

إعادة التفكير في منزلة الدين في الفضاء العمومي

أو إجراءات الالتقاء بين المؤمن والعلماني وفق يورغن هابرماس

خمسي الدريدي¹

تاريخ النشر: 2021/12/31

تاريخ القبول: 2021/10/15

تاريخ الاستلام: 2021/02/28

ملخص:

يسعى هذا المقال إلى استجلاء موقف يرغن هابرماس *Jürgen Habermas* (1929-..) من المسألة الدينية في الغرب اليوم باعتباره موقفا لا يخلو من طرافة وجدّة مقارنة بالأنطروحات الأخرى التي حاولت دراسة ظاهرة "عودة الديني" سواء من منطلق ثقافوي أو اقتصادي اجتماعي.. ، لقد فضّل هابرماس افقا "مابعد علماني" *post séculière* سمح له بتجاوز الموقف العلماني ذو المنزع الطبيعي *le naturalisme* والعلمي *le scientisme* وفي الآن ذاته الموقف الديني المتشدد. وللغوص في هذا الطرح اتبعنا ثلاث خطوات أساسية:

أولها: الوقوف عند تطوّر رؤية هابرماس للدين الذي تصوّره في بداية مساره الفلسفي والسوسيولوجي كما لو كان مكوّنًا للعالم الذاتي"، وذلك لاحتفاظه بمقومات الموقف الجمالي والايثيقي، وفي هذه الحالة تبدو التقاليد الدينية مرادفة للترسبات اللاعقلانية القديمة ولا علاقة له بالفضاء العمومي لأن تعبيراته لا تنجح في اختبارات "الكوننة" *Universalisation*. ثم إثارة أهم التحديات التي طرحتها بعض التجارب الدينية في أنحاء مختلفة من العالم المعاصر ولاسيما في "مجتمعات الوفرة الأوروبية"، وبيان أن مقولات "العلمانية الكلاسيكية" *la sécularisation classique* عاجزة عن مواجهة هذه التحديات أو استيعابها معرفيا، ولعل هذا ما دفع بهابرماس إلى معالجتها من "أفق ما بعد علماني". وأخيرا: تحديد للإجراءات الواجب اتباعها من طرف "العلمانيين" و"المؤمنين" داخل المجتمع الواحد إذا ما رامّا تجنب نزاعا أو "حرب حضارات"

كلمات مفتاحية: العلمنة، العقل التواصلي، ما بعد علماني. فضاء عمومي. تحديث أحادي البعد

¹ خمسي الدريدي Khomsi Dridi: أستاذ مساعد قسم الفلسفة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس تونس،

البريد الإلكتروني [drkhomsi66@gmail.com].

Abstract:

This article seeks to elucidate the position of Jürgen Habermas (1929-..) on the religious question in the West today, as it is considered a very witty and novelty position compared to other theses that tried to study the phenomenon of "the return of the religious", whether from a cultural or economic and social standpoint .., Habermas prefers a "post-secular" perspective that allowed him to transcend the secular position based on the naturalist and scientist dimension, and at the same time the intransigent religious position. In order to delve into the implications of this thesis and its stakes, we followed three basic steps:

The first is: to stand at the evolution of Habermas's vision of religion, which he conceived at the beginning of his philosophical and sociological path as if it were a component of the subjective world, This is because it retains the Considerations of the aesthetic and ethical position. In this case, religious traditions seem to be synonymous with ancient irrational sediments and have nothing to do with the public space because its expressions do not pass the tests of «Universalization». Then to raise the most important challenges raised by some religious experiences in different parts of the contemporary world, especially in "European societies abundance", and to show that the categories of "classical secularization" are incapable of facing these challenges or comprehending them cognitively, and this may be what prompted Habermas to treat it from the "horizon post secular». Finally: a determination of the procedures that must be followed by the "secular" and "believers" within the same society if they want to avoid a "war of civilizations".

Keywords: secularization, communicative reason, post-secular, public space, one-dimensional modernization.

مقدمة:

مثلت عودة "الديني" إشكالا بالنسبة إلى فلاسفة الغرب وسائر الباحثين في الدراسات الاجتماعية اليوم، أطلق عليها فوكو عبارة "الروحانية السياسية الجديدة"¹، في حين تناول يرغن هابرماس Jürgen Habermas (1929-...) هذه العودة في علاقتها بالفضاء العمومي في إطار محاوراته مع رجال دين مثل راتسزنغر Joseph Ratzinger (1927-..) (أو ينيدكت السادس عشر بابا الفاتيكان من 2005 إلى

¹ - Michel Foucault, *Dits et Écrits II*, 1976-1988, Gallimard, 2001, p.694

(2013)، ومناقشات مع فلاسفة مثل جون رولز John Rawls (1921-2002) وشارلز تايلور Charles Taylor (1931-..). ونانسي فرايزر Nancy Fraser (1947-..). فضلا عن إعادة قراءته للنصوص الكبرى الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، وخاصة كانط E.Kant (1804-1724) وهيغل F.W. Hegel (1770-1831).

ويتبين من خلال متابعة للمسار الفكري لهابرماس أن المسألة الدينية لم تحتل ضمنه نفس المنزلة: ففي كتابته الأولى، وخاصة "العلم والتقنية كإيديولوجيا" و"المعرفة والمصلحة" لم تكن هذه المسألة مطروحة عليه، وإنما التحدي الذي كان يواجهه أكثر هو النزعة الوضعية والتقنوقراطية، وفي كتاباته اللاحقة لم يكن الدين لدى هابرماس، وهو في خضم "المنعرج اللغوي" (في مطلع الثمانينات) سوى أحد ترسبات القديم، وفي أفضل الحالات هو قناة ذاتية لا علاقة لها بالفضاء العمومي، إنه لا يمثل مشكلا بالنسبة إلى الفلسفة التي لا تطرح على نفسها مهمة استبعاد الدين أو تزعم الحلول محلّه. وفي منتصف التسعينات يقرّ هابرماس أني: "لست متعودا على المناقشات اللاهوتية ولا أتحرك طوعيا إلا قليلا على أرضية لست عارفا بها بصورة كافية"¹. لم يتناول هابرماس قبل سنة 2000 المسألة الدينية إلا في سياق مناقشة بعض المفكرين أو في سياق استطرادي.

علينا أن ننتظر ما أطلق عليه اوستين هارينغتون Austin Harrington "المنعرج اللاهوتي"² في مطلع الألفية الثالثة حيث غير هابرماس نظرتة إلى الدين من اعتباره قناة تنتهي إلى "العالم الذاتي" إلى

¹ - Jürgen Habermas « Digression. Transcendance de l'intérieur, transcendance dans l'ici-bas » in *Textes et contextes*, Paris, Cerf, 1994, p. 85,

² - Austin Harrington, « Habermas's Theological Turn ? » in *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 37, n°1, 2007, pp. 45-61.

- عرف هابرماس بكونه أبرز فيلسوف ممثل للجيل الثاني من رواد مدرسة فرنكفورت أو "النظرية النقدية"، لم تهتم ---- كتاباته الأولى بالقضايا الدينية إلا في مناسبات عابرة، إلا أنه في العقدين الأخيرين حدث منعطف مهم في وجهة نظره تجاه الدين أو ما يطلق عليه "التقاليد الدينية" ترجمها في اللقاءات والمناظرات المختلفة. ونذكر هنا أهم هذه المحطات :

في 2001 وبمناسبة تسلّمه جائزة السلام ألقى هابرماس مداخلة بعنوان "الإيمان والمعرفة". وبعد هجمات 11 سبتمبر، أكد على أهمية الحوار J. Ratzinger بين المنظور العلماني والمنظور الديني. وفي 2004، شارك في حوار بالأكاديمية الكاثوليكية بمونيخ مع الكاردينال جوزاف راتسنغ الذي ارتقى إلى مرتبة البابا سنة 2005 (انظر: جدلية العلمنة، العقل والدين تعرب وتقديم حميد لشهب، بيروت 2013، ويتضمن محاضرتين لهابرماس حول الأسس قبل السياسية للدولة الديمقراطية القانونية، والثانية لرستسنغر حول: أسس الحرية ما قبل السياسية لدولة حرة). Eugénisme libéral, Avenir de la nature ثم إن هابرماس نشر بعد ذلك كتاب "مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية"³: "(ترجمة جورج كتورة، بيروت، المكتبة الشرقية، 2006) حيث وجه نقدا لمزالق الهندسة الوراثية والمخاطر المحدقة التي أفرزتها humaine وفق توقعات البعض، ودافع فيه عن الحق في هوية إنسانية الذي يشمل الإنسان في المستقبل cloning تجاربها، وخاصة الاستنساخ

الإقرار بشرعية حضوره في الفضاء العمومي في ظل شروط وإجراءات محددة. ويرى أن هذا الحضور ممكن في ظل ما يطلق عليه "المجتمعات ما بعد علمانية¹" ، وفي كتابه الأخير " بين النزعة الطبيعية والدين: تحديات الديمقراطية"² يبرر ذلك بقوله أن التصور العلماني الكلاسيكي لم يعد ملائماً لاستيعاب الوضعيات المستجدة في "مجتمعات الوفرة" الأوروبية وبعض البلدان الأخرى ككندا وأستراليا ونيوزلندا والتي تحتضن داخلها مجموعات دينية متعددة. في هذا الكتاب يدافع هابرماس عن أطروحة مركزية مفادها التأكيد على أن الدين لا يمكن استبعاده كما تزعم النزعة الطبيعية "le naturalisme" إذ هو يضطلع بوظيفة معنوية في المجتمع الحديث أو "ما بعد العلماني" ، لقد بات من المؤكد الاعتراف بانطوائه على حقائق تكوّن موارد هامة لتأسيس المعنى.

فكيف تحددت نظرة هابرماس للدين في علاقة بظاهرة " فكّ السحر عن العالم"؟

وأيّ تحديات طرحتها المستجدات الدينية وحملت هابرماس على إعادة التفكير في منزلة الدين؟ وأي نمط لحضور الدين في الفضاء العمومي يمكن أن يقبل به العقل؟ وما مبررات تجاوز الطرح العلماني الكلاسيكي القائم على تحديث أحادي نحو "مجتمع ما بعد علماني" قائم على تحديث دياكتيكي؟ وسعياً إلى معالجة هذه الإشكالية في مختلف مستوياتها وأبعادها سننعمد منهجاً تحليلياً لا يقوم على عرض كتب هابرماس في المسألة قيد الدرس وإنما الغوص في ضمنيات تطور موقفه من المسألة الدينية والعوامل التي أسهمت في هذا التطور دون أن نتخلى هنا عن مساءلة المفاهيم المركزية التي ابتدعها

فريدة يعرضها الاستنساخ للخطر المؤكد. وهذا الدفاع لا يتناقض مع موقف رجال الدين والكنيسة مما أهله ليكون أرضية حوار مع بعض ممثلي الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا

¹ - J.Habermas, Qu'est ce qu'une société post-séculière, Le Débat, 2008/5 - n° 152

² -Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Collection NRF Essais, Paris, Gallimard.2008

سنة 2005 صدر هذا الكتاب العام في الأصل بالألمانية لدى الناشر Suhrkamp ، ولا يتضمن وحدة نسقية باعتباره مجموعة مقالات متباعدة زمانياً في كتابتها ، ولكن هذا لا ينفي وجود فكرة ناظمة تنظم حولها اغلب المقالات وتتمثل في تحليل ذلك التطور الملفت لاتجاهين قويين متباينين يخترقان المناخ الفكري والأخلاقي في اوروبا بعد 2000 ونقده لهما :

- من جهة تقدم النزعة الطبيعية naturalisme ، ومن جهة ثانية تنامي التأثير السياسي للحركات الدينية. وهكذا بالتوازي مع التطور الحاصل في مخابر الهندسة الوراثية وعلم الأعصاب والذي رسخ صورة تشيينية عن الذات البشرية يلاحظ هابرماس إعادة إحياء revivalisation وانبعاث للتقاليد والمجموعات الدينية والنزوع إلى تسييسها في عديد البلدان في العالم. و يضرب هذان الاتجاهان (أي الفكر الطبيعي الذي تتشعب منه بعض العلوم المذكورة سابقاً وإعادة الإحياء الديني) بجذورها إلى تقليدين متضاربين في تاريخ الفكر: أولهما: تميم الأثوار للعلم دون حس نقدي، وثانيهما: الدغمانية الدينية التي سادت طيلة التاريخ الإنساني.

إعادة التفكير في منزلة الدين في الفضاء العمومي

مثل مفهوم "مابعد علماني" أو التي استلهمها من الفلسفة الكانطية مثل "الكوننة" **1universalisation** ، ولن نكتفي هنا بالتحليل، وإنما بلورة موقف نقدي يحاول تنسيب منظور هابرماس وذلك بالتساؤل عن ادعاءاته "الكونية". وتبعاً لذلك يتمثل الهدف من هذه البحث في رصد تطور موقف هابرماس الذي يعكس حيوية التفكير الفلسفي وراهنيته من خلال التزامه بقضايا مجتمعه واستجابته "للحاجات الروحية للشعب" وفق عبارة لهيغل، في حضارة خاضعة للعقل الاداتي –الوظيفي والبعد التقني الاقتصادي، وهكذا فإن الهدف الإجرائي يتمثل في إبراز أن هناك حاجة إلى الدين في الفضاء العمومي شريطة ألا يتحول إلى مصدر كلي للمشروعية أو إن يحتكر كل معيارية. وانه، وبعبدا عن منطق الإقصاء المتبادل، هناك امكانية للالتقاء بين المؤمن والعلماني في الفضاء العمومي في ظل اجرائيات وشروط يقبلان بها معا. والاهم من ذلك بيان أن "الدغمائية" التي تحاربها الفلسفة النقدية التواصلية لهابرماس لا تتعين في نسق التمثلات السائدة بل تجد هذه المرة في العلم مصدرا استلهم كما هو الشأن في النزعة الطبيعية والعلموية التي قادت إلى أزمة الحداثة.

أولاً: الدين باعتباره عنصراً من العالم الذاتي والايثيقي

1-قراءة هابرماس لظاهرة "نزع السحر عن العالم"

تكتسي ظاهرة " نزع السحر عن العالم" اليوم أهمية بالغة لدى أغلب فلسفات وسوسيولوجيا الاديان، وبخاصة أدبيات الحداثة، فهي منطلق التحديث في الغرب والإطار الذي تبلور في ظلّه مسار طويل من العقلنة **rationalisation** وتشكّل العقلانية في مختلف مستوياتها منذ مطلع القرن السادس عشر.

¹ - هناك معنيان على الأقل لمبدأ "الكوننة" **1universalisation**:

أولاً المعنى الكانطي حيث يكون مبدأ الكوننة معياراً لاختبار خلقية المبدأ الذاتي **maxime** الذي يصدر عنه الفرد في أفعاله، وبمقتضى ذلك يتم تعميم أو كوننة هذا المبدأ ثم تبين عما إذا كان ينطوي عن تناقض، والمثال المعروف الذي يذكره كانط لهذا المبدأ الذاتي هو التالي: "إذا ضاقت بي الحياة التجأت إلى الانتحار"، هذا المبدأ الذاتي (أو القناعة الخاصة) ليس خلقياً لأن تعميمه (أو كوننته) على جميع البشر يؤدي إلى تناقض، باعتبار أن تعميمه هنا يؤدي إلى هلاك جميع البشر جميعاً.

أما المعنى الثاني فهو يعود لهابرماس، وهو صيغة معدّلة من هذا المنظور الكانطي لمبدأ الكوننة ، لهابرماس، وبمقتضاه لا يكون المعيار كونياً إلا إذا كان مقبولاً من طرف جميع شركاء الحوار عبر مسار حجاجي.

يعني اختبار الكوننة هنا قابلية المعيار لأن يكون محل اتفاق دون أن يكون مفروضاً أو موروثاً، ومن هنا الطابع البيداتي **intersubjective** والتداولي **pragmatique** لمبدأ الكوننة. انظر:

J. Habermas, *Morale et communication*, Paris, Cerf. 1983, pp. 86-87, et *De l'Éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992 p. 123.

وقد انخرط هابرماس في جدال مع كتاب محافظين تناولوا ظاهرة "نزع السحر عن العالم" في فترة ما من زاوية الخسائر التي تحمّلتها الحضارة الراهنة، ويذكر خصوصا كارل شميت (1888-1985) Carl Schmitt ومارتن هيدغر (1889-1976) 1 "، ولكنه في المقابل وجّه اهتمامه إلى ماكس فيبر Max Weber (1864-1920) الذي ظل المصدر المركزي لاستلهاماته في هذه المسألة. ووفق ماكس فيبر فإن هذه الظاهرة انطلقت مع بعض المجموعات البروتستانتية التي قالت بأن الخلاص لا يتحقق من خلال نشدان المتعالي وإنما عبر العمل ضمن هذا العالم الدنيوي المحايث، ثم تعزز هذا التوجّه في العقلنة مع ظهور العلوم الحديثة والتقنية. ولا يعني هنا "نزع السحر عن العالم" تحصيل معرفة أوسع بشروط وجودنا في هذا العالم، وإنما بالأساس الإقرار بأنه "لا وجود لقوة غير متوقعة وغامضة يمكنها أن تتدخل في سير الظاهرة، فكل ما في العالم من ظواهر قابل للسيطرة بواسطة الحساب".

وفضلا عن استبعاد السحر كتقنية خرافية للخلاص فقد أفضى "نزع السحر عن العالم" إلى عقلنة الصور والرؤى الميتافيزيقية للعالم، ومن ثمة ترسيخ "فهم منزاح عن مركزيته"، أي تمايز الدوائر الثقافية للقيم عن بعضها كالعلم والأخلاق والحق والفن واستقلاليتها عن بعضها، فغدت لكل دائرة كما يرى هابرماس ضمن قراءته لفيبر 3 تبريراتها ومعاييرها الخاصة بها: كالحقيقة والخطأ بالنسبة إلى العلم، الخير والشر بالنسبة إلى الأخلاق، والجميل والقبيح بالنسبة إلى الفن...

هناك حسب ماكس فيبر ضربان أساسيان من الأفعال: "فعل بالنسبة إلى غاية" و "فعل بالنسبة إلى معيار" أو قيمة، إذا انطلقنا من الفعل الأول يمكن استخلاص معنى "العقل الأداتي"، ومن الثاني استنباط معنى "العقل العملي". ويكمن المشكل وفق فيبر في تضخم "الأفعال الموجهة بغاية" على حساب "الأفعال الموجهة بقيمة" إذ يلزم عن ذلك تعاضد دور "العقل الأداتي" الذي صار يسمح لنفسه بالخوض في

1 - Philippe Portier, « Démocratie et religion, la contribution de Jürgen Habermas », Revue d'éthique et de théologie morale », 2013/4 n° 277, p.38

2 - Max Weber, La profession et la vocation de savant, in "Le savant et le politique", traduction de Catherine Colliot-Thélène, La Découverte/Poche n°158, 2003, p. 83

3 - J.Habermas, chap. II : la théorie de la rationalisation chez Max Weber, in ; *Théorie de l'agir communicationnel*, t1, Paris, Fayard, 1987,

Aussi, Retour à la théorie de la modernité selon Max Weber, in ; *Théorie de l'agir communicationnel*, t2, Paris, Fayard, 1987, p.335, et aussi J.Habermas, chap I , La modernité : sa conscience du temps et son besoin de trouver en elle-même ses propres garanties, in *Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1985, p.1

إعادة التفكير في منزلة الدين في الفضاء العمومي

مسألة القيم ممّا أدى في نهاية المطاف إلى اندلاع ما يطلق عليه فيبر "حرب الالهة1"، أي صراع القيم في صلب المجتمع الواحد، ومردّد ذلك أن هذا العقل لا يكون مقنعا إلا في مجال أداتي وإنتاجي، وفي مقابل ذلك، لا يحقق أيّ نجاح في مجال المعايير والقيم التي غدت عاجزة عن فرض نفسها على جميع الناس، ومن هنا نشأت حالة عامة من التشكك والارتياب تجاه القيم كشفت عنها الأطروحة التشاؤمية الفيبرية حول تشخيص ما آلت إليه المجتمعات الحديثة من "فقدان الحرية" و"فقدان المعنى2". ويقصد فيبر بـ"ضياع المعنى" فقدان القيم لكونيتها ودورها في إضفاء معنى على وجود الإنسان باعتبار أننا إزاء صراع لأنساق قيمية داخل المجتمع الواحد. ويقصد بـ"ضياع الحرية" تحوّل البشر إلى مجرد كائنات إنتاجية استهلاكية تتحرك في أقطاب البيروقراطية. وفي خضم هذا التحوّل الاجتماعي فقد الدين وجاهته المعيارية التي تؤهله لفرض نفسه على جميع الأفراد في المجتمع. تعدّد عندئذ كافة أشكال الفكر التقليدي والميتافيزيقي أحد أبرز ضحايا العقلنة بما هي أساس التحديث، وهكذا وفي حين تبدو "دوائر الصلاحية" وفق فيبر خاضعة لهيمنة الدائرة المعرفية الأداة للنشاط العقلي من أجل غاية فإن هابرماس يثمن بقية دوائر الصلاحية، وبخاصة دائرة العقل العملي ويجمعها كلها ضمن الفعل التواصلي.

وتبعاً لذلك لا يرفض هابرماس مجمل تشخيص فيبر وإنما سعى إلى إعادة تملكه نقدياً: فهو يتفق معه حول مسار "نزع السحر عن العالم" وما أفضى إليه من تبخيس للرؤى والصور التقليدية للعالم بيد أنه يرفض الموقف التشاؤمي تجاه مصير التحديث ومآلات الحداثة، وهو نفس الموقف الذي انتهى إليه الرواد الأوائل لمدرسة فرنكفورت وخاصة تيودور أدورنو **Théodore Adorno** (1903-1969) وماكس هوركهايمر **Max Horkheimer** (1895-1973) الذين رصدوا "التحطم الذاتي للعقل" الأنواري و"انتكاسته نحو الأسطورة"3. ويستلزم هذا التوجه في القراءة القطع مع إقرار فيبر بأن العقل الأداتي أو الحسابي هو الذي غدا محتكراً للمعيارية، إذ العقل العملي لم يضمحل، ووجوده يظلّ ممكناً شريطة إعادة بنائه من جديد وذلك باستلهاهم أدوات من النظرية اللغوية التداولية. ويطلق عليه مصطلح "عقل

¹ -Max Weber, *Ibid*, p.83.

² - J.Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t2, op. cit., p.355

³ - Theodore W. Adorno et Max Horkheimer, le concept de Lumières, in ; *La dialectique de la Raison: fragments philosophiques*, Paris, 1974

تواصلتي" وهو في الحقيقة وريث العقل العملي الكانطي بعد إعادة بنائه تواصليا، ويعلق عليه هابرماس
أمالا فلسفية عريضة أبرزها أنه "السبيل الآخر للخروج من فلسفة الذات"¹.

2-الدين بوصفه إيتيقا:

وانطلاقا من التفكير في " نزع السحر عن العالم" يقدر هابرماس أن عقلنة صور ورؤى العالم تعني
أيضا عقلنة "للعالم المعيش". فهذا العالم لم يعد قادرا على تحقيق تماسكه اعتمادا على السحر
والتقاليد التي تضمن له وحدته بصورة مسبقة. في مقابل ذلك، تؤمن، من جهة المبدأ، اللغة اليوم وحدة
هذا العالم في إطار الحوار والنقاش بين الشركاء لتحقيق التوافق، أي أن اللغة تضطلع بذلك الدور
التوحيدي الذي كان مناطا بعهدة المقدس سابقا، ووفق عبارة لعبارة لهابرماس: " ما أردت بيانه كيف أن
اللغة تتمايز عن غيرها بحسب وظائف التفاهم والاندماج الاجتماعي والتنشئة ، وكيف تجعل المرور
ممكنا من التفاعل بوساطة الرموز إلي التفاعل الموجّه بالمعايير²". قلنا "من جهة المبدأ" لأنه "من جهة
الواقع" تحاول سلطتا المال والإدارة التابعين للنسق الاضطلاع بهذا الدور عبر اكتساح العالم المعيش
واستعمارها داخليا³.

وتعدّ الحداثة ذلك الإطار الذي انتقلت فيه المعيارية من صور العالم والرؤى التقليدية إلى اللغة
بما هي الوسيط الرمزي المتميز بين البشر والعالم والبشر فيما بينهم. وبحسب مستلزمات "المنعرج
التداولي" الذي انخرط فيه هابرماس منذ سبعينيات القرن الماضي يعدّ العقل التواصلتي متجذرا في اللغة،
وهو غير قابل للإرجاع إلى عقل حسابي أو أداتي، بل على خلاف ذلك، هو القوة المقابلة له. ومن أهم المآخذ
على الطرح الفيبري كونه يشخّص حداثة مغتربة تتحرك وفق أوليات بيروقراطية رأسمالية ولا تستند إلا
لأحادية العقل الأداتي، والحال أننا في ظل الحداثة ذاتها لا نتحرك في عالم موجّه حصريا بعقل يحسب
الوسائل لجعلها ملائمة مع الغايات فحسب، بل أيضا بعقل يناقش ويتداول و"يثمن ادعاءات الصلاحية
وينقدها". وتبعاً لذلك ليست "حرب الآلهة" (الصراع بين القيم) حتمية ولا مفر منها، إذ بوسعنا تجنبها إذا
استندنا إلى هذه "المعقولية التواصلية". ويقصد هابرماس بهذه الصيغة من المعقولية ذلك الاستعداد
الخاص بذوات قادرة على الفعل والكلام، وهي قابلة إلى الترجمة إلى سلوك يستند في كل مرة إلى حجج
مضبوطة. ولهذه المعقولية ثلاث مستويات يرتبط كل منها بعالم محدد:

¹ - J.Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t2, , op. cit., p.11

² - J.Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t2, op. cit., p120.

³ - *Ibid*, VIII, 1, Marx et la thèse de la colonisation intérieure, p.367

إعادة التفكير في منزلة الدين في الفضاء العمومي

مستوى معرفي ويتعلق بالعالم الموضوعي، أي عالم الأشياء المادية الخاضعة إلى سببية القوانين الفيزيائية.

مستوى أخلاقي: ويتعلق بالعالم الاجتماعي، أي العلاقات البيداتية¹ *relations intersubjectives* بين البشر في المجتمع

مستوى فني/ جمالي: ويتعلق بالعالم الذاتي² بما هو عالم التجارب المعيشة للذات، وهو عالم خاص بالذات دون غيرها ولا يشاركها الولوج إليه احد.

وعلى هذا النحو "ترتبط الادعاءات الثلاث الأساسية للصلاحية بثلاث عوالم، يمكن أن نقول بشأنها أنها لا تتبلور ككلية إلا بفضيلة اللغة³"، يتحدد بذلك كل عالم بحسب مقتضيات أو ادعاءات الصلاحية التي يصدرها كل شخص. ومصطلح "الصلاحية" هنا غير "الحقيقة"، "فهذا المصطلح يسعى إلى الحلول محل الحقيقة بقدر ما يكون فيه الملفوظ ذا صلاحية دون أن يكون حقيقة، فقد يكون الملفوظ سدادا معياريا أو حتى نزاهة بكل بساطة⁴"، ومن هنا لكل عالم الصلاحية التي تناسبه: "الحقيقة القضائية" بالنسبة إلى العالم الموضوعي، "السداد المعياري" بالنسبة إلى العالم الاجتماعي، و"النزاهة الذاتية" بالنسبة إلى العالم الذاتي.

ومن خلال هذا التوزيع الثلاثي يتبين أن العالم الذاتي متمايز عن العالمين الآخرين، فالذات وحدها قادرة على النفاذ إليه في حين أن العالمين الآخرين مفتوحان للجميع. وتبدو الملفوظات أو ادعاءات الصلاحية الخاصة بالعالم الذاتي غير خاضعة للحجاج العمومي، وبالتالي لا يمكن الحصول بشأنها على اتفاق وليس بوسعنا تأمين الوصول إلى الكونية بشأنها أيضا، خلافا للقضايا العلمية والخلقية التي تحقق نجاحا لحظة إخضاعها لاختبار مبدأ "الكوننة" الذي يلعب دورا مركزيا باعتباره قاعدة حجاجية حاسمة في تفاعلات التواصل، ومرد ذلك أن هذه الادعاءات تعبيرية ولا تنطبق عليها معايير الخطاب العقلاني، إنها

¹- ترجمة المصطلح تعود الى فاطمة الجيوشي ضمن كتاب القول الفلسفي للحداثة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1995، ص 456، وقد فضلنا مصطلح بيداتية على ترجمة أخرى هي "التداوت" لاقترابها أكثر من المعنى المقصود بالالتقاء بين الذات.

²- J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t1, op., cit, 92-118, et *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 2001, p.37-38

³- Stéphane Haber, *Jürgen Habermas, une introduction*, Paris, Pocket/La Découverte, 2001, p.137

⁴- Christian Bouchindhomme, *Le vocabulaire de Habermas*, Paris, Ellipses, 2002, p.70

تحيل مباشرة إلى البعد الفني والجمالي، وفي هذا السياق بالذات يدرج هابرماس الدين أيضا ضمن العالم الذاتي الخاص بالتجربة الجمالية والايثيقية.

"الديني" تجربة باطنية والتزام فردي، واندرجاهه ضمن هذا العالم الذاتي يفسر بكونه يعاش من الداخل، وهو تماما مثل الحساسية *sensibilité* وفق المصطلح الكانطي أو التذوق الجمالي يفلت من طائفة الذهن ومن كل تصور مقالي *discursif*. ويلزم عن ذلك أن الملفوظات الدينية تشترك مع الادعاءات الجمالية في الاندراج ضمن "العالم الذاتي"، فكلاهما يصدران عن تقويمات ذاتية لا تنجح في اختبارات "الكوننة". كما أن الدين ليس مصدرا للمعرفة النظرية والمفهومية، وبالأحرى، ومن خلال هذا التصور الجمالي للدين فانه من المتعذر أن تسمح الملفوظات الدينية بإنشاء مراكمة للمعرفة، وليس بوسعها المشاركة في التفكير في الفضاء العمومي حول موضوعات مستجدة كالتطورات في مجال التكنولوجيا الطبية أو تحولات المناخ أو الخطر النووي أو المخاطر الناجمة عن التلوث البيئي.

بيد أنه من اللازم ألا تحجب عنا هذه المماثلة بين التجربة الدينية والتجربة الفنية البعد المعياري للدين، فالدين يظل محتفظا بمعيةارية ملحوظة تحمل الفرد على ألا ينظر إلى الأشياء بطريقة خصوصية وإنما يوجه سلوكه بطريقة محددة. وللوقوف على خصوصية هذه المعيارية المميزة للدين يدعونا هابرماس إلى الأخذ بعين الاعتبار التمييز بين "الايثيقا" و"الأخلاق¹": فالتساؤل الايثيقي يخصّ الذات المخصوصة أو الأنا التي تتساءل: أي فعل من المحبذ أن أسلكه؟، يخص هذا التساؤل حسن العيش، وهذا ما يحملنا على التسليم بأن الرهان الايثيقي هو دون شك النجاح في الحياة وهو يرتبط بالسياق والجماعة.. فضلا عن ذلك، لا تخضع الإيثيقا إلى منطق الواجب لأنها تندرج ضمن الخيارات التفاضلية للذات. خلاف ذلك، فإن الأخلاق تفرض علينا المرور إلى "النحن الجماعي"، وبالأحرى إلى الإنسانية العاقلة: ولأجل ذلك "فإن نظريات العدالة والأخلاق تسلك من هنا فصاعدا سبيلها الخاص بها المتميز عن سبيل الإيثيقا"² وضمن هذه الدائرة الأخلاقية لا يتسنى لأي معيار وفق منظور هابرماس أن يكون مقبولا إلا إذا كان معترفا به من طرف الجميع، ولا يمكن لأي معيار أن يحظى بالقبول إلا إذا عبّر عن مصلحة مشتركة لدى الجميع. وخلافا للإيثيقا أيضا فإن الأخلاق لا تقترح نمطا مخصوصا من العيش ولا تحيل مباشرة إلى نمط من

¹ - للتمييز بين الايثيقا والاخلاق انظر:

- p.39-40.- *De l'Éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992 Jürgen Habermas,

Paul Ricœur, « Éthique et morale », dans *Lectures I : autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 258-270.

² - J.Habermas ; *L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libéral*, Paris, Gallimard, 2002, p.12

إعادة التفكير في منزلة الدين في الفضاء العمومي

الهوية المحددة . إن ادعاءات الصلاحية الأخلاقية لا تهتم بالخير الفردي ولا بالسعادة الخاصة وإنما تفرض قيما صورية كونية كالواجب والعدالة. ولعل هذا ما أبرزه جون رولز **John Rawls** من خلال اقراره بأن المسائل الأخلاقية تتمثل أساسا في مسائل العدالة، أما مسائل الإيتيقيا فهي تخص التصورات المتعلقة بحسن العيش والتي يسلمّ بكونها قابلة للتطوير بواسطة أشخاص موهوبين بملكات أخلاقية، وانطلاقا من هذا المنظور يعترف "بأن التوافق يكون أيسر في المسائل السياسية مقارنة بالتصورات المتعلقة بحسن العيش"¹

انطلاقا من هذا التمييز الهام يرجع هابرماس الدين إلى الإيتيقيا، وبالأحرى الجواب الديني هو جواب إيتيقي لأنه يبشّر بالسبيل إلى الحياة الناجحة أو الحياة الخيرة، و تقدّم هنا كل الأديان حياة مؤسسها كسبيل للخلاص. في مقابل ذلك، فإن تبني وجهة النظر الأخلاقية يقتضي عدم الأخذ بالسرديات الدينية التقليدية التي تتكفل بمدننا بهذا النموذج من الحياة ، ومن غير الممكن الدخول إلى نقاش عمومي اعتمادا على حجج دينية باعتبارها مزروعة من كل وجهة معيارية حدائية، ولا يرجى نجاحها في صورة وضعها على محك "الكوننة" عند تبني المعايير، وكما يقول هابرماس " أن نتبنى وجهة نظر أخلاقية هو أن نقوم بتحييد كل هذه الصور التي تمنحنا إياها كبرى السرديات الميتافيزيقية أو الدينية والتي تقدم لنا أمثلة نموذجية عن الحياة الناجحة أو المفلحة من الفشل"².

وعلى ضوء ما سبق يتبين أن الدين يندرج ضمن العالم الذاتي، فهو يشترك مع التجربة الجمالية في النزعة التعبيرية والتقييمية الذاتية، كما أنه لا يختلف في العمق عن الموقف الإيتيقي، ولأجل ذلك هو لا يحمل إمكانيات معيارية تكون مؤهلة لإدخال تصوراتنا لنقاش عمومي أخلاقي وسياسي. لكن مع مطلع القرن الواحد والعشرين لم يستمر هابرماس في تبني هذا الموقف بعد انتشار ظاهرة أطلق عليها خوسيه كازانوف **José Casanova (1951-...)**: "تعميم الدين في العالم الحديث" ويعني به " أن التقاليد الدينية باتت ترفض، عبر العالم كله، القبول بالدور الهامشي والمخصص الذي حددته لها نظريات الحدائة وكذلك نظريات العلمنة"³. فما الذي يبرر تغيير هابرماس لموقفه من المسألة الدينية؟

¹ - J. Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1993, p. 34

² - *L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libéral*, Paris, Gallimard, 2002, p.-13

³ كازانوف، خوسيه، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحي العربية للترجمة، 5002، المنظمة العربية للترجمة بيروت، 2005- ص 16 .

ثانيا: تحديات مستجدة من التجارب الدينية:

تحيل هذه التحديات من التجارب الدينية على ما يسميه هابرماس "المجتمع ما بعد العلماني"، وهذا المصطلح الجدالي يخصّ تحديدا "مجتمعات الوفرة" الأوروبية وأستراليا ونيوزلندا التي تراخت في ظلها الروابط الدينية بين المواطنين بصورة مستمرة وملفتة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وسرعان ما وقع إحيائها مؤخرا في مجموعات دينية متنوعة لا تخضع في الغالب لهيئات رسمية. وفي هذه البلدان يمتلك كل مواطن وعيا بكونه يعيش في مجتمع معلمن وبوجود تغيير يسري تدريجيا في معالم العلمانية¹ أو "الدينوية" ضمن المجتمع. ففيم تتمثل أولا هذه التحديات؟

1-تحديات دينية شاملة: طفت هذه التحديات الدينية إلى السطح في عديد المناسبات، سواء على مستوى بيو إيتيقي من خلال ظهور التجارب الجديدة في الهندسة الوراثية والتلاعب بالجينات وتحسين النسل *eugénisme* وعلم الأعصاب والاستنتاج والموت الرحيم *euthanasie*...وما نشاهده أيضا من انتشار للباس والرموز الدينية في الفضاءات العمومية.

عموما يركّز هابرماس في مقاله "ما معنى مجتمع "ما بعد علماني؟ 2" على ثلاث علامات أساسية:
أ-تمدد العمل التبشيري³: ويشمل جميع الأديان الكبرى ويتحقق ضمن الجماعات والكنائس ولدى الهندوسية والبوذية ولدى جميع الأديان التوحيدية، ويبرز هذا النشاط خاصة في إفريقيا والشرق الأقصى وجنوب شرق آسيا. ويرتبط نجاح هذا النشاط بحيوية الأشكال التنظيمية لهذه الحركات، فالكنيسة الكاثوليكية الرومانية تتأقلم على نحو أفضل مع العولمة من الكنائس البروتستانتية ذات الخلفية القومية والتي تعد من أكثر الهيئات خسرانا من هذه التحولات الجديدة للعولمة، بيد أن التطورات الأكثر ديناميكية هي التي تعود إلى الشبكات غير المتمركزة "للإسلاميين الأصوليين" أو الجهاديين خاصة في إفريقيا جنوب الصحراء وإلى الإنجلييين خاصة في أمريكا اللاتينية، ويتميّز هذان التوجّهان بتديّن عاطفي انفعالي تأجج بفعل ارتباطه بشخصيات دينية كاريزمية.

¹ - نَمَيزَ هنا وفق اللسان الفرنسي بين العلمانية (أو الدينوية) *sécularisation* واللائكية *laïcité* : فالأولى تخص المجتمع وتحديدا عقلنته وما ترتب عن ذلك من تقهر الديني إلى الحياة الخاصة في مقابل صعود العلم والتقنية، فضلا عن تمايز دوائر الثقافة والقيم واستقلالها عن بعضها، أما اللائكية فهي تتعلق أساسا بالدولة، وتفيد أساسا نزع القداسة عن الفضاء السياسي، وبالتالي فصل الدين عن الدولة، يضاف إلى ذلك الحيايد الإيجابي للدولة تجاه المعتقدات الدينية في المجتمع واحترامها لمبدأ الحرية الدينية.

² - J. Habermas, Qu'est ce qu'une « société post-séculière » ?, Le débat, 2008/5 n°152

³ -Ibid, p.5

ب- تنامي الحركات الدينية: وفق تقدير هابرماس يمكن اعتبار الحركات الدينية حركات أصولية "تكافح ضد العالم الحديث وتدعو إلى الانسحاب منه"¹. وتربط معتقدها الروحانية- بما في ذلك إيمانها في نهاية وشيكة للعالم- بتصورات أخلاقية متشددة وقراءة حرفية للنصوص المقدسة. و"يتوسط العنف العلاقة بين الأصولية والإرهاب، ذلك العنف الذي يفهمه هابرماس على أنه تواصل مرضي *pathologique*، يبدأ العنف كتواصل مشوّه، ثم يقوده انعدام الثقة المتبادل والخارج عن السيطرة، إلى انقطاع التواصل"². وفي مقابل ذلك، فإن الحركات الدينية الجديدة التي ظهرت بصورة متقطعة منذ 1970 تتميز بنزعة تلفيقية، وتشارك مع الإنجلييين في ممارسة دينية منسلخة عن المؤسسات الرسمية القائمة. ففي اليابان يوجد ما يناهز 400 طائفة دينية تخلط البوذية والدين الشعبي بأطروحات علمية زائفة وباطنية *ésotérique*، وفي الصين يقدر عدد أتباع الأديان الجديدة حوالي 80 مليوناً.

ج- التوظيف السياسي للطاقت الكامنة من العنف في الأديان: ووفق هابرماس يمثل النظام الإيراني والحركات الأصولية الإسلامية المثالين البارزين لهذا التوظيف، ويرى أن توظيف المدونة الدينية يسهم أحياناً في تفاقم الصراعات التي تكون في الأصل ذات طابع دنيوي، ويشمل هذا الأمر الصراع في الشرق الأوسط والنزاع المستمر بين الهند وباكستان، كما ينطبق أيضاً على التعبئة التي قادها اليمين الديني في أمريكا قبل غزو العراق وأثناءه. وفي مقالته "الإيمان والمعرفة" يلاحظ هابرماس أنه "بالرغم من لغتها الدينية فإن الأصولية الدينية ظاهرة حديثة³، وحسب رأيه، بالنسبة إلى الإسلاميين الذين اقترفوا الاعتداءات في أمريكا وغيرها فإن ما يثير الانتباه هو غياب تطابق بين دوافع المعتدين ووسائلهم، غياب يمكن أن يعبر عن نفسه في بلدانهم الأصلية في التفاوت الزمني بين الثقافة السائدة والبنية المادية للمجتمع إذ مسّ التحديث المتسارع الجذور العميقة لهذه المجتمعات ومنابعها الروحية. وفي أوروبا، جعلنا التحديث الذي اتخذ شكل "الهدم الخلاق" عاجزين وفق هابرماس عن إدراك أي تعويض ملموس للمتاعب الاجتماعية التي تسبب فيها أقول أشكال الحياة التقليدية. وفضلاً عن ذلك، فإن التحديث الغربي لم يكن "جدلياً"، وإنما ظل طيلة مساراته "أحادي البعد"، أي اتخذ بعداً تقنياً-مادياً مكرّساً في آن واحد قطيعته مع التقاليد الدينية. وتبعاً لذلك، يمكن فهم "عودة الديني" إجمالاً على أنه مسار من ردود

¹ - Ibid, p.5

² - جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب، بيروت، المركز العربي للأبحاث وسياسات النشر، الدوحة، 2013، ص 58

³ - J.Habermas, foi et savoir, in, *Avenir de la nature humaine*, op., cit, p.148

الفاعل على العلمنة، وهي ردود على غاية من "الحداثية" في وسائلها، وفي الآن ذاته "لاحداثية" في مستوى شكل اعتراضها الجذري على العلمنة المعاصرة والقيم التي تهمل منها توجهاتها.

ويخلص هابرماس إلى الإقرار بوجود أرتوذكسيات *orthodoxies* متشددة في الغرب كما هو الشأن في الشرق، ولدى المسيحيين كما هو الشأن بالنسبة إلى اليهود والمسلمين، وأنه "إذا كنا نودّ تجنّب "حرب بين الحضارات" فعلينا أن نستحضر مسارنا من الطابع الجدلي غير المكتمل للتحديث¹". والحداثة برمتها مشروع ناقص كما اقر بذلك في إحدى مقالاته الأولى في مطلع الثمانينات، ويرى أن الحرب على الإرهاب ليست حرباً إذ لا يعقل خوض حرب على الأشباح، وما يصدم في هذا الإرهاب هو الاصطدام بين عوالم من المفترض أن تطوّر فيما بينها لغة مشتركة بعيداً عن عنف الإرهابيين.

من زاوية أخرى، يؤكد هابرماس أن الدين اليوم يظل غير قابل للتعويض في الحياة اليومية، ولأجل ذلك فإن "الفكر مابعد الميتافيزيقي" بوسعه أن يتعايش مع الممارسة الدينية في ظل شروط محددة. "وطالما أن اللغة الدينية تتضمن محتويات معنوية وتمثل مصدر استلهاً أو حتى هي ضرورية لنا (...) ودون أن تكون مترجمة إلى خطابات حجاجية، فإن الفلسفة – حتى وإن كانت في شكلها مابعد الميتافيزيقي- ليس بوسعها أن تعوّض الدين أو تستبعده²" ويعني هنا "الفكر مابعد الميتافيزيقي" لدى هابرماس ذلك الفكر الذي تجاوز الأطروحات المركزية للفكر الميتافيزيقي (من أفلاطون إلى كانط وفيشته وهيغل)، المتمثلة أساساً في الهوية والمثل والوعي و"المعنى القوي للنظرية"... وعلى خلاف ذلك فإن الموضوعات التي يتحرك في إطارها "الفكر مابعد الميتافيزيقي" هي المعقولة الإجرائية (مقابلة للجوهرائية)، العقل المتموضع (مقابل للمتعالى)، المنعرج اللغوي، انكماش اللايومي³.

2- ملامح مجتمع "ما بعد علماني":

لمواجهة هذه التحديات التي ازدادت ترسخاً بواسطة العولمة فإن الأمل يظل معقوداً على عودة "للسياسي" لا على الطريقة الهوبزية، أي بالاعتماد على دولة أمنية شمولية تفضّل التعويل على خدمات الشرطة والاستخبارات والجيش، وإنما على طريقة "ملكة تدبير" تضطلع بتقدير الحضارة الراهنة على مستوى عالمي وتقييمها، ولا يمكن الاضطلاع بهذا التدبير والتحلّي بسداد النظر في المخاطر التي تولّدها انزلاقات العلمنة إلا إذا أدركنا بجلاء المعنى الحق للعلمنة في مجتمعاتنا "ما بعد علمانية".

¹ -Ibid, p..148

² - J. Habermas, *La pensée post métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1993, pp.60.-61

³ - J. Habermas, Les thèmes de la pensée post métaphysique, in ; *La pensée post métaphysique* op. cit. p.41

إعادة التفكير في منزلة الدين في الفضاء العمومي

يحدّد عالم الاجتماع خوسيه كازانوفاً José Casanova (1951-..) العلمنة أو "الدينوية" انطلاقاً من ثلاث مسائل: " العلمنة بوصفها أفولاً دينياً، والعلمنة بوصفها تمايزاً، والعلمنة بوصفها خصخصة"¹ (أي ان الدين يغدو شأنًا خاصاً بالفرد). وإذا عدنا إلى المعنى الأولي للعلمنة ، وهو المعنى القانوني في صيغته الألمانية Säkularisierung فإنه يفيد " نقل أملاك الكنيسة وخبراتها بصفة إلزامية إلى الدولة المدنية"²، وفي صيغته الفرنسية sécularisation يعني هذا المصطلح في البداية الانتقال من الديني أو المقدس إلى الحياة الدنيوية أو "المدنسة" profane...لكن هذه الدلالة الأخيرة وفق هابرماس اتسعت بانبثاق الحداثة الاجتماعية والثقافية وانشطرت إلى معنيين متعارضين:

يفيد المعنى الأول تعويض طرق التفكير وأشكال الحياة الدينية بأشكال معقولة متناسبة معها، وتكون في جميع الحالات في مرتبة أرقى منها، وحسب المعنى الثاني إن أشكال الفكر والحياة الحديثة فقدت مصداقيتها باعتبارها خيارات ومنافع اكتسبت بطريقة غير شرعية. يصوّر المعنى الأول من منظور تفاؤلي واستناداً إلى فكرة التقدم حداثة متحررة من الأنوار، في حين يتأوّل المنظور الثاني الحداثة كما لو كانت انحداراً فنكون بالتالي إزاء حداثة بلا جذور. وفق هابرماس "ترتكب هاتان القراءتان نفس الخطأ"³ إذ تعتبران الحداثة معركة بين العلم والتقنية الذين تحررا من سلطة السحر بواسطة الرأسمالية من جهة والدين والكنائس الساعيين إلى المحافظة من جهة ثانية. فضلا عن ذلك، فإن هاتين القراءتين لا تتلاءمان مع مفهوم "المجتمع مابعد علماني" الذي يقوم على التسليم بوجود مجموعات دينية في محيط يخضع بصورة مستمرة إلى العلمنة. وتمارس هذه المجموعات غالبا أشكال جديدة من التدين وتنشد روحانية متحررة من كل طابع رسمي مؤسساتي وكنسي مع أنها لم تقدر على تعويض ما تسبب فيه التقهقر الواضح لكبرى المجموعات الدينية التقليدية.

وخلافاً للدعاء العلماني بفقدان الدين لوجهته يؤكد هابرماس أن بعض علماء الاجتماع أخذوا منذ عقدين في الارتياح في نظرية العلمنة التي تربط بين التحديث وعلمنة المجتمع وما ترتب عن ذلك من تراجع الدين أو خصخصته إذ أننا نلاحظ اليوم استمرار مسار التحديث بشكل متزامن مع وجود أشكال من التدين لدى بعض المجموعات. وسعياً إلى الإحاطة بخصوصيات المواقف المتصلة بالمسألة الدينية

¹ -كازانوفاً، خوسيه، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحي العربية للترجمة، م م ص 18 .

² - J. Habermas, Foi et savoir, op., cit. p.151

³ -Ibid. p.151

يبدو من الضروري وفق هابرماس التمييز اليوم بين مصطلحين: "العلماني" 1 *séculier* و"العلماني" *séculariste*: فالمواطن العلماني أو اللامؤمن هو الذي يتخذ موقفا لأدريا *agnostic* تجاه ادعاءات الصلاحية الصادرة عن الأديان، أما العلماني فهو الذي يتبنى موقفا سجاليا ويرفض كل تأثير عمومي للأطروحات الدينية اعتمادا على الحجة القائلة بكونها غير مؤسسة تأسيسا علميا كافيا. ويلاحظ هابرماس أن العلمانيين يصدر عن موقف "طبيعي" صارم ينسب حصريا للعلوم الطبيعية صلاحية المعرفة المعترف بها اجتماعيا. يستعيد هنا هابرماس مسألة النزعة الطبيعية والوضعية التي انشغل بمواجهتها في كتاباته الأولى ولكن هذه المرة ضمن زاوية مغايرة، أي على ضوء الاكتشافات المستجدة في علم الاعصاب والهندسة الوراثية وما انشغلا به من برمجة للدماغ وتلاعب بجينات الأجنة في سياق من التوظيف والتشيئة 2

ينبّه هابرماس إلى وجود توتر حقيقي بين موقفين متناقضين: موقف مرتاب من العلم وتطوراتها من جهة، وموقف علماني طبيعي يثمن العلوم الطبيعية ويعادي الدين لتعارضه مع الأطروحات العلمية من جهة أخرى. وعلى أنقاض هذين الموقفين سعى إلى تأسيس موقفه "مابعد علماني" يقرّ بدور مخصص للدين في الفضاء العمومي دون أن يكون مناقضا لعقل، "فما يحفز اهتمامي بمسألة الإيمان والمعرفة هو الرغبة في تعبئة العقل ضد الاتهامية التي يحتضنها داخله 3".

ان العلموية شأن النزعة الطبيعية هي من العوامل التي كرسّت أزمة الحداثة، فمن خلال ادعائها ان العلم وحده هو المصدر الوحيد للحقيقة والعقلانية وأنه وحده القادر على حل مشاكل الانسان قد حصرت العقل في بعد حسابي اداتي واختزلت التحديث في بعد تقني مادي، وهكذا يكمن دور فلسفة التواصل النقدي في....محاولة تحرير مجال الاتصال الانساني من قبضة العقل الاداتي والتشيؤ والسلعية بالعودة الى مشروع الحداثة ذاته، وقد تم اعادة تحريره من الذاتية والنزعة العلموية 4".

وعلى غرار هابرماس استعار جان مارك فيري *Jean-Marc Ferry* (1946-...) مصطلح " مابعد علمانية" الذي لا يخص إلا مجتمعات عرفت في تاريخها مسار علمنة أو دنيوية، ويلجأ إلى عبارة " مكر

1 - J. Habermas, Retour sur la religion dans l'espace public, Le Débat, 2008/5 - n° 152, p30.

2 - J. Habermas, Les prodromes d'une instrumentalisation de l'espèce, in; *L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libéral*, op.,cit., p.101.

3 -J. Habermas, *Entre naturalisme et religion*, Gallimard, 2008, p. 145.

- حسن مصدق، يورغان هابرماس ومرسة فرنكفرت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقلي العربي، الدار البيضاء بيروت، ط1، 2005.

إعادة التفكير في منزلة الدين في الفضاء العمومي

العقل الديني" للإشارة إلى بعض ملامح المجتمع "مابعد العلماني"، ولا يقصد هنا بالمكر المعنى الهيجلي¹ حيث يستخدم العقل الانفعالات لفرض حضوره في التاريخ، وإنما العقل الديني اليوم الذي يتحرك من خارج "العقلانية الباردة" مثل قواعد الحقوق والمؤسسات السياسية وشبكات التواصل على الواب، "فتتحقق عندئذ شبكية من التبعية المتبادلة وبنية تحتية تخدم تمدد التضامن والتعاطف بين كائنات قادرة عموماً على التألم والتحابب"²

لم يعد من الممكن اليوم تجاهل "حدث التعددية" الدينية في "مجتمع مابعد علماني"، ولعل هذا ما أكد عليه أيضاً المنظور الليبرالي لجون رولز، فبعد نقده "للعقل المونولوجي" *monologique* والكوني (أي العقل الذي يشتغل من خلال محاورته ذاته ومقولاته وبمعزل تام عن اللغة والحوار مع الآخرين كما هو الشأن بالنسبة إلى العقل الديكارتي أو الكانطي) سعياً منه لتبرير المرور إلى "عقل عمومي" أو "عقل تواصل" بلغة هابرماس يقر بأن الإنسانية اليوم تتجسد في تعددية غير قابلة للإرجاع إلى ثقافة أو عرق أو دين أو نمط عيش أو قيم واحدة. يتلازم عندئذ الاعتراف بالتعددية مع نقد العقل الواحد "المتمركز حول الذات" على نحو يغدو فيه عمومياً، ويجد هذا المثل الأعلى للعقل، سواء لدى هابرماس أو رولز، جذوره لدى كانط الذي دعا إلى "حرية المرء في أن يستعمل عقله استعمالاً عمومياً في جميع المجالات"³ والانخراط في تكوين "جماعة من القراء" ومن مواطنين أحرار في "مملكات الغايات" يمارسون ما يطلق عليه "حرية القلم". وعلى هذا النحو يتبين التأثير الحاسم للمنظور الكانطي على تصور كل من رولز وهابرماس للعقل الذي لم يقطع علاقاته مع الدين ..

وعلى ضوء ذلك، يمكن اختزال ملامح "مجتمع مابعد علماني" في أربع خصائص:

-أولوية دولة القانون الدستوري وما يستلزم ذلك من حياد بشأن التعدد الديني والاعتراف بالحقوق الأساسية لكافة المواطنين.

-أولوية الحجج العلمانية في الاستعمال العمومي للعقل بوصفها مصدراً للمعيارية.

-أولوية العلم باعتباره مصدر المعرفة بالعالم الخارجي

¹ - Hegel, *La Raison dans l'histoire*, UGE, 1965, p. 129.

² - Jean-Marc Ferry, *La Raison et la Foi: Une philosophie de la religion*, Pocket, Collection Agora, Paris, 2016.p.93

³ - أمانيال كانط: ثلاث نصوص: تأملات في التربية، ماهي الأنوار، ما لتوجه في التفكير، ط1، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، 2005.

-الاعتراف بتعددية دينية سلمية، وبالتالي" يجب على كل فرد أن يعيش حياته وفقا لخياراته وقناعاته"¹. ووفق عبارة لشارلز تايلور Charles Taylor (1931-..):"المبدأ العام هو النظر إلى الجماعات الدينية بوصفها شريكة في الحوار إلى أقصى حدّ، وبوصفها تمثل خطرا إلى أدنى حدّ بحسب ما تسمح به الحالة"²

ثالثا: امكانات الالتقاء بين المؤمن والعلماني في الفضاء العمومي:"

يؤكد هابرماس على أهمية إيقاظ "الحس المشترك المستنير بالعلم"³ والذي ظلّ مكبوتا عقودا، فهو مؤهل للعب دور مهم اليوم في تقريب وجهات النظر بين المؤمنين والعلمانيين. ومن وجهة نظر الدولة إن المجموعات الدينية لا يمكن أن تكون "عاقلة" إلا بشرط تخلّوها بطريقة متبصرة عن فرض حقائق الإيمان بواسطة العنف وعن ممارسة أي "إكراه نصالي" على الوعي الأخلاقي لأتباعها. من الضروري توفر مسارين أساسيين توفر لهما الدولة الظروف الموضوعية

1-مسار التعلّم المتبادل :

في المجتمعات الغربية الحديثة ثمة ثنائية قطبية شائعة تتكوّن من الاتجاه العلماني (الزعة الطبيعية) والديني (الارتودكسي) في المجتمع، ويرفض كل طرف منهما الالتزام بالدخول في مسار من المراجعة والتفكّر الذاتي ، كما يرفض كل واحد منهما السماع إلى الآخر والتعلم منه في إطار الجدل العمومي. والحقيقة أنهما يقفان هنا على أرضية من التواطؤ الضمني: فالاتجاه الطبيوي-العلماني لا يقبل بإسناد منزلة معرفية للإيمان الديني ولا بإدراج التقاليد الدينية ضمن تاريخية العقل ولا باعتبارها اليوم عنصرا ضمن أنماط الفكر بتعلّة كونها ترسّبات قديمة لا تتلاءم مع روح العصر. وفي الضفة المقابلة لا يرى الاتجاه الديني في المبادئ الدستورية للديموقراطية الليبرالية والقيم الأخلاقية الكونية التي تعمل على تجسيدها غير إكراهات مفروضة من الخارج على روح الدين وأخلاقياته، "فمنذ اللحظة التي طرح

¹ -J. Habermas, « Pluralisme et morale », Esprit, juillet 2004, p. 10

² -شارلز تايلور، لماذا نحتاج الى تعريف جذري للعلمانية ؟ ضمن كتاب جماعي: قوة الدين في المجال العام، تقديم: ادواردو منديتا وجونثان فانانابويرين، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت / مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2013، ص 68

³ -J. Habermas, Foi et savoir, op., cit, p.153-

ليس المقصود هنا بـ"الحس المشترك" الآراء السائدة أو "الدوكسا" بالمعنى الأفلاطوني، وإنما المعنى الكانطي الذي يفيد كما ورد وفي الفقرة 40 من كتابه "نقد ملكة الحكم" الحس السليم" أو "ملكة الحكم"، ويحدد كانط ثلاث مبادئ للحس المشترك أولا: أن نفكر بأنفسنا، ثانيا: أن نفكر من خلال وضع أنفسنا محل الآخرين، وثالثا: أن نفكر دائما بانسجام مع أنفسنا. وانطلاقا من استلزام هذا التصور الكانطي يبدو "الحس المشترك" سواء لدى حنا أرندت أو هابرماس..نمطا من المعرفة الجماعية والتي تكون اقرب إلى المعرفة العملية البيداتية..

إعادة التفكير في منزلة الدين في الفضاء العمومي

فيها مسألة على جدول الأعمال السياسية يصطدم المواطنون، مؤمنين أو غير مؤمنين، بعضهم البعض الآخر من خلال قناعاتهم المشبعة بنظرتهم الخاصة للعالم¹

وفي مقابل ذلك، يقتضي الموقف المتبصر الاضطرار بـ"عمل تفكّري" في سياق تعددي: فبالنسبة إلى المجموعات الدينية لا شك أنها مدعوة إلى إعادة تأويل تقاليد وراثتها الخاص على سبيل النقد الذاتي، والاضطرار بالتفكير في ثلاث خطوات هامة وفي إطار مسار من التعلم:

- على الوعي الديني أن يجتهد بقصد تخطي التنافر المعرفي الذي يمكن أن يولّده الالتقاء بطوائف وجماعات دينية مغايرة، وبالتالي الاعتراف بـ"حدث التعددية" الدينية والإثنية وفق مصطلح لجون رولز .

- على الوعي الديني أن يعدّل موقفه من سيادة العلم الذي يظل محتفظا باحتكار معرفة العالم الخارجي، ومن ثمة الاعتراف بشرعية العلم وتمييزه عن الدين وعن باقي دوائر الثقافة.

- على الوعي الديني أن يفتح على المسلمات الأساسية لدولة القانون الدستوري القائمة على أخلاق دنيوية.

وفي ظل غياب هذا الالتزام، وخاصة في المجتمعات التي اضطلعت "بالتحديث دون تديير" (تحديث قسري وأحادي البعد)² فإن المتدينين مهينين لنشر "طاقة تدميرية". ويشير هابرماس إلى أن المرور إلى هذا الضرب من "التفكّر" لن يكون أحادي الجانب إذ هو مسار مشترك بين المؤمن والعلماني من اللازم الانخراط فيه ضمن الفضاء العمومي الديموقراطي.

ومن جهته على العلماني أن يتدرّب على الانفتاح على العقل الديني والتخلي عن الحكم المسبق الطبيعي والعلمي الذي يعتبر "المعتقدات الدينية غير حقيقية ووهمية وخالية من المعنى³"، عليه أن يتجاوز النظرة إلى التعبيرات الدينية باعتبارها ترسبات الماضي البعيد، وبوجه خاص هو مدعوّ ضرورة إلى النظر إلى الحرية الدينية كحق أساسي للمواطنين "وليس كإجراء للحماية الثقافية لصالح أجناس في طريقها للانقراض"⁴

¹ - J.Habermas, *Foi et savoir*, op., cit. p. 152

² - مشكلة الحداثة اليوم انها كانت نتاجا لعقلنة وتحديث أحادي، أي مادي وتقني ولم يمس باقي دوائر الوجود. " ولذلك فإن القول بالعقلنة يستدعي الوقوف عند نمط التحديث. وتطبيق هذا التحديث يستوجب عقلنة التحديث في مفعولات التحديث وفي التحولات التي تحصل على صعيد الاقتصاد والاجتماع أو السياسة والاخلاق أو على مستوى الثقافة والذوق.. " نورالدين افاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس ، الدار البيضاء، افريقيا الشرق، ط2، 1998، ص 130.

³ - Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008, p. 56-57.

⁴ - Ibid, p. 199.

وإذا تعودّ الشقّان على التعامل المتبادل وفق منطق "اللامعصومية" *faillibilisme*، أي الاعتقاد في قابلية الخطأ، وعلى عدم المساس بالرباط الاجتماعي للمجموعة السياسية فإنهما بوسعهما ادراك ما تعنيه المبادئ العلمانية الكامنة في الدستور في مجتمع "مابعد علماني"، وذلك هو مقتضى مسار التعلم الذي يلتزم به كل طرف. وإذا تقدّمت ادعاءات صلاحية متعارضة: واحدة صادرة عن المؤمن وأخرى عن العلماني فعلى الدولة الالتزام بالحياد تجاه كافة رؤى العالم، وهي مطالبة بالأّ تحسم الأمر لصالح أيّ رؤية، على أنه بوسع الدولة وفق هابرماس أن تبعث الارتياح والتشكك لدى مواطنيها بشأن الطابع الأحادي للعلمنة الغربية الذي استبعد الدين.

في افريل 2005، ألقى هابرماس في بولونيا محاضرةً حول "الدين في الفضاء العمومي"¹، ودعا فيها إلى ضرورة إعادة التفكير في التسامح على نحو يكون فيه دربة على احترام الاختلاف بين الطرفين، فلا يقتصر الأمر على مطالبة المؤمنين فحسب بالتنازل عن قناتهم الدينية لحظة دخولهم إلى الفضاء العمومي بل من اللازم أيضا أن يحترم العلمانيون معتقدات المواطنين الحاملين للإيمان الديني. ويذهب هابرماس إلى حد القول بأنه "إزاء هذه التقاليد الدينية فإن للديموقراطية مبررات كي تكون جاهزة للتعلم منها"². وهكذا تفرض "المجتمعات ما بعد علمانية" الاعتراف بأن تحديث الوعي العمومي يؤدي إلى تحويل الذهنيات الدينية والعلمانية معا، "وإذا اشترطنا جميعا، ومن كلا الجانبين، اعتبار العلمنة كمسار للتعلم المتكامل فإنه يمكننا نأخذ على محمل الجدّ إسهامات كل طرف بشأن موضوعات الجدل في الفضاء العمومي"³

2- الترجمة بما هي "طوق نجاة":

ويقصد هابرماس بهذه العبارة أن ترجمة الحجج الدينية الى حجج عقلية هي سبيل للخلاص من النزاع الذي يهدد اليوم الفضاء العمومي بين المتدينين والعلمانيين. وهكذا لا معنى للحرية الدينية التي تسهر الدولة على رعايتها دون إضفاء طابع سلمي على التعددية في رؤى العالم. ومن هنا يضاف مسار الترجمة إلى مسار التعلم في "المجتمع مابعد علماني"، ويتمثّل محتواه في كون المؤمنين مطالبين بترجمة معتقداتهم الدينية إلى لغة "معلمنة" إذا أردوا اللجوء إلى الفضاء العمومي والحصول على موافقة الآخرين، "ففي الغرب الأوروبي ولّى زمن التعارضات بين "الفهم المتمركز إناسيا" و"الفهم المتمركز لاهوتيا".

¹ - J.Habermas, L'espace public et la religion, Etudes, 2008/10

² J.Habermas, « Pluralisme et morale », Esprit, juillet 2004, p. 1-

³ -Ibid, p.16

من هنا فصاعدا لدينا المزيد من الاهتمام بمحاولة استعادة المضامين التوراتية ضمن إيمان عقلي أكثر من محاربة الكهنة والظلامية¹. بيد أن هذا التوجّه لا يعني أن هابرماس يتطلّع إلى بعث نزعة إحيائية أو أصولية إذ هو يعترض جذريا على كل عودة معادية للحدثة أو على إعادة انبعاث نزعة لاهوتية سياسية على طريقة كارل شميت Carl schmitt أو ليو ستروس Léo strauss (1889-1973). إنه ينقد كل تلك المتاهات التي أَلقت فلسفات الدين بنفسها فيها من خلال محاولتها المزاجية بين "نظر وثني جديد" و مصطلحات اسكاتالوجية (أو أخروية).

يرسم هابرماس دربا جديدا تبدو الترجمة فيه "طوق النجاة²" تحول دون انقلاب التعددية إلى كارثة، وتقضي ألا نعتد في النقاش العمومي على أقوال وحجج دينية قد لا تجد أي صدى لدى العلماني، وبالتالي لا مفر من ترجمة الحجج والمحتويات الدينية إلى لغة وحجج معلمنة. ويذكر لنا هابرماس مثلا عن ذلك: ما يجري في مخابر الهندسة الوراثية من تجارب مخلة بكرامة البشر كالتلاعب بالجينات أو الاستنساخ... وتجد هذه الممارسات المخبرية اللإنسانية معارضة من طرف الفلاسفة ورجال الأخلاق والدين لتشويهها للطبيعة البشرية...يرفضها المؤمن عموما مستندا إلى حجج واردة في النص الديني، وتحديدًا اعتمادا على ما ورد في "العهد القديم" من اعتبار "الإنسان مخلوقا على صورة الإله"...ويمكن ترجمة هذه الفكرة وفق منظور هابرماس إلى لغة فلسفية معلمنة تتمثل في الاحترام اللامشروط لكل البشر وكرامتهم. وهذا "القول لا يعني أن نواة المحتوى الأصلي للفكرة قد تلاشت³". فضلا عن ذلك، فإن القبول بالاستنساخ يعني السماح لبعض البشر بالتصرف في أجساد مستنسخة أو أجنة، ولعل هذا ما يمثل ضربا لمبدأ المساواة بين البشر، "فهذا الإنسان الأول الذي يحدّد في وجوده الطبيعي إنسانا آخر بحسب إرادته الخاصة ألا يهدم الحريات المتساوية القائمة بين المتساويين منذ الولادة حتى يضمن اختلافها⁴". يجد هابرماس عندئذ في التقليد الديني استبصارا أو حدسا أخلاقيا، وفي صورة تحويله دلاليا فإنه يغدو حجّة متاحة للجميع عند الدخول في النقاش عمومي.

¹ -J.Habermas, L'espace public et la religion, op.cit. p.15.

² -J.Habermas, foi et savoir, op., cit. p.165, et aussi ; Guy Jobin, La traduction salvatrice ? Penser les communautés de foi dans l'espace public avec Habermas, in ; « Revue d'éthique et de théologie morale », 2006/1 n°238

³ -J.-Habermas Jürgen, « Retour sur la religion dans l'espace public » Une réponse à Paolo Flores d'Arcais, Le Débat, 2008/5 n° 152, p31..

⁴ -J. HABERMAS.« Foi et savoir», p-166

ولا يعدّ التعلم المتبادل والترجمة أمراً مستحدثاً وفق تقدير هابرماس، إذ الفلسفة طيلة تاريخها أقامت حواراً مع التقاليد الدينية، سواء في السياق العربي الإسلامي حيث استلهمت الفلسفة بعض المقولات الدينية ولكنها سرعان ما خلّصتها من طابعها الأصلي بعد دمجها في نسقها وشحنها بدفع تجديدي، أو في الفلسفة الحديثة مع كانط وهيغل، وحتى مع سورن كيركغارد *Søren Kierkegaard* (1855-1813) الذي "إن لم يكن فيلسوفاً مابعد ميتافيزيقي فإنه لم يكن أيضاً مابعد مسيحي"¹. وحسب هابرماس، إن المفاهيم المركزية لهذه الفلسفة مثل المساواة والاستقلالية *autonomie* تعود إلى موضوعات مركزية في التقاليد اليهودية-المسيحية لاسيما وأن الميراث المعياري لهذا التقليد لم يستنفد بعد. إن "النزعة الكونية القائمة على المساواة- والتي صدرت عنها مفاهيم الحرية والتضامن في صلب الحياة المشتركة، ومفاهيم الوجود المستقل والمتحرر ومفهوم الفردانية المؤسسة على الوعي الأخلاقي، ومفهوم حقوق الإنسان والديموقراطية- هي نابعة من إرث الإيتيقا اليهودية للعدالة والإيتيقا المسيحية للمحبة"². ويرى هابرماس أن كانط هو أول فيلسوف حديث استلهم من المرجعية الدينية محتوى دينياً وحولته أي ترجمه إلى لغة معلمة: ففكرة "الواجب الأخلاقي"، أي الإلزام الخلقى المتحرر من الشهوات والمتعالى عن كافة السياقات الخصوصية، هو متجذر في "الوصايا العشر" وإن اختلفت صياغته. وتعتبر هذه "الوصايا" خلاصة القوانين الأساسية للتصرف الإنساني بالنسبة إلى اليهود والمسيحيين الذين يرجعون إليها كي يتعلموا كيفية التصرف في الحياة. إن القوانين الأخلاقية اللامشروطة والصادرة عن العقل تفرض نفسها بنفس القوة التي نجدها لدى تعاليم الإرادة الإلهية في اليهودية والمسيحية.

ومنذ اللحظة الكانطية تشكّل رهان فلسفي أساسي تمثل في تحرر الإنسانية العاقلة، وما التحرر سوى ترجمة لفكرة الخلاص المسيحية، وتواصل هذا الرهان مع الفلسفات اللاحقة: "فمنذ هيغل إلى ماركس وإلى الماركسية الهيجلية حاولت الفلسفة (...) تملك المحتوى الواعد بتحرر جماعي والمحمول من طرف رسالة الخلاص اليهودية المسيحية"³. وما يثير الانتباه هنا أن التقليد العلماني اللاحق قد تملك فكرة "الخلاص" الجماعية وترجمها إلى فكرة "التحرر" بعد أن خلّصها من بطانتها الدينية الثاوية في تضاعيفها. ويذهب هابرماس إلى أبعد من ذلك حين أقرّ بأن نظريته الأخلاقية في حد ذاتها تنطوي على ترجمة غير مباشرة لسلطة الأوامر الدينية، فنظرية "إيتيقا النقاش" مثلاً تبحث عن استعادة وجهة النظر

¹ Habermas, -, « Religion et sphère publique », p. 204

² - J. Habermas. « Entretien sur Dieu et le monde », p. 320.

³ - J Habermas..« La frontière entre foi et savoir », p. 39

الأخلاقية الملازمة "للأمر القطعي" الكانطي في شكل ببذاتي (أو تداوتي) وحواري، وفي هذه الحالة لا ينشأ الإلزام الخلفي عن عقل ذات مفكرة في أفعالها وإنما عن تداول جماعي. تحاول هذه الإيتيقا ترجمة "الأمر القطعي" إلى لغة تسعى إلى تعزيز ذلك الحدس المتمثل في الإحساس بالتضامن الذي يربط الفرد بباقي شركائه في المجموعة، ولا شك هنا أن الواجب والتضامن أو التكافل وجميع المواقف الاخلاقية المشابهة تجد جذورها في كل الأديان.

لكن ما العمل في حال رفض البعض من المؤمنين الالتزام بهذه الآلية المتمثلة في الترجمة (أي تحويل المعاني الدينية إلى حجج عقلية معلنة)؟ يجيب هابرماس باتفاق مع جون رولز بقوله: "على المنظمات والمواطنين الذين لا يستطيعون أو لا يريدون التعبير عن الموضوعات العمومية إلا بلغة دينية أن يعلموا أن المحتوى المعرفي لإسهامهم لا يتدخل في تبرير قرارات ذات قيمة من حيث الإلزام السياسي إلا إذا كانت مترجمة¹"، ومن ثمة لا يحقّ لهم نظرياً في المشاركة في مناقشات الفضاء العمومي.

وإجمالاً لقد نجح العقل الحديث في ترجمة عديد المحتويات المعرفية والحدوسات الأخلاقية إلى لغة علمانية مثل مقولات الاستقلالية الذاتية والفردية والتحرر والتضامن.. واستثمرها في نقد الحالات المرضية الاجتماعية لزماننا الراهن كالتشيؤ واللامعيارية *anomie*...

3-العقل وحاجته إلى الدين كمورد للمعنى:

لا يولي هابرماس أهمية للترجمة اعتماداً على الحجة القائلة أن الدين يوفّر محتويات دلالية يمكن تملكها فحسب، بل أيضاً بوصفه مورداً وخراناً هاماً للمعاني ولاسيما في ظل الفراغ الذي يعانیه الوعي المعياري، "فهذا الوعي اليوم ليس مهتداً من الخارج من طرف نزعات الحنين الارتكاسية الحاملة بحدائث مضادة أصولية، وإنما أيضاً من الداخل بسبب التحديث ذاته ونزوعه نحو "الانحراف عن السكة". إن تقسيم العمل بين آليات اندماج السوق والبيروقراطية والتضامن الاجتماعي قد انخرم وصار ينزع إلى ترك مكانه إلى المقتضيات الاقتصادية التي تفوّقت، من هنا فصاعداً، على الروابط الملازمة للنماء الفردي جنباً إلى جنب بين الذوات الفاعلة²". وتجاه ما أحدثته التكنولوجيات الجديدة من تفكير للوعي المعياري وما سبّبته من حالات مرضية ومن هدر للحياة فإن الحاجة تتأكد للدين لبعث معنى جديد والتخفيف

¹ - J. Habermas, retour sur la religion dans l'espace public, Le Débat, 2008/5 - n° 152, p30.

² - J. Habermas. « La frontière entre foi et savoir », Ibid, p. 48

والمواساة، فالعقل لا يتوصّل إلى " إيقاظ الوعي و ورعايته بما ينقص وبما يصدّم"¹. إن الدين هو الذي يثير الوعي بالفجوات، ومن أدواره في مجتمع مابعد علماني "توعية القلوب الدنيوية بضرورة أن يعمّ التضامن في كل مكان يحس فيه البشر بكونهم مهانين وساخطين. ومن هنا تمنح التقاليد الدينية لحساسية الفرد بقطة إزاء كل ما هو متعارض مع الحق والحرية ولا يتماشى مع التطلعات والانتظارات، وتحفظ أيضا أبعاد وجودنا الفردي والاجتماعي من ويلات النسيان، هذه الأبعاد التي غدت مسحوقة تحت ضغط تقدم العقلنة الثقافية والاجتماعية، وكما يقول هابرماس: " في الميادين الحساسة للحياة في المجتمع تتوفر التقاليد الدينية على موارد ولغة تسمحان لها بصياغة حدوسات أخلاقية بطريقة مقنعة"²

يجد الوعي المعياري أو العقل العملي نفسه مفتقرا إلى مثل هذه الحدوسات والمعاني ، فهو في حاجة إلى الاغتناء منها، ولأجل ذلك فإن الدين المتميز بثناء طاقاته المعنوية والرمزية مؤهل لتغذيته بهذه المعاني الأصيلة والمتجددة. وضمن هذا السياق ذاته يؤكد جان مارك فيري J M Ferry أنه إذا كان الجدل السياسي يحصر حجاجه ضمن دائرة المبررات القانونية فان العقل العمومي يبدو قاصرا على معالجة قضايا تبدو أساسية بالنسبة إلى المجتمع: ك"الموت الرحيم" والتمديد المصطنع للحياة والإجهاض المتعمد وعقوبة الإعدام والحق في الانتحار... "لأنه لا أحد من هذه المشاكل المجتمعية يمكنه أن يتلقى حلا سياسيا كافيا وفق المبدأ الليبرالي الوحيد للحرية السالبة (أي الحق بالنسبة إلى كل فرد في فعل كل ما لا يمثل مساسا بالحرية الصورية للآخرين)³."

واستتباعا لما سبق يتبين أن الدين لا يتعارض مع "العقل التواصلي" حسب نظرية هابرماس في الفعل التواصلي لأنه خزّان للمعنى الذي يغذّيه شريطة الاحتكام إلى الترجمة التي تبدو كما لو كانت حجر الزاوية في هذا التصور المخصوص بالعلمنة، " وكما يرى جاك لاكان Jacques Lacan فإن العلم يقدم ركاما من الأشياء المربكة في حياة كل واحد منّا، " لكن الدين، والدين الحق تحديدا، له من الموارد ما لا يمكن حتى الارتياح منها"⁴.

¹ -J. Habermas, *Entre naturalisme et religion*, Gallimard, 2008, p. 145

² - J. HABERMAS, retour sur la religion dans l'espace public, *Le Débat*, 2008/5 - n° 152, pp.28-89

³ - J.-M. FERRY. *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, coll. « Philosophie et société», Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002, p. 108

⁴ -J. Lacan, *Le triomphe de la religion*, Paris, Seuil, coll. « Paradoxes de Lacan », 2005, p. 79

إعادة التفكير في منزلة الدين في الفضاء العمومي

لا يرفض هنا هابرماس العلمنة في حد ذاتها، فهي ظاهرة لا غنى عنها للحدثة التي يجب أن تمرّ عبر مساراتها، لكنه يرى أنه لا بد أن يتم تصورها كما لو كانت مساراً يحتفظ بالحدوس والاستبصارات الأخلاقية من الدين والتي تكون قابلة للعلمنة، ووفق عبارته: " للعلمنة وظيفة لا تتوقف عند دور مصفاة تمنع مرور المحتويات التقليدية، بل الأهم أن تكون أكثر من ذلك، أي محوّل يغيّر وجهة التيار المتأتي من التقليد¹"

وانطلاقاً من هذا المنظور فإن العلمنة لا تقوم على استبعاد الدين والقطيعة الحادة مع التقليد، وإنما هي على خلاف ذلك، تصدر عن نمط الترجمة التي تغيّر المحتويات الصادرة عن التقليد من خلال استخلاص محتواها ذي الدلالة الكونية. وليس الفيلسوف وحده هو الذي يضطلع بفعل الترجمة بما هو تحويل، كل المواطنين معنيون بهذا المسار لأن لا أحد بوسعه الإفلات من تبعات المشاكل والتحديات التي أفرزتها الحدثة المعولمة. وعلى هذا النحو يطوّر هابرماس " ايتيقا للمواطنة بمقتضاها يشارك جميع المواطنين، ولاسيما المؤمنين، في الشأن السياسي للمدينة انطلاقاً من الموارد المعنية للدين، وما على المواطنين العلمانيين إلاّ مساعدتهم في المهمة، وبالأحرى المشاركة معاً في الانفتاح على الاستبصارات الخلقية الكامنة في الدين والعمل على تحويلها العلماني. ولا شك أن هابرماس يحاول هنا تأصيل توجّهه من خلال العودة إلى كانب، فقد رأى هذا الأخير أيضاً أن للدين محتويات يمكن الارتقاء بها في حال مرورها على مصفاة العقل، وهو ما عبرت عنه مقولته الخاصة بـ " الدين في مجرد حدود العقل " أو "الإيمان العقلي".

ومهما يكن، فإن هابرماس، في المنعطف الأخير من مشروعه الفلسفي، لا ينظر إلى العلمانية بوصفها استبعاداً كلياً للدين أو تحويلاً له إلى فضاء الحياة الخاصة، فهذا هو شأن التحديث الأحادي البعد، وإنما ينظر إليها كمسار ترجمة. ووفق عبارة ج. جوبان **G Jobin** فإن طرح هابرماس يندرج هنا ضمن التقليد الألماني للتأويل والعلمنة أو الدنيوية، ويتميز هذا التقليد بتحويل محتوى رسوم ونماذج تبلورت في الحقل الديني نحو الثقافة العلمانية، وهذا ما يشكّل تعارضاً مع النموذج الفرنسي الذي يحدد العلمانية بـ "القطيعة أو بمجرد الخصخصة البسيطة التي تترك فراغاً معيارياً²".

3-الاستلهام من العصر المحوري:

¹ - J. HABERMAS. « Une conscience de ce qui manque », p. 145.

² - G. JOBIN. « La traduction salvatrice? », p. 96

لتدعيم هذه الفكرة عن الحوار بين المؤمن والعلماني، وبين الدين والفلسفة يستعيد هابرماس أطروحة أساسية لكارل يسبارز Karl Jaspers (1883-1969) حول "العصر المحوري" l'âge axial ، ذلك العصر الذي ظهر فيه تغير روحاني عميق في الفترة الممتدة بين القرن الثامن والقرن الثاني قبل الميلاد. اذ ظهر بصورة متزامنة كونفوشيوس في الصين، وبوذا في الهند، وزردشت في ايران، وهوميروس وافلاطون وبارمنيدس... في اليونان... ومن ثمة تشكلت قيم جديدة مشتركة بالرغم من غياب تواصل حقيقي بين هؤلاء الحكماء... ويذهب يسبارز الى حدّ الدعوة إلى إعادة إحياء هذا التغير الروحاني في عصرنا الذي تهدده الحروب الكونية المدمرة، وبالنسبة الى هابرماس يتعين استخلاص الدرس من هذه التجربة الحضارية الكونية التي ابتدعت الأصل المشترك للفلسفة والدين دون نزاع بينهما.

يقول هابرماس " من المستحيل بالطبع إعادة رتق الشرخ بين الوحي والمعرفة بالعالم والوحي. ورغم ذلك، فإن المنظور الذي يلتقي فيه الفكر المابعد الميتافيزيقي بالدين يتغير منذ اللحظة التي يأخذ فيها العقل العلماني على محمل الجد الأصل المشترك للفلسفة والدين انطلاقاً من تثوير صور العالم التي حصلت طيلة العصر المحوري حوالي المنتصف الألفية الأولى قبل ميلاد المسيح¹

واستناداً إلى هذا التأصيل التاريخي الفلسفي، يقدر هابرماس أن العقل "الديوي" اليوم لا يجد حرجاً في الاقتراب من الدين إذا تعلق الأمر بمسائل الربوبية والقضايا الطارئة في مخابر الهندسة الوراثية والحياة المحبطة التي يتكدها بعض الأفراد الذين يعانون من ويلات التحديث الأحادي البعد، " فهو يعلم أن المرور من المقدس إلى الديوي قد ابتدأ مع كبرى الأديان الكونية التي نزعت السحر عن العالم وتجاوزت الأسطورة وتسامت عن الضحية وأفشت السرّ. يمكن للعقل أن يظل على تحفظه على الدين دون أن يبدي انغلاقاً تجاه أفاقه²."

وإجمالاً تتحدد الإجراءات التي تؤمن التقاء المؤمن بالعلماني في الفضاء العمومي في الاضطلاع بمسار من التعلم المتبادل، الترجمة أي تحويل المعاني الكامنة في التقاليد الدينية الى حجج عقلية معلمنة، إعادة النظر إلى الدين بوصفه خزان للمعاني وبإمكانه ملء الفراغ الذي يتركه العقل التواصل، وأخيراً استلهم الدروس من "العصر المحوري" الذي شهد انبثاق أنماط تفكير مشتركة بصورة متزامنة في اليونان والهند وفارس والغرب.. أين التقت الحكمة بالدين وتبلورت نظرة جديدة للعلاقة بين المعرفة والاعتقاد

¹ - J. Habermas, L'espace public et la religion, Une conscience de ce qui manque, Etudes, 2008/10 p.339

² - J. Habermas, Foi et savoir, op.,cit.,p.104.

إعادة التفكير في منزلة الدين في الفضاء العمومي

والحقيقة...وعلى هذا النحو يمكن للدين أن يسجل حضوره في هذا الفضاء الذي استبعده طيلة قرون دون ان يكون مناقضا للعقل.

رابعا: حدود منظور هابرماس لمنزلة الدين في الفضاء العمومي

يتبين من خلال ما سبق أن الدين لم يكن محل اهتمام في كتاباته الأولى بيد أنه غدا محور انشغال مركزي في كتاباته الأخيرة إذ قام بتبنيته منزلة معتبرة في الفضاء العمومي، وقد تكون هذه المنزلة على حساب العقل ذاته، فقد غدا همّ هابرماس منذ "المنعرج اللغوي" هو تحقيق التواصل في البداية بين أعضاء الجماعة، ثم بعد ذلك بين مؤمنين وعلمانيين في فضاء عمومي حتى إن كان ذلك على حساب رهانات أصيلة للمدرسة النقدية تبلورت منذ جيل التأسيس والتي لازال يرفع لواءها، وخاصة رهانات النقد والتحرر

ومن جهة أخرى، ما العمل إذا كان بعض المؤمنين عاجزين عن إعادة صياغة المعاني الدينية في حجج علمانية؟ قد يكون مردّ ذلك غياب الحرية في استخدام العقل وانعدام فرص الولوج إلى مصادر معرفية تسمح لهم بالتمكّن من هذا الاستخدام.

ويلاحظ القارئ المتابع لكتابات هابرماس انه يجعل من "الكوني" *universel* مطلباً أساسياً للفلسفة، وتحديدًا "الكوني التداولي" المتمثل أساساً في المعايير التي يتحقق بشأنها إجماع بعد نقاش عمومي منزّه عن العنف، فما يميز المعيار سواء في الأخلاق والسياسة هو كونيته بالنظر إلى كونه ينسحب على جميع أعضاء الجماعة التواصلية بل "الإنسانية العاقلة" أيضاً بلغظ كانط. وقد كان يؤاخذ على جون رولز تخليّه عن مطلب "الكوني" حين عدّل نظريته في "العدالة كإنصاف" نحو "ليبرالية سياسية" لأن المعايير التي صار يطرحها لا تهمّ سوى الشعوب التي تملك ثقافة سياسية متحررة، أي المجتمعات الغربية المتقدمة. ولعل هذا ما وقع فيها هابرماس حين صار لا يفكر في المرحلة الأخيرة إلا في مجتمعات "مابعد علمانية"، وهي "مجتمعات علمانية بالضرورة"¹ بيد أنها قطعت أشواط في العلمنة انفتحت معها أبواب جديدة لعودة الديني في الفضاء العمومي، دون أن يكون هنا الدين متصلاً بالدولة أو محدداً لأي ضرب من

¹ - J. Habermas, Religion et sphère publique », in *Entre naturalisme et religion*, p.82

المشروعية السياسية، وهذه العودة تقيم الدليل على تهافت المنظورات الكلاسيكية للعلمنة¹ التي راهنت على أقول "الديني" تحت ضغط العقلنة والتحديث والتطور التقني والاقتصادي. وهنا يحق لنا أن نتساءل: أي معنى للكوني إذا كانت تفكير الفيلسوف منصبًا على مجتمعات بعينها دون اعتبار لمجتمعات مكوّنة بدورها للإنسانية والبعض منها لم يسلك بعد دربا واثقا أننا في التحديث والعلمنة؟

خاتمة:

لا تعني العلمنة وفق هابرماس قطعا مع الدين أو خصخصته بل ترجمة محتوياته الدلالية إلى لغة معلمة لانطوائه على حدوسات واستبصارات أخلاقية قابلة للترجمة والحضور في فضاء عمومي. و"العقل التواصلي" الذي راهن عليه هنا كمقوم للحدثة وأساس للتحديث والعلمنة هو في حاجة لهذه المحتويات الدلالية سواء في حالات "الحياة المحبطة" التي ينقاد إليها بعض أبناء الحدثة أو في بعض الحالات الجدالية واللاأخلاقية التي افرزتها مستجدات البيوايتيقا المعاصرة. ويتعيّن النظر إلى هذه المحتويات أو الحدوس الدينية لا كمقابلة للعقل وإنما كتحفيزات وجودية ممكنة له، إذ هو يبدو عاجزا اليوم عن إنتاجها بوسائله الخاصة. لقد دعا هابرماس إلى استلهاهم مقدرته على إبراز ما لا يسير على ما يرام وبشكل سيء في هذا العالم ومعالجته، كالألم الناجم عن فشل المشاريع الفردية والحالات المرضية الاجتماعية وكل ما هو غير قابل للتحمل. ويبدو هنا تأثير الدرس الكانطي واضحا بشأن "الدين في حدود العقل" والقائل بأن الإيمان ضروري لمواجهة الشر الذي ظل لغزا بالنسبة إلى العقل².

لقد كان هابرماس منذ كتاباته الأولى "يعارض انحراف الحدثة عن السكة بفعل استنדהا الحصري إلى توجيه تقني وذلك من خلال استنجاهه باستعمال آخر للعقل، ليس أدواتها وإنما تواصلها³، لكن يبدو هذه المرة أن الاعتماد على أنوار العقل التواصلي لا تكفي لوحدها فثمة حاجة متأكدة أيضا إلى حدوسات الإيمان.

¹ - عموما تقوم النظريات الكلاسيكية للعلمنة على ثلاث فرضيات: أولا ساعد التطور التقني العلمي على فهم أفقد الإنسان مركزيته و"فك السحر" عن العالم بفضل الاعتماد على السببية، ثانيا: تتهقر سيطرة الكنيسة على مناحي الحياة نتيجة تحوّل الدين إلى شأن شخصي (خصخصة الدين)، وثالثا: حمل التقدم الاقتصادي وعودا بتحقيق الرفاه في هذه الحياة دون الحاجة إلى سعادة في عالم آخر.

² - Emmanuel KANT, *La Religion dans les limites de sa simple raison*, Paris, Vrin, 1994.

³ - Michaël Fœssel, *Les croyances de l'homme démocratique. Habermas et la question religieuse*, Esprit, janvier 2013, p.27

إعادة التفكير في منزلة الدين في الفضاء العمومي

ولا يمكن اعتبار هذه النقلة في موقف هابرماس من الدين تناقضا بقدر ما هي تعبير عن تطور في الموقف، وقد لخصه شارلز تايلور بقوله "أما بالنسبة إلى هابرماس فقد ظل يشير إلى قطيعة معرفية بين العقل العلماني والفكر الديني، مع منح الأفضلية للأول، فيمكن أن نكتفي بالعقل العلماني للوصول إلى النتائج المعيارية التي نحتاج إليها مثل تأسيس شرعية الدولة الديمقراطية وتعريف أخلاقنا السياسية. وقد تطوّر موقفه مؤخرا من الخطاب الديني تطورا كبيرا إلى حد الإقرار أن قدرة الكلام الديني على طرح مزيد من الحدودات يجعله وسيلة جادة للتوصل إلى مضامين حقيقية...¹"

ولئن أقرّ هابرماس بشرعية حضور الدين في الفضاء العمومي بعد التزام القائمين عليه باحترام جملة من الشروط والإجراءات فإنه مع ذلك لا يعتبر أن المواطنة تتحدد انطلاقا من الانتماء إلى طائفة دينية أو هوية أو عرق، إنها تتحدد استنادا إلى مقتضيات دستور دولة القانون التي تحترم التعددية دون أن تنحاز إلى دين أو تفرض قيودا على العبادات والشعائر، وبالتالي الحياد الايجابي للدولة تجاه التعددية الدينية، وذلك هو أساس أطروحته حول "الوطنية الدستورية *patriotisme constitutionnel*" " التي تصرّ على انخراط المواطنين في قيم ومبادئ دولة القانون². يتعيّن تبعا لذلك على التعايش المساواتي بين مختلف أنماط العيش ألا يفرضي إلى انقسام المجتمع وتجزئته، كما يقتضي هذا التعايش اندماج كافة المواطنين ضمن بوتقة ثقافة سياسية مشتركة، وعلى هؤلاء ألا يطوّروا ثقافتهم الخصوصية إلا إذا وعوا بكونهم مواطنين منتمين لنفس المدينة. " ولذلك فالحقوق والسلطات الثقافية محددة بواسطة الأسس المعيارية الكونية للدستور الذي يسمح بتبريرها³."

المصادر والمراجع الأساسية للبحث:

اللسان العربي:

- جورج قرقم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2007.
- شارلز تايلور، لماذا نحتاج إلى تعريف جذري للعلمانية؟ ضمن كتاب جماعي: قوة الدين في المجال العام، تقديم: ادواردو منديتا وجونثان فانانوتويرين، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت / مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2013.

¹ - - شارلز تايلور، لماذا نحتاج إلى تعريف جذري للعلمانية، م م ص 90

² - Justine Lacroix, Patriotisme constitutionnel et identité post nationale chez Jürgen Habermas, in *Habermas L'usage public de la raison*, (sous dir. Rainez Rochlitz), PUF, 2002, p.151.

³ - HABERMAS, Jürgen. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », Cités, n° 13, 2003, p. 170.

- كازانوف، خوسيه، الأديان العامة في العالم الحديث، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005
- هابرماس (يورغن) : القول الفلسفي للحدثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ، 1995.
- مستقبل الطبيعة البشرية: نحن نسالية ليبرالية، المكتبة الشرقية، بيروت، 2006
- هابرماس و(راتسنغر (جوزف)، "جدلية العلمنة: العقل والدين"، تعريب وتقديم • حميد لشهب، جداول، لبنان- بيروت، 2013.
- حسن مصدق، يورغان هابرماس ومرسة فرنكفرت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقلي العربي، الدار البيضاء بيروت، ط1، 2005 مصدق،
- جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع هابرماس وجاك دريدا، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2013.
- نور الدين افاية، الحدثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس ، الدار البيضاء، افريقيا الشرق، ط2، 1998
- جورج قرم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2007.
- شارلز تايلور، لماذا نحتاج الى تعريف جذري للعلمانية ؟ ضمن كتاب جماعي: قوة الدين في المجال العام، تقديم: ادواردو منديتا وجونثان فانانتويرين، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت / مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2013.
- كازانوف، خوسيه، الأديان العامة في العالم الحديث، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005
- هابرماس (يورغن) : القول الفلسفي للحدثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ، 1995.
- مستقبل الطبيعة البشرية: نحن نسالية ليبرالية، المكتبة الشرقية، بيروت، 2006
- هابرماس وراتسنغر (جوزف)، "جدلية العلمنة: العقل والدين"، تعريب وتقديم • حميد لشهب، جداول، لبنان- بيروت، 2013.
- هابرماس (يورغن): مستقبل الطبيعة البشرية، نحو نسالة ليبرالية، ترجمة جورج كتورة، بيروت، المكتبة الشرقية، 2006
- هابرماس وآخرون : قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، مركز فلسفة الدين بغداد/ دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط1، 2013

اللسان الأجنبي:

- Audard, Catherine, John Rawls et les alternatives libérales à la laïcité, in « Raisons politiques », 2009/2 n° 34
- BOUCHINDHOMME, Christian. Le vocabulaire de Hapermas, coll. « Vocabulaire de ... », Paris, Ellipses, 2002
- Ferry, Jean-Marc ; La Raison et la Foi: Une philosophie de la religion », Pocket, Collection Agora, Paris, 2016

إعادة التفكير في منزلة الدين في الفضاء العمومي

- Fœssel, Michaël, Les croyances de l'homme démocratique. Habermas et la question religieuse, Esprit, janvier 2013,
- HABER, Stéphane. Jürgen Habermas, une introduction, coll. « Agora », n° 222, Paris, Pocket/La Découverte, 2001
- Habermas, Jürgen, « Digression. Transcendance de l'intérieur, transcendance dans l'ici-bas » in Textes et contextes, Paris, Cerf, 1994
- Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Collection NRF Essais, Paris, Gallimard.2008
- La théorie de la rationalisation chez Max Weber, in ; Théorie de l'agir communicationnel, t1 et t2, Paris, Fayard, 1987
- L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libéral, Paris, Gallimard, 2002
- Discours philosophique de la modernité, Paris, Gallimard, 1985-
- et John RA WLS. Débat sur la justice politique, coll. «Humanités », trad. de l'américain de C. Audard et de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Éditions du Cerf, 1997
- Morale et communication, Paris, Cerf, 1983
- .- De l'Éthique de la discussion, Paris, Cerf, 1992
- La pensée post métaphysique, Paris, Armand Colin, 1993
- « De la tolérance religieuse aux droits culturels», Cités, n° 13, 2003
- Qu'est ce qu'une société post-séculière, Le Débat, 2008/5 - n° 152
- , Retour sur la religion dans l'espace public, Le Débat, 2008/5 - n° 152
- « Pluralisme et morale », Esprit, juillet 2004
- « Le débat interculturel sur les droits de l'homme » dans L'intégration républicaine. Essais de théorie politique, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998
- « Foi et savoir» dans L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?, coll. « NRF essais», trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002.
- « Fondamentalisme et terreur » dans Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003), trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005
- « Entretien sur Dieu et le monde » dans Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003), trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005 ..
- « La frontière entre foi et savoir » dans Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie, coll. « NRF essais», trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, .

- « Les fondements prépolitiques de l'État de droit démocratique » dans *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008 .
- « Religion et sphère publique » dans *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008 .
- « Une conscience de ce qui manque » dans *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008.
- Austin Harrington, « Habermas's Theological Turn ? » in *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 37, n°1, 2007.
- Jobin, Guy, *La traduction salvatrice ? Penser les communautés de foi dans l'espace public avec Habermas*, in ; « *Revue d'éthique et de théologie morale* », 2006/1 n°238
- Lacroix, Justine, *Patriotisme constitutionnel et identité post nationale chez Jürgen Habermas*, in *Habermas L'usage public de la raison*,(sous dir. Rainez Rochlitz), PUF, 2002,
- Lacan, Jacques, *Le triomphe de la religion*, Paris, Seuil, coll. « Paradoxes de Lacan », 2005
- Justine Lacroix, *Patriotisme constitutionnel et identité post nationale chez Jürgen Habermas*, in *Habermas L'usage public de la raison*,(sous dir. Rainez Rochlitz), PUF, 2002.
- Portier, Philippe, « Démocratie et religion, la contribution de Jürgen Habermas », *Revue d'éthique et de théologie morale* », 2013/4 n° 277.
- *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. de l'anglais de B. Guillaume, Montréal, Boréal, 2006
- RAWLS, John. « L'idée de raison publique reconsidérée » dans *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. de l'anglais de B. Guillaume, Montréal, Boréal, 2006,
- . *Libéralisme politique*, coll. « Quadrige - Grands Textes », 2e édition, , trad. de l'américain de C. Audard, Paris, PUF, 2006 (1re édition: 1995),
- Rochlitz, Rainer (coordonné par) ; Habermas, *L'usage public de la raison*, Presse universitaire de France, Paris, 2002
- WEBER, Max. *Le savant et le politique*, coll. « Sciences humaines et sociales », n° 15 8, trad. de l'allemand de C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003