لغتها هي الحروب العنيفة التي نتجت عنها كبريات الصدمات اليوم، وفي ذلك كله، لا يمكن أن نقول: إنَّ العقل يستطيع أن يقدم حيلاً وحلولاً لتفسير وتغيير هذه السلوكيات، بينما يمكننا أن نعوّل على التفكير في الأمر.[2] لذلك فنحن لا نقصي الآخر الديني لمجرد اختلافه عن موروثاتنا، لأنَّ ما لديه يوازي ما لدى مجتمعاتنا من التعصب والأصوليّة، مما فتح الباب أمام الحديث عن أمرين: الدين والعلمانيّة، والدين والآخر الدينيّ.

---

[1] Habermas, Jurgen, **Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity**,(Edited and with an Introduction by Eduardo Mendieta), Polity Press, 2002, p. 99

[2] يورغن هابرماس: **مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبرالية**، تر: جورج كتورة، مراجعة: أنطوان الهاشم، بيروت، المكتبة الشرقية، ط1، 2006، ص ص 124-125

أما المحور الأول؛ أي علاقة الدين بمن لا يمنحه سلطة، أقصد العلمنة، فثمة تصوران على طرفي نقيض للحداثة وقطيعتها مع الدين والبردايم القروسطيّ، وهما:[3]

1- من اعتقد بأنَّ هذه القطيعة استبدال لطرق تفكير وأشكال حياة بأشكالٍ عقلانيّة أسمى من سابقتها بكل الأحوال، وهذا الفريق يمكن أن نسيمه بالعَلمانيّ، أو المؤيد لفكرة العَلمانيّة. وهو اتجاه يؤول الحداثة بصورة تفاؤليّة تجاه التقدم.

2- والمنظور الثاني هو لمن اعتقد بأنَّ الحداثة انتزعت ملكيّة فكريّة وبصورة غير شرعيّة، وبذلك فهي نظرية في الانحطاط، إذ لا أصل أو جذر ديني لها، وهذا هو الاتجاه الدينيّ المتطرف أو المعارض للحداثة.

يعارض هابرماس الاتجاهين، ويرى أنَّهما يمارسان اللعبة ذاتها، وهي محاولة هزيمة الطرف الآخر، والنظر إليه من جانب واحد[4]، دون الوعي بأهمية المرحلة التاريخية وأثر كل من الفهمين على الواقع المعاصر، ومن هنا كان على خطاب الحداثة ألّا يقولب الدين ضمن البعد الروحي للحياة فحسب، ويبعده عن الإدارة السياسيّة للوسط العموميّ، وهي بحاجة إلى احتضان على المستوى الفكريّ، وذلك لمكانتها في مجتمع متعدد الطوائف؛ أي أنه على الدين مواجهة التحدي المعقد لموقعه إزاء الأديان الأخرى دون تغيير جوهره المعتقداتي. وهذا هو ما يطلق هابرماس عليه تسمية "الحالة المعرفيّة" للدين عند الحداثة.[5]

وكان من أبرز ما قدمه هابرماس في بحثه **"الدين في المجال العام"** هو فكرته الجديرة بالثناء في أنّ «التسامح أساس الثقافة الديمقراطيّة، وهو مسار باتجاهين دائمًا، ولهذا لا ينبغي فقط أن يتسامح المؤمنون إزاء اعتقادات الآخرين، بما فيها عقائد غير المؤمنين وقناعاتهم... بل إنَّ من واجب العلمانيين غير المتدينين أنْ يثمّنوا قناعات مواطنيهم الذين يحركهم دافع ديني. وإذا نظرنا من منظور نظرية الفعل التواصليّ الهابرماسيّة نجد أن هذا القول يوحي بضرورة أن نتبنى وجهة نظر الآخر. ولعله سيكون من غير المعقول أن نتوقع أن يتخلى المتدينون عن قناعاتهم الراسخة عند الدخول في المجال العام الذي يصير فيه النقاش العقلاني أساس الحوار. ومثلما يؤكد هابرماس، فإن هذا الطلب الملّح لا يمكن طرحه إلا بين أيدي السياسيين الذين يخضعون، ضمن مؤسسات الدولة، إلى الالتزام الذي يقضي عليهم بتوخي الحياد أمام المنظورات العالميّة المتصارعة. وقد

---

[3] المصدر السابق، ص 126

[4] المصدر السابق، ص 126

[5] Borradori, Giovanna, **Philosophy in a time of terror: dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida**, The university of Chicago Press, 2003, p. 72

بذل هابرماس، من خلال معرفته العميقة التي تفتح أفقها الواسع على مكانة الدين الخاصة داخل الجدل السياسي العام، جهدًا ملحوظًا في توضيح أبعاد التسامح في إطار التعدديّة الثقافيّة»[6]، ويحاول هابرماس، في المقال نفسه، أن يكشف أن العنف الناتج عن الممارسات والتقاليد الأصوليّة الدينيّة، إنَّما يسوغ لدى تلك الجماعات في كونه موجهًا بوصفه رد فعل مقابل ما تسببت به الحضارة الغربيّة، التي تحس بأنَّها متفوقة عليه، من جروح وآلام. لذلك، نجد عودة للعنف العالميّ المضاد على سعي الغرب الحثيث نحو العلمنة.[7]

أنْ يرى الشخص نفسه من خلال عيون الآخرين هو ما أرادته الحداثة من الدين، والشيء الآخر في هذه الحالة هو مواجهة الأغلبية، من بينها مبادئ الأديان المختلفة والمعرفة العلمية والمؤسسات السياسيّة. بينما الأصوليّة هي رفض لكل تلك التحديات، وهي ما وصفه هابرماس بـــ"كبت الاختلافات الفكرية الرائعة" والعودة إلى حصرية المواقف العقديّة لما قبل الحداثة.[8] وهذا التصور هو ما أدخلنا إلى المحور الثاني، وهو القبول بالمختلف الدينيّ، وتمثل ذلك في ثقافة التسامح والقبول بالتعدديّة على أساس الأخلاق الكونيّة، التي تعد المخرج الوحيد لمشكلة العنف والإقصاء التي توجه من طرفي الدينين والعلمانيين. وكذلك تبدو الأخلاق أداة لإدماج العمل السياسيّ بالعقلانيّة، بواسطة وجود نوع من الاتفاق بين الإيتيقيّ والسياسيّ في المجال العام، أملاً في أن يكون هذا المجال مكانًا طبيعيًّا لإنتاج الإجماع بين المواطنين، وبالتالي وحدة السياسيّ والأخلاقيّ، ويتحقق ذلك حينما تكون السلطة السياسيّة تحت رقابة ومحاكمة الأخلاق المتكونة من مواقف الأفراد الذين يستعملون العقل استعمالاً عموميًّا لحل مشكلات الشأن العام.[9] وعليه، تكون الأخلاق محورًا لحل الأزمة بين الأصوليات، وفي ممارسة عقلنة الفعل السياسيّ.

الدين والأديان الأخرى، والدين والدولة:

يتكلم هابرماس عن ضرورة الفهم ما بعد الميتافيزيقيّ، بشقه التواصليّ المنتج للحقائق عبر آلية فهم وتأويل اتفاقيّة، والذي هو على العكس تمامًا من كل المفاهيم والنصوص الصماء حول الخير والشر والمثال في الدين، وذلك التكلس حول النص الدينيّ هو ما يمنع هذا الفكر ما بعد الميتافيزيقيّ من أنْ يجد فضاءً مشتركًا مع الأديان، وذلك يدعو إلى أنْ تتجنب الأديان "الدوغمائيّة وفرض نوع ما من الضمير، أن تبقى بعض الأشياء

---

[6] وولن، ريتشارد، «الانعطافة الدينية عند الفيلسوف يورغن هابرماس، هل نعيش في مجتمع ما بعد علماني؟»، ترجمة خالدة حامد، http://www.hekmah.org/portal/.

[7] Habermas, J., «Religion in the Public Sphere»,Trans: by Jeremy Gaines, **European Journal of Philosophy**, Polity, 2006, p.1

[8] Borradori, Giovanna, **Philosophy in a time of terror,** p.72

[9] عبد السلام حيدوري، **الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان. هابرماس نموذجاً**، تصدير عبد العزيز العيادي، صفاقس، دار نهى، ط1، 2009، ص 109

على حالها نوعًا ما، وهي أشياء ضاعت في أماكن أُخرى، ولا يمكن استرجاعها إلّا عن طريق العلم المتخصص وحده."[10]

وللخروج من أزمة التطرف الدينيّ، والعلاقة الدينية المتناقضة بالسياسة أو العكس، يجب الانعطاف بمسار الحلول نحو سَنّ معايير مشتركة وتشكيل حس مشترك يمكن أن يوفر مناخًا تسامحيًّا من جهة، وشرعيًّا من جهة أخرى، ويمتزج ذلك "الحس المشترك بوعي الأشخاص، طالما هم قادرون على اتخاذ مبادرات قادرة على اقتراف أخطاء وعلى تصحيحها، فهو يؤكد بمقابل العلوم، بنية منظور تخضع لمنطقه الخاص. وبموازاة ذلك، فإنَّ وعي الاستقلاليّة هذه بالذات يتفادى المقاربة الطبيعيّة، ويبرر المسافة المتخذة تجاه التقاليد الدينيّة التي تتغذى بمضامينها المعياريّة، ومع ذلك يجب أن يحتذيه شكل الذكاء الخاص بالعلم، لأن هذا الذكاء يدعوه إلى التبرير العقلانيّ. أما بالنسبة إلى الحس المشترك، فقد اتخذ مكانًا في صرح شيد على أُسس الحق العقلانيّ، صرح الدولة الدستوريّة الديمقراطيّة، كما إنَّ القانون العقلانيّ المساواتيّ له أيضًا أصوله الدينيّة."[11] وتتخذ السياسة والقانون مشروعيتها من تقاليد دينيّة، فما يعبر عنه اليوم بالعقلانيّة القانونيّة ما هو إلّا نوع من تقاليد تشريعيّة كانت في الدين أصلاً، وتحولت فيما بعد لأن تكون علمانيّة أو دنيويّة، ولذلك فعلى الحس المشترك أن يعمل انطلاقًا من أرضية الفعل الديمقراطيّ، ويهدف إلى تنميته، وذلك يعني ألّا نعمل من أجل جماعة إيمانيّة واحدة، بل على شكل من التعدد الصوتيّ للإيمان والعقيدة، لذلك فعلى العلمانيّة أن تعمل على كسب وجمع أكثر من رأي، والتعامل بنوع من قبول التعدد لمختلف الطوائف الدينيّة. ويجب على الدول العلمانيّة، لما سبق، أن تأخذ بعين الاعتبار الأصول الدينيّة لمعاييرها الأخلاقيّة والعمل على فكرة الفهم المشترك[12]. ولذلك، فإن المحافظة على الحريات الأخلاقيّة نفسها تتطلب علمنة للسلطة السياسيّة، لكنها تمنع التعميم السياسيّ للرؤية العلمانيّة إلى العالم على الجميع. وذلك يستدعي مرة أخرى، مشروع التنوير الذي ما زال يلقي بظلاله، وسوف يلقي بها في كل الأزمنة. ويمكن الإفادة منه هنا عبر حوار على مستوى العالم، حوار يتمتع فيه المشاركون بالحق في التصويت. وإلى جانب ذلك، سيظهر شيء آخر، وهو أن جمال الفكر في تعدده واختلافه، ومضات فكريّة من كل أرجاء الكون، من الشرق ومن الغرب.[13] ذلك بالإضافة إلى أنَّها عقلانيّة كونيّة جديدة تسمح بالاختلاف الديني وعدم التقاطع معه بقدر ما هي محاولة عقلنته وحصر حيزه.

---

[10] يورغن هابرماس وجوزف راتسنغر (البابا بندكتس XVI)، **جدلية الدين والعلمنة: العقل والدين**، تعريب وتقديم: محمد لشهب، بيروت، جداول، ط1، 2013، ص 58

[11] هابرماس، يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية**، ص 131

[12] المصدر السابق، ص ص 132-133

[13] كنيب،كيرستن: «المسألة الدينية لدى هابرماس... جمال الفكر في تعدده واختلافه»، ترجمة رشيد بو طيب، مجلة **فكر وفن**، معهد غوته، العدد92، السنة49، 2010، ص 61

ويُؤكد ما سبق أن تجاوز الأصوليّة والواحديّة وتحقيق التعدديّة الدينيّة والتسامح الدينيّ، إنّما يمر عبر شبكة تواصليّة تذاوتيّة قانونيّة وسياسيّة، تقدم أنموذج نظام إدارة وتشريع يتعامل مع الفكر الديني على أنه جزء مكون لكثير من شكلانيات المجتمع المعاصر، ومنها أسس الشرعنة والأخلاقيات، بل الحقوق الطبيعيّة كالمساواة وغيرها. ونخلص من المحورين السابقين إلى نتيجة تعد مقدمة من جهة أخرى، وهي أن هنالك تحولاً مرحليًّا وتاريخيًّا من فكرة الدين الأوحد، الذي يريد أن يستبد بإعطاء المعنى للحياة ويمسك بيده زمام المعايير والحساب على ما ينتج عن خرقها، والذي يرى أنّه الأحق والأوحد، إلى فكرة الدين الذي عليه أن يعيش في مرحلة ما بعد علمانيّة ويقبل بالتعدديّة الدينيّة.

كيف تتحقق صورة ما بعد العَلمانيّة التي تدمج وتتجاوز انفصال المجتمعات الدينيّة والمجتمعات العَلمانيّة؟ وكيف ستكون صفة الدولة الجديدة، بعلاقتها بالدين مؤسسةً، أو ممارسات طقسيّة وأخلاقيّة وعقديّة؟ هذه أسئلة مفتاحية للكشف عن رؤية جديدة تتجاوز الأنموذجين الدينيّ والعَلمانيّ معًا.

المجتمع ما بعد العَلماني:

تشكل الرؤية العقلانيّة للمجتمع المعاصر لدى هابرماس أساس الانتقال من أنموذج الفكر القروسطيّ والأُصوليّ والعنفيّ، مرورًا بتجاوز العنف المضاد من السياسة العَلمانيّة التي تهدف إلى الإقصاء والتهميش للفكر الدينيّ، إلى نظرية في المجتمع ما بعد العَلمانيّ؛ أي أنَّ مشروع الحداثة مشروع موجه باتجاهين: الأول نحو عقلنة الدين، والثاني نحو إقرار تحجريّة وتطرف العَلمنة، وفي ذلك تمهيد للتنظير لفكرة التعايش في المجتمع ما بعد العَلمانيّ. والمجتمع ما بعد العَلمانيّ يلتمس استمرارية الجماعات الدينيّة في محيط يستمر بعَلمنة نفسه، ويلتمس الدور الحضاريّ الذي يؤديه التشارك والفكر الجمعيّ الموجه والمتنور بالديمقراطيّة، وفي هذا الجدل كله يظهر المجتمع ما بعد العَلمانيّ كأنه طريق ثالث بين العلم والدين.[14]

ويذهب هابرماس إلى أن المراهنة على اختفاء الدين تدريجيًّا، أو أن الدين سينقرض في كل أنحاء العالم في خضم التحديث المتسارع، كل ذلك بدأ يتآكل. وهنالك ثلاثة ظواهر متطابقة تجتمع لخلق الانطباع عن "ظهور عالمي جديد للدين": الامتداد التبشيري، والراديكالية الأصولية، والتوظيف السياسي للإمكانية المتوفرة للعنف المتأصلة في كثير من ديانات العالم.[15] وعلينا أن نعمل في مقابل ذلك على استنطاق عقلانيات الدين

---

[14] هابرماس، يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية**، ص126

[15] هابرماس، يورغن، «مجتمع "ما بعد العَلمانية" ماذا يعني ذلك؟» (مداخلة قدمها الفيلسوف الألماني خلال مشاركته في الأيام الدراسية المنظمة من طرف **مؤسسة ريسيت للحوار بين الحضارات** في اسطنبول من 2 يونيو إلى السادس منه سنة 2008).

http://www.resetdoc.org/story/00000001016 .

ومضامينه الإنسانيّة التي يمكن أن تحد من الظواهر العنفيّة والامتداد الأصوليّ. وفي مقابل ذلك، تقع على الدين مهمة كبيرة، عليها أن تكون صنوًا للحداثة لا عدوًا لها. على الدين بداية أن يقبل ويغير بنيويًا في آلية تعامله ليتقبل الخارج عن نصه، وعليه فإن على الفكر الدينيّ أن يؤدي ثلاثة إنجازات هي:[16]

1- يجب على الوعي الدينيّ أن يبذل مجهودًا، ليتجاوز التفاوت المعرفيّ الذي لابد أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى.

2- وعلى الوعي الدينيّ أن يماشي سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعيّ للمعرفة على العالم.

3- ولابد أن ينفتح الوعي الدينيّ على أولويات دولة الحق الدستوريّة؛ ففي كل مرة ينفجر فيها صراع جديد، لابد من متابعته في مراكز المجال العام الديمقراطيّ.

ولذلك يرى هابرماس أن حال ما بعد العَلمانيّة بقدر ما هي حال تاريخيّة، فإنَّها تحيل إلى وضع ينفرد ويتجاوز تاريخه. إنَّها تتجاوز التطرف الدينيّ والعَلمانيّ، إنها لا تقر بسلطة الدين ولا اللادينيّ، يصفها هابرماس بقوله: "يصطدم المواطنون، سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين، ببعضهم البعض من خلال القناعات التي كوّنوها عبر رؤيتهم للعالم، ويجربون، رغم انهماكهم بالتفاوت الناجم عن الصراع العام بالرأي، تعددية النظرة إلى العالم. فإذا تعلموا التكيف مع هذا الواقع وقد وعوا إمكانية الوقوع في الخطأ، إذا وبدون كسر الرابط الاجتماعيّ للجماعة السياسيّة، فإنهم سيميزون ما تعني الأسس العَلمانيّة للقرار، كما هي في الدستور، في إطار مجتمع ما بعد عَلمانيّ"[17]، فهو وضع يتيح الشراكة بين المؤمن وغيره في رحاب فضاء تعدديّ يقبل الدينيّ مشاركًا في صنع التشريع بطريقة عَلمانيّة. لذلك كتب هابرماس مكررًا ومعززًا فكرته في إمكانية العيش تحت إطار العَلمانيّة بالنسبة للمتدين، على خلاف ما هو غير ممكن بطبعه، وهو العَلمانيّة تحت مظلة الدينيّ، وذلك يجعل على المواطن المتدين المؤمن ضرورة قبول الدستور العَلمانيّ لأسباب تختزل في منفعته في إطار أشمل من هوياته الضيقة التي لا يمكن أن تجد لها واقعًا اليوم، بسبب خسارة الدول الدينيّة لرجالها المؤمنين بها وبشرعيتها، ولذلك كله لا يمكن أن يستمر المواطن المتدين في العيش في جماعة منغلقة دينيًا، ومنعزلاً عن عضويته في الدولة القانونيّة. وقد خسرت تلك القناعات بشرعيّة الدول الدينيّة، وإمكانية التمسك بها، حصانتها لأجل التوجه الكونيّ تجاه العقلنة أو التأمل دونما القبول بما هو ليس مشرعن إنسانيًا. وهنالك سبب آخر في خسارة السلطة الدوغمائيّة قوتها، وهو أنَّها في بنيتها تعد نفسها غير قابلة للخطأ، وأنَّها محصنة وممتنعة على

---

[16] هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص127

[17] هابرماس، يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانية**، ص 127

التغيير، ولذلك فهي غير قابلة للنقاش أو الحجاج في شرعيتها أو وظائفها أو طبيعتها.[18] بينما ما يلزم لتجاوز ذلك هو خضوع السلطة لتشاورات غير مقيدة ودائمة تعيد هيبة الإنسان وكرامته في إمكانية تجديد التشريع، وكذلك في فحص مقولاتنا السياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة في إطارها.

الإيمان ومشروع قبول الآخر:

يشير هابرماس، في حديثه عن مفهوم الإيمان وكونه المحرك للتفاعل الإنسانيّ خارجًا عن قلبيته وجوانيته، إلى أنَّنا نقيم مفاهيمنا العَلمانيّة على بعد إيمانيّ بالمقابل، فيشير موقف إيمانيّ ما إلى الطريقة التي نؤمن فيها وليس إلى ما الذي نؤمن به؛ فليس للأصوليّة أي شأن مع أي نص محدد أو معتقد دينيّ، وإنَّما مع كيفية الإيمان. وأضاف هابرماس "لهذا السبب فإنَّ المجتمعات الحديثة المتعددة المذاهب لا تتواءم إيعازيًا سوى مع الإيمان الراسخ بعصمة البشر من العقاب، وهو ما ينطبق على الجميع سواء أكانوا كاثوليك أو بروتستانت أو مسلمين أو يهود أو هندوس أو بوذيين، مؤمنين بالله أم ملحدين". إن ذلك الإيمان "راسخ" لأنَّه ينطبق على الطريقة التي يتعامل بها أي دين مع الأديان الأخرى ومع عقيدته الخاصة، فالمبدأ الخالص لعصمة البشر من العقاب يمثل الأرضيّة التي يستند إليها هابرماس بقوة للدفاع عن فكرته عن التسامح. فيصف التسامح بأنه حجر المبدأ الراسخ للحصانة من العقاب الذي تتطلبه المجتمعات الحديثة متعددة المذاهب.[19] لذلك، سيقوم هابرماس بالاعتماد على مقولة التسامح، باعتبارها محركة الإيمان الجديد بقيم التعدديّة والتعايش السلميّ داخل إطار نظام سياسيّ ديمقراطيّ يكفل أُطر العقلانيّة في المجتمع ما بعد العَلمانيّ بقدر ما يحفظ المعتقدات وخصوصياتها دون أن تكون معيارًا في التشريع أو التعامل مع الآخر. هكذا يتأسس مفهوم جديد للدين في مواجهة دستوريّة التعدديّة الدينيّة والثقافيّة، واعتمادًا على مبدأ التسامح الدينيّ العالميّ.

لذلك تبدو "الأصوليّة" ظاهرة حديثة على وجه التحديد، فنحن نتكلم عن ردود الفعل العنيفة ضد الطريقة الحديثة لفهم الدين وممارسته، وبهذا فالأصوليّة ليست عودة بسيطة إلى طريقة للارتباط بالدين سابقة على الحداثة: إنها استجابة مرعبة تجاه الحداثة ينظر إليها بوصفها تهديدًا أكثر من كونها احتمال تهديد، كذلك تكشف الهجمات الإرهابيّة الأخيرة التي تبينت في أحداث الحادي عشر من أيلول 2011 بأنها ليست صورًا عنفيّة فقط، بل هي لاعصريّة، لا ينتمي الفعل فيها إلى محركات فهم وتصور راهن، بل إنها أشبه بما يحاكي قصة من التاريخ الغابر نسبة إلى دوافعه.[20] فلذلك يصفها بأنها شرخ أو اختلال بين المجتمع والثقافة ويمكن إضافة

---

[18] Habermas, J., «Religion in the Public Sphere», p 9

[19] Borradori, Giovanna, **Philosophy in a time of terror**, p. 72

[20] هابرماس، يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانية**، ص 124. والمرجع السابق.

الزمن، وأقول إن العنف المشرعن بأطر الديمقراطيّة والمركزيّة الغربيّة أصلاً هو الآخر يعاني من شرخ أوسع في بنية العقل الغربيّ، فهو يجمع المتناقضات ويصمت عنها، إنها متناقضات الحقوق والعَلمنة من جهة، ومن جهة أخرى مضادة الحروب والتدخلات التي تجعله عقلاً استعماريًّا يُراد له أن يقصي ويخصي المختلف دينيًّا وأيديولوجيًّا، وتلك هي معضلة أخرى يجب أن يتنبه لها هابرماس، وألّا تكون النظرة عوراء إلى العالم الإسلامي والعربي فقط، بالرغم من قوله إن هنالك أصوليات في الغرب كما في الشرق، إلا أنَّه لم يتكلم عن الأصوليّة المشرعنة لنفسها في الدول الغربيّة؛ فالسياسات اليوم بعنفها العالميّ، الذي لا ينتمي للثقافة التي يحملها، تجعل من العنف المضاد مشرّع هو الآخر.

يناقش هابرماس موضوع العلاقة بين الأصوليّة وبين الإرهاب، بتوسطها العنف الذي يفهمه على أنَّه مرض من أمراض التخاطب والتواصل البشريّ، يبدأ حلزون العنف على هيئة حلزون للخطاب المشوه الذي يقود عبر الارتياب المتبادل غير المنضبط إلى انهيار التخاطب والتواصل، وعلى أنَّ الفرق بين العنف في المجتمعات الغربيّة، وسببه عدم المساواة الاجتماعيّة والتمييز والتهميش، وبين العنف في الثقافات الأخرى هو أنَّنا نجد في الأخيرة أولئك الذين أصبحوا معزولين ومنقطعين في البداية بعضهم عن بعض، عبر التخاطب المشوه منهجيًّا، فهم لايعترفون بالبعض الآخر أفرادًا مشاركين في المجتمع. ولا يفعل الإطار القانونيّ للعلاقات العالميّة شيئًا في طريق فتح قنوات جديدة، لأنَّ ما نحتاجه هو تغيير في التفكير والعقلية. فيجب، من خلال ما يتم من تحسين ظروف المعيشة والتحرر من الاضطهاد والخوف، بناء الثقة في الممارسات اليوميّة التخاطبيّة، وبعدها يمكن مد تنوير فعّال إلى وسائل الإعلام والمدارس والبيوت، ويجب أن نفعل هذا بالتأثير على بَدَهيات ثقافتها الأساسيّة.[21]

ويرى هابرماس أنَّ علاج اضطراب التواصل المنهجيّ المؤدي إلى العنف بين الثقافات يمكن أنْ يتم عن طريق إعادة بناء صلة أساسيّة من الثقة بين الناس، والتي لا يمكن أنْ تتم في ظل سيادة الخوف والاضطهاد. وتعتمد مثل هذه الصلة على تحسين الظروف الماديّة، وتنمية الثقافة السياسيّة، إذ يجد الأفراد أنفسهم متفاعلين بعضهم مع البعض الآخر، لأنَّه يستحيل، بغياب أي من هذين العاملين، فهم الآخر والتعرف عليه.[22] ولذلك، فهو يعيد فحص نظرياته مع الأحداث التي تحصل في الواقع، يقول هابرماس: "إنه منذ الحادي عشر من أيلول/سبتمبر وأنا أتساءل إذا ما كانت كامل نظريتي حول النشاط الهادف إلى التفاهم، كما أعمل على بلورتها

[21] جيوفانا بورادوي، **هابرماس ودريدا: الإرهاب وإرث عصر التنوير**، ترجمة: زيد العامري الرفاعي،
http://www.iraqiartist.com/iraqiwriter/iraq/3054.htm

[22] المرجع السابق.

منذ "نظرية الفعل التواصليّ"، تغرق في السخافة مقابل أحداث على هذه الدرجة من العنف. وإنَّنا نواجه، داخل مجتمعات غنيّة وهانئة نسبيًا كتلك المنتمية إلى منظمة التجارة والتنمية الاقتصاديّة، نوعًا من العنف البنيويّ الذي اعتدنا عليه، والقائم على تفاوت اجتماعيّ مذلّ وتمييز مهين وإفقار وتهميش. وبقدر ما تنطبع علاقاتنا الاجتماعية بالعنف والنشاط الاستراتيجيّ والتلاعب، فإنَّ علينا عدم تغييب ظاهرتين؛ الممارسات التي تمثل حياتنا مع الآخرين، على المستوى اليومي، والتي ترتكز على قاعدة مشتركة من القناعات والعناصر التي نعتبرها بدَهيات ثقافيّة، وضمن هذا الإطار، نقوم بتنسيق أفعالنا باللجوء، في الوقت نفسه، إلى ألعاب الكلام العادية، وبمطالبة بعضنا بشرعيّة نعترف بها، وإن بصورة ضمنية، هذا ما يشكل الحيز العام لأسباب صحيحة أو أقل صحة، وهذا ما يفسر من جهة أخرى ظاهرة ثانية، وهي: إنَّه عند اضطراب التواصل وعدم تحقق المفاهمة يتحول الأمر إلى مرض، أو عندما تختلط الأمور بالازدواجيّة أو الخداع، تبرز النزاعات التي قد تؤدي نتائجها المؤلمة إلى حد رفع الأمر أمام الطبيب، أو أمام المحكمة، فحلقة العنف تبدأ بحلقة التواصل المضطربة التي تقود، عبر حلقة الارتياب المتبادل والمنفلت من السيطرة، إلى انقطاع التواصل. فإذا بدأ العنف مع اضطراب التواصل، يمكن أن ندرك عند انفجاره ما تخرب وما يجب إصلاحه"[23].

ويرى هابرماس أنَّ ما سبق من سهولة التواصل الشفاف على الوضع القائم، إنما هو "وجهة نظر ركيكة لكن يمكن مطابقتها مع النزاعات المعنيّة. بالطبع إن الأمور أكثر تعقيدًا، لأنَّ الأمم وأشكال الحياة والحضارة، تبقى من البداية متباعدة وتنزع للغربة عن بعضها. فهي لا تلتقي كما يلتقي الأعضاء في نادٍ أو جماعة أو حزب أو عائلة، والذين لا يتحولون إلى غرباء، إلّا إذا فسد التواصل بصورة منتظمة، أضف إليه أنَّ وساطة القانون في العلاقات الدولية والهادفة إلى احتواء العنف، لا تلعب بالمقارنة سوى دورًا ثانويًّا... ولا يمكن الوصول إلى انفتاح العقليات إلّا عبر تحرير العلاقات والرفع الموضوعيّ للقلق والضغوط، وفي الممارسة اليوميّة للتواصل يجب مراكمة رأسمال من الثقة، وهذا ضروريّ كمقدمة من أجل أن تترجم هذه الشروحات العقلانيّة على قياس كبير في وسائل الإعلام والمدارس وضمن العائلة. كما عليها تضمن مقدمات الثقافة السياسيّة المعنيّة... فالمطلوب على الأقل تعويض النتائج الأكثر تدميرًا ـ الإذلال والإفقار التي تغرق فيها مناطق وقارات بأكملها ـ للفروقات المتأتية من دينامية التنمية الاقتصاديّة. فخلف ذلك كله، لا نجد فقط تمييزًا وإذلالاً وحطًّا من قدر سائر الثقافات، بل إن ما يخبئه موضوع "صدام الحضارات" هي مصالح بارزة للغرب [كاستمرار التَمَوّن بالموارد النفطية وتأمين مصادر الطاقة]"[24].

---

[23] هابرماس، يورغن، في مقابلة معه بعنوان: **الإرهاب والعنف والتواصل** (جيوفانا بورادوي)، الحوار المتمدن - العدد 755 - 2004 / 2 / 25

[24] المصدر السابق.

إن ما يوجه ذلك، من أجل تحقيق بيئة واقعيّة لإمكانية التعامل مع الآخر، هو تصور هابرماس القاضي بأنَّ "الحدود بين حجج عَلمانيّة وحجج دينيّة هي بكل الأحوال حدود غير قابلة للاستمرار، ولذلك فإنَّ إقامة حدود، لا يمكن الاعتماد عليها، وهي مهمة يجب فهمها بمثابة عمل تعاونيّ يفرض على الفريقين القائمين أن يتقبل كل منهما منظور الفريق الآخر"[25]، وهذا يعني أنَّ هنالك تشابكًا وتداخلاً مستمرًا في إزاء عدم إمكانية فرض الحدود، فبين مصدريّة الدينيّ للمقولات العَلمانيّة، وحاجة الدينيّ لتحديث مضامينه واستنطاقها والكشف عن عقلانيتها، تداخل يجعل الفصل الحاد بمثابة أمر تعجيزيّ وعاجز عن تقديم ما ينفع. ويمكن أنْ نتيح مجالاً لما يمكن تصوره علمانيّ ودينيّ مفصولاً، على سبيل الانتماء، من خلال فضاء يشترك فيه الطرفان. وذلك يسحب معه التصور بأنَّ كل الأيديولوجيات الواحديّة والتي مهما ادّعتْ كونيتها عليها ألّا تخضع لمنطق فلسفة الذات والمركزيّة، بينما عليها أن تأخذ من الآخر المختلف للاتفاق سبيلاً للتعاون.

يعتقد هابرماس أنَّ الغرب سيظل فاقدًا للمصداقيّة مادام لا يرى في حقوق الإنسان أكثر من تصدير مبادئ السوق الحرة، ومادام يترك الباب مشرعًا داخل بيته لتقسيم العمل بين الأصوليّة الدينيّة والعَلمانيّة الخالصة. وبذلك، نرى لماذا يأسف هابرماس لحال الدين، من وجهة نظر عَلمانيّة. فليس عالم الأشياء فقط من يمنح الإنسان السعادة، بل عالم الكلمات كذلك، الكلمات الخيِّرة خاصة. وذلك، إيمانًا بأنَّ الدين يحمل قيمًا مهمة وضرورية للإنسانية، لكنّ السؤال المطروح هو: هل الأديان فعلاً حامية للصدق؟ وهل يمكن الشعور بالحزن، لأنَّها تعبر عن نفسها في خطابٍ متعالٍ؟ ليس صحيحًا. لقد كُتب التاريخ الإجراميّ للمسيحيّة، لكن الأديان الأخرى لم يكتب تاريخها حتى الآن. لكن من السهل سقوط الأديان في الأدلجة والأحكام المطلقة، والذي لحظناه مع العصر الوسيط، وذلك هو المشكل الذي تواجهه المجتمعات المعاصرة، والمجتمع الدوليّ اليوم. وكل الأديان عليها أن تسعى إلى تحقيق انسجام بين الأيديولوجيات والمعتقدات المتنافسة، بشكل تبقى فيه دينيّة ولا تتحول إلى التنافس فيما بينها على المستوى السياسيّ، وهو أمر ليس بالمستحيل؛ فالقيم المختلفة لا تقصي بعضها مثل الحقائق المختلفة، وذلك ما يبتغيه هابرماس بوساطة التسامح الدينيّ وضرورة ووجود أديان متنافسة، تتحاور ولا تتحارب، يعود بالخير على هذه الأديان، لأنَّه في ظل أجواء مسالمة يمكن لهذه الأديان التفكير في قضاياها الأساسيَّة، ومنها قضية حياة الناس على هذه الأرض والاهتمام أكثر بالتقاليد، فهذا الاهتمام وحده قادر على تحقيق مصالحة بين التقليد والحداثة حسب هابرماس. وتقديم حوافز جديدة لقراءة جديدة للنصوص القديمة، وللقراءة النقديّة لقناعاتنا الدينيّة، وهو ما لا يمكن أن يحدث مالم تكن الأديان مضطرة لمواجهة ضغوط خارجيّة لحماية وجودها، وعندها لن تتكلس في اتجاه الداخل أو في اتجاه الخارج.[26] وعلى ذلك، فعلى الدولة

[25] هابرماس، يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانية**، ص 132

[26] كنيب، كيرستن، «المسألة الدينية لدى هابرماس.. جمال الفكر في تعدده واختلافه»، ص 61

الديمقراطيّة المعاصرة أن "تفرض اليوم على الجماعات والعشائر، وعلى التجمعات الدينيّة، ضرورة الاندماج في عالم اليوم: تفرض عليها امتلاك القدرة على التعلم من الدنيوة أو الدهرنة... وبالتالي فالعنف الذي كان مقبولاً باسم المقاومة، أصبح منبوذًا باسم حقوق الإنسان، مما أدى إلى تجريم العنف بكل أنواعه، من هذه الزاوية يعتبر هابرماس أن الطوائف الدينيّة تصبح عقلانيّة كلما تخلت طوعًا عن العنف. وبالتالي، يطالب هابرماس الديانات بالتفكير وفق الأبعاد الثلاثة المتواليّة*، إذا ما شاءت الحفاظ على منزلتها الاعتباريّة داخل المجتمع المتعدد تعدد الديانات والأحزاب ورؤى العالم والمصالح الاقتصاديّة"[27]. هنا يبرز دور الدولة في التشريعات وتأدية مهام الحفاظ على المكتسب العقلاني في العلاقة مع الدين.

يناقش هابرماس في كتابه **"الدين والعقلانية"** اشتراطات هوركهايمر في الكشف أو الاتفاق أو الضمان لمقول الحقيقة، إذ يفترض هوركهايمر أنَّه لا يمكن أن تكون هناك حقيقة بدون وجود المطلق، أي الله، وبدون وجود قوة فائقة عالميّة "والتي عندها تتوقف الحقيقة"، وبدون ثبات أنطولوجيّ وجوديّ، يصبح مفهوم الحقيقة عرضة للأحداث الروحانيّة الداخليّة الطارئة للبشر الفانين وحالاتهم المتغيرة؛ وبدونه لم تعد الحقيقة فكرة، بل مجرد سلاح في صراع الحياة. ويمكن للمعرفة الإنسانيّة، بما فيها الروحانيّة، أنْ تدعي أحقية الحصول على الحقيقة، مثلما يظن هوركهايمر، عندما تحاكم نفسها وفقاً للعلاقات بينها وبين كون تلك العلاقات تظهر في العقل الإلهيّ وحده. بينما يرى هابرماس إمكانية إيجاد بديل معاصر في العقلانيّة التواصليّة التي تمكننا من استعادة معنى غير المشروط دون اللجوء إلى الميتافيزيقا.[28] وذلك هو الفكر ما بعد الميتافيزيقيّ بمنظور هابرماس. وعليه، ينبغي البحث في إمكانيات تلك العلائق بين الدين وضده عبر تواصل عقلانيّ.

وبشأن إمكانية دخول العلمانيين والدينيين في حوار عقلانيّ ضمن ضوابط التواصل التي يطمح لها، يضع هابرماس تساؤلات تمثل مساطر قياس واختبار لإمكانية حصول الحوار السليم ولوضع شروط استفهاميّة تحكم الحوار وتوضح قواعده وأسسه، وهي:

1- هل أنَّ العلمانيين قادرون على التسامح وإجراء حوار صادق مع الطرف الدينيّ، بالرغم من أجيال عديدة مرت في ازدراء الدين؟

* التي ذكرناها سابقاً: 1- حل المشكلات مع الديانات الأخرى، 2- والتوافق مع العلوم، 3- والخضوع لمبادئ الدولة الديمقراطية- التشاورية.

[27] عز العرب لحكيم بناني، حياد الفلسفة وتعدد القيم، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، **فلسفة الحق عند هابرماس**،ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط،2208، ص ص 118-119

[28] Habermas, Jurgen, **Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity**, p 103

2- هل يستطيع العلمانيون أن يصدقوا ويعتقدوا بأنَّ كثيرا من ثوابت العَلمانيّة المفاهيميّة هي مدينة للدين بأصلها؟ وهل يستطيعون تقبل هذا الدين عَلناً؟

3- هل الطرفان مستعدان للاعتراف بأنَّ التسامح ذو اتجاهين دائمًا؟ أي أنَّه يجب على رجال الدين، ليس فيما بينهم فقط، بل ومع الملحدين والعلمانيين، أن يدخلوا في حوار تسمه صفة التسامح، وعلى العكس على العلمانيين ألّا يقصوا المتدينين من الحوار، وذلك ما يؤيده هابرماس بفكرته حول احترام المواطنين بعضهم لبعض، بوصفهم أعضاء أحرارًا ومتساويين في المجتمع السياسيّ الهادف للتواصل السليم.[29]

ويرى هابرماس التسامح أساسًا للثقافة الديمقراطيّة الوطيدة، وهو شارع ذو اتجاهين على الدوام: فالأمر لا يقتصر على ضرورة أن يتسامح المتدينون مع عقائد الآخرين، بما فيهم اللادينيون والملحدون، بل من واجب العَلمانيين أيضًا أن يحترموا قناعات المواطنين الذين يحفِّزهم الإيمان الدينيّ. فمن غير الواقعيّ، بل من التحامُل، أن نتوقع من هؤلاء أن يتخلوا عن قناعاتهم العميقة لدى دخولهم المجال العام. والحل الأفضل هو أن نفكر في شيء شبيه بتلك المثاليّة الدينيّة التي بثَّتِ الحياةَ في حركة الحقوق المدنيَّة.[30]

يعني ذلك أنَّ هابرماس يستبدل أنموذج الدين الأوحد بالفلسفة، لتقديم أخلاقيات ومعايير كليّة وعامة، تقوم على مبادئ العقل التواصليّ، ويختار هابرماس هذا الانتصار لهذا البديل، لاعتقاده بأنَّ مجتمع الحداثة يرفع دعاوى الصلاحيّة إلى المستوى التعدديّ، لا لغرض التعدد بذاته، بل للخلاص من أنموذج الذاتيّة، والانتقال لأنموذج التذاوت التواصليّ.[31] نستفيد من هذا التصور "أن الديانات هي المطالبة بإصلاح الذات. أما الفلسفة، فقد قامت بعملية الإصلاح الذاتي منذ فجر الحداثة، هذا هو المسوغ الذي يجيز لهابرماس الحديث عن قدرة الفلسفة على البت في قضايا الخلاف بين الأيديولوجيات والديانات. حياد الفلسفة في قضايا الاعتقاد هو الذي يتيح لها البت في قضايا الاعتقاد."[32] والأخلاق التي ستنتج بعالميتها في المجتمع ما بعد العَلمانيّ، إنما هي

---

[29] Novak, Michael,«The end of the secular Age», in: **Religion and the American Future**, Editors: Christopher DeMuth and Yuval Levin, The AEI Press, Publisher for the American Enterprise Institute, Washington, 2008, pp. 10-11

[30] ثائر ديب، الدِّين والعَلمانية في الفكر الغربي.. من هيغل إلى هابرماس.

http://www.assuaal.net/essies/essies.90.htm.

[31] ينظر: عز العرب لحكيم بناني، حياد الفلسفة وتعدد القيم، ص 118

[32] المرجع السابق، ص 120

أخلاق عَقلانيّة تسم وجه المجتمع الجديد، وهي بهذا المعنى تمثل بجانبها الآخر أخلاقًا لما بعد المرحلة الدينيّة.[33] أي أن أنموذج ما بعد العَلمانيّة يحاول تجاوز الأنموذج العَلمانيّ والأنموذج الدينيّ.

يقر هابرماس أنَّه فضلاً عمّا للدين من مكانة في طيف الجدال السياسيّ العام، فإنَّه يقوم بخطوة واسعة لا غنى عنها باتجاه تحديد أخلاقيات التسامح في المجتمعات متعددة الثقافات والأديان، وذلك لأن آفاق الديمقراطية القائمة على المساواة سوف تبدو ضيقة وكالحة إلى أبعد الحدود، دون الحاجة إلى مثل هذا التحديد. وبذلك، يكون المعيار في تحديد قدرة المنظومات الدينيّة على أن تجعل وصاياها الأخلاقيّة محسوسةً ومعترَفًا بها هو قدرتها على اتخاذ موقف الآخر. فوحدها تلك الديانات القادرة على أن تضع بين قوسين، أو جانبًا، إغواءاتها النرجسيّة اللاهوتيّة؛ أي قناعة كلِّ دين بأنه وحده الذي يقدِّم طريق الخلاص، يمكن لها أن تكون من اللاعبين المناسبين في عالمنا السياسيّ والأخلاقيّ ما بعد العَلمانيّ وسريع التغير.[34]

ويعتقد هابرماس أنَّه عندما ينظر إلى الممارسة الطقسيّة بوصفها ظاهرةً بدائيّةً، فإنَّ الرمزيّة الدينيّة يمكن أن تفهم بصفتها وسيطًا بشكل خاص من التفاعل الحادث بصورة رمزية. وتفيد الممارسة الطقسيّة لإحداث تشارك بأسلوب تواصليّ تعبيرًا عن إجماع قانونيّ يخلق واقعًا بشكل منتظم، فليس هناك مجتمع لا يشعر بالحاجة إلى دعم وإعادة تثبيت، في فترات منتظمة، للمشاعر الجماعيّة والأفكار الجماعيّة التي كوّنت وحدته وشخصيته. لذلك، فإنَّ هذه الملاحظة الأخلاقيّة لا يمكن أن تنجز إلّا عن طريق اجتماعات وتجمعات ولقاءات يتوحد فيها الأفراد أحدهما مع الآخر بشكل متماسك، ويؤكدون سويًا مشاعرهم المشتركة، لهذا السبب تحدث مراسم لا تختلف عن المراسم الدينيّة النظاميّة، سواء في موضوعها، والنتيجة التي تنجم عنها، أو في النشاط المبذول للحصول على النتائج، فهي تمثل طرح أنموذج متكرر لنتيجة الإجماع التي يعاد تجديدها بعد ذلك؛ فهي استطلاع للأشكال المختلفة للموضوع نفسه، أعني، وجود المقدّس، هذا بالنتيجة الشكل الوحيد الذي تكوّن فيه الخبرات الجماعيّة، وحدته وشخصيته. ولأن الاتفاق القانونيّ المعياريّ معبّر عنه في فعل تواصليّ يقرر ويسند هوية المجموعة، فإن نتيجة الإجماع الناجح تشكل في الوقت نفسه المحتوى الجوهريّ له.[35]

---

[33] Schecter, Darrow, **The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas**, The Continuum International Publishing Group Inc, New York, 2010, p.208

[34] ثائر ديب، الدِّين والعَلمانية في الفكر الغربي من هيغل إلى هابرماس.

http://www.assuaal.net/essies/essies.90.htm.

[35] Habermas, J., **The Theory of Communicative Action**,V.2, (Life word and System), Tran: Thomas McCarthy, Beacon press, Boston U.S.A, 1987, p. 53

هل يمكننا الاطلاع فلسفيًّا على النص الدينيّ وفهمه؟ وهل نقدر، على نحو دقيق، أن نرسم حدودًا للفلسفة، ونتناغم مع الإدراكات أو المعطيات الدينيّة؟ وهل نحن أمام خيار، إما بين إلقاء قناع لاهوتيّ على مواقعنا الفلسفيّة بغية إدراك أو تمييز وجودنا في التقاليد والمورثات، أو التخلي عن هذه التقاليد الدينيّة من أجل أن نظل في موقف فلسفي دقيق؟ قد يبدو لنا أن هابرماس أقرب إلى الخيار الثاني، ولكنه في الحقيقة يرفض أصل هذه الثنائيّة في الاختيارات، ويختار بدلاً منهما موقفًا يقع بين الخيارين. فقد لاحظ هابرماس أننا مدينين للتقاليد الدينيّة، ولاسيما في كثير من مفاهيمنا المعاصرة مثل: الحرية، والعدالة، بأنها ذات جذور دينيّة وأنَّ هذه الجذور لاتزال تغذي فهمنا لهذه المفاهيم.[36] ويقول هابرماس: "إن الشرعيّة القانونيّة لها أسس أخلاقيّة، وأن هذه الأخلاقيّة ضاربة جذورها في المقدّس، وللعادات القانونيّة والأخلاقيّة منذ البداية خاصية الوصفات الطقسيّة، وأنَّ الكثير من العادات تميزت بتحررها من تقييداتها لتدل على معنى غير عاديّ nontrivial لأصول الممارسة الطقسيّة. ولا يتشكل الدين من نشاطات عباديّة وحسب. وفي رأيي أننا نستطيع أن نقبل العادات الدينيّة فقط إذا سلمنا بوصف التفسير العالميّ الدينيّ the religious world-interpretation رابطة وصل بين الهوية الجماعية والعادات."[37] ولذلك، فالمنتج الطقسيّ أو الدينيّ هو مقبول، في تصور هابرماس، لأسباب عدة، منها: مصدريته لكثير من المفاهيم السياسيّة والقانونيّة المعاصرة، ولقيامه على نوع من الإجماع، ولأهميته في عملية الدمج الاجتماعيّ وتشكيل الهويات.

وعلاوة على الأسباب الآنفة الذكر، فإن الأثر المعاصر للدين ينجز الأثر المكمّل لأهمية دوره في المجتمعات المعاصرة، مجتمعات ما بعد العَلمانيّة، وعن ذلك يقول هابرماس: "إن الدين يكسب النفوذ ليس فقط على مستوى العالم ولكن كذلك داخل الفضاءات الوطنيّة العامة، أنا هنا أتحدث عن حقيقة أن الكنائس والمنظمات الدينيّة تضطلع بشكل متزايد بدور مجتمعات للتفسير في المجال العموميّ داخل المجتمعات العَلمانيّة. يمكنها أن تصل إلى التأثير على الرأي العام وستفعل بالمساهمة في القضايا الأساسيّة بصرف النظر عمّا إذا كانت حججها مقنعة أو قابلة للاعتراض. إنَّ مجتمعاتنا التعدديّة تشكل مجلس استجابة لمثل تلك التدخلات، لأنَّها تنقسم بشكل متزايد في صراعات القيم التي تتطلب تقنينًا سياسيًّا. سواء تعلق الأمر بإباحة الإجهاض، أو الموت الرحيم الطوعيّ، أو القضايا المتعلقة بالأخلاقيات في علم الأحياء في الطب الإنجابيّ، أو مسائل حماية الحيوانات أو تغيير المناخ، تحول هذه المسائل وأخرى مشابهة لها أصبحت مبهمة الحل لدرجة أنه لا يمكن تسويتها منذ البداية، بأي حال من الأحوال، فأي فريق يمكن أن يستند على البدهيات الأخلاقيّة

(36) Eric Bain-Selbo, «Religion and Rationality», **Journal for Cultural and Religious Theory**, Lebanon Valley College, 5.1, 2003, p. 142

(37) Habermas, **The Theory of Communicative Action,** V.2, p. 56

الأكثر إقناعًا لديه.[38] ولذلك سيكون البعد النقاشيّ والحجاجيّ هو الفيصل مع أثر البعد الدينيّ الذي يطبع الواقع المعاصر لمجتمعاتنا.

ويشخص هابرماس، في خطابه عن الدين وعلاقته بالعَلمانيّة، ملاحظتين: الأولى الذعر الذي خلفته عمليات الحادي عشر من سبتمبر من جهة، والثانية مشكلة نتائج التسطيح الثقافي في زمن انتشار وسائل الإعلام، والذي بدأ خصوصًا بظهور التلفزيون، فلم تكن الثقافة النقديّة في الماضي لتنحط إلى مثل هذه الثرثرة العاطفية وهذه السفاهة المنفلتة التي نشهدها اليوم. وفي مثل هذه الوضعية، يرى هابرماس ضرورة أن نطرح قضايا ذات أهمية كبيرة. ومنها تلك المرتبطة بالشعور الأخلاقيّ، وهي التي يمكن التعبير عنها حسب هابرماس في لغة دينية، وهو ما يعني أنه حتى في المجتمعات العَلمانيّة تبرز الحاجة إلى الإرث الدينيّ: إنَّ العَلمانيّة التي لا تتدمر، تتحقق ترجمةً للخطاب الديني وتحوله إلى لغة دنيويّة.[39]

والمهمة المرحليّة للدين، بناءً على دوره في التأسيس، والأثر في المجتمع، يجب أن تتجلى في متابعة الممارسة النقديّة التي حققها الدين في علاقته مع الموروث الميثولوجيّ السابق عليه، وكما يقول هابرماس: "إنَّ العمل الذي حققه الدين على الأسطورة، يقوم المجتمع ما بعد العَلمانيّ بمتابعته على الدين نفسه"[40] فالأسطورة رُفضت لخرافيتها، وابتعادها عن المعقوليّة من طرف المؤمنين أو الدين عمومًا، والمجتمع المعاصر اليوم المجتمع ما بعد العَلمانيّ، وعليه أن يتوجه للدين بأداة الفلسفة، ليتفحص مقولاته والبعد الخرافيّ والأسطوريّ، لكشفه ونقده، لتحقيق مقبوليّة معياريّة عامة، قائمة على التعدديّة الدينيّة،كما سبقت الإشارة، والتعدديّة الثقافيّة.

وبذلك فهو لا يعوّل على الفهم الدينيّ الدارج بأنه مجموعة العقائد المغلقة أو ما دار بفلكها، إن المسألة الأساسيّة تكمن في محاولة هابرماس إخضاع الجانب القلبيّ للإيمان إلى نقاش عقلانيّ، وبالرغم من أنه ينفي إمكانية تحصيل إجماع عقلانيّ في قضايا الدين والإيمان، إلا أنه يعوِّل على وجود فئة ثالثة، وهي الفئة الديمقراطيّة التي تستطيع أن تتبوأ لها موقعًا منعزلاً عن فوضى المذهبيّة أو الأيديولوجيّة،[41] ولقيام ذلك ينبغي على الديانات أن تتخلى عن ادعاءاتها في أنَّها تحمل وتعطي معنىً كامل للحياة، ولاسيّما داخل المجتمعات المتعددة، وبذلك فهي مدعوة لإعادة تنظيم وترتيب وإعادة بناء معتقداتها وتصوراتها الدينيّة وفق منظور

---

[38] هابرماس، يورغن، «مجتمع "ما بعد العَلمانية" ماذا يعني ذلك؟»
http://www.resetdoc.org/story/00000001016

[39] كنيب، كيرستن، «المسألة الدينية لدى هابرماس... جمال الفكر في تعدده واختلافه»، ترجمة رشيد بو طيب، **مجلة فكر وفن**، معهد غوته، العدد 92، السنة 49، 2010، ص 61

[40] هابرماس، يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية**، ص 137

[41] عز العرب لحكيم بناني، «حياد الفلسفة وتعدد القيم»، ص ص 121- 122

الإنصاف السياسيّ والاجتماعيّ والثقافيّ.[42] وبذلك، تصبح آلية التسامح هي القادرة على تحقيق تلك الانعطافة مع الأخذ بعين الاعتبار فكرة أصل التغيير في المعتقد الدينيّ وعلاقته بالمجتمع.

وصفت وظيفة الدين، كما يرى هابرماس، تعمل على تحويله إلى مصدر للتكامل الذاتي بدلاً من قيامه بتقديم وصف مفروض للعالم الخارجيّ، وبذلك فهو خطوة نحو التكامل الاجتماعيّ، وبذلك فالدين يقوم بتسهيل مهمة التواصل المثاليّ والبحث عن التحرر؛ فالتواصل المفعّل دينياً يجبر الناس على الوعي بالمعانة من فقد إنسانيتهم، وبذلك اللجوء إلى حلول خارج نطاق العلوم الاجتماعيّة أو الإمبريقيّة، وذلك هو حيز الدين.[43] وذلك التكامل يفيد في فهم معنى الدين بروح عصرية تهدف إلى قبول التعدديّة، لأنَّ هدفه الاندماج، والاعتماد على منعطف جديد غير متطرف يمثله الفهم العقلانيّ التواصليّ بديلاً عن التطرف العِلمويّ، ويهدف إلى نوع من قبول التعدديّة الإيمانيّة والثقافيّة.

إذ إن الاعتراف بالتعدد الثقافيّ عند هابرماس "هو من نتائج الإقرار بتعدد العقل والعقلانيات، والتخلي عن الإيمان التقليديّ بعقل الحداثة الواحد، وحدانيّة كليّة وشموليّة...لذلك، فمهما تعددت الثقافات واختلفت وتنازعت، لابد من البحث عن قاسم مشترك، من رصيد عام يكون مدعومًا بعقلانيّة راسخة، وديمقراطيّة ممكنة، ومواطنة متعددة، يكون محورها الحوار والتشاور بين الثقافات المختلفة. فإذا كان لكل جماعة ثقافيّة، الحرية في التمتع بالولوج إلى مواردها الثقافيّة الخاصة بها، ولها الحق في التشبث برؤيتها للكون وبحريتها في ممارسة حياتها، فإنَّ هذا الحق لن يكون مشروعًا سوى بالانضباط لمساطر التشاور الديمقراطيّ، والانخراط في مسلسل الحداثة، قصد الوصول إلى تراضٍ مبني على حلول وسط بين الجماعات الثقافيّة، حلول تأخذ بعين الاعتبار مطالب الأفراد وشبكات تواصلهم وحقهم في تأويل ذخائرهم الثقافيّة وتجديدها بما يلبي متطلبات الحداثة"[44]. ويمكن للدين أن يقوم بممارستين: أولاً: تأسيسه لبعد كونيّ تعدديّ ثقافي، وثانياً: إجابة على كيفية ضمان خصوصيّة الجماعات الدينيّة في إطار رعاية النظام الديمقراطيّ وقوانين المساواة، دون المس بالحقوق الأساسية للأفراد، وبذلك تشكل أطروحة الديمقراطيّة التشاوريّة الضمان الأساس لمراعاة مطالب التعدد الثقافّي والدينيّ في محاولة للجمع بين الحداثة والحفاظ على الهوية.[45]

---

[42] المرجع السابق، ص 122

[43] مجموعة مؤلفين، **التحليل الثقافي**، (مجموعة مترجمين)، ص ص 96-97

[44] محمد المصباحي، «مفارقات التعدد الثقافي بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية ما بعد الحداثية عند هابرماس»، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، **فلسفة الحق عند هابرماس**، ص ص 136-137

[45] ينظر: المرجع السابق، ص 128

لكن هل تستطيع دولة الحق الهابرماسيّة بتشاوريتها، وإيمانها بالتعدد الآنف، أن تشرعن صفتها الديمقراطيّة، أنموذجًا بديلاً يفرض نفسه فرضًا، لأسباب تاريخيّة وإنسانيّة عامة؟ وهل تستطيع هذه الأخلاقيّة الجديدة بتعدديتها أن تتيح إمكانية تحقيق الأنموذج الديمقراطيّ التشاوريّ والقانونيّ؟

والحقيقة أنَّ واقع نظرية هابرماس "تحت بند أخلاق التعدديّة لا يدمر الرابطة الجوهريّة بين الديمقراطيّة والحقوق، حتى ولو كان من الصحيح أنَّه ينقص بشكل كبير من تشكيلة الإمكانيات التي يمكن للمتشاركين القانونيين من أجلها أن يُعتبروا، في آن معًا، صانعين للحق ومستهدفين به. وبالفعل، فإنَّه بقدر ما يتم استبعاد تفضيل من الطراز الأول لشخص ما، كليًّا أو الحد منه من خلال النزعة الإجرائيّة التعدديّة، يصبح من الصعب النظر إلى هذا الشخص كصانع لقانون قسري وخاضع له. لكن هذه الملاحظة لا تخفف من قوة الواقعة العكسيّة الاستدلاليّة، ومن الممكن، في الواقع، حتى أن تزيد منها. فبتركيزها على الذين هُمشوا أو استبعدوا، يمكن للنظرية الاستدلاليّة، في آن معًا، أن تشير إلى حدود التعدديّة، وبالتالي إلى الحاجة إلى أن يكون المرء مدركًا بقدر أكبر، وبالإجمال، فإذا أعدنا موضعة نظرية هابرماس الاستدلاليّة وأنموذجه الإجرائيّ للحق ضمن إطار تعدديّ صريح، فإنهما سيصبحان أدوات مفهوميّة غنيّة وقويّة من أجل تقويم العلاقات القانونيّة المعاصرة"[46].

في الدين وحوله، ما الذي يمكن أن يخضع للمناقشات العموميّة والمحاججات العقلانيّة؟ ذلك السؤال الذي برز كإشكال في ذهن هابرماس، ولذلك يحاول أن يوجهه على الدين نفسه وليس للفلسفة، يبحث عن إجابات تمكنه من الحضور، لأنَّ الفلسفة بنفسها يجب ألا تكون متحيزة لمذهب أو عقيدة، ولأنَّها تعمل على تنمية وعي مبني على الحرية المتبادلة، لذلك هابرماس لا يلجأ في مساءلته إلى الإيمان بوصفه معتقداً، بل بوصفه النية القلبيّة أو الإخلاص، ومن ذلك يحاول أنْ يحيل هذه الموضوعات إلى الفحص العقليّ، بالرغم من أننا نعلم أنَّه من المتعذر أنْ يتم تحصيل إجماع عقلانيّ حول قضايا الإيمان والدين.[47] وبذلك على الممارسة الدينيّة أن تعتمد على نتائج القبول بالتعدديّة، وانجازاً للمشروع برمته نجد هابرماس يدعو إلى إعطاء منزلة جديدة للدين، حيث يصبح مجتمع العَلمانيّة أقرب إلى الظاهرة المركّبة التي تفترض وجود طرفين هما العَلماني والدينيّ. وتكون ما بعد العَلمانيّة بذلك مساراً تكامليّاً بين الطرفين، بل يعتقد هابرماس أنّ من مصلحة الدولة الدستوريّة الحديثة مراعاة كل المصادر أو الينابيع الثقافيّة التي يتغذّى منها التضامن بين الناس وينمّي وعيهم بالقيم. ولذا، فإنّ المؤمنين والعَلمانيين في الدولة الدستوريّة الحديثة ينبغي عليهم التعامل باحترام متبادل. أما الأساس الفلسفيّ لتلك العلاقة، فهو مبدأ عدم التوافق بين العلم والإيمان كأحد مبادئ الدولة العَلمانيّة. ولكنّ هذا المبدأ لا يجد له ترجمة معقولة حسب هابرماس إلّا عندما يتمّ الاعتراف للقناعات الدينيّة بمنزلة إبستيمية مختلفة، والكفّ عن نعتها

[46] روزنفيلد، ميشيل، «الحق والديمقراطية (كتاب لهابرماس).. مؤلف مرجعي»، **مجلة القانون العام وعلم السياسة**، العدد6، ص 1390

[47] عز العرب لحكيم بناني، «حياد الفلسفة وتعدد القيم»، ص 121

باللاعقلانيّة[48]. وهنا إشارة واضحة لوجوب قبول التعدديّة من طرفي المعادلة: الدينين والعلمانيين، بذلك سينشأ التضامن بين السياسة والدين والفلسفة عبر أنموذج الديمقراطيّة التشاوريّة الكونيّة على الشكل الآتي:

1- إصلاح ذاتيّ للدين، ينتج القبول بالتعدديّة والإنجاز العلمي.

2- إمكانية رعاية النظام السياسيّ التشاوريّ لإمكانيات وفاعليات المجتمعات ما بعد العَلمانيّة المتعددة، باسم الديمقراطيّة.

3- إصلاح فلسفيّ للمكتسب الدينيّ والسياسيّ، بواسطة النقد لتأسيس تعدديّة عالميّة عقلانيّة.

يصبو هابرماس من وراء تعميق العلاقة واللقاء بين العَلمانيّة والدين "في فضاء العقل الثقافيّ المتواصل والمتسامح وشبه المحايد، أن يحض الدين بأن يلعب دورًا أكبر في علمنة الدولة، بعد أن يكون قد قام بتحديث ذاته وموارده من تلقاء نفسه في غمرة التحديث الجارف الذي تقوم به الحداثة إزاء نفسها، كما كان يرنو من وراء هذا اللقاء إلى أن يحث العَلمانيّة بأن تؤدي دورًا أكبر في ترجمة العناصر العقلانيّة الموجودة بالقوة في داخل الدين نفسه إلى اللغة العَلمانيّة"[49]، فليست المهمة دينيّة فقط، بل ثمة مهمات أخرى منوطة بالعَلمانيّة، وهي إمكانية استخراج واستنطاق وقبول المكنون العقلانيّ في الأديان.

الدين مشوهًا للتواصل أو متعذرًا عليه؟:

إنَّ الدين بمعناه العقديّ غير القابل للجدل الفلسفيّ، وهو سبب من أسباب تشويه التواصل السليم، وذلك لأنَّه لا يرضى بالآخر وحججه، ولأنَّ محاججات المتدينين المنغلقين تتخذ من العاطفة والانكفاء على الذات الدوغمائيّة مرجعًا لها في تحديد الحقائق ومنهجيّة الحوار وغاياته التي قد تخالف الآخر أكثر مما تتفق معه، وذلك ما ألمحنا إليه مع فكرة الأصوليّة. لكن أحاول أن أتساءل عن مدى معالجة الجانب الآخر من الدين واللامعقول أو اللاقبول للآخر في ميدان التواصل. فهنالك خطر عقديّ دينيّ قد يسبب مشاكل وخطورة لعملية التواصل الفعّالة داخل الحيز السياسيّ، ويتمثل الخطر هنا في أن ما يشجِّع عليه الدين من سلبية اجتماعيّة ينتهك حاجةَ الديمقراطيّة إلى مواطنين فاعلين ومشاركين في التواصل الذي يهدفه هابرماس، خاصةً أن قصة "السقوط أو النزول" لآدم من جنة عدن، تصوِّر التاريخ الدنيويّ كقصة للانحدار والتدهور وذلك لا ينتج أيُّ

[48] محمد المهذبي، «حقيقة مجتمع ما بعد العلمنة عند هابرماس». http://www.alawan.org.

[49] محمد المصباحي، «مفارقات التعدد الثقافي بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية مابعد الحداثية عند هابرماس»، ص 139

خير جوهريّ.[50] لأنَّ الفكر الدينيّ بهذه الصورة يقودنا إلى تصور الحياة بمجملها بصورة جدل الخطيئة والتكفير عنها.

إنَّ اللاهوتيين الذين يستخدمون اللغة الدينيّة لما لها من قوة عاطفيّة أكثر مما يستخدمونها لغرض نقاشيّ أو حجاجيّ، إنَّما يحاولون أن يشوهوا التواصل، ولذلك فعلى الفيلسوف المشاركة في المناقشة من أجل تحويل الخطاب الدينيّ إلى دعاوى حقيقة تحاول الحصول على الشرعيّة عن طريق الجماعة التواصليّة والحجاج فيها، وذلك في حقيقة الأمر هو جزء مما يتصوره هابرماس برنامجًا لإلحاد منهجيّ، وهو يعبر عن إخضاع الدعاوى اللاهوتيّة أو الميتافيزيقيّة لقواعد الفعل التواصليّ من أجل المشروعيّة، وأنَّ أي فلسفة أو لاهوت لا يخضع لمثل هذه القواعد، فإنه يفقد جديته الفلسفيّة.[51]

إلّا أنَّ للدين، وكما بينا سلفًا، دورًا مهمًا ليؤديه، بما يمتلكه من ذخيرة للتعاليّ: فهو يحول بين أفراد المجتمعات العَلمانيّة الحديثة، وبين أن تطغى عليهم متطلباتُ الحياة المهنيّة والنجاح الدنيويّ التي تتَّسم بالشمول. وبذلك، يمكن للقيم الدينيّة، قيم المحبة والتضامن والتقوى، أن تقف إزاء قيم التنافس والكسب والتلاعب الشاملة والمسيطرة، فتشجِّع البشر على التعامل بعضهم مع بعضهم بوصفهم غايات وليس بوصفهم مجرد وسائل.[52] يقول هابرماس: "إذا كان البرنامج التاريخيّ يتمثل في التقليل أو الإلغاء أو الحيلولة دون المعاناة التي تعيشها المخلوقات الحساسة، وإذا كانت الخبرة التاريخيّة تعلمنا أنَّه في أعقاب مايبلغه التقدم تنتج كارثة الاستهلاك، لأنَّ هناك أُسسًا لافتراض أن توازن ما يمكن أن يدوم يظل سليمًا فقط، إذا ما بذلنا أقصى جهدنا من أجل التقدم الممكن، وربما هذه الافتراضات التي لا تعطي في الحقيقة الثقة بالممارسة التي كانت يقينياتها قد أزيحت جانبًا [الفكر الميتافيزيقيّ] ومع ذلك، فإنَّها تظل تطرح نوعًا من الأمل."[53]

وعلى ضوء ما سبق، فإنَّ إقصاء الدين، يبقى موضوعاً إشكاليّاً، كما يتصوره هابرماس، لأسباب الحاجة إلى التضامن والتكامل الاجتماعيّ والأصل الدينيّ لمفاهيمنا العَلمانيّة المعاصرة، ولفكرة أساسيّة يتمسك بها هابرماس، هي: إمكانية استنطاق المعقول في الدينيّ، دونما دليل كافٍ

---

[50] Novak, Michael, «The end of the secular Age», in **Religion and the American Future**, p.10

[51] Eric Bain-Selbo, «Religion and Rationality», p. 142

[52] ثائر ديب، الدِّين والعَلْمانية في الفكر الغربي من هيغل إلى هابرماس.

http://www.maaber.org/issue_april06/perenial_ethics1.htm

[53] نقلاً عن:

Eric Bain-Selbo: Religion and Rationality, p.14

حسب منظومة الفعل التواصليّ. كما لا يمكن أنْ نحاكيه دونما أُطر عَلمانيّة ترعى التواصل والتعدد والعقلنة، وتلك هي مهام السلطة في المجتمع ما بعد العَلمانيّ.

الخاتمة:

مثلت رؤية هابرماس في نقده للأصوليّة الدينيّة والأصوليّة العلمانية جزءًا مهمًا يمكن الإفادة منه في إعادة فهم واقعنا، والبحث عن حلول ممكنة لكثير من ويلاته ومشاكله، فالرؤية النقدية هذه أفرزتْ مقولاً مركبًا على الطريقة الهيجليّة هو المجتمع "ما بعد العَلمانيّ"، والذي يعول عليه هابرماس، ونعول عليه نحن أيضًا، في قبوله للدينيّ بنسب لا تجعله متسيّدًا بقدر ما يكون مسهمًا في العمل السياسيّ، وفي المقابل على العَلماني ألّا يقصي المختلف فكريًّا، ولا يمكنه أصلاً التخلي عن الدينيّ جذريًّا لأنَّ ذلك سيعني تخليه عن كثير من أُسسه المفهوميّة والتاريخيّة. وعليه فلا مناص إلّا بهذه الصورة التي تقفز على إشكالية الثنائيّة المقيتة في التحجر والأُصوليّة.

مسرد المصادر والمراجع:

- Habermas, Jurgen, **Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity**,(Edited and with an Introduction by Eduardo Mendieta), Polity Press, 2002.
- يورغن هابرماس: **مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية**، نقله إلى العربية: جورج كتورة، مراجعة: أنطوان الهاشم، بيروت، المكتبة الشرقية، ط1، 2006
- Borradori, Giovanna, **Philosophy in a time of terror: dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida**, The university of Chicago Press, 2003
- وولن، ريتشارد، «الانعطافة الدينية عند الفيلسوف يورغن هابرماس، هل نعيش في مجتمع ما بعد علماني؟»، ترجمة خالدة حامد،

http://www.hekmah.org/portal/

- Habermas, J., «Religion in the Public Sphere»,Trans: by Jeremy Gaines, **European Journal of Philosophy**, Polity, 2006
- Borradori, Giovanna, **Philosophy in a time of terror**.
- عبد السلام حيدوري، **الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان.. هابرماس نموذجاً**، تصدير عبد العزيز العيادي، ط1، صفاقس، دار نهى، 2009
- يورغن هابرماس وجوزف راتسنغر (البابا بندكتس XVI)، **جدلية الدين والعلمنة: العقل والدين**، تعريب وتقديم: محمد لشهب، بيروت، جداول، ط1، 2013
- هابرماس، يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية**.
- كنيب، كيرستن: «المسألة الدينية لدى هابرماس.. جمال الفكر في تعدده واختلافه»، ترجمة رشيد بو طيب، مجلة **فكر وفن**، معهد غوته، العدد 92، السنة 49، 2010
- هابرماس، يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية**.
- هابرماس، يورغن، «مجتمع "ما بعد العلمانية" ماذا يعني ذلك؟» (مداخلة قدمها الفيلسوف الألماني خلال مشاركته في الأيام الدراسية المنظمة من طرف **مؤسسة ريسيت للحوار بين الحضارات** في اسطنبول من 2 يونيو إلى السادس منه سنة 2008).

http://www.resetdoc.org/story/00000001016.

- هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية.
- هابرماس، يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانية**.
- Habermas, J., «Religion in the Public Sphere»
- Borradori, Giovanna, **Philosophy in a time of terror**.
- هابرماس، يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانية**، والمرجع السابق.
- جيوفانا بورادوي، «**هابرماس ودريدا: الإرهاب وإرث عصر التنوير**»، ترجمة زيد العامري الرفاعي،

http://www.iraqiartist.com/iraqiwriter/iraq/3054.htm.

- هابرماس، يورغن، في مقابلة معه بعنوان: **الإرهاب والعنف والتواصل** (جيوفانا بورادوي)، الحوار المتمدن – العدد 755 - 25 / 2 / 2004.
- هابرماس، يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانية**، ص 132
- كنيب، كيرستن ، «المسألة الدينية لدى هابرماس.. جمال الفكر في تعدده واختلافه»، ص 61

- عز العرب لحكيم بناني، حياد الفلسفة وتعدد القيم، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، **فلسفة الحق عند هابرماس**، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط،2208، ص ص 118-119
- Habermas, Jurgen, **Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity**, p 103
- Novak, Michael, «The end of the secular Age», in: **Religion and the American Future**, Editors: Christopher DeMuth and Yuval Levin, The AEI Press, Publisher for the American Enterprise Institute, Washington, 2008
- ثائر ديب، الدِّين والعَلمانية في الفكر الغربي.. من هيغل إلى هابرماس.

http://www.assuaal.net/essies/essies.90.htm.

- Schecter, Darrow, **The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas**, The Continuum International Publishing Group Inc, New York , 2010.
- ثائر ديب، الدِّين والعَلمانية في الفكر الغربي من هيغل إلى هابرماس.

http://www.assuaal.net/essies/essies.90.htm.

- Habermas, J., **The Theory of Communicative Action**,V.2, (Life word and System), Tran: Thomas McCarthy, Beacon press, Boston U.S.A, .1987
- Eric Bain-Selbo, «Religion and Rationality», **Journal for Cultural and Religious Theory**, Lebanon Valley College, 5.1, 2003.
- Habermas, **The Theory of Communicative Action ,**V.2
- هابرماس، يورغن، «مجتمع "ما بعد العَلمانية" ماذا يعني ذلك؟»

http://www.resetdoc.org/story/00000001016

- كنيب، كيرستن، «المسألة الدينية لدى هابرماس... جمال الفكر في تعدده واختلافه»، ترجمة رشيد بو طيب، **مجلة فكر وفن**، معهد غوته، العدد 92، السنة 49، 2010
- هابرماس، يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية**
- عز العرب لحكيم بناني، «حياد الفلسفة وتعدد القيم».
- مجموعة مؤلفين، **التحليل الثقافي**، (مجموعة مترجمين)، ص ص 96-97
- محمد المصباحي، «مفارقات التعدد الثقافي بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية مابعد الحداثية عند هابرماس»، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، **فلسفة الحق عند هابرماس**.
- روزنفيلد، ميشيل، «الحق والديمقراطية (كتاب لهابرماس)... مؤلف مرجعي»، **مجلة القانون العام وعلم السياسة**، العدد 6
- عز العرب لحكيم بناني، «حياد الفلسفة وتعدد القيم".
- محمد المهذبي، «حقيقة مجتمع ما بعد العلمنة عند هابرماس». http://www.alawan.org.
- محمد المصباحي، «مفارقات التعدد الثقافي بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية مابعد الحداثية عند هابرماس».
- Novak, Michael, «The end of the secular Age», in **Religion and the American Future**.
- Eric Bain-Selbo, «Religion and Rationality».
- ثائر ديب، الدِّين والعَلْمانية في الفكر الغربي من هيغل إلى هابرماس.

http://www.maaber.org/issue_april06/perenial_ethics1.htm

- نقلا عن:

Eric Bain-Selbo: Religion and Rationality.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com