المواطنة في مجتمعات ما بعد العلمانية

The Citizenship in Post-Secular Societies at Habermas

أ . جواق سمير
جامعة عبد الحميد مهري –قسنطينة
philo.samirdjouak@gmail.com
أ.د نورة بوحناش.
جامعة عبد الحميد مهري –قسنطينة 2
bouhennachewas@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2018/07/ 03 تاريخ القبول: 2019/02/ 01

ملخص:

يُحاول هذا المقال الموسوم بـ **"المواطنة في مجتمعات ما بعد العلمانية"**، النظَّر في مسألةٍ أساسيَّة في فكر الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس"، وهي البحثُ عن سُبلِ إقامة مواطنة متساوية، على الرغم من التميز الديني والثقافي، بينّ أفرادٍ لهم مرجعيات وروافد متعدِّدة ومتنوّعة، بين الدياني والعلماني، بين المواطن المؤمن والمواطن غير المؤمن ...الخ، في مجتمعاتٍ جديدةٍ، تُسمى بـ"مجتمعات ما بعد علمانية"، خاصّة بعد عودة الدين والمقدس إلى ساحة النقاش الفلسفي المعاصر، وأن هذه العودة ترتبطُ برهانٍ أساسيٍ، هو رهانُ العيش معاً للتعايشِ السلمي والاندماجِ الاجتماعي، الذي يعد أصل أحد الأفكار الأساسيَّة التي أثارها "هابرماس" مُنذ وقتٍ طويل، ما يعني إثارة سؤال إشكالي مركزي، يحين المقاربة الكونية

للعيش المشترك، حيث الاختلاف قد يولد المواءمة: **فما هو السبيلُ لإقامةِ مواطنة متساوية ،على الرغم من الاختلافات الثقافية في مجتمعات ما بعد العلمانية؟**

الكلمات المفتاحية :

المواطنة – مجتمع ما بعد العلمانية – الاندماج – الاختلافات الثقافية - التسامح.

Abstract:

This article, entitled **«The Citizenship in post-secular societies»** attempts to examine the key question in the thinking of the German philosopher «Jürgen Habermas», finding ways to establish equal citizenship in spite of religious and cultural differences between individuals with multiple and diverse references, between the religious and the secular, between the believer citizen and the non- believer citizen;... etc. In new societies, called «post-secular societies», especially after the return of religion and the sacred in the arena of contemporary philosophical debate.

This return is linked to a fundamental issue: that of living together peacefully and social integration. This was at the origin of one of the fundamental ideas raised by «Habermas» since a long time.

Accordingly we can formulate the problematic axial question of this article, where the universal approach to living together is realized, and where difference generates concord: What is the way of establishing equal citizenship, despite cultural differences in post-secular societies?

Key words: The Citizenship - The Post-Secular Society - The Integration - The Cultural Differences- TheTolerance

المؤلف المرسل : أ. جواق سمير ، philo.samirdjouak@gmail.com

المقدمة:

يعد الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" أحد الوجوه الفلسفية البارزة في الساحة الفكرية المعاصرة، بإسهامه المتواصل في تقديمِ إجاباتٍ لأسئلةٍ راهنية، ولهمومٍ مُعاشةٍ، من خلال محاولته الدائبة لوصّل الوعي بالواقع، وسعيه الحثيثِ إلى ربط الفكر بالراهن، ولا أدل علىّ ذلك، أنّ

كانتْ تجاربه الشخصيَّة منّ جهة، ومقتضيات الواقع وأزماته فيّ أبعادها ومستوياتها منّ جهةٍ أخرى، منبعَ التفلسُفِ عنده، فقد فكّرَ وتفلسفَ انطلاقاً ممّا عاشه وشاهده وتوجسَّهُ: الحرب العالميَّة الثانيَّة ونتائجها المُهولِة، النازيَّة والإبادة الجماعيَّة لليهود، تصاعد الحركات الاستعماريَّة، الهجرة واللجوء، نبذ الأقليات وتهميشها، أحداث 11 سبتمبر2001، هذه الأخيرة التي وصفها بأنها "نقطة تحوّل تاريخي"[1]**، وهي الأحداث الإرهابية التي قادت، في أعيُّنِ هذا الفيلسوف، إلى** "تسريع الانتقال من القانون الدولي الكلاسيكي إلى نظام تشريعي عالمي"[2].

منّ هنا أمكننَّا تفَهُّم هاجس "هابرماس" القلق حوّل فعل التعايش والاندماج الاجتماعيّ والمواطنة الدستورية، كمّا يُمكننا تفهُّم أيضاً سببَّ انعطافه نحو **"التواصل"** إلىّ حد أنّ أصبح هذّا المفهوم هو القاعدة الأساسيَّة التيّ ينتهضُ عليها مشروعه الفكريّ برمته، كمَّا قُدر أنّ يغدو مؤلفه الضخم **"نظريَّة الفعل التواصليّ"** (1981) هو محوّر مصنفاته كلها، وعلاوةً علىّ ما سبق، فهو بحق علامة فارقة ومنعطف حقيقيّ فيّ توجه مدرسة فرانكفورت النقديَّة.

كذلك، إنه منَّ المعلومِ أنَّ هذا الفيلسوف كانّ شديدَ العداء إلى كُلِ النزعَات الاثنيَّة والعرقيَّة والقوميَّة، وأنّه رامَّ طيلةَ مشروعهِ إلى مُجاوزة مُخلَفاتِها نحوَ أُنموذجٍ جديدٍ، ينزاحُ عنِ الحدودِ القوميَّة الضيقَة (**فوق القوميَّة Supranational**)، هو المواطنة الدستورية، ولأنَّ الفلسفَة الهابرماسيَّة، كانت ولا تزال، فيّ أصلها وهويتها، شديدة الالتصاق بالواقع ورهاناته وتناقضاته، منّ ثمَّة كانّ لزاماً عليها مُسايرة ذلك الواقع وإفرازاته، مع الحفاظ علىّ مقصَّدِهِ العام، فيّ تأسيسِ منظومةٍ للاندماج الاجتماعي وتَحقيقِ تماسُكه ووحدته، مهمَّا اختلفت أصول أفراده وتباينت مشاربهم وتمايزتْ هوياتهم وعقائدهم، من ثمة كانت –فلسفة "هابرماس"- دائماً في

مواجهة أهم مُستجدات الراهن وإشكالاته، ولعلنا نجدُ من أهمها في هذّا المقام: عودة الدين والمقدس من جديد إلى ساحة النقاش الفلسفي والاخلاقي، وهي العودة التي تُمثِّل أحد أهم المسائل المستعصيَّة التي يلزمُ للفلسفة التواصليَّة مُجابهتُهَا، نظراً لأنَّ فيلسوفنا قد عُرف منذ البداية، بأنه حداثيّ بامتياز، منّ ثمَّة، يحق لسائلٍ يسأل: إلىّ أيّ مدى غدتْ عودة الدين إلىّ الفضاء العمومي مأزقاً فيّ المتن الفلسفيّ الهابرماسيّ؟، كيف سيتعامل "هابرماس" مع عودة الدين في ضوء مشروعه الذي يمتلكُ طموحَ مواطنة دستورية؟ هل تحتاجُ الميكانيزمات الفكرية والترسانة المفاهيميَّة الهابرماسيَّة الى ترهينٍ وتجديدٍ لتحقيق الدمج بين الدياني والعلماني؟ هل في الإمكانِ فعلاً وضع قواعد عقلانية /أخلاقية /كونية يحتكم إليها النقاش في الفضاء العمومي بين أفراد لهم مرجعيات ثقافية وعقدية متباينة؟ وهل في إقرارِ "هابرماس" بأهمية الدين وتأثيره في الفضاء العمومي هو إيذانٌ بتخلي هذا الفيلسوف عن دفاعه عن مشروع الحداثة والأنوار؟ ثم ما مدى واقعية أطروحة "هابرماس" حول مجتمعات ما بعد العلمانية؟

من أجل الوقوفِ على هذه التساؤلات وغيرها، سنحاوّل **أولاً** التطرقَ إلى مفهوم "ما بعد العلمانية"، من خلال فكِ غموضه واخراجه من التباسه، ووضعه في سياقه التاريخي والثقافي، ثمّ نتطرقُ **ثانياً** إلى الترسانة المفاهيمية والآليات الفكرية التي توسَّل بها "هابرماس" منّ أجل تحقيقِ الدمج الاجتماعي بين الدياني والعلماني رغم تباينِ خلفياتِهما، الخلفيَّة الدينية للدياني والخلفيَّة العلمانية للعلماني.

1- مجتمعات ما بعد العلمانية وعودة الديني: سؤال المفهوم وغموضه عند "هابرماس".

يُشـكِّلُ مفهـوم **"مجتمعـات مـا بعـد العلمانيَّـة" « Société Post Séculière»** لبنـةً أساسـيَّة في المشـروع الفكـري ذو مواطنـة كونيـة تسـتوعبُ التعدُّدَ الثقافي والاثني، يسعى هذا الفيلسوف، منّ خلاله إلى تحقيق التعايش والانـدماج الاجتمـاعي بـين أفـراد لهـم انتمـاءات فكريـة وحمـولات عقديـة ومرجعيات ثقافية مختلفة ومتباينة، كمّا أفصح عن ذلك في أكثرَ منّ موقعٍ في متنه الفكري، من خلال الانخراط في أجواء النقاش والعلاقات التذواتية والتواصليَّة[3]، ويُمكنُ القول، تبعاً لذلك، لقد أملى الانهمَّام بهذا المشروع على فيلسـوف التواصـلية "يـورغن هابرمـاس"، التوسـيعَ مـنّ دائـرة اشـتغاله في الموضـوعات والمسـائل السياسـية والفكريـة المعاصـرة، مـن قبيـل البحـثِ عـن سُبلُ الاندماج بين الدياني والعلماني، وقد أضحى هذا الانهمامُ واضحاً في بعد أنّ تبيَّن من عـودة الـدين والمقـدس من جديـد وتـأثيره في الفضـاء العمـومي، وحقيقٌ بالذكر ههنا، الإشارةُ إلى أنّ "هابرماس" ما فتئ يُؤكد في بداية حياته الفكريَّـة إلى أنّ "العلـم والإيمـان أمـران مُتباينـان وكلٌ منهمـا يجـري في فلـكٍ مُستقلٍ عن الآخر"[4].

من ثمَّة، كانَّ من الطبيعي جداً، أن تُثيرَ مواقـف "هابرماس" وأطروحاته الأخيرة حـول الـدين -وخاصـة مع نهاية التسـعينات ومطلع الألفيـة- الكثيرَ من الاستغراب وتُخلفَ العديدَ من ردودِ الأفعال، وفعلاً فالمُتتبع للمسار التطوري التـاريخي لآراء "هابرمـاس" في شـأن المسـألة الدينيـة، يُلاحـظ أن هـذا الانهمَّـام الغريب بتلك المسألة أضحى واضحاً منذ سـنة 2001، وتحديداً بعـد أحـداث 11 سـبتمبر 2001[5]، إذ بعـد تلك الأحـداث مُباشـرة كان لـ "هابرمـاس" مُناضـرة فلسـفيَّة ونقـاش فكـري عميـق مـع الفيلسـوف الفرنسـي "جـاك ديريـدا"، وكان موضـوع المنـاظرة حـوَّل الأصـولية والإرهـاب، وقـد أدارت النقـاش الباحثـة الأمريكيَّة ذاتُ الأصّل الإيطالي "جيوفانا بورادوري"، وهـو النقـاش الغني الـذي نُشِّـر لاحقـاً في كتـاب تحـت عنـوان: **"الفلسـفة في زمـن الإرهـاب- حـوارات مـع**

يورغن هابرماس وجاك دريدا"، وفي هذا السياق تحديداً، وبالاستناد الى الدراسة الرائعة التي قدمها "فيليب بورتييه" Philippe Portier، الموسومة بـ **"الديمقراطيَّة والدين في فكر يورغن هابرماس"** « **Démocratie et religion dans la pensée de Jurgen Habermas** »، يرى الباحث المغربي "رشيد العلوي" أن تطور الفكر الديني لهذا الفيلسوف قد مر بثلاث مراحل أساسيَّة، وفي نظَّر هذا الباحث المُقتدر، تمتد **المرحلة الأولى** منذ أولى مؤلفاته إلى غاية مطلع الثمانينات، أي مع صدور كتابه العمدة "نظرية الفعل التواصلي" 1981، وهي مرحلة كان "هابرماس" متأثراً بخلفيةٍ ماركسيَّة، ونحنُ نعلم جيداً موقف الماركسية من الدين، ويكفي أن نستحضر ههنا تلك المقولة المعروفة عن ذلك الموقف والقائلة أن "الدين أفيون الشعوب"، من ثمَّة فنحن لا نستغرب إذ ما وجدناهُ، في هذه المرحلة، يُوجه سهام نقده للدين بوصفه استيلاباً، وفي أعيُّنِ هذا البحاثة المغربي، تمتدُ **المرحلة الثانية** من سنة 1985 إلى غاية 2000، حيث نلمسُ تطوراً ملحوظاً في موقف "هابرماس" من الديني، إذ يُقِّرُ ههنا أن الدين ضرورة وجوديَّة ولا يُمكننا بتاتاً الاستغناءُ عنه، وهذا ما نجدهُ ثاوياً في كتابه "الفكر الما بعد ميتافيزيقي" 1988، أمَّا **المرحلة الثالثة**، حسبَ "رشيد العلوي"، فهي تبدأ مع الألفية الثالثة، وأنَّ ما يُميّزُ هذه المرحلة بالذات، اعتراف فيلسوف النظرية التواصلية بمكانة الديني في الفضاء العمومي وأهميته في اثراء النقاشات السياسية والقضايا التي تهّم الشأن العام، وأهم الكتب التي تُعبر عن هذه المرحلة كتاب "مستقبل الطبيعة الإنسانية" وكتاب "بين النزعة الطبيعانية والدين"[6].

إلاَّ أن ما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق، أن "هابرماس" يتناول موضوع الدين في هذه المرحلة منّ خلفية فلسفية نقدية، وتحديداً منّ

خلفيـةٍ كانطيـة [7]، وهـو ولـئن بحـث في موضـوع الـدين، فـذلك مـنّ بـاب دوره الأخلاقي والاجتماعي في الفضاء العمومي، وقد حرص في جملة مؤلفاته هذه، لاسيما الأخيرة منها، على استلهام الآليات النظرية لفلسته التواصلية ومبدأُهُ في أخلاقيات المناقشة، كما حاول الاعتدَّاد بقاعدة مفاهيميَّة متينة، أتاها فيلسوفنا من الفلسفة السياسيَّة والحقوقيَّة المعاصرة كمفهوم **التسامح La Tolérance**، ومن ثمة استثمارها في مشروعه الأعم وهاجسه الأساسي الذي ينـزعُ نحـو البحـثِ عـن سُـبلٍ للانـدماج الاجتمـاعي، والحقيقـة أن عـودة "هابرماس" للاهتمام بالمسألة الدينية منّ جديد وإفرادِ لها مكاناً ضمن أبحاثه الفلسـفيَّة، لـيس باعِثُهَـا نـزوةً ذاتيَّـة، أو تأمُـلٌ نظـري محـض، دون هـدفٍ أو غايـة، بـل هـو سـعيٌ مـنّ هـذا الفيلسـوف إلى مواكبـة "الوضـع الـراهن الـذي يتسِّم بهيمنة أشكال العنف في مناطق مختلفة من العالم، وهو وضعٌ طرح مـن جديـد سـؤال الـدين في الفضـاء العمـومي، على كُـلٍ مـن السياسـي والفيلسـوف وبـاقي المتـدخلين، وبحكـم أن الفلسـفة عنـد "هابرمـاس" ليسـت عمل خبير، بل هي عمل المثقف الملتزم بالقضايا المطروحة في الشأن العام، فهو لم يختلف عن المشاركة في هذا النقاش من منظوره الخاص"[8].

رغم ذلك، فإنه لا يُساورنا أيُّ شكٍ هنا، في أن انهمامه بهذا الموضوع، يمتـد عبر طـول فترة اهتمامـه بسـؤال الانـدماج في واقـع التعدديـة الثقافيـة والدينيـة، ويُمكننـا أن نجـدَ تعبيرات هـذا الانهمـام، بشـكلٍ واضحٍ وبـارزٍ، في فصول وثنايا أكثرَ من مُصنفٍ له [9]، ودرءً منا لأي سـوء فهمٍ وتجنباً لأيّ حُكمٍ مُسـبق، يجـدر بنـا الإشـارة في هـذا السـياق، إلى أن انهمَّـام "هابرمـاس" بعـودة الـديني لـيس مقرونـاً بشـكلٍ مباشـرٍ بالحركات الإسـلامية الأصـولية أو تصـاعُدِ العمليات الإرهابية، ولئن كان ذلك هو أحدُ الأسباب الاساسية منّ بين أسباب أخـرى وُجهـت هـذا الفيلسـوف المقتـدر وحثتـهُ للاشـتغال على هـذا الموضـوع، ولكـن يبقى السـبب الأسـاسي يتعلـقُ هنـا بمسـتقبل الـدين ودوره في الفضـاء

العمومي، يقول "هابرماس": "لا تتعلق القراءة الجديدة لفرضية العلمنة بجوهرها بقدر ما تتعلق بتنبؤاتها عن الدور المستقبلي للدين" [10]، ويضيف "هابرماس" قائلاً في متنِ مقالته الموسومة بـ "حوّل الدولة العلمانيَّة والتعدّد العقدي": "منّ يطرح السؤال عن دور الدين في مُجتمع اليوم للنقاش، يسأل عن المكانة المناسبة للدين في الرأي العام السياسي" [11].

من هذا المنطلق، يتبيَّنُ لنا أن القضيَّة الرئيسة التي سنبحث فيها ههنا، تتعلقُ بالمواطنة والاندماج الاجتماعي في مجتمع ما بعد علماني، لكن كيف نبدأ دراستنا حول المواطنة في مُجتمعات ما بعد العلمانيَّة؟ ومن أين؟، نعتقد أن ذلك لن يكون إلاَّ من حيثُ ينبغي أن يكون الإشكال الأساسي، الذي أرق ذهن "هابرماس"، وهو التالي: "كيف علينا أن نرى أنفسنا كأعضاء في مُجتمع ما بعد علماني، وماذا علينا أن نتوقع من بعضنا البعض لنتأكد من أنه في دولٍ أُمميَّة عميقة الجذور تظَّلُ العلاقات الاجتماعية مدنية وحضارية رغم نمو تعددية الثقافات ووجهات النظر الدينية؟" [12]، وبصيغةٍ استفهاميَّة أخرى، يتساءل "هابرماس" عن إمكانية توظيف مبادئ العقل واللاهوت اليوم، في خدمةِ بعضهما البعض، دون أن يلمسَ أحدهُمَا الطرف الآخر بأيِّ أذى في مبادئه، يقول: "كيف يُمكن أنّ يستمر حتى يومنا الحاضر: إسقاط أو إزالة ما هو عقلاني في علم اللاهوت، ومحتوياته الجوهرية، دون تدمير معاني المبادئ الدينيَّة أو العقل نفسهُ؟" [13]، وفي أعيِّن "نيكولاس آدمز" « Nicholas Admas»، في كتابه الهّام **"هابرماس واللاهوت" « Habermas and Théologie»**، إنّ هذه الأسئلة تُمثِّل الأسئلة الأساسيَّة المطروحة الآن في خارطة الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، خاصّة لدى الأطروحات التي تُناقش عودة الدين وحضوره الأخلاقي في الفضاء العام، كمّا تُعد أحد الهواجسِ الاساسيَّة التي تؤرقُ وعي "هابرماس"، ويُحاوّل في هذا الصدد ترجمتها في

الصياغة التالية: "كيف يُمكن أن ينوجد نقاش بين أفراد ينتمون إلى تراث وتقاليد مُختلفة؟ (...) وكيف يُمكن أن يكونوا متناسقين؟"[14].

إلا أنَّ أول ما يُمكنُ البحثُ والتنبيهُ إليهِ هنا، هو مفهوم "ما بعد العلمانية"، الذي يعتريه الكثير من الغموض ونقصٍ في الوضوح، حتى "هابرماس" أشار إلى ذلك، ويُمكِّنُ للمشتغل على المتن الهابرماسي أن يجدَ الكثير من التوصيفات والتعابير التي توحي بوعي صاحبها على الغموض الذي يكتنف المفهوم، ونحنُ هنا نستحضِرُ أحدها، إذّ يقول فيلسوفنا: "إن الصيغة الشائعة لتمييز كل أنواع الظواهر الجديدة عن الظواهر المألوفة من خلال إضافة السابقة "بعد" «post» يشوبها عدم الوضوح"[15].

وفعلا، هناك الكثير من التساؤلات التي تُثار في شأنه من قبيل: هل "ما بعد العلمانية" توحي بتجاوز "العلمانية" أم هي استمرارٌ لها؟ هل في إمكان "ما بعد العلمانية" تصحيح مسار العلمنة، الذي نفترض أنه شهّد انعطافاً عن مساره، ومن ثمَّة دعتْ الحاجَّة الى الـ "ما بعد" ؟ وهل "ما بعد العلمانية" إنهاءٌ للعلمانية أم هي ضربٌ فكري جديد لاستئنافها، ومن ثمة الحفاظ على سيرورتها واستمراريتها وفق شروط معينة؟ وهل يُمكننا اعتبار أن مفهوم "ما بعد العلمانية" يندرج ضمن موضة التقليد الفكري الغربي الذي يعمل على تحديث ذاته باستمرار من خلال مقولات الما بعديات وخطاب النهايات واعلان البدايات في كل مرة؟ ولئِن قُدر أن تقوم نظرية العلمنة بنزع الدين -أو كما يصفها "ماكس فيبر" بـ "نزع السحر عن العالم" «désenchantement»- وطرده خارجاً، فأيُّ وظيفةٍ للدينِ في مجتمعات ما بعد العلمانية؟[16].

تقتضي منا الإجابة عن هذه التساؤلات الوقوفَ عند تصور "هابرماس" لـ "مجتمعات ما بعد العلمانية"، التي يفترض أن تكون أصلاً في دولةٍ علمانيَّة، والتي منّ أهم ميزها على وجه الإطلاق، في أعين هذا الفيلسوف، أن السلوكيات والقناعات الدينية لم تتغير لدى مواطنيها رغم أنهم في مجتمعات

علمانية، كما قلنا، ممَّا توَّجبَ حسب "هابرماس" إلى الانتقال نحو مجتمعات جديدة، تضمنُ استمرارية العلمنة مع الحفاظ على دور الدين فيها[17] ، هي ما بعد علمانية، إذ يقول في هذا الصدد: "يفترض أن يكون المجتمع ما بعد العلماني في وقت ما ضمن دولة علمانية، ولذا فإن هذا المصطلح المثير للجدل لا ينطبق إلا على بعض المجتمعات الاوروبية الثرية، أو على بلدان مثل كندا واوستراليا ونيوزيلندا، حيث استمر اختفاء الروابط الدينية بشكل دراماتيكي خاصة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، لقد شهدت هذه المناطق وعيا متزايدا بأن المواطنين يعيشون في مجتمعات علمانية، لكن من حيث المؤشرات فإن السلوكيات والقناعات الدينية لدى غالبية السكان المحليين لم تتغير، بدرجة يمكننا معها القول أن هذه المجتمعات أصبحت مجتمعات ما بعد علمانية"[18].

تأسيساً على هذا النصّ، لا يُمكنُنَا إلاَّ أن نَخرجَ بخلاصةٍ مفادُهَا أنّ مُجتمعات ما بعد العلمانيَّة، هي تلبيةٌ لضرورةٍ ماسَّة، بعد أن تبيَّنَ بقاءُ تأثيرُ الدين ودوره الفعال في المُجتمع، لذلك فإن هذا المصطلح يمتلكُ فهماً تأويلياً واحداً، وهو أنَّ الشعور بالانتماء الديني لم يتغيّر حتى وإن كان ذلك في مجتمعات تدعي لنفسِهَا جنساً منَّ العلمنَة، ومن ثمَّة، إنّ بقاء حضور الديني في سلوكيات وقناعات المواطنين، رغم الانفصَّال التاريخي بين الإيمان والعقل في مرحلة الحداثة والأنوار، هو دليلٌ إضافي يبرز بدقة وضعيَّة الوعي /التفكير في المُجتمعات الغربيَّة التي تعيشُ حالة العلمنة، لذلك فإن نحت هذا المفهوم "ما بعد العلماني"، منّ قبل فيلسوف التواصلية ليس لوصف المُجتمع بقدر ما كان يروم من ورائه الوقوفَ على حالة التغيُّر في الوعي لدى المواطنين في تلك المجتمعات، يقول "هابرماس": "فأنا أستعمل هذا التعبير لتوصيف المجتمعات الحديثة التي تحتاج للتعامل مع الوجود المستمر للجماعات

الدينية والملاءَمة المستمرة للتقاليد الدينية المختلفة، حتى ولو كانت المجتمعات ذاتها معلمنة بشكل واسع، وبقدر ما أصف بـ "ما بعد علماني"، ليس المجتمع ذاته بل التغير الموازي للوعي فيه، يُمكن أيضا استعمال المحمول للإشارة إلى فهمٍ ذاتي معدّل للمجتمعات المعلمنة"[19]. يُضيف "هابرماس" قائلاً: "يمكننا اليوم وصف الوعي العام في أوروبا من خلال حيثيات "المجتمع ما بعد العلماني" إلى درجة أنه في الوقت الحاضر لا يزال عليه أن يُكيِّفَ نفسه مع الوجود المستمر لمجتمعات دينية في بيئةٍ تتجه إلى العلمانية بشكلٍ متزايد"[20].

فبعد أن أتت الحداثة بقيمها في التقدم والحرية والعقلانية ..الخ، وبشَّرَ برنامج الأنوار بطرد الديني – بمَّا في ذلك كلّ الخرافات والأساطير- خارج ساحة النقاش، وأنَّ دوره قد أفل الآن، إلا أن هذه الأطروحة قد تسللت إليها الشك والارتياب، إذّ أنه –والقولُ لـ "هابرماس"- "على الرغم مما قيل، فإن التغيرات العالمية والنزاعات الظاهرة للعيان ولا سيَّما تلك المتصلة بقضايا دينية تثيرُ شكوكنا حوّل ما إذا كانت أهمية الدين قد اضمحلت بالفعل"[21].

وهي نفسُ الملاحظة التي إليها أشار إليها "جان غروندان" في مُفتتح كتابه القيم **"فلسفة الدين"** حيث يقول في شأن هذا الموضوع التالي: "إذا كانت الفلسفة لا تجد ادنى صعوبة في الاعتراف بأنَّ الدين يُقدِمُ أجوبةً قويَّةً عن معنى الوجود، فهي تعرفُ أيضاً، أنَّ هذه الأجوبة قد فقدتْ اليوم بداهتها، غيرَ أنَّ هذا الحُكم يبقى نسبياً؛ ذلك أن حقبتنا هي، أيضاً، حقبة انبثاق الديني من جديد في أشكال متعددة، على الرغم من التنبؤ الخاطئ الذي سبق أن بشَّر بقرب عهد أفوله"[22].

في أعين "هابرماس"، لقد أتت ما بعد العلمانية، هي الاخرى، في إطار عمليات التحديث المستمر، وتوسيعاً من أفاق الحداثة وانفتاحها على كل

الأشكال الثقافية والعقدية والدينية، واستجابةً لفهم التحوّلات الجديدة التي تُطال الواقع المعاصر، خاصّة وأنَّ "هابرماس" يُؤمن بأن الحداثة على خلاف العصور السابقة تستمدُ عناصر وجودها ومقومات شرعيتها بالبقاء من ذاتها [23]، لذلك كان عليها تجديدُ آلياتها لمُجاوزة المحنِ التي ظلتْ تتداوَلُ عليها، منّ حينٍ إلى آخر، وما عودة الديني وانبثاق سؤال المقدس، إلاَّ أحد تلك الحملات والمحن التي تُحاول الحداثة تجاوزها، لذلك لا نستغرب إذ ما وجدنا هذا الفيلسوف يُطنب في رصد السياق التاريخي-الذي يصفه بالملتوي- لتحول المجتمعات من مجتمعات علمانية الى مجتمعات ما بعد علمانية، نقرأ في هذا المعرض قول "هابرماس": "كلما زاد المدى الذي اتخذت فيه الدولة طابعاً علمانياً نالت الأقليات الدينية (في البداية) حقوقاً أكثر وأكثر، في البداية نالَ أبناؤها حق حرية ممارسة دينهم الخاص في بيوتهم، ومن بعد ذلك حرية التعبير الديني، وأخيراً حقوقاً مساوية لممارسة أديانهم بشكل علني وعام" [24].

وفعلاً، فعودة الديني وانبثاق سؤال المقدس منّ جديد في الساحة الفكرية والأخلاقيَّة، يُؤشِّرُ على مُلاحظةٍ أساسيَّةٍ، هي على درجةٍ كبيرة من الأهمية، وهي أن الحداثة تعيشُ هنا أزمةً وتوتراً فريداً من نوعه، فالهاجس المُقلق الذي ادعت ذات مرة على طرده قد عاد الآن عودةً جديدة بمَّا يحملها منّ هواجسِ ورهانات وآفاق، وتبعاً لذلك يكون منّ الجائز طرح السؤال التالي: كيف ستتعامل الحداثة مع هذه العودة للديني؟ وكيف يُمكن لها أنّ تصمُد في ظل هذه العودة؟، هناك ملاحظة أخرى سُرعان ما تلقي بظلالها علينا ونحنُ نُباشر تقديمَ إجابة عن ذلك التساؤل، وهي أنّ "هابرماس" يُعوّلُ على عودة الديني لإصلاح الحداثة التي يصفها هنا بالمتكسِّرة، الحداثة التي ما انفك "هابرماس" يُلاحظ انحناءها ويعمدُ في كل مرة على اصلاحِ التواءها وتعديلِ مسارهَا، وهي القضية الأساسيَّة التي ما فتئ هذا الفيلسوف يلحُ

عليها، إلى درجة القوّل أنه ولئِن كانَّ ثمَّة من خيطٍ ناظِّمٍ تنتظِّمُ به فلسفتهُ ككل، فمَّا هو إلاَّ دفاعه المتواصِّل عن الحداثة، بوصفها مشروع غير مُستنفذ، وما زال يُهدي هذه القضيَّة في متنه الفكري المرتبة الأولى حتى أنشأ يكتب: "وهكذا يظهر اليوم من جديد صدى نظرية تؤكد بأن الدين وحده هو الذي يمكنه أن يساعد الحداثة المتكسّرة بتأسيسها على أساسٍ متعالٍ من أجل اخراجها من المأزق الذي توجد فيه"[25].

على ضوء ذلك، يُمكننا القول دون أدنى مُجازفة، أنّ السؤال الأساسي الذي أرق مضاجع "هابرماس" في هذه المرحلة من حياته الفكرية والفلسفية هو: "لماذا لا يُمكننا أن نُسمي المُجتمعات المُعلمنة مجتمعات "ما بعد علمانية"؟، (ففي) هذه المجتمعات يُحافظ الدين على تأثيره العام وأهميته، بينما تخسر نقطة اليقين العلمانية السابقة يقينيتها بكون الدين سيختفي على مستوى العالم" [26].

من هذا المنطلق، يُريد "هابرماس" إبداع طريقةٍ جديدة في التفكير في عودة الديني، تجعلُ الاندماج بين الدياني والعلماني أمراً مُمكناً، وتُحافظ على دور المواطن في المشاركة السياسية وصناعة الرأي واتخاذ القرار سواء أكان مؤمن أو غير مؤمن، دياني أو علماني، وقد أنتهج فيلسوفنا هذه الطريقة بعد أن تبيَّن له أنّ الدين لم ينفصِّل عن الشأن الاجتماعي والسياسي، بل وهو أمرٌ لا يُمكّن تجاهله، ولا أدّل على ذلك، صعود الحركات الأصوليَّة الدينية وانتشار الحركات الإرهابية والعمليات الهجومية- الانتحارية في شتى مناطق العالم، فالحقيقة المُؤكدة هنا، هي أنّ "الدين (قد أصبح) جزءاً من الحياة السياسية، إذ لا فرق بين كونه متقوّماً على تعاليم أصلية وحقة أو أنه مُجرد معتقدات واهيةٍ وباطلةٍ، فهو في جميع أنماطه تمكّن من احتلال مرتبةٍ جديدة وفرض نفسه أمراً واقعياً لا يُمكن التغاضي عنه على صعيد السياسية الداخلية والخارجية في جميع أرجاء العالم" [27].

لذلك، يقر "هابرماس" انه رغم تراجع الممارسات الدينية وتقليصها الى دائرة الخصوصي والفردي إلا أن –كما أشار "خوزيه كازانفا"- "فقدان الدور والتوجه الى الممارسة الفردية لا تعني بالضرورة أن الدين قد فقد تأثيره أو أهميته سواء في الساحة السياسية وثقافة المجتمع أو في السلوكيات والأخلاقيات الشخصية، إن المجتمعات الدينية لا تزال قادرة على حجز "مقعد" لها في حياة المجتمعات التي توجهت وبشكلٍ كبير إلى العلمانية"[28].

والأهم من كل ما سبق، فقد تضافرت واجتمعتْ، في أعيُنِ "هابرماس"، ثلاثُ ظواهر، لتوحيَّ بفهمٍ تأويلي على وجود "طفرة دينية" « une résurgence de la religion» في العالم، وهي:

1- التوَسُّع التبشيري لأديان الكبرى العالميَّة l'expansion missionnaire des grandes religions mondiales، ويُقدم لنا "هابرماس" هنا أمثلة عن تلك الأديان، كالبوذية والهندوسية، كما ينطبقُ ذلك أيضاً في نظره على الأديان التوحيدية.

2- تفاقُم الأصوليّة exacerbation fondamentaliste.

3- الاستغلال السياسي لإمكانياتهم العنيفة المتأصلة في الدين l'instrumentalisation politique de leurs potentiels violents وترجمة ذلك الاستغلال في أعمال ارهابية [29].

وبالجملة، ومن هذا المنطلق، فإننا نفترض أن الانهمام الفلسفي الهابرماسي بالمسألة الدينية، تحكمه رؤية محددة هي الاندماج والتعايش، رؤية تَعتبِرُ أنه على الدين أن يتجرد من سلطته ويتخلصّ من هيمنته وتعريته منّ احتكاره على أنه صاحب الحق والرؤية الصائبة للأمور، وتحويل لغته إلى لغة عمومية عادية تتقبلها جميعُ العقول، ومن جهة أخرى، يُصِّر فليسوف التواصليَّة على أنه آن الأوان للعقل أنّ ينفتح بدوره على الدين ويتخلص هو

الآخر من وثوقيته وأن يبحث عن جذوره المُشتركة مع الدين، هذا التخليص –منّ الطرفين- إنما يجدُ إمكان تحققه في المجتمع ما بعد العلماني، كمجتمع عقلاني يطمح هذا الفيلسوف يكون قوامه النقاش والتشاور والتذوات، أيّ فضاء لممارسة الرأي يكون الاحتكام فيه للحُجَّة الدامغة والأقوى، وفي هذا الإطار يُولي الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" لمجتمع ما بعد العلماني مُهمَّة تحقيق الدمج بين العلماني والديني، ولكن، وبالعودة إلى الاشكال الأساسي؛ هل يمكن فعلاً تحقيق ذلك رغم الاختلافات العقدية والفكرية البينَّة بينهما؟

2- اندماج الديني والعلماني في المجتمعات الجديدة: منّ عهدِ الصراع إلىّ زمنِ التسامُح.

تحت هذّا العنوان، سنتناوّل مسألة رئيسة في مُدونة "هابرماس" الفلسفيَّة، هي مسألة الاندماج بين العلماني والديني في الدولة الديمقراطيَّة الدستورية المعاصرة، لذلك ليس من قبيل الصدفة، أن نربط بين ما نذَّرَله هذا الفيلسوف من جُهدٍ فلسفي وفكري في سبيلِ مُجاوزة مواطنة النزعة القومية والوطنية والاثنية الضيقة، وبين هذه المسألة بالذات، أيّ مسألة البحث عن سُبل تحقيق الدمج بين المواطنين سواء أكانوا مؤمنين أو غير مؤمنين في فضاء عمومي يتسِّعُ للجميع ولا يُقصي أحد، خاصّة بعد أحداث 11 سبتمبر، التي عزَّزت من اختياراته وقناعاته الفكرية في ضرورة التنقيب عن الجراثيم المانعَّة لتحقيقِ ذلك الدمج، وأيقظَّتْ وعيه القلق على ضرورة إنجاز تشخيصٍ شاملٍ لأسباب وموانِعَ قيامِ تواصُّلٍ حقيقي وعقلاني، إذّ استحالَ هو الآخرُ، في نهاية المطاف، إلى تواصُّلٍ مُشوهٍ، لقد كان ذلك الحدثُ في أعيُّن "هابرماس" رمزٌ لـ "انفجار التوتّر بين المجتمع العلماني والدين، انفجاراً من طبيعة أخرى مختلفة"[30].

وعلاوةً على ذلك، فإن هذا الانفجار بين العلماني والدياني، يمُّسُ صُلبَ نظريته التواصليَّة ويُزعزعُ من ثقتها وإمكانها الواقعي، فالرجُل يُنظِّر للاتفاق والتفاهم والحوار والنقاش، في حين أن مرآة الواقع تعكسُ صور الحروب سفكَ الدماء وصراخ التقاتل وصوتَ الصراع، ونحنُ نعلم جيداً، أنّ التواصل والتذوات، ظلَّ يُشكِّل الهمَّ المُوجِهَ لمشروعه الفلسفيّ برمته، في مُختلفِ مُنطلقاته وآفاقه ومستوياته، لذلك لا يُخفي "هابرماس" توجُسَهُ وتخوفه هنا منّ تأثير تلك الأحداث على فلسفته في التواصُّل، التي يضعُها فعلاً في موقفٍ مُحرجٍ للغاية، نقرأ له في هذا السياق: **"منذ 11سبتمبر وأنا أتساءل عمَّا إذا كان مُصطلح الفعل التواصلي الذي طورته في نظريتي هو في طريقه إلى أن يفقد اعتباره كلياً"**[31] ، لذلك فنحنُ لا نجد أدنى مُجازفة، في القول، أن هوسَّ هذا الفيلسوف براهنه وواقعه، وتخوفُه الشديد على نظريته التواصليَّة، منّ أن تُفقدَ اعتبارها وقيمتها بشكلٍ كلي، هو ما دفعه على البحثِ ودفعه إلى التنقيبِ في هذا الموضوع.

هكذا يُمكن القوّل دون أدنى مُجازفة، أن "مُجتمع ما بعد العلمانيَّة"، أتى تعبيراً عن واحدةٍ منّ أكثرِ مظاهر التجديد في المشروع الفكري والفلسفي لـ"هابرماس"، تماشياً مع رهانات الواقع ومُستجداته، دون أن يتنازَّل "هابرماس" عن هاجسه الأساسي ومقصَّدِه الرئيس في البحثِ عن سُبلٍ لتحقيق الاندماج الاجتماعي في أُفقٍ موسومٍ بالمواطنة الكونيَّة والدستوريَّة، وهو الرهان الذي مثَّل عندهُ هماً مركزياً لم يُخفِ تفكيره واهتمامه الدائم به، "وفيما يتعلق بمجتمعات ما بعد اللائكية فإن السؤال الذي يطرح هو ما هي التصورات العقلية والتطلعات المعيارية التي يمكن للدولة الليبيرالية أن توفرها لمواطنيها سواء اللذين يؤمنون بدين ما او اللذين لا يؤمنون بأي دين (...) ألا تتغذى الدولة العلمانية الحرة من فرضيات معيارية لا يمكن أن

تضمنها هي بنفسها (...) ما اذا كان في الامكان تعزيز أسس الحياة المجتمعية المتعددة عن طريق خضوعها الى خلفية معيارية متفق عليها شكلياً في احسن الاحوال؟"[32].

بدون شك، ودون أدنى مُجازفة، تُبرز هذه الهواجس والتساؤلات، وعيَّ "هابرماس" القلقَ إزاءَ الوضعية الصعبة / الحرجة التي وجَدَت الدولة الدستورية نفسها فيها من جهة، سواءٌ أتعلقَ الأمرُ بمدى قُدرتها على تجديد شروط وجودها من عدم ذلك، أو حوّل ما إذا كانت الدولة الدستورية بحاجة فعلاً إلى تصورات قديمة موروثة أكانت دينية أو أخلاقية، وما ينتظرُ منها لمُجاوزةِ أزمتها ووضعيتها الحرجة هذه من جهةٍ أخرى، فحسب تشخيصِ هذا الفيلسوف المُقتدر إنّ الغرضَ الرئيس من طرح تلك التساؤلات هو لفتُ الانتباه إلى مُلاحظتين أساسيتين، يجدرُ بنا نحنُ أيضاً الإشارةُ إليهما، (أولا): "الشك في إمكانية الدولة الدستورية الديمقراطية تجديد شروط وجودها المعيارية عن طريق إمكانياتها الخاصة"، (ثانيا:) الاعتقاد بأن هذه الدولة في حاجة إلى تصورات قديمة للعالم أو تصورات دينية، وهي في كل الأحوال تصورات أخلاقية جماعية موروثة" [33].

فلئِن قُدر أن تبرُزَ في الواقع ظواهر ومُستجدات تُميتُ في صمتٍ كل مُحاولات تحقيق الدمج والاقتراب بين المواطنين، وحتى لا يسود العنف والصراع، وأن يحتكِم الجميع إلى قاعدةٍ كونيَّة – عقلانيَّة، فإنه منْ مصلحة الدولة الدستورية، في أعيّن "هابرماس"، "أن تتعامل بلباقة مع كل المصادر الثقافية التي يتغذى منها الوعي القيمي والتضامني"[34].

لا يُخفِ "هابرماس" تفاؤله وآماله في تحقيق الدمج بين العلماني والديني، رغم الخلفيات الثقافية والمرجعيات العقدية المتباينة، والتي تبدوا في أكثر مظاهرها السطحية أنها مُتصارعة ومُتنازعة، شريطة أنّ يُحاوِل كلٌ منها تقديمَ مُساهمته الجادة بخصوص القضايا المُثارة بين مُختلف الأفراد،

والتي تهُمُ الشأن العام، كمَّا يُنتظَّرُ منهما أن يأخُذ الآخر المُختلف على محمَّلِ الجد، دون الحطِ من قيمته أو الاستهزاء بمواقفه، وهو الدرس النظري الذي قامَ هذا الفيلسوف بطرحه سابقاً في برنامج أخلاق المناقشة مع مطلعِ التسعينات، يقول "هابرماس": "يمكن للمجتمع العلماني وللدين على حد سواء، إذ ما فهمنا علمانية المجتمع كصيرورة تعلم متكامل، أن يقدما مساهماتهما فيما يتعلق بالمواضيع التي يختلف عليها الناس في الحياة العامة وكذلك لأسباب عقلية أن يأخذ كل واحد منهما الآخر على محمل الجد" [35].

تأسيساً على هذا الاقتباس، فإنَّ المُلاحظ على "هابرماس"، أنه انطلق في مشروعه هذا بالاعتراف بالمساهمة التي يُقدمها الدين/الدياني في الفضاء العمومي، ودوره في النقاش حوّل القضايا التي تهم الجميع والصالح العام، ومردُ ذلك، أولاً: إلى الثقة الكبيرة التي يضعُها "هابرماس" على عاتقِ الدولة الدستورية في قدرتها على ضمانِ حُرية المُعتقد بشكلٍ مُتساوي بين مُواطنيها بوصفهم أحراراً ومتساويين، ولأنَّ المقصّد الأساسي هو تحقيق العيشِ المشتركِ، فعلى الذوات أن تجتهد في الانفتاح على بعضها البعض، وأن تُحظى باعترافٍ مُتبادل فيمَّا بينها«reconnaitre réciproque» [36]، في سبيلٍ منه للخروج منّ مآزق الانغلاق الذي استولى على الواقع الغربي/الكوني وباتَّ عنوانه العريض، كمَّا رامَ إلى القضاءِ على الجراثيم المُؤدية إليه، وثانياً: يعود أساساً إلى صعوبة سلخ الأفراد وتجريدهم منّ خلفياتهم العقدية وهوياتهم الثقافية ومُطالبتهم بالتخلصِ منها، هذا إذ ما فهمنا بشكلٍ صحيح، حقيقة الدولة الدستورية، التي تحترمُ التعددية الثقافية وتُطبقها على نحوٍ صائب في أفق المواطنة المتساوية، يقول "هابرماس": "يُعطي المواطنون قوانين كهذه والتي بفضلها يتمتعون بحق الحفاظ على هويتهم في سياق ثقافتهم المحددة ونظرتهم إلى العالم الخاصة بهم، إن هذه العلاقة بين الحكومة الديمقراطية

والمجتمع المدني والحفاظ على الثقافات الفرعية هو المفتاح الفعال للفهم الصحيح، لأن المشروع الخاص بالتنوير السياسي العام لا يتناقض مع الحساسيات الخاصة ضمن تعددية ثقافية مطبقة بشكلٍ صحيح"[37].

لذلك فإنه من الضروري اليوم التفكيرُ في معايير وضوابط كونية، وهو الأمر الذي أملته حسب "هابرماس" ظروف الحياة التي تزدادُ تعقيداً وتنوّعاً يوماً بعد يوم، ضوابطَ منّ شأنها أنْ تحترمَ الخصوصيَّة الثقافية والعقدية في ظلِّ الاقرار بالتعدّد الثقافي والتنوع العقدي والاختلاف الفكري، تُساوي بينّ الجميع ولا تُقصي أحداً بسببِ انتمائه الديني والعقدي أو القومي أو الاثني، ويُضيف "هابرماس" في هذا السياق قائلاً: "إذ إن ظروف الحياة المعقدة في المجتمعات ذات التعددية لا تتناسبُ معيارياً إلاَّ مع كونية مضبوطة، تُساوي بين الجميع، أكان الشخص كاثوليكياً أم بروتستانتياً أم يهودياً أم بوذياً، مؤمناً كان أو غير مؤمن" [38].

بناءً على ما سبق، يعي هذا الفيلسوف حجم الوزن الذي باتَّ يُشكِّله عودة الديني ودوره في الفضاء العمومي، ليس فقط بحكم طبيعة حضوره القوي والفعال، بل أيضاً إلى ما سيُخلفه التغاضي والتجاهل والتهميش لدوره، ولعَّل ما يزيدُ الطين بلةً، في غلق نوافذ الحوار والتواصُّل مع الدياني، في أعيُّن "هابرماس"، تحوّله ذلك الانغلاق إلى تعصُّبٍ ديني، ثم إعمالُه في سبيلِ إقامة الهجومات الانتحارية وتصاعد الموجات الارهابية، ونشر العنف وبثِّ سمومِ الكراهية بين المواطنين [39]، وهو ما يُسهِّمُ منّ توسيع دائرة الابتعاد وتقليصاً من مساحات الاقتراب والاندماج، لذلك فإنّ إمكانيَّة المُجتمع ما بعد العلماني، تُتيح الفرصَّة للدياني للتعبير عن أرائه وممارسة عقيدته وطقوسه الدينيَّة، والاسهَّام في النقاش حوَّل القضايا المشتركة بين الجميع، منْ ثمَّة "يعتبر هذا التطلع الذي وضعته الدولة الليبيرالية امام

الجماعات الدينية في صالح هذه الجماعات، لأنه يفتح لها الإمكانية لكي تمارس تأثيرها الخاص عن طريق الرأي العام السياسي على المجتمع كله"[40].

هكذا وجد فيلسوف النظرية التواصليَّة النقدية المعاصرة نفسه في معمعة سُؤال العلاقة القلقة التي ما انفكتْ تجمعُ بين المواطن العلماني والمواطن الديني، فمضى إلى تحديد موقفه من المواطن العلماني، إذ يُطالبه، بعدم إنكار التصورات الدينية التي بمقتضاها يُنجِزُ الديني تأويلاً للعالم والحياة، ولا أن يعمَّل على حرمانه منّ التعبير عن رُؤاه اتجاه القضايا التي تهُّم الشأن العام بلغةٍ دينية، إذ عليه، في المقابل، حسب "هابرماس"، أن يُسهِّم في ترجمة تلك اللغة الدينية للديني إلى لغةٍ عموميَّة تتقبلها جميع العقول، وبالتالي تغدو صالحة للنقاش حولها ومنّ ثمة فهمها واستيعابها، لنستمع إلى قول "هابرماس": "لا يحق للمواطن العلماني، طالما أنه يقدم نفسه في دوره كمواطن، لا أن ينكر الصحة الممكنة للتصورات الدينية حول العالم ولا حرمان المواطن المؤمن من حقه في التعبير بلغة دينية وطرح مواضيع للمناقشة عموميا، ويمكن للثقافة العلمانية الليبيرالية أن تنتظر من المواطن العلماني أن يجتهد من أجل ترجمة الدراسات الدينية المهمة إلى لغة عمومية واضحة بالنسبة للجميع[41]".

وعلى النحو نفسه، مضى الى تحديد موقفه من المواطن الديني، فكمَّا رأينا "هابرماس" يُطالب المواطن العلماني بضرورة الاجتهاد لتحقيق التعايش والاندماج مع المواطن الديني، كذلك فهو يُطالب الديني بأن يجتهد هو الآخر في النجاح بتحقيق الاندماج في المجتمع الحديث مع الآخر المُختلف عنه ثقافيا وفكريا وعقديا، وحتى وإن وجدنا "هابرماس" يُقِّر صراحةً على أن الدين ما هو في جوهرهِ إلاَّ تأويلٌ حوّل العالم والوجود والحياة، إلاَّ أن الديني إذا أراد أن ينجح في تحقيق الدمج الاجتماعي، فعليه أن يتنازل عن احتكار

ذلك التأويل باسم الحرية الدينيَّة والثقافية والعقدية التي تُمتازُ بها الدولة الدستورية المعاصرة، "من اللازم على الوعي الديني ان ينجح في صيرورة اندماجية في المجتمع الحديث، ويعتبر كل دين في الأصل "تصورا عن العالم" أو فهما عقائديا يُطالب بحقه في السلطة لكي يبني شكلا من أشكال الحياة في كليته، لكن على الدين أن يستغني على هذا الحق والحق في احتكار التأويل وتنظيم الحياة الشامل نظراً لشروط علمانية العلم ومحايدة سلطة الدولة والحرية الدينية الشاملة"[42].

لذلك، فإنّ مجتمعات ما بعد علمانية تنتظر من المواطن الدياني، أن يبذل جهده للقضاء على الفارق المعرفي بينه وبين الآخر المختلف عنه عقدياً وفكرياً، منّ أجل الالتقاء وتقليصاً للابتعادِ، كمَّا عليه أن يوجه جُهده الكبير لمُسايرة مُستجداتِ العلوم وأن ينفتحَ عليها لكي يخرجَ من خندقه المعرفي الضيقِ، وعلاوةً على ذلك، يجب عليه أن يعملَ بمبادئ الدستور الذي يقوم على قيمٍ دنيوية، يقول "هابرماس": "يفترض هذا الموقف المتحرر من جانب المؤمنين تفكيراً مثلث الجوانب بموقعهم وسط مجتمع تعدّدي: أولاً، من الضروري بمكان أن يبذل الوعي الديني مجهوداً ليتجاوز التفاوت المعرفي الذي لابد أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى. ثانيا، على هذا الموقف أن يُماشى سُلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم. أخيراً، لا بُد أن ينفتحَ هذا الموقف على أولويات دولة الحق الدستوري، هذه الأولويات التي تستندُ إلى أخلاق دنيويَّة" [43].

يُمكن على ضوء ذلك، أن نتفهَّم، إذن، سببَّ إصرار "هابرماس" على ضرورة توفير شروط النقاش والتواصل بين المواطنين، يتوسَّل من خلاله رفعُ التعارض والقضاء على النزاعات، عن طريق الحجة الأقوى والدامغة، وبالتالي الوصولَ إلى التوافق والتفاهم دون إكراهٍ أو قوةٍ وتسلُطٍ، وبذلك فإن أهمية النقاش تأتي أساساً من كونه يُسهِّم في تحرير المواطنين من نزعاتهم العقدية

وتجريدهم من حمولاتهم الدينية وروافدهم القومية والوطنية، وهي الجراثيم التي تُشوِشُ في الغالب وتُعيقُ سُبل الدمج الاجتماعي بين الأفراد وتزيدُ منّ هوَّة الفروقات والتباعُدِ بينهم، فـ "عن طريق النقاش مع مشاركين آخرين في فعل تواصلي، يصل الأفراد إلى أحكام تُؤثر في جميع المشاركين في التداول، إن هذه الديناميكيَّة بين المتحاورين تجعلُ من الفعل التواصلي فعلاً تحريرياً، بصورةٍ أساسيَّة، لأنها تؤكد الحاجَّة إلى حل التعارضات بالحجة، (...)، إن الفعل التواصلي، كما يصفه هابرماس ببلاغة، يتجدد مع كل عملية فهم لا تقوم على الإكراه، ومع كل لحظةٍ نعيشها معاً بتضامن، وكل لحظة تفرُّد ناجح، ومع التحرر السليم ... يفعل فعل التواصل في التاريخ كما تفعل قوة الثأر"[44].

وهو إذّ يدعو إلى ذلك، فإنه يصدرُ عن قناعته الفكرية بأنه آن الوقتُ لإنجاز فضاء عمومي/ عقلاني/ تواصلي، يعودُ معيار التوافق والاختلاف فيه حسبَ قوةِ أو ضُعفِ الحُجة التي يُقدمها المشاركون في العملية التواصلية والتذواتية، ولعلنا لا نتزيّد حين نقول، أن في ما ألفه هذا الفيلسوفُ حوّل الفضاء العام والفعل التواصلي والديمقراطية التشاوريَّة سوى تجسيدا لهذا المشروع وتطبيقاً له، وبالاستناد إلى القراءة التي قدمتها الباحثة الأمريكيَّة ذاتُ الأصلِ الإيطالي "جيوفانا بورادوري"، والتي بمقتضاها يُشبه الفضاء التواصلي الهابرماسي بشكل ندوة تكون غلبة المُناقِشُ فيها إلى قوة حُجته بعيداً عن الرؤية المشحونة بنفسٍ عقدي منغلقٍ على ذاته، يعتقدُ في نفسه أنه الأصوبُ والأحقُ والصادقُ، وبناءً على ذلك، "يُحوّر مفهوم التواصل هذا فكرة الفضاء العام، بطريقة جوهرية، فبتحوُّله إلى ميدان يُناقش فيه المشتركون مواقفهم المصوغة مُسبقاً، يُصبح الفضاء العام الإطار الحواري الذي تبرز فيه مبادئ الفرد الأخلاقية ومعتقداته، (...)، بمقتضاه فإن مبدأ

الفعل التواصلي الهابرماسي يتوافق مع شكل الندوة، التي يكون فيها عدد من المتحـادثين متـوافقين أو متخـالفين، اسـتناداً الـى قـوّة حججهـم، يُحـدد "هابرماس" حرية التوافق أو الاختلاف على قاعدة الحجَّة الأقوى، بوصفها الصفة الصورية للعقلانية والمبدأ المؤسس للديمقراطية في الوقت نفسه"[45].

يُمكننا مما سبق، أن نلمس محاولة "هابرماس" الجادة في ارساء دعائم ديمقراطية والاستفادة من مكتسبات أخلاقيات المواطنة التي تتجاوز شرط اتباع القوانين، وهي التي تذهبُ في جوهرها، إلى أعمقِ من ضرورة التكيُّفِ الساذَجِ والسطحي مع النظام الدستوري، بل إنّ الغاية أنبل والهدفَ أسمى، إلى الدرجةِ التي يُنتظَّرُ فيها منَّ المواطن المُتديّنِ، زرعُ أُسسِ التشريع العلماني في مُقوماتِ عقيدته، وهذا أمرٌ راجحٌ جداً بحكم أننا نعيشُ في دولةٍ دستوريةٍ مُتعدِّدة الثقافات ومتنوِّعة الحُمولاتِ العقديَّة، والحق، يُمكننا أنّ نفهَّم من كلِ ذلك، إلحَّاح "هابرماس" الدائمِ والمُستمرِ، على مُجاوزة المرجعيَّة العقديَّة، التي يفيضُ بها مفهوم المواطنة الكلاسيكيَّة/القوميَّة، كما يرجعُ ذلك الإلحاحُ أساساً، في أعـيُّنِ "هابرماس"، إلى أنَّ "النظام الديمقراطي لا يمكن فرضه ببساطة على أناسٍ هُم في الواقع يشكلون المرجعيات فيه، فإن الدولة الدستورية تواجه مواطنيها بتوقعات تتطلب منهم أخلاقيات المواطنة تذهب أبعد من مجرد اتباع القانون، المواطنون والمجتمعات المرتبطة بالدين لا يجب أن يتكيفوا بشكلٍ سطحي مع النظام الدستوري، بل ينتظَّرُ منهم زرع مبادئ التشريع العلماني في القواعد المؤسسة لعقيدتهم"[46].

لا حاجة بنا إلى التذكير في هذا الصدد، أنَّ النهج الفلسفي عند "هابرماس"، كانّ يقوم على استثمار كل الأطروحات والمرجعيات والمفاهيم التي يُمكن أنّ تخدم غرضّه الأساسي ومقصّده الرئيسْ، حتى تلك الأطروحات التي تبدو في الغالبِ أنها جِدُ متناقضة، إلى درجةٍ يصعُبَ معها على أيّ باحثٍ إحداثُ توليفةٍ بينها، ويكفي للمشتغل على المتن الهابرماسي أو المُتتبع لإنتاجه

الفلسفي، أنَّ يلمسَ طبيعة تلك التوليفة العجيبة بينّ مجموع تلك التناقضات في متنٍ فلسفي يصِّل بينها جميعاً، دون أنْ يتنازلَ أبداً عن هدفه الأوَّل وهاجسه الأعم، منّ ثمَّة، لم يكُّن صُدفةً أنّ يستثمِّر هذا الفيلسوف بعض المفاهيم التي تعِّجُ بها خارطةُ الفلسفة السياسيَّة والحقوقية المعاصرة ويستفيد منها، بمَّا يخدُمُ غرضه الرئيسْ طبعاً، كمفهوم التسامح La Tolérance، وهنا تجدر بنا الإشارة إلى أنَّ إسهام "هابرماس" في شأن موضوع التسامح، كان مُتأخراً جداً، إذّ يُمكن إدراجُ اهتمامه به في المرحلة الثالثة منّ حياته الفكرية والفلسفيَّة، وهي نفسُ المرحلة التي اهتم فيها "هابرماس" بالمسألة الدينية وبالحقوق الثقافيَّة للأقليات [47]، علماً أنّ هذا الفيلسوف يُميّز ههنا في مُدونته الفلسفيَّة، بين دلالتيّنِ لمفهوم التسامح، كما نبه إلى ذلك الباحث المغربي "رشيد العلوي": "دلالة حصرية أو ضيقة، حيثُ يُفيد التسامح اتجاه الأديان الأخرى، بالمعنى الذي كان سائداً أيام الحروب الدينية؛ ودلالة قانونيَّة ظهرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر حيثُ أصدرت الحكومات مراسيم التسامح التي تُجبر بموجبها الدولة موظفيها وكل المواطنين المؤمنين على أن يكونوا متسامحين اتجاه الأقليات الدينية الأخرى، ... لا تقتصر هذه المراسيم على اقرار احترام الأقليات الدينية بل أيضاً للأفراد المغايرين الذين يُمارسون تعبدات دينية أخرى، ذلك أن الأصل السياسي لكلمة التسامح –عند هابرماس- باعتبارها نوعاً من "الفضيلة السياسية" التي تسمحُ بمعاملة المواطنين للآخرين المختلفين"[48].

وفي هذا السياق، قد لا نُجانبُ الصواب، حينَّ نقول، أنَّ في إعمال فيلسوف النظرية التواصليَّة لمفهوم التسامح، فذلك بوصفهِ رَدُ فعلٍ للقضاءِ على المركزيَّة وتفجيراً للاختلافات وتقبلٍ للآخر ونبذاً للصراعات والنزاعات الدينية والعقدية، ومنّ ثمَّة تحقيق الاتفاق بين الأطرافِ المتنازعة، وبمقتضى

ذلك الجُهد الفكري والفلسفي، ينبغي أن يكون فعل التسامح ههنا، في أعيُّنِ "هابرماس"، تسامحاً مُتبادلاً، إذّ لا يكفي للمواطن المؤمن مسامحة غيرُ المؤمن، بل وكذلك يُنتظَّرُ منّ المواطن العلماني مسامحة المؤمن، وهي أحدُ الفضائل الأخلاقية التي توفرها سياسة المواطنة المشتركة رغم التعددية الثقافية في الدولة الدستورية، دولة الحق والقانون والعدالة والديمقراطيَّة، يقول "هابرماس": "لا يشجع التسامح في الدولة الدستورية الليبيرالية المؤمن فقط في تعامله مع غير المؤمنين أو مُعتنقي ديانات أخرى على اكتساب فكرة كونهم مضطرين لأخذ الاختلافات التي تتطور بينهم على محمل الجد عقليا، لا على الجهة الأخرى –أي الجهة العلمانية- ان تكون مستعدة لتقبل هذا الفهم للتسامح في إطار ثقافة سياسية ليبيرالية" [49].

كمَّا يُمكِّن أن نفهَّم أيضاً، أنّ في إعمال مفهوم التسامح، اعترافاً صريحاً من طرف "هابرماس"، بأن الدولة الدستورية لا تمتاز بأي ضُعفٍ داخلي يُمكنه أن يُبدِّدَ استقرارها المُطمئِّن أو أنّ يُعيقَ نهجها في تحقيق وحدةٍ اجتماعيَّة وانسجاماً بينَّ أفرادها، يقول "هابرماس": "وطبقاً لما سبق، فإن الطبيعة العلمانية للدولة الدستورية الديمقراطية لا تتضمن أي ضعف داخلي في نظامها السياسي يمكنه أن يهدد من وجهة نظر عقلية أو عاطفية استقرارها الخاص" [50].

في اعتقادنا، إنَّ السؤال الهَّام والأساسي الذي يُستحسن بنا طرحه في هذا المقام، خاصة ونحنُ بصدَّد الحديث عنْ موضوع التسامح هو: ما يجب التسامح معه، وما لا يجب؟، يُجيبنا "هابرماس" عن هذا السؤال، بالعودة إلى نظرية الفعل التواصلي وأخلاقيات المناقشة التي اشتغل عليها في مطلع الثمانينات، وإلى فلسفته السياسية وتحديداً نظرية الديمقراطية التشاوريَّة في مطلع التسعينات، فحسب صاحب "نظرية الفعل التواصلي"، لن يكون ذلك التمييزُ مُمكناً إلاَّ من خلال وجود مبررات des justifications تمتازُ

بالوضوح بالنسبة لكل الأطراف المعنية بالنقاش، بحيث يتم قبولها حينها من قبل الجميع[51]، وذلك يقتضي أصلاً القيام بعلاقات تذواتية متساوية تنتهض على الاعتراف المتبادل بينّ الذوات، إنَّ الخطاب والنقاش المتكافئ الدائر بين أطراف ينتمون إلى خلفيات ثقافية وعقدية مختلفة، والرغبة المشتركة إلى بلوغ الاتفاق والتفاهم في ما بينهم، هي المعيار الناجع لتحرير مبدأ التسامح منّ كل التشابهات وتخليصه من كل غموضٍ يُمكنُ أن يكتنفهُ، نقرأ لـ "هابرماس" في هذا الصدَّد قوله: "ولكن لا يمكن التيقن من الأدلة الواضحة على ما يجب التسامح معه، وما لا يجب، إلا من خلال عمليات تداولية وشاملة لبناء إرادة ديمقراطية، إن أول خطوة نحو تحرير مبدأ التسامح من الاشتباه في التعبير عن محض التعالي هي أن تلتقي الأطراف المتنازعة على نحوٍ متكافئ في مسار عملي عملية للوصول الى اتفاق في ما بينها"[52].

يتحصَّلُ ممَّا سبق، أنَّ "هابرماس" لم يرمْ من خلال حديثه عن مجتمعات ما بعد العلمانية، تخليه عن مشروع الحداثة وانقلاباً عن برنامج الأنوار وإيذاناً لتقويض لقيمهما، بقدر ما صدر عن رغبةٍ منه في فتحِ هذا المشروع على أفاقٍ جديدة وتوسيعاً له، عن قناعة فكرية مفادها أن الحداثة تضمن استمراريتها منّ وعيها الخاص ومن ذاتها دون حاجتها إلى معايير خارجة عنها، فكان عليها مُجابهة المطبات التي تعترضها بشكلٍ متواصل، وهو الهاجس الذي ظلَّ مُتمسكاً به، منافحاً عنه طيلة مساره الفلسفي، كما أنّ دعوة "هابرماس" المُستمرة إلى أننا في حاجةٍ ماسةٍ إلى مُجتمع ما بعد علماني، يأتي ضمن هاجسه الأساسي ومقصّده الأول، الذي نذر له هذا الفيلسوف جهده الفلسفي، والتزمَ به، منذ البداية إلى النهاية، وهو إقامة مجتمع عقلاني/ تواصلي/ كوني/ ديمقراطي لا يُقصي أحد بغضِ النظر عن لونه أو معتقده أو جنسه، بعد أن تبين لفيلسوف النظرية التواصليَّة ضيقُ أفقِ المقاربة "الهوية

القوميَّة" «Identité Nationale»، التي ينبغي على مفهوم المواطنة التخلصُ من قبضتها والانفلاتُ من سلطتها، في إشارةٍ منه إلى أنَّ ما يهمه، بالدرجة الأولى، تشييد مُجتمع كوني يحترم الاختلافات العقديَّة في ظلِّ مواطنة متساوية، يقول "هابرماس" في هذا الشأن: "غير أن ما هو مهمٌ بالنسبة لي هو بالدرجة الأولى هو صورة مجتمع مدني شمولي تُكمِّل فيه المواطنة المتساوية والفروقات الثقافية بعضها بعضاً بالطريقة الصحيحة"[53].

النتائج والتوصيات:

وبالجملة، يُمكن القول، بعد هذا العرض، أنَّ منّ الأطروحات الجديدة التي اشتغل عليها فيلسوف التواصليَّة، هي "مجتمعات ما بعد علمانيَّة"، ودرءً لأيِّ سوءِ فهمٍ هنا، يُستحسنُ بنا الإشارة، إلى إنّ "هابرماس"، بقي ههنا وفياً في دفاعه عن الحداثة والأنوار والعقلانيَّة الغربية، إذ إن اعترافه بدور الديني ومكانته في الفضاء العمومي لا يعني بالضرورة، أنه عدَلَ أو غيَّرَ من موقفه اتجاه الحداثة، بل وإنَّ ما يدعُمُ طرحنا هذا، أن "ما بعد العلمانيَّة"، في جوهرها، يُفترضُ أن لا تكون إلاَّ في مُجتمعٍ علماني، يستمرُ في علمنة وتحديث نفسه بشكلٍ متواصلٍ، وهذه المرة، يكون من خلال الإقرار بمكانة الدين في الفضاء العمومي ودوره في ساحة النقاش السياسي والاخلاقي وكل ما يهُّم الشأن العام، كمَّا أنَّ "هابرماس" قد رام منّ أطروحته حول مجتمعات ما بعد العلمانيَّة، تحقيقُ الاندماج بين الدياني والعلماني، المؤمن وغير المؤمن، بل وحتى من مُعتنق أي ديانة أخرى، ومن ثمَّة، فلا غرابة إذن، في أن نربط بينَّ ما ألفه هذا الفيلسوف حول ما بعد العلمانيَّة، وبين ما نذر له جهده مُنذ البدء، في تحقيق مواطنة مشتركة رغم الاختلافات العقديَّة، منّ خلال التعويل على النقاش والتشاور والتسامح وترجمة الآراء والمواقف إلى لغة عقلانيَّة يتقبلها الجميع، في فضاءٍ عمومي تعدّدي يكون فيه الجدال

العقلاني "حُجَّة بالحُجَّة"، والغلبة للحجَّة الأقوى التي يحصُل حولها اجماعٌ واتفاقٌ.

وفي الأخير، يُمكننا الانتهاءُ إلى القول، ومن دونِ أيّ مُبالغة أو مُجازفة، أنّ "هابرماس" قد بقي وفياً للهَّم الفكري، الذي نذر له مشروعه الفلسفي برمته، منذ البداية إلى النهاية، وعلى طول أزيَّدِ من خمسة عقودٍ منّ الزمن، في تشييد مواطنة تتجاوز تخوم اللغة والمعتقد والأصل الاثني والثقافة المحلية المشتركة، مواطنة تستجيبُ للتعدّد الثقافي والتنوّع العقدي والاختلاف القومي، مواطنة تتأسّسُ على القواعد الكونية والدستورية لدولة الحق والعدالة والديمقراطيَّة والقانون وحقوق الانسان، إنَّ هذا الموقف الفلسفي الذي انتهينا إليه إسوةً بـ "هابرماس"، يُثيرُ في ذواتنا العديد منّ التساؤلات: هل منْ معنى في أن نكون اليوم "هابرماسيين"؟ ما الذي نتعلمه منّ درس المواطنة الدستورية، ومنّ المتن الفكري والفلسفي لـ "يورغن هابرماس"؟ هل في إمكان العالم العربي تأسيس منظومة للمواطنة تُقِّرُ بالاختلاف والتعدّد والتنوّع في أُفقٍ من النقاش العقلاني الهادئ بعيداً عن لغة العنف والصراع والنبذِ والاقصاء؟ إلى أيّ مدى نحنُ بعيدون عن اغتنام فضيلةِ ومكسَّبِ التعدد وترجمتها إلى وحدةٍ اجتماعيَّة؟ .

الهوامش :

1 - جيوفانا بورادوري: الفلسفة في زمن الارهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة وتقديم خلدون النبواني، مراجعة فايز الصيّاغ، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة- قطر، الطبعة الأولى، 2013، ص66.

2 المصدر نفسه، ص67.

3 يكشف لنا ذلك عن الهاجس الأساسي من وراء تشييد "هابرماس" للعقلانية التواصلية، التي ترمي إلى ضم الجميع في كنفها، والخروج منّ الخندق الضيق للمركزية الغربية، نقرأ لـ "هابرماس" في هذا الصدد: "لقد حاولت في إطار نظرية الفعل التواصلي، إرساء معقولية سلوكية مفادها ان شخصاً مُعيناً ومهما يكن مُحيطه الاجتماعي ولغته وشكل حياته الثقافية، فإنه ليس بمقدوره عدم الانخراط داخل الممارسة التواصلية، ومن ثمة لن يكون في مقدوره كمحصلة أن لا يبدي اهتماما ببعض الافتراضات التداولية نعتقدُ بأنها ذاتُ منحى عام، إن إعادة بناء المحتوى الحدسي للافتراضات المتعلقة بالنشاط التواصلي، والتي لا يمكن مجاوزتها، تتمثل في الكشفِ عن شبكة التأمثلات الإنجازية التي يجد الأفراد أنفسهم منخرطين فيها دون أن يدركوا بأنهم يشاركون في ممارسات ثقافية حقيقية". – يورغن هابرماس: اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف- الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر –لبنان، الطبعة الأولى، 2010، ص30

4- أرمان زراعي: ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس، الدين في رحاب الحياة الليبيرالية المعاصرة، مجلة الاستغراب، تصدر عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت –لبنان، العدد الثامن، صيف 2017، ص 174.

5- راجع هذا الصدد أيضاً: - حسين غفاري ومعصومة بهرام: دور الدين في الفضاء العمومي –دراسة في تطور رؤية "هابرماس" الفلسفية، مجلة الاستغراب، تصدر عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت –لبنان، العدد الثامن، صيف 2017، ص ص 87-90. - أرمان زراعي: ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس، الدين في رحاب الحياة الليبيرالية المعاصرة، مرجع سابق، 174-175. أحمد عطار:

هابرماس والعالم الإسلامي، لوغوس، مجلة فلسفية سنوية محكمة، تصدر عن دار كونوز للانتاج والنشر والتوزيع، العدد الأول، جويلية 2012، ص65-78.

6 العلوي رشيد: الشر، الدين، وخطاب الحداثة، دراسات في الفلسفة السياسية المعاصرة، تقديم سعيد ناشيد،دار نيبور،العراق،الطبعة الأولى، 2014، ص ص 55 – 56.

7 -- voir : Jurgen Habermas: La Frontiére entre foi et savoir sur la réception et la portée actuelle de la philosophie kantienne de la religion, IN : Entre Naturalisme et religion, Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, pp pp 11-60.

8- محمد الاشهب: أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013، ص206.

9- يُمكننا الإحالة في هذا الصدد إلى أحد باكورة أعماله، ونقصد به ههنا " الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي"، وللاستزادة في الموضوع أنظر: يورغن هابرماس: الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة وتقديم نظير جاهل، المركز اثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى، 1995.

10 يورغن هابرماس: المجتمع "ما بعد العلماني"، تأصيل المعنى والتجربة، مجلة الاستغراب، تصدر عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت –لبنان، العدد الثاني، شتاء 2016، ص52.

11- يورغن هابرماس: حول الدولة العلمانية والتعدد العقدي، ترجمة رشيد بوطيب، ضمن كتاب جماعي "مدرسة فرانكفورت النقدية: جدل التحرر والتواصل والاعتراف"، تحرير واشراف علي عبود المحمداوي واسماعيل مهنانة، إبن النديم للنشر والتوزيع- دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2012، ص ص 638-639.

12- يورغن هابرماس: المجتمع "ما بعد العلماني"، تأصيل المعنى والتجربة، المصدر السابق، ص53.

13 - Voir : Habermas Jürgen, Religion and Rationality, Essays on reason, God and Modernity, Edited anad with an introuduction by Eduardo mendieta, Polity press, 2002, p99.

نقلاً عن: علي عبود المحمداوي: هابرماس والمسألة الدينية، ضمن كتاب جماعي، يورغن هابرماس، العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإيتيقي، في نقد العلموي والديني والسياسي، تحرير واشراف الناصر عبد اللاوي، ابن نديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، الجزائر-لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص 243.

14- نيكولاس آدمز: هابرماس واللاهوت، ترجمة حمود حمود- شهيرة شرف، جداول للنشر والترجمة والتوزيع –مؤمنون بلا حدود، الرباط –المغرب، الطبعة الأولى، 2016، ص7.

15- يورغن هابرماس: هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي ما بعد علماني، حوار مع إدواردو مندياتا، مجلة الاستغراب، تصدر عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت –لبنان، العدد الثامن، صيف 2017، ص 17.

16- أنظر في هذا الصدد: محمد حيدر: سر العلمانية وسحرها، مجلة الاستغراب العدد الثاني، مرجع سابق، ص ص7-14.

17- نقرأ في هذا السياق: "مجتمع ما بعد علماني يلتمس استمرارية الجماعات الدينية في مُحيطٍ يستمر بعلمنة نفسه" – يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبيرالية، نقله إلى العربية جورج كتورة، مراجعة أنطوان هاشم، المكتبة الشرقية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2006، ص126.

18- يورغن هابرماس: المجتمع "ما بعد العلماني"، تأصيل المعنى والتجربة، مصدر سابق، ص ص 48-49.

19- يورغن هابرماس: هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي ما بعد علماني،ص 18.

20- يورغن هابرماس: المجتمع "ما بعد العلماني"، تأصيل المعنى والتجربة، مصدر سابق، ص52.

21- المصدر نفسه، ص49.

22- جان غروندن: فلسفة الدين، ترجمة وتعليق عبد الله المتوكل، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط-المغرب، الطبعة الأولى، 2017، ص 15.

23- نقرأ لـ "هابرماس" في خطابه الفلسفي للحداثة: "ليس بإمكان الحداثة استعارة المعايير التي تسترشد بها من عصر آخر، إنها ملزمة باستخراج معياريتها من ذاتها". يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق-سوريا، 1995، ص16 .

24- يورغن هابرماس: المجتمع "ما بعد العلماني"، تأصيل المعنى والتجربة، مصدر سابق، ص54.

25- يورغن هابرماس: جدلية العلمنة، العقل والدين، تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت –لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص55.

26- يورغن هابرماس: المجتمع "ما بعد العلماني"، تأصيل المعنى والتجربة، مصدر سابق، ص53.

27- أرمان زراعي: ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس، الدين في رحاب الحياة الليبيرالية المعاصرة، مرجع سابق، ص171.

28- يورغن هابرماس: المجتمع "ما بعد العلماني"، تأصيل المعنى والتجربة، مصدر سابق، ص52.

29 - Jurgen Habermas : qu'est-ce qu'une société « post- séculière »?, Le Débat –Histoire, politique, société-, Gallimard, 2008/5, N 152 , P 5.
المقال متوفر على الرابط: https://www.cairn.info/revue-le-debat-2008-5-p-4.htm

30- يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبيرالية، مصدر سابق، ص123.

31- جيوفانا بورادوري: الفلسفة في زمن الارهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، مصدر سابق، ص78

32- يورغن هابرماس: جدلية العلمنة –العقل والدين-، مصدر سابق، ص ص 45-46.

33- المصدر نفسه، ص 45.

34- المصدر نفسه، ص 59.

35- المصدر نفسه، ص60.

36 -Jürgen Habermas, Entre naturalisme et religion, ibid, 178.

37- يورغن هابرماس: المجتمع "ما بعد العلماني"، تأصيل المعنى والتجربة، مصدر سابق، ص55

38- جيوفانا بورادوري: الفلسفة في زمن الارهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، مصدر سابق، ص74.

39- يقول "هابرماس" هنا: "لا يمكن من وجهة نظر الدولة الليبرالية، اعتبار الجماعات الدينية جماعات "عقلانية" إلاَّ إذا امتنعت بطريقة اختيارية عن فرض حقائقها الايمانية بالعنف، وممارسة كل ضغط نضالي على الضمير الأخلاقي عند المؤمنين، وعن الامتناع والتلاعب بهم واستخدامهم في أعمال هجوم انتحارية"- يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الانسانية، نحو نسالة ليبيرالية، مصدر سابق، ص ص 127-126

40- يورغن هابرماس: جدلية العلمنة –العقل والدين-، مصدر سابق، 61.

41- المصدر نفسه، ص ص 62-63.

42- المصدر نفسه، ص 60.

43- يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الانسانية ، نحو نسالة ليبيرالية، مصدر سابق، ص 127.

44- جيوفانا بورادوري: الفلسفة في زمن الارهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، مصدر ساق، ص ص117 - 116.

45- المصدر نفسه، ص 119.

46- يورغن هابرماس: المجتمع "ما بعد العلماني"، تأصيل المعنى والتجربة، مصدر سابق، ص 61.

47- يُمكن في هذا الصدد الاطلاع على مقالة "هابرماس" الموسومة بـ: "من التسامح الديني إلى الحقوق الثقافيَّة".

-Jurgen Habermas : de la tolérance religieuse aux droits culturels, P.U.F, Cités 2003/1 –n 13, pp 151-170.

مُتاحة على الرابط :

http://palimpsestes.fr/quinquennat/notions_etudes/comm_politique/habermas/tolerance_religieuse.pdf

48- العلوي رشيد: الشر، الدين، وخطاب الحداثة دراسات في الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص68.

49- يورغن هابرماس : جدلية العلمنة –العقل والدين-، مصدر سابق، ص ص 61-62.

50- المصدر نفسه، ص 53.

51 - Jürgen Habermas, Entre naturalisme et religion, ibid, 178.

52- يورغن هابرماس: المجتمع "ما بعد العلماني"، تأصيل المعنى والتجربة، مصدر سابق، ص 56.

53- المصدر نفسه، ص 57.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر:

-بالفرنسية:

1-Jurgen Habermas: **Entre Naturalisme et religion**, Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008

2- Jurgen Habermas : **qu'est-ce qu'une société « post- séculière** »?, Le Débat –Histoire, politique, société-, Gallimard, 2008/5, N 152 .

-بالعربية:

1- يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق-سوريا، 1995.

2- يورغن هابرماس: **مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبيرالية**، نقله إلى العربية جورج كتورة، مراجعة أنطوان هاشم، المكتبة الشرقية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2006.

3- يورغن هابرماس: **اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف- الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر –لبنان، الطبعة الأولى، 2010.

4- يورغن هابرماس: **جدلية العلمنة –العقل والدين-**، تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت –لبنان، الطبعة الأولى، 2013.

5- جيوفانا بورادوري: **الفلسفة في زمن الارهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، (حوار مع هابرماس: الأصولية والارهاب) ترجمة وتقديم خلدون النبواني، مراجعة فايز الصيّاغ، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة- قطر، الطبعة الأولى، 2013.

6- يورغن هابرماس: **حول الدولة العلمانية والتعدد العقدي**، ترجمة رشيد بوطيب، ضمن كتاب جماعي **"مدرسة فرانكفورت النقدية: جدل التحرر والتواصل والاعتراف"**، تحرير واشراف علي عبود المحمداوي واسماعيل مهنانة، إبن النديم للنشر والتوزيع- دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2012.

7 - يورغن هابرماس: **المجتمع "ما بعد العلماني"، تأصيل المعنى والتجربة**، مجلة الاستغراب، تصدر عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت –لبنان، العدد الثاني، شتاء 2016.

8- يورغن هابرماس: **هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي ما بعد علماني**، حوار مع إدواردو مندياتا، مجلة الاستغراب، تصدر عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت – لبنان، العدد الثامن، صيف 2017.

ثانيا: المراجع.

1- أحمد عطار: **هابرماس والعالم الإسلامي**، لوغوس، مجلة فلسفية سنوية محكمة، تصدر عن دار كونوز للانتاج والنشر والتوزيع، العدد الأول، جويلية 2012.

2- أرمان زراعي: **ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس، الدين في رحاب الحياة الليبيرالية المعاصرة**، مجلة الاستغراب، تصدر عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت –لبنان، العدد الثامن، صيف 2017.

3-جان غروندن: **فلسفة الدين**، ترجمة وتعليق عبد الله المتوكل، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط-المغرب، الطبعة الأولى، 2017.

4- حسين غفاري ومعصومة بهرام: **دور الدين في الفضاء العمومي –دراسة في تطور رؤية "هابرماس" الفلسفية**، مجلة الاستغراب، تصدر عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت –لبنان، العدد الثامن، صيف 2017.

5- نيكولاس آدمز: **هابرماس واللاهوت**، ترجمة حمود حمود- شهيرة شرف، جداول للنشر والترجمة والتوزيع –مؤمنون بلا حدود، الرباط –المغرب، الطبعة الأولى، 2016.

6- محمد الاشهب: **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013.

العلوي رشيد: **الشر، الدين، وخطاب الحداثة، دراسات في الفلسفة السياسية المعاصرة**، تقديم سعيد ناشيد، دار نيبور، العراق، الطبعة الأولى، .2014

7- علي عبود المحمداوي: **هابرماس والمسألة الدينية**، ضمن كتاب جماعي، يورغن هابرماس، العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإيتيقي، في نقد العلموي والديني والسياسي، تحرير واشراف الناصر عبد اللاوي، ابن نديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، الجزائر-لبنان، الطبعة الأولى، 2013.