الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

جامعة وهران 2 محمد بن احمد

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة مقدّمة لـنيـل شهـادة الدكتوراه علوم في الفلسفة،

تخصّص: فلسفة.

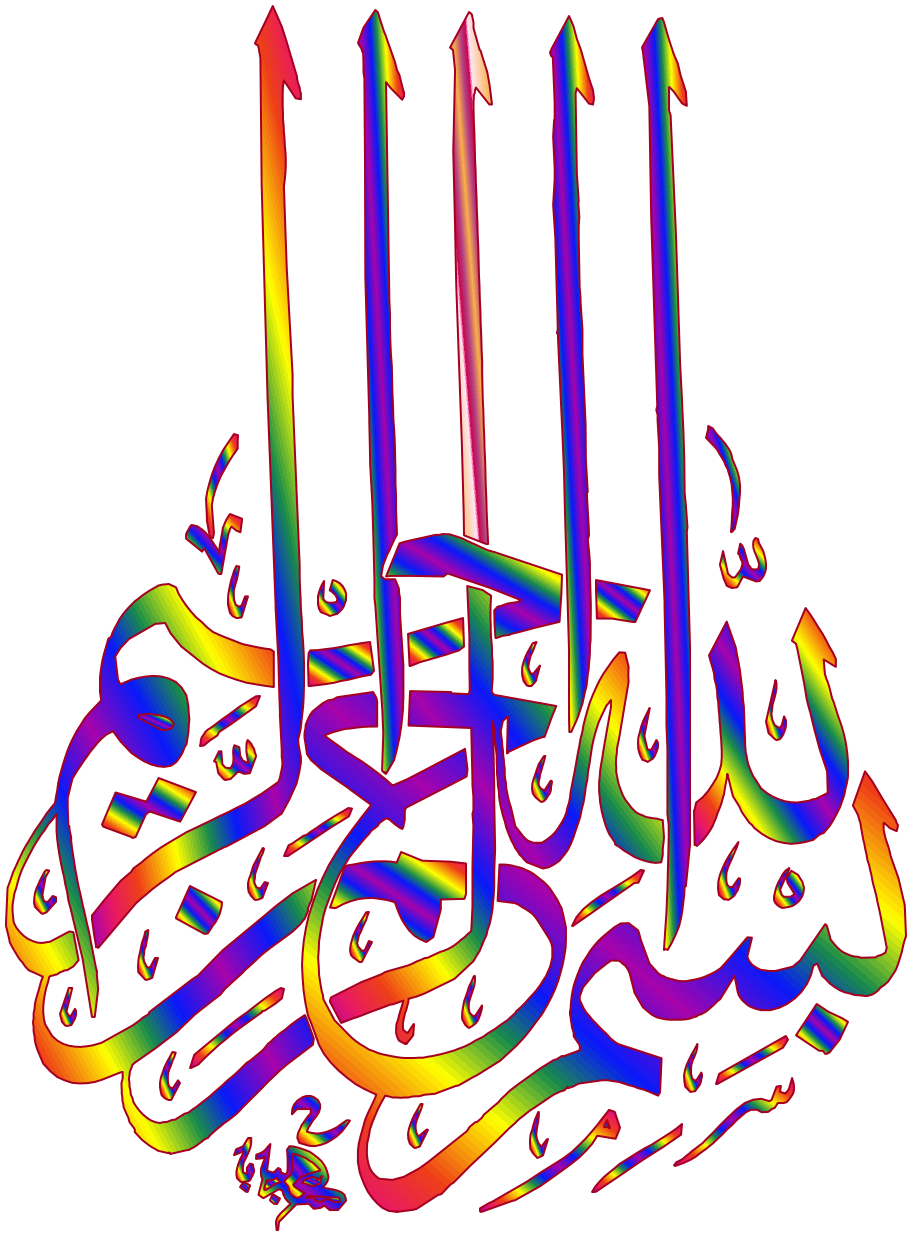
إشكاليّة الدّين والمُمارسة في الفضاء العموميّ، يورغن هابرماس أنموذجا.

إعداد الطالب: لطروش أحمد **إشراف البروفيسور: أ.د الزّاوي الحسين.**

لجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
بوعرفة عبد القادر	أستاذة التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران (2)
الزاوي الحسين	أستاذة التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران (2)
بوشيبة محمد	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران (2)
إبراهيم أحمد	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة مستغانم.
قسول ثابت	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة سيدي بلعباس.
بلبولة مصطفى	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة الشلف.

2021/2022


بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــداء

إهـــــداء

إلى الوالدين الكريمين، أطال الله عمرهما.

ووالديّ زوجتي الكريمة.

إلى زوجتي وأمّ ولدي،

التي تحمّلت معي أعباء الحياة والبحث.

إلى فلذة كبدي، يعقوب محمّد.

إلى إخوتي زكريا وعبد الرّحمان،

وأخواتي فوزية ورشيدة والعالية،

إلى كلّ أفراد الجيش الوطني الشّعبي.

إلى معلّمي في المدرسة الابتدائية سي الطيب.

إلى روح الفقيدين الأستاذين

حميد حمّادي وبخاري حمانة.

إلى روح عمّتي طيّب الله ثراها العالية.

إلى كلّ من ساعدني ولو بالدّعاء من قريب أو بعيد.

أهدى لكم جميعا هذا العمل.

شُكرٌ وتَقدير

شكر وتقدير

يُسعدني أن أوجّه شكري إلى كل من أرشدني وساعدني ووجّهني في إعداد هذا العمل، سواء من بعيد أو من قريب، وأخصّ بالذكر الأستاذ المشرف البروفيسور الزاوي الحسين، والأستاذ البروفيسور بوشيبة محمد والأستاذ البروفيسور بوعرفة عبد القادر، والسّادة الأساتذة الموقّرون أعضاء اللجنة العلمية المُناقشة، كما لا أنسى فضل الأستاذة السيدة خضرة زان، والسيد عبد القادر سهلاوي، والبروفيسور جمال صابر، والبروفيسور ناصر سطمبول، وزملائي ورفقاء دربي عناني نور الدين، ونجيب مرسلي، والدكتور دوّاح حسين، ومحمّد ويوسف والطيب وعيسى ودريس وعدّة ومجيد والعربي...، وكلّ من عرفني وعرفته، وكل أساتذة وباحثي وطلبة قسم الفلسفة، وكل من دعا لي بظهر الغيب.

فشكرا جزيلا لكم جميعا.

مُقدّمـــــة

يعيش الانسان المعاصر جملة من الوقائع السياسية والثقافية والدينية غير عادية، أثرت بشكل رهيب في علاقاته، ويرجع السبب في ذلك إلى غياب التفكير الناقد، من جهة، ومن جهة ثانية تحييد العقلانية، إنه من الأكيد أن العقل يعرف فترات جمود وعجز، وقد ينبثق عن هذا العجز قصور في فهم العالم في سيرورته الحضارية التي بدورها ستجعل الانسانية تدفع ثمن هذا القصور، وهنا ندرك سبب العجز والجمود الذي طال منظومة المخيال الاجتماعي الذي بدوره يستند في أعماقه على مرتكزات، في ماهيتها تعتبر نقد بناء.

تعتبر تلك المرتكزات استجابة لتلك الرغبات الملحة والمنبثقة من تجارب حياتنا اليومية، تلك الرّغبات التي تحاول إيجاد فضاء لها ،تحاول التعايش في سيرورة مجدية، مع أن هذه السيرورة وجدت في سياقاتها ردود أفعال منها ما تعلق بماهية الدين ذاته، ومنها ما تعلق بموضوع الدين، ومنها ما تعلق بحدود دور الدين في الفضاء العمومي، والأكيد في كلّ هذه الردود هو تلك المنطلقات التي مع الوقت تحولت الى مرتكزات أهمها مرتكز العقيدة، مرتكز الأخلاق، مرتكز التشريع، مع العلم أن هذه المرتكزات في طبيعتها المعرفية تعتبر أرقى نماذج حوارية الإنسانية في تاريخيتها.

إذن تنشأ الظاهرة الدينية عندما تغيب آليات تطبيق التكامل المعرفي بين التجارب الاجتماعية، وخاصة منها التجارب الروحية للجماعات المتدينة تدين مؤسساتي هذا من جهة، ومن جهةّ أخرى تنشأ في سياق محاولات القفز أو القطيعة مع الجماعات التي لم تستطع التعبير عن وحدة موضوعها الديني بتعبيرات الواقع المسيطر فيحدث التصادم الطائفي الذي نسميه الظاهرة الدينية.

ندرك مما سبق أن الظاهرة الدينية في عمقها عائق أمام تطور الحراك الاجتماعي، وعليه لو ندرس السّمات الحضارية لكل أمة سنكتشف حجم سيطرة وتغلغل ونفاذ الوضعيات الميثولوجية في المخيال الديني كوعي مؤسس في التكامل المعرفي والروحي لهذه الجماعات والأمم، ومن هنا نحاول توطين المرتكزات السابقة في عالمنا المعاصر، وبخاصة منه في عالمنا العربي، وبأكثر جرأة حتى يمكننا اختراق الأطر والأقبية والأوعية الجامدة أو على الأقل نصفها وصفا علميّا التي أصبحت تمثل الشمولية في كل جوانبها.

الظاهرة الدينية مرة أخرى في عمقها أضحت تشكل عائق تاريخي أمام الفهم الصحيح للدين، وسبب بقائها وثباتها يعود إلى تلك الممارسات الطائفية من جهة، ووجود ممارسات ثقافية مشبوهة مستلبة في الزمان والمكان، ومن جهة أخرى استقالة وتخلي العقل البرهاني عن أغراضه النقدية، فبساطة

الظاهرة الدينية استثمرت كثيرا في أزمة الأنا وتمكنت من ذوات الأفراد، بحيث جعلت منهم أجساد فارغة بدون أحاسيس وعواطف هذا من جانب، ومن جانب أخر أخذت العقل رهينة أحلام وانفعالات بعض الجماعات السياسية.

الأكيد ان تلك الجماعات السياسية الحالمة نجحت في تحقيق مكتسبات خاصة منها تعطيل وإبطاء نمو العقل التكاملي، وفي الظاهر تُسوّق أنها قد ملكت وحدة موضوع الوجود في جوانب مدنية بحتة، هذا إلى جانب تصوراتها الما بعد الهوية، واستثماراتها العنيفة المتعلقة بنظرية الفردانية المطلقة تحت اعتبارات تعميم قيم الاستهلاك، فتلك التعميمات امتدت وطالت الأوعية الدينية، فكانت سببا مباشرا في ميلاد جماعات زمنية التفكير في الدين، فكان التطرف في كلا الاتجاهين (شرق / غرب)، وفي الأخير الخاسر الأوحد هو الإنسانية.

وفي سياق هذا الصراع المقلق نحاول تتبع أقرب المناهج التي تتوافق مع المرجعيات التاريخية والدينية، والثقافية، وذلك كله في إطار مؤسسات الدولة المعيارية، وهنا نعتقد أنه تكمن أهمية دراستنا.

تأتي هذه الأطروحة في سياق اهتماماتنا اليومية، إذ ليس غريب عنّا مناقشة مرجعيّة التّدين، كوننا نؤمن أنّ فاعليّة الخطاب الديني تنبثق من تلك المناقشات الصّريحة التي تأتي من الداخل، ومن جهة أخرى هدفنا استوعاب ثقافة الأخر الإيمانية، وقبول أوعيتها الثقافية من خلال قبول مناقشة النصوص الأخرى في أوعيتها التّاريخية، والاعتراف بها كإنتاج حضاري، إنساني يجب تقديره.

من بين الدوافع التي أرغمتنا لبحث طبيعة التفكير الديني هو محاولة تتبع منجزات نظرية فلسفة الدين في الغرب، كون تلك المنجزات صناعة بشرية، ومن جهة ثانية محاولة الارتقاء بأسلوب التعبير العقلي نفسه الذي هو في حاجة الى التطور، خاصة في العالم العربي، ومنه تضمنت بالفعل هذه الأطروحة مرتكزات العقل المعاصر نفسه من خلال وصف اتجاهين متناقضين في ظاهر الأمر، ومتكاملين فيما وراء الظاهر البسيط السطحي، الغربي والعربي، فتلك الجدلية التي يحياها العقل هي سبب فهم العالم في سيرورته، مع أن هذه السيرورة قد تعبر عن القوة أو العجز في الوقت نفسه.

نهدف من خلال هذا العمل إلى معاينة النصوص المنتجة للخطاب الديني الغربي في بيئته الثقافية، ومن أجل ذلك نحاول الوقوف على مسافة واحدة من الأنساق الفاعلة وذلك من أجل توجيه الخطابات

التي تضمنت بالقوة فلسفة للدين، ونعتبر معايير ذلك الخطاب أسس علمية لبناء فهم مشترك، وفي هذا السياق نحاول لملمة الاتجاهات المعرفية في وحدة موضوعية تكاملية، لأنه في الأخير العالم أصبحت تحكمه **"نظرية مجتمع المعرفة"**، وفي سعينا هذا وجدنا أن الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" يتشابه كثيرا في المقاربات التي نتبناها إلا أنه ذلك لم يمنعنا من الاختلاف في الرأي معه أحيانا خاصة في مسألة المرجعية العقدية، لأنه بالطبع مصادرنا ومقاصدنا وأغراضنا من الدين تختلف اختلافا جذريا عنه.

ومنه حاولنا عنونة أطروحتنا بـ:

إشكالية الدين والممارسة في الفضاء العمومي، "يورغن هابرماس " أنموذجا.

والقصد بإشكالية الدين هو الوقوف في وجه كل محاولات التهميش التي تطال الوجود أو الحضور الديني في الواقع المعيش، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نحاول أن نقف على الحياد من أجل تشخيص الحيز الذي تنتمي إليه وتثمينه، وليس الغرض في ذلك إبعاد الآخرين عن مجالاتنا المعتادة، وأخيرا مسألة الفضاء العمومي تحيلنا كما يجب إلى حوار حضاري ومدني وفي الوقت نفسه مع الأخر أين ما كان وحضور الفيلسوف "يورغن هابرماس" هو في اعتقادنا تطوير لمنظومة المعتقدات الإنسانية في طبيعتها.

نحاول من خلال هذه الأطروحة التمسك بالقناعة التي دفعت الأولين إلى مناقشة الدين بجرأة وواقعية معرفية، والذين كانوا يعتقدون أن الدين واحد في جوهره وغرضه، إذ يتمثل غرضه في وصف وتحديدي ظاهرتي النبوة والرسالات كضرورة للوجود الفاعل للإنسان من أجل استمراره في العالمين.

وبالفعل هذه الرسالات احتوت وتضمنت سبل وطرق قيم الحق والخير والفضيلة للإنسانية جمعاء، وهنا يمكننا أن نقول أنّ الدين يحمل وحدة موضوعية حتى وإن اختلفت حجج وبراهين كل جماعة مؤمنة ومعتقدة اعتقادا جازما عن الآخرين، وفي هذا الاختلاف برزت ظواهر لغوية تعالج النص الديني في ظاهره، وللأسف أصبحت تلك الظواهر مستمسكه بظروف ودوافع إنتاج الخطاب الديني، وعليه من الطبيعي أن نرى اختلاف النبوة والرسالات، لأن كل نبوة أو رسالة جاءت بلغة وخطاب متباين عن الآخرين.

ومنه ندرك أن فهم تلك الجماعات للأغراض السامية للدين كان ناتجا عن تلك النصوص التي جاءت في إطار اللغة وفي حدودها المعنوية والنحوية في الوقت نفسه إلا أنّ هذا لم يمنع من ظهور

اختلافات داخل النسق الواحد، والأكيد أنّ مرد هذا الاختلاف سببه تحميل الألفاظ الدينية أوجه فهم انبثقت من ثقافات محدودة.

إذن تلك الثقافات المحدودة هي التي نريد الضغط عليها قليلا حتى تتراجع إلى وضعها التاريخي والمعرفي في الوقت نفسه، وبالفعل نداءات التجديد التي طالت الخطاب الديني انسحبت على الخطاب الثقافي الذي مارس سلطة الواقع على سلطة النص تحت ضغط أغراض التدين.

الأكيد أنّ أغراض التدين حملت مفاهيم مركبة في موضوعات لغوية بعيدا عن الممارسات الموضوعية التي تهدف إلى إدراك منظومة القيم في أسسها الدينية كما كانت في الأيام الأولى من الرسالات.

بناء على ما سبق يمكننا القول إنّ الديانات التوحيدية أدركت الحاجة الحقيقة للإنسانية، تلك الحاجة التي تعبر في مضمونها عن العلاقة الجوهرية بن الخالق والعبد، علاقة تبين أن الظاهرة الدينية حتى وإن كانت سبب مباشر في نشوء مفاهيم للدين ملتبسة، كونها تقبلت ضغط التعبير الذي يحمل وصف للدين بعيدا عن النبوات والرسالات، وعليه، تلك المفاهيم كانت بذرة أولى خاصة في العالم العربي الإسلامي لتُشيد وعي ديني ذا طابع كلامي.

الطابع الكلامي للدين نزل بالفهم من مستوى الرسالات إلى مستوى تفسير هذه الرسالات، وعند هذا المستوى ظهرت تأويلات مغرضة ومشككة لموضوعات الدين، هذا ما جعل الغرض الجوهري من التأويل خاصة في العالم الإسلامي ورافق ذلك أسئلة علمية تتعلق بماهية التأويل كعلم يبحث المعاني من جهة، ويبحث أثارها على الذات العارفة خاصة في تعبيراتها المتعلقة بأحوالهم الشخصية وبالوضعيات السوسيوثقافية المحيطة.

لكن لماذا يورغن هابرماس موضوعا لدراستنا؟ نتصور أن جرأة هابرماس في الطرح كانت مقلقة ومثيرة ومحفزة في الوقت نفسه، بالإضافة إلى موسوعيته المعرفية، وقدرته على التحليل، مع أنّ تحليلاته مقلقة وفي كثير من المواقف لم تعجب الكثيرين، وغرضنا هنا منه أنه كان ملما بالتراث اليهودي وانخراطه العميق في عمليات صنع القرار السياسي الأمريكي المعاصر، وكان سباقا في كثيرا من الأحيان لمناقشة الكنيسة المسيحية.

كان ملما بتاريخ الفلسفة وباحثا سوسيولوجيا متمرس وصحافيا منقبا، وسياسيا ثائرا، وخالط الكثير من اللاهوتيين، الإنجيليين خاصة منهم، وكان مواظبا على حضور صالونات النقاش العمومي، وفي غالب نقاشاته ظهرا متسلحا لثقافة النقد الموضوعي، والقدرة على الحوارية، والأكثر من ذلك كان صاحب مشروع.

الأكيد ان أفكاره كانت مثيرة للجدل فقد رفض وصف الدين على أنه البرهان الأول على الوجود والتواجد في الفضاء العمومي، وهذا دفعه لبحث موضوع حضور الدين وإنصاف سببيته الأولى، كما رفض كل القياسات الأخلاقية التي أنتجها التراث الكنسي، وفي الوقت نفسه رفض تعليل الأحكام الدينية التي سبق للكنيسة وأن ألزمت الناس بها، لأن الدين في نظره يعبر عن المقدس في مطلقه، وكل ما يستطيع الإنسان تتبع أثاره في النصوص المقدسة.

ولكن ذلك لم يمنع من تواجد فواعل إنسانية تتواجد جنبا إلى جنب مع النصوص الدينية، وفي الوقت نفسه ذلك لا يعني كما يعتقد أنها تتطابق وتتفاوت، لأنه في الأخير الله ليس في حاجته إلى براهين لعلله الأولى، وليس في حاجة الى وسيط بينه وبين عباده، كما رفض كل الآراء المعرفية المنبثقة عن النقاشات بين الأديان لأنه في الأخير الفضاء العمومي اجتماعي بطبيعته لا يحتاج إلى تفسير أحكام لا دليل عليها عقليا، لأنه ببساطة لا يمكن تغيير المؤمن العارف.

وظّفت هذه المرتكزات في التعبير عن منجزات العقل من جهة، ومن جهة ثانية في العبير عن حاجة العقل نفسه الى التطور، ومنه تضمنت بالفعل هذه المرتكزات تصورات عن قدرة العقل نفسه في اتجاهين متناقضين في ظاهر الأمر، ومتكاملين فيما وراء الظاهر البسيط السطحي، فتلك الجدلية التي يحيها العقل هي سبب فهم العالم في سيرورته، مع أن هذه السيرورة قد تعبر عن القوة أو العجز في الوقت نفسه.

من هذا المنطلق نعتقد أنّ أنثروبولوجيا الدين في وعي الإنسان المعاصر تتجاوز معتقداته المتعلقة بفهمه لهذا العالم، ذلك لأن اعتقاداته لم تكتمل ملامحها بعد، تلك المعتقدات هي التي أحالتنا إلى تتبع مسارات نظرية المعرفة التي تنشأ على ضفافها أهمية الدين في المجتمعات من جهة، وأهمية التدين الفردي من جهة اخرى حتى ندرك ملامح الفضاء العمومي في كليته، وبخاصة كما ينظر له " يورغن هابرماس".

لا يخفى على الدارسين في الحقل الفلسفي المعاصر، أنّ موضوع فلسفة الدين في الخطابات الفلسفية المعاصرة أصبح يشكل مأزقا فكريا حقيقيا، كون أنّ هناك نزعتين متضادتين متناقضتين، حيث يعتقد أنصار نزعة الايمان أنّ سبب أزمة الإنسانية المعاصرة يرجع إلى تخلي المجتمعات المعاصرة عن العلاقة الأبدية التي أوصانا بها الله، وفي ذلك نحن معاقبون بسبب هؤلاء العصاة، وفي حججهم تشكلت لتلك النزعة ملامحها الأولى مع فلسفات الوضعية العلمية، وما أفرزته من خطابات مادية مرتبطة إلى أبعد الحدود بالراهن المزيف المتغير الذي يخضع لضغوط الزمان والمكان الفانِيَيْن.

ففي اعتقادهم أنّ النزعة المادية هي التي حملت أفراد الإنسانية على الكراهية والتمرد على المؤسسات اللاهوتية، بزعم أنها سبب محنة الإنسان الأبدية، في حين هناك نزعة أخرى توازي في تطرفها الأولى، ألا وهي نزعة اللإيمان، وفي غالب تبريراتها أنّ الدين هو سبب تخلف وتراجع القيم الحضارية والمدنية التي يسعى الإنسان المعاصر لتحقيقها.

وعليه، ومن خلال هذا الصراع والجدل، ندرك أنّ كلّ إنتاجات المعرفة الإنسانية في ماهيتها إما مقارنة أو ردٍّ، أو محاولة لتجاوز الدين في وحدته الموضوعية، ويتعلق هذا الواقع بأنصار اللاّهوتية، أو مناوئيها، وهذا الذي يدفعنا إلى محاولة تفكيك العلاقات المتشابكة بين موضوع الدين وبين موضوع التدين، وفي المقابل محاولة فهم نمط التدين الفردي وأثاره على الفضاء العمومي.

فإشكاليتنا إذن هي: إذا كان الدين ضرورة تاريخية وحتمية في فهم وارتباط الانسان بهذا العالم، أو العالم الاخر فهل هذا يعني انّ حضور الدين في الفضاء العمومي المعاصر ملفت إلى درجة القلق، أو أنّ ميكانيزمات اللاّديني هي التي باتت عاجزة عن تبرير ادعاءاتها، ومن جهة أخرى ما الذي يمنع من تعايشهما معا في فضاء عمومي موّحد؟ وكذلك من خلال هذا الرفض ندرك من جهة أخرى عجز الخطاب المؤسساتي في توجيه أسلوب الحوار في حوارية الدين من الداخل، فهذه الثنائية التي نحاول اختراقها في وحدة موضوعية في اعتقادنا تمثل حيادا إيجابيا.

الحياد الإيجابي الذي نقصده هو أن نعمل على إظهار وإبراز العناصر المتحكمة في ذاتية كلا الطرفين، ووصف وحدة الخلاف الذي وقع بينهما، وذلك من أجل الانتصار لوحدة الموضوع الديني في ماهيته، (طرح اليسار الديني، وطرح اليمين الديني)، حتى لا نقع ضحية مقولات التراث من جهة،

ومن جهة ثانية حتى لا نقع ضحية النظريات المشككة التي تعتبر المدنية هي الحل المطلق والأوحد على اعتبار أنّ المرجعيات الكبرى أصبحت مرفوضة في عالمنا، مع أنّ ماضيها كان مقبول فأطروحاتنا هي بين كل تلك الآراء بين القبول والرفض نحاول أن نُضَمِنَها ما يُمَكِّنُهَا من الثبات داخل السياق المضطرب، أو نجعل منها عائق يقف في وجه التحديّات التي تأتي من خارج السياق الموضوعي للدين.

انبثق عن هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة الكبرى، التي نسعى إلى دراساتها في هذه الأطروحة، مع أننا لا نجزم أنّ لدينا الأوعية المسلَّم بها في تاريخية التدين الإنساني في كليّته، وهي التي تحفزنا على بناء فرضيات إذ نعتقد أنها مهمة في عملية إدراك وحدة موضوع البحث، وهي كما يلي:

إذا اعتبرنا أن المجتمعات السابقة استطاعت إنتاج منظومة إيمانية توافقت مع منظومة العقلانية في موضوع الإرادة والحرية؛

- **فلماذا أصبح فهمُنا للدين يشكل مأزقا في عملية إنتاج الخطاب الموجه نحو الآخر؟**

ومن هذه الفرضية تنبثق أسئلة محرجة، منها:

- **هل يوجد فعلا أسس نظرية لموضوع الدين؟**
- **كيف نتبين المقاصد الفلسفية إذا كانت موجودة بالفعل للنص الديني؟**
- **كيف نقرأ حصيلة أداء المرجعيات التي توفرت لها شروط وظروف المشاركة في الفضاء العمومي، سواء من خلال تعريف وشرح وتفسير النصوص الدينية أو تأويلها؟**
- **ما هي طبيعة العقبات التي أحالت تلك المرجعيات عن المشاركة الفاعلة في سياق غير سياقها؟**
- **وما هي الأسباب المباشرة وغير المباشرة التي أحالت دون إدراكها مقصد المشاركة الفاعلة في الفضاء العمومي؟**
- **وهل سبب هذا التعثر يرجع الى التعقيد والتركيب والتداخل الذي أنتجته الظاهرة الدينية أم يرجع سببه إلى ضعف في لغة التعبير والخطابات غير المتسقة المعنى؟ أم يرجع إلى طبيعة النص وحمولته المفارقة لمنظورات المشاهدة البسيطة والسطحية؟ أم يعود إلى عوامل خارج بنية النص ذاته؟**

إذا اعتبرنا أنّ العقلانية كانت سباقة في تحرير موضوع الوجود الفردي من براديغم الشمولية؛

- **فكيف يمكننا إقناع جمهور المتدينين بنموذج سيميائي تشاركي خارج العلاقة مع المقدس (المقدس هنا الإنسان وليس المتسامي) الذي تلتقي فيه جميع الإرادات الحرة؟ وكيف يمكن أن تصبح هذه الإرادات طرفا فاعلا ومؤثرا في الحياة العمومية؟**

والفرضية الأخيرة التي في سياقها نعتبر الفيلسوف " يورغن هابرماس" أكثر المتدينين، فخدم الدين كما خدم " أدولف هتلر " الشعب اليهودي، **فكيف تصور يورغن هابرماس علاقاته مع الفاعلين في الساحة الدينية، وخاصة الذين يختلف عنهم في العقيدة والمرجعية التاريخية والمعرفية؟**

على خلفية هذه الأسئلة حاولنا بلورة رؤية موضوعية في اعتقادنا أنها منبثقة فعلا من عالمنا المعيش، ذلك أننا نعيش في واقع ديني مضطرب في التصور والموضوع والرؤية؛ وكذلك المفاهيم التي تحمل المعاني التي أصبحت خارجة عن دائرة التأويل المنتج، وفي هذا السياق حاولنا الابتعاد عن المواجهة أو المشاركة في تلك الأطروحات الأحادية الاتجاه، إذ نعتبر هذا التجنب هو في حدّ ذاته رؤية مقاومة لتلك التصورات، وهنا نُبرّر موقفنا الفكري المتمثل في الحياد الإيجابي.

تفرض علينا هذه الدراسة توجّها منهجيا متضَمَنا في طبيعة موضوع إشكاليتنا، بحيث لا يمكننا ملامسة حدود التعبير الديني في الفضاء العمومي إلا من خلال تفكيك تاريخية بنية الخطاب الديني في مرجعيته الأنثروبولوجية حتى نتمكن من تتبع أوصاف البيئة التي انبثقت فيها تلك التعبيرات المقدسة، والتي أحيانا تحولت إلى عائق إبستمولوجي يبعدنا عن درب الحقيقة، فالمنهج التفكيكي كان لزوما في حلقات هذا العمل.

ومن خلال عمليات فك التشابك بين التاريخي والأنثروبولوجي في عملية إنتاج الخطاب الديني حضرت مقاربات المنهج الوصفي بقوة حتى نتمكن من إفراغ الأوعية التاريخية من تشبعات الماضي، وذلك من أجل تمييز وتحييد البراديغمات الناجحة في تكوين مجتمع مؤمن.

ومن خلال قراءتنا لموضوع الدين في الفضاء العمومي تبين أنه لا يمكننا البت أو الحكم على تعبيرات الإيمان في تجربة حضارية معينة، أو عند جماعة أو فرد معينين، ممّا استدعى مقاربات منهج

التحليل النفسي من أجل إظهار وكشف ادعاءات النزعة الفردية من جهة، والتحقق من أبعادها، على الأقل تلك التي نعتقد في وجودها، عمليا من وحدة موضوع التدين، من جهة أخرى؛ وهذا خاصة في الفصل الثالث ومن أجل أن نلامس معايير الفهم السليم، اشتغلنا في سيمياء المنهج التأويلي حتى نقترب من مقاصد العلاقة التي تفترضها الفلسفة مع التدين.

هذا الافتراض في العلاقة بين الفلسفة والدين هو الذي فتح لنا أفق النقاش؛ فكيف يمكننا أن نعتبر هذه المحاولة تجربة ذاتية تسمح لنا بمشاهدة التّحول الذي لحق بذاتنا، وفي إطار هذا التحول يمكننا وصف الاستقطابات التي أثّرت فينا، وفي العمق أو اللاوعي إذا أمكن، كون غرضنا من هذه الأطروحة يمر عبر مناقشة الوضعية الدينية في عالمنا وواقعنا المعاصر، والعربي خاصة؛ جاء كما نعتقد عن غيرة لطالما تملكت وجداننا مع أننا نحاول أن يكون هذا التملك لا يخضع لأدبيات حجاجية جدالية مع الأخر كيف ما كان هذا الأخر، ومن هنا نعتقد أنّ الأسباب الموضوعية لهذه الأطروحة تكمن في عنوانها بالأساس.

لا يمكن اختزال فِكر هابرماس بفلسفة محددة، إلا أنه ظلّ وفيًّا للفلسفة الألمانية، دون إنكار حضورها المؤثر والعميق، فإنه يظهر في كثير من النواحي بأسلوب فكر أسلافه، ويمارس نوع من الدعاية لهذا التراث أمام العالم الخارجي بشغف، في الواقع، على عكس جيل مدرسة فرانكفورت المؤسس، وهو هنا يعاين ويكشف قوة التسلط الذي مورس في حق الأفكار التقدمية، ببساطة دشن فلسفته المستندة على مبدأ الإرادة، والجرأة، والرغبة في تغيير براد يغم الفضاء العمومي الذي أضحى تصادميا.

غني عن القول، أولاً، أن سمعة هابرماس راسخة في مجال العلوم الاجتماعية، ونظريا تعتبر مناقشات وكتابات دراسات كل من:

- **فلّة بن غربية**: سيرورة المنظومة الاتصالية والفضاء العمومي، دراسة مقاربتيه لنظرية التشكل لآليات التشكل في المجتمعين الغربي والعربي الإسلامي، أطروحة جامعية لنيل شهادة دكتوراه في الإعلام والاتصال، إشراف محمد الطيبي، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر 2009 – 2008
- **فراس السواح**: موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الأول، الشعوب البدائية والعصر الحجري ترجمة: غادة جاويش وآخرون، دار التكوين، دمشق، سوريا، ط 4، 2017

- **شتاتحة أم الخير**: الظاهرة الدينية بين المقاربات الكلاسيكية والمعاصرة، مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، العدد الخامس، الأغواط، الجزائر، مارس 2017 من 235 – 276.
- **محمّد عمارة**: مقالات الغُلُوّ الديني واللاّديني، مكتبة الشروق الدّولي، القاهرة، ط 1، 2004
- **محمد بوحجة**: الإتيقا والتواصل عند كارل أوتو آبل، دراسة تحليلية نقدية، أطروحة: لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الموسم الجامعي: 2016 – 2017،

فهي – تُعتبر–دراسات أثرت مكتبة بحثنا شكلا ومضمونا، ووسّعت في مداركنا؛ هذا من حيث المكتبة العربية، في حين أن الدراسات الأجنبية والترجمات تمثلت في:

- **دانيال هيرغيه ليجيه**، جان بول ويليام: سوسيولوجيا الدين، ترجمة درويش الحلوجي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، العدد 804، ط1، 2005
- **وكذلك** تحتل كتابات **"ماكس ويبر"**، **"نور برت إلياس"**، **"تال كوت بارسونس"** و**"إميل دوركهايم"** مكانة معرفية في فكر هابرماس؛ ومن خلال هذا نحن بلا شك أمام مفكر كتاباته جريئة فكريا، ومميزة في عالم تراجع في سياقه مفهوم التضحية، وبشكل خاص لوحظ تأثيره في بعض أعمال **"يومان وراغ "**.
- Thèse de doctorat nouveau régime en philosophie : option Métaphysique, Epistémologie, Esthétique ; UNIVERSITE DE PARIS-EST CRETEIL ; Faculté des lettres et sciences humaines ; Faculté des lettres et sciences humaines ; 2011-2012

وبناء على هذا الطرح، جاءت خطة البحث على النحو التالي، حيثُ انقسمت دراستنا إلى ثلاثة فصول، يتألف كل فصل منها من ثلاثة مباحث؛ فالفصل الأول عنوناه بـ:

أركيولوجيا التدين في فلسفة هابرماس من التنوير إلى ما بعد الحداثة

ويتعلق بالتقليد العقلاني الذي يُدرج فيه فكر هابرماس، وفيه سنتعرض لخصوصيات مرحلة التنوير، لما لها من علاقات وتأثيرات مباشرة على نظرية الحداثة وفي الوقت نفسه بروز فلسفة التنوير، فضلًا عن التنقيب في أسس التفكير التي استنبطها هابرماس لمشروعه، والتعرض لتاريخية حضور الدين في الحياة العامة، وفي العلاقة الوظيفية بين الدين ومختلف مجالات إبداع الإنسان.

أما الفصل الثّاني، فقد وسمناه بـ:

قراءات لفهومات التّدين في الفضاء العمومي.

والذي حاولنا فيه تتبع أثار الفلسفة في مخرجات التفكير الذي يتعلق بمسألة حضور الدين في عالمنا المعاصر، وذلك على ضوء أفكار مدرسة فرانكفورت، ومختلف النظريات التي حاولت وصف الساحة الدينية، كما وصفت الساحة السياسية، وهنا بالذات مخرجات الفصل الثاني ستكون حفرًا في العلاقة بين الدين والفلسفة ومختلف تصورات نظرية المعرفة، وبطبيعة الحال في جزئيات مباشرة بمحور الإشكالية التي نهدف إلى الإحاطة بها.

أمّا الفصل الثالث، فقد عنوناهُ بـ:

التحليل الفلسفي لظاهرة الدين والتدين مقاربة سيكولوجية معاصرة

والذي حاولنا من خلاله تتبع سيكولوجية نصوص هابرماس واستنباط دلالاتها الفكرية المتعلقة بمسألة الدين والتدين والإيمان، وذلك من أجل تحديد دور الدين في المجال العمومي، والغرض الخفي والعميق من دراسات هابرماس نفسه من هذا الاهتمام، وما الدافع الأساسي من هكذا اهتمام، وفي الوقت نفسه محاصرة المفاهيم التي رافقت هابرماس في تحليلاته المتعلقة بأهمية حضور الدين أو انحساره، ومن جهة ثانية رصد المفاهيم الممكنة مستقبلا، والتي يمكنها أن تبني واقعا دينيا جديدا في العلاقات البشرية المعاصرة.

ثم خاتمّة سجّلنا فيها أهم النتائج التي توصّل إليها البحث.

وعموما، فإنّ مناقشاتنا انطلقت من زوايا تفكير رصَدها، وضمنها في نصوصه، وتمثلت في فحص الأمراض الاجتماعية في عالم ممارسة التدين، والبت فيما يتعلق بإضفاء الطابع المؤسسي القانوني المعاصر على أشكال الاعتقاد والإيمان والتدريب، على علم أصول التدين، وأخيرا، وضع "العالم العربي" في التقليد الفلسفي الذي يتوافق مع نظرية هابرماس، وهاهنا سوف يتعرف القارئ المخضرم على هابرماس بسهولة، كما أعلنا أعلاه، على استئناف روابط التنوير والحداثة، الذي ننتقل وفقًا له من مفهوم العقلانية إلى نظرية المجتمع.

ونعتبر هذه القراءة جزءا من عرضنا، وكمساهمة أصلية في إشكالية البحث في أسس الممارسة الدينية للدين، وإظهار خصوصية الحرية من خلال تحليل الآليات المؤسسية والسياسية والاجتماعية والدينية في معركة الحضارة الإنسانية.

وهكذا، تعبّر مسألة العقلانية عن مدخل جوهري لفلسفة الدين من منظورات تاريخية ونقدية في الوقت نفسه، كما لا يفوتنا تدخلات هابرماس: فهو يقترح مراجعة موجزة للمفاهيم الرئيسية للعقل المدافع عن الحداثة، معتبرا أن هذا هو المرسى التاريخي الذي ينشر من خلاله مفهومه الخاص عن عقلانية التواصل. لكن هذا المرسى لم يتم بناؤه أو اكتماله، الأمر الذي دفعنا إلى تأهيل موقف هابرماس من سابقيه، خاصة مع رواد مدرسة فرانكفورت.

وبهذا المعنى، لا يمكننا إلا مرافقته، و أن لا نحرم أنفسنا من ممارسة مقارنة بين هذه المفاهيم المختلفة وهنا يقدم نفسه على أساس منقّب وفيّ للتراث التنويري، والذي يستمد منه إمكانيات العقلانية التواصلية، ويهدف بشكل خاص إلى تنوير النقاد الذين سمحوا للمنظرين باقتراح واحدة من النظريات الاجتماعية الأكثر نفوذاً في القول الفلسفي في القرن الماضي، وعليه العودة أولاً إلى أسس العقلانية الحديثة لإنقاذ العقل من منعطفاته، ويبدأ ذلك من خلال مناقشة صريحة لفكر كل من الفيلسوف **" روني ديكارت" و"كانت"" وهيغل" و"ماركس" ونتشه" "وفرو يد"**

يبرز الفكر الهابرماسي إلى العلن بقوة لما أمعن في انتقاد العقلانية الفعالة بين علماء النظريات في مدرسة فرانكفورت، وهو تقليد فكري يستند عليه للوصول إلى بعض أهم المناقشات التي دارت بينه والعديد من المفكرين مثل Heidegger و Gadamer خاصة فيما يتعلق بإمكانيات علم التأويل

النقدي في العلوم الاجتماعية، لما لها من أهمية قصوى في وصف المنهجية المحددة لهذه الأطروحة ضد التأويلات المدروسة مع تراث الفينومنولوجيا.

من خلال ما تقدم سنبحث عن الإضافات المتعلقة بأطروحتنا، وفي الوقت نفسه نتتبع أثار الانتقادات التي جاءت عن طريق الفلاسفة لهابرماس، الذي، في رأينا، قد أمعن في مناقشة حجج **"تشارلز تايلور"** و**"جون راولز"**، وعليه، نحاول فهم العلاقة بين العقلانية والدين والمؤمن، مما يجعل من نظرية المجال العمومي ترفض توسيع نطاق عقلانية التواصل الأفقي، الذي في أبعاده تتمعن نظريات التسلط.

وفي نهاية المطاف، نقترح النقد الذي ساقه هابرماس لنظرية الدين في الفضاء العمومي، ونحاول فهم كيف تصور بالضبط التطور الأخلاقي والتواصلي للفرد منذ الطفولة؟ وما التناقضات التي تكمن في النظرية التي، من خلال الادعاء بأنها تهدف إلى التحرر.

وتجدر الإشارة أخيرًا إلى أن هذه الأطروحة لا تدعي أنها تقترح نموذجًا عقائديا تدينيا جديدًا، أو نظرية للتعليم الديني، أو علم أصول التدين في حد ذاته، كما لا تنتصر لهابرماس، أو لنظرية في ذاتها، وإنما حاولنا وصف مدخلات عالم التدين، كما نشاهده في عالمنا المعاصر، كما لم نسعَ في هذه الدراسة إلى إيجاد نوع جديد من الإيمان، كما تدّعي بعض النظريات.

فهذه الأطروحة في شكلها الصحيح، تسعى إلى الكشف عن سلسلة من الأساليب التربوية التي تحدث ثورة في الممارسة الطقسية، والجانب التواصلي للمؤمنين أو طبيعة العلاقات بين الله والعبد من خلال إلهامنا مع TAC Habermas ؛ هذا بلا شك أحد حدود هذه الدراسة، ومن المؤكد أن القارئ الذي يتوقع مثل هذه الاعتبارات سيصاب بخيبة أمل. ومع ذلك، يشير هذا عن كثب إلى الافتراضات المعرفية لفلسفة الدين كحقل.

نأمل أن تسهم هذه القراءة في تنشيط البحوث الفلسفية والتعليمية من خلال اقتراح، أولاً وقبل كل شيء، التفكير غير المسبوق في الإسهامات المحتملة لنظريات هابرماس في الدين، وأخيراً في إعادة التنشيط الجماعي للتفكير الديني الناقد، والبحث في الطريقة التي نفعل بها الضرورات الاجتماعية التي

تُلزمنا، إلى حد ما، بتمييز أشكال التدين التي نختارها، لبناء علاقات عقدية غير متكافئة بعمق مع المتدينين الذين يعشون بيننا.

ولا يمكننا المبالغة في التأكيد على أهمية هذا العمل فقد يبدو من المستغرب وضع مساحة كبيرة، من حيث المحتوى والصفحات، لمجموعة متنوعة من المفكرين بخلاف هابرماس نفسه في سياق أطروحة تتعلق بفكره على وجه التحديد، يبدو من الحكمة المطلقة أن "ننسى" ما هي الطبيعة التاريخية والشاملة العميقة لفكر هابرماس في حد ذاته.

وفي الأخير، ما كان لهذا البحث أن يكتمل في صورته هذه، لولا توفيق الله ورعايته، ثمّ إشراف الأستاذ الدكتور: الزاوي الحسين، وتوجيهه وتقويمه وتصويبه وصبره، فله منّا الشكر الجزيل، والحمد لله اوّلا وأخيرا.

الباحث: لطروش أحمد،
وهران في 12 أكتوبر 2021.

الفصل الأول:

الفصل الأول:

أركيولوجيا التدين في فلسفة هابرماس من التنوير إلى ما بعد الحداثة

- الأنوار وإشكاليات التدين في منظور هابرماس.
- أسئلة الاعتقاد والإيمان.
- الهوية الدينية في ظل صراع مقولات العقلانية.
- صيرورة النقاش الديني في الفضاء العمومي.
- التدين وحدود العقل.
- فكرة النظام (مقولات التّدين).
- براديغمات التّدين في الخطابات المعاصرة.
- حركة التنوير في ضوء صراع الخطابات.
- الانفصال بين النظام والعالم الحي.
- تحليل أنماط الثّقافة الجماهيرية.
- التقليد العقلاني كتربية بدنية من نظرية الاتصالات.
- الإيمان بين جدلية الوحي والتفسير.

❖ الأنوار وإشكاليات التدين في منظور هابرماس:

يُعتبر مشروع الفضاء العمومي في نسخته الهابرماسية، مشروعًا انتقاليًا في تاريخية المجتمع المعاصر، وهو في ذلك يوازي في الطّرح مشروع فلسفة التنوير التي تجسّدت مع الفيلسوف الألماني **"ايمانويل كانط"**، وعليه، لا ينظرHabermasإلى المجال العام إلا من منظور واقعي، وسوسيوثقافي، ويرجع السبب في ذلك لما للمجتمع من مؤسسات فاعلة، وضاغطة في المجال العام، و تتمثل تلك المؤسسات في غالب الأحيان في أنساق كبرى كمؤسسات الكنيسة والإعلام والدّولة، وهنا يعتقد أنّ المجتمعات المستفيدة من نتائج التنوير تلك التي بَنَتْ ووثّقت دستورًا للفضاء العمومي.

ينطوي هذا الموقف على مخاطرة كبرى، كون أنّ مؤسسات المجال العمومي ارتهنتْ لأنساق شفرتها تقنية، وليستْ إنسانيّة، بالماهية، وهنا يشير **هابرماس** إلى أنّ ذلك سينعكس على بنية وحدات الخطاب التّاريخية التي نجحت في إنتاج نمط من العلاقات الشمولية، (الاتجاه الإيجابي)، والعلائقية، إنتاجا يمثل ذلك الحضور في بنائية براديغم مفهوم الدّولة، وفي هذا السياق اهتزت الثقة في الأنساق الميتافيزيقية الكبرى التي أنتجتها فلسفات سابقة، ذلك ممّا أثر ذلك سلبيا على ممارسات التدين، ومنه حاول إضفاء المقاربات المعرفية العلميّة، على تصوراته ليتخلّص من كل التأويلات المثبطة، والمسقطة، وفَعل ذلك بمشاركة العلماء بنشاطٍ من أجل إظهار الفضاء العمومي الجديد الذي يوجّه الرأي العام.

وبموضوعية يحمل هذا التصور مفارقة، في المعطى، وفي الموضوع، إذ يرى البعض، مثل Condorcet، أنّ الغرض من وجود فضاء عمومي بهذا المعطى النقدي هو تدعيم ممارسات الفرد المنبثقة عن فلسفة التحيزات من جهة؛ ويحاول إيجاد مبررات واقعية في نسقية الخطابات التاريخية، وفي مقدمتها الخطاب الدّيني، كون أنّه يدافعُ عن إرادة الفرد، من جهة أخرى، فمشروع الفضاء العمومي في طبيعته يحمي تلك الخصوصيات التّشاركية من جهة، ومن جهة أخرى يستثمر في علاقاتها الطّوعية، هذا إلى جانب اشتغاله على معنى النّسق الرّمزي الطبيعي المقدس في وحدة موضوعه، حتى يفرز انتظاميات البراديغمات المسيطرة، وفك شفرة الاختلاف الموضوعي بعيدًا عن المشاعر، فـ"نزوات الإنسان" ومسيرتهم البطيئة والمؤكّدة تكشف حجم المأزق الحضاري.

يُقصدُ بالمأزق الحضاري تلك الاختلالات المرجعية، التي تصف قواعد السّلوك أو الاتجاهات التي تحدّد المعطى من الانتظام في وحدة موضوعيّة الالتزامات، على الأقل التّاريخيّة، ويرجع سبب تهالك

تلك المعايير طُغيان نسق الجماعات الفردية، التي حاولت، ولا تزال تحاول اختراق نسق التدّرج في المكانة، على الأقل الطبيعية، وفي مستوى أبعد الحضارية.

نعتقد أنّ الأزمة الحضارية تكمن في الفعل اللاّإرادي، بمعنى أنّ الإكراهات الناتجة عن تلك البُني التقليديّة أنتجت سلوكيات غير فعّالة، وهنا بالذات أُستنسخت بعض الدّوافع المضمرة في حاجات تفتقد لقصدية الغرض السّامي من الوجود، وإنْ هابرماس هنا قَاربهُ في معطى الشّخصية الفردية عموما، وفي ذاك المعطى تبين أنّ بعض الالتزامات الشخصية، المتعلقة بالمعنويات، قد تظهر في كثير من الأحيان غير مسئولة، فالدمار الهائل الذي لحق بالحضارة الإنسانية ناتج عن عدم تقدير العلاقة الحدّيّة التي كانت في كثير من الأحيان غير عقلانية.

يتبين إذن، أنّ تلك العلاقات غير العقلانية، في جانبها المعنوي، أعاقت تطور تلك المحاولات التي تتسم بالإرادة في جوهرها، و مع ذلك، لا يمكن لهذه المبادئ، أن تنعدم في تداوليتها المطلقة، في حدود المجتمع، وبالخصوص، في خروجه نحو المجتمع العالمي، وهكذا العقلانية Com-nicationnelle إنّها تجنّب كلّ من اختيارين أحلاهما مر من الاستبداد وسندان النسبية"[1]

على نحو فعال، عمل هابرماس على بناء استلزامات حوارية يسلطُ من خلالها النقاش على سلسلة من المقاصد، المضمرة في الممارسات الاجتماعية، حتى يستنبط الافتراضات المؤسسة، من جهة، ومن جهة أخرى يحدد البُني التركيبية التي توجّه تداوليات "الذات"، لغرض "الابتعاد عن رغبات الأنا"، وسبيله في ذاك "النقد الذاتي"، المباشر، وذلك في حدود السياق، ولو أنّ هذا السياق يتشظّى فيه معنى الأنا، في ماهيته الأولى، وفي كثير من الأحيان تتعرض الذات "للانتهاك ".

بالنسبة له، تمثّل مواقف الانتهاك الممارسة في حق الذات بداية الحرب ضد الإثنيات المركزية، كيف ما كانت صفاتها، و لو أنّ ذلك لا يعني تبرير منطق الفعل الخارجي، فالأفعال (السلطة) الخارجية، في كل الأحوال، تتعارض مع " فلسفة القوة"، ويقصد بالقوة هنا قوة الأنا التي تحمل الذّات

1- JANIE PÉLABAY : Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition ; TRACÉS122007/1PAGES121-135, p 122

التي ستلتزم بقوانين المجال العام، كما سنرى، وعلى العكس من ذلك، فإنّ تفكيك مفهوم الحقيقة أو الشرعية فيما يتعلق بـ "الصالح العمومي" أو "المشترك الفعلي" لن يفشل في القضاء على أي دافع لـ "توسيع دائرة المعقولية التي تمثلنا، وعليه " لم يعد من الممكن التمييز بين "الادعاءات المتعلقة بالصّلاحية" و"الحقائق الاجتماعية" البسيطة، حيث يختفي الاهتمام الذي قد يدفعنا إلى بدء التفكير الذاتي الطّويل والطّويل.[1]

إنّ وضع إجراءات المشاركة، كما رأينا، يعتمد على افتراض معاكس بشكل متماثل، ويعني ذلك مفاهيم المسؤولية المشتركة لم تعد تقليديّة محصورة على المؤسسات القيميّة التقليديّة الميتافيزيقية كالكنيسة، مثلا، ما يعني أنّ مسألة الاعتراف بقدرة المواطن على التّداول، مع الآخرين، حول الصّالح العام، وقدرته على وضع مهاراته الفردية في خدمة مشروع جماعي، بالتّماثل هي مسألة مبدأ، أي أنّ الجميع يصون كرامة المجتمع بالتّساوي، ويعني هذا أنّ التداخل المجتمعي يحقق المقاصد السّامية للأفراد، وعليه يمكن وصف النشاطات البشرية العاديّة، على أنها صيرورات وجودية انبثقت في تلك المطالبات بالاعتراف، وبالفعل باتت المجتمعات المعاصرة تدرك معنى فلسفة الحضور[2].

بات واضحا أنّ المجتمعات المعاصرة لم تعد تُفرط في نسق رمزية الحضور، وانتظامه، وبالأثر الأول، الذي أنتج هذا السياق المفارق، فهاهنا يعتقد هابرماس أنّ سبب فشل ميتافيزيقا الأثر الأول في السياق العمومي، يعود إلى تلك الآليات القرائية للنصوص الرمزية (النص الدينيّ)، الذي يعتبره النّسق

1 - JANIE PÉLABAY : Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition ; TRACÉS122007/1PAGES121-135, p 127

2 - Par NOAH ONANA Godefroy : Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine. Thèse de doctorat nouveau régime en philosophie : option Métaphysique, Epistémologie, Esthétique ; UNIVERSITE DE PARIS-EST CRETEIL ; Faculté des lettres et sciences humaines ; 2011-2012 p 146

المغلق (وهنا يقصد الجانب الإيجابي في الظاهرة الدينية)، وعليه المجال العمومي المعاصر، والهياكل المعرفية التابعة له، لم يعد من مهمتها مناقشة عودة النص الدينيّ في مستوى الممارسة التواصلية.

وهنا سنحاول أن نُظهر بشكل منهجي أنّ وراء كل شكل من الأشكال التي تتخذها الإيديولوجيا في الممارسات المتعلقة بالأثر الأول، وجود عقائدية مبطنة مُضمرة، فألعاب الكذب من التمثيل والقواعد المتعلقة بسلسلة من المشاريع السياسية كلها ذات مغزى روحي، لذا، قبل البدء في نبذة مختصرة عن أجهزة النسق الأيديولوجي، سنركز على استنباط أثار نظرية المعرفة، في ميكانيزماتها الدّاخلية، مع أننا لا نلتزم بالتّعريف الكلاسيكي للمعرفة، والذي يُصَوّر أنّها تتعلق بـ "الوعي وفهم الحقائق أو اكتساب المعلومة عن طريق التّجربة أو من خلال تأمل النفس، المعرفة مرتبطة بالبديهية واكتشاف المجهول وتطور الذات"[1]، وفي إطار هذا التعريف ندرك أبعاد جدلية العلمنة و الديمقراطية، ونبين كيف أنّ تلك الجدلية لا ترتبط بالنظريات، بقدر ما تتعلق بثقافة المجتمع، فبظهور الحركات الاجتماعية وبأعداد متزايدة ظهرت بالموازاة مناقشات حثيثة خاصة بنمط التفكير الديني، ومظاهر تمثله.

إنّ ما نريد إثباته هنا هو أنّ النّقاشات الفلسفية للدين في منظورات هابرماس لا يمكن عزلها في مطلب نقدي أحادي التّوجه، وعليه حتّى نفهم مخرجات ودلالات هابرماس لِوِحْدَةِ موضوع الدين يجب المرور حتمًا على مقولات معضلة المعنى المنبثقة عن المد البنيوي، و أنّ ندرك في الوقت نفسه، أنه لا توجد مفاهيم ثابتة مغلقة تعبر عن توجّه ديني بحت في المعرفة، كون خطابات المعرفة في طبيعتها تقنية، و"هناك من يرى أن مفهوم المعرفة بديهي ولا يحتاج إلى تعريف فقط بل لا يمكن إطلاقا تعريفه، لأنّنا حين نبحث عن تعريف وتحديد لشيء ما، فنحن نبحث عن مُوضّح بواسطته نعرف ذلك الشيء المطلوب، إذن نحن على علم مسبق بمعنى المعرفة، أي أنها معروفة لدينا من قبل"[2]، ومن هنا ندرك لجوءه إلى تلك الانعطافات، فمواقفه النّقدية المتمثلة للنّصوص الدّينية ارتبطت من جهة أخرى بتقاطعات في ماهيتها مع منظومة نقد أشكال المنظمات التكنوقراطية للهياكل السياسية في علاقاتها بالعلم من جهة، ومن جهة أخرى بالدين كممارسة، وضمّن ذلك، في أطروحته عن العمل

1 مصطفى، حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، دط، دت، ص:602.

2 جعفر عباس، حاجي، نظرية المعرفة في الإسلام، مكتبة الألفين، الكويت، ط:1، 1986، ص:81.

بعنوان[1]Technique and Science as، وهو في ذلك لا يختلف كثيرًا مع الفيلسوف " **رونيه ديكارت**" في توجهاته الأولى في التّحايل على الكنيسة، وفعلا تمّ الاشتغال من داخلها، لبناء منهج معرفي، تُسطّح به القواعد الخلفية لكل نظرية ممارسة، ويتمثل ذلك في نصّه " **تأمّلات ميتافيزيقية**".

التّعدّديّة النّقديّة المشار إليها تحدّد بعض المواقف العملية التي هي أكثر عرضة من غيرها للنقد الدّاخلي، الذي يصرّ عليّه كموقف في السّياق النّقدي ذاته، وفي هذا الصّدد، يحاول أن يوضّح أنّ التناقض الذي كشف عنه موقف "**تايلور**"، في مسألة عودة الدّيني، يشير إلى وجود منطقة رمادية فيما يتعلق باحترام الحقوق الأساسية للمواطنين، قبل أن يكونوا مؤمنين، فيما يخص مختلف مجالات حياتهم الخاصة، و في ذلك إشارة إلى المواقف المثيرة للجدل، خاصة فيما يخص رغباتهم الملحة، والاضطرارية، ومع العلم أنّ هذا المواطن كان قادرا على اتخاذ موقعه العادي، وكان بإمكانه الدفاع عن حججه التي نرى أنها الصيغة الوحيدة التي يعبر من خلالها عن مفهوم الترجيح[2].

يعني مفهوم الترجيح كلّ حالات استغلال "العلاقة الداخلية بين المعنى والصّلاحية"، بمعنى الفعل البشري غير نسبي وغير متحفظ، وهنا يُبرر موقفه بناءً على الإمكانات التي توفرها عمليات التعلّم الذّاتي أثناء تعبئتها في نشاط التواصل، وفي هذا السياق نعثر على قراءة "**جميل صليبا**" عندما يعتبر أنّ المعرفة هي كل ما يتناهى إلى الإدراك العقلي من جهة، وهي في الوقت نفسه كلّ ما يستطيع البشر التّوافق حوله، ويقول: "عَرف الشيء أدركه بالحواس أو بغيرها، والمعرفة إدراك الأشياء وتصورها، ولها عند القدماء عدة معاني منها إدراك الأشياء بإحدى الحواس ومنها العلم مطلقا، تصورا كان أو تصديقا

1 - Par NOAH ONANA Godefroy : Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine. p 14

Thèse de doctorat nouveau régime en philosophie : option Métaphysique, Epistémologie, Esthétique ; UNIVERSITE DE PARIS-EST CRETEIL ; Faculté des lettres et sciences humaines ; Faculté des lettres et sciences humaines ; 2011-2012 p 146

2 - JANIE PÉLABAY : Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition ; TRACÉS122007/1PAGES121-135, p 124

بأحوالها ومنها إدراك الجزئي سواء كان مفهوما جزئيا أو حكما جزئيا"[1]، وفي ظل هذا المنعطف، يمكننا فهم سيكولوجية هابرماس في أطروحاته حول ممارسة الدّين، في رأينا تلك الممارسات تنجم من الحاجة الملحة؛ وتتضمن هذه العمليات قدراتنا على مراجعة مواقفنا، من خلال تحديد وتصحيح أخطائنا، بحيث تلك العملية تدعو الناس في مضمونها إلى مواجهة وجهات نظرهم في الممارسة اليومية للغة، خاصّة إذا تعلق الأمر بلغة المقدس.

إنّ المنهج النّقدي يكشف أنّ لغة المقدس تُكسب معانيها من السياق، وفيه يمكن وصف المواقف المستقلة (نعم / لا)، المرتبطة بالتراث، وذلك يعني أنّ عمليات النّقد لا تتوقف عند حدود الوضعية لقضية ما، وإنما تتعلق بالسياق الذي يُنحت المعنى الذي فيه تنتظم الصّلاحيّة المعياريّة، ولإيجاد حل لليقين الموروث من سياق الإشارات، التي لم نستطع إدراك معانيها أو نقول هي بلا معنى من حيث أنها بقيت متعلقة بأشكال اجتماعية ثقافية ماضوية، وعليه هذه العمليات ليست قابلة للتنقيح النقدي[2]، وفي هذا السياق ندرك أنّ أجهزة الأيديولوجية، تحاول سد هذه الفجوة، على الرغم من أنها لا تستأنف تحليلًا للمحور التاريخي التي وجدت فيه، فلإعادة إدراج التاريخ الديني في النقاش العام ، يُطور من ناحية منهجية تحليلا للبعد التعاطفي، الذي يتكوّن من التّمثلات التي لدى الجبهات الفاعلة في البحث حول نشاطهم ووظيفتهم الاجتماعية، أولا.

و من ناحية أخرى، فهو مهتم، بالطبع، بأشكال العقلانية التي تؤثر بشكل مباشر على عمليات إضفاء الشّرعية على الأنظمة السياسية، كما طوّرها **"أولريش بيك"** في **"مجتمع المخاطر"**، و يشير بوضوح إلى حدود التمثّلات الموضوعية التي يقدّمها "العلم ونقصد الديني" من تلقاء نفسه، فعندما تدمج موضوعاتها وتروي مجالات التواصل السياسي والعامة، وخاصة عندما تكون المناقشات عن الخلافات والمخاطر النّاجمة عن هذه التقنيّة.

سوف يشارك **"أولريش بيك"** أيضًا في تكوين جدل أكاديمي، ويطور الفكرة، وربما لا تتعارض مع ما يوحي به الإحساس العلمي المشترك، بزيادة الإمكانات الانعكاسية والعملية للجماهير المؤلَّفة

1 جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982، ص:392.

2 - JANIE PÉLABAY : Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition ; TRACÉS122007/1PAGES121-135, p 127

من مواطنين والحركات الاجتماعية، بعيدا عن صورة رأيdoxicموحد ومتجانس المتخذ كشكل من أشكال الفرضية، له تأثير في جعل النقاش الذي كان في السابق من الناحية النظرية مسألة واضحة، أي جعل الحدود واضحة وصريحة.

كان يُنظر إليه سابقًا على أنه لا يمكن تجاوزه بين أشكال التجارب، حيث تعمل الخبرة العلمية على زيادة الخبرة الاجتماعية لعمليات صنع القرار السياسي، وأخيرًا، الغموض الأساسي في الأجهزة الحوارية يكمن في الغموض المعرفي[1] ، وفي هذا الصّدد نجد رؤية " **أندري لالاند**" والتي يعتقد فيها أنّ المعرفة عموما هي ارتباط العقل بالتّاريخ حيث يرى ويقول تصبح مثولا فكريا معيّنا وحقيقيا أو واقعيا أمام العقل، " هذا الموضوع يمكنه أن يكون شيئا آخر غير العقل أو العقل ذاته (أو إحدى خواصه أو أحد أفعاله) لكن شرط أن ينظر إلى هذا الموضوع الفكري بصفته معروفا معلوما وبوصفه متمايزا شكليا على الأقل من الفكر الذي يعرفه"[2] شيئًا فشيئًا، يتم ترسيب نتائجها في صور جديدة للعالم يتم ترشيدها وتحويلها "داخليًا"، ويُنظر هنا إلى تطور الثقافات على أنه "استمرار لخطوات في التعلم، ومثل هذا "التسلسل" دائمًا "يدور في ما بين الموضوعات" التي يسعى بها Habermas إلى إزالة إغراء الإثنوغرافية لقياس العوالم التي تعيشها معايير التّقدم الخارجية، وفرض مثال خطي وضروري للتطور سيجد وجهته الأخيرة في الثقافة الأوروبية الحديثة، التي تبلورت من خلال الدّور القيادي لعمليات التعلّم[3].

يشرح تايلور بالاشتراك، مع هابرماس، طبعا، في فكرة مفادها أنّ كتالوجات الأنشطة الخاصة بكل ثقافة من الثّقافات الّتي تمت دراستها ليست ببساطة مفيدة، ولكنها غير قابلة للتطبيق حقًا، ذلك لأنّ المتنافسين في الطّرح الديني، تبرز الحاجة إلى الحوار فيما بينهم فقط عند محاولاتهم إخضاع أحكام

1 - JANIE PÉLABAY : Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition ; TRACÉS122007/1PAGES121-135, p 152

2 أندري، لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات، تعر، خليل أحمد خليل، ط:2، 2001، ص:207.

3 - JANIE PÉLABAY : Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition ; TRACÉS122007/1PAGES121-135, p 128

"التّفوق النّسبي"، لأنّ التّنافس يجعلهم أكثر إصرارًا على السؤال حول من هي الجماعة في الطريق الصحيح، على الأقل، ولو أنّ في سياق العقلانية تمّ تجاوز هذا الطّرح في سياق العالم الحي، وبالفعل تم تجاوز هذا البعد بكثير من قبيل هابرماس[1].

يورغن هابرماس يرى أنه بالفعل تلك الاستنتاجات المنتزعة من الفعل الثقافي كانت غاية في الأهمية، إذ تساعد كثيرا أنصار الفضاء العمومي في قراءة النص الديني قراءة أفقية، بحيث تلك القراءة ألهمت دراساته عن الطبيعة البشرية، وفي نفس السياق يذهب **"جوزيف دي ميستري"** كما يتضح من **"جاك ألبرت"** في **كتابه المعنون "جوزيف دي ميستري الدولة والدين"**؛ في القول بوحدة موضوع العلامات المعبرة عن النص الديني، حتّى وإن اختلفت وضعياته اللّسانية، ففي هذا العمل يعترف بالمؤلف الأولاني، وفي ذلك يشبه كثيرا موقفه موقف أرسطو خاصة في التفكير السياسي للميستريان الحديث، والذي جل موضوعه يتحدث عن طبيعة الرّجل المؤمن، وعن طبيعة الرّجل في منظور Peripatetic، ومن أجل ذلك يظهر تصنيف هرمي لأنشطة أعضاء الجسم البشري[2].

صحيح هابرماس يمارس تأويلية تاريخية على نظرية الانتخاب الطبيعي، كما وردت مع الفيلسوف أرسطو، ولكن لا يعني ذلك أنّ هذا النص عمل وظيفته اختبار على الاختبارات السابقة، والتحيزات التي وقعت فيها، ضد تحيز غامر، فيلاحظ هابرماس أن التّقاليد في مأمن من العقائدية والعنف القمعي، بحيث يمكن تشويه الفهم أو تشويهه، ومن هنا تأتي الحاجة إلى إخضاع المعتقدات في المجتمع للتفكير

1 - JANIE PÉLABAY : Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition ; TRACÉS122007/1PAGES121-135, p 130

2 - Par NOAH ONANA Godefroy : Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine. p 16

Thèse de doctorat nouveau régime en philosophie : option Métaphysique, Epistémologie, Esthétique ; UNIVERSITE DE PARIS-EST CRETEIL ; Faculté des lettres et sciences humaines ; Faculté des lettres et sciences humaines ; 2011-2012 p 1

الذاتي النقدي لضمان عدم إبرام الاتفاقية تحت وطأة الإكراه، وإلا أيّ شرط أساسي يجب أن يكون فيه الشروط التي تجعله يفقد مكانته كقاعدة مشروعة للنشاطات التفسيرية والتواصلية[1].

فهم هابرماس أنه عندما لا يكون لديه سبب للحكم على مسألة ما، هذا يعني أنه سيتمسك أكثر بفلسفة "**الوضعيّة المنطقيّة**"، وبالخصوص في موقفها المعرفي المؤسس على مبدأ "**معيار التّحقق**"، ففي هكذا معيار سيظل موضوع الدين غير محدد، ويعاود الرجوع، علما أن مسألة عدم التّحديد هي التي تفكك مبدأ جدلية: أين يكمن التكامل؟ يكمن في التناقض، فيرى أنّ ضرورية فلسفة للدين هي أكثر حتمية من تأويل النصوص الدينية، والفيلسوف الجاد لا تغريه أوهام امتلاك الحقيقة، فمسألة الحقيقة في الدين تشبه مسألة الشعور، ما يعني أن التجربة الدينية قد لا تكون مفيدة لأنها قد تحمل صور **مجازية** عن الدين، أو مثالية **تعدم** وجود العالم، ومن هنا تأتي أهمية الأخلاق؛ وفي هذا الموقف يحاول إنصاف الجانب الرّوحيّ في الذّات، بمعنى العقل الإنسانيّ لم يتم إعطاءه الذّكاء لمعرفة كلّ شيء، ولكن للعمل بشكل صحيح لتحسين ظروفنا المعيشيّة من خلال ممارسة التّسامح، والسّماح باستخدام مفردات الحياة، ولتوجيه الاحتياجات الملموسة للرّجال؛ وهذا يعني، ترك كلّ المناقشات والنّزاعات التي تتضمّن المخاوف الدينيّة[2].

بناء على هذا الموقف يعتبر هابرماس أنّ الفضاء العمومي له خاصيّتين متميّزتين هما : **العقلنة والكونيّة** لذا يجب التّضحية بالخاصيّة الثّانية قصد الاحتفاظ بالأولى، كما أنّ مؤهلات الأشخاص الخاصّة (بالمعنى: الثّقافة والملكيّة والمعياريّة التي كانت تحدّد الانتماء سابقا للجمهور) والتي بفضلها يمكن لهؤلاء الانتماء إلى فضاء المبادلات والعمل، ستكون من الآن فصاعدًا مستقلّة عن هذا الفضاء وستصبح صفات نخبويّة مطلوبة بالتّمثيل مادام لا يمكن الرّهان على إمكانيّة انخراط الكلّ في الدّعاية

1 - JANIE PÉLABAY : Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition ; TRACÉS122007/1PAGES121- p 135, 132

2 - Cyrille Bodin : Espace public et champ scientifique: la publicisation des agents scientifiquessous l'emprise de l'idéologie de la vulgarisation ; https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01275744; Submitted on 18 Feb 2016, p 63

النّقديّة[1]، وحتّى لا تتحوّل تلك الدّعاية إلى حدٍّ ذي بعدين، فعليها إمّا أن تتجاهل النّصّ المقدّس، وإمّا أنْ تفرّط فيه، وفي كلا الموقفين ستنجرّ المؤسّسة المسيحيّة إلى الوثنيّة.

وهنا يجبُ الحذر في تعريف مفهوم الدّعاية للإيمان، كون أنّ هذا المفهوم مركّب من بعدين: البعد الشّخصانيّ والبعد الإنسانيّ، ولو افترضنا تطابقهما، وبالمثل اختلافهما، فآنذاك نحن أمام موقف محرج آلا وهو **الظّاهرة الدّينيّة**، ففي مفاهيم الظّاهرة الدّينيّة تنشأ مفاهيم الأسطورة، وبالفعل كلّ أفعال البشر بعد ذلك سيتمّ اعتبارها مقدّسة، خصوصًا مع أنصار الفلسفة البراغماتيّة (في جانبها الأمريكي)، في حين يُعتبر أنصار المثاليّة العقلانيّة، وبالخصوص مع **الفيلسوف "هنري برغسون"** يعتقد أنّ الممارسة الإيمانيّة لا تعبّر عن الحدس المطلق.

ومع ذلك، عند النّظر إلى الأمور بشكل أوثق قليلاً، ندرك أنّ الإلهيّة الفرديّة التي دعا إليها **"برغسون"** هي عقلانيّة تؤيّد رؤية إيجابيّة للمسيحيّة، وعليه هذه المسيحيّة الوضعيّة ليست قادرةً فقط على التّسبّب في الإلحاد، ولكن أيضًا لا تحمل تهديدًا لحرية الفكر، ولا سيما في لهجة سخطه فيما يتعلّق بالدّين المسيحيّ لصالح العقل الذي يحدث هذا الانحراف[2]، ولو أنّ هذا الانحراف مطلوب حتّى يتكاثر عدد القديسين من جهة، ومن جهة أخرى تجعل المجتمع في حركيّة دائمة، مع أنّ تلك الحركيّة قد تتشبّث ببعض القيود الجاهزة والنّاجزة، وهنا هابرماس يرفض التّديّن المسيحيّ الذي في طبيعته لا زال يتصنّع بعض القيود الزّمكانية، التي في مضمونها إيذاء للعقل.

يؤكّد التّصور السّابق، الحاجة إلى تأسيس نظريّة نقديّة صارمة، وبهذا المعنى، سيحدّد هابرماس ثلاثة أنماط من العلاقات التي تحافظ عليها العلوم، وأساليبها من ناحية، والمعرفة من ناحية أخرى، حيث يتمّ توجيه هذه العلاقات نفسها وفقًا لمصالح اجتماعية محدّدة، أولاً، بالنسبة إلى العلوم التحليلية

1 – محمد الأشهب: الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، دفاتر سياسية، المغرب، ع 3، ط1، 2006، ص 63

2 - Cyrille Bodin :Espace public et champ scientifique :lapublicisationdes agents scientifiquessous l'emprise de l'idéologie de la vulgarisation ; https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01275744; Submitted on 18 Feb 2016, p 156

التجريبية، فإن الأطر المرجعية، إذا جاز التعبير تتوقع معنى النتائج العلمية، وتوفّر أيضًا القواعد التي يتمّ من خلالها تطوير النظريات والتحقّق من صحتها.

وفي هذا الجانب أدرك هابرماس ما يعتري نظرية العلم الطبيعي من نقص، فسارع إلى تقييم نتيجة تطبيق النظريات العمومية، بما أنها نتيجة حتمية **للعلم الطبيعي**، وخاصة في جانبها المتعلق بفلسفة عودة الدّيني، فيركّز على مفهوم واحد يتمثل في مبدأ العودة (أو الرجوع)، ففي تلك المسألة يطرح إشكالية ابستمية تتضمّن حدود الغياب من جهة، ومن جهة ثانية فيما تكمن مادية هذا الغياب، أي ما الذي عوّض أفعال الله، على أرض الواقع، بمعنى الفضاء العمومي المعاصر استطاع أن يتخطّى نسق المادية البشرية المعقلنة بفعل العلم الطبيعي، ولكن في الوقت نفسه أبان عن عجزٍ فادح في نسق العقلنة الطبيعية، وليس العقلانية، أي لابد من وجود مبدأ أسمى في معقولية الإنسان يسمح له بالرجوع إلى ما بعد الطبيعة، أو ما فوق الطبيعة، وهنا نفهم مبدأ الرجوع، فجزئية الرّجوع كامنة في النقص الطبيعي والفطريّ، والرّاسخ في عالم الحدود.

يعتقد هابرماس أنّ التّفكير في مبدأ الرّجوع علامة على النّقص البشريّ، وفي الوقت نفسه علامة على العاطفة أو الحساسيّة المرهفة وليس بسبب رجوع الدّين وإنّما في الحاجة إلى الدّين، ومن هذا الموقف نتبيّن أنّ إدّعاءات الموضوعيّة التي يسوقها نسق العلم الطّبيعيّ هي وهم، و الإدّعاء "بالموضوعيّة" لا يصمد، لأنّ البيانات الأوليّة في نظريّة العقلنة نفسها ستزيح "**مسلك الإثنيّات**"، ولا يمكن أن تشكّل بشكل أساسيّ تلك الإثنيّات تمثيلًا دقيقًا للوقائع، بل على العكس من ذلك هي نتيجة حتميّة لعمليّة تأطير روحيّة المنبت، و ضمنيّة إلى حد ما، وتتعلّق بترتيب معيّن، "للواقع"، وعليه الظواهر الاجتماعيّة هي دائمًا أكثر تعقيدًا من تفسيراتها من قبل النظريّة النّقديّة، و اللّغة المفسّرة لها، فعمل الإطار هنا ليس "محايدًا"، بل هو نتيجة لسلسلة من الخيارات والتّجربة الحسيّة التي قام بها باحثون فريدون أو مجموعات بحثيّة مكوّنة تكوينًا دينيًّا((**الأساقفة**))، كما يعترف **"توماس كون"** بحق. [1]

1 - Cyrille Bodin : Espace public et champ scientifique : la publicisation des agents de l'idéologie de la vulgarisation ; https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01275744; Submitted on 18 Feb 2016, p 163

من وجهة نظر هابرماس، تلك **الحتميّات المُتبادلة** بين الظّواهر الاجتماعيّة والظّاهر الطّبيعيّة أبانتْ عن ضرورات أخرى تتمثّل في مبدأ مهمّ أَلَا وهو مبدأ **"الثّقة"**، ففي مبدأ الثّقة تبرز في الخطابات المعاصرة ، **"مسألة القانون"**، لأنّ، ما يتطلّبه "تفسير الأعماق" هو متابعة التّفاسير التي تغذّي التّقاليد، فتلك التّقاليد تنبني وتتأسّس فيها حوارات تداوليّة، يشعر الجميع فيها أنّه مَعنِيٌّ، ومنه "لا يمكن أن نجد أي احتكاك، بخلاف، احتكاك واحد يخصّ انعكاس الذّات، فجميع المهتمين والمحقّقين في الحوار ، هم ملتزمون بهذا الادّعاء، حيث يُعرِّف **"جان مارك فيري"** بأنّ "المسألة الدّينيّة": هي ذلك النّقاش التي أحدثته نظريّة التّأويل التّاريخيّة، وتمكّننا أيضًا من تخمين أساس نظريّة الدّيمقراطيّة التّداوليّة[1].

في سياق هذا الطّرح يحذر هابرماس من أنْ الخلط بين القوّة الاجتماعيّة البحتة للحكم، والتي في مضمونها، أي القوة، محاكاة لقوة الوجود الأسمى، فتلك القوة: روحيّة الأصل، والمنبت، وفي هذا السّياق نجد كتابات، على حد ما ذهب إليه هابرماس ذاته، **" نورمان كوهن"** الذي حاول استقصاء تاريخانية التّدين في القرن العشرين، وكذلك كتابات **" ألفونس دوبرون"** التي من خلالها حاول العبور إلى ما بعد فهم القديسين، وهنا دلالات واضحة على رفض منعطفات الكنيسة نحو العلمنة، وفي هذا كله ندرك توجّهات هابرماس في تأصيل مفهوم الشّر.

إذن القصد بمفهوم الخلط، هو تلك العلاقة المريبة التي كرستها الكنيسة بين قوة الأسمى في ذاته، وبين من يتمثّل تلك القوّة، ومنبع الخوف على الفضاء العمومي يتمثل في منعطفات تلك القوة، فرفض فكرة رجوع الدين، هنا تعني رفض تلك السيطرة المطلقة، وتلك السّيطرة هي التي ستؤسس لمبدأ **" رد الفعل"**، وفي هذا ينمو بالموازاة **مفهوم الشر**، ففي فهمه، يماثل **مفهوم الشّرعية**، وبطبيعة الحال، يحق للشخص أن يتوقع المعايير مشتركة الذي سيتخذها الشر في حياتنا اليومية، بمعنى أحد البعدين يكرس ببساطة مبدأ حرمان الأفراد من قدرتهم على التفكير والرد، والتوّاجد المستحق.

والحال، أنّ غرض الإنسان كلّه، هو تمثّل أبعاد اللاّهوتية، في حين تلك الأبعاد في مضمونها إقصاء وإجحاف في حقه، الأمر الذي جعل الإنسان يرتمي في نسقِ ميتافيزيقي مضاعفً، فهاهنا يمكننا أن نرى، تفوّق ثقافة الطوباويات، وفي سياق هذه الثقافة نكتشف، أنّ حاجة الإنسان تكتمل في

1 - JANIE PÉLABAY : Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition ; TRACÉS122007/1PAGES121-135, p 133

منظومة روحية في الأخير، أو ندرك أنّ البدايات المتعثرة روحيا كانت ولازالت سببا مباشرًا في الطلاق الشهير بين علم التأويل الديني وعلم التأويل الثقافي، وفي هذا السياق حاول الفيلسوف **"جورج هانس غادامير"** توضيح أسباب فشل منظومة الوعود المقدسة، والتي يراها بسبب تغلغل نسق الإسكاتولوجيا[1]، والتحرر العقلاني، أو، على نحو أكثر دقة، لقد هزمت الكنيسة بسب ضعف دوافعها ، أو يمكن القول أنها أصبحت أصولية التفكير، ومادية في أنساقها المِمَارسة، ويرجع سبب الضعيف، أيضا، إلى هزيمة العقل الكَنسي الذي حاول التّخفي في اللغة البراقة.

❖ أسئلة الاعتقاد والإيمان:

يناقش يورغن هابرماس هذا التهافت التي وقعت فيه الكنيسة بعنوان مضمر في مقالة بعنوان "التقنية والعلوم" ، المأخوذة من كتاب مسمى، مفاهيم العقلانيّة والعقلانيّة من خلال التّعبير عن أفكار مؤلفين رئيسيين للنّظريّة النّقديّة، **"ماكس هوركهايمر"و "هربرت ماركيز"**، فيشير إلى مفهوم يبدو من الوهلة الأولى أنّه تقنيّ سطحيّ، ألا وهو مفهوم **"التّرشيد"**، ففي سياق هذا المفهوم يكشف عن إشكالية توازي في طرحها إشكاليّة الظّاهرة الدّينية في تعقيداتها، فيعتمد على عدد أشكال التفكير العلمي لموجهة سطوة التّقنيّة التي استأنفت برنامج عمل بعض الأيديولوجيات المطمورة بسبب سرعة النّفاذ على ما بعد الحدود المقدّسة، وفي هذا تخسر المجالات الاجتماعيّة المهتمة بالحياة أكثر ممّا يخسر الدّين، فمسألة التّرشيد هنا مسألة توجيه الرّأي العمومي حتى لا يتم التّحكم بمبدأ اشتغال الذّات[2].

يتذكّر في هذا المقام بما قام به الفيلسوف **"أرسطو"**، خاصّة في أحد أعماله الشّهيرة المعنونة بأخلاقيات Nicomachean، وذلك من أجل دراسة الطبيعة البشرية التي أثبت أنّ العيش من أجل الخير الأسمى يماثله من زاوية أخرى العيش من أجل الشّر الأسمى، وفي هذا التوجّه يبين أرسطو الطبيعة الحيوانية المتسّربة والمطمورة في اللاّوعي البشري، ويعلل تلك الحماقات المرتكبة، أنّ غرضها

1 – ميرتشيا إلياده: البحثُ عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2007 ، ص 189

2 - Cyrille Bodin :Espace public et champ scientifique :la publicisation des agents scientifiquessous l'emprise de l'idéologie de la vulgarisation ; https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01275744; Submitted on 18 Feb 2016, p 157

الأساسي، فقط، يتعلّق بالحياة الفاضلة والمعقولة، وفي مبدأ عدم التّشارك تطفُو إلى السّطح تلك النّزعة الحيوانية، لا أكثر، فعدم المشاركة ينبؤنا أنّ النّزعة الإنسانية مازالت ممكنة، في أصول الطّبيعة.

تكشف الطّبيعة، مرّة أخرى عن مصير الإنسان الحتمي، وهذا يشير إلى أنّ الإنسان ينتمي، من ناحية، إلى سلسلة الحيوانات، ويمتلك حياة نباتية وحسيّة مشتركة مع النباتات والحيوانات؛ ومن ناحية أخرى، ينتمي إلى السّلسلة الرّوحية لأنّه يتمتع بحياة عقلانيّة، فهذه حياة خاصّة به، وتعارضها مع جميع الكائنات الأخرى: إنما ناتج عن شخصيته المحدّدة، بالرغّم أنّه قد يتوافق مع الآخرين في ترتيب الأنشطة التي تتوافق مع كل من شخصيته[1].

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه الفكرة تتعلّق مباشرة بعمليّة توسيع صلاحيات ومجالات تدخّل الدّولة إلى آفاق جديدة، ما يعني أنّ الكنيسة في السّابق أخذت مفهوم، ودور الدّولة، والتي تمكنّ هابرماس من فحصها من خلال كتاب،L'espace public ، بمناسبة الانتقال من تنظيم الدولة ذات السيادة إلى الدولة الاجتماعية، ففي المجتمعات الصناعية، على سبيل المثال، يترافق معه تصنيع أشكال العمل في نسق العقلنة التقنية، أي استنادًا إلى معايير النشاط العلمي الفعّال، إلى مجالات جديدة، فالحياة اليومية : في فهمه تعني التخطيط الحضري، وفي التفاعلات المتداخلة للحياة اليومية تنتج علاقات مقدسة، وعمليات تحويل الرأي العام إلى استطلاعات للرأي، هي في ذاتها استئناف لتجارب دينية سابقة.

يرصد تلك التحولات كآثار للحراك الاجتماعي مع أن الحالة الاجتماعية، تتم دورتها الحضارية عن طريق تمثيليات واستخدامات **قيمية "نظرية قيمية المعرفة"** بشكل حصري، وبشكل من أشكال النشاط العقلاني المحدد فيما يتعلق بالغاية سواء كانت سياسية أم اقتصادية، وبهذا المعنى، يعتقد

1 - Par NOAH ONANA Godefroy : Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine.

Thèse de doctorat nouveau régime en philosophie : option Métaphysique, Epistémologie, Esthétique ; UNIVERSITE DE PARIS-EST CRETEIL ; Faculté des lettres et sciences humaines 2011-2012 p 231

الفيلسوف " **هاربرت ماركيز**"، أنه إذا أرادت البشرية، حقًا، أن تتخلص من شبكة العقلانية التقنية، أو على الأقل كبح تقدمها، يجب الإسراع إلى بناء علاقات جديدة تنتقل من فلسفة الهيمنة التي تقوض شرعية المؤسسات السياسية والديمقراطية، تحت ستار "**الحياد**" المزعوم الذي تقوم عليه في الأصل عقيدة علمنية، وبطبيعة الحال ليست إيجابية[1].

إذن اتضح أن ثقافة الوحدة المغلقة تَعْبُرُ من الطريق الخطأ، وبالضرورة عملياتها محرجة، وعليه يجب أن تبدأ من "**الممكن الموضوعي**"، والمسموح به في هذا المجال، دون سواه، حتى تتوفر الفرصة للشّمولية، ((**الإتجاه الإيجابي للمفهوم**))، فالمنظور الشامل لم يتحقق أبداً بحكم القانون، فأنت فقط تصل إلى الأمر الواقع عندما يكون الجميع على استعداد[2]، ويفتح الطريق إلى الوضعية المنطقية التي تُفَرِّغ التدين المسيحي ذا الأبعاد الثقافية بكل روحانيته، و فحص جميع العناصر المكونة له موضوعيًا .

يعتبر أنّ هذا هو السّبب في أننا يمكن أن نستنتج أن "**نهج فولتير**" يؤدي إلى الإلحاد[3]، ولعل مفهوم العقل التقني هو في حد ذاته أيديولوجية، ليس فقط في مفاهيمه، بل في الأسلوب نفسه الذي

---

1 - Par NOAH ONANA Godefroy : Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine.

Thèse de doctorat nouveau régime en philosophie : option Métaphysique, Epistémologie, Esthétique ; UNIVERSITE DE PARIS-EST CRETEIL ; Faculté des lettres et sciences humaines ; Faculté des lettres et sciences humaines ; 2011-2012 p 221

2 - JANIE PÉLABAY : Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition ; TRACÉS122007/1PAGES121-135, p 133

3 - Par NOAH ONANA Godefroy : Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine.

Thèse de doctorat nouveau régime en philosophie : option Métaphysique, Epistémologie, Esthétique ; UNIVERSITE DE PARIS-EST CRETEIL ; Faculté

يسيطر بالفعل على التفكير الملحق بالواقع، وهيمنته منهجية وعلمية وحسابية، فلا يتم فرض غايات واهتمامات معينة للهيمنة على هذه التقنية من وراء الحقيقة من جهة، ومن جهة ثانية من وراء مَن يزعمون التّحدُث باسم المقدس، ورغم كلّ ذلك، تلك الإدعاءات لم تفلح في الدّخول إلى جوهر التّمييز الحقيقي للعالم، وللوجود في وحدته، ويعتبر الفيلسوف الألماني **"مارتن هايدغر"** أكثر بلاغة في التعبير عن هذا الانحراف، خاصة في كتابه:**"ما ذا نعني بالشيء"**، ففي هذا الكتاب يُنهي الجدل القائم، أو المزاعم التي تُغالي في وجود نظرية تحمل في ذاتها حقائق كلية، وهنا بالذات يعتبر هابرماس أن تلك الإخفاقات سببها المباشر تعثر عقل التنوير، وفي الوقت نفسه يسمح بدراسة ثيولوجيا الدين كما وردت مع **"القديس توما الإكويني"**، وغرضه من ذلك تفكيك البنيّة الخارجية للنصّ المقدس، وذلك انطلاقا من بنيته الخارجية، فهذه الغايات وهذه المصالح هي بالفعل جزء من النّسق المقدّس.

يعتقد منذ البداية أنّ مشروع الفضاء العمومي أوّلية معرفية من أجل إنجاز نماذج اجتماعية وتاريخية، وفي ذلك يتفق مع الفيلسوف " ايمانويل كانط"، وبخاصة ضمن نسقه المنطقي الذي أخرجه في نصٍّ فلسفي معنون " **مدخل إلى المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة"**، فهذا الطرح يسمح لنظرية المعرفة أن تتبلور في براديغمات اجتماعية كاملة، حيث تعرض وبجرأة ما ينوي المجتمع، والمصالح التي تهيمن عليه، من إعادة تكوين الناس والأشياء.

إنّ هابرماس ومن وراءه كانط حاولا أن يعترضا على طريقة صدور فكرة الهيمنة في الواقع، وتكريسه كقيمة لا مفر منها، وكأمر جوهري، والانتقال من العقل إلى التقنية[1]، هو تكريس لهذه الهيمنة،

---

des lettres et sciences humaines ; Faculté des lettres et sciences humaines ; 2011-2012 p 223

1 - Par NOAH ONANA Godefroy : Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine.

Thèse de doctorat nouveau régime en philosophie : option Métaphysique, Epistémologie, Esthétique ; UNIVERSITE DE PARIS-EST CRETEIL ; Faculté des lettres et sciences humaine ; Faculté des lettres et sciences humaines ; 2011-2012 p 221

ومع ذلك، فإنّ التمييز "الحيوي" يفرض نفسه وبوضوح على المعنيين: أولئك الذين يناضلون من أجل الاعتراف "يعرفون أنهم يريدون الاحترام وليس التّنازل".

من المؤكد أنّ هؤلاء المدافعون عن الاعتراف **بالمرتبة الحيوية** أُحيلوا على التقاعد ثقافيا، خاصّة الوكلاء القديسين، فإنّ هؤلاء "المثقفين الأوروبيين"، يعتبرهم " **ميشال فوكو" و "دريدا"** عصب التّفكير الديني، رغم أنهم لا يكلفون أنفسهم عناء دراسة الثقافات المتديّنة التي يحتفظون بها بامتياز، فقط من أجل مساعدتهم، على حماقاتهم، إنّ أمرهم "بإصدار حكم ما" إنما كان بعد فوات الأوان وفي ذلك **"ليس" تنازلًا"** فحسب، بل هو أيضًا" اختزالا مقيتا لماهية الممارسة الدّينية، وبالفعل لما سيطرت تلك الاعتبارات غير المرئية أعاقت العقل **على تقويم الطّائفية والأعراق**، ويعتبر ذلك بمثابة تأبين لكوننا مَثَّلْنَاهُم "[1]

❖ الهوية الدينية في ظل صراع مقولات العقلانية:

تطرح فلسفة التقويم من منظور هابرماس سؤالي ماذا؟ وكيف؟، وفي هذا الموقف يتفق مع فولتير، خاصّة بخصوص نقد تقاليد التّحدّي، وفي قضايا التّحدي يناقش مسائل الحرية وحقوق البشر المكتسبة بالقوة من الطبيعة، وفي هذا الشّأن يرى فولتير أنّ التّقاليد يمكن أن تخفي قوة إرادة مجموعة من الرجال على الآخرين، عندما تعتمد على الدّين لتضفي على نفسها شرعية، فإنّ إرادة السّلطة التي تدعي التّقاليد وتدمر روح التّفكير النّاقد وتتحول من نسق الطّاعة إلى النظام المتسامي والإلهي الذي يخدم النزعة الفردية، وهنا نجد فولتير يستنكر هذا ويسعى لنشر في أذهانهم حب التسامح والإحساس بالأخوة، إن روح الأخوة هذه هي ما بقي مسيحيًا بعمق.

ولكن للدفاع عن حقوق الأفراد في الحرية والأمل في مجتمع قائم على التسامح، فإن فولتير يقطع شوطًا كبيرًا في إدانة أخطاء الدين عندما يكون ذريعة لإرادة الأقوياء، يذهب الأمر إلى حد أنه يمكن للمرء أن يتساءل ما إذا كان الدين ليس هو شرط الحرية، ثم تأتي مشكلة: إذا كان رفض الدين هو شرط التسامح، فإن السبب الذي يدافع به فولتير عن الحرية هو نفسه السبب الذي يبرر به إخفاء

1 - JANIE PÉLABAY : Jürgen Habermas et Charles Taylor:jugement interculturel et critique de la tradition ; TRACÉS122007/1PAGES121-135, p 134

استراتيجية التدين، ومن هنا يظهر التدين كسلاح مرحلي من أجل بلوغ الحرية، وبظهوره كسلاح دمار أكثر منه كسلاح بناء للمستقبل؟ يتخل هابرماس مقوِّما هذه المغالطات، التي في عمقها استرجاع الوثنية، وليس رفض الدين، أو تقيم الخطاب الدّيني.

ويرى إذا كان السبب من وجود الدين ليس أكثر من سلاح دمار، ألا يؤدي إلى التّشكيك والتشاؤم والنسبية؟[1]"، في جدوى وجود النصوص المقدسة، وفي نفس السياق يذهب**"غرانيي"** إلى القول أنّ ما يسمى نقد التّقويمات المتحكّمة في لحظة ما من التّاريخ، وعلى نحو سليم ((جينيالوجيا))، تلك مفارقة غبية، "وحتّى لو فرضنا أن في وسع الإنسان أن يعرف شيئا ما كما هو في حقيقته الموضوعية، فليس في وسعه أن ينقل معرفته هذه إلى سواه، لأنها ستصبح جزءا من ذاته"[2]. بمعنى، لا يمكن نفي الدين لإثبات الحرية، أو تبرير الحرية من وراء الدين، ففي هذا التناقض الجدلي، بالأساس تدّعي بعض التّوجهات أنّ نظرية الوعي الغرض منها تبرير وجود فلسفة للدين، ينفي فلسفة الدين، لأنه بالأخير التّبريرات العقلية مسئولة عن كلا النمطين من الوصول إلى الحقيقة، وفي هذا التوجه اعتداء صارخ على معياريّة الحقيقة.

معيارية الحقيقة لا تقبل التّجزيء لأنها تريد إنجاز هذا التقويم صعودًا إلى منشأ الأفعال المعياريَّة المطلقة"[3] ، وفي ذلك اعتراف بكل المنجزات الحضارية للبشرية قاطبة، ومن جهة أخرى نفي للعقل التي تعتمده في الذّهاب إلى المستقبل، وهنا يحاول تفكيك هذا اللّغط.

إذا كانت كتابات " **غرانيي**" "**تشارلز تايلور**" **و** "**يورغن هابرماس**" تشير إلى تشابه في الطرّح الدينيّ فالمقارنة ممكنة، فمن الطبيعي أن اختلافاتهما هي التي تجعلها مثيرة للاهتمام، ويتيح "Georg Gadamer، بشكل كبير لنا عملية توضيح، محتوى خلافاتهم فيما يتعلق بحدود ومخاطر السياق، خاصة فيما يتعلق بالسؤالين: حول ماهية شروط وطرائق الحوار بين الثقافات، وحول الحصانة من

1 - Cyrille Bodin :Espace public et champ scientifique :la publicisation des agents scientifiquessous l'emprise de l'idéologie de la vulgarisation ; https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01275744; Submitted on 18 Feb 2016, p233

2 زكي، نجيب محمود، نظرية المعرفة، مطابع وزارة الإرشاد القومي ، 1956 ، ص:108.

3 - Granier (Jean), Nietzsche, PUF . COL.Que sais- Je , 5eme éd. Delta, Paris/Jdeidet- el- metn (Liban),p 66

العرقية، ومن ناحية أخرى، ماهية هوامش وآليات النقد، وتطوير آليات التقاليد، وحتى بالنسبة للمعارضة من الوضع الراهن؟ فالمسائل ذات الأهمية، تتمثل أبعاد السّياق الاجتماعي في قضية واحدة تخلق التّحدي من جهة، ومن جهة أخرى تتكاثف، فالمتمثل لممارسة الفهم خارج حدود مجتمع العضوية[1]، هو بالضرورة رجل مؤمن.

يعتبر أنّ ثمة وثاق رابطة مؤكَّد بين فلسفة الدين وفلسفة القيمة لكن قبل ذلك، نريد أن نفصّل، أو على الأقل نقارب، مبدأ الشرط المسبق لمثل هذا الانعكاس، في مقاربة النظريات الاجتماعية التي سبق أن أثارتها، وهكذا، كما لاحظنا أيضًا قلل يورغن هابرماس، إن لم يكن مستبعدًا، الظواهر المتعلقة بالأنشطة العلمية خلال التصور الأولي للفضاء العام، بعد ذلك بدا أن الأنشطة العلمية والأنشطة السياسية منفصلة عن بعضها البعض، ونرى في هذا التقسيم المصطنع ، المتعلق بالممارسة النظرية الأنطولوجية والعقلانية، المجمدة من خلال الوهم، مظهرين: مظهر داخلي، وما يهمنا "المظهر الخارجي"، كونه هو من أول من يستهدف من طرف علماء الفلاسفة، لأنه لا يمكن الاشتغال خارج الهياكل الاجتماعية المقدسة، كما لاحظ **"برناديتبينسا"و "فينسنت"** باقتدار[2]

في ضوء ذلك يعتقد أنه لفرض النّقد كنوع من الفضيلة العامة، وكطاقة لثورة دائمة في العقول يجب التّمسك بفكرة واحدة وإنهائهاّ إجرائيا، أو نقع ضحية رتابة الفكر السائد، وأن جميع الوسائل

1 - JANIE PÉLABAY : Jürgen Habermas et Charles Taylor: jugement interculturel et critique de la tradition ; TRACÉS122007/1PAGES121-135, p 135

2 - Par NOAH ONANA Godefroy : Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine.

Thèse de doctorat nouveau régime en philosophie : option Métaphysique, Epistémologie, Esthétique ; UNIVERSITE DE PARIS-EST CRETEIL ; Faculté des lettres et sciences humaines ; Faculté des lettres et sciences humaines ; 2011-2012 p 225

الأدبية التي نستخدمها تخدم فقط الجزء المتعلق بتأكيد هذا الفكر[1]، وهناك طريقة لجعل من هذا الفكر فكرًا مرتبطًا بمختلف الوضعيات التّعبيرية، بما فيها التعبير الدّيني، **فنظرية الارتباط المشترك** تعتبر عاملا حيويًا، يُستأنفُ فيها الاستخدام العاطفي للعقل، والنظريات الكلاسيكية تعتبر تلك العناصر متناظرة ومشاركة في النشاط الاجتماعي من جهة، ومن جهة أخرى تعتبرها طابوهات.

وهكذا، تشتمل النّظرية النقدية على النظرية الكلاسيكية في شكل معلمات أنساق تجريبية، ووفقًا لـ : البراديغمات المؤثرة من جهة، ومن جهة أخرى، يجب فهم الأشياء المدروسة بطريقة حرجة، وبعيدة المنال حتّى لا نقع ضحية "فوضى العناصر النّظرية والتجريبية" التي لا تنبثق خلالها المعرفة المتاحة بشكل جذري من الممارسات الاجتماعية نفسها، و هذا هو السبب في أننا استخدمنا حتى الآن فكرة الممارسة النظرية كمطلب لفكرة الفضاء العام، من أجل جعل بعدها الديناميكي مفهومًا منهجيًا ترك المعرفة الإجرائية ملازمة لتصورها، وفي هذا المنظور هابرماس يحاول تمثّل الموقف الإيجابي من الفلسفة السفسطائية في جزئية مركزية النوع الإنساني خصوصًا تفسيرات **"بروتاغوراس"، والذي** يعتقد " أنّ المقصود بالإنسان هو الإنسان كنوع وليس كفرد، أي أن الإنسان هو مقياس الحقائق، أو أن الحقائق من وضع عقولنا، وأما الموجودات في الخارج مستقلة عنا، فماهيتها فوق قدرات عقول الناس"[2]،.

❖ صيرورة النقاش الديني في الفضاء العمومي:

في الواقع، سينتج هذا التّوجه نقدًا حاسمًا **لمفهوم الممارسة،** كون حمولة النّص الدينيّ تفوق حمولة الفعل ألتديني، فالممارسة التّدينيّة في عمومها تتعلق بالمعنى الأنطولوجي الفردي، وليس بالمعنى الذي يحمله الدّين، فتلك المعاني تعبر في جوهرها عن صيرورة الفعل الإنساني في الوجود، وليس المعنى المتضمن في الدين، لأنه بالأساس لم يحصل تاريخيا، (حتى مع الأنبياء والمرسلين أبدًا ما كان ادعائهم امتلاك الحقيقة المطلقة من الدين، وإنما كل ما كان هو التّعبير عن تلك الأبعاد السّامية بغية تحقيق

1 - Cyrille Bodin :Espac epublic et champ scientifique :la publicisation des agents scientifiquessous l'emprise de l'idéologie de la vulgarisation ; https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01275744; Submitted on 18 Feb 2016, p 52

2 محمود، زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مكتبة المتنبي، الدمام، المملكة العربية السعودية، دط، 2012، ص:32.

الإيمان الفردي، وليس الجماعي، وهنا بالذات ندرك حجم الأسطورية التي غُلفَ بها الخطاب الدّيني)، وفي هذا السياق دعوى العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى الظّهور في إطار نظرية التّلقي، في جوهرها أبعاد فردية مطلقة.

إذن نظرية التّلقي تخضع بالضّرورة لوضعيات التّعبير، وبطبيعة الحال وضعيات التعبير هي علامات دُنيا في المخيال الاجتماعي، فهاهنا لا يمكن التّفريط في زمكانية النّص المقدس، مدام كلّ تعبير في العمومي هو تعبير خاص، وهذا المؤلف سيظل مرتبطًا دائمًا بمنظور اللاّمركزية، في مفهوم الفضاء العام، والغرض منه الثابت هو التوصل إلى إجماع يُفهم على أنه اتفاق متعدد الأهداف قائم على ممارسة الجدال "العقلاني[1]

ينظر هابرماس في سيكولوجية تايلور من جهة، ومن جهة ثانية الثقة التي يعالج بها أثار نظرية الوعي الديني، ومن زاوية أخرى الحيرة تتملكه في السبب الذي يجعله يتمسك بالسبب "غير الانهزامي"، الذي يجعله مستعد لمواجهة التّحدي المتمثل في التّعددية غير القابلة للاختصاص من وجهات النظر الدّينية، هو في الواقع سبب تاريخي، يجد مسارات دائما عناوين تَتَمَثّلهُ، وهذا هو التعريف التلقائي للمصادر التقليدية[2]، و لو أنّ" الطرق التي اتخذها الإنسان لنفسه ((تايلور))للوصول إلى الواقع، لا تعطيه يقينا واطمئنانا، إذ الحس والعقل خاطئان في إدراكهما – بلا شك– في موارد شتى وإن المنطق

1 - Par NOAH ONANA Godefroy : Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine.

Thèse de doctorat nouveau régime en philosophie : option Métaphysique, Epistémologie, Esthétique ; UNIVERSITE DE PARIS-EST CRETEIL ; Faculté des lettres et sciences humaines ; Faculté des lettres et sciences humaines ; 2011-2012 p 148

2 - JANIE PÉLABAY : Jürgen Habermas et Charles Taylor: jugement interculturel et critique de la tradition ; TRACÉS122007/1PAGES121-135, p130

الأرسطي لا يعصم فكر الإنسان عن الخطأ"[1]، فتايلور هنا لازال أرسطيا، وهذا الموقف بالنسبة لهابرماس يعني الكثير.

يعتقد هاهنا هابرماس أنّ الحرب ضد التّعصّب يقف إلى جانبها العقل، لكنّ الحرب ضد الدّين تتملّكها نزعة العاطفة، فالحرب الأخيرة تجانب العقل، وبالتالي نحن مدينون لفولتير بسخط علني، وعالمي، و من أجل ذلك نتنافس ضد مناورات التّعصب المدسوسة في فلسفة التّسامح، يجب أن نكون قد فهمنا التّعصب على أنه شر أخلاقي يعمل على تكفيف الجنس البشري بأكمله، ولكن هناك أيضًا في التّسامح معادةٍ للدين، تلك الدعوى تجعله مقاتلًا إن أراد أن يجعل كتاباته سلاحا نضاليا، و وسيلة حقيقية للعمل، وبهذه الطريقة، يُخْضعْ عمله العقلي لغرضه العاطفي، فهو يزيل من السبب أجنحة الميتافيزيقيا، ويبقيها على الأرض، ويتصور العقلاني فقط، لما يضع العقل في خدمة السعادة الإنسانية، هذا هو الحال، وفي الاتجاه نفسه يصرح جون لوك أنّ الحد المتفوق (الميتافيزيقيا) من الأعلى دائما يجد طريقه إلى الأدنى (فيزياء نشأة الأفكار)"[2]

المطالبة بكونية العقل تأتي لمواجهة السياقات التي تضمنت، المخاوف، بطبيعة الحال تلك المخاوف هي شكوك تتعلق بالأوعية الأوالانية: إذ يتعلق الأول قبل كل شيء بالثقافة وما يليها، وهي غير قابلة للاختزال، كما أنها غير قابلة للعبور ما بين الثقافات، نظرًا لما فيها من شكوك تاريخية، و"تحييد" من قبل الشّمولية المهيمنة، في حين أن الثّقافة العقلية مقاومة للمجتمع من الدّاخل، ومع ذلك نجد منافذ الاتفاق الاتصالي فيما بينهما، وما هو على المحك في هذه الاختلافات النّظرية يتجلّى بوضوح في المجال العملي حيث يتم تناول قضايا المعيارية كونها تحمل فكرة الخلاص، وتعمل على إنفاذ البشر هنا يدخل الشك فيما تنقله إلينا العلامات الدُّنيا، كونها تفترض أنّ لها وجودا خارج وجودنا"[3].

1 محمد مكي، العاملي، نظرية المعرفة المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، محاضرات الشيخ جعفر السحباني، مؤسسة الإمام الصادق، 1429هـ، دط، ص:64.

2 - Cyrille Bodin : Espace public et champ scientifique : la publicisation des agents scientifiques sous l'emprise de l'idéologie de la vulgarisation ; https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01275744; Submitted on 18 Feb 2016, p 43

3 فؤاد، زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، دار مصر للطباعة، 1991 ، ص:59.

يعتبر هابرماس أن مشكلة المجتمعات المعاصرة في علاقاتها بالدين سببها الارتباط المفرط، بنظريات السياقات الاجتماعية والسياسية، وفي هذا الارتباط القسري تم نسيان الإله الأكبر[1]، ومن ثم تعذرت مناقشته موضوعيا من خلال تقييم الآثار المترتبة على المعيارية التي أنتجها، وهنا كل الصّيغ أصبحت تتحكم فيها[2] النزعة الفردية، تلك النزعة الفردية نزلت بالعالم الإنساني إلى عالم الجحيم[3] ، فالعمليات والتّدابير التي يقوم بها العالم في مختبره ليست "مقدّمة" من الخبرة ، بل هي "المكتسبة بصعوبة" المقدمات "،والأمر نفسه ينطبق حين نريد أن نبرهن على قيمة العقل : فالشكاك يقولون إن البرهنة على قيمة العقل لا تكون إلا بالعقل. فكأننا نبرهن على صدق الشيء بما لا يصدق إلا إذا صدق هذا الشيء نفسه وهذا هو الدور الفاسد "[4]، وتلك هي رؤية أنصار النزعة الفردية التي نحاول استبعادها.

الممارسات والنظريات الكلاسيكية كعناصر متناظرة والمشاركة في النشاط الاجتماعي لها أصولها التّاريخية، حيث بالرّغم منها تشتمل على النّظرية النقدية في شكل معلمات تجريبية. ووفقًا للكلمات الوجيهة **"لنور برت إلياس"**، يجب فهم الأشياء المدروسة بطريقة حرجة، وبرؤية بعيدة المنال على أنها فوضوية، "فوضى العناصر النظرية والتجريبية" التي لا تنبثق خلالها المعرفة المتاحة بشكل جذري من الممارسات الاجتماعية نفسها.

❖ التدين وحدود العقل:

هذا هو السبب في أننا استخدمنا حتى الآن فكرة الممارسة النظرية، أو، في هذه المرحلة، فكرة الفضاء العام، من أجل جعل بعدها الديناميكي مفهومًا منهجيًا، فهذه المقاربة المعرفية ملازمة لتصورته، في الواقع، وإذا كان سينتج نقدًا حاسمًا للممارسة النظرية الأنطولوجية التي تدعو العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى ممارسة نقدية من الداخل، هو نسيه سيظل مرتبطًا دائمًا بمنظور اللاّمركزية لمفهوم

1 – ميرتشيا إلياده: البحثُ عنِ التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة لبنان ، ط 1، 2007، ص 126

2 – JANIE PÉLABAY : Jürgen Habermas et Charles Taylor:jugement interculturel et critique de la tradition ; TRACÉS122007/1PAGES121-135, p 123

3 – ميرتشيا إلياده: البحثُ عنِ التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة لبنان، ط 1، 2007، ص 127

4 عبد الرحمن، بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط:1 ، 1975 ، ص:120.

الفضاء العام، والغرض من هذا الثابت هو التّوصل إلى إجماع يُفهم على أنه اتفاق متعدد الأهداف قائم على ممارسة الجدال "العقلاني[1]، ولو اضطررنا لتجاوز أفكارهن ووضعياته.

وعليه، الهدف التوفيقي الذي اضطرنا، هو الذي دفع بنا إلى مماثلة أطروحات يورغن هابرماس وتشارلز تايلور على اعتبارهما أنّهما انساقا إلى خيارات سياقية يمكن وصفها بأنها "مقلقة وقوية"، ففي ذلك، بناءً على نظرية **"عدم قابلية القياس"** كما عبر عنها **"كارل بوبر"**، أو نظرية **"عدم توافق القيمة"**،كما عبر عنها **" ميشال فوكو"** في تحليله لنمط الأنظمة المعرفية، ينتهي بنظرية **"تعددية التباعد"**،كما عبر عنها **" بول ريكور"**، **"بالنظرية البسيطة"** التي تقوض إمكانية اللقاء بين الثقافات حقًا، وتشكل صعوبة المخاطر من حيث حبس، وخنق الهوية العرقية.

فالحوار بين الثقافات في هذا المنظور غير ممكن، وفي هذا السياق يجادل تشارلز تايلور بأن تعدد ثقافته في اعتقاد يسمح له، أو من الممكن فيه فهم "لغة المشاعر، والأعمال ، والمعاني التجريبية لحضارة أخرى[2]،وبهذا المعنى، سيحدد يورغن هابرماس ثلاثة أنماط من العلاقات التي تحافظ عليها العلوم وأساليبها من ناحية، ومن خلال نظرية المعرفة من ناحية أخرى، حيث يتم توجيه هذه العلاقات نفسها وفقًا لمصالح اجتماعية محددة، أولاً، بالنسبة إلى العلوم التحليلية التجريبية، فإن الأطر المرجعية إذا جاز التعبير تتوقع معنى النتائج العلمية، وتوفر أيضًا القواعد التي يتم من خلالها تطوير النظريات والتحقق من صحتها، و يتم تقييم نتيجة تطبيق النظريات على الواقع من خلال الكفاءة الذاتية، ، وعلى مستوى الممارسة تُبت نسبية الفهم، وبالتالي دحض نظرية المطلق في الموضوعية.

---

1 - Par NOAH ONANA Godefroy : Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine.

Thèse de doctorat nouveau régime en philosophie : option Métaphysique, Epistémologie, Esthétique ; UNIVERSITE DE PARIS-EST CRETEIL ; Faculté des lettres et sciences humaines ; Faculté des lettres et sciences humaines ; 2011-2012 p 148

2 - JANIE PÉLABAY : Jürgen Habermas et Charles Taylor: jugement interculturel et critique de la tradition ; TRACÉS122007/1PAGES121-135, p 134

إن ادّعاء "الموضوعية" لا يصمد ، لأنّ البيانات الأولية لا يمكن أن تشكل بشكل أساسي تمثيلًا دقيقًا للوقائع، بل على العكس من ذلك، تشكل عائقا سيكولوجيا في المخيال المشترك، ضمنيا نتيجة لعمليات تأطيرية مكثفة من السُّلط الخارجية، وبطبيعة الحال تلك السُّلط تتعلق بترتيب تاريخيّ معين، ومن ثمة تفتقد مفاهيم "الواقعية" والظواهر الاجتماعية تفسيراتها العملية، و كلمّا استمر ذلك ازدادت أكثر تعقيدا، كونها ستلجأ في نهاية المطاف إلى نظريات اللغة لتُبرر الغرض من بقائها، وهنا في رأي هابرماس كان مدخل الدين صعبا في الفضاء العمومي.

ذلك الإكراه الذي مورس على الواقع بالقوة، أصبح يمثّل مع مرور الوقت الإطار الذي يُناقشُ فيه المضمون الديني، وعند هذا المستوى تمّ تلبيس النّص الديني لغة ميتافزيقية، على اعتبار أنّ اللغة كيان محايد، فهذا التّلبيس ليس هنا "محايدًا"، بل هو نتيجة حتميّة لسلسلة من الخيارات والتجارب الحسيّة التي قام بها باحثون فرضيون أو مجموعات بحثية مكونة، كما يشير **"توماس كون"** بحق[1]، وفي نفس التّوجه حاول " **جون سيرل**" أنطولوجيا الواقع الاجتماعي.

إذن تلك المغالطة التّاريخية التي تلقفها الكثير من المتعلمين، أصبحت تروي قصة حب الرّوح على أنها لغة المقدس، ومن هنا ندرك لِمَ جاءت لعنة " **الفيلسوف الألماني فريديك نيتشه**"، فيعتقد أنه يوجد رجل حكيم صنع التّاريخ بشكل متواضع، لكن سُرق هذا التّاريخ من الشّياطين، في غفلة عن الإنسانية، وفي ذلك يوافق نظرية " **جون لوك**" الذي طوّر فيها نظرية **"الرّجل العاقل"** البشري،

1 - Par NOAH ONANA Godefroy : Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine.

Thèse de doctorat nouveau régime en philosophie : option Métaphysique, Epistémologie, Esthétique ; UNIVERSITE DE PARIS-EST CRETEIL ; Faculté des lettres et sciences humaines ; Faculté des lettres et sciences humaines ; 2011-2012 p 164 – 165

فهو يساعد نفسه في كل مكان مع شعلة الفيزياء[1]، ففي هذا التّوجه ندرك قيمة **نظرية " الانعكاس"** في الدور، بمعنى جدلية الخير والشر كلها متمركزة في الذّاتية البشرية، وما إن تُختطف، تطفُ مُضمرات الشّر المطلق، ما يعني حضور الشّر هو إخفاق للبشر، ومن بعيد يحاول جون لوك تفسير تلك الاضطربات الذي يفضل فيها الفيزياء على الميتافيزيقا، ويريد الانتقال من الفيزياء إلى الميتافيزيقا ، فهذا يعتبر حديث فلسفي، ويوضح ملمح الدّخول في الحداثة.

عند حدود هذا الموقف ندرك أنّ العلم هو الممارسة الوحيدة للعقلانية التي يمكنها الإجابة على جميع الأسئلة "الحقيقية" والقضاء على الأوهام كما ذهب إليه " **إيريك فروم**" في نصٍّ أساسي تحت عنوان " **ما وراء الأوهام**"، وفي مثل هذا الموقف، لا يمكن أن نلوم على تدمير إمكانية وجود صلة حيّة ومثمرة بين الحياة والرّوحانية، في نمطها المادي، وإن حدث ذلك فنحن إزاء انجراف من النقد المتشكك في العلم والواضح إلى النقد في "**الصلاة إلى الله**" الشهيرة كما جاء ملحمة " **العشاء الأخير**"" **لدانتي**" التي تغلق أطروحة التّسامح.

هذا هو الانزياح المرفوض الذي ينتجه المختبر، حيث هذا الأخير يسمح بالتلاعب بالمشاعر أو التقليل من أهميتها، لقد تم عكس ميزان القوى. فتمّ إنتاج الآلاف من الارتباطات السيكولوجية، والتي في مضمونها مناجاة باطلة، ومنبت تلك المناجاة هذا النص الغريب، والذي مفاده آمل أن يكون هذا الإله العظيم الذي يستمع إلي، هذا الإله الذي لا يمكن بالتأكيد أن يولد من فتاة، أو أن يكون ميتًا في حبل المشنقة، ولا يؤكل في قطعة من العجين، ولا يلهم تلك الكتب المليئة بالتناقضات، الجنون والرعب. أتمنى أن يخلق هذا الخالق من جميع العوالم شفقة على طائفة المسيحيين الذين يجدفونها [2]".

---

1 - Cyrille Bodin :Espace public et champ scientifique :la publicisation des agents scientifiques sous l'emprise de l'idéologie de la vulgarisation ; https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01275744; Submitted on 18 Feb 2016, p 53 - 54

2 - Par NOAH ONANA Godefroy : Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine.

Thèse de doctorat nouveau régime en philosophie : option Métaphysique,

يعتقد هابرماس، ومن سلك طريق تفكيره، أنّ العلم ساير الجهات الفاعلة التي استمسكت بالمحور التاريخي، وعلى عكس ما كان متوقعا ساعدت مثل هذه الحركات في بناء الفضاء العام في تكوينه المعاصر. بمعنى آخر، شاركت الجهات الفاعلة العلّمية، من خلال العمليات النظرية والعملية، في تحديد معالم الفضاء السياسي الديمقراطي الذي تم ترتيبه وفقًا للتكوين الليبرالي.

وبالتالي، يكمن أحد أهداف هذا الفصل هو تسليط الضوء على العلاقة المضمرة والخفية بين أطروحات هابرماس لمنظورات التّدين ونظرية المعرفة في **مبدأين اثنين وهما مبدأ التّعميم ومبدأ النّموذج**، علما أنّ مبدأ النموذج يتضمن مجمل الحوارية التّاريخية، وثانياً، في سياقاته تتشكل أوضاع اجتماعية، ومن بينها تلك الأوضاع معيارية مؤسسات التّمثيل التي ستستند عليها رؤية مشروع الفضاء العمومي، تلك المعيارية فيها يتجسد الطابع المؤسسي للقيم الثقافية القائمة على المشاركة[1].

يعتقد هابرماس أنّ تعقيد الظّاهرة الدينية ناتج عن تلك التعقيدات الدارجة في الحياة البشرية، وعليه محاولات فهم تمثلات الدّين من المفروض تسبقها محاولة في فهم البشر، وهنا يخالف فولتير، كون الأخير يرى أن الممارسات التي في مضمونها تعاليم مسيحية هي التي تجدف البشر إلى برّ الخلاص، لأنها، في نظره، تحمل وصايا الرب، وفي هذا السياق ندرك معنى **"الإدانة"**، ومثال ذلك الإدانات الموجهة لمحاكم التفتيش.

Epistémologie, Esthétique ; UNIVERSITE DE PARIS-EST CRETEIL ; Faculté des lettres et sciences humaines ; Faculté des lettres et sciences humaines ; 2011-2012 p 47

1 - Par NOAH ONANA Godefroy : Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine.

Thèse de doctorat nouveau régime en philosophie : option Métaphysique, Epistémologie, Esthétique ; UNIVERSITE DE PARIS-EST CRETEIL ; Faculté des lettres et sciences humaines ; Faculté des lettres et sciences humaines ; 2011-2012 p 219

ولهذا السّبب يكرّس إخلاصه للدين دون عقائد أو كهنة أو أسرار ، وفي اعتقاده التّخلص من الكوميديا الالاهية يمرّ حتما عبر مسلك الرّهبنة، لكن الرّهبنة في طابعها الفردي، ويعتبر عمليات نسخ أسرار الرّهبنة سرّ التدين، و في هذا السّر تكمن روح الدّين نفسه، رغم أنه يتألف من ممارسات تفتقر للفضيلة، حسب رأيه، مع أنه يمكن أن تجلب الإنسانية إلى التّسامح أحيانا، فهاهنا يُبين وظيفة الدّين في أطوار الرّهبنة، بمعنى يتحول إلى تشخيص ينبثق في الممارسات، ففي بعض الأحيان، تلك الفضيلة تجبر المعرفة النسبية على إعادة تكييف نظريات الفضاء العام، و تدفعها إلى أن تكشف تدريجياً عن الخصائص المعيارية والأيديولوجية لهذه الأخيرة، من خلال النأي التّدريجي عن بعض المعايير، ومن خلال التّماثل الذي تحققه، يمكن تطوير القيم الثقافية، بما في ذلك الأعراف والعوالم الحيّة والعوالم الممكنة .

ها هنا يعتبر أنّه يمكن لمثل هذه الأنواع من المعرفة أن تلعب دورها في تسليط الضوء على ظاهرة الهيمنة والاستبعاد المضمر في النصّ الأولاني، بحيث يضحى كل فعل مسبق في لازمة معيارية، وهنا يتحول العقل من مبدع متأمل إلى منظومة تبريرية ذلك ترتبط وضعياته المعرفية بمفهوم الفضاء العام، فهو بهذا ليس مُرضياً، لأنه سيزيد من حدة التعقيد، خاصة إذا لم نكن مهتمين بإجراء تحليل للممارسات، وفي هذا السياق نعتبر وجهة نظر الفيلسوف " **ويليام جيمس** " التي ترى : " أنه من غير الحكمة وضع تعريف للدين ثم المضي في الدفاع عنه في وجه كل الاعتراضات فإن هذا لن يقف حائلا دون قيامنا بتقديم وجهة نظر محدودة بأغراض وأهداف هذا الكتاب "[1]

❖ فكرة النظام (مقولات التّدين):

ينطلق هابرماس في رؤيّة مشروعه من جزئيّة مهمة تتمثّل في التّأسيس لموضوعيّة فكرة النظام، وضرورة وجود نظام عموميّ، لأنّ في تلك العموميّة ستنبثق أهم مقولات التّدين، ومن بينها مقولة "**المعتقد**"، علما أنّ من بين مفاهيم المعتقد المقدّس في ذاته، ففي القدسية يوجد يقين مطلق في ماهية موضوعاته، والمطلقية هنا يقصد بها **اللاّتحديد**، و إذا كان موضوع الدين لا يقبل التّحديد يحيلنا إلى محاربة الظنون، يعني هذا أن المعتقد في ماهيته هو فكر عملي مباشر لا يحتاج إلى تبرير، وإن حدث تبرير لمخرجاته، فهاهنا نحن أمام وضعيات عاطفية انفعالية، لم يستطع العقل مرافقتها أو مقاومتها، وفي

1 – عبد الإله جفال: المسألة الدينية في الفكر العربي المعاصر (قراءة تحليلية نقدية لفكر فراس السواح)، مختبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، دار لالة صافية، وهران، الجزائر، ط1، 2012، ص 68

هذا السياق نجد "**فراس السواح**" في نص مهم جدا "**الرحمن والشيطان**"، يشرح حالات الانتقال، ويحدد للمعتقد ثلاث أنواع منها : معتقد الربوبية، ومعتقد الحلولي، ومعتقد الألوهي[1].

يبدو أن فكرة النظام التي حاول هابرماس التّرويج لها وجدت مع الأب "**جوزيف دي ميستري**"، والتي استوحاها بدوره من تنظيرات " **شارل بالي**" **و** " **ألبير سشهاي**"، عند محاولتهما تخريج أعمال العالم اللّساني " **فرديناند دوسوسير**"، وبطبيعة الحال فكرة النظام هنا مستوحاة من مصدرين مختلفين، آلا وهما أنثروبولوجية الدّين، ومن ناحية أخرى أنثروبولوجية اللغة الدينية، فليس من السّهل أن ندرك الرّابط المعرفي بين مختلف السّياقات كما كان ينظر إليها هابرماس، كونه لم يكن يناقش الدين من منظور المعتقد، بل من منظور الثقافة، وتلك دلالة مضاعفة على ما ذهب إليه رائدا السويسرية الجديدة " **سيمون بوكي و رودلف أنغلر**"، ما يعني أنه لن تنسجم فكرة النظام بسهولة مع السياقات المتماثلة، وفي الوقت نفسه تعتبر تلك المتماثلات تحدٍ معرفي للدين من داخل علاماته اللّسانية المتفرقة (ثرية)، ما يعني أنّ إدراك بنية الخطاب الدّيني ستكون كعلامة دُنيا للتعبير عن الأسمى، ومن هنا إدراك الواقعة اللسانية مستحيلا، بحيث أنّ المماثلة التي باشرنا في إثبات وجودها، بالاستناد تارة إلى اعتبار ما أو تارة أخرى إلى اعتبار أخر، بين عنصرين من طبيعتين متغيرتين، هي الحدث الأولي والحدث البسيط الذي ينطلق منه التّحري اللّسانياتي[2] المعمول به في المجتمع التقليدي؛ ولو أنه يتميز بالتسلسل الهرمي الجيد الترتيب، علاوة على ذلك، ما يتم الكشف عنه من خلال ما يمكن تسميته الانثروبولوجيا التقليدية، يمكن رؤيته ووصفه في نظام الأنثروبولوجية التقليدية في شكلها الخاص مع أرسطو [3].

دائما في نظر هابرماس تراكم أثر الإحساس بالضّعف، وتخلف كثير من محاولات التّفكير في تلك "**التّجسدات**" الميتافيزيقية الكبرى المنبثقة عن الوعي الأنتربولوجي من جهة، و الأنطولوجي السياسي من جهة أخرى، زاد في حدة الثنائيات المتعارضة وليس المتماثلة، وعليه أضحى من الصّعب

1 – فراس السواح: الرحمن والشيطان، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص 18-20

2 – فرديناند دوسوسير: في جوهري اللغة: تحقيق سيمون بوكي ورودلف أنغلر، ترجمة مختار زواوي، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، الجزائر، لبنان، ط1، 2019، ص 159

3 - Par NOAH ONANA Godefroy : Thèse de doctorat nouveau régime en philosophie : option Métaphysique, Epistémologie, Esthétique ; p 33

تجاوز ابستميات مركبة، بمعنى نظريات اللغة والعمل والجسد، و" **تحديدا**" العقل في المجتمع وفي التاريخ، ظلت تعمل من داخل العرقيّة، و عليه أصبح من المستحيل اختراق تلك الخصوصيات الوهمية، بل أضحت هي من توجه مقولات الحوار بين الثقافات، وفي هذا المنظور كان الخطاب الديني أحد أكبر الضحايا، أي لم يعد الدين يخضع في رأيهم لمقولات الجوهر الواحد، ويعني هذا الفضاء العمومي، قابل للقياس، ومن هنا يرفض هابرماس مبدأ النزعة الثنائية، وفي نفس التوجه تقريبا نجد دوسوسير يقول: إنّ ثمة ميدان أوّل، داخلي، سيكولوجي، تتواجد فيه العلامة والدلالة، كلاهما مرتبط ارتباطا وثيقا بالأخر، وميدان ثان، خارجي، لا توجد فيه إلاّ العلامة، لكن العلامة هذه ليست سوى سلسلة من الذبذبات الصوتية فلا يصح تسميتها، في هذه الحالة إلا بالصورة الصوتية[1] ، وفي هذا الإطار ندرك مبدأ و منظور "**تشارلز تايلور** "الذي يؤمن بأن تعدد الثقافات هو الذي يبني معاني الاعتقاد، أي أنه من الممكن فهم "لغة المشاعر، والأعمال، والمعاني التجريبية لحضارة أخرى[2] بدون العودة إلى مقدساتهم.

إنّ النزعة الثنائية عملت على تفكيك رغبة البشر في مواصلة التماثل مع المقدس، كونها نجحت في إعادة صياغة السؤال من وجود الدين من عدمه، هذا إلى جانب رضوخ الكنيسة ذاتها إلى تعبيرات طائفية على غرار كنيسة كاثوليك، بروتستنت، أرثوذكس، فتلك النوايا الطيبة للدين أخذت على محور أفقي، فأضحت الطيبة فعل الضعفاء، وفي هذا السياق نجد تعبيرات "**الهوغانيين**" التي تصرح أنّ تلك المفاهيم تخون المسيحية ذاتها، ومن يفعل ذلك ليس بمسحي، مع أنهم استعملوا نفس المفاهيم لإقناع الآخرين "أنهم ليسوا مسيحيين، لأنهم ببساطة اقتنعوا أن المسيحية ليس هي رمي الماء البارد على الرأس بقليل من الملح.، ومن يعتقد غير ذلك سيغضب الرّب منه، و ينساه "**المسيح اليسوع**"، وقد يرفض "**يوحنا**" تعميده لأنه من أصحاب الجحيم، لأنه اختار الجحيم، وفي السياق نفسه موقف "**الكويكر المبارك**" يقول يا صديقي،" تلقى السيد المسيح معمودية يوحنا ، لكنه لم يعمد أحداً ؛ نحن لسنا تلاميذ يوحنا، بل لسنا أتباع للمسيح، للأسف ، أقول إنكم ستحترقون في أرض محاكم التفتيش، أيها

1 – فرديناند دوسوسير: في جوهري اللغة: تحقيق سيمون بوكي ورودلف أنغلر، ترجمة مختار زواوي، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، الجزائر، لبنا، ط1، 2019، ص 160

2 - JANIE PÉLABAY : Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition ; TRACÉS122007/1PAGES121-135, p 135

المساكين! من أجل الله، هل لي أن أعمدكم وأجعلكم مسيحيين جدد؟، إذا كان من الضروري فقط أن تتنازل عن ضعفك، فسنفعل ذلك بكل سرور[1].

يتبين من خلال هذا الطّرح الحالة الضعيفة للتسامح، وبالتالي لتعاليم المسيحية، في نظرته إنها تمر بالتأكيد في مرحلة فراغ، في انحلال محض، ببساطة إنها تزداد بعدا عن الروحي؛ مما يؤدي في النهاية إلى عدم الإيمان واللامبالاة بالدين، ويدرك صعوبة ذلك المؤمن فشرط الوصول إلى التسامح هو ببساطة تدمير إيمانه، يتدمر عبر الاستخدامات "الوضعية" للعقل، بحيث أضحى مقولة كلية في خدمة السعادة الأرضية للرجال في تحدٍ للإيمان، وهذه هي نتيجة لانجراف العقلانية إلى الوضعية[2].

❖ براديغمات التّدين في الخطابات المعاصرة:

يحاول مقاربة موضوع التدين من خلال تساءل اثني وتربوي حتى لا يقع ضحية خطابات سياسية تبعده عن غرض الحداثة الجوهري، وهنا يطرح سؤال إن لم يكن التفكير في الهوية والتنوع الديني هو وثيق الصلة بتحليل الواقع المتعدد الإثنيات؟ فما جدوى وجود الدين؟ وما جدوى وجود فلسفة للدين؟ حتى ولو كانت أطروحاتها ذات طبيعة وجودية، أو اجتماعيًة أو سياسيًة؟

إذن سؤال التّفكير في الدّين يبحث نموذج الامتياز الذي يتيح للجميع تحرير الجميع؟ أو ما يسميه مبدأ الإنصاف، أو السّماح للجميع التّعرف على محتويات المنظومة الدّينية التّأسيسية التي تتوافق بشكل أفضل مع الصّيرورة الاجتماعية، فما التي يجب أن تكون بين الدّين نفسه والمتدين؟ وبالتالي، فإن هذه الأطروحة تقترح نوع العلاقة الدّينية تحليلًا للتّأويل المفصلي بين واحدة من أهمّ النّظريات

1 - Par NOAH ONANA Godefroy : Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine.

Thèse de doctorat nouveau régime en philosophie : option Métaphysique, Epistémologie, Esthétique ; p 53

2 - Cyrille Bodin : Espace public et champ scientifique : la publicisation des agents scientifiques sous l'emprise de l'idéologie de la vulgarisation ; https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01275744; Submitted on 18 Feb 2016, p 83

الاجتماعيّة والفلسفيّة في القرن العشرين، **والتّدين في مضمونه يحمل نظرية التّمثيل** المتواصل لمختلف مجالات الحياة.

يقترح مسبقا في مشروعه توفيقًا متسقًا بين النّماذج والتيارات الفلسفية التي تتضمن الفلسفة القارية، والفلسفة التحليلية، أو التحليل النفسي والاستناد على المعرفة العلمية في واقعيتها التجريبية، كما لا يبتعد كثيرا عن علم التأويل المنضبط الذي يمكنه من رصد أثار الشّذرات الفلسفية في قواعدها الأساسية، ولن يتحقق إلا من خلال إتباع خطوة بخطوة التجربة الإنسانية، وضعية تلو الأخرى، والنظريات التي كتبت من حوله، ففي كل مرة، يستخلص الروابط ذات الصلة بالتدين، هو السبب في البناء الهيكلي لمشروعه.

على غرار الطريقة التي كشف بها الفيلسوف نفسه، ما يعني أنه لم يكن قط يقحم نفسه مباشرة في ماهية النصوص الكبرى، بل كان دائما يتخفى من وراء أفكار الأخرين، بحيث لك يكن يعنيه، كما قلنا سابقا حضور الدين أو غيابه، بقدر ما يعنيه ما يمثله من تأثيرات مباشرة على أنطولوجية المجتمع، ومن هنا يمكننا آليات التعبير التي مارس من خلالها المشاركة في تعريف حدود الدين في المجتمع الغربي.

ظهرت اعتبارات النظرية العقلانية التواصلية؛ في جوٍّ مشحون سياسيا وأيديولوجيا، هذا هو السبب في أننا نبدأ أولاً من موضوع العقلانية للوصول إلى نظرية هابرماس الحديثة فيما يتعلق بحداثة الخطاب الديني، وإكمال هذه الدراسة حول مفاهيم التدين في العالم الحي الذي نلاحظه في المجال الإيماني للمجتمع، وهذا النّهج نعتقد أنه يسمح لنا، على الأقل فهم سبب مواجهة الكنيسة، والإجابة على جملة من الاعتبارات، و الاعتراضات في الوقت نفسه، قدر الإمكان بالنظر إلى القيود الملازمة للكتابة، و بالبقاء "قريبين" منه طوال تعرضه لحركة التواصل، لتجنب اختصارات، وقبل كل شيء، ولكي لا نهمل عدد كبير من المراجع والنداءات التي وقف عندها، أو ذكرها، علاوة على ذلك، يتعلق هذا الاعتبار الأخير بالصيرورة التي اخترنا وفقًا لها عرضًا شاملاً وواسع النطاق للعمل .

يمكننا القول أنه هناك نسق بنيوي خاص بهابرماس في مناقشته للدين، ترسّخ في وضعيات دنيا، وهو بذلك يختلف جدًا عن كثير من عاصروه، ففي نصوصه حمل تاريخية التاريخ الغربي في تعييناته الأولى، وكما سجلتها الذاكرة، إنّ حسّه التنويري الفريد جعله محطّ أنظار كثير من رواد الفكر في العالم المعاصر، كونه ميّز وبصورة متميزة ممكنات الفهم في مسألة الديمقراطية، وهاهنا يهمنا إيصال

وربط ذلك الهدف الميتافيزيقي في عالمنا بغية استعادة ، ولو من بعيد الذات الجماعية، بدل الخضوع للآلهة، وعوضا عن رفضها أو الامتعاض منها يجب علينا إيجاد الترجمة المناسبة، والملموسة حتّى يمكننا أن نستشعر الحرية في جنسها البشري.

من أجل تحقيق الغرض من مشروعه، حلُم واعتقد اعتقادًا جازمًا أنه يحمل فهم جديد، ولو أن ذلك الفهم في أكثر تجردًا وتحررًا من التوراة في إعتقاده، لأنها ببساطة لا يمكنها أن تدخل في سياق البناء السياسي والاجتماعي ، لأنها ببساطة كانت لها متسع من الوقت الكافي، ولها من الإمكانيات والعلوم والمنطق في تبرير خطاباتها، فلم يعد لها شأن في عالم اليوم، لأنه ببساطة : "الجنس البشري يملك أن يدير نفسه بنفسه سياسيا، إن النظام الذي يضبط الناس في ما بينهم هو من صنع أيديهم هُم، وهو من أوله إلى أخره خاضع لإرادتهم ، ويعود إليهم أمر تحديد القوانين التي يخضعون لها، فالسياسة التي تُدرك على أنها تنظيم إراديّ لجسم جماعي مصطنع تُكوّن على هذا النحو وبالنسبة للبشرية المؤشر الأرفع على إثبات مُتسام لإرادتها : إنّها العامل الذي تستعيد فيه السيطرة على نفسها والذي تُحقّق فيه القدرة على ترتيب أمورها بنفسها"[1] ، فهاهنا يجدد من خلاله آليات اشتغال التفكير الديني وانتقاله من الفضاء العام إلى الفضاء الخاص، يمكننا أن نقول أنه كسر التقاليد، وأعدم وجود الكاهن في منظومة إنتاج الفكر الفردي، و يتضح ذلك أولاً في مستوى النقد الذي بلغه، ثم قبول واستيعاب بعض الانتقادات المتكررة الموجهة إليه، وأخيرا غزارة النصوص التي أصبحت "نُصبٌ" اجتماعية في أكثر من فضاء، بالمقارنة مع نظريات المجتمع الأكثر أهمية.

ما يجب أن نشير إليه هنا هو التعميم الذي باشره كرؤية منهجية، وليس من ماهية مشروعه، بمعنى حاول أن يضمن في بعض الأحيان عمقًا و تعقيدًا معينًا، من خلال **ممارسة الاقتراض الفكري** من بعض الفلاسفة، وذلك من أجل أن يتفادى النظريات المقارنة للأديان، والتي في طابع عمومها تتوقف على ثلاث تصورات كبرى، أمّا التصور الأول مفاده أنّ الدين سابق عن الوجود وفيه من التّبريرات والإجابات لكل مشكلات الوجود نفسه، وفي كليّته، أمّا الموقف الثاني يتمثل في إرضاء حاجة الإنسان في العالمين، وهنا تفسير وتحديد لجدلية حدود الوعي لبشري، في حين الموقف الثالث،

1 – مارسيل غوشيه: الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2007، ص 79

وهو الجوهري، بمعنى الدين يسمح للإنسان العبور من مرحلة الخوف والقلق والاضطهاد الذّاتي إلى وضعية خلاص روحي، مشرق.

يناقش وينتقد المعترضين لمشروع الفضاء العمومي، خاصة منهم المتدينين تدينًا فرديًا، ويعتبر أنّ مسألة الإيمان لا يمكن اختزالها في تلك العلاقة المبدئية المبنية على **شرائع العبادة**، ويذهب بعيدًا إلى إلغائها كونها تعيق عمليات التّواصل، إذ تجعله غامضًا في عدة مجالات، ويصر على أنه سيترك الأمر للمتدينين أنفسهم على جمع ومقارنة المفاهيم المشكلة لعالمهم المعيش، دون أن يتدخل، ويرى أنه أثناء عملية المقارنة سيتخلى كثير منهم عن النصوص المقدسة ومثال ذلك ما ذهب إليه **"أوجين فورنيير"**من أجل تشكيل نسيج نظري لم يرد وصفه إطلاقا في الكهنوتية، ما يعني أنّ تلك التّوجهات مستفزة للكنيسة، فهابرماس في هذا الاتجاه يغوص في أسس الذات، خاصة منها تلك التي تحمل في لاوعيها المتراكم شعورًا معاديا للدين، ونجد في هذا السياق ما ذهب إليه "كارل ماركس " من خلال مقولة "كبت الرغبات الطبيعية"[1].

لا يريد أن يجعل من الفضاء العمومي واقعا جديدً يعادي الدين في وضعياته، فهاهنا يريد الاتصال بالسياق فقط الذي أنتج الوصف المعرفي المعادي للدين، أو نقول الوعي الاجتماعي الضيق الزائف، فيريد أن يصف مدخلا نظريا رئيسيا في عملية تفسير الوعي الذاتي المفصل للمواقف الأخرى، وهو هنا يكون تجاوز هذا المأخذ الذاتي الهش[2]

يرسي هابرماس اعتقادا جديد انطلاقا من الضرورة التي أنتجها الواقع اليومي، وهو يحاول فهم الطبيعة الأساسية للحياة اليومية للفرد، كما ذكر أعلاه، والذي لا يتم فهمه إلا في ضوء هذا الواقع، وعليه قد يتحول إلى مدافع عن المعتقدات التاريخية، الذي بطبيعة الحال تحدد المعنى من الوجود الإنساني انطلاقا من رغباته وغاياته الإيديولوجية، من جهة، ومن جهة ثانية يرسم الإطار الذي يمكن للعقل أن يفكر فيه، وهنا ما لا يقبله على الدين كإطار محدد للتفكير، وعلى ذلك يطرح سؤالا جوهريا كيف يمكننا بناء نموذج تعبيري للدين على أنقاض التعبيرات التقليدية؟

1 – إيريش فروم : ماوراء الأوهام، ترجمة صلاح حاتم ، دار الحوار، سوريا، ط1، 2012، ص 129

2 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.69- 70

بهذا المنظور وتساؤلاته يكون قد أرسى واقع جديد، قد لم يفكر فيه من قبله بهذا النمط، المنظّرون التقليديون، بمعنى اقتحم براديغم العالم كما هو، ففكرة العالم التي تعيش في مخيلته دون مراقبة وتوضيح منه أصبحت تشكل عائقا أمام الحداثة الدينية التي يرقبها، وهنا يأتي دورنا في تفكيك علاقة تفكيره مع كل من " **هوسرل** " و" **شوتز** "[1]، بغية توضيح هذه الفروق الدقيقة ، المتخفية، نأمل أن نساهم في تقريب منظوراته الغامضة، المذكور أعلاه ، وهو أن دراساته في فلسفة الدين غالبًا ما تكون "عائمة" ، تنطلق من عالم نظري يفتقد الباحث معه إلى الجذور المهاوية التي استند عليها، لكن هذا لا يمنعنا حقًا بتخطي إسهاماته الثابتة والشاملة في نظريته التواصلية، لأسسها، ولكن في هذا المنظور الأوسع ماذا عن الروابط المباشرة بين العمل التواصلي والتدين؟

النظرية التواصلية في اعتقاده لديها القدرة على تتبع أثار الحياة اليومية للفرد، من جهة، ولديها القدرة على فرز كل أشكال الخطابات التي تطالب بمطالبات شمولية[2]، من جهة ثانية، وهنا يسجل اعتراضه على الخطاب الديني الثقافي الملتبس بالسياسة، ويرجع ذلك لمقولاتها العقلية المتسقة والغنية في الاحتمالات التفسيرية، فهاهنا، يجب فصل الدين عن السياسة، لأن تلك العلاقة لا يمكن أن تتوافق مع عدد من الاتجاهات والظواهر الاجتماعية العامة، والخصائص المعيارية أو الاقتصادية المشتركة من قبل الجماعات المختلفة، وتعمل على الدوام في هيكلية ترتبط بالواقع المتحرك في خصوصيته العمومية، فقوتها تكمن في تسجيل وتحليل اليومي كبعد من أبعاد الفعل الإنساني عكس الدين.

يؤسس مواقفه على قناعة فكرية مفادها أنه" ليس الوعي ((الشعور)) ما يؤثر في الحياة، بل الحياة تؤثر في الوعي والشعور ....إنّ ما يؤثر في وجود البشر ليس وعيهم، بل على العكس إنّ وجودهم الاجتماعي هو الذي يؤثر في وعيهم"[3] من قناعة الموقف الذي يدفع بهذا الطرح لا يرتهن باليومي، فاليومي الذي تحول إلى معتقد يسيطر على مقولات الحداثة، وحتى لا يرتبط ارتباطا وثوقي بالنزعة الطبيعية في اتجاهها الوضعي، فدورها بناء المؤسسات الدينية، وليس رسم حدود للعقل التديني ،

1 - Habermas،1987a ،T2 ،p85 - 86

2 - Habermas،1987a ،T2 ،p.85 - 86

3 – إيريش فروم : ماوراء الأوهام، ترجمة صلاح حاتم ، دار الحوار، سوريا، ط1، 2012، ص 127

فالمؤسسة متصلة ومنعكسة على وجه التحديد للتدين التاريخي والاجتماعي والإيديولوجي فمهمتها تمتد إلى إضفاء الطابع المؤسسي للتدين في الفضاء العمومي في أفق الدولة.

تعتبر إشكالية التدين هو ذلك النقاش على نحو متزايد بين تمثل فهم الدين من جهة، وتمثل تحديد الخطاب الديني من جهة ثانية، واكتسب هذا النقاش مجموعة من الأسس الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المشتركة، والظاهرة في خطابات الحداثة الغربية، والتي يحاول أن يتجاوزه بنفس الحركات الرمزية التي وصفتها الحداثة نفسها، من أجل خلق حوار خال من تعقيدات النظم، والنظم الفرعية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، في مختلف مجالات الحياة الخاصة.

تبرز نظرية الحداثة مع هابرماس كنموذج نظري بشكل خاص يعكس الحاجة إلى إدراك متعدد الأبعاد للحياة اليومية للفرد من جهة، ومن جهة ثانية تعتبر محاولة لإرساء فهم جديد للواقع، الواقع المختلف عن البيئة الأولى لنشأة الحداثة، موسعا بذلك أسس التدين، و بسبب هذا النطاق المزدوج التي أنشأته " **نظرية الحداثة من الداخل** "، سمحت له بخلق فضاء ينتقل فيه بسهولة من الحقل السوسيولوجي إلى حقل التحليل الفلسفي الديني، مكرسا بذلك لمفاهيم" **الذاتية** " ومفاهيم " **الفهم المشترك** " **ومفهوم** " **التفاهم**[1] "، هذه المفاهيم ، في اعتقاده ستدافع عن الحقيقة التي هي في الأساس المحرك الفعلي للنشاط التواصلي، ولكن بشرط أن لا تتحول مقولات التواصل إلى ميكانيزم خفي، يأخذ أبعاد تجريبية، فتحدث أزمة على مستوى اللاّشعور، ولو أنّ أزمة اللاّشعور تخفي في ذاتها العوامل الموضوعية التي في سياقها يحدث التناسق، ولو مؤقتا، فتلك المرحلية تعبر "عن المأزق الذي يقع فيه صاحب النزعة التجريبية، فإما أن يكون تجريبيا كاملا، ولا يقبل من النتائج سوى القضايا التحليلية أو القضايا المستمدة من التجربة – وعندئذ لا يستطيع القيام باستقراء، ويتعيّن عليه أن يرفض أي قضية عن المستقبل، وأما أن يقبل الاستدلال الاستقرائي – عندئذ يكون قد قبل مبدأ غير تحليلي لا يمكن استخلاصه من التجربة وبذلك يكون قد تخلى عن التجريبية"[2].

في هذا الموقف بالذات ندرك أنّ أزمة الشعور ليست متعلقة بالدين وإنما متعلقة بانطولوجيا الإنسان، ما يعني أنه كلما تعلق الإنسان بعالم الأشياء فَقَدَ جُزء من الطريق المؤدي إلى عالم السّماء،

1 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.97

2هانز، رايشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، تر، فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، دط، 2004، ص:87،.

وإن استطاع في بعض الأحيان أن يُعَّبر عن نفسه في بعض الحالات التي غابت فيها الكنيسة، ذلك لا يعني أنه تمكن من إفتكاك عوالم المادة في كليتها، لأنها مجموعة من العلامات الرّوحية، والخاصة، وبطبيعة الحال بديات تشكل مبدأ الإيمان، هاهنا تبدأ كبعد من أبعاد الإنسان، وليس من أبعاد الله، كما تحاول الكنيسة إظهاره.

وفي هذا الصّدد تطفُو إلى السطح إشكالية مقلقة تتمثل في سميولوجية لغة المقدس، فتلك اللغة تحمل من الدّلالات والعلامات ما يمكّنها من عبور دائرة الزّمن، وفي هذا الصّدد يقول "**رولان بارت**": " إنّ الدلالة التي نرتضيها لمصطلح السيميولوجيات، ونتعامل بها نحن الأوروبيون، تعود إلى "**فرديناند دو سوسير**"، أي بمعنى العلم الذي يدرس حياة العلامات ضمن الحياة الجماعية، ويمكننا القول من وجهة نظر استشرافية، إذ إن العلم ليس مؤسسا بعدُ، أي أن السيميولوجيات موضوعها كل نسق من العلامات، مهما كانت مادته، ومهما كانت حدوده: إن الصور، والحركات، والأصوات الموزونة، وأشياء هذه المواد وتركيباتها التي نصادفها في الطقوس والبروتوكولات، والعروض، إن لم تكن كلها عبارة عن لغات فهي على الأقل أنساق دلالية...، لقد بات أكيدًا أن تطور وسائل التواصل الاجتماعي أضحى اليوم يضفي على هذا الحقل المتنامي من الدلالة راهنية كبرى، في الوقت الذي بات فيه نجاح عدد من المواد العلمية كاللسانيات يوفر للتحليل الدلالي وسائل جديدة"[1].

يُمكِّننا هذا الطّرح من زوايا نظر جديدة، ونعني هنا تتبع خطوط أيديولوجية الرّمز في اللغة المقدسة في ضوء مفهوم الفعل التواصلي الذي رسمه، الذي يفترض بما في ذلك المشاركة في مناقشة مفتوحة، مع جميع المعنيين لحالة التحديد العقلي للتدين، من جهة، ومن جهة ثانية منظرو تجديد الخطاب الديني، وهذا ما يدفعنا للتساؤل عن كيف يمكننا إعادة تقييم الخطابات اللغوية؟ والإمكانات التي من الممكن أن تحوزها اللغة كتجديد لماهية السلوك الديني؟

1 – فرديناند دوسوسير: نُصُوصٌ في اللِّسانيّات العامَّة، حقّقها سيمون بوكي ورودلف أنغلر، ترجمة مختار زواوي، إبن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد، ناشرون، الجزائر، لبنان، ط1، 2021، ص 160

السلوك الديني هو الذي يعبِّر عن الاستقلالية التداولية التي تتطلبها الحداثة الدينية كما يروج لها؟، فهي بشكل عام تعبر عن السّياق المحدد لأنظمتنا الدينية المعاصرة، ولكن كيف وإلى أي مدى نجح في دمج، هذا التوجه في الواقع؟

تتضمن نظرية الاستقلالية التّداولية في مضمونها نظرية الحداثة الدينية، التي يدعوا إليها هابرماس، فمجموعة الحجج التّداولية تؤسس بدورها **لأهمية التعبير الديني**، وذلك لأجل تطوير وتجديد مفهوم **العقلانية الذي يسعى من خلالها إلى تجاوز العقلانية المتعالية**، و هو يذهب بعيدا هنا برفضه المطلق لنتائج مرحلة التنوير ،كونها رفضت الدين في مجمله، وهذا أدى إلى حالة من رد فعل متطرف بعد ضمور طويل، ولا يمكن تفسير الحربين العالميتين إلى نتيجة لذلك، ولا يمكننا أن نفهم العالم المعاصر إلا في هذا السياق والتقليد لا يخلو من القياس، فالعالم المعاصر عبر تاريخه الطويل وبدون انقطاع ، إرتهن لسلسلة من الأنساق اللّغوية، وكان يعتبرها رغم ذلك متواضعة الشأن.

الواقع، إذا كان التدين في جوهره نقل المعرفة المتعلقة بالوجود الحي للإنسان إلى العالم الأخر، فبالضرورة العالم الأخر هو من صنع مخيال الإنسان الأول بمنطلقات حسية، وإلا كيف نفسر تاريخ التواجد البشري في المكان والزمان، فالبحوث الانثربولوجية، بينت فلسفات التدين البدائي، فمع الإغريق القدماء، وخاصة المفكرين الأوائل للعقلانية ظهرت فلسفة الدين وليس فلسفة للدين، وهكذا، تتيح لنا نظرية هابرماس، اتصال مع الأفكار الأولى التي تحمل في ذاتها معلومات جوهرية حول إمكانية الوصول إلى المعرفة المنتجة للخطاب الديني.

اختراق هابرماس لمجالات التحليل الديني لم تكن " اختياره"، ولكن من المثير للاهتمام في هذا الصدد أن نعرف أنّ الموضوعات الدينية المحددة في مشروعه قد ظهرت، وفُرضت عليه بعد محاولاته مراجعة مشروع الحداثة، إلا أنه، وبشكل مدهش فاقت كتباته توقعاته، وتوقعنا بحيث أنجز سلسلة من النصوص تلامس عمق التفكير حول الدين والتدين، إلى درجة اقتناعه بوجود مبحث في الفلسفة يؤسس لنسق المعرفة في الدين أنثربولوجيا لمجتمعات معينة والعلاقة التواصلية بينها إذا كانت ممكنة.

العلاقات الاجتماعية الممكنة، في نظره ستكون من حيث الموضوعات ثلاثة أسئلة كبرى، أمّا السؤال الأول مفاده لما نعيش؟ ومن خلق الكون؟ ولما خلقه؟ ولما نموت؟ تلك الأسئلة في رأيه يعرف إجابتها مُسبقا، لكن كيف نبرهن الاختلاف في الإجابة بين البشر، مدام المصدر والمرجع واحد؟ و

كيف يمكننا أن نبني فضاء عمومي جديد يتفق فيه الجميع على المصدر الواحد أنثربولوجيا، والسؤال الأساسي لما الاتفاق؟ ، **ففلسفة سبق التوقع، والاهتمام بالمستقبل** تمثل المزيد من الأمثلة والمظاهر المعاصرة الشاخصة وبموضوعية، عن تلك التناقضات الكبرى التي أحدثتها ميتافيزيقا الدين، ما يعني تلك الأسئلة تتيح لنا التحليل في أن نذهب إلى قلب النشاط التديني بهذا المعنى فقط.

ومع ذلك، فإن هذه الأطروحة هي مجرد تشخيص أولي وكما هو موضح، فمشروع التدين، يتضمن عملية تحديد الخطاب الديني من الداخل، تلك العملية لا تقتصر على خرق أسس النص الديني كما وصل إلينا عبر الكتابة التاريخية، وإنما محاولة إثارة مختلف ظواهر التطرف، وأشكال النسيان والحرمان من التعبير الديني في أشكال الدولة المعاصرة والتي تأتي، على وجه الخصوص، من التطورات الاجتماعية والسياسية التي ظهرت كنظام حاجات ملحة، و بشكل خاص في العالم الشرقي، وليس الغربي كما يحاول البعض التسويق له، بكل بساطة آتى على بناء عقلانية مغايرة تماما أدرجت بشكل نقدي منظور التدين كأطروحة علمية تختبر معرفيا، وهذا ما أجبر الخطاب الديني على الانفتاح من الداخل – خارج سلطة النص المقدسة عقائديا – ، فالقداسة التي صنعها التاريخ، يجب الخروج عليها، وبمعنى ما تمرد الخطاب الديني على المؤسسة الدينية الوهمية أمر واقع لما حال خاصة في وطننا العربي.

يبدو أن هابرماس واصل تهديده للمنظومة التاريخية التقليدية التي تختزل الدين في نصوص مغلقة لغويا، وبذلك عملية اقتحام العالم الداخلي للمؤسسات التي تدعي أنها لها السّبق والأحقية في تنظيم حياة الفرد عقائديا، هي عملية بذلك مهمة في مبدأ التّدين، وهو التحرر من الواقع، الذي حدده هابرماس تمامًا بمفهوم الوجود المشارك في عمليات الفهم والتداول التي تعد الأسس الأساسية للحقيقة الدينية.

نفهم من خلال ما سبق أن هابرماس يرفض الخطاب الذي يجعل من الدين نظام يحمل مفاهيم القصور، والتسلط العقلي الذي يعمل على إطالة عمر التقاليد التي أصبحت ممكن وصفها، وفي مرحلة ما تعليمها، وفي هذا تناقض، وإدعاء نظري حول الدين، وهذا ما يستدعي منا الوقوف وبقوة في وجه إدعاءات اللغة الشاملة، كما لم يترك لنا مجال للشك من التأكيد على العقلانية التي تحمل في مدلولاتها مفاهيم التواصل، التفاهم، الحوار، التعبير ، مشاركة الآخر كونه هو كذلك ينتج خطاب من نفس الواقع المعشي.

في نهاية المطاف يسعى إلى استنطاق المخيلة التي يختزنها العقل من أجل تعزيز الفكر والفهم الناقد والواعي في **منظومة مدنية**، التي جميعا نطمح إلى تحقيقها، وليس في ذلك تعارض مع نمط التدين بالنسبة للمؤمنين، لأنه قد يتطور السلوك الديني إلى أسلوب حياة يواجه به الفرد متطلبات الحياة اليومية المتشظية المبعثرة، والمساءلة العاطفية اليومية.

❖ حركة التنوير في ضوء صراع الخطابات:

إن المتدينين الذين لديهم احتياجات عقائدية هم الذين ينحرفون عن المعايير وأولئك الذين لديهم عالم ثابت وموحد، للأسف، لديهم سوء الحظ في التفكير بشكل مختلف، ولا يمكن هنا إلا أن يكونوا من دعاة الفلسفة، والذين يدفعون في النهاية ثمن الكفاءة المحسوبة والعقلانية ذات الطابع العمليّ، ولكن مهلا، هم، على ما يبدو المؤمنون حقا.

يؤسس مشروعه المعرفي، باختصار، على ثلاثة عوالم، و تتشخص في الفضاء العمومي الذي يلجأ إليه الأفراد للتعبير والإفصاح عن الفهم الذي تناه إلى إدراكهم، ويسمي هذا المنظور" **العالم الحي** "،هو المكان الذي يتداخل فيه الموضوع مع الذات، حيث يشارك المتحدثون والمستمعون في لغة تشاركية، في حين أن عمليات الفهم تتعلق بصحة الادعاءات التي يثيرونها، وهذا هو مستوى العالم الثاني، الذي يسميه " **صلاحية الادعاءات** " والذي يفيد أنه ليس هناك مجالا واحدا للتفكير ، وإن تشابه الموضوع.

هذا يجرنا حتما إلى العالم الثالث الذي يعتقد أنه هو الأجدر بالتفكير والتنظير لأن فيه تتم عملية تمييز مرحلة الشّمولية والعمومية، وهاهنا ينحت مفهوم " **ترشيد العالم** " **أو** " **الاندماج الفاعل**" **،واعتمادا على هذا المعتقد** يمكن فهم آليات اشتغال النظام ألعلائقي معه، ولكن ليس ببعيد عن هذا النظام الثلاثي المراجع ؛ ويؤكد أيضا على مُكَّون للعالم الحي يتم إنشاءه في ظل أنظمة العمل التي تنطلق من الإحساسات الثقافية والاندماج الاجتماعي .

يبني نظريته حول دور الدين في الفضاء العمومي من منطلق نقد الخطاب الذي يمثل التدين، ولا يكون ذلك في اعتقاده إلا بتشخيص نظرية الحداثة من جديد في مختلف الجوانب، وهنا يستمد العون من علماء الاجتماع خاصة " **ويبر** "، " **هربرت ميد** " **و** " **اميل دوركهايم** "، ولا يعني هذا عملية استنساخ دون انقطاع، معتمدا أسلوب التفكيك، إنه ببساطة المستوى الذي يمكن أن يحدث

فيه هذا التّحرك، في بناء المعنى الحقيقي للحرية، والتي، يمكنها فقط أن تظهر على وجه التحديد في السّلوك الديني، ذلك لأنه النظام الوحيد الذي لا يجعل للعقل حدود، وهنا يلامس بقوة الصراعات التي تؤدي إلى التفكك الاجتماعي، ومن خلالها فقط يمكن أن نرى التغييرات بشكل عام التي تحدث أثناء عملية تطور الفرد.

وعند هذا المستوى يقبل المفهوم الهيكلي عند الجماعة المتدينة، وهذا ليس استنساخا من عند " **اميل دوركهايم** "، فمفهوم "**التضامن العضوي**" يظهر كنموذج متكامل من الداخل، يستمد وجوده من" **العالم المعيشي**"، **هذا العالم هو** عقلاني تماما كما يمكنه إغناء "**الأشكال غير الطبيعية في علاقاتها بالحياة** "، بعد أن يواجه المعتقدات بالنقد الأسباب التي تخفي الحقيقة وراء الرموز الدينية، ومع ذلك، في هذا المستوى من التحليل، لا يوضح هابرماس بعد كيف تظهر الحقيقة في المجتمع، الذي هو أصلا في تطور مستمر، ولا نعرف كيف يتقبل هذا النمط من التحقق مع أنه يرفض تحققات سابقة، ويواصل هذا التوجه معتقدا أنه أحدث ثورة في نسق المنظومة الرمزية، وبالتالي لم يعارض منطق الحداثة كمشروع في رأسمالها الرمزي " الحرية "، ففي هذا التوجه لم يكن واقعيا و لا عمليا بالنظر إلى العالم المعيشي، بل عزز مفاهيم المثالية، ونفخ في روح التأويلية من جديد، إذن يجب علينا أن نتصور المجتمع كعالم حي و "كصلة بين الأفعال المستقرة في النظام"، وربط المنظور الداخلي لنظرية العمل مع المنظور الخارجي لنظرية النظم.

إذا أردنا إدراك ماهية الحداثة علينا تتبع الآثار الكامنة والناتجة عن التجربة الإنسانية في تعاملها مع العالم المادي، والذي هو يستنسخ في أكثر من اتجاه العالم الحي للأفراد، ومعنى هذا أن حالات الدمج بين منظور العالم الحي والعالم المادي هي حداثة جديدة ؛ ومن الضروري وجود اعتراض أو إعادة تنظيم للعالم المادي، حتى لا يمكن أن يتحول إلى **ظاهرة اجتماعية**، ومنها قد يتحول عالم الأفراد إلى جماعة حية تظهر كمجموعة تاريخية، تحاول التسلط، **متحايلة كنظام**، واحد دون سواه، إذ هنا لا تخفى محاولات الرأسمالية مثلا، بحيث تُسوق نفسها **كاصطفاء طبعي**، ونمو كامل لمشروع الحداثة، هنا تتحول منظورات و سياقات العالم الحي والمستقل، فيصبح الانفصال بين النظام والعالم الحي ، حقيقة واقعة في التاريخ[1].

1 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.275

يغوص عميقا في أسباب الانتقال من " **نظرية العمل** " **إلى** " **نظرية النظم** " ليتمكن من الحجج المحتملة في تسويق حقائق اجتماعية لمنظور ديني، منهجي، قبل كل شيء، ويعطيه هذا الغوص الاستدلالي الاحتمالات النفسية للجماعة التي عايشت الانتقال، على الأقل تاريخيا، حتى يتفادى الآثار السلبية الناتجة عن هذا الانتقال الحيوي والمنظم .

من الواضح أن هذا الانتقال ليس مرادفًا للحقيقة التي تصبوا إليها ماهية الحداثة، رغم أن هذا التطور هو أساسي لبناء الاجتماعي المنظم، كما لا يمكن الحكم على نظام اجتماعي من الخارج لا يمكن تمييز كل الأفعال الداخلية لأفراده، وكشف التاريخ الموضوعي لحركية المجتمع أنه كلما كانت حركية اجتماعية كانت هناك معقولية، وكلّما كانت هناك معقولية كلّما تطورت سميائية النص الديني.

ضمن حركية المجتمع فقط، تنفصل الآليات النظامية المغلقة أكثر فأكثر عن الهياكل الاجتماعية الرّمزية التي يمّر عبرها الاندماج الاجتماعي الفاعل والحيّوي، ونرى هذا بوضوح في العلاقة التي وصلت إليها المجتمعات المعاصرة، بحيث وصلت المجتمعات الحديثة إلى مستوى من التمايز الاجتماعي المنظم، رغم كل العوائق الرمزية، وهنا نجد التنظيمات التي تتمتع بمنطق العلاقات التبادلية أكثر اتصالا بلغة الحوار، فمن مهام الحداثة "**خلق فرص الحوار التبادلي** "، وهذه التبادلية تمثل الآليات النظامية التي تحكم العلاقات الاجتماعية المنفصلة من الداخل والخارج، إلى حد كبير بقيم تشخيصية، وعليه هذه النظم أصبحت مستقلة فيما يتعلق بقواعدها الأخلاقية العملية[1].

يستدرك مجموعة من الوسائل المنهجية بغية التدقيق في الممارسة النظرية حتى لا يقع في" **الدور الديكارتي**" معتمدا على أسلوب المنهج الظواهري، الذي يمكنه من مقاومة **أنظمة الميتافيزيقا** ، وهذا الاستناد يجعل له **مخرجا إجرائيا**، ولكن في الوقت نفسه يمكن أن يصطدم مع العالم الحي، فالرأسمال الرمزي للميتافيزيقا لا يمكن أن ينضب بسرعة، فالعلوم المعيارية رغم هشاشة منظوماتها المنهجية، إلا أنها متعددة، و في تعددها يمكنها أن تقاوم لدرجة أنها لا تسمح ،ولا يمكن أن تقبل فكرة انفصال كياني "**المعرفة الإنسانية**" عن "**المعرفة الحدسية**" و"**المعرفة الحسية**"، وتستمد تلك المشروعية من وجود الإنسان نفسه، وحجاته الدائمة، وعليه يظل العالم الحي هو المرجع الذي يحدد حالة النظام

1 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.168

الاجتماعي ككل، لهذا السبب تحتاج الآليات النظامية إلى ارتباط مباشر بالعالم الحي، وليس هناك إشكال في إضفاء الطابع المؤسسي عليها "، كما يعتقد[1]

الانفصال بين النظام والعالم الحي

لاحظنا كيف يُشكّل هابرماس براد يغم" **السبب التواصلي** " من وجهة نظر معرفية، تاريخية، لغوية، ذلك أن اللغة تتشكل من عناصر هوياتية ، وهذا يجعلها أكثر ترابطا بالواقع اليومي بالنسبة لأفراد العالم الحي وفي في هذا النسق تتأسس نظرية الفعل اللغوي بشكل أساسي ،و سياقها يبني فهما مماثلا لنموذج " **الأفعال الخادعة** " " **لأوستن** " حتى يشكل منظور " **للعقلانية النقدية** "، وهذا يجعله يعتقد أن مبدأ التأكد من "**صحة الحقيقة**" لا يرتبط بالبرهان العقلي بشكل كلي، مع أنه يؤمن بـ "**الحقيقة الكلية**"، فابتداءً، من هناك فقط في نظره، يستطيع التعبير عن مفاهيم النظام والعالم الحي، وبالتالي يربط بين نظريته اللّغوية في العمل ونظرية النظم التقليدية؛ لكن هذه النظرية ليست هي ما يجعل النظرية النقدية في الأساس. تطور المجتمع.

ففي المجتمعات التقليدية يظهر بوضوح تمايز طبقات نظام العالم الحي، هذا ما يجعل هياكله أكثر تشتتا، وتبرز تلك الهياكل كأنظمة قمعية، بما في ذلك أنظمتها الرمزيّة، لا بل حتى تلك التي يمارس فيها الفرد وجوده الحيوي اليومي، عند هذا المستوى من التماهي، تتفكك الروابط النظامية، على الرغم من أنها أخذت مدة زمنية كبيرة أثناء التّشكل، كما لم يمنع بقاء عمل آليات التكامل الاجتماعي من انهيارها.

وهذا ما يدفعه إلى التفكير في بناء نموذج اجتماعي يتأسس على هياكل لا تخضع لقواعد " **الوعي التراكمي**"، لتستطيع مواجهة أنظمة العمل المنظمة بشكل رسمي، والتي تُنظم عمليات التبادل الأفقي مع نظام السلطة المقدسة، بشرط أن يتصرف الأعضاء كجزء من الواقع الموجود بشكل واع وطبيعي، لأن أنظمة العمل العقلاني الفرعية قد تتحول إلى "**نظام مركب**"، بالتأكيد، يمكن للجهات الفاعلة دائمًا رفض التوجهات المعيارية في العالم الموضوعي، رغم أنه يمكن أن تظهر مجالات حيوية في

1 - Habermas ،1987a ،T2 ،p168

العلاقات الاجتماعية من النوع التنظيمي، ينظمها الوسطاء المعياريين، رغم توفر هوية تستطيع التنقل من الهامش إلى كل ما هو تجديد بسبب الحقيقة الكلية[1] .

بفضل **"آلية الفهم البيني"** الذي عمل عليها قام ببناء مفاهيم تساعد العقل على عملية تكثيف وتطوير نظرية التواصل بين أفراد العالم الحي، والتي بدورها تؤسس لمبدأ الانفصال بين النموذج الذي يسعى لتحقيقه والأنظمة المشكلة لحركية ما، وهو عالم لا يسعى للعيش فيه، لأنه عالم يستمد حيويته من منظورات الحداثة العقلانية المغرقة في العقل، فهاهنا تتشكل رؤية نقدية رغم هشاشة بنية تفكيرها، على الأقل، خطوة نحو التجديد.

يكرس مفهوم **"الممارسة التواصلية"** في سياق مضمون مشروعه، ويبن الحاجة المنطقية والفكرية لهذا المفهوم، الذي يحدد من خلاله **"التقاليد الثقافية"** التي يرتكز عليها الأفراد، وفي الوقت نفسه يعبر عند استعماله عن العلاقة العملية، والتي من خلالها يمكن تفسير كثافة حضور رأس المال الاجتماعي داخل العالم الحي، لكن لا يضمن إمكانية تحقيق العقلانية الموجودة في الفهم المراد تحقيقه **من خلال اللغة التي تحمل الكيانات السابقة**، فلطالما ترك أثارا واضحة على العالم الحي من خلال إبراز الدوافع الخفيّة للمجتمع الحداثي، واليات اشتغال الفهم عنده، وبالتالي يَعتبر أساس العلاقة مع الواقع أبداً ما كانت صريحة، وفي غيابه يتيه التفسير، ويوجد احتمال انزلاق المعنى ، وهذا ما يزيد تفكك المجتمع[2] .

بناءً على المفاهيم السابقة دشن في نهاية المطاف نظريته الشاملة **للمجتمع المتدين** ضمن الأسس المعرفية التي أرساها، ومن وحي البرنامج النظري لمدرسة فرانكفورت، دافع، عن موقف أساسي تمثل في إعادة صياغة الموضوعات الرئيسية للنظرية النقدية في بدايات تأسيسها، ومن من أجل تقديم طرح مؤسس **لنظرية الدين**: (**رغم ما عليها من اعتراض**) داخل المجتمع المدني عمل على نحت، متواصل، لفكرة التواصل المعرفي، الذي يستمد مشروعيته من خلال مواجهة المباحث الكبرى للفلسفة، والفلسفة هنا بطبيعة الحال وقعت في مأزق التاريخ، التاريخ الذي يركز على الوعي بالموضوع كصيرورة

1 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.169

2 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.202

متتابعة، في حين تشتغل الفلسفة على تفيك هذا الوعي، وهذا دور لم تعد الفلسفة تضطلع به في المجتمع و بخاصة المجتمع المتدين .

لا يخفى على الدارسين أن هابرماس لما كان بصدد عرض و تناول مشروعه،كان يهيمن على عمل معهد البحوث الاجتماعية ستة مواضيع، تنعكس اهتماماتها في المقالات النظرية التي هي (أ) أشكال التكامل بين المجتمعات في ما بعد الليبرالية، (ب) التنشئة الاجتماعية للأسرة وتنمية الأنا، (ج) وسائل الإعلام الجماهيرية والثقافة الجماهيرية، (د) علم النفس الاجتماعي للاحتجاج،(هـ) نظرية الفن ،(و) النقد للوضعية العلمية، يعكس هذا الطّيف من الموضوعات متعددة التخصصات، مستوى النقاش في هذه المرحلة، وهنا وجب عليه تطوير القضية المركزية باستخدام الأدوات المختلفة التي اقترحتها مختلف تخصصات العلوم الاجتماعية[1].

ينحت مفهوم أخر يتعلق بمسألة "**أشكال التكامل في المجتمعات الليبرالية**"، يصف في مضمونه بشكل أساسي رأسمالية الدولة التي فرضت أمرها وفقًا لضرورات العقلانية الإدارية، وآنذاك فقط ضمنه يستطيع تشخيص أكثر للواقع، الواقع الذي ينطلق من العالم الحي المتداول، لا أكثر، ومن خلال هذه النافذة يحاول توصيف قوى التعبير، وقوته في التأثير على العلاقة بين النظامين، بين النظام العملي "**المقدس**" والعالم الحي "**المهشم** "، وهنا بالضبط ستتاح بشكل أفضل مراقبة الأمراض الاجتماعية في بيئتها السببية، عندئذٍ يفهم الأمراض الاجتماعية الناجمة عن الاستعمار الداخلي، الذي أساسه الأشكال الرمزية المقدسة[2] .

إذن لم يعد خفيًا أن الأمراض الاجتماعية هي سبب تشوه العالم الحي، لا بل طورت أشكلاً أكثر خطورة في عمليات الاختراق، اختراق وصل إلى طمس هوية فكرة الانتماء، و أخذت تطور أشكال سياسية ذات الصلة بالمجتمعات البيروقراطية الاشتراكية، وعند هذا الحد تم إعادة صياغة مجالات مفهوم العمل التي أمرت وحاولت الحداثة الترويج له، فالتكامل الاجتماعي الذي يخدم آليات تكامل النظام أصبح يمثل عائقا وتحديا لعلاقات التواصل ، وهنا فقط يتضح حجم الأكاذيب في علاقات الاتصال، ويظهر جليا في مجال العلاقات السياسية الزائفة التي يسود فيها الجفاف البيروقراطي.

1 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.416

2- Habermas ،1987a ، T2 ،p.416-417

ومن ناحية أخرى كشفت هذه الأمراض التسييس الزائف، و في الوقت نفسه نزعت المشروعية للسلوك المتماثل للعالم الحي مباشرة، ويتضح في خطابات النظام العالمي الجديد، وبالتالي مجالات العمل التي لم تعد تنظم بشكل رسمي، وقانوني؛ في مؤسسات جهاز الدولة والاقتصاد، بل أصبحت أنظمة مستقلة ذاتيًا، موضوعة بشكل وهمي في أفق العالم الحي[1]. وقواعد نظامها هي نفسها المحتوى المعرفي التي تهدف إليه. فلسفة هابرماس.

بمعنى آخر لأمراض الاجتماعية، لم تعد تعزل الفرد فقط في مستوى الآليات الموضوعة في العالم الحي لضمان سيطرة الأيديولوجية السائدة، ولكن تظهر أيضًا التحولات التي تطرأ على الدولة، من خلال استعارة قواعد العالم الحي، فهي نتيجة لأزمات التنظيم الاقتصادي والسياسي، وهو هنا يهدف عن طريق استراتيجيات التضامن الاجتماعي، وتقرير المصير الحفاظ على التقاليد التأسيسية للعالم الحي.

يحاول من خلال هذه المقاربة يحاول توظيف مفهوم " **التنشئة الاجتماعية** "كمحرك ديناميكي للمجتمع لتأكيد التفاعل بين مكوناته الأساسية " **الأسرة** " **و** "**الأنا** "كما في وسائل الاتصال و "الثقافة الجماهيرية "من أجل الحفاظ على "**الطبيعة الداخلية**" للعالم الحي من جهة، ومن جهة ثانية مواجهة ضغوط تطور "**الأنا** "من خلال متطلباته الاجتماعية، وهنا فقط يمكن للتنشئة الاجتماعية لعب دور في مشروع التواصل[2].

لذلك، يُنظر إلى مفهوم التنشئة الاجتماعية على أنه مفهوم إجرائي ضروري لتعويض النقص الموجود في العالم الحي، علما أن هذا النقص سببه عدم إدراك عالم" **الغرائز**"؛ ولم تؤخذ على محمل الجد من حيث هيكلها، وأثره في عمليات" **التواصل الداخلي**"، إذا، نموذج العلاقات القائم على الغرائز يحقق نوع من "**المساواة**"، المساواة تلك التي يتشكل ضمنها الوعي الفردي بالأنا من جهة، وبالمجتمع من جهة ثانية، وفي العلاقة بينهما يحدث تطور الممارسات الليبرالية للتدين، التدين أيضًا جزء من إمكانات العقلانية الموجودة في الفعل التواصلي الذي تم إصداره، إذن، الغريزة تنتج الظروف الاجتماعية المتغيرة للتدين[3] .

1 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.252
2 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.418
3 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.262

❖ **تحليل أنماط الثقافة الجماهيرية:**

يناقش مضمون نظريات "**السبب الاتصالي**" بين جمهور المتفاعلين في الفضاء العمومي، من أجل تعرية وإظهار حجم التناقضات الموجودة في "**الاتصال الجماهيري**" الذي دافع عنه كل من " **هوركهايمر**" **و** "**أدورنو**" ، ذلك لغرض التمييز بين النظام والعالم الحي، وحتى تأخذ نظرية الفعل التواصلي في الاعتبار الشرعية المتأصلة في التفاعل مع التنشئة الاجتماعية؛ وبالمثل، فإنه يميز بين نوعين متعاكسين من "**وسائل الاتصال**"، فإنه يجعل المرء يدرك الإمكانيات المتناقضة الموجودة في" **الاتصال الجماهيري الذي هو حبيس** تدفقات الاتصالات التي تنظمها "**وسائل الإعلام** " والتي بدورها تخضع لهياكل الاتصالات التنظيمية[1].

حتى نواصل فهم التحليل الذي أرساه يجب علينا ملاحقة نظرية الفعل التواصلي و الغوص في توصيفها للمجتمع، وفي نظره لا يتحقق هذا إلا من خلال ضبط الآليات الداخلية لوسائل الإعلام، التي تشتغل بمنظور ليس هناك ممارسة متحررة دون المرور، أو دون تحمل مخرجات مفاهيم "**المعايير الثقافية** "، هذه المعايير تخلق منافسة تتكامل فيها أبعاد العالم الحي من جهة النظر الإيديولوجي مع وسائط أخرى متقابلة في الغريزة، ومن جهة ثانية تمنع تسلل وجهات النظر الأيديولوجي الممزق، المشبع في الغالب برؤى رمزية متناقضة [2].

أذن لا شك أن "**الايدولوجيا** "تلعب دوور أساسي في انتشار الأمراض الاجتماعية، ومجرد مناقشة هذا الحضور هو اعتراف صريح بالإمكانات السلبية التي يمكنها أن تمددها، والتي هي موجودة، بالفعل في وسائل الإعلام والثقافة أيضًا، بطريقة نفسية ، وهذا دفعه إلى مراجعة مفهوم "**علم النفس الاجتماعي للاحتجاج الصامت**"، كما عبر عنه " **هوركهايمر** "**و** " **أدورنو** " في ثلاث نقاط مركزية وهي: مناقشة " **مجتمع خاضع لإدارة كاملة** " **و** " **طريقة التنشئة الاجتماعية القمعية باستثناء**

1 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.422

2 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.30

الطبيعة الداخلية "و " السيطرة الجماعية التي تعمل من خلال قنوات الاتصال"، ومن خلال هذه المرتكزات يمكن تحجيم هذا الانتشار[1].

يتطلب تحليل مرتكزات هابرماس للأمراض الاجتماعية التي تنخر جسد العالم الحي دراسة غير مسبوقة "**للدولة الاجتماعية**"، بتشخيص رغباتها، والدخول في " **الصراع الطبقي**" من الداخل، وهنا سيكرس مفهوم "**التحليل من الداخل** " الذي سيشكل مساحة قابلة لاستيعاب المجتمعات الرأسمالية، وفي طابعها المؤسسي، وهذا يعني هناك إعادة لهيكلية المجتمع في قواعده الخلفية، وعليه لا يمكن أن تقمع الايدولوجيا مرة أخرى المجتمع، وفي الوقت نفسه تم تحديد إمكانيات" **الاحتجاج** " بشكل عام. لكن إمكانات الاحتجاج تتجلى الآن في أنواع أخرى من الصراع[2].

لم تعد الاحتجاجات تقوض النموذج الكلاسيكي لنضام الدولة القديم، كما كانت سابقا، وإنما باتت تشكل ديناميكية أساسية في العلاقات الداخلية للنظام ذاته، أي أنه لم تعد تشكل خطر، لكنها لم تختف؛ ولا يمكن أن تختفي، لأنها ستظل تقاوم النموذج السياسي الرّمزي، الذي يعتقد أنه يشكل ضمانا للمجتمع ضد التهديدات البيئية والمشاكل المرتبطة بالتعقيد الشديد للنظام وتلك التي تمثلها الأعباء الإضافية المفروضة على البنية التحتية للاتصالات، مما يؤدي إلى الإفراط في استهلاك جلسات العلاج النفسي، وما إلى ذلك من مقتضيات العالم الحي[3] .

لا يخفى أن استراتجيه النقد المكثف للحداثة في مشروعه، الذي يحاول من خلاله محاصرة المعايير الثقافية التقليدية دفعه إلى مراجعة وضعيات الآباء المؤسسون للنظرية النقدية، خاصة في الوضعية التي تدرس وتفكك أثار النظرية الماركسية للقيمة في المجتمع، إلى جانب نقد الوضعية العلمية التي بالغت في تقدير قوة المعرفة العلمية.

عند هذا الحد من الوصف والتحليل يرى أنه لم تعد نظرية الحداثة تبحث المجتمع بوسائل غير مباشرة، أي بنقد الإيديولوجية، كما لا يمكنها قبول المحتويات المعيارية للثقافة البرجوازية الموجود في

1 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.418
2 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.431
3 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.432 - 433

الممارسة اللغوية الموجهة نحو التواصل، فهي تحولت إلى "**مضمون حجاجي** " مستمر وفق مناهج العلوم الاجتماعية، والتي هي بطبيعة الحال قادرة على إقامة روابط تعاون مع مباحث " **فلسفة القيمة** "، فلسفة تتولى مهمة المساهمة في نظرية العقلانية[1].

يسمح هذا التّحول في رأيه ببناء صرح اجتماعي نموذجي، يمكن لمختلف الفواعل المشكلة له الاندماج في وضعية قيمية واحدة ،وضعية تسمح في مضمونها تشكل عالم جديد، وفي هذا الصدد يبدو أنه يحاول زعزعة "**النظام الرمزي** ""**العائم** " في العالم الحي، الذي يعتبره تقلدي ،الذي يعبر عنه صراحة بمصطلح " **الهش** " ملخصًا بذلك النظريات و الملاحظات النقدية التي دافعا عنها كل من " **تشارلز تايلور**" **و** " **أكسيل هونيث**" حول هشاشة النظام العالمي، وفي السّياق نفسه حاول اجاد تفسير منطقي لثقافة الفهم السائد، وهنا حتما سيبحث آليات الشرح والتفسير، وفي مستوى ما نقل وتحويل هذا الفهم عبر التاريخ ، وهنا بالذات رسم ملامح الصراع **و**" **الصدام التأويلي** " بينه وبين " **جورج هانز جادامير**"، و بنفس القدر والحدة دخل في تبادلات مشتركة مع " **هانز ألبرت** "على " **الوضعية** "، ومع "**فوكو**"في علم " **الأنساب** " **و** الفلسفي مع " **جون وراولز** " حول " **نظرية العدالة** " .

من المعروف جيدًا أن "**هابرماس** " **و** "**تايلور**" تميزت كتاباتهما بتصادم في أكثر من طرح ، ولكن هذا الاختلاف لم يمنع التحفيز الفكري الكبير الذي أثارته تعليقاتهما تجاه تعليقاتهما ،و عملا على تقوية مصادر "**التفكير في الذات**"، وفي خضم الصراع الذي دار بينهما تفتقت مفاهيم الهوية الأخلاقية الحديثة، بالطبع، هذا لا يحول دون الاختلافات المفاهيمية بينهما، و **تايلور**"، يلقي الضوء على ما يعتبره أضعف نقاط الضعف ففي كتابه " **الأخلاقيات الرسمية** " المشروع العملي لنظرية العقلانية التواصلية ، نلمس رغبة عارمة منه إلى توجيهنا مباشرة للمشكلة المركزية في رأيه، وبقناعة يعتقد أن العقلانية هي مفاهيم يجب الوصول إليها، والتحقق منها على ضفاف المجتمع، وفي مستوى أخر هي منظومة قيم عملية يتم فهمها عن طريق العقل، ولتطويق هذه الإشكالية وتطويرها، لابد من توافر أخلاقيات رسمية للعقلانية ذاتها، وعند هذا الحد فقط يمكن أن نتحكم في الأخلاقيات الإجرائية

1 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.37

البحتة، ونحن نسعى جاهدين، وفقا المبدأ الأساسي الذي عمله، نحاول الوصول إلى تفاهم عقلاني منطقي لنسق عمل التفكير الديني يضمن مشروعه[1] .

يشخص عمله من سؤال تحفيزي، وأساسي بالنسبة لمشروع النظرية التواصلية، وبالنسبة لنا يعتبر نقطة أثار فكر هابرماس حول التدين حيث يتساءل: ما هي الأسباب التي تحفز الفرد على تحقيق تفاهم عقلاني بدلاً من شكل آخر من أشكال الاتفاق، أو حتى أي حوار على الإطلاق؟ ألا ينكر ذلك " **الحرية الفردية** " وهنا تتحرر العزيزة ؟، بمعنى أنه لا يمكنني أن أختر، وفقًا لهذا الشكل من الاتفاق، معايير اللغة التي تناسبني شخصيا، حتى على حساب احترام الجهات الفاعلة الأخرى المشاركة في الاتصالات؟[2]

يُظهر هنا قلقا، ويجد صعوبة في إقناع نفسه أن منظومة القيم السائدة في المجتمع المعاصر قد شارك كل واحد منّا، من بعيد في هيكلها، أي أن عقله في مستوى ما قد ساعد على هيمنتها، وهنا بالذات يشعر "**بالإحباط**"، ذلك لان العقل الذي يستند عليه هو بـ"**الماهية** "شريك في معاناة الإنسانية، شريك في تسريع وتيرة هشاشة المجتمع المعاصر، أي يوجد من الحجج ما يتم إدانة العقل، وعن حقيقة، توجد بما فيه الكافية في مشروعه أخلاقيات إجرائية تضمن حدود قصور العقل نفسه، وتضمن مراقبة ومشاركة أفراد البشرية لتصحيح اختلالا ته.

يبدو أننا أمام مفهوم جديد لمفهوم "**البشرية** "، البشرية التي تنتج الخطاب والتفاهم العقلاني أي إعادة بناء العقل البشري على نسق المراقبة من الداخل، مراقبة تسمح بإعادة تفسير سلوك العقلي بالنسبة للفرد نفسه، قبل إقناع الآخر بشرعية التفكير والسلوك، بالتأكيد، بالحاجة إلى مقاومة، بالحاجة إلى التفاهم والمناقشة، ففي النهاية لا يمكن اعتبار مداولاتنا عن العقل تقييم لأغراضه، أو تبريرها أو أهميتها النسبية، فهو حقيقة واقعة أو في عملية انعكاس تتناول مسائل الحقيقة الموضوعية، ولا يمكن أن يكون العكس هو الصحيح إذن مداولاتنا بشأن تلك الأغراض التي ينبغي أن نتفق عليها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بفهمنا للدين[3] .

1 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.30 - 31

2 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.31

3 -Habermas ،1987a ،T2 ،p.33

يتفق مع "**أكسيل هونيث**" في مقاربته لمجموعة من المفاهيم ك : مفهوم " **أخلاقيات الفهم الإجرائية** "، ومفهوم" **الشّكّية الإجرائية** "، **ومفهوم** " **هياكل عقلانية** " التي تساعده على التعامل مع الأخطاء التي يقع فيه العقل من جهة، ومن جهة ثانية تشكل في مضمون معالجاتها مساحة منطقية يتحرك بموجبها المجتمع لتمثيل عالم الحياة الاجتماعي، وبدون ممارسات السلطة الرّمزية، السلطة الرمزية التي تحاول أنها تسويق آليات تنسيق العمل الاجتماعي، على مستوى "**تكامل النظم**"، لذا وفي ظل استمرار عمل هذه المفاهيم ستختفي العمليات السابقة للنظام، وستتلاشى الهيمنة المطلقة للمناهج النظرية، وفي هذا الإطار اشتغل " **ميشال فوكو**" مع مفهوم " **الإكمال النظري للأنظمة**[1] "

يتضح مما سبق أنه يتمسك بالأشكال المرتبطة بالمواقف التي لها صلة بالممارسات المهيمنة على الحياة اليومية، والتي بطبيعة الحال تصف "**المظهر الخارجي** " للمجتمع، علما أن النظريات التي تحكمه يسميها" **نظريات القوة** "حتى تكرس فلسفة الهيمنة من" **الداخل**"، وبشكل يومي للأفراد، وفي مستوى معين تتحول وتتطور إلى مستوى الجماعات، وهنا يدخل في حوار مع "**تاريخ النظرية النقدية**"، في أسلوبها الاجتماعي خاصة مساهمات نقد علم الاجتماع الكلاسيكي : ("**ويبر** "،" **دوركهايم** ")، وهنا فقط يكتمل وصف النظرية التواصلية كمشروع يحمل فكرة التعدد الرّمزي، وهنا بالذات يطفُ الدين من جديد، في نشاط التّدين وتنظيمه الاجتماعي من منظور الفهم التواصلي للمشاركين في العالم الحي، سيكون من غير الواقعي اعتبار الدين ليس أساسًا لمقابلة مثالية، في الواقع.

يطرح أسئلة حرجة على العقل النقدي مفادها: هل بالفعل **يسيطر التدين على الأفراد من الداخل بينما المجتمع من** " **الخارج** "؟، وإذا سيطر المجتمع بالفعل هل يرجع ذلك للخبرة الواسعة التي أكتسبها تاريخيا؟، وهل يمكن للمؤسسة الدينية أن تمتهن إدارة التّدين بين أفراد المجتمع؟ هل سبق أن رأينا وجود علاقات قوة بين الهيئات الدينية المختلفة التي تشكل منظومة التدين؟، ينبغي للمرء ألا يقلل من قوة الدين وقدرته، هل يكون من المبالغة القول أن إشكالية التدين قد أصبحت نقطة محورية في النقاش الدولي حول نظرية العلوم الاجتماعية؟

1 - Habermas ،1987a ،T2 ،p98

في الواقع، ولسبب وجيه. هناك العديد من الفلاسفة الذين اهتموا بمجال الجدال المنهجي ومعرفة التاريخ الفكري لإشكالية التّدين، وهم قادرون على الجمع بين المجالات والقضايا الأكثر تنوعًا للمناقشة دون استبعاد صفوف المنظرين الجادين ، وهنا تكمن نقطة الانطلاق الخاصة به، إذا اعتبرنا نظرية العمل التواصلي هي واحدة من أركان الفكر الفلسفي والاجتماعي المعاصر، إنه من الضروري للمعالجة التحليلية النظرية الصحيحة لمختلف العلوم الاجتماعية، لما آليات التدين المختلفة، تختلف باختلاف مكونات المجتمعات؟، حتى الآن، نرسم تقدم سوى بعض ملاحظات حول مسألة التدين **ف (انتقاد" مبدأ الاحترام " " للسلطة "و"التقاليد" "الأكاديمية" ، "تنمية الشخصية" و "فيما يتعلق بالهياكل الاجتماعية ")**.

يتعين علينا الآن أن نَشْدُدْ هذه الحجج، لتعميقها، ولكن بشكل خاص لإطالة أمدها وإبراز إمكاناتها لمستويان متميزان من التحليل الديني، وهما **أطروحات الانفصال والاستمرار** فيما يتعلق بالتدين في خطابات التفكير المعاصر، ثم **مسألة عقلانية الإيمان من منظور مجتمعي**[1].

❖ التقليد العقلاني كتربة بدنية من نظرية الاتصالات:

لا يخف على دارسي تاريخ الفلسفة أن موضوعها التقليدي على مر تاريخها هو عقلانية الآراء والأفعال ومن خلال هذا الطرح حاول "هابرماس" أن يؤسس لموقف يرى من خلاله أن الفكر الفلسفي يأتي من التفكير الانعكاسي الذي يندمج في المعرفة والكلام والعمل، ليصل إلى نتيجة مفادها أن الموضوع الأساسي للفلسفة هو **الاشتغال على السبب**، ويكتب ذلك في مقدمته لنظرية العمل التواصلي (، التي نشرت باللغة الألمانية في عام 1981)[2]. ليوضح هذا الطرح بقوة ضمن مقولة حدسية عريضة تؤكد بأن تاريخ الفلسفة الغربية بأكمله هو تاريخ عقلانيات، وفي الوقت نفسه أن السؤال ما هي الفلسفة، في الواقع، سرد متجسد في الكيان التاريخي الذي ظهر"ظهور" الشعارات اليونانية.

بهذه المقاربة العقلانية ينتقد تاريخ العقلانية الغربية في جوهرتيها اليونانية ويدعو إلى فلسفة **"خارج العقل اليوناني التاريخي"**، وهو يعد من بين النقاد الأكثر حدة بعد " نيتشه " و "هايدغر" و

1 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.124

2 - Habermas ،1987a ،T2 ،p.60

"فوكو " وغيرهم، أي أنه استطاع أن يتخلص من مقولة فكرة **تعاقبية العقل** في ضوء تاريخ أعيد رسمه عدة مرات بدافع قوى أخرى بعيدة كل البعد عن قوى العقلانية في ماهيتها الإنسانية، وسار في هذا الطريق بحذر ، حتى لا يتصادم مع الصورة الواقعية الممكنة لتاريخ الفلسفة من جهة، و صورة العقلانية المنفصلة المجزأة والتي أعيد بناؤها باستمرار وتفكيكها ضمن مقولات **الواقع المهشم** .

إذن نحن أمام منظور لأطروحة غامضة في علاقتها مع التاريخ الذي كُتب ولكن في **تناص** كامل مع الواقع المعشي كما هو، و هو بالتأكيد عدم إعادة بناء التاريخ الكامل للعقلانية الغربية، على نحو أسلوب الكتابة التاريخية، لأنه أسلوب، بطريقة ما، يحمل مواقف معينة من سؤال العقلانية التي موضوعها الرئيسي هو **الفصل بين السبب ومختلف أشكاله**، وبهذا المستوى من التحليل يقدم قراءة نقدية لفكر الحداثة، والتي تمتد من "**الديكارتية** " إلى مرحلة "**التنوير**" ومن المرحلة "**الكانطية** " إلى " "**الهيجلية** "، فهاهنا يحاول تفكيك مركبات الفهم السابق بتناص كامل مع ما قام به "**نيتشه**" كمفكر مفكك، عندها، هو هنا فقط ننظر إليه كصاحب مهمة يعمل على إعادة **تأهيل مشروع الحداثة** التي انعطفت إلى مخرجات خطيرة.

ومع ذلك، ليس هناك مبرر لرفض مشروع الحداثة التنويرية لما لها من أهمية، في تاريخ الفلسفة ، ومناقشاتها **حول العقل أو نفيه**، و تتجذر الحاجة إليها مرة أخرى كوناه تمثل رابط العقل بالمجتمع، ومن هذا المنظور الحداثة الاجتماعية هي مصدر تطور فكر هابرماس، هي ، في معظمها تحمل القلق الفلسفي وتحديداً في الأشكال المختلفة للتحليل كهدف للنقد، أي أنه يستمد مشروعية أطروحاته من فكر الحداثة الاجتماعية (**ويبر ، دوركهايم، أدورنو، هوركهايمر**)، وعندما لا يتم هذا الدفع والتوجيه **تتسلق النظريات التاريخية الملتبسة** الفهم الصحيح للمجتمع، وهنا بداية انحراف السؤال العقلاني البحت.

نجد من خلال هذه الروافد مشروع و أساسًا لتحليلاته المتواصلة في نسق نظري لقيادة نظرياته الخاصة نحو تعميم العقلانية العملية بمنظور الحداثة كما اعتقد ونظر لها هو، أي في إطار العلوم الاجتماعية، وهذه المقاربة حتما هي **نتاج فكر ما بعد الفلسفة الألمانية**، وهذا لا ينفي أو ينكر تشبعه بالفكر الألماني، فإنه يتسرب في كثير من المواقف الحاسمة، على عكس رواد مدرسة فرانكفورت التقليدية.

بناء على ما سبق يظهر ويتطور مشروعه كمقولات علمية تستمد موضوعيتها كتداول فلسفي الذي يلقي بظلاله على مختلف مناهج تفكيك الواقع، والتعبير عن هذا الواقع، ويحدث ذلك من خلال دمج مشاريع الحداثة، من جهة، ومن جهة أخرى العمل على تماهي الغايات في الموضوع الواحد المجزأ، وهذا عمل ضخم حاول من خلاله إيجاد وحدة موضوعية بين مشروع الحداثة والعقلانية في أسلوب تفكيرها، وهنا نجد ما يسميه **النسق الموضوعاتي**، والذي بطبيعة الحال **يتموضع في اللغة**.

يمكننا من خلال هذه الجزئية — **جزئية اللغة** – تتبع مقاربة المشروع في سياقات أخرى والتي نعتقد أنها أكثر تجريدا، إنها مسألة إعادة صياغة العقلانية وشروط ممارستها من خلال نظرية اللغة والحجة ،هاهنا تكمن المخاطرة كون أن **اللغة تحمل في خاصيتها بقايا الميتافيزيقا**، وهنا ينهض الجدل، كون أن اللغة تحمل رموز لها القدرة على تشخيص الواقع من حيث هو يحمل، وفيه تشخص المعنى، والميتافيزيقا تحمل **المنظومة المعيارية الممكنة التحقق** لو انتهى العقل إلى نتيجة، وهنا تكمن مخاطرة أخرى وهو أن الفلسفة لم تعد قادرة على رأب هذا الصدع في العقلانية المعاصرة، ففكرة **المعرفة الموضوعية هي بحد ذاتها شرط ميتافيزيقي**.

نفهم من هذا أنه ترك **مساحة كبيرة في مشروعه لخطابات اللغة**، وقد نعترض بشدة على هذا التوجه لأنه حمّل الخطاب اللغوي أكثر مما يمكنه، بمعنى ترك المعنى معلقا، أي ترك القارئ على الهامش، دون حوار ، وهنا **أقفل النص كوعي اجتماعي متفرد**، ونقصد هنا غايات الحداثة وانعكاساتها على طبقات المجتمع المختلفة، والقصد بإغفال النص أو غلقه هو تنميط خطاب اللغة، وذهب بالجدال بعيدا إلى حدّ **الأسلوب–أدوات التفكير –**، وهذا ما لا يقف عنه الطرح المنطقي للموضاعاتية الاجتماعية، فبهذا الأسلوب الحداثة تضحى عاجزة عن مراقبة مقولات العقلانية بطريقة عقلانية، وهنا **يتحول كل خطاب علائقي إلى مجرد استعارات أو دهاء عقلي لتركيب المغالطات** .

الذي لا شك فيه انه مارس النقد بوعي، ولكن هذا لم يمنع من تسرب بعض الأفكار، كبقايا لطريق ينتصر لاختصارات نظرية ويتجاهل عددًا ليس بالبسيط لعدة مسائل تتعلق بالفهم في العلوم الاجتماعية، وبخاصة منها نظرية اللغة.

لا يخفى علينا أن الغرض الرئيسي من نظرية اللغة في مشروعه هو غرض مركب فمن جهة هو إيديولوجي رغم كل الاعتبارات الفلسفية والإبستمولوجية والاجتماعية التي نجح في التعبير عنها من خلال اللغة، ومن جهة ثانية يحاول من **خلالها تصفية التصور التاريخي للنص، والحد من تأويلاته** في الفضاء العام لغرض فتح المجال أمام بعض الخيارات الضرورية فيما يتعلق بمسألة العقلانية كمرساة ضرورية لأي محاولة لفهم الواقع.

لذلك محاولات فهم الواقع المعاصر كمجزوءة في مشروعه تنطلق أولا وقبل كل شيء بحوار جريء مع مشروع التنوير ، وذلك من خلال وصف أسس العقلانية الحديثة من **"ديكارت"** حتى " **كانط** " قبل **تفكيك العلاقة بين المثالية الألمانية والعقل التاريخي**، ثم مراجعة مفهومات " **نيتشه** " **و" فرويد** ".لمفهوم النظرية النقدية ، وأخيرا محاولة إدراك تمثلات مدرسة فرانكفورت، التي تغذيها نظريات المفكرين المذكورين سابقًا (**هيجل ، نيتشه ، فرويد ، ماركس**): عند الحديث بشكل أكثر تحديداً عن **سلبية السبب** مع **Horkheimer و Adorno** ليأتي إلى الانتقادات التي يواجهها فيما يتعلق بحالة العقلانية الحديثة.

نعتقد من هذا المنظور أن مناقشة التاريخ الحديث للعقلانية من منظوره، يدفعنا إلى طرح سؤال مهم ومحرج في الوقت نفسه إلى أي مدى **يمكن للعقل البشري مقاومة ترسبات اللاّوعي التّاريخي؟** وهل فعلا الإمكانيات المعرفية التي تحققها العلوم الاجتماعية تسمح لنا بالوقوف على الأساس الموضوعي للعلاقات الاجتماعية؟، وإذا أمكن ذلك فما غرض وفائدة نظرية العمل التفاعلي؟

الحداثة كمشروع اجتماعي يفهمها الكثيرون على أنها نظام علائقي يسير بفعل **راجحة العقل وتطوره الغائي**، وغالبا ما يترجم هذا التطور الغائي كنصوص موجهة للاستهلاك اليومي، لكن سرعان ما **تتحول هذه النصوص إلى معتقدات** ما أدى إلى انحراف فكري وانعطاف ذهني إلى درجة البلادة، وأحيانا التعنت، في شكل مجموعة نصوص **موجهة فوقيا**، خرقت السياق التداولي المناسب لمشروع الحداثة في حد ذاتها، وبصورة خاصة عملت هذه النصوص على تفقير خطابات الموقف المعرفي فيما يتعلق بفلسفة القيم على **تعويم الفهم** بتأويلات سطحية تعمل لمقولات **النقد الدارج**، وهنا هابرماس حاول إعادة تعريف مهام الحداثة من منظور فلسفي.

محاولات إعادة التعريف بالمهام الأساسية للحداثة الاجتماعية خلقت نقاش آخر على الهامش، وهنا نلحظ أنه ليس هناك عودة إلى الماضي بقدر ما العودة إلى الأسباب التي دفعت العقل إلى هذا المستوى من التفكير، خاصة مرحلة التنوير، هنا خطوة جريئة ومصالحة مع التاريخ أخذها على عاتقه وهذا الطرح لا يخلوا من مخاطر، لأنه بقدر ما يمكننا قطع الطريق أمام المزايدات الهوياتية نقع ضحية هوية أكثر منها وهمية، وفعلا هو هنا يدشن **ميتافيزيقا جديدة** في الوقت الذي أعلن عن إعادة تعريف مهام الحداثة وذلك بدون تناقض مع مشروعه.

عند هذا المستوى من التّصور الذي أراده نطرح التساؤل التالي هل المهام الذي رغب بها للحداثة من منظوره هي وفق خاصية اللغة التقليدية؟ أم أنها لغة محايثة للخطاب السابق؟ بمعنى هل هي نظام مكتسب لم يعد يسبب الانعطاف؟، وبالتالي يمكنها أن تسافر بدون **أفكار ويوطوبيات مرحلة النهضة والتنوير**؟ وهذا يجرنا حتما إلى تساؤل أكثر تعقيدا وهو وفق أي آليات عقل اشتغل إذا سمح لمشروعه تقبل اللغة التقليدية؟ وهنا كل المحاولات في رأي ستقع **ضحية ترسبات الإيديولوجية** التي تتوارى في الفهم العميق للعقل الاجتماعي، وهذا تنبه له كل من (**هايدغر ودريدا أو أدورنو أو فوكو –**)، وفعلا استجاب لهذا التنبيه من خلال موقف مشهود حينما دافع عن مقولة : **أنه كلما نتكلم نحمل تجديد لفكر عقائدي، ومن يعتقد غير ذلك، فهو يعارض روح الحداثة** .

لم يعد خفيا أن مشروعه للحداثة هو استمرار للعقلانية الغربية، لكن بمعتقدات جديدة تحمل في مضمونها الاعتراف بالآخر، والقبول بهوية الأخر من خلال احترام التجدد في اللغة، و ذلك من خلال إعادة تعريف الفهم الفلسفي للحياة الاجتماعية، وهنا بالذات **لم تعد الفلسفة تدّعي الامتلاك "الأساس النهائي" لرؤية العالم، كما أنها لم تعد تدافع عن المقدس، كما أنها لم تعد تعتقد فيه أنه مصدر كل فاعلية**[1]، فمن هذا المنطلق يمكننا الوقوف على فهم مغاير تماما على الأقل من حيث المضمون للعقلانية التي ارتبطت وتوحدت مع التفكير الاجتماعي، و يرجع ذلك لسبب رئيسي يتمثل في تمسكهما بالواقع ،الواقع الذي يوحد بين التفكير والتجربة، وهنا يقدم نفسه كعنصر فاعل في منظومة الحداثة .

1 – روجيه كايوا : الإنسان والمقدس، ترجمة : سميرة ريشا ، المنظمة العربية للترجمة ، لبنان ، ط 1، 2010 ، ص 39

نحاول بعد مسايرة ومقاربة الخلفيات الفكرية والتاريخية، والموضوعية لفكره، مدارسة مجموعة من الأبعاد المفاهيمية والمنهجية المتخفية ضمن مقولات العقلانية، التي ارتبطت بالحداثة من خلال قراءة النظريات المختلفة التي تمّ الكشف عنها واستعمالها في ضوء العقل واستدلالاته، فنقدم أولاً مجهودًا لتحديد ووصف المفاهيم الفلسفية والاجتماعية الرئيسية، التي تسمح لنا أولاً وقبل كل شيء بفهم **المعتقد كفعل وممارسة**، ثم تتبعه في أفق أسئلة ترتبط بالمفاهيم الإجرائية المختلفة التي تمت مدارستها في هذا الفصل (**العقلانية ، والعقلانية الآلية، والهيمنة، والعزلة، والنقد، الدين، التدين، الفضاء العمومي، وما إلى ذلك**)، بعيدًا عن الاهتمام فقط بالجانب المنطقي والعملي للمفاهيم المقصودة، بل العمل على ربطها، ارتباطًا وثيقًا بالمنظور التاريخي للعقائد الموصوفة في التحليل، و من وجهة نظر منهجية، يجب أيضًا فهم مرتكزات تحليلاته و نقاشاته في منظورات الحقيقة، حتّى وإن أصبحنا نواجه الحقيقة نفسها ذات أوجه مختلفة[1] .

❖ الإيمان بين جدلية الوحي والتفسير:

ارتبطت العقلانية عبر تاريخها بمفهوم الواقع، وظهرت تاريخيا كمشروع غايته احتواء **الاختلافات الميتافيزيقية أو اللاهوتية**، واكتمل بناءها الشامل من خلال بحثها المعرفة العلمية، ويمكننا اعتبارها بحث عبر **التاريخ لأفكار الصدق والخير والجميل** وذلك سمح بتوثيق تجربة الفعل الإنساني عبر تاريخيته، أي توثيق عمليات الفكر نفسه، كونه تصور عقلاني قيمي، ولنا في **منطق " أرسطو "** أو **وعد القرب من الله مع " القديس أوغسطين"** أمثلة حقيقية وواقعية على مشروعية مشروع العقلانية في مفهومها العملي في ثوب الحداثة.

ومع ذلك، العقلانية تظل موضوعا مرهفا معقدا، تُضارع في طبيعتها رهافة المقدس، وتتطلب تمييزًا نظريًا نقديًا باستمرار، ولو أنّ المقدّس في صورته الأوليّة البسيطة، يشكّل طاقةً خطيرةً، خفيّةً على الفهم، عصيّةً على الترويض، شديدة الفاعليّة، لذا كانت المشكلة التي تواجه من قرّر اللجوء إليه تكمن في استمالة هذه الطاقة واستخدامها لمصلحته مع اتّقاء الأخطار الملازمة باستعمال قوة يصعب إحكام

1 – رينر روشليتز : الثقافة ((والنظام)) من منظور هابرماس، ترجمة: محمد الداهي، أنظر : فضاءات الفكر، // : http – Archivebeta.Sakhritivom, p 68.

السيطرة عليها إلى هذا الحدّ، علمًا أنه بقدر ما يكون الهدف الذي يسعى إليه الطالب عظيمًا. تتضّاعف ضرورة تدّخلها ويصبح استخدامها محفوفًا بالمخاطر [1]، ومن هذا التماثل يعتبر هابرماس، أنه، وجد في دفاتر عصر التنوير على **الأسباب** التي أدت إلى **تراجع** مشروع الحداثة الاجتماعية،((**أي تراجع قداسته**))، وفي الوقت نفسه عمل على تقوية خطوط الصدام مع الذات البشرية في إنسانياتها، وأدى هذا به إلى انتقاد " **الفيلسوف كانط**" ، والذي حمّله هذا الفشل، الذي يرى انه عكف على بناء عقلانية وهمية لا تتصل بالواقع، وأنّ كل المطالبات العقلانية التي رأى أنها الحل ما هي **إلا تَذَهُّنْ نفسي**،. في حين يرى أن **الفلسفة الديكارتية انغمست في الواقع حتى فقد هذا الواقع تجانسه المنطقي** بالنسبة للسلوك الإنساني، ففي نهاية المطاف، هذه الحركة التّاريخية المعقدة وجد فيها إلهام لمشروعه من جهة، وجعله يحقق تمايز إيديولوجي مع التاريخية الغربية.

يؤسس موقف نظري جريء مفاده إذا أردنا التخلص من كل المعتقدات التاريخية يجب **التخلص من الثقافة** التي احتوت وتضمنت واستوعبت هذه التاريخية، ويعتقد أنّ الموضع الوحيد للتذكر الذي يمكننا أن نحصل عليه من أجل تحقيق الوعد بقيام مجتمع له طابع إنساني، يتمثل في نقد الحقيقة ذاته، ففي هذا النطاق تكون الحقيقة نفسها طريحة مرموسة تحت أنقاض الفلسفة، يمتح الفكر منها بالذات قوة النفي المتعالي عن التشيؤ[2].

يعتبر هذا موقف معادٍ، وبصراحة **جافة للكنيسة**، وهنا يتقاطع مع الفكر الديكارتي ويجسده، لا بل يضحى مجددا ممثلا لهذه "**الحركة التاريخية المعقدة**"، وذلك من خلال الاستناد على المناهج الابستمولوجية التي عملت على تحرير موضوعات التفكير من ثقل **التقاليد المدرسية** والعلوم القديمة، أي الميتافيزيقا التقليدية التي تأسست على فكرة أحادية مفادها أن العقل هو القوة الوحيدة التي يمتلكها كل إنسان و من خلاله فقط يتشابك مع الإرادة من أجل قيادة حركة المعرفة والعمل، إن قابلية المقدّس للتفشّي، من جهة، تقوده إلى الانصباب الفوريّ على الدنيوي إلى المقدّس، من جهة أخرى، تحدوه أبدًا إلى الاستيلاء عليه، حتّى لينذر بتجريده من قدسيته والانحلال هو نفسه في العدم، من هنا ضرورة

1 – روجيه كايوا : الإنسان والمقدس، ترجمة : سميرة ريشا ، المنظمة العربية للترجمة ، لبنان ، ط 1، 2010 ، ص 40

2– رينر روشليتز : الثقافة ((والنظام)) من منظور هابرماس، ترجمة: محمد الداهي، أنظر : فضاءات الفكر، // : http – Archivebeta.Sakhritivom, p 69

تنظيم علاقاتهما المتبادلة بمنتهى الدقة والصرامة، تلك هي تحديدًا وظيفة الطقوس، التي نميز فيها بين نوعين: أحدهما إيجابي يتولّى مهمة تحويل كل من طبيعة الدنيوي والمقدس، بحسب حاجات كل مجتمع، والثاني سلبي يهدف إلى إبقاء كل منهما ضمن نطاق كينونته الخاصة مخافة أن ينشأ بينهما احتكاك غير مناسب يؤول بها إلى التلاغي[1]

في ضوء ما تقدم يحاول أن يفكك الإشكالية التي تبحث العلاقة الكامنة بين **الموضوع والسبب** ((**المقدس والمدنس**))، في التفكير الذي يسيطر على **الحداثة الناشئة** من جهة، ومن جهة ثانية يبحث كيفية تطورها، والعمل على استمرار التفكير الذي يُعمّق خبرة الإنسان كسلوك مبرر في الفضاء العمومي، ولا يقصد بالفعل الإنساني الذي يتعلق بالواقع المتحول **– الفضاء الخاص–** الذي ينتج عنه **التسامح النفسي** من جهة، **و الشّك الدوغمائي من جهة ثانية، فيتحول الفعل العقلي إلى معتقد**، وهنا تنهار جهود فلسفة التنوير، وأيديولوجية التقدم، كون هذه العلاقة تحولت إلى معتقد،معتقد يعيد بناء مفاهيم الحداثة، على خلفيات تواصلية مبهمة، والأخطر من ذلك **يتم تحديدها تقنيا**،حتى فيما يتعلق بالتواصليات المجردة، تلك التجريدات المكثفة، لا يمكن أن تسلم من التناقضات المحتملة للفاعلين الاجتماعيين المسؤولين[2] الخاضعة وبالتالي فإننا نفتقد ما يميز بشكل صحيح الانتقال من العقلانية الحديثة إلى النوع المحدد من التنوير وتتحول الحداثة إلى جدلية بين الذاتية والموضوعية. كما يعتقد.

هدا الموقف يشبه كثيرًا موقف ديكارت، فيرفض تشخيص ديكارت لحياتنا الداخلية، وشخصيتنا، على أنها موضوعات مستقلة وغير مدعومة بمقولات العقلانية في سياقها الاجتماعي، ويذهب إلى مخاطبته بالمتناقض بحجة أن الذّات دائما سندها الفكر وليس المادة، فلا معنى للانخراط في مقولات عقلية فارغة المضمون، **ولا وجود لأفكار فوق أو بعد الواقع**، وتجارب الشعوب أثبتت أن **الفضاء العمومي هو تشاركي** وليس ذاتي فردي، قد توجد الحقيقة في التصورات، ولكن ليس هناك وجود في العقلانية الاجتماعية، فيمكن أن نكون بطريقة ما في **حاجة إلى الحقيقية دون الحاجة إلى**

1 – روجيه كايوا : الإنسان والمقدس، ترجمة : سميرة ريشا ، المنظمة العربية للترجمة ، لبنان ، ط 1، 2010 ، ص41

2 – رينر روشليتز : الثقافة ((والنظام)) من منظور هابرماس، ترجمة: محمد الداهي، أنظر : فضاءات الفكر، // : http – Archivebeta.Sakhritivom, p 69

واقع آخر يثبت حقيقة أخرى، وعلى وجه الخصوص دون الحاجة إلى واقع الأشياء من أفكارنا وخبراتنا التاريخية.

يناقش الفيلسوف كانط مرة أخرى بقوة، ويرى أنّ الواقع الواحد يفترض الآخر، إنه من المستحيل **وجود تصور عقلي دون موضوعية** ، فالشرط الضروري لوجود أفكارنا وتجاربنا هو الجدل الذي يحرك المعرفة المحتملة لموضوعات الفعل الإنساني، وهي التي تمنحنا غالبا أفكارًا واضحة ومميزة، **إلى جانب اليقين من الله الذي لا يمكن أن يخدع، وحالة ظروف العقل غير محدودة على فهم الواقع.**

يتفق جزئيا مع كانط في تصور مفاده أن **العقلانية هي جوهر الإحساس والفهم،** وهي أساس التجربة اللاّزمة لكل معرفة تعتمد عليها بشكل وثيق، وكل العمليات التي تجعل **المنهج،** بداهة أو كمعرفة أوّلية سابقة، وأنها هي المبدأ الأول والأساسي في كل شيء، كما يظهر في الواقع، وهذا يجعله يستند على مفهوم المعرفة التاريخية لكانط، ولذلك، رأى كانط أن مسألة البداهة كانت حاسمة بالنسبة لمصير الفلسفة ومكانتها في عالم المعرفة، **وهنا لم يعد سؤال حدود العقل ذا معنى لأنه سبق الفعل التصور .**

يناقش مع **ديكارت وكانط،** على التوالي إشكالية **السلطة الإلهية** باعتبارها واحدة من الافتراضات الرئيسية للتنوير، فيعتقد أنه ليس هناك حاجة لتفسير الإلحاد، وبالمنظور نفسه لا يتم **رفض لاهوت المضاربة (الطبيعية)، كما لا توجد حاجة ماسة للتمثيل الفلسفي لـ الله،** ولا يمكن في الوقت نفسه، **نفي الله من الفكر،** فكل ما نحن في حاجة إليه هو **طريقة التفكير في الله** على الرغم من أن **كانط يصحح علم اللاهوت الكوني،** وعمل على جمع الأدلة الأنطولوجية، إلا أنه لا ينوي **هدم كامل صرح اللاهوت الطبيعي .**

قام بتطوير **نموذج جديد للتفكير في الله.** بحيث دافع عن أطروحة **حلول اللاهوت الأخلاقي محل اللاهوت الكوني،** وبشكل أعم، **اللاهوت (الميتافيزيقيا)،** لأن الأخلاق لها مصدرها في **الحرية، الله** لم يعد **يُعتقد من حيث الوجود الأعلى،** ولكن من حيث الحرية، وعند هذا المنعطف يمكننا بسهولة قراءة مهنته الفلسفية على أنها سلسلة من المحاولات تتخصص في فهم المنجز من الحداثة بعيدا عن المعتقدات كإنجازات في "فلسفة الموضوع اللاهوتي"، ويمكننا الإشارة إلى هذا التغير في الرؤية

انطلاقا من بعض المفاهيم فكلمة **فاس** اللاتينية التي تفيد ما تأمر به الشريعة الإلهية، و **تقابلها** لفظة **نيفاس** التي تشمل كل ما تنهى عنه هذه الشريعة أي أن كل ما يشكل انتهاكا لها ويخل بتناسق العالم، كذلك كلمة **ثيمس** اليونانية، وهي كسابقاتها تؤكد تناسق الكون، لا تعبر عن المفهوم الأخلاقي عن للعدالة، بقدر ما تفيد معنى الانتظام الضروري لحسن سير الكون، لكن المحرّمات متضمنة في التعبير اليوناني(غير مسموح) وهو لا يشير سوى إلى عدم تطابق العمل المحرم مع التعاليم المقدّسة التي تضبط العالم في النظام والثبات[1] ، وعليه يمكننا إدراك بسهولة أنه هناك رغبة في توسيع وظيفة العقل الحرجة نحو المجالات الجماعية للحياة الاجتماعية والسياسية في ظل الضرورات المتمثلة، خاصة في جانبها الثقافي، بحيث أصبحت تلغي كثيرا من النصوص الميتافيزيقية، كونها عمّرت مجالات أوسع لم تصلها تلك النصوص، نظريًا، كونها تجاوزت المطالب الاجتماعية ذات الطابع المادي، بل بدأت تعاين المشاكل الجديدة المتعلقة بنوعية الحياة، والمساواة في القانون، وتحقيق الذات، والمشاركة وحقوق الإنسان[2] في ضرورة تقديم أفكاره وشكوكه إلى الحكم العمومي، باعتباره الدافع الحاسم في أي موضوع، من هذه العودة المستمرة للنفس؟ ، لن نكون قادرين على تقديم انتقادات هابرماس للأعمال النظرية لفلسفة الموضوع دون الكشف أولاً عن فكر أهم فلاسفة الوعي .

فإن حاولت أن تغير معاييرك الاستقرائية إلى معايير استقرائية أخرى لا تؤمن بصحتها حاليا، أو حاولت أن تسقط من حسبانك البرهان الذي تدرك قوته حاليا، فإنك تسعى إلى أن تغرس في ذاتك معتقدا غير عقلاني لكن ما هو الاعتقاد أو الإيمان ؟ لقد تحدث الفلاسفة حوله على أنه شعور كما فعل "**هيوم**" أو "**جورج ستيوارت مل**"، أو كما فعل "**رايل**" أو بشكل أعم على أنه حالة عقلية، ولذلك فحين يشير الناس إلى الاعتقاد فعادة ما يتحدثون عن **الشعور العميق**.

ذلك الشعور العميق ينتاب مجموعات كثيرة من الناس وفي نفس الوقت، يستحيل قياس ذلك الشعور عند كل المجموعات رغم أنها ترتبط بنفس الشعور، ويتركز فهم نفسي حول ذلك الشعور ما

1 – روجيه كايوا : الإنسان والمقدس، ترجمة : سميرة ريشا ، المنظمة العربية للترجمة ، لبنان ، ط 1، 2010 ، ص44

2 – رينر روشليتز : الثقافة ((والنظام)) من منظور هابرماس، ترجمة: محمد الداهي، أنظر : فضاءات الفكر، // : http – Archivebeta.Sakhritivom, p 71.

يجعل تلك المجموعات نفسها تتناقض في وصف ذلك الإحساس، ومع مرور الوقت تتحول تلك المجموعات في كليتها إلى عائق لبعضها البعض، مجتمع مثقف تتعدد فيه الفضاءات المستقلة القادرة على أن تشكل عديلا مدمرا للفضاء ات المشبعة بالسلطة المنظمة بإحكام[1] ،وعند ذلك الوقت يستحيل قياس المفاهيم والأحاسيس و الالتزامات والآثار التي نرغب فيها، ونحن نبحث ونعني تلك الرغبات نحن نعتني تماما بفكرة أن العصور الوسطى كانت عصر الاعتقاد و الإيمان حيث كان يستحي على الناس في الغالب ألا يؤمنوا بالله.

وهنا يرى "**رالف لنتون**" إن عقيدة القادر المطلق في نهاية الأمر الذي لا يرضى إلا بالطاعة الكاملة **الوفاء** كان أول ما أنتجه نظام المجتمع السامي ,لقد خلق هذا النظام جبروتا غير عادي، وكان لنتيجته أن **شريعة موسى** خرجت بقوائم مفصلة عن المحرمات في كل مجال من الحياة الإنسانية، أن فكرة الإيمان هو جوهر الدين، وأنه في أساسه مسألة خاصة قد يُعبر عنها المرء في كلماته وسلوكه كما يشاء هي نقطة مركزية في الكثير من النظريات حول **البني الاجتماعية والسياسية التي تقوم عليها العلمانية، على سبيل المثال، مع أن براد يغم العلمانية لا يحمل مفاهيم مقدسة، كمفهوم الوفاء.**

الوفاء كلمة تعني أن الدين يعالج جوانب **صادقة،** فمن وجهة نظر علماء **اللاهوت الغيبي التيولوجيا غير منطقية مثل الروح والتأمل وغيرها** ، لكن تحمل في ماهيتها استمرار، ومباشرة ، وفي ذلك تكتمل معاني الوفاء، ومن جهة نظر الفلاسفة الوضعيين يحمل الدين معارف غير صادقة، ولكنها قد تتضمن معاني الوفاء، فيكون لها **معنى عاطفي يستحوذ على** البشر ، بيد أنها ليست معرفة حقيقية فيرى **فرويد أن الدين ينبع من عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة في الخارج و القوى الغريزية داخل نفسه، بهذا المعنى قد ينقلب الإنسان عن الدين في وجود ما يملئ حضوره، فالإنسان هاهنا لا يحمل معاني الوفاء،** وينشأ الدين في مرحلة مبكرة من التطور الإنساني عندما لم يكن الإنسان يستطيع أن يستخدم عقله بعد في التّصدي لهذه القوى الخارجية و الداخلية، ولا يجد مفرا من كبتها أو التحايل عليها مستعينا بقوى عاطفية أخرى، وهكذا بدلا من التعامل مع هذه القوى عن طريق العقل،

1 – رينر روشليتز : الثقافة ((والنظام)) من منظور هابرماس، ترجمة: محمد الداهي، أنظر : فضاءات الفكر، // : http – Archivebeta.Sakhritivom, p72.

و التعامل معها **بعواطف مضادة في الضمير** بوصفه خيطا هاديا في مسائل الإيمان، يلجأ إلى الهروب والتخفي في مقدسات أخرى.

إنّ الضمير، إنما هو وعي الذات لنفسها، وواجب يجب على المرء ألا يخاطر بأي شيء من شأنه أن يكون غير عادل في حق هذه النفس، وهكذا فإن الوعي بات فعلا ما أنا أريد أن أقوم به، بحقٍ، وعدلٍ، إنما هو واجب غير مشروط، أما إذا كان فعل ما بعامة عادلا أو غير عادل فهذا أمر يحكم فيه الذهن وليس الضمير، كما أنه ليس من الضروري مطلقا أن نعرف على **الأفعال الممكنة ما إذا كانت عادلة أم غير عادلة**.

يرى بعضهم أن معتقدات معينة تعد جيدة بحد ذاتها، وأن تبنيها قد يكون واجبا على الناس لأنها معتقدات تتضمن بصورة أساسية حسن الظن بالأشخاص الأخريين، فإن تصرف الناس على نحو أحمق أو مخز أخلاقيا، يعني أنك ملزم بتقديم المنفعة المبنية على احتمال الشك بمعنى التفكير فيهم باعتبارهم أشخاصا عاقلين من ذوي النيات الحسنة، فلا تسئ إليهم بأفعالك.

على الرغم من أن "**هيوم**" يعتقد بأن تبني المعتقدات البديهية ليس أمرا عقلانيا، إلا أنه يعتقد بالفعل أن انعدام هذه المعتقدات كان سببا في وجود حالة من العجز ومعاناة عقلية كبرى، إذ أن **انعدام وجود المعتقدات المتعلقة بالمسببات والنتائج يعني انعدام وجود الدافع** إلى القيام بعمل معين دون آخر أو حتى القيام بأي عمل في سبيل الوصول إلى غاية ما، وهو ما يؤدي إلى حالة من الشلل الكامل.

يعتقد بشكل عام **الثناء على الإله** لا يعدو أن يكون طقوسا عديمة الشأن أو دروشة إلى مناطق بعيدة لكي نتعرف على نماذج لهذا الانتكاس وعلى هذا يرى "**روبرت فورست**": يجب على كل شخص أن يشبع غليله من الدنيا بطريقته الخاصة وعلى هذا فإن العبادة الحقة تكمن في الالتزام بالقانون الأخلاقي للعقل العملي المحض، وليس من خلال ممارسة طقوس وحركات شكلية ويقول المثل الفرنسي: كلما تغيرت الأشياء بقيت الأمور على ما هي.

وهكذا فإن لكل دين حي في حالة صحية خاصية مميزة، وتتكون قوته في رسالته الخاصة المدهشة، ومن الانحياز الذي ينفخه ذلك الوحي في الحياة إن الأفاق التي يفتتحها الدين والأسرار التي

يبشر بها هي بمثابة عالم آخر يعيش فيه المرء، والعالم الآخر الذي يعيش فيه سواء كنا نتوقع أن ننغمس فيه كليا أو لا، هو ما نعنيه عندما نذكر اعتناق الدين، إن الرأي الذي يقتضي أن الإيمان متعلق بالخيارات يَقترن إلى حد بعيد بفكرة ترابطية الإيمان.

كان **ماركس يرى إن الدين هو صرخة الكائن المعذب**، إنه أفيون الشعوب بهذا المعنى يفهم أن الأديان ترتبط بمرحلة من التطور، فحين يكون واحدنا يائسا يسعى إلى إيجاد تعويض عن حالة الواقعة في المتخيل الديني سوى أن موازين الهيمنة ليست فقط ذات طبيعة اقتصادية بل أصبحت رمزية أكثر فأكثر ومتخيلة وثقافية.

إن الأفعال الثقافية التي تحمل صفات البنائية نفسها تحمل هاجس والمخاوف، لذا نجدها تُكثف استعمال الأشكال الرمزية لتوجيه أحداث اجتماعية، وتعتبر بالمثل الحدث الميتافزيقي كأي حدث آخر، وهي تمتاز بالعمومية والعلنية، كما أنها قابلة للمراقبة إلا أنها ليست نصوص كاملة، فتبقى دائما منشغلة بمسالة الشيء في ذاته، ذلك الانشغال يعبر عن فكرة المقدس، وإذا شئنا أن نكون أكثر دقة نقول إن البعد الرمزي للأحداث الاجتماعية هو مثله مثل النفسي بذاته قابل للتجريد النظري بوصفه كليات امبريقية تجريبية.

يملك الناس كثيرا من المعتقدات التي تؤثر في واقع الأمر في سلوكهم، ولكن النظرية التي أدعمها تزعم أن في حال نشوء ظروف أسعى خلالها إلى تحقيق هدف ما، وكانت معتقداتي تقتضي بأن تحققه عبر وسيلة معينة سيكون أكثر احتمالا من وسائل أخرى غير ملائمة سأقوم إن استطعت باستخدام الوسيلة أنفة الذكر لقد أحال **ماركس** على ما **أسماه البنية الفوقية الكلية القدرة**، كلا من الأمة والدين والدول، أي باختصار كل ما هو: **هوية جمعية**.

فإن التركيز على الأنظمة في حالة التوازن وعلى التوازن والثبات الاجتماعيين الداخليين، **وعلى الصورة البنيوية التي لا تخضع للزمن يؤدي إلى الانحياز إلى فكرة المجتمعات "جيدة التكامل في حالة التوازن الثابت** كما يؤدي إلى الميل إلى التشديد على الجوانب الوظيفية للاستعمالات، والعادات الاجتماعية لدى شعب من الشعوب بدلا من التّشديد على الاختلافات الوظيفية التي قد تكون كامنة في ذلك الوضع، **قد يستمر الشخص في الإيمان بفرضية معينة بينما يتغير برهانه.**

يتفق هابرماس مع "**بارسونس**" على تحديد الثقافة على أنها مكون من مكونات العالم المعيش إلى جانب صيرورات تنشئة الفئات الاجتماعية واندماجها، إن بعد النظرة الأحادية للمفهوم الثقافي إلى المحيط الاجتماعي المعيش تصبح جلية بمجرد ما نعتبر أن الفعل التواصلي ليس فقط صيرورة للتفاهم المتبادل، وأن الفاعلين الاجتماعيين يتفقون فيما بينهم حول واقع اجتماعي ملموس ويسهمون معا في تفاعلات، ينبتون ويجددون من خلالها هويتهم الخاصة وكذا انتماءهم إلى فئات اجتماعية ثورية، فالثورة هي نتيجة فكر الأنوار ، ومبدؤه **الأول "المذهب البروتستانتي"** الذي يرفع حكم الأفراد المعزولين إلى مرتبة من مرتبة البنيات والمعتقدات الجماعية، وبتحطيمها للمتضامنات العتيقة التي كانت قد نسجتها .

ببطء اجتاحت وتضمنت مفاهيم الملكية والنبالة والكنيسة مفاهيم الدين، ومن هنا جاء دور **الثورة البروتستانتية** التي حاولت حلّ الرابطة **الاجتماعية وحاولت تمييز الأفراد كذرات، فمع "كلود ببرنارد" ندرك أن الوعي الإنساني لا يمكنه أن يتحول إلى لاهوت**، لا يتحكم بالرغبات بمعنى رهبانياته لا تعلم من القدُسية سوى إنسانياته، ولا يعلم إلا ما يجري له بل ما كان مقدرًا له، فكل ما يمكنه أن يعمله هو إنشاء مساحة أخلاقية جديدة لتنشيط دوافع تهمه واقعيًا.

لقد انتهت **العقيدة الإلهية** إلى آخر نقطة في تقييدنا، وهي لا تستطيع أن تقبل الآن أي تطورات، لقد **اخترع الإنسان قوة ما وراء الطبيعة لتحمل عبء الدين** فجاء بالسحر ثم بالعمليات الرّوحية ثم بالعقيدة الإلهية حتى اخترع فكرة الإله الواحد وقد وصل الدين بهذه التطورات إلى آخر مراحل حياته، ولا شك أن هذه العقائد كانت في وقت ما جزءا من حضارتنا، بيد أن هذه الأجزاء قد فقدت اليوم ضرورتها ومدى إفادتها للمجتمع الحاضر المتطور.

إن لغة إقناع الناس من خلال النقد وحثهم على تغيير معتقداتهم أو على التصرف بطريقة مختلفة، هو جزء مما كان يسمى **الخطابة** وقد اشتهرت الخطابيات السياسية باستخدامها لأساليب **الإثارة العاطفية**، ولكنها أيضا تقدم **أسبابا داخلية** توفر للمستمعين **مساحة أخلاقية لصنع دوافعهم الخاصة**.

إن المرء قد يفشل في العمل وفقا لمعتقداته لأنه يفتقر إلى المعتقدات الأخرى التي يعد ترابطها

مع ما لديه من معتقدات ضروريا لإيجاد مآلات سلوكية، إذ أن المعتقد ذا الطبيعة النظرية والمعزول منطقيا عن المعتقدات الأخرى للمرء سيكون له أثر ضئيل جدا على المآلات السلوكية في حياة ذلك الشخص فيعتقد "**فيبر**" أن **المُثل التي حفزت المصلحين البروتستانتيين** الأوائل فقدت محتواها الديني ولكنها ظلت موجودة **ك "قفص حديدي "** من قمع نفس العقل الذي يجبر الناس على العمل بجد في مهنهم دون أمل في أجر أسمى أي أخروي.

يتوجه هابرماس إلى أنّ الدين يساعد الفقراء على تحمل **آلم القمع** الذي يتعرضون له، وكأنه فلن يعود الناس بحاجة إليه في المجتمع المستقبلي الخالي من الطبقات الاجتماعية، إنه من جهة هناك إشراف ونورانية في العالم وثقة وإيمان، وجمال في الأرض، ومن الجهة الأخرى هناك ظلام وشك وفقدان الإيمان وقسوة ووحشية على الأرض، وقدرة كبيرة لدى الناس على فعل الشر **عندما أكتب يكون الجانب الأول هو الصادق وعندما لا أكتب يكون الجانب الثاني.**

أولئك الذين جعلوا **الغاية من الخلق هي تمجيد الله،** بشرط ألا يفهم هذا بطريقة ما تشبيهيه **كأن لديه رغبة في التمجيد،** قد وجدوا لربما أنه أفضل تعبير أو أحسن مصطلح، لأنه لا يوجد شيء **يمجد الله أكثر من طاعة أوامر الله،** والالتزام بالوحي المقدس الذي هو أجدر شيء بالاعتبار في العالم والذي تعلّمه **شريعته لنا.**

ومن الناقدين للعبادات الفيلسوف "**هيوم**" إذ يظن أن التصور المضخم للإله يؤدي إلى تضاؤل الإنسان أمام نفسه، ومن ثم تضاؤله أمام الإله، الأمر الذي **ينتج عنه تحديد** العلاقة بين الإنسان والإله في شكل **علاقة خوف وخضوع،** فالبفعل تبلورت هذه العلاقة، وتم التعبير عنها من خلال الالتزام الخلقي، حيث يكون في سبيل الخلاص في الالتزام الصوري المظهري بالعبادات، وليس في ممارسة الأخلاق ة الفضيلة.

لا بد للإنسان معيار وسطي عندما يريد أن يعطي حكما عاما فكيف يتم ذلك مع أنه ليس لدينا إمكانية **حتى لتحديد كيف يشعر الحد الوسطى** من الناس في زمننا الحاضر؟،إلى أنه في اللحظة التي يتم فيها تحويل حرمة الفرد إلى قيمة أنجزت قبل ذلك تكون عملية ضخمة "**لويليام بروفتين**" إن

فهمنا العصري للتطور يتضمن نفي وجود آيّة غاية للحياة، وينضم **ستيفن** إليهما معترفا أنه كلما **بدا الكون قابلا للفهم أكثر بدا بلا معنى أكثر**.

في المفهوم الديني للعالم يعتبر الكائن الإنساني : **الأقل الذي انبثق عن الأكثر**، فالإنسان يجر ذيول الخوف منذ بداية وجوده، هذا ما آثار مسألة أصله السّامي، إن البشر مخلوقات لخالقهم بتعبير **الفلاسفة انبثاق و فياضات الواحد الذي ينطوي على كل كمال**، أما **العلم فإنه يعكس تصور العلة و المعلول** حيث يضع الإنسان في مرتبة الأكثر الذي اشتق من الأقل، فهو يرى أن الحياة ظهرت في الكون بشكل تصادفي وأن الكون كان في بداية أمره مجردا من الإحساس و الوعي، ثم تطورت الحياة من شكلها البدائي إلى مستوى رفيع هو هذا الكائن الإنساني الذي نتمتع به الآن"

فإن أي تنظير أو تخمين آتى به حيال الدور الذي تؤديه تلك الحقائق العقلية في سلوكك، يجب أن يرتكز إلى مقاربة تجسيدية حقيقية، ليست زائفة أجريها بين تلك الحقائق وبين ما أعرفه أو أظن أنني أعرفه عن دور لها في سلوكي، أفإن المرء لا يستطيع إلا أن يتصرف وفق معتقداته، وعلى الرغم من ذلك فإن الناس ينتقدون غالبا لعدم تصرفهم وفق معتقداتهم أو العيش تبعا لمقتضياتهم، ويبدوا أن هذا يثير إلى أن مجرد الإيمان بمعتقد ما هو أمر، والعمل وفق ذلك المعتقد هو أمر آخر تماما.

لم يعد من السّر أن ما يعضه رجال الدين من على منابرهم كثيرا ما لا يمت بصلة إلى ما يعتقده الناس المستمعين إليهم في دور العبادة، **فالتغاير البنيوي** والتحول المجتمعي والخصخصة، وانحسار المعتقد هي **أربع نسخ من نسخ كثيرة لرواية العلمنة** وجميع هذه النسخ تتنبأ أن نجم الدين سيخبو مع مرور الزمن، يعتقد **لوك أن الأديان** في اتجاهات مؤسساتها العامة لينة زيادة عن اللزوم وأنها أضاعت البوصلة في عالم الإغراءات والبلايا المعاصرة.

وفوق كل شيء آخر فلوك يرى أن الخلاص لا يأتي من خلال **علاقة شخصية مع يسوع المسيح، فهو قلق على خلاص الآخرين**، ولكنه واثق تمام الثقة من خلاص الشخص، فتقول القصة أن الطائفية المسيسة تنشأ في مكانين حيث تخل الحداثة بوسائل الحياة التقليدية لمجتمع ما، إذ تبرز هذه الطائفية كحركة تعيد لأصول هذه الحياة التقليدية حركتها، مقدمة للناس هويات جديدة يجابهون بها

ظروفهم المتغيرة **فالأمريكيون ينظمون إلى جماعات دينية ليس على أساس ولاء لطائفة معينة بل كنوع من الارتباط.**

ذلك **النوع من الارتباط** مع رعية محلية لا يتعلق بفلسفة التوصل مع التجمع الديني الصحيح بمطابقة المنطلقات اللاهوتية التي تدين بها المجموعة مع معتقدات الفرد الشخصية بل تتعلق بالعثور على تجمع ديني يجد الفرد الأنماط الاجتماعية التي يتبعها ملائمة له، إن إيمانه يقويه من حيث ما يمنعه من القيام بمقدار ما يقويه من حيث ما يعده به متخيل، أننا لا نجد في أنفسنا ولا في أي مجموعة أخرى من الكائنات الفردية السبب الكافي لوجودنا، ولا غايته النهائية المعقولة ولذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نبحث عن هذا السبب وهذه الغاية خارجا عنا في الوجود العام، وما التدين إلا الاعتراف بهذه التبعية في تسليم وخضوع هذا الشعور بالتبعية هو الأساس التجريبي للعقيدة الإلهية ومهما تكن فكرة الألوهية في عقولنا ناقصة غير محدودة فإن موضوعها لا يفلت قط من شعور.

إن النقاش العلمي نفسه هو على الدوام نقاش ضمني حول القيم التي تتقوم بها هذه الخطابات العلمية، إن أحد الأشياء التي يعرفها الجميع ولكن لا أحد يستطيع أن يفكر كيف يثبتها هو أن سياسة دولة ما تعكس تصميم الثقافة فيها، فعلى مستوى معين من مستويات البحث يبدو الموضوع غير قابل للنقاش، **إن الاختيار الوحيد للحقيقة الدينية هو ما جاء في الإنجيل** ولا يحاول أبدا تبرير هذا الإدعاء بوسائل تستخدم المعايير الاستقرائية الأخرى، ولا يستخدم المعايير الأخرى أبدا في النقاش الديني.

تمجيد كثير من الأعراف الدينية فضيلة الإيمان، وينظر في التراث المسيحي باعتباره فضيلة كبرى وضرورية من أجل أن تعبر الطريق المسحي إلى الجنة، فلم ينشأ صعود اليمين الديني باستقلالية من داخل مضمار المجتمع المدني، ولكن بحرص، وبواسطة مجموعة من العاملين بالحزب والأثرياء الذين سعوا إلى استخدام الكنائس والأفكار والمنظمات المسيحية للحد من أهمية الاعتبارات الاقتصادية كأساس للتصويت يتخذه الأمريكيون من الطبقة الكادحة.

وقد ظل شرح هذه الظاهرة على الرغم من ذلك بمنزلة تحدٍ، حيث يتعارض ارتباط الدين الوثيق بالسياسة المعاصرة، مع الافتراضات الأساسية لنظرية الحداثة ونتيجتها الطبيعية، ألا وهي أطروحة العلمانية، لقد أجهدني وأتعب عقلي هذا التفكر المركز في التناقضات والاضطرابات المتشعبة في المنطق

البشري، وجعلني مستعدا لنبذ كل معتقداتي ومنطقي، حتى عن مقارنة مدى احتمال صحة رأيّ مقارنة برأي آخر أين أنا وبل من أنا.

يظل الدين مؤثرا على نحو هائل في بناء وحشد الهويات الجماعية، ويبدو هذا مرتبطا على وجه الخصوص بالقوميات الحديثة والنماذج الأخرى من الطائفية السياسية، وأقصد هنا بالطائفية الاعتقاد بأن أولئك ممن لديهم هوية دينية أو عرقية مشتركة لهم اهتمامات متشابهة، بينما أولئك ممن ينتمون إلى جماعات عرقية أو دينية مختلفة يفترض أن تكون لديهم اهتمامات علمانية متشعبة، فكان لأوجه الجدل بين الرؤى الشمولية والمحدودة للحياة الاجتماعية تأثير قوي في السياسة الدينية.

الفصل الثّاني:

الفصل الثّاني:

قراءات لفهومات التدين في الفضاء العمومي.

- ❖ العلمانية والدين.
- ❖ التجربة الدينية وأسئلة الاختلاف.
- ❖ ثورة الإيمان.
- ❖ جوانب المعنى.
- ❖ التجربة الدينية وأسئلة الاختلاف.
- ❖ مقاصد الفضاء العمومي.
- ❖ المثقف المتدين.
- ❖ الأقليات الدينية.
- ❖ التوافق بين الإسلام والليبرالية.
- ❖ مثالا التأويل الديني للاشتباه: مفاهيم الخطيئة والأفيدي.
- ❖ التجربة الدينية في ضوء مقولات الحداثة.
- ❖ اللاّهوت المسيحي والعلمانية.
- ❖ التسامح الديني.
- ❖ جوهر التدين من منظور هابرماس.
- ❖ طريق الحقيقة يمر عبر المقدّس.
- ❖ من التسامح السياسي إلى التّعددية الدّينية.
- ❖ مجال التسامح.
- ❖ الدين والهوية: دور الدين في تنشئة المراهقين.
- ❖ حدود التعدد.
- ❖ الدين كسياق روحي: استكشاف الهوية المتدينة.

❖ **العلمانية والدين:**

يلاحظ المهتمون بالفلسفة عموما تغيرا علائقيًا واضحًا، وفيه اتفاق في مجمل الأطروحات أنّ الوعي البشري في انحسار متزايد، إلا أنه لا يعد ذلك أكثر ممّا يعنيه الخطاب الديني، فلهذا حاول بعض فلاسفة المهتمين بحضور الدين في الفضاء العمومي، مقاربة العقائد الثابتة في مقابل محاربة الأوهام[1] ، بحيث تلك الأوهام ليست بجديدة في المخيال العمومي، فلقد تعرضت الشعوب دائما لتأثير الأوهام، وذلك منذ فجر البشرية، فهي قد أقامت أكثر المعابد والتماثيل والهياكل لخلاقي الأوهام ومبدعيها، وكانت في الماضي القديم أوهامًا دينية، ثم أصبحت فلسفية واجتماعية في وقتنا الحاضر[2]، وهذا ما دفع بالضبط الفلاسفة إلى إعادة الاعتبار لمفاهيم الحقيقة، والأوعية المنتجة لها، ومن داخل الدين.

هاهنا يبرز هابرماس طوال فترة الخمسين عاما الماضية شارحا، مُفصلا سوء الفهم الذي وقع في حقِّ الفلسفة، وفي حق نصوصها الميتافيزيقية الكبرى، وذلك ليس من أجل ترميم دعواها، وإنما انتصارًا للعقل، فنجده يخوض في اختلافات فلسفية قديمة الأزل في أبعاد المقدس، من جهة، كما خاض التوماويين الجدد لواء الدفاع عن مبدأ وحدة الوجود، وذلك من خلال مبدأ الوجود الفعال، فلا وجود له إلا في وجود القوة، بحيث يعتقدون أن مفهوم الوجود ليس واحدي المعنى، بل هو تماثلي، أي أنّ كلمة وجود يكون لها معنيان مختلفان حينما تطبق على موضعان مختلفين، ولكن معناه يظل هو هو تناسبيا[3]، ونجده ينخرط بقوة في ذلك الاتجاه الذي ينحاز نحو بناء نظم فلسفية فيها التركيب يعلو شأنه على التحليل[4] .

أردنا أن نبيّن منذ البداية تلك التناقضات التي وقع فيها، من أجل تتبع حدود المساحة الفكرية التي اشتغل في سياقها، وحتى نثبت أنه لم يكن مستقلا داخل المجال العام، الذي يريده بالضبط، وغرضنا

1 – غوستاف لوبون: سيكولوجية الجماهير، ترجمة وتقديم هاشم صلاح، دار الساقي، لبنان، ط1، 1999، ص 121

2 – غوستاف لوبون: سيكولوجية الجماهير، ترجمة وتقديم هاشم صلاح، ص 121

3 – إ.م. بوشنسكي: الفلسفة العاصرة في أوروبا، ترجمة: عزّت قرني، سلسلة عالم المعرفة، العدد 165، سبتمبر 1992، الكويت، ص 307

4 – إ. م. بوشنسكي: الفلسفة العاصرة في أوروبا، ترجمة: عزّت قرني، ص 29

في ذلك إخراج أو إبعاد فكرة تنظيم الدين، فالتّطفل على الدين باسم العقلانية، وقع ضحيته هابرماس نفسه، فعملية إشباع الرّغبات الذاتية للمجتمع المنسي، هي وهم كما قلنا سابقًا.

في هذا الإطار نجد المفكر "موريس آيل ياي" يحاول تفكيك ذلك الالتباس الجوهري في العلاقة مع الدين، انطلاقا من إعادة تبيئة مفهوم الإنسان في عالمنا المعاصر، ما يعني أننا نعيش في عصر إنساني يفسر مقياس الأشياء بمقياس الإنسان، ومن زاويته، على أن الإنسانية ليست فردًا، وليست، جماعة، ولكنها تدور بين هاتين الوحدتين، وحدة الفرد، ووحدة الجماعة[1]، ويعني هذا فيما يعني أنّ التوتر المستمر بين التفسيرات المتنافسة للدين، سببه الأول هو نمط الحياة الاجتماعية، التي في سياقها نميّز شخصية الفرد، مهما كانت حمولته الفكرية، وبصورة عامة فإن الشخص لا يمكن أن يختار ما يؤمن به فجأة، إذ أن الإيمان هو أمر يجري لشخص ما، وليس أمرًا يقوم بفعله.

إن للإيمان أثارا على السلوك، "إذا تخطينا ما هو معطى لنا في التجربة، فذلك بفضل مبادئ هي مبادئنا، مبادئ ذاتية بالضرورة، إن المعطى لا يمكن أن يشكل أساسا للعملية التي تتخطى بها المعطى، بيد أنه لا يكفي أن تكون لدينا مبادئ يلزم أيضا أن تكون لدينا فرصة ممارستها"[2].ففي الإيمان و الممارسة الدينيين تكتسب روح الجماعة مبررا فكريا عبر ظهورها بأنها تمثل طريقة حياة متكيفة بشكل مثالي مع الحالة الفعلية للأمور الموصوفة في نظرتهم إلى العالم.

بينما تصبح النظرة إلى العالم مقنعة عاطفيا، وليس دينيا، ندرك قوة رابطة النفس، فهي دائما تعرض الواقع، في مطلقتيه، وشموليته، تبرز العالم على أنه صورة للأحوال الواقعية، مرتبة بشكل جيد، وموائم لنظريات العلم، من جهة أخرى، فأنذاك ندرك حاجة الإيمان للعلم، كون ليديه القدرة على إبراز بعض العلاقات المتخفية، والمهمة، ومن هنا ندرك مغزى تعريف العلم على أنه "مجموعة معارف وأبحاث على درجة كافية من الوحدة والعمومية، ومن شأنها أن تقود البشر الذين يتكرسون لها إلى استنتاجات

1 – رجاء النقاش: تأملات في الإنسان، دار المريخ، ط 6، 1989، ص 212

2 جيل، دولوز، فلسفة كانط النقدية، تعر، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:1، 1997، ص:22.

متناسقة لا تنجم عن مواضعات ارتجالية، ولا عن أذواق أو اهتمامات فردية تكون مشتركة بينها، بل تنجم عن علاقات موضوعية نكتشفها بالتدرج ونؤكّدها بمناهج تتحقق محدّدة"[1].

ولهذه المواجهة أو الإثبات المتبادل نتيجتان أساسيتان، فمن جهة، هي تجعل الأفضلية الأخلاقية والجمالية موضوعية بتصورها على أنها ظروف حياتية مفروضة منبثة في عالم ذي تركيبة خاصة، ومن جهة أخرى، فهي تدعم هذه العقائد المتقلبة حيال جسم العالم عن طريق استشارة العواطف.

لا يمثل الزمن وهو الشكل الوحيد للحدس الداخلي صفة الديمومة , وبمعنى آخر عندما يرى كانط في الزمن شكلا لحدسنا الخارجي فهو يعبر دون علم بطريقة مجازية، ويستعير مجازته من التجربة الإنسانية للفضاء، تجربة تنبثق من المظاهر الخارجية، إنه فعلا غياب الشكل وهنا غياب أي حدس ممكن هو الذي يميز الطريقة التي نعيش بها الأحاسيس الداخلية، لقد أصبح إنسان عصر النهضة في الشأن الحاسم من الحياة وجهة مصير مقرر من الأزل لا أحد بعينه ويواسيه، **حتّى الأب (القس)**، فمن حبه بالاصطفاء فقط بمقدوره أن يفهم كلمة الرّب روحانيا ولا سر مقدس.

يعرف الإنسان في البدء على أنه ثالوث متكون من الفرد المجتمع – النوع – فالفرد طرف في هذا الثالوث "فلا يكفي أن يكون الإنسان دماغ حتى يكون ذا وعي وتفكير، فالتفكير ظاهرة اجتماعية، لا يوجد خارج المجتمع، وهو نتاج حياة الجماعة أي نتاج نشاطه في علاقته مع الغير، نتاج العمل فالعمل يخلق الإنسان، ويخلق المجتمع، وبالعمل تطور الدماغ، والوعي والتفكير"[2].

إن العلاقة بين هذه الأطراف الثلاثة حوارية أيضا، وهذا يعني أن تصبح متضادة والأطراف الثلاثة بعضها وسائل، وغايات لبعض لا يمكن استساغتها خارج اللغة، فالفكرة واللغة تحسم بعضها البعض، فهما يحلان باستيفاء بعضهما البعض وتعتمد كل واحد منهما حرفيا على وجود الآخر، "ومن

1 أندري، لا لاند: موسوعة لا لاند الفلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات، تعر، خليل أحمد خليل، ط:2، 2001، ص:1249.

2 علي، زيعور، أحاديث نفسانية اجتماعية ومبسطات في التحليل النفسي والصحة العقلية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط:1،1986، ص:21.

ثم يكتسبون طرقا محددة للتحكم الذاتي في نشاطهم المعرفي على النحو الذي ربما يفدهم في تحقيق التعلم الذاتي"[1].

❖ **التجربة الدينية وأسئلة الاختلاف:**

يرى هابرماس أنه هناك أسطورية فاضحة، وتناقض في مفهوم الوحدة التعددية للدين، بحيث ما يوحدنا يفصلنا بدءا باللغة الخاصة، ومتشابهون في الثقافة ومختلفون في الثقافات، لكن ما ينبغي الاعتراض عليه ليس مقاصد الفكر المدرسي بل نتائجه الفعلية في المسافات المساوية، "وتقريبا كل النظريات العلمية تنبع من الأساطير المدرسية، والأسطورة يمكن أن تحتوي على تنبؤات مهمة للنظريات العلمية، ومثال ذلك هي نظرية "**إمبيدوكليس**"، للتطور عن طريق المحاولة والخطأ، أو أسطورة "**بارمنيدس**" عن الكون ككتلة ثابتة أين لا شيء يحدث على الإطلاق"[2].

يذهب كارل بوبر بعيدًا في تحليله لمبدأ اشتغال الأسطورة من داخل الدين، كونها أبعدت العلم نهائيا من طريق التائبين، (الكنيسة المدرسية)، حتّى يظلوا ضمن النوع من البشر ، غير المرغوب فيهم، لأن بعضهم ببساطة مستغرق في دوامات العقل، و أخطائه ((العقل))، تمثل خطايا من استأمنه، فقبل أن يصبح قادرا على تدنيس عالمنا مرّة أخرى يجب رفضه بتعليمه تعليمًا غير مناسب، وتزويده بمعلومات، عن عمد تشوه علاقاته الاجتماعية، وعليه، فعلا، أفضل الأشخاص هو الذي يستطيع "أن يميّز بين العلم والعلم الزائف، مع العلم جيدا أن العلم غالبا ما يخطئ في الوقت الذي يمكن للعلم الزائف أن يقع على الحقيقة، كنت أعرف الإجابة الأكثر قبولا لمشكلتي، العلم مختلف عن العلوم الزائفة أو "الميتافيزيقا" بطريقته التجريبية"[3].

1 حمدي علي، الفرماوي، الأساليب المعرفية بين النظرية والتطبيق، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط:1، 2009، ص:121.

2 Karl Popper, Conjectures and Refutations, Routledge and Kegan Paul, 1963, 3rd, 1969, p:38.

3Karl Popper, Conjectures and Refutations, Routledge and Kegan Paul, 1963, 3rd, 1969, p: 33.

يرى **"كزينوفانيس"** أنّ الأسطورة تنطبق على كلّ الظواهر، والإنسان، أيضا، الآن، ومستقبلا، حيث يشير، وبوضوح، أنّ مسالة حضور الآلهة في عالمنا المعيش تعتبر حالة مرضية، و كل ما تقوله الفلسفة، حالة مرضية، ذلك لأنه لو عبر أحدهم بصدقٍ عن الواقع الكلي كما يظهر، فإنه سيدرك حتمًا بنفسه أنّ كل فعل لا يعود على البيئة بإيجابية هو فعل مضاد للطبيعة، حيث يرى **"ريفا رول"** أن أصعب أمر خلال الفترات المضطربة هو ليس أداء الواجب بل معرفته، وهذا ما اشتغلت عليه علوم النفس المعاصرة، إذ برهنت" أنّ ظهور أشكال منافسة من العلاج تتوقع نتائج عيادية أفضل، وتتطلب مالا أقل بكثير، وقد بات المحلّل، الذي كانت الطبقات المدنية الوسطى، ترى فيه، لعشرات سنوات خلت، جوابا على قلقها، أمام حالة دفاعية، بسبب منافسيه من المعالجين، وفقدانه للاختبار العلاجي"[1].فما معنى اشتغالنا بالدين إذا كان العلم العاصر لم يَفُكُّ بعد ميتافيزيقا الحرية، فالحرية تنعدم في مفاهيم الأسطورة المغلفة بلباس الدين، فعندما يكون الوعي معتما وتائها، لا نقبل أن نرى الحقيقة، بل نألف ذلك الإبعاد، فهاهنا نرى هنا أن الحرية تتعرض للخطر نفسه الذي تتعرض له الحقيقة، في تعبيرها عن الدين، فخطر الخروج للتعبير عن الدين هو في ذاته يحمل عنف تركتها الأسطورة.

يبدو أن ادعاءات فلسفة التحليل النفسي، بدأت، بالفعل تتمكن من تاريخية الإنسان المعاصر، وعليه لا يبدوا مستغربا ظهور وهم جديد وما يثير الدهشة في ظل هذه الظروف، أنه إذا كان التحليل النفسي يجند دائما هذا العدد من المرضى والمتعاطفين، لأنه يخاطب اللاّشعور لكل واحد من زبائنه ماذا يريد أن يسمع"[2]، فنعتقد أنّ الذي يريد أن يسمعه، كيف وقعت تلك التحولات في المعتقدات، وبدون تلك الشروط المسبقة، بمعنى بدون أن تدفع ثمن هوية التعدد الجديد، في كلا الاتجاهين، وما يحدث لمسلمي فرنسا اليوم، مثال مهم جدًا، نقصد الجيل الثالث من جنسية فرنسية.

التحليل النفسي ذهب إلى أبعد الحدود التي رسمتها الأسطورة، وفي مستوى معين تجاوزها، إلى نقطة يفقد المعنى دلالاته، أي لغة التبشير بالدين اضحت مُأسطرة، وشكّلت أزمة في الخطاب الإنساني، و أزمة مضاعفة على من يتداول هذا الخطاب، هذا ما يفسر اندفاعنا نحو التاريخ، فعندما نقدم حجة

1 إريك، فروم، أزمة التحليل النفسي، ترجمة، طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:1، 1988، ص:07.

2 Mikkel BorchJacobson , Une Théorie Zéro, Le Livre Noir de la Psychanalyse, sous la direction de Catherine Meyer, les Arènes, Paris, 2005, p:183.

فإننا إما نعزز رأيا، أو أننا نصححه، وذلك من خلال إعادة التفكير فيه، فمسائل التّصحيح تحمل نوعان من التبريرات العقلانية والمعنوية، ويمكن دمجها في نوع واحد.

إذن "كل ما يقدّمه لنا يمكن تفسيره، وقد فسر فعلا في الواقع بطرق مختلفة عديدة من قبل محلّلين نفسيين مختلفين ولا توجد أي وسيلة للتأكّد من أنها هي الصحيحة"[1].

❖ ثورة الإيمان:

يعتبر أنّ الديمقراطية نامت على التصادم مع المقدس، فجنت من ذلك شيئا من القداسة بالعدوى، كانت تسمو بلا منازع فوق الأمور الدنيوية، وكانت تتجه نحو خروج الإنسان من حالة القصور فنزل عليها وقار أساسي جعل منها دعوة وخدمة كهنوتية، "والتحليل النفسي الذي رافقها، – تحت شعار العلم–، هو في الواقع أداة سياسية، ينزع الصبغة السياسية للفرد، ويجعل التمرّد "عصابي" ويعمل كأفيون للطبقات الوسطى"[2]،و السلطة العامة محمولة بشكل طبيعي، في مراتب العلم، ففي الأخير يتمُّ الاعتراف بهذه الهويات التي تسعى لأن يتم الاعتراف بها، هي هذا التقاطع توطد سياسة الاعتراف، أنها سياسة تجد في الساحة الدينية ضمانات، وفي هذا السياق نجد السياق الفرنسي على الأقل، ناظرا للرهانات المرتبطة تاريخيا بالعلاقات بين السلطتين .

فقد عودنا التقليد المسيحي على اعتبار الفقراء أولئك الذين يتألمون ويعانون الاستعباد أكثر انطواء على روح التحرير، وبالتالي روح التذوتن من الأغنياء الذين هم أسرى غناهم، وغالبا ما يكونون السبب في عذاب الآخرين، "وقد اعتقد هيجل أن الصراع من أجل الاعتراف ظاهرة بشرية بحتة — بل رآها مركزية لما تعنيه بشريتنا–، لكنه كان مخطئا في هذا، هناك أساس بيولوجي لرغبة الإنسان في أن يعترف به موجود في عدد آخر من الأنواع الحيوانية"[3]، فهاهنا ندرك حاجة الإنسان لظهور في العالم، وتحت أيّ مبرر.

---

1 بر سيفال، بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، ترجمة محمد هلال، دار المناهج للنشر والتوزيع، سلطنة عمان، ط:1، 1999، ص:80.

2 Jacque Van Rillaer : Les Mécanismes de Défense Freudiens, Le Livre Noir, op .cit. p : 439.

3 فوكو ياما فرانسيس: نهاية الإنسان، عواقب الثورة البيو تكنولوجي، مرجع سابق، ص82.

❖ **جوانب المعنى:**

جوانب المعنى الديني تظل مآخذ الضمير دون تأثير إن لم نعتبرها الممثلة للإله، غير أن الدين يكون بلا تأثير إن لم تنتظم فيه رقة الضمير الخلقي، فالدين من غير الضمير الخلقي لا يعدو أن يكون مجموعة من الشعائر تتسم بالتّنظير ، وإذا كان **"أنتوني جينز"** قد وجه انتقادات إلى أصحاب الإجماع الأرثودوكسي باعتبارهم تخاصموا مع الآراء السيكولوجية، وخاصة فيما يتصل باللاشعور ذلك دفعة إلى نحت مفهوم جديد واسماه **بنموذج الفعل المتدرج**، وهو منهج واقعي يهتم بما هو ظاهر وبما هو خفي في الأفعال الإنسانية.

ومن المهم ألا يفوتنا أن نوضح أن هابرماس في إعادة إنتاجه للمادة التاريخية ورد الاعتبار للتفكير الذاتي يكون قد أعاد بناء العقل مرة أخرى خاصة أنه يمنح الذات القدرة على النقد والتطوير والبحث، عن المخفي وإعادة الحياة الخافية للاّوعي، وفي هذا الموقف يتفق مع فرويد حينما ،"اهتم اهتماما قليلا نسبيا بظاهرة العدوان، ما دام يرى أن الدافع الجنسي (الليبدو)، وحفظ الذات هما القوتان اللتان تهيمنان على الإنسان"[1]، والسقوط في المادية، وأن بمقدور المسيحية فعلا إنقاذ الجنس البشري بفصل البشر عن الثقافة التي هددت بالهيمنة عليهم .

فالجهل في حد ذاته هو إذن السبب في حدود معرفتنا لا في أخطائنا ويفرض علينا الافتقار إلى المعرفة حدودا من حيث العناصر التي يطلبها الحكم، فإنه لابد من قاعدة بمقتضاها نقدر على إصدار حكمنا، وهو في ذلك يتفق مع فرويد، فالأخير"كان دائم الإحساس بوجود رابط بين أصوله والتصرفات الخاصة لفكره التي من شأنها في وقت آخر أن تسبب له بالتأكيد اضطهادات أكثر حدة من النقد والشطب"[2].

إن إضافة البعد الأنثروبولوجي على المادية التاريخية، يساهم في اعتقاده في انحسار كثير من مفاهيم الطوطمية المعاصرة، وخاصة إذا نجحنا في إضافة مفاهيم العمل والتفاعل، وهذا ما جعله يُشّدد

1 إريك، فروم، تشريح التدميرية البشرية، ج2، ترجمة، محمود منقذ الهاشمي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 2006، ص:54.

2 Marthe Robert, La Révolution Psychanalytique, la vie et l'œuvre de Freud, Tome1, Edition Payot, Paris, France, 1964:p31.

على أن مفاهيم الصراع الطبقي تدخل في إطار المفاهيم القاصرة لفهم وإنتاج رؤية شاملة للتفاعل الاجتماعي، إذ عوضا عنها، بدأ في إنتاج مفاهيم ثابتة، "إلا أن الثابت –فيما يبدو– أن أول صورة ظهر بها الدين كانت تلك الصورة العجيبة التي تسمى "الطوطمية" أي عبادة الحيوانات، وفي أثرها ظهرت أولى الأوامر الأخلاقية التي تسمى "بالطابو"[1]، وهاهنا يقدم ما يسميه بالمعرفة النقدية التي جعل مفهوم التواصل بُعد تفكيكي، الذي من شأنه أن يلعب دورا محوريا في التأليف الاجتماعي و الديناميكية الاجتماعية بين الفاعلين الاجتماعيين، والذين بطبيعة الحال هم يرزح تحت طائلة الطوطمية المعاصرة .

يحاول إبعاد المفاهيم التي تعتبر كمقولات في ذاتها، كمقولات معيارية، وهو بذلك يحاول أن يمنح امتيازا لتصور أوربي مهيمن على أديان العالم، وهذا المنح يعبر عن الخوف الذي يتملك العالم المعاصر من الدين، وبخاصة العلماني، وهنا يمكننا القول أنّ فرويد كان محقًا في **مسالة عقدة أّوديب**، فها هو سيغموند فريد يقول "الخوف الذي تضمنته **عقدة أوديب**، قرر قتل الأب، هو نواة الطوطمية ونقطة البداية في نشأة الدين"[2].

إن العلمانية تهتم بتوضيح العلاقة مع الدين فقط في المظهر الخارجي، ويبقى هذا التوجه في الأساس، عمل غير مقبول بالنسبة للكنيسة، رغم أنها لم تتردد في السماح للمحافل العلمانية، بالإقامة في فضاءها المكرس، وهناك جدلية مميزة بين فهم الحداثة المستنير للعلاقات العامة من قبل الفلسفة وفهم لاهوتي، ذلك أن الأديان العالمية الكبرى لديها نفس التوجه في فهم العلاقات العامة، على اعتبار أنها لديها نفس الماضي.

التّحدي بالنسبة لهابرماس يتمثل في خلق وسط عمومي يستوعب النسقين في وحدة واحدة، وفي نظره العلمانية ليس وسط غامض فمواقفها ومواقف الدين تعتبر غير قابلة للتوفيق، وليس باستطاعة العلمانيين القدرة على طرح البديل بين وجهة نظر الإنسان ووجهة نظر الفكر اللاهوتي، "إلا أنه يمكنهما التواصل مع بعضهما البعض بموجب قبول الدين في حالته الأولى، ويجب استيفاء افتراضين على جانب

1 سيغموند، فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة، مرجع سابق، ص:151.

2 سيغموند، فرويد، حياتي والتحليل النفسي، مرجع سابق، ص:102.

الدين، أولهما يجب على المرء المتدين أن يعترف بسلطة السبب **"الطبيعي"**، وأن لا ينصب نفسه يقيم **كقاض للحقائق الإيمانية"**[1]

الذي لا شك فيه أن الخطاب الديني نزع إلى الواقع بمسافة لا يتم كسرها، وفي الوقت نفسه عمد النص الديني الموجود اليوم تحت آخر أطروحات الميتافيزيقيا إلى التأكيد على سد الفجوة التي فتحت بين معرفة العالم والمعرفة من الوحي، وفي هذه الظروف، أخذت العلمانية بأسباب جدية في الأصل المشترك مع الفلسفة والدين مما أحدث فوضى في تصور للعالم في الفترة المعاصرة.

يرى هابرماس بناء على الموقف السابق أن فلسفة التراث اليوناني من حيث الشكل، قد شيدت على أسس "ما بعد الميتافيزيقا" مبكرا، بمعنى على أنقاض فلسفة الميثوس، ولكن في الوقت نفسه كانت إرهاصاتها حُبلى بنقود جذرية ترفض المعرفة اللاهوتية (اليهودية المسيحية)، التي ستليها، بمعنى حملت في مضمونها أسس رصينة في مقابل فلسفة الميثوس التي سبقتها، في حين كان هناك توجه ثالث تمثل في دمج الميتافيزيقيا في براديغم اللاّهوت، هذا ما جعلها وجها لوجه مع مسائل الوحي والدين، كما لو كان مقدرا لهما ذلك ، ولكن هذه **المرة من حيث المضمون**[2]

في هذا السياق يعتبر الفلسفة اليونانية لها السبق في الانتصار لعلوم الطبيعة، والعلم الحديث قد أجبر العقل الفلسفي على **كسر الإنشاءات الميتافيزيقية التي فهمت الطبيعة**، والتاريخ ككل في وحدة متجانسة، وهنا يظهر مجال تأثيره وسيطرته من خلال الانعكاس على الذات التي تطارد الآخر ضمن إحالات محاكم العلوم التجريبية، وتركت للفلسفة موضوعات المعرفة والتحديث والتمثيل، في الوقت نفسه، توليف العقل والإيمان في وحدة واحدة، وهذا هو التّوجه الذي تم إنتاجه من **"أوغسطين" إلى" توماس الاكويني"**.

عبّر التاريخ الغربي وبشكل صريح، عن حضور التفكير الميتافيزيقي في النصوص المقدسة وبخاصة المسيحية لتعدد أنساقها، وحجاتها الدائمة للتأمل، ولكن لو نناقش، بدايات **"الأفلاطونية"** لوجدنها

1Jürgen Habermas : L'ESPACE PUBLIC ET LA RELIGION, Une conscience de ce qui manque :
https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-10-page-337.htm ; p 338
2 - https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-10-page-337.htm ; p 339

قد قطعت وعداً فلسفيا من خلال التأمل، مثل الأديان، في الكون، و عالم الأفكار، ولا سيّما "ديانات الفكر الشرقي "التي أثاراها **"ماكس ويبر"** في ضوء التحول المعرفي الذي لديه مرورًا من الأسطورة إلى الشعارات، ثم، الميتافيزيقيا ثم وجدت مكان بين جميع رؤى العالم التي ظهرت في الوقت نفسه كتأمل مقدس، تشمل وجهة النظر اللاهوتية للعالم الذي تم القبض عليه ككل في المقدس، ويحدث ذلك من خلال التمييز بين مختلف الظواهر الضرورية التي هي أساس العالم .

وهذا أدى إلى التفكير في موقف الفرد من هذا العالم، ومدى وعيه بقدسية الاعتقاد والسلوك الإيماني، وهذا يعني "أن وضعي الإيمان والمعرفة، مع تقاليدهم الراسخة متمايزين فواحد موجود في **القدس والآخر في أثينا** –وكلاهما ينتمي إلى تاريخ **"سفر التكوين""**[1]

لهذا السبب العلماني هو اليوم الوسيط الذي يفهمه أبناء وبنات الحداثة فيما يتعلق بما هو عليه، والموقف الذي يشغله في العالم، و هذا السبب نفسه يمثل عائق في الانتقال الايجابي، و في التّعلم و فهم بعضهم البعض، وانطلاقا من الجزئيّة السّابقة يبدوا أنه هناك **تعارض ساميّ**، نتج من الخصوصية الإيمانية بين المتدينين، أي أنه إذا أوضح موقفه فيما يتعلق بالوعي الديني المعاصر، أصبح الوعي مدروس **بالانتقال**، و هذا، من خلال فهم الأصل المشترك **للنموذجين التكميليين** للعقل اللاّهوتي والفلسفي الّذي أدى إلى هذا التّوجه من الفترة المحورية.

ما يحفز اهتمامي في مسألة الإيمان والمعرفة هي الرّغبة في تعبئة العقل الحديث **ضد الانهزاميّة** التي تستمّد وجودها من الشّعور الدّاخلي، وهذا هو الدور التي اضطلع به **التّفكير ما بعد الميتافيزيقي**، وأستطع التّغلب على هذه الانهزامية من خلال الإيمان، والعلم الذي يُظهر الطبيعية؛ لكنه يختلف في النتائج عنها، والأسباب العملية التي أهلتّه لذلك تمثلت في فلسفة التّاريخ، والتي تقف حاجزا أمام اليأس وأسبابه الجيدة، لأنه صحّح اتجاهات انحراف الحداثة لأنها أقل عدالة، وأخلاقا.

أراد كانط التّعويض عن نقاط الضّعف الموجودة في أخلاق العقل من خلال النصائح الواردة في فلسفة الدّين، وعلى ضوء هذه الفلسفة انبثقت أخلاق فاضلة ذات مغزى ايماني، عكس الأخلاق

1Jürgen Habermas : L'ESPACE PUBLIC ET LA RELIGION, Une conscience de ce qui manque :https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-10-page-337.htm ;p 340

الهشّة للعقل، وعليه لم يكن ليسمح بأن يتحول العقل **–ملكوت الله على الأرض–**، أو، إلى سبب **للإلزام الجماعيّ**، أو سبب للتّهرب من الواجبات، ومع ذلك يلعب **العقل العملي دور المخلص**.

❖ **التجربة الدّينيّة وأسئلة الاختلاف:**

يعتقد هابرماس أنّ تاريخ الإيمان هو الذي يسبب القلق، وليس تاريخ الدّين، كما رُوّج لفترة طويلة من تاريخ الإنسانية، ذلك لأن الإيمان سببه الأول عقلي، ولما كان العقل العملي مُتمايز حدثت تلك المجازر باسم الدين، وبطبيعة الحال أنصار العلمانية يحاولون تبرئة مقاصد العقل الحسيّة، فالعقلي في نظره هو دائما ينزع إلى الجانب العملي، وفي ذلك النّزوع قد يفقد الوجهة الخّاصة، إذا لم يعد لديه القوة لاتخاذ مبدأ إدراك القلوب الدنيئة، والدّفع إلى التّضامن في كل مكان مع العالم، و لكي لا يتعرض للإهانة أكثر، يحاول إيفاء القّوة المنطقيّة اللاّزمة له للاستيقاظ وللحفاظ على الوعي، واسترجاع ما هو مفقود"[1]، وهذا العمل هو في ماهيته يسعى إلى تمثّل الإيمان .

يرى أنه من وجهة نظر الامتداد الجغرافي، المجتمعات الدّينية التي ازدهرت ليست تلك التي تملّت دور الكنائس البروتستانتية في ألمانيا أو بريطانيا العظمى على مستوى الأمة، ولكن في نوع أخر من الكنائس، وهو نوع الكنيسة الكاثوليكية في العالم، ومن ناحية أخرى، نوع من الحركات الإنجيلية جزء من الأمة.

ذلك النوع من الكنائس والحركات أنجز نوع من التّمثيل الديمقراطي، رغم هشاشة علائقية الإيمان، و هذا الحكم يعبر صراحة عن الصّراع الموجود بين الحركات التّبشيرية، وخاصة ما تعلق بالحركة الإنجيليّة، التي أضحت، في اعتقاده، تكتسب المزيد والمزيد في أمريكا اللاّتينية والصين وكوريا الجنوبية و الفلبين، وكذلك توّسع الحركات الإسلامية من الشرق الأدنى وشمال إفريقيا إلى ما وراء الصحراء، وكذلك في جنوب شرق آسيا، حيث تجتمع في دولة إندونيسيا أكبر عدد من السكان المسلمين في العالم.

1- Jürgen Habermas: L'ESPACE PUBLIC ET LA Religion، Une conscience de ce qui manque:https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-10-page-337.htm ;p 340

بناء على هذا الاعتقاد كل محاولات **شرح وتفسير الدّين للأخر يعتبر تمدد**، وهنا يصف **"توماس آشوري "** الصّراع بين الجماعات الدّينية بأنه نجاح لليمين الدّيني، وفي الوقت نفسه نجاح الأدوات السياسية اليمينيّة، وذلك واضح في معترك نزع أسباب الاعتراف بينها، وتحول إلى نواة صلبة في "إعادة التوصية للأصوليّة على أساس التّفسير الحرفي للكتاب المقدس، ومثل هذا التّحول في العقل – يتجلى في الإسلام أو المسيحيّة أو اليهودية أو الهندوسيّة لا يهم – نجم عنه مواجهة معتقدات الحداثة"[1]

من الناحية السياسية، تندلع الصّراعات بين الجماعات الدينيّة حول حياد سلطة الدولة فيما يتعلق برؤى العالم، وهذا يعني أن الدولة مُلزمة بالمساواة في الحرية الدّينيّة للجميع، في الوقت نفسه تدفع إلى تحرر العلم مقابل أي سلطة دينية، وهذه النّزاعات أحدثت الكثير من الخلل في آليات اشتغال العقل الحديث، ومست كل المعتقدات، **ولم يعد الإشكال فقط في أن العالم الإسلامي يعاني من هذا التدخل السياسي، ولكن أيضا داخل المجتمع الليبرالي المزعوم.**

من خلال الجدل الواقع بين جماعات المتدينين، والمواطنين العلمانيّين، نحن يمكن اعتبار هذه الصّراعات **صراعات على السّلطة بين سلطة الدولة والحركات الدينيّة**، واشتباكات التي تحدث بين المعتقدات العلمانيّة والمعتقدات الدينيّة من وجهة نظر **سياسة القّوة**، يقال أن **الكنيسة الكاثوليكية قبل تكيف الفاتيكان الثاني سعت بطريقتها الخاصة إلى تجاوز الكثير من أسباب عدم الاستقرار السياسي**، وما ينجم عنه من إكراه وعدم تقبلها، ولكن لأسباب تتجاوز بكثير عدم الاستقرار يمكن أن نسميه تجاوز الاعترافات المفروضة من جماعات كنيسة أخرى خارجية .

نستنتج من الجزئية السابقة انه **يجب على المتدين أن يقبل الاعتراف، بالأسباب الخاصة،** ويشجع **حياد الدولة تجاه العالم**، ويقبل نفس الحريات لجميع الطوائف الدينية، واستقلال العلوم المؤسسية للإيمان، هذه خطوة كبيرة فيما يتعلق بالعواقب المترتبة على هذا الاعتراف، في الواقع ،العنف السياسي و القيود الأخلاقية هما أكبر تهديد للإيمان الشخصي من خلال محاولاتهما فرض الحقائق

1- Jürgen Habermas: L'ESPACE PUBLIC ET LA RELIGION, Une conscience de ce qui manque, p340 :https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-10-page-337.htm ;p 343

الدينية، وهذا تنكر للحقائق الإيمانية الخاصة، "خاصة مع القوى المتنافسة في مجال المجال العام من قبل القوى المتنافسة في مجال الإيمان، مع احتكار العلم على إنتاج معرفة العالم، إلا أن الكنيسة تقول أن المعرفة تحقق الوعي الدّيني و الإيماني الخاص عن طريق التفكير وليس فرض ايدولوجيا جماعة"[1] .

❖ مقاصد الفضاء العمومي:

الذي لا شك فيه أن الدولة العلمانية تستمد شرعيتها من قبل الليبرالية، والذي تظهر الآن كشكل من أشكال الالتزام الشخصي، ومواطنيها المتدينين يستمدون شرعية وجودهم من التزاماتهم الخاصة، على الأقل غير المتناظرة، فالدولة الليبرالية، ظاهريًا، تضمن للجميع المساواة في الحرية للممارسة الدينية الخاصة، لكن لا يفعل ذلك فقط إلا للحفاظ على الهدوء والنظام كما يفعل ذلك **السبب المعياري** الذي يجب أن يحمي حرية الإيمان في الذات.

إن من مفارقات الدولة الليبرالية هو أمر مواطنيها بالانقسام في وجودهم الخاص إلى مستويين اثنين في الحياة، إذ تطالبهم بإظهار وجودهم العام من جهة، ووجود أخر يتعلق بحياتهم الخاصة، على سبيل المثال من خلال مطالبتهم تبرير مواقفهم في المجال العام فيما يتعلق بالأسباب الإيمانية، أو الالتزام باستخدام لغة محايدة فيما يتعلق برؤى العالم دينيا، وترى أنه يجب أن يستحق موظفين وصانعي القرار السياسي القوة القانونية في مؤسسات الدولة، وإلغاء المناصب القائمة على الدوافع الدينية في المجال السياسي العام.

يرى أنه يجب على الدولة الليبرالية أن تتوقع من رعاياه العلمانيين ترجمة سلوكياتهم كمضامين معقولة في الفضاء العام، ووفي القيام بدورهم كمواطنين عقلانيين، ولا يحملون أقل عقلانية على الإطلاق أمام الالتزام الديني وتأكيداته، وسبب هذا الإدعاء واضح عندما نرى تقدم العلوم الطبيعة وإيمانها الأعمى على حساب الوعي الميتافيزيقي.

1 --Jürgen Habermas: L'ESPACE PUBLIC ET LA RELIGION، Une conscience de ce qui manque:https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-10-page-337.htm ;p 343

يعتقد أنّ الميتافيزيقيا المعاصرة هي على علم ووعي في علاقتها بالدين، وفي الوقت نفسه، نتوقع أن يقبل اللاّهوت الفكر ما بعد الفيزيائي على محمل الجد، وهذا الموقف" رافع" عنه" **البابا بنديكتوس**" " السادس عشر، في خطابه الأخير وبوضوح عن روح الحداثة في زاوية غير متوقعة من نقده لها، في الوقت نفسه، أعطى إجابة عملية لمسألة ما إذا كان يجب أن يصطدم **اللاّهوت المسيحي** مع التحديات الحديثة، ومناقشة **أسباب ما بعد الميتافيزيقا**.

البابا نفسه لا يعترض على مسألة الحداثة **كمضمون انجازي عيني**، وهذا رأي كل **من "القديس أوغسطين"** و **"توماس الاكويني"**، في زمانهما، **"فبين الميتافيزيقا اليونانية والإيمان التوراتي** لا يوجد اعتراض ضمنا، على أن الاستقطاب الذي حدث، في العصر الحديث حول الإيمان، من ناحية، والمعرفة، من ناحية أخرى، لديه سبب ما ليكون عنيف"[1].

رغم أن النقد عند هذا الموقف كان متعدد المعالم آنذاك، إلا أنه لم يكن كافيا، في رأينا، أننا يجب أن نذهب إلى **ما وراء التنوير** ، و رفض الحدس العلمي كوعي مطلق في العصر الحديث من خلال مقاومة الحجج التي تؤسس **لكسر العلاقة بين الميتافيزيقا والتوراة**، إن هذه العلاقة و التوليف بين رؤيتين للعالم قد تشققت على صخرة **الذات الخاصة**، وهو ما نلاحظه مع **اللاهوتي" دون سكوت** "،في انتقاله من **تقاليد الاسمية إلى إرادة البروتستانتية** من اجل أن يسهل الطريق الذي يؤدي إلى العلم والطبيعة الحديثة، فنقطة تحوله الحاسمة لم تكن فقط بسبب **نقده الدليل على الوجود الله**، ولكن أيضا دليل على مفهوم الاستقلال الذاتي الذي بدونه فهمنا الحديث للقانون والديمقراطية لن يكون ممكنا"[2].

1 - -Jürgen Habermas : L'ESPACE PUBLIC ET LA RELIGION, Une conscience de ce qui manque :https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-10-page-337.htm ;p 345

2 - Jürgen Habermas : L'ESPACE PUBLIC ET LA RELIGION, Une conscience de ce qui manque :https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-10-page-337.htm ;p 345

يناقش خطاب البابا الذي يدين تجدد ثلاث موجات من الهيلينية، ويعتقد أنّ الموجة الأولى تتجدد من خلال **مقولة الإصلاح** (القرن السادس عشر وما يليه) ؛ و الموجة الثانية من خلال **تركيب وهمي بين مجالي اللاهوت والليبرالية** (أواخر القرن التاسع عشر وهنا الحديث في الأساس عن **البروتستانتية**)؛ و الموجة الثالثة هي المعاصرة، وضمن هذا التجدد اشتغل العقل المعاصر مع تعدد الثقافات، ويعد هذا صميم التوليف مع **الهيلينية الوثنية** والتي وقعت الكنيسة القديمة أسيرة لها، وكانت هذه **الوثنية الأولى للمسيحية**، وعليه لا ينبغي فرضها على الثقافات الأخرى، حتى لا تتحول **الثقافة إلى وثنية ثانية، وتتحول** إلى دين.

أما مفهوم **التعبير الحضاري للكنيسة** بالنسبة لهابرماس، يعني بحكم الأمر الواقع أنه تنشئة بروتستانتية، وليس إنجيلية، والفضل في ذلك يعود لتلك العلاقة التي رسمتها ديباجة فلسفة التنوير، فالكنيسة البروتستانتية تنويرية، عكس الكاثوليكية، ما يعني أنّ هذه الكنائس تحمل فضاء للاختلافات الثقافية، وتحمي الميل العاطفي بقدر كاف ومتساو للجميع من أجل البحث عن ما هو معقول في الإيمان، وما هو موضع ترحيب، كما يبدو لي أن لا فائدة من الرغبة في الخروج عن الأنساق المشتركة للكافرين والمؤمنين من جميع الأديان.

الكتاب المقدس لا يتحمّل ولا يحتمل الموجات الثلاثة من **"نزوعات الهيلينيّة"** التي لديها الأسباب الجزئية فقط، أي أنّ مفهوم التعبير الحضاري ظهر كسلوك عملي من قبل **"البسماركيين "** في بداية الصراع الذي عارض الدولة البروسية في علاقاتها مع الكنيسة الكاثوليكية، ذات الامتداد الخارجي "فشكلت في اعتقادهم محور الظّلامية الذي هو أساس كل تنازع في الفضاء العام المتدين، لأنها اعترضت بالقوة على الاعتراف بالبروتستنتية كضامن لوحدة الوجود، الطبيعة، العقلانية الليبرالية، وما إلى ذلك، إذن هو مفهوم ارتبط بالنضال من أجل العلمانية، وفعلا تمّ إعلان الجمهورية **الثالثة بموجب عقد حضاري**"[1]

1- -Jürgen Habermas : L'ESPACE PUBLIC ET LA RELIGION, Une conscience de ce qui manque : https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-10-page-337.htm ;p 242

الدولة الحديثة وسؤال التدين:

الصلة بين الدولة والدين لها أهمية خاصة في المجتمعات التعددية لأنها تمثل سبب للتأليف بين مواطنين من أديان مختلفة، ويختلف هذا الرابط على نطاق واسع بين الدول التي تسمي نفسها الدول الدينية (مثل المملكة العربية السعودية)، والدول التي ترفض بحزم الاعتراف بالدين (مثل الاتحاد السوفيتي)،

بين هذين النقيضين هناك نماذج مختلفة من العلمانية، أكثر أو أقل من حيث الممارسة العملية العقدية، دون أن يتم الاعتراف بهم على هذا النحو في القانون، تطورات كلها جاءت استجابة لسياق تاريخي محدد على سبيل المثال، النموذج الفرنسي للعلمانية (الفصل الصارم بين الدين والدولة)، وهنا يوجد اعتقاد مفاده محاولة لحماية حرية المؤسسات العامة، وخاصة المدارس.

محاولة الكنيسة الكاثوليكية الهيمنة عل الولايات المتحدة الأمريكية، دفع **"جيفرسون" في التعديل الأول للدستور على ضمان حرية ممارسة الدين وإدراج مبدأ عدم السماح لميلاد مؤسسة رسمية للدين**، وفي هذه الأوليّة، ظهرت، النزاعات حول مبدأ المؤسسة الرسمية للدين في المجال العام، ولا يزال هذا النزاع قائما حتى الآن، ومثال ذلك ما يجري عند العديد من الديمقراطيات الشابة، مثل ما يجري مع تركيا والهند وما ينتظرهما من تحديات مهمة لأشكالها الخاصة العلمانية." **جدار الفصل بين الكنيسة والدولة"**

يشهد العالم سلسلة جديدة من التّغيرات المتنوعة والمتعددة، ولو تفحصنا **كل "حالة تغيير"** والفترة التي تمر بها أي دولة أثناء التغيير نجد أنها تُعادل في نهجها ذلك **التّنوع الدّاخلي للجماعة المؤمنة**، ولو أنّ ذلك التّنوع يفترض مُسبقًا فكرة تطوير أو تقويض أسس المواطنة الشاملة برؤى موضوعية، وذلك التّطوير يعزز التّفاهم والشّمولية، كما لا يعمل على إقصاء بعض أفراد المجتمعات المفتوحة، والتي تبنت مسارات التّعددية.

إذن التّفسير التّاريخي للعلمانيّة عادة يعود إلى زخم فكرة السّلام، مثل تلك التي بدأت في أوروبا الحديثة بعد أن قد خرّبتها الحروب الدّينية، و من ناحية أخرى، تبرز الفلسفة العلمانية بمبدأ الاستقلال الأخلاقي للفرد وحقه في العيش، في أي مجتمع، ذلك من أجل تحقيق الخيارات الفردية، لهذا، في موقفه من العالم ينتظم الاعتقاد، و الذّين قد لا يكونون في وئام مع بعضهم البعض الآخرين، يمكن أن يكونوا

تماما غير متوافقين، في مثل هذه الظّروف، نفهم ما هو مهم على الدولة، وما يجب أن تؤكده أو تفرضه على مواطنيها، خاصة في التّصور الخاص بالخير، لكن يبقى موقفها محايدًا فيما يتعلق باختلاف الأديان"[1]

يرى أنّ الحاجة إلى العلمانية في الدين، هي كالسياسة للدولة، تنبع الحاجة لها من اجل حماية الحرية الدينية للأفراد، بينما تجعل من الممكن خلق وتعزيز الفضاء العام الديمقراطي، حيث تفكك القضايا المشتركة ذات الطابع المدني، يمكن مناقشتها وتأسيسها وحلها وفقًا للقيم الليبرالية مثل الحرية، وحقوق الشخص وتقرير المصير، والمبدأ في ذلك المساواة السياسية الليبرالية التي تتطلب أن تفصل جنسية أي انتماء ديني.

الفرق الأساسي بين النماذج العلمانية هو موقفهم من الدين في المجال العام، بينما النّموذج الجمهوري يصّر على الفصل الصّارم بين الدولة والدّين، وتقييد العضويّة الدّينية إلى المجال الخاص، وهنا حتما النّموذج اللّيبرالي ينظر إلى التّعددية في العلمانيّة كشكل سياسي للحكم الذي يحتاج إلى إيجاد التّوازن الأمثل "بين احترام المساواة، وبين أخلاق المواطنين واحترام حريتهم في وعيهم الديني وهكذا، فإن النموذج الجمهوري يعرض مبدأ الحياد ويعارض أي رمز ديني في المجال العام، عكس؛ النموذج الليبرالي التعددي الذي يطلب الحياد من جانب المؤسسات فقط، وليس الأفراد"[2]

من هنا نفهم العلاقة بين الهويات داخل الدولة نفسها، كتلك العلاقة المتصلة بين الدين والدولة، مع أن هوية الدولة أصبحت متوترة حتى في الديمقراطيات المتقدمة التي لها تاريخيا هويات محايدة للدين، والذين عملوا على ضمان الموقف الذي يعتقد أن الدين سيبقى محصورا فقط على الخصوصية الذاتية دون أن يمتد إلى المجال العام اليومي، إلا أن الإسلام، شكلّ حالة من الصّعوبة على الكثير من العلمانيات من خلال التأكيد على الهويات الدينية القائمة.

1 - Niraja Gopal Jayal : La religion, la laïcité et l'état ; Université Jawaharlal Nehru, Globale Centre for pluralisme, Centre Mondial du pluralisme ; Avril 2017, p 20

2 - Niraja Gopal Jayal : La religion, la laïcité et l'état ; Université Jawaharlal Nehru, Globale Centre for pluralisme, Centre Mondial du pluralisme ; Avril 2017, p 39

هزت الظواهر الثقافية الجديدة مواطني المجتمعات العلمانية –الذين لم يعودوا يخافون من التهديدات العالمية للعنف الذي يستحضر الدين، واعتادوا على وضوح الممارسات الدينية في بيئتهم العلمانية – لان العلمانية ذاتها دخلت في مشروع يتسّم بالصعوبة، وهو مرونة العلمانية، بحيث أنها تتعرض يوميا للاختبار في كل مكان في العالم، وهدفها كيف يمكن أن نفكر في العلمانية وبناء الدولة العلمانية في عالمنا دون إغفال خصوصية تعقد أشكال العلمانيات أكثر، والتي هي فعلا موجودة؟كيف يمكننا التفاوض حول مشروع "خصخصة الدين" وعودته إلى المجال العام؟

على نطاق عالمي هناك مشكلة الخوف من إظهار الدين الذي سببه الانقسام الاجتماعي المستعرض بعدة طرق، وأدى ذلك في بعض الأحيان إلى سوء الاعتراف، والذي غالبا ما يكون حول العرق أو اللغة، وهنا تنشأ المخاوف بشأن العرق وكذلك الدين، في حين أن الصراعات اللغوية تنبع من المخاوف، من الاستثناءات التي يولدها الدين في المجال السياسي.

وعلى الرغم من نماذج الخوف المختلفة جدا نجد العلمانية تحفر في اتجاهات مماثلة للإقصاء، ويمكن ملاحظتها من خلال الاستبعاد المكاني والجغرافي؛ والتمييز في التعليم وعليه التّحيز والتّمييز يتكرر في الآخرين في مجالات الحياة الاجتماعية.

من هنا نفهم العلمانية في فرنسا والهند وتركيا كمشروع دولة مركزية، وليس مشروع دولة دينية، بينما الممارسات الاجتماعية الأوسع للتعددية كانت إلى حد ما وراء هذه الحالات الثلاث، فالأقليات الدّينية قد تحرم من حقها في التّصويت حتى عندما تسعى سياسات الدّولة بنشاط لتعزيز احترام التنوع من خلال التعددية، على سبيل المثال، مبدأ الحياد في فرنسا يجعل الأقليات غير مرئية.

يعتقد أنّ العلمانيّة بدأت تتحول إلى شكلاً من أشكال "الشّمولية" خاصة في فرنسا، فالمجتمع هو الّذي يتحدّى الدّين، لأنه في نظره هو الدّولة، فالممارسات العنصريّة اليومية يمكن أن تتعايش عن طيب خاطر مع الشهادات واللاّمبالاة الرسمية للجنس واللون، والعكس هو الصحيح في الهند، حيث يتحدى المجتمع العلمانية على حد سواء، حتّى من قبل الدولة، والضمانات الدستورية للفرق بمثابة الدخان ذلك الذي يخفي الممارسات اليومية.

وعلى العكس من ذلك الدّراسة على تركيا تثبت أن صعود السّلطوية والتآكل المتزامن للتّعدديّة ليسا نتيجة لاختراق من الدّين في الواقع، بل الاستبداد السّياسي كان الأداة التي تمّ بوسطها تفكيك مشروع العلمانيّة، وللأسف من طرف النُخب السيّاسية العلمانيّة، وهذا يشجعنا على إعادة النظر في صحّة مشروع العلمانيّة الّذي يستثني الأفراد، فتقاسم السّلطة وأخذ القرارات يُشكل انعطاف في مفهوما العملي، التي تبتعد عنه، لذلك، يمكن أن توجد التّعدديّة الاجتماعية دون إدراج الفعلي للأقليّات كما المواطنين على قدم المساواة، العلمانيّة والديمقراطية ليستا دائما الضامنون الموثوق بهم لبعضهم البعض"[1].

من خلال ما سبق يحاول إخضاع تَدَيُّن الدولة في نمطها العلماني للممارسة الاجتماعية، وهنا يؤكد أنّ التعاون الاجتماعي، يُضعفه العداء و عدم الثقة، والتعصب، وحتى عُنيفة الصراعات ضد المجموعات التي تمثل تعريف آخر للتعاون وفقا للعرق، الدين أو الطبقة التي تنتمي إليها، وعلى الرغم من أنهم الأوصياء بالنسبة إلى النظام الاجتماعي لم يحققوا له افتراضاتهم الوهمية.

بناء على الجزئية السابقة الدول هي التي تستثمر مكرهة في فكرة المجتمعات التعددية، وحتى لا تتأسس ككيان سياسي تقوم بتقسيمها إلى كتاونات عرقية، علما أن هذه الكتونات تفضل الجماعات العرقية أو الدينية المهيمنة، وخاصة في العمليات السياسية، حتى في الدول الديمقراطية، يمكن تعزيز مصالح مجموعات معينة على حساب الآخرين، وبالتالي المساس بالمساواة.

من هنا ندرك أنّ البلدان التي اعتمدت بحزم علمانية الدولة كأفضل استراتيجية لإدارة التنوع التاريخي في العصر الديمقراطي الحديث تواجه مطالب من أغلبيات تسعى لتحديد مفهوم الأمة والمواطنون حسب قيمهم الدينية، في نوعين من الشراكات، ومتطلبات التماسك التكامل الاجتماعي، والتكامل المدني دعوة لمحو الاختلافات، وهو مشروع محفوف بالمخاطر لأقليات المجتمعات التعددية حيث التنوعات العرقية والدينية تعتبر مصدرا للانقسام على المستوى العالمي.

من الواضح أن كلا من أشكال العلمانية مهددة فالأدلة تشير إلى أن حياد الدولة تحت شكل العلمانية شرط ضروري، لكن غير كاف، لتزدهر التعددية، فقضية " **تشارلي أبدو**" وحظر البو ركيني

1 - - Niraja Gopal Jayal : La religion, la laïcité et l'état ; Université Jawaharlal Nehru, Globale Centre for pluralisme, Centre Mondial du pluralisme ; Avril 2017, p 40

في فرنسا، هي نفسها قضية الخطاب المعاد للإسلام من حملة «**دونالد ترامب**" الرئاسية في الولايات المتحدة، أو حظر لحوم البقر والسياسة القومية المتطرفة، في الهند، الدساتير والقوانين يمكن أن تحمل واحدة فقط وجزء من عبء تطلعاتنا المعيارية.

في الممارسة العملية، هناك معارضة وتعارض واضح في علمانية فرنسا، فمن جهة تعارض بلا هوادة الدين في المجال العام، ومن جهة ثانية على سبيل المثال، في فرنسا، تمول الدّولة المدارس الدينية والرّاهبات وتحمي أماكن العبادة بالإضافة إلى ذلك، حتى العطلات الرسمية لها أصول دينية.

ومع ذلك، هذه التناقضات نادرا ما يتم التعرف عليها من قبل أعضاء الدول العلمانية رسميا – أو الدول التي لديها تجربة العلمنة الاجتماعية في الوقت نفسه، بما في ذلك انخفاض في أشكال العبادة مثل التي تذهب إلى الكنيسة –الّتي اهتزت بشكل واضح بسبب ظاهرة التّدين النّشط من طرف المهاجرين"[1].

هنا هابرماس يعترض بشدة على تدخلات "**ريتشارد رورتي**"، **الذي يُعد** من بين المثقفين اليساريين البارزين في الولايات المتحدة، قد يكون فريداً في كونه وطنيًا ودينيًا ورومانسيًا، مع العلم أنّ لا شيء من هذه المواقف الثلاثة شائع في اليسار هذه الأيام.

لقد سخر من الوطنية منذ الستينيات إذ يجد هذا اليساري أن الدين مرهق، ويتمنى أن يختفي، ويقول على لسان "**إمرسون** "إن الإحساس بأن أمريكا نموذج للعالم هو الشعور الذي أوجد هوية أخلاقية طوال الثلاثينيات من القرن التاسع عشر وحتى الخمسينيات من القرن العشرين، ولكن ذلك انتهى بالكامل تقريبًا عند الغرب ففكرة أن أمريكا كرمز للأمل الاجتماعي العالمي[2] انتهت، وتهالكت.

إن التحليل الظواهري الصّارم هو وحده الذي يمكن أن ينقذنا من الهمجية، ومن إصرار "**دريدا**" العالمي على اليقظة المستمرة ضد فكرة أن عودة الميتافيزيقيا إلى الوجود هي ثمن التقدم السياسي

1 - Niraja Gopal Jayal : La religion, la laïcité et l'état ; Université Jawaharlal Nehru, Globale Centre for pluralisme, Centre Mondial du pluralisme ; Avril 2017, p5

2 - - Niraja Gopal Jayal : La religion, la laïcité et l'état ; Université Jawaharlal Nehru, Globale Centre for pluralisme, Centre Mondial du pluralisme ; Avril 2017, p5

والأخلاقي، لا أحد في الولايات المتحدة في هذه الأيام يأخذ مثل هذه الادعاءات عن الفلسفة على محمل الجد باستثناء السلوك الذي يبحث ما بعد الحداثة بالنسبة إلى الضمير الذي تتشكل الذات على أعقابه،" أظن أنهم يفعلون ذلك ببساطة عن طريق قوة العداء اليساري"[1].

من هنا يعترض هابرماس على مجموعة من النّقاد المتطرفون الّذين يعتقدون أن السّلوك الإنساني قاصر عن فهم الدّين، وهم محقون تماماً في الشّك في أن البراغماتيّين لا يجيدون وضع الحقائق الأساسية الكامنة في الذّات، هذا لأن البراغماتيّين لا يعتقدون بوجود مثل هذه الأشياء ـ الحقائق..

نعتقد أن البراغماتيين يميزون بين ظهور المظهر العلاجي وأداة تحليل مضللة، وهي أداة تحتاج إلى الاستعاضة عنها بتمييز بين أوصاف المضطهدين لما يجري وما هو مضطرب، وهو ما لا يعوّضه الادعاء فالمضطهدون هم إلى جانب الحقيقة الحقيقية "

على ضوء هذا التحليل يرى هابرماس أنّ" **جون ديوي**" الرجل الحكيم، يقرأ الفلسفات التاريخية ليكتشف فيها الصيغ الفكرية للأغراض المعتادة للرجال والرغبات المزروعة في" الواقع "، لأن الواقع هو ذو قيمة و يحمل خيارات للمضطهدين، و أغراض ورغبات مختلفة من مضطهديهم، لكن ليس لديهم نظرة أعمق إلى الواقع، إنهم يريدون فقط تخفيف المعاناة، معاناتهم، بتغيير الأشياء للأفضل، إن فهم الأشياء بأنها "حقًا" ليس بالأمر ضروري لتحقيق هذا الغرض ذاك مشكلة، تكمن المشكلة التي يواجهها المفتشون المضطَهَدين في أنهم يتسببون في ألم لا لزوم له، وليس لأنهم أخطئوا في إدراك رغبة مضطهديهم بل لأنهم تلقوا بالأشياء "[2].

❖ **المثقف المتدين:**

1 - The Professoral and the Propret The American Evasion of Philosophe : A Généalogie of Pragmatisme. By Cornel West Review by : Richard Rorty Transition, No. 52 (1991), pp. 70-78Published by : Indiana Université Presse on be half of the W.E.B. Du Bois Institute Stable URL : http://www.jstor.org/stable/2935125 .Access éd : 27/11/2012 23:33,p 72

2 - http://www.jstor.org/stable/2935125 .Access éd : 27/11/2012 23:33,p 72

اعتبارا من هذا الموقف يعالج مشكلة المثقف المتّدين لذلك كل ما يمكن أن يفعله المثقفون للمضطهدين هو مساعدتهم على صياغة أغراضهم واحتياجاتهم بطريقة تنفصل عن اللّغة السّابقة، وهي اللّغة التي صممها المضطهدون لخدمة أغراضهم وتحقيق رغباتهم، لكن اللّغة الجديدة الجيدة لن تكون أكثر صرامة ولا أقل " **أيديولوجية" أو "أقل بنيّة"** – أقرب إلى ما هو موجود حقًا في الأساس – من اللغة القديمة السيئة، ستكون مجرد أداة أكثر فائدة لتغيير الأشياء وذلك لتخفيف الألم"، على اعتبار أن الألأم تأتي نتيجة محاولة فهم العالم في صيرورته، وهنا يميز بين الميتافيزيقا والحرية .

إن تجاهل السؤال الميتافيزيقي حول ما هو حقيقي حقًا، والسؤال المعرفي عن كيف يمكن أن نعرف الحقيقة الحقيقية، هو نتيجة فعل ما يسميه الغرب فلسفة "التهرب"، وفي الوقت ذاته ما أسماه النقاد تاريخ «**الحركات اليسارية**"، كما هو الحال مع "**جيفرسون"" وروسو**"، والذهاب إلى" **إمرسون"" وماركس**"، وبلغت ذروتها في "الموجة الثالثة" مع " **جون ديوي" و"غرا مشي**"[1]

يبدو أن هابرماس لا يقتنع بأسلوب الخطاب الديني من جهة أنه لا يعبر بصراحة عن حاجاته الكاملة، ومن جهة هو نهائي في ماهيته، ومن هنا ساعده مفهوم مصطلح "**البراغماتية النبوية**"، **مع أن هذا المصطلح** سيبدو غريباً مثل "**التخلص من قمامة الكاريزمية**"، أو الاعتراضات الموجهة على الحقيقة والمعرفة والطبيعة العميقة للأشياء والعلاقة بين اللغة والعالم.

وبهذا المعنى، فإن البراغماتية، كما يقول "**بابيني" و"جيمز**"، تشبه الممر الذي تفتح فيه غرف لا حصر لها. كل ما يفعله هذا هو إعطائك منتدى يستطيع الناس من خلاله التحدث عن كيفية تلبية احتياجاتهم، والتي تعمل المعتقدات على فهم ما يريدون، دون الوقوع في طريق مسدود "ككتابة نص بارع للنظرية الاجتماعية والسياسة لا يماثل ما ذكره الله، فإن التعامل مع أشكال القهر العرقي والاثني في عصرنا أمر لا يغتفر على أسس سياسية ونظرية فإن القيام بذلك هو أن **تبقى أسيرًا لتراث أوروبي أبوي كبير ومعيب**.

وهنا نجد هابرماس يناقش هذا المضمون: هذا يبدو لي، ومع **الأسف أن اليسوع لم يقضي وقتًا أطول مع التلمود**، فالذي يتفق عليه الغرب على **أن أكثر ما يحتاج إليه اليسار الأمريكي هو**

1 - http://www.jstor.org/stable/2935125 .Access éd : 27/11/2012 23:33, p 73

نبوءة –، وأقل كثيرًا مما أسماه "**ستانلي كفيش**"، **بأمل**، "**نظرية النظرية المناهضة للتأسيسية**"، في بعض الأحيان (**كما هو الحال في نظرية روسو وجون ديوي وأنجر**) التي كانت المساعدة الإضافية للرومانسية، ولكن كما هو الحال في كثير من الأحيان، فقد خدع الكثير من المفكرين على الإمكانيات الجديدة التي **تصورها الرومانسيون والأنبياء**[1].

❖ الأقليات الدينية:

المشكلة التي تطرحها الأقليات الدينية في السياق المعاصر هي مختلفة تمامًا عن الحروب الدينية في القرن السابع عشر التي أدت إلى ولادة الليبرالية الكلاسيكية، ورسالة «**لوك عن التسامح**"(1689) هي خير معين على الفهم، وعليه كل الأصوات التي تتهم الإسلام بأنه سبب المشكلة حجهم غير منطقية، كذلك الأوروبي، غير المسلم، ومعظم المسحيين أصبحوا غير قابلين للذوبان في المجتمعات المسلمة باسم الدفاع عن الحرية الفردية.

بناء على هذه الجزئية ندرك لما وضعت قسرا التعددية الثقافية المعاصرة في المنافسة مع الأديان أو المعتقدات، وهي بهذا ليست متوافقة مع الليبرالية العلمانية الأم لأنها تشارك وتتشارك أكثر مع التراث الثقافي السياسي، وسهل التعرف عليها.

وعلى هذا النحو، لو احتفظت الدول **الديمقراطية الحديثة بهوية دينية** مشتركة، كتلك الخاصة بالتقاليد المسيحية، لن يكون لديها **مشاكل التكامل**، وبخاصة في وجود حضور القوي للدولة العلمانية، فحاليا على وجه الخصوص، الإسلام وتقاليده المتنوعة في المغرب الكبير وفي الشرق الأوسط، من جنوب شرق آسيا إلى أفريقيا إلى جنوب الصحراء الكبرى، لم يكن أبدا مصدر الانقسام، والصراع لأنه لا يضحي لا بالفرد من خلال تقديمه إلى المجتمع الذي هو في جوهره، ولا يتوافق مع الليبرالية، كما لا يضحي بالجماعة.

على ضوء هذا الإدعاء يعترض هابرماس عل ادعاءات الليبرالية، كون أنّ "الليبرالي يمكن أن يسمح لعدد متزايد من الناس أن يمارسوا المعتقدات الدينية من بُعد دون أن يتدخل الدين كضامن للحريات في فضاء العلمانية المعاصرة، هو ادعاء زائف، وبالخصوص إذا كنت متدين غير أوروبي، غير

1 - http://www.jstor.org/stable/2935125 .Access éd : 27/11/2012 23:33, p 78

مسيحي، حيث معظم المسلمين يواجهون أثناء ممارسة معتقداتهم خطر على حياتهم، والممارسات التي يبدو أنها تخلق صعوبات أكثر مشكلة التكامل والاندماج.

وهنا أصبحت الهوية الوطنية مهددة و هذه التهديدات للأسف تم استغلالها سياسيا فأصبح من المستحيل أن تحمي بسلام المساواة والحقوق، والحريات للمواطنين التي ليست فقط حالتهم الاجتماعية والاقتصادية، وثقافتهم مهددة، ولكن أيضا إيمانهم وممارساتهم الدينية، والتي أصبحت منفصلة بل و في حتى تعارض مع بقية السكان، فمسألة المساواة بين المواطنين المتدينين وغير المتدينين في الفضاء العام مست كل المجتمعات.

احترام التّعددية الدينية هو بالتأكيد عنصر أساسي في مجتمع الحرية مثل التسامح مع الأقليات، لكن مبدأ التعدد يصطدم عند محدودية الرؤية دينية التي تملي قيمها على المجتمع بأسره، وترفض هذا التعدد وبخاصة تصر على الحد من الاستقلالية الدينية للأفراد، وإلا كيف نفسر مشكلة الهروب من قبضة الأديان.

من هنا ندرك أنّ بعض الأديان، والتي تعبر عن نفسها، أنها أكثر توافقًا مع الديمقراطية، وستكون كذلك أكثر مساواة من الآخرين، ففي هذه الحالة رفضها رؤية التعدد هو امتداد لانتماء وثني، وفي الوقت نفسه يضع هذا التعبير العادات والأيديولوجية في واقع مغلق، وهذان العاملان يشكلان تهديدا للتعدد.

يحاول هابرماس أن يظهر العلمانية أنها منزوعة السلاح في وجه عودة الدين، وفي اعتقاده سبب هذا **الموقف هو فشل الدين في التعريف عن نفسه**، و لهذا الفشل العديد من العواقب، أهمها يمكن أن يؤدي إلى **الاستبداد، تغير مفاهيم ليبرالية للدولة**،كما هو الحال في فرنسا حيث **قانون (15 مارس 2004)** الذي **يطعن في شرعية التدين الفردي**[1]، و **يعتبر هذا القانون فشل للعلمانية** وليس الدين، بحيث محاولات **ترميز التدين هو طقسية علمانية**، والكل يعلم أنّ الرموز الدينية في

1 - Catherine Audiard : JOHN RAWLS ET LES ALTERNATIVES LIBÉRALES À LA LAÏCITÉ , https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques 2009 -2- page -101.htm, p 5

المدرسة يمكن أن تمارس انتهاك للحرية الدينية، و يمكن أن تؤدي أيضا إلى عدم التسامح تجاه المجتمعات الدينية وقبول وجودهما المنفصل، هذه هي العواقب المختلطة باللامبالاة تجاه المجتمعات الدينية وقبول وجودهما المنفصل.

كان هناك رأي أن "**المملكة المتحدة**"، باسم الليبرالية ينظر إليها على أنها تمثل الموقف الوحيد المتوافق مع احترام الحرية الفردية، بما في ذلك الحرية في ممارسة المعتقدات الدينية أو الضرورات الإيمانية إلى لحظة الهجمات الإرهابية من يوليو 2005[1]، التي صدمت الليبرالية في المملكة، ومع ذلك لم تمثل مسألة المعتقدات حاجز، وهذه طريقة بين المجتمعات التي تتسامح مع نفسها وتتشارك القيم المشتركة وحينها تكون متوافقة مع الليبرالية التي تؤمن بها.

يرفض هابرماس هنا الانخراط في لعبة اللغة، كون اللغة هوية وكينونة خاصة، يُسمحُ في إطارها ممارسة التّواجد، وبالتالي الانخراط في الدفاع عن القيم الخاصة وفق سلطة ما هو تحايل، ومبادئ سيادة القانون لا تسمح بمثل هذا التّحايل، وإلا من المستحيل إقامة توافق سياسي مستقر"[2]

المشكلة، في الواقع، ربما ليس فقط طريقة معالجة الاختلافات الثقافية التي تم نقلها عن الإسلام، ولكن أيضا طريقة النظر في دمج الأقليات الدينية في دولة علمانية، مع أنه من المستحيل أن يدمج الإسلام أكثر من مبدأ التكامل الإنساني، فعدم قدرة الليبرالية على فهم الظاهرة الدينية الإسلامية على الخصوص هي مشكلة كل الفلاسفة الليبراليين، ويمثل ذلك اختبار لقدراتهم على التّحدي من اجل إنقاذ ليبرالية التّحدي السياسي، للديمقراطيات الليبرالية، والتعددية كما يفهمونها.

إذن يمثل حضور التعددية الليبرالية في شكلها الحالي وجه في سياق متعدد الثقافات والأعراق الحالي، لكن ليس أوروبي بامتياز، وهذا ما اضطرهم إلى تغيير موقفهم تجاه المواطنين المتدينين، بدلا من

1- https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2009-2-page-101.htm, p 6

2-Catherine Audiard: JOHN RAWLS ET LES ALTERNATIVES LIBÉRALES À LA LAÏCITÉ , https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2009-2-page-101.htm, p 6

الدفاع عن وضع الدولة على أساس حجج التكامل "[1]، وهنا طف إلى السطح اعتقاد الذي يدعو إلى تحرير الأديان، وتحرير المواطنين الأفراد فيما يتعلق بالمعتقدات الدينية، والعادات التي هي في بعض الأحيان تتعارض مع المبادئ الديمقراطية.

تلك **الاعتبارات التكاملية بين الدين والثقافة الأوربية** جعلت **"راولز" يدعو إلى التحرر من الليبرالية**، وذاك نتيجة لثلاثة تغييرات أساسية وهي تخلي الليبرالية عن فكرة إجماع سياسي على القيم الفلسفية أو الأخلاقية أو الدينية، ومن هنا **ظهر مفهوم الليبرالية السياسية** عاجز كونه يقتصر متطلباته على مجال السياسة فقط، بدلاً من تطبيقها، كعقيدة "شاملة".

بناء على هذا الاعتبار يدعو هابرماس الجميع، بما فيها الكنيسة إلى تحمل النتيجة، بحيث أن الدعوة إلى الحقيقة، الدينية أو الفلسفية، أصبحت مستبعدة من النقاش السياسي العمومي، وذلك لافتقارها الحجج المقبولة، فأسباب العجز مستقلة عن المذاهب الدينية، ومفهومة من الناحية الفلسفية، والليبرالية بهذه الوضعية خطر على الملائمة ووسائلها غير مقبولة للتبرير والاستدلال، أو الاستخدام في المجال العام"، "وغيّرت في نظرية العدل.

هناك عقيدة أخلاقية للعدالة ذات أهمية عامة وتصر على أن الحجج العلمانية ليست لها مفاهيم سياسية للعدل الصارم، و لا يوجد أثر للتمييز بين العقائد الأخلاقية والدينية والفلسفية الشاملة، من ناحية، ومفاهيم العدل ترتبط بالسبب العام، من ناحية أخرى هنا، على العكس، هذه الفروق والأفكار المرتبطة بها أساسية" و السبب العام هو سمة الشعب للديمقراطية، هذا هو السبب وراء مواطنوها، ممن يتقاسمون[2] وضع المواطنة المتساوية.

1- Catherine Audiard : JOHN RAWLS ET LES ALTERNATIVES LIBÉRALES À LA LAÏCITÉ, https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2009-2-page-101.htm, p7

2 - Catherine Audiard : JOHN RAWLS ET LES ALTERNATIVES LIBÉRALES À LA LAÏCITÉ, https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2009-2-page-101.htm, p 6

المفهوم السياسي للعدالة يتطلب الهيكل الأساسي لمؤسسات المجتمع وأهدافه وأغراضه، أنه يجب أن يخدم السبب (الفضاء) العام، هو إذن عمومي من ثلاث مستويات: أ) إنه سبب ليشكل المواطنين جمهور، سبب الجمهور؛ (ب) هدفه هو إنهاء قضايا العدالة العامة والأساسية؛ (ج) تستمد طبيعتها، العدالة، ومحتواها من الجمهور؛ يتم توفيرها من قبل المثل العليا التي يوفرها **"الدين"** في المجال العام "[1].

❖ التّوافق بين الإسلام واللّيبرالية:

"لما يعرف ويفهم، ويدرك المواطنين أنهم يمتلكون معتقدات دينية مختلفة، يدركون أن أسس الولاء للديمقراطية تكمن في هذه المعتقدات، إذن التصاق المثل بالديمقراطية بالمعتقدات هو لأسباب وجيهة في هذه العملية، **وعليه" الإسلام في أوروبا"** لا رجعة فيه، هذه هي العقبة الأولى التي لابد أن ندركها، ولكن يجب ألا ننسى أن الإسلام ليس دين غريب عن أوروبا، على العكس، كان أحد مكوناته طوال العصر الذهبي للثقافة الأموية في إسبانيا، والى اليوم «، لأنه يقوم على أساس مشترك بين الديانات الرئيسية الثلاث.

❖ واقع المتدين في الفضاء العمومي:

في الواقع، إذا كان يجب أن تتطور الليبرالية وتبرر مبادئها بشكل مقنع، يجب أن تتغير نظرتها إلى الأديان، وأيضًا في إعادة مفاهيمها المتعلقة بالمجتمعات الديمقراطية وتصبح أكثر "ليبرالية"، ومن خلال المشاركة الكاملة في الإجماع السياسي ، وعدم إرغام المؤمنين إلى تغيير محتواهم العقائدي، ولكن ذلك لا يمنع مناقشة نوع الحجج، مع الموافقة على قبول وجهة نظر الأخر، أيضا كذلك يجب عليها ممارسة الاختلاف على العقائد الدينية، وأن تحتمل السؤال والخضوع لمتطلبات "السبب العام، و الحوار سياسي العام، فبالنسبة إلى التبرير والمداولات العامة هي مفتاح نجاح[2]

1https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2009-2-page-101.htm, p 25

2 - Catherine Audiard : JOHN RAWLS ET LES ALTERNATIVES LIBÉRALES À LA LAÏCITÉ, https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2009-2-page-101.htm, p 106

اعتمادا على ما سبق هناك علاقة جدلية بين العلمانية والليبرالية، ذلك أن مفهوم العلمانية فريد من نوعه، كونه لديه القدرة على التعبير، والليبرالية تتحدث أحيانا علميا، بدلاً عنه لتعيين مثالية سياسية مفيدة من أجل حماية حرية المواطنين، والمساواة في معتقداتهم الدينية، وكذلك دفع مبدأ السلام المدان بفعل صراع المعتقدات، والعلمانية في واحدة من جزئياتها تفصل بين الكنيسة والدولة، وهذا هو الأفضل للرد على النزاعات الدينية.

المشكلة برمتها هي تبرير وضع العلمانية في سياق جديد متعدد الثقافات والأديان، والتحول الذي يجب أن تمر به الليبرالية لا شك أن يكون في الدولة العلمانية، ولكن في تبريرها، كما يقول **"راولز"** : "العلمانية لها من الأسباب من إخراج العقائد لشموليتها على غير ديني، لخدمة أغراض العقل العام[1].

إذن القيم السياسية ليست مذاهب أخلاقية (...) مع أنها تحمل نفس الغرض من الطبيعة الدينية أو الفلسفة الوضعية في القرن العشرين، وبالتالي أغراض الفضاء العام هي نفسها غايته الشاملة، التي دوما تلعب دورها، في وفي قت ما كان هذا الدور هو الغرض الأساسي للكنيسة والدولة.

كذلك من بين أدواره حماية ثقافة المعتقد، وبالطبع، يحمي الفعل الثقافي، ولكن ليس أكثر من ذلك لا يحمي جميع الأديان، وهنا مشكل العلمانية[2]، أو كما يُسمى الحياد السياسي للثقافة، فالمفهوم السياسي للثقافة إشكالي يعني تقاليد الموقف، وهنا ندرك أنّ السياسة العقدية التي بالضرورة تفترض الميل لأحد الرؤى، ونقصد بالرؤى هنا ذلك التوجه الإيماني المفرط ليبراليا، ولا يمكن الحياد عنه كما

1- Catherine Audiard : JOHN RAWLS ET LES ALTERNATIVES LIBÉRALES À LA LAÏCITÉ, https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2009-2-page-101.htm, p 107

2-Catherine Audiard: JOHN RAWLS ET LES ALTERNATIVES LIBÉRALES À LA LAÏCITÉ , https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2009-2-page-101.htm, p 108

الامتناع عنه، فهو في الواقع يعزز أقوى معسكر، لذلك ليس هناك حياد مطلق في السياسية، ونقصد **سياسات التدين**.

وعليه سيكون من السخف قبول الحياد في مسألة دينية، ولكن الشكل الأول من الحياد السياسي، يخبرنا، إجرائيا على حل النزاعات بين المجموعات الدينية أو بين الجماعات الدينية والدولة، أو بين الأفراد، وذلك بإتباع الإجراء الذي لن يستأنف القيم الأخلاقية، ولكن للأسف في إطارها السياسي.

في الواقع ارتداء علامات دينية ليس تعبير مطلق عن الانتماء، والعلامة، لا تحمل نفس القيمة بالنسبة للدين على الرغم من أنها إيحاء مباشر، وعلى هذا الدولة العلمانية وجب عليها حياد الإجراء الضروري، وذلك لا يعتبر ضمانة كافية لمعاملة المواطنين على قدم المساواة، لكن الحياد الواضح للإجراء يخفي أهداف السياسات العامة، والقيم التي يجسدونها، فالأهداف ليست محايدة، بخاصة عند محاولات الدولة العلمانية تبرير ضرورة الحياد لتحرير المجال العام من تأثير الأديان.

حياد الأهداف هنا لا معنى له، لأن الديمقراطية في الدولة العلمانية منشغلة في الدفاع عن المساواة في الحقوق والفرص، والحرية بتساوٍ للجميع، وذلك بشكل ديني أو غير ذلك، ولها مفهوم كبير ألا وهو العدل، الذي يتعارض مع كل أنواع المعتقدات الدينية أو الفلسفية، كما يعتقد بعض الليبراليين، لكن قد تكون الدولة محايدة إذا كانت توفر فرصًا متساوية للجميع لتحقيق غاياتهم المعنوية والدينية.

عموما الدولة نشاطها أيديولوجي، والسبب في ذلك محاولة إلغاء أو تعويض دور العلمانية التي يحتاجون إليها، ومن هنا يجب أن تكون محمية' من الدّولة ذاتها، فيعتقد **"جون راولز"** جازما في براديغم العقائد **"الشّاملة"** ومفاهيم الدّولة العلمانيّة، أنه، لا يمكن للقيم الدينية أن تلعب دورا مباشرا في المجال السياسي دون تهديد المساواة بين مختلف مفاهيم الحياة الجيدة التي يلتزم بها المواطنون، لكن ماذا عن مفاهيم الحياة الجيدة التي يلتزم بها المواطنون، غير المتدينون؟

يبدو أن **" جون راولز" يسعى إلى فك طابوهات** التمييز التي حصلت في العلاقات الإيمانية، أي أن ليس جميع المواطنين في طبقة واحدة، وهذا يعتبر منعرج إشكالي في تحديد مفهوم ليبرالية العلمانية، وهنا هابرماس يستجيب للتّمثل الذي يقول بأنه لا يمكن للمرء عدم الدفاع عن الدولة العلمانية على

أساس عقيدة العلمانية، والنهج الليبرالي للعلمانية، ويحترم التعددية والكرامة المتساوية للمذاهب المعقولة والمفهومة'.

بهذا المنظور الدّولة ليست محايدة في الفضاء العام نظرا لتحويلها النقاش من المؤسسة الإيمانية إلى تبرير وجود المؤسسة في ذاتها، وإذا تمّ الاتفاق على هويتها فبالتّعدي سيكون الطّابع المتكامل للتداول والتّبرير العام مؤسسيا، و ذلك من خلال إدراج الأسباب الدّينية في النقاش العام[1]،و مطالبة المواطنون الذين يعرفون العقائد الدّينية أكثر من الآخرين إلى مناقشة الأسباب المختلفة التي تؤدي إلى هذه العقائد، و المبادئ السياسية، **ومنه نستشف من هذا الادعاء أنّ دعم الإجماع السياسي بالنسبة للديمقراطية هو في النهاية تحمل واجبات "أخلاقية"**، ولكن بمعنى إجرائي يدفع إلى المبدأ الأساسي لهذا التظاهر، وهو أن الدولة ليست محايدة.

الدّولة ليست محايدة في نظر هابرماس لأنها مصدر كل نشاط تشاركي في عملية التبرير العام، وعليه يمكن أن تتجاوز القيم السياسية، و قيم المجتمع، وحدود سيادة القانون الليبرالي الذي يظهر بوضوح كمبرر في مواجهة مطالب المجتمعات الدينية، لأن مثل هذا التوافق في الآراء ليس اتفاقا على القيم المشتركة التي سيتم استبعاد الأقليات الثقافية أو الدينية بسببه، أو لمجرد الاعتراضات هو بالتأكيد نتيجة هشاشة هذا الإجماع الذي ينطوي على المشاركة المكثفة للمواطنين، وبالضرورة الجميع في النقاش العام، مع خطر أن يتحول هذا النقاش إلى المصالح الخاصة لمختلف المجتمعات .

إذن بالفعل الديمقراطية التي تتمكن من الأغلبية هي التي ستجعل الدولة ليبرالية، و في الوقت نفسه ستكون سبب انعطاف فكر الإجماع، أو كما يقال لعبة جماعات الضغط التي تتجاهل الصالح العام، ولا تسعى إلى تلبية مطالبه القطاعية، تجعل الدولة مرغمة، وبأكثر حدة، والتي يتم التعبير عنها بقوة خاصة عندما تسود مشكلة أولوية الاعتراف، و الأخير وهو أولوية القيم السياسية على قناعات أو مصالح قطاعية.

1 - Catherine Audiard : JOHN RAWLS ET LES ALTERNATIVES LIBÉRALES À LA LAÏCITÉ, https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2009-2-page-101.htm, p 112

أن تعددية القيم الواجب احترامها أدت إلى الخوف من الانقسامات والصراعات التي تحدث باسم التعددية على وجه الخصوص، وإلى عقبة رئيسية أمام التعبير العام، والهرب من سلطة الدولة[1]، ومواجهة انفلات الذات، وعليه لا يمكننا الوثوق في الحجج والنظريات التوضيحية للتعامل بشكل كاف مع أخطاء واعية، ولكن يمكن أن تكون حجة واحدة كافية لتشويه اللاّوعي الذي نشك فيه في حقيقة الأمر، وذلك عن طريق تعطيل مستمر لإمكانية وجود حوار؟ ، وإذا كنا نشك أحيانا في اللاّوعي القاتل للحوار ،هنا يجب أن نوقف المحادثة ونجرأ على استخدام بعض مفاهيم النظرية النقدية المناسبة لتحديد ما إذا كان الشك له ما يبرره أم لا.

وإذا كان هذا الشك مبررا، هل يمكن الاعتراف باللاّواعي، وقبوله، وإن يعمل بشكل منهجي، ومعالجته بأفضل طريقة ممكنة من خلال استخدام بعض آليات النظريات النقدية قبل الحوار حتى يمكننا من المضي قدما[2]؟

هنا بالذات هابرماس يتفق مع "**سيغموند فرويد** «**الذي يرى** أن اللاّوعي يتحمل كلاً من الحقائق الكبيرة الذي يعترض عليها الواقع والمنطق، والعقل من طرفنا، وكذلك التشوهات النظامية التي أمر بها العقل أساسا، لأن وعاءه الواعي يرفض إمكانية التحقق، وفهِم أنّ اللاّوعي يحمل الحقيقة عن كل نفس، ولو كنا لا نتقبل هذا الزعم، ويرى الفرق بين الخطأ الواعي واللاّوعي على سبيل المثال في التفسير[3] أو الدفاع عن الحاجة إلى إدراك المشتبه بمعقولية في رأيي.

في هذا الإطار يعتبر الحوار بين الأديان أكثر من غيره من الحوارات لديه ميزة واحدة كبيرة ألا وهي حوار ناجح، ويرجع ذلك إلى كون أن معظم الديانات لديها رؤية أساسية، لديها مرجع، لما هو في نهاية المطاف حقيقي، وكذلك بعض أساليب الحياة، تشعر الأديان أيضًا أن هناك صلاحًا كبيرًا

1 - Catherine Audiard : JOHN RAWLS ET LES ALTERNATIVES LIBÉRALES À LA LAÏCITÉ, https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2009-2-page-101.htm, p 123

2- David Tracy : Western Herméneutiques and Inter-Religieuse Dialogue, p06

3- David Tracy : Western Herméneutiques and Inter-Religieuse Dialogue, p07

وجانبًا مظلمًا للوضع الإنساني، وعموما المتدينين طلبوا التحرير إما عن طريق القوة الذاتية (وليس الأنا)، أو من خلال قوة أخرى (أرض نقية).

مثالا التأويل الديني للاشتباه: مفاهيم الخطيئة والأفيدي:

يقدم الفهم المسيحي مسألة الخطيئة على أنها ليست صحيحة وأبدية، والخطأ يفهم على أنه أخطاء أو أخطاء أخلاقية واعية، بالنسبة للمؤمن المسيحي، فإن الخطيئة تُفهم بحق على أنها خطيئة (لاحظ التفاسير) ارتكبتها أنانية الذات، والخطيئة هنا، مثل الإيديولوجية العلمانية بالمعنى الدقيق للكلمة، هي لاوعي الذات عندما تكون يائسة[1]، ولكن غير قادرة على الفرار من تلقاء نفسها، تجد نفسها تحاول الخروج من الأنا، ولكن مدفوعة بلا هوادة مرة أخرى فيه، فالذات تصبح كل الأنا، هنا، يعلن الأنا التدمير الذاتي[2].

يعتقد بعض المؤمنين المسحيين أن النفس المسيحية، في الخطيئة، غير قادرة من خلال قوتها الذاتية على تحرير نفسها، ولكنها تحتاج إلى قوة أخرى، أو نعمة من نعم الله، وما أكثرها **"نواميس "مارتن لوثر"، الذي تارة يدافع عن أناجيل المسيحية والتي يعتبرها رأس الإشكال الديني في الغرب، هنا** يتهم المسيحية على أنها دائما / بالفعل لفهم الخطيئة، تحاول إيجاد مخرج في حد ذاته، يحمل الخطيئة، ويطيل في عمرها، و يّصر على أن المسيحية هي سبب الخطيئة وتعاظمها.

المسيحية تعتقد أنّ الخطيئة، خطيئة فقط هي كذلك في ضوء النعمة الإلهية – أي تلك القوة التحررية الأخرى من الله تسمى النعمة التي تأتي كهدية نقية لتحرير الذات من نفسها، فاللاهوت في أفضل حالاته أو ما يعادله هو تأويل للخطأ[3]، فكل تقاليد اللاهوت هي طرق للتأويل المعقد، والذي يسعى لاستعادة الرؤية الأصلية للتقليد المتَغَيَّر فَهْمُه باستمرار، وتعذر بناء موقفه، في الواقع، بحيث ظلّ يستخدم أيضًا **اللاهوتيات (مثل نظرية نعمة الخطيئة، وجدل الجدلية، الجهل البدائي / التنوير)** لتحويل الفهم، وتحويلها من خلال ممارساتهم، هنا قد تحتاج النظريات النقدية أيضًا، لفهم التشوهات

1- David Tracy : Western Herméneutiques and Inter-Religieuse Dialogue, p 07
2- David Tracy : Western Herméneutiques and Inter-Religieuse Dialogue, p 07
3- David Tracy : Western Herméneutiques and Inter-Religieuse Dialogue, p 15

اللاّشعورية المحتملة، على سبيل المثال، كشفت النسويات عن فهم اللاّشعور المشوه لـ "المرأة" في "نظريات لاهوتية" مختلفة، وهنا آليات التأويل اللاهوتي سابقة عن الفهم تعيد التفكير في الفوضى.

حاول المسيحيون ممارسة التأويل الديني حتى يخدم رؤيتهم في مقابل التشكيك في مواقف إيمانية يزعمون أنها غير واعية، خاصة عندما تتعلق بأشكال عديدة من الهندوسية والبوذية"،"فيعتبرونها جهل، ولكن هذا جهل أكثر من الأول، وعليه لا يمكن للذات أن تتقبله، ولكن الأنا الخاصة تتشبث في جهلها وللأسف هو حقيقي إلى يومنا هذا، ولكن هل سيكون كافيا لعلاج معضلة "الخطيئة"[1]، مع أنّه يمكن علاجها من خلال الصراع الأخلاقي.

بناء على الجزئية السابقة الاعتقاد الموازي أن التنوير، والذي يقصدُ به(السكينة) يمكن أن يحدث التعاطف مع جميع الكائنات الحية، إلا أنّ بعض البوذيين يتنازلون ويتسامحون ويرون أنّ هذا التعاطف يمكن أن يكون كبيرا لدرجة أنهم يؤجلون السكينة الخاصة بهم من أجل مساعدة كل الآخرين، وهذا لا ينفي أنه هناك ما تزال كائنات جاهلة وتعاني.

وحسبه لا يمكن معالجة الجهل البدائي حسب فهم **"بوذا"** عن طريق العقل وحده، فهو طريق الخطيئة، الحجة العقلية وحدها صمّاء، لأنه غالبا ما تكون الحجج خاطئة أكثر براعة في التطور، والحجج الخاطئة التي ارتكبت مثلما هو الحال في الغرب والأزمات التي وصل إليها، لا يمكن الاعتراف بها ، بأي حال في هذا العصر، والسبب الحاسم في ذلك نتيجة هو الزهد في المادة، والإرادة الحرة، والتي لا يمكن أن تتقوى من تلقاء نفسها، ولا يكون ذلك إلا بطريقين إما بالخطيئة الموروثة وممارسة التأويل عليها أو الشخصية التي يصيبها الكلل فتنهار[2].

يعد الحوار بين الأديان المثالي أمرًا صعبًا دائمًا لأنه يجب أن ينطوي على التعرض للذات والمخاطر إلى حد ما، مع أنه دائما نأمل أن يحمل إمكانية تغيير جذري، وإن يكن غير مرحب به في البداية، ومع ذلك الحوار بين الأديان (**والتي في بعض الأحيان أيضا مطالب بالحوار بين الثقافات**).

1 - David Tracy : Western Hermeneutics and Inter-Religious Dialogue, p 08

2 - David Tracy : Western Hermeneutics and Inter-Religious Dialogue, p 09

يُدافعُ عن موقف رؤيته أنّ النص الديني فيه حوارية غنية و موارد تفتقر إليها معظم الحوارات المتعلقة بالثقافات(**إشكالية الحوار بين الأديان بنيت على أساس محاولة مد جسور التواصل بين الثقافات)** فديناميكية جماعة تجاه الآخر تتم من خلال المبادئ الدينية للعدالة، والرحمة والحب، وانبثق عنها توجه نحو الآخر في معظم الأديان، وهو ما يقلق بشكل أكبر المتعصبين.

يعتقد أنّ عدد المرات التي تُفضِّل فيها الآخر ،'وخاصة المنبوذين و المهمشين الذين قد خانتهم الاعتقادات المزيفة التي تدفع إلى الخطيئة كسلوك مبرر في حق الأخر، يزدادُ إيمانك بالإنسانية، إلى درجة تغيّب المقدس، المقدس الذي سلب وجود الفرد (**حتى في النص المقدس يوحنا الأول!**)،يمكن استبعاد "الآخرين" و بعنف[1]، وندرك مع تاريخ الأديان كما يعلم الجميع، أنّ مثلا حكاية مرعبة في كثير من الأحيان، أو قصة عنف يمكن أن يكون تصورها تجاه أولئك الذين يعتبرون "غيرهم وثنيون، زنادقة، كفرة أرحم، وفي ظل هذا العنف لا يسمح للآخر ،بفرصة للحوار، أو على الأقل لحظات من التوبة على أفعال الماضي تجاه الدين الجديد ، الآخر[2].

للأسف، ليسوا وحدهم الطائفيون الأصوليون في الواقع من قام بسن أعظم أهوال القرن الماضي من خلال أنظمة معادية للدين بشكل صريح (هتلر، ستالين، ماو، بول برت)، هذه الأنظمة الشريرة كانت بمثابة عنف لا يصدق على الجميع، وخاصة الحروب العرقية، وهذا «**هيجل**" العقلاني الذي يدافع بطريقة ما ويوجه "التاريخ" إلى العقل، أصر على أن "التاريخ ذبح الإنسانية"، وكما لاحظ "**جويس**"، فإن "التاريخ هو كابوس فما الذي يدفعنا إلى إيقاظه·

يجب أن يكون أي حوار بين الأديان مفتوحًا، إذ لا يوجد شيء مستحيل، وخاصة إذا اعتمدنا النظرية النقدية التي تبحث حدود العقل وسلطته، وإمكانياته، وبالتالي من غير الممكن تقييم عملية الحوار بين المتدينين، وينبغي على المرء المؤمن أن يكون يقظ بشكل خاص، وألا يقع ضحية الممكن، أو غير المتوقع، وهي ذي صفات الحداثة، وهذا "**سان سيمون ويل**" يصر على انه نحن يجب أن نبطئ

1 - David Tracy : Western Herméneutiques and Inter-Religieuse Dialogue, p 09

2 - David Tracy : Western Herméneutiques and Inter-Religieuse Dialogue, p 09

الحداثة الجارحة المفرطة في الإجهاد، يمكننا أن ندعو إلى هذا الواقع، مع نكران فكرة مستحيل إقامة عدالة قائمة على الحب أو الحكمة أو النعيم[1]

تدّعي الفلسفة عموما تحقيق وحدة المعنى والفهم، وهذا الفيلسوف، " **غادمر**"، في التأمل والتفاهم المتبادل (مزيج من آفاق) يسعى إلى تحقيق وحدة المعنى التي تقع تحت شكوك التقاليد، المبالغة في تقديرها بشكل خطي، وهو يصر على أن المجتمع الحالي من خلال قمعه المعايير الإنسانية البرجوازية يشبه في سلوكه الشكوك الدينية، وفي الواقع كذلك يقمع **فرويد** الفكرة الأكثر غموضًا في بشكل جذري داخل نفسنا هي اللاوعي، وبذلك يعتقد أنه قد قمع الواقع المخيف "[2]

انخرط " **دريدا** " ضمنياً في شكوك أخلاقية وليست فكرية فقط في صيغته المبكرة للتفكيك، فكر على سبيل المثال، في تحليله التّفكيكي لكيفية ظهور الفكر والعمل الغربيين، وتم تحديده في الممارسة العملية من خلال ثنائيات لغوية وغير لغوية تبدو (حتما؟)، لتصبح ثنائية الأضداد للثنائية الغربية المألوفة (ذكور، أنثى، شغف العقل، كتابة الكلام، خطاب الرّوح، من أعلى إلى أسفل، الخ) كلها مرتبطة إلى أبعاد ثنائية أساسية "من الداخل إلى الخارج".

بالنسبة إلى الأضداد الثنائية – **بدءًا من الداخل والخارج** – لا يتم عرض فقط الاختلافات الثنائية إلى معارضة ثنائية؛ كما أنها تخلق هرمًا ثقافيًا كاملًا يفرض استبعاد "الأقل عضو في التسلسل الهرمي، وبالتالي، فإن "الكلام الشفهي" لا يختلف فقط عن "الكتابة"، بل إنه مرتفع هرميًا، و الكلام، كما يعتقد خطأ، يجعل المعاني حاضرة وشفافة، إذ يمكن للمتكلم تصحيح دائما سوء فهم لما قاله في محادثة مع أي شخص آخر، لذلك يبدأ المفكرون في الاعتقاد بأن الكتابة، عندما يكون المتحدث غائبًا ولا يستطيع تصحيح أخطاء القارئ، يكون أقل قيمة من الكلام الشفهي أو الفكر فتحليل "**دريدا** " المثير للثنائيات مضمن في تفكيرنا وخطابنا باعتبار أن الأضداد الثنائية هي مثال ممتاز للشك الجيد في ثقافاتنا.

1- David Tracy : Western Herméneutiques and Inter-Religieuse Dialogue ; p 12

2 - David Tracy : Western Herméneutiques and Inter-Religieuse Dialogue, p 19

التحليل المبكر للأضداد الثنائية مع "**دريدا**" يفهمها هابرماس كشروط معرفية لقراءة تاريخ التراث الديني، وهنا يمكن فهمه من خلال تفكيك نزعاته الإقصائية من جهة، وتفكيك التسلسل الهرمي للطبقات الاجتماعية من جهة أخرى، وعليه الحقائق موجودة بالتأكيد في الثقافات الغربية، فقط من خلال التحليل والتفسير، وعليه من الواضح أن المنطقية الغربية، والأوهام المحتملة للوجود الذاتي، تفسر الشك، والسياسيات الأخلاقية، وحتى الأخلاقية الدينية.

انطلاقا من المواقف السابقة يمكن لنيل أن ندرك أنه لا وجود للمصادقة الفلسفية الكاملة في السؤال الذي يزعم دريدا فيه أن الأضداد الثنائية ضرورية لغوياً أم لا مفر منها ثقافيًا؟ إذا دريدا يدعي هذا الزعم لكي يجب عن فكرة أنه لا توجد ضرورة لغوية أو وجوديّة في الثنائيات الداخلية للفكر الغربي لتصبح ثنائية الأضداد، وبالتالي التسلسل الهرمي والاستبعاد. ثنائيات فكرنا فليست بالضرورة متناقضة[1].

إذن الثنائيات ليست متناقضة، وعليه ليست في صراع على الإطلاق مع الدين، ولكن الأقطاب فيها بقدر واضح وكبير من الفكر الغربي، فالفكر الطاوي، على سبيل المثال، يعتقد أن أقطاب تفكيرنا يجب ألا تصبح متضادة الاستقطابات لأن الطاوية صممت لتعمل كأقطاب مترابطة، وليست متناقضات جدلية، علاوة على ذلك، في الفكر الغربي نفسه هناك العديد من الأمثلة على التفكير الفلسفي حيث تعمل الأقطاب كأقطاب مرنة وتصبح متناقضة ثنائيا فقط عندما تبدأ عملية التوحيد[2].

تتشكل التناقضات من خلال الاختلافات وبعض الشعور بالتشابه، مع أنّ التشبيهات ليست متضادة (لغة ملتبسة) ولا متماثلة (لغة أحادية البعد)[3]، وفي ذلك الأشكال القطبية واردة من الأشكال الدينية التي وضعتها الفلسفة الغربية في لاهوت الاحتمال كما هو الحال مع «**نيكولاس آدمز** "، **ولذلك نجد أنّ" دريدا" يؤكد أن** العديد من الظواهر، إن وجدت (كما يضيف عادة)، موجودة ومستحيلة التحقق، ولكنه مرغوب فيها بشكل طبيعي لأنها غاية في ذاتها.

ومن بين تلك القضايا المستحيلة التثبت قضية : الهدية ، المغفرة ،كرم الغريب، الوعد ، الخ، فهي غير ممكنة في عموميتها، وسبب ذلك أن رغبتنا الإنسانية المعتادة في تحقيق العدالة أصبت

1- David Tracy : Western Herméneutiques and Inter-Religieuse Dialogue, p 20
2 -David Tracy : Western Herméneutiques and Inter-Religieuse Dialogue, p 20
3-David Tracy : Western Herméneutiques and Inter-Religieuse Dialogue, p21

مستحيلة، وعلى هذا النحو، فإن حالة دريدا هي حالة أي قانون يمكن تفكيكه ولكن لا يمثل هذا التفكيك جوهر "العدالة القادمة"[1]، و علاوة على ذلك، تظهر أن **"العدالة تعال" في نظر دريدا**، لأنه يتعاطف مع نغمات يهودية توراتية، وليست يونانية اللغوس، فالعدالة اليونانية في عالم الممكن، وشعور بالمستحيل على اعتبار أن مفهوم "العدالة القادمة «مستحيل على الأرض، فهو مفهوم قريب من مفهوم الغاية، و اعترف بمسألة تحديد التقاليد الدينية اليهودية النبوية، لأنه تشربها من طفولته، وتعلّم أن الأنبياء يقاومون الظلم من خلال القوة التي وعدهم الله بها، و بالعدالة التي سيجزونها[2]

انطلاقا من هذا الاعتبار يقول المثل المسيحي القديم، "لقد تحررنا من العالم من أجل العالم ، وعودة المستحيل إلى الفعلي، والفعلي هو السبب في بناء الخطاب، هو السبب إلى الحوار، إلى العمل الجماعي، ويرى هابرماس أنه هنا فقط يمكننا نأمل بالمشاركة في الحوار بين الأديان، لأنها ضرورية أكثر من أي وقت مضى في أعمالنا المتزايدة في سياق العولمة العالمية، لأن المشاركة خطيرة للغاية، وواعدة للغاية، قد تجد من المفيد الأدلة الإرشادية التي نوقشت أكثر أهمية، يحدث الحوار بالكامل فقط عندما يخاطر المرء بمواجهة الآخر في منطق الاستجواب استعدادًا لبعض الجديد، و فهمه وتحويلية ويجب أن يكون المفكرون في الحوار ، في بعض الأحيان، على استعداد لمقاطعة الحوار مهما كانت ضرورية لفترة طويلة عندما يشتبه شخص ما في أن تشويه اللاوعي المكبوت يعرقل محاولات الحوار حقيقي ،أخيرًا ، يصل الحوار في أفضل حالاته إلى الحد الخاص به و يُعترف به..

❖ التجربة الدينية في ضوء مقولات الحداثة:

يبدوا أن هابرماس هنا قد تخلص من عقدة حوار الأديان، ذلك لأن المفكرون الحواريون أنفسهم مصدومين من بعض تجارب المستحيل، المستحيل اللانهائي، فتجاربه غير مفهومة، وعند هذه النقطة فقط يجد شركاء الحوار أنفسهم "وراء الحوار في حالات نادرة، قد يواجه شركاء الحوار المستحيل معًا – كما حدث مع **"مونيكا وأوغسطين" في" أوستيا"**، ولكن يجب أن يعود الجميع في نهاية المطاف إلى الكهف حيث يزدهر السبب الخطابي والحوار، والإجراءات المسئولة، في الحياة العادية بعد كل شيء،

1- - David Tracy : Western Herméneutiques and Inter-Religieuse Dialogue, p22
2 - David Tracy : Western Herméneutiques and Inter-Religieuse Dialogue, p22

فنتفاعل جميعًا- بشكل تاريخي، وتاريخي ولحسن الحظ – مع بعضنا البعض في محاولة لمحاولة العيش حياة جديرة[1].

يجب فهم اللاهوت السياسي على أنه مساهمة في جعل الحياة أكثر إنسانية والحفاظ عليها، لأن الحياة السياسية الفعلية تشير إلى ما إذا كنا نؤمن حقًا بالله أو بالإيمان، بإيماننا بالله لأنه "كلما استخدمنا كلمة الله ، يجب أن يغير ذلك حياتنا" (**ميتز**)، **فاللاهوت** السياسي هو **اللاّهوت** الذي يوجه "وجهنا نحو العالم"، ويجعلنا تواجه العالم بإفتراضات مسبقة من اجل الحاجة إلى العمل، لكن الكثير من الناس غير قادرين على المشاركة الفعالة في السياسة، علما أن هذا العجز يؤثر على إيماننا، و من أجل مواجهة عدم القدرة على التصرف، لا سيما في ضوء تغير المناخ، يجب ربط اللاهوت السياسي بلاهوت التحرير الذاتي .

❖ اللاهوت المسيحي والعلمانية:

نعلم جميعا أنّ لاهوت تحرير كما جاء مع أوصاف العهد القديم في أمريكا اللاتينية كان يمثل حركة جماعة مسيطرة، باعتباره لاهوتًا سياسيًا متغيرًا لا يمثل لاهوت التحرير، ولا يمثل حركة واسعة في أمريكا اللاتينية فحسب، رغم أنّ له جذور عميقة في حياة شعب الله كما يعتقد يهود تلك المنطقة[2]، ففي العقود الأخيرة تطورت أكثر فأكثر تلك الجماعات السياسية المتدينة، وأصبحت أكثر تنوعًا في تعبيراتها الطقسية، ويعتبرها البعض الوجه الأخر للعلمانية، وارتبطت هذه الطقسية بالاستعمار، وحركات السكان الأصليين، وكذلك بالحركة النّسوية في أمريكا اللاتينية، ومن أجل تحديد مكان مساهمة لاهوت التحرير ضمن التطور العالمي للاهوتيات السياسية وجب تفاعل كل هذه الثنائيات.

1 - David Tracy : Western Herméneutiques and Inter-Religieuse Dialogue, p 22

2 - Religion & Politics ,Towards The Relevance of inter cultural théologies and interreligieuse Studiess , 26 – 29 April 2017, Université of Muenster, Germany , Programme and Registration: www.esitis.org ; p 270

يعتبر فكر لاهوت التحرير فكرا معبرا عن الحرية ففي نظر سكان أمريكا الجنوبية، وبالتّماثل سوف يضع الأسس اللاهوتية لبناء السلام في اعتقاد بعض منظرو العلمانية، من خلال الرد على تحديات إدارة التنوع في المجال العام، وبالتالي كتابات وأفكار وموضوعات لاهوت التنوع الديني في عالمهم دخلت من باب التعبير عن الحرية، وكذلك موضوع حرية الضمير بأوصاف سياسية، وعليه هو دعوة إلى الخدمة المشتركة والمسؤولية المشتركة، وتعتبر هذه الأفكار تطورات في خلفيات تطوير الحوار الذي سيجلب السلام في مجتمعاتنا.[1]

يناقش منظرو العلمانية سؤال الحاجة إلى لاهوت متداخل بين الأديان أو كما يسمونه "اللاهوت المنخرط" الذي يعتبر مسئولا عن الدعم الأيديولوجي للأجندات العملية والسياسية، ويمثل كذلك التحدي الديني المتنافس بالإضافة لأحد التحديات العالمية الرئيسية التي تواجه العالم كمطالبات التفوق على العلاقات الخصبة بين الأديان.

انطلاقا مما سبق لا يمكن البناء على السياسة بمفردها ولكن يجب أن يتم تأسيسها على الجهد اللاهوتي المستمر لتمييز الحقيقة الدينية من جميع الجوانب، وتحويلها إلى أساس التفكير اللاهوتي التعاوني، فالعالم متغير ويتطلب الأبراج الدينية العالمية كشكل جديدًا من التفكير اللاهوتي[2]

التفكير اللاهوتي في شكله المعاصر أحرج بجد الأكاديميون والممارسون على السواء بحيث وجدوا أنفسهم يعيشون في خضم "أزمة الارتباط إزاء الأزمات العالمية الكبيرة، والصراعات الجيوسياسية المستعصية، وموجات الهجرة العالمية لأن هذه المواقف تخلق عدم استقرار اجتماعي وثقافي أكبر، وضغوط متعددة الثقافات عبر العديد من مناطق العالم، المجالات الأكاديمية "السياسة والدين"، في «الأديان والعلاقات الدّولية، "دراسات الصراع والسلام"، و "لاهوت الثقافات والأديان كلها تلقت اهتمامًا متجددًا.

1 - David Tracy : Western Herméneutiques and Inter-Religieuse Dialogue, p 22

2 - Religion & Politics, Towards The Relevance of inter cultural théologies and interreligieuse Studiess , 26 – 29 April 2017, Université of Muenster, Germany , Programme and Registration: www.esitis.org ; p 270

ومن هنا يمكننا أن نقول أن خطاب المشاركة التي يجري تطويرها حاليا من قبل الأكاديميين والمثقفين من أجل دراسة وفهم ومواجهة تداخل الدين والسياسة في المناطق من الأزمات العالمية، والهجرة، والضغط بين الثقافات فضلا عن مجالات الصدمة، والصراع، والتّحول، وبناء السلام. بالاعتماد على الأفكار التي تم اكتسابها، قامت على علم اللاهوت المشترك بين الثقافات والدراسات بين الأديان وتعزيزها.

إن التعددية في الفضاء العام في وجهات النظر هي الكفاح من أجل التسامح الديني[1]، والذي أدى إلى ولادة الدولة الدستورية الديمقراطية، ولكنها ما زالت تعطي الزخم لإكمالها، أولاً، وتناقش ثانيا الدور الرائد للتسامح الديني من أجل التعددية الثقافية المفهومة جيدًا، وثالثا خلق سبل التعايش مع الحقوق والواجبات.

❖ التسامح الديني:

لا يمكن للمرء إلا أن يكون متسامحًا مع شخص لديه أسباب مقنعة ذاتية لرفض الاعترافات المختلفة عن معتقده أو دينه، وهنا التسامح ليس مرادفا لعدم الاكتراث؛ أو اللامبالاة بقناعات الآخرين وممارساتهم، –ناهيك عن احترام الآخرين ونظرتهم الأخرى –، من شأنه أن يجعل التسامح عديم الفائدة.

بناء على الجزئية السابقة يعتبر التسامح الديني في الحياة اليومية مبدأ أخلاقي، وعليه لا ينبغي فهم الممارسات السياسية اعتبارا من الموقف الأخلاقي، لا يمكن أن يكون هناك تسامح ما لم تستطع الأطراف المعنية أن ترفض رفضها على خلاف مستمر إلى حد معقول، بمعنى رفض معقولات الواقع لا يعني أن نستجيب للعنصرية أو الشّوفينية بدعوة لمزيد من التسامح، لكننا ندعوهم للتغلب على تحيزاتهم، خاصة فيما يتعلق بطريقة عيش الوجود، وهنا من الضروري أولاً وقبل كل شيء تجنب التمييز وممارسة الاحترام المتساوي للجميع، في حين أن التّسامح مطلوب عندما تتعامل مع طريقة مختلفة للتفكير.

1 - Religion & Politics, Towards The Relevance of inter cultural théologies and interreligieuse Studiess , 26 – 29 April 2017, Université of Muenster, Germany , Programme and Registration: www.esitis.org ; p 270

التسامح يبدأ فقط بعد التمييز كما في حالة الحرية الدينية، وعليه لا يمكننا أن نطالب بالتسامح حتى نزيل الأحكام المسبقة التي تم فيها قمع الأقلية أولاً، وبالتأكيد، كما يتضح من مثال معاداة السامية، فإن الحرمان من ممارسي ديانة مختلفة يرتبط في الواقع بالتحيزات الاجتماعية الرّاسخة، كتلك **التي تتعلق بالتحرر القانوني للمواطنين اليهود**، ومع ذلك، فإنه فقط بعد التغلب على تحيزاتهم، اكتشف المسيحيون **والمسلمون واليهود، المستنيرون من** بعضهم البعض، اختلافات واعترافاتهم التي توفر أسبابًا "جيدة" لرفضهم لقناعات وممارسات الآخرين.

نستنتج أنه في إطار الخلافات بين النظريات المختلفة تنبني نظرية التسامح، فإن المواصفات الوظيفية للعمل العلمي وحدها تضمن بالفعل تحييد النزاعات العملية داخل العالم الحي، خاصة فيما يتعلق بمفهوم التسامح الديني، والتي في سياق النزاع بين الأديان، تندلع بسبب المعنى المباشر للحقائق الدينية من منظور الحياة الشخصية.

يعتقد هابرماس أن العلماء لا يشاركون في مثل هذه الصراعات إلا عندما تشير ممارسة البحث (مثل تلك الموجودة على الأجنة) إلى عواقب على الرؤية الأخلاقية للأشخاص خارج البحوث، و في مثل هذا السياق يمكن للمرء أن يرى أن الطبيعة الناتجة عن دمج المعلومات العلمية لها طابع النظرة العالمية، وبالتالي، من وجهة نظر المعرفة البحث في التوجه الأخلاقي، والمعنى من العمل في مستوى التفسيرات الدّينية.

في الأصل، أي دين هو "رؤية للعالم"، أو على حد تعبير "**جون راولز**" ، "عقيدة شاملة" بمعنى أنه يدعي هيكلة شكل حياة ككل، ومع ذلك ، بمجرد أن تكون المجتمعات الدينية في سياق المجتمعات التعددية مختلفة عن حياة المدينة ككل، فإن الدين ملزم بالتخلي عن مثل هذا الادعاء لتشكيل الحياة على نطاق واسع من خلال مدها، إلى المجتمع بأسره، وهنا تُجبر الأديان العظيمة على استعادة القواعد المعيارية للدولة الليبرالية من حيث مواقعها الخاصة، حتى عندما يكون هناك –كما في الحالة الأوروبية للتقاليد اليهودية المسيحية – رابطًا بينيًا بين هذا الأساس المعياري وهذه الأديان[1].

1 - Religion & Politics, Towards The Relevance of inter cultural théologies and interreligieuse Studiess , 26 – 29 April 2017, Université of Muenster, Germany , Programme and Registration: www.esitis.org ; p 27

لوصف "ترسيخ" أخلاق حقوق الإنسان من منظور التسامح، وفي وجهات نظر دينية مختلفة في العالم، اختار **"جون راولز"** مسألة الألوهية التي على الرغم من أنه لا يمكن بناؤها إلا بسبب محايد عقائديا، يتكامل مع سياقات التبرير في كل مرة مع "الأرثوذكسية" من الناحية الوظيفية، ومن ناحية يستوعب التسامح الديني التدمير الاجتماعي للانشقاق غير القابل للتوفيق، ولكن من أجل منع نزاعات الولاء من الاستمرار في قفص الاتهام يجب أن يكون التمييز بين الدور المطلوب بين أعضاء المجتمع مبررًا بشكل مقنع من وجهة نظر الدين نفسه بالنسبة للمؤمن.

فالمسافر، المسؤول عن الأمتعة الميتافيزيقية الثقيلة له أسبقية معرفية فيما يتعلق بالعدالة، ووفقًا لهذا الافتراض، تعتمد صحة الروح على حقيقة النظرة العالمية التي تضعها، وبالتالي، فإن التوجهات الأخلاقية المختلفة وأشكال الحياة المتنافسة مرتبطة بالمطالبة بصحة النظرة العالمية الأساسية الحصرية.

بما أن تمثيل الحياة الحقيقية هو وظيفة من طرق الخلاص الديني أو المفاهيم الميتافيزيقية، التي تنشأ، فنعتبرها طريق من الطرق الأخرى للحياة التي لا تبدو مختلفة فحسب بل خاطئة، نظرًا لأن الأخلاقيات الأجنبية أساسية فهي ليست مجرد وعاء للتقييم والتقدير، وقابلة للتأثر، لكنها حقيقية، ويجب مناقشتها ليس على أساس الخطأ أو خاطئة، وهي مطالبة بشدة بإظهار لجميع المواطنين نفس الاحترام، بغض النظر عن مفهومهم للأخلاق التي لديهم من نفسهم وأيا كانت طريقة حياتهم.

إن التناقض بين الحقائق الأخلاقية على عكس التنافس بين القيم، وعليه لا يتطلب التسامح في الواقع توافق المجتمعات التعددية ذات التوجه الليبرالي فقط بل توافق تجمعات المؤمنين، وفي علاقاتهم مع ذوي الديانات المختلفة، ويدركوا حقيقة مفادها أنه يجب عليهم توقع انشقاقات مستمرة، ولكن أيضًا غير المؤمنين يدركون هذه الحقيقة في علاقاتهم مع المؤمنين.

يعني هذا التوافق، بالنسبة للضمير العادي، أنه يجب أن يحدد العلاقة بين الإيمان والمعرفة بطريقة تنتقد الذات، في الواقع، فإن توقع الخلاف المستمر بين التقاليد الدينية والمعرفة العقلانية للعالم يستحق

التنبؤ "المعقول" فقط إلى الحد الذي تمنح فيه المعرفة العلمانية المعتقدات الدينية وضعًا معرفيًا ليس ببساطة غير عقلاني[1]

الحرية الدينية تضع حياد الدولة على المحك، فكثيراً ما يتعرض هذا الحياد للتهديد من غلبة ثقافة الأغلبية التي تنتهك سلطة التعريف المكتسبة تاريخياً لتعريفها، وفقًا لمعاييرها الخاصة، ما يجب اعتباره ثقافة السياسية الإلزامية للمجتمع التعددي بدون حل، يمكن أن يؤدي هذا الدمج إلى إثبات زاحف لتفسير دستور إجرائي بشكل أساسي.

الواقع أن **المضمون الأخلاقي للمبادئ الدستورية مكفول** من خلال إجراءات ترجع شرعيتها إلى الحياد والمراعاة المتساوية لمختلف المصالح المعنية؛ لكنهم يفقدون هذه القوة عندما يفسد تفسير وتطبيق الوصفات الرسمية من خلال تمثيلات أخلاقية جوهرية يمكن تجاوزها بشرط الحياد من وجهة نظر علمانية ودينية.

إذن يتم تقديم مثال على القضية الأولى من خلال "**قضية الحجاب الإسلامي**"، مثال على الحالة الأخرى برد فعل الحكومة " **البافارية** «، **على** حكم المحكمة الدستورية في " **كار لسروه** " الذي **يحظر تعليق الصلبان في المدارس في المرحلة الأولى**، وكذلك مثال منع إدارة مدرسة فرنسية الطلاب المسلمين من ارتداء الحجاب التقليدي، وفي الأخر تعامل الحكومة الألمانية مع **كوشنير**؟ هل يحق للموظف المسلم تعليق العمل بسبب الصلوات القصيرة؟[2]

يطرح هابرماس سؤال هل لدينا الحق في طرد موظف لأنه كان غائبًا خلال المهرجانات المقدسة لمجتمعه الديني؟ هل يمكن للموظف المفصول لهذه الأسباب المطالبة باستحقاقات البطالة؟ هل يجب السماح للتجار اليهود بفتح أعمالهم يوم الأحد لأنهم لا يحق لهم فتحها يوم السبت؟ هل يمكن إعفاء

1 - Religion & Politics, Towards The Relevance of inter cultural théologies and interreligieuse Studiess , 26 – 29 April 2017, Université of Muenster, Germany , Programme and Registration: www.esitis.org ; p 270

2 - Religion & Politics, Towards The Relevance of inter cultural théologies and interreligieuse Studiess , 26 – 29 April 2017, Université of Muenster, Germany , Programme and Registration: www.esitis.org ; p 270

الطالبة المسلمة من التربية البدنية لأنها ممنوعة من إظهار نفسها للطلاب الآخرين في الملابس الرياضية؟ هل يحق للطلاب المسلمين ارتداء الحجاب في المدرسة؟ ماذا عن المعلمين في المدارس العامة؟[1]

❖ جوهر التدين من منظور هابرماس:

هل تنطبق قاعدة مختلفة على الأخوات المسلمات والمدرسات المسلمات؟ [...] هل يجب أن نتسامح، في المدن الألمانية، مع كل من دعوة المؤذن التي تنقلها مكبرات الصوت وعربة الكنائس؟ هل ينبغي السماح للأجانب بقتل الحيوانات، على الرغم من أن هذا يتعارض مع قواعد الحماية في البلاد؟ [...] هل يجب أن نسمح للمؤمنين بممارسة تعدد الزوجات هنا، طالما أن هذه الممارسة مسموح بها في بلدهم الأصلي؟[2]

الرمز الديني مثلا كالصليب يعبر عن القيم الغربية، وليس النصرانية، بمعنى آخر ، يعتبر كجزء من ثقافة يشترك فيها جميع المواطنين، وذلك كان في المرحلة الكلاسيكية التي عرفت الإفراط والتعميم في كل أشكال الممارسة بما فيها ذلك الطابع السياسي والثقافي، والأمر نفسه بالنسبة للممارسة دينية، مع أن هذه الرموز أصبحت تشكل خطر على الحياة اليومية للمواطنين في كل الاتجاهات، بمعنى أصبحت مهيمنة على المستوى الإقليمي، ومثال ذلك تلك اللوائح الخاصة بالمدارس الابتدائية البافارية لعام 1983، و في فرنسا ، يُحظر على التلاميذ المسلمين ارتداء الحجاب، عن طريق الاحتجاج بالحجة العلمانية بأن الدين شأن خاص يجب إزالته من المجال العام[3].

1- Religion & Politics, Towards The Relevance of inter cultural théologies and interreligieuse Studiess , 26 – 29 April 2017, Université of Muenster, Germany , Programme and Registration: www.esitis.org ; p 271

2 - Religion & Politics, Towards The Relevance of inter cultural théologies and interreligieuse Studiess , 26 – 29 April 2017, Université of Muenster, Germany , Programme and Registration: www.esitis.org ; p 271

3 - Religion & Politics, Towards The Relevance of inter cultural théologies and interreligieuse Studiess , 26 – 29 April 2017, Université of Muenster, Germany , Programme and Registration: www.esitis.org ; p 2275

إذن الفهم العلماني للدين ينبثق من الدستور المعنوي الذي يستمد شرعيته من مسألة التبرير، وللعلم هذا التبرير يعتبر تقليد في القراءة الجمهورية في فرنسا، ، وعلى كل حال هو ليس "قوياً" للغاية بحيث لا يضر بالحياد المطلوب من الدولة في مقابل التّوقع الشرعي للأقلية الدينية لتكون قادرة على التعبير عن نفسها، والتمتع بالاعتراف العام، وعليه ظهرت الحالات المثيرة للجدل مما تسبب في **تمديد مشروع التسامح الديني** المشروط، فالتسامح الذي نعرفه بالفعل كان أحد القوى الدافعة وراء نشأة الديمقراطيات، وكذلك أحد أسباب نزوح التجمعات الكبرى من والى الغرب عموما.

تعتبر الدول الدستورية الديمقراطية نموذج تفوق الحقوق الثقافية على حساب إدراج الأقليات الدينية في المدينة، فهي لا تسمح بخلق أو بتشجيع الانتباه إلى مطالب الجماعات المتدينة الأخرى التي تعاني من التمييز، ويمكن للاعتراف بالتعددية الدينية أن يحقق مثل هذه الوظيفة النموذجية ،لأن توقّع الأقليات إدراجها في عملية بناء الوعي يجعلها منفتحة على النقاش الذي يخص التعددية الثقافية، ويجعلها تتعامل مع تهميش بعض الأقليات الدينية بشكل أقل من التعامل مع القضايا المثيرة للجدل مثل تعريف الأعياد الوطنية، أو اللوائح المتعلقة باللغات الرسمية، أو الدعم العام لتدريس اللغة، أو الحديث عن أقليات عرقية أو قومية معينة أو حصص النساء أو السود أو السكان الأصليين في إطار الوظائف السياسية أو الوظيفة.

إذن مما سبق ندرك أنه من وجهة نظر الإدماج المتساوي لجميع المواطنين، فإن التمييز الديني ليس سوى جانب واحد من سلسلة كاملة من التّمييزات التي قد تكون ثقافية أو لغوية أو عرقية أو عنصرية أو جنسية أو جسدية، **فالإدماج هو أحد جوانب المساواة المدنية**، وذلك بالرغم من أن التمييز بين الأقليات يرتبط في معظم الأحيان بالحرمان من المزايا الاجتماعية، فمن الأفضل التمييز بين هاتين الفئتين من المعاملة غير المتساوية، خاصة عندما يعتمد **أحدهما على معايير العدالة التوزيعية ، والآخر يعتمد على معايير الانتماء دون قيود على المجتمع.**

هاهنا لم يعد مجتمع المواطنين من وجهة نظر العدالة التوزيعية، يتطلب مبدأ المساواة في المعاملة، على أن يتمتع الجميع من أجل تحقيق مشاريع حياتهم بنفس الفرصة للاستفادة الفعالة من الحقوق والحريات الموزعة بالتساوي، وذلك من أجل مواجهة عدم المساواة في الوضع المتجذر في الهياكل الطبقية والتي تهدف إلى إعادة توزيع الفرص الاجتماعية للحياة.

بناء على هذا المنظور يعتقد هابرماس أن الحركات الدينية تتغذى من الصراعات السياسية والحركات الاجتماعية **على تجارب الظلم** الذي لحقها جراء العدالة التوزيعية، ومن ناحية أخرى، يعتبر النضال من أجل الاعتراف بنزاهة هوية جماعية محددة ينطلق من نوع آخر من **تجربة الظلم**؛ إنها تجربة الازدراء أو التهميش أو الاستبعاد، بسبب الانتماء إلى جماعة تعتبر[1]، وفقًا لمعايير ثقافة الأغلبية السائدة، **"أدنى"**، من وجهة النظر هذه، يعد التغلب على التمييز الديني اليوم بمثابة نموذج للنضال من أجل الحقوق الثقافية من نوع جديد.

سواء كان التمييز مدفوعًا بالدين أو الجنس أو التفضيل الجنسي أو العرق، فإن حظره لا يتعلق أساسًا بالتوزيع غير المتكافئ لفرص الحياة، بل في كثير من الحالات، لا يمكن أن تسعى للتعويض عن عواقب عدم المساواة في الوضع؛ فالمثليين جنسيا، والنساء متساوون تقريبا في جميع الطبقات الاجتماعية، ولا يمكن أن نجد فعليا استبعادًا مطلقا، وإن كل ما في الأمر استبعاد من بعض مجالات الحياة الخاصة، وليس من الفضاء العمومي، فبمجرد التعبير عنهم يمنحهم استقلالية وتميز أكثر، لأنه بالضرورة في جميع الثقافات، تُمارس المعتقدات والممارسات الدينية تأثيرًا كبيرًا على الفهم الأخلاقي للمؤمنين.

ومن أجل تطوير وصيانة الهوية الشخصية للمتحدثين أو الأعضاء كيف ما كانت هويتهم الجنسية مثلا، والتي كانت دائما ترتبط بشخصية الهويات الجماعية، فذلك لم يعد قائما، وعليه للتقاليد اللغوية والثقافية أهمية مماثلة، عندما تؤخذ هذه الحقيقة في الاعتبار، فمن الضروري **مراجعة مفهوم "موضوع القانون"** على مستوى العقيدة القانونية[2].

إذا ما رجعنا العقيدة القانونية نكتشف حجم حركية المجتمع أفقيا **فتفرد الأشخاص الطبيعيين يمر عبر التنشئة الاجتماعية**، وكذلك يمكن لمثل هؤلاء الأفراد الاجتماعيين تطوير هويتهم واستقرارها فقط كجزء من شبكة من علاقات **الاعتراف المتبادل**، على أن لا يخلو من فهم مسألة العواقب

1 - Religion & Politics, Towards The Relevance of inter cultural théologies and interreligieuse Studiess , 26 – 29 April 2017, Université of Muenster, Germany , Programme and Registration: www.esitis.org ; p 270

2 - Religion & Politics, Towards The Relevance of inter cultural théologies and interreligieuse Studiess , 26 – 29 April 2017, Université of Muenster, Germany , Programme and Registration: www.esitis.org ; p 269

المعنوية والمعيارية، فلحماية سلامة الأشخاص الخاضعين للقانون – وللامتداد بين المفاهيم لهذا المفهوم نفسه ، **حتى الآن يتم التفكير فيه بطريقة مجردة للغاية**[1]

انطلاقا من الاعتبارات السابقة يدرك هابرماس الشروط الوظيفية للانخراط في الفضاء العمومي، ومن بينها شروط **الفردانية التي تقبل الثقافات لما لها من محتوى ومقترح**، وهذا جانب لا مفر منه في أي ثقافة تتضمن أفكارًا معتبرة لبعض المعتقدات الصحيحة، وبعضها غير صحيح، وبعضها عادل، وبعضها غير عادل[2].

اعتبارا من المبدأ السابق ندرك أن لكل مجموعة دينية هويتها الخاصة تسعى لتأكيدها من أجل التعايش المتساوي من جهة، ومن جهة أخرى تُحدث نمط سلوكي تختلف به في التعبير عن مختلف أشكال الحياة التي لا ينبغي تجزئتها، وتسعى دائما إلى رفض أشكال الدمج، وذلك من أجل الاعتراف المتبادل ، والحفاظ على انتماءاتهم الثقافية الفرعية في إطار ثقافة سياسية مشتركة، وهنا لا يُسمح لأفراد المجتمع بتطوير خصوصياتهم الثقافية إلا إذا فهم الجميع ما وراء حدود ثقافتهم الفرعية كمواطنين في نفس المدينة، وبالتالي، فإن الحقوق **والسلطات الثقافية مقيدة بالأسس المعيارية للدستور نفسه، والتي تبررها الممارسات**.

يعتقد هابرماس في مضمون هذه النتيجة أن تلك الفرص حققها الفكر الليبرالي، على الرغم من أنه يتحدث عن طريق الخطأ عن طريق الفردية، فَهم الحركة العامة للفضاء العام على أنها شجعت بقدر كبير التفكير على التفكير الأكثر تطرفًا، وتدمير مكتسبات الوعي، واستمر التدمير لفترة طويلة وبقوة

1 - Jürgen Habermas : DE LA TOLÉRANCE RELIGIEUSE AUX DROITS CULTURELS, P.U.F. | *Cités* ,http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm , p 152

2 - Religion & Politics, Towards The Relevance of inter cultural théologies and interreligieuse Studiess , 26 – 29 April 2017, Université of Muenster, Germany , Programme and Registration: www.esitis.org ; p 270

كبيرة لدرجة أن المؤمن تقريبًا اليوم أصبح ملزما بالتعرف على الحداثة، وبنتائجها، نتيجة للتطرف في فكر الحداثة الوهمية.

من المتفق عليه اليوم أن ما نسميه ثقافة الحداثة هو تلك الممارسات التي أنتجها المجتمع الحديث بدافعية من جهة، وبإخلاص للمعتقدات التي توجهه من جهة ثانية، مع أن هذا الصراع أدى إلى حالة اللّاأمن في النهاية، وعاشت البسيطة المقتنعة بالإيمان كحق أسمى تحت الخوف والرهبة، التي قضت بشكل جذري على الدعوة إلى جميع المبادئ المركزية للتفسير الموضوعي، لجميع الموضوعات، سواء كانت تسمى الله، الروح، الذات، المجتمع، أو الأمة[1] ،إن هذه الأبعاد هي الوقت نفسه شرط ميلاد موضوع الدين الذي يرتبط فقط بالدفاع عن الأنا ، والوعي والمعتقد، ولكن بشرط أن لا يسمح بتدمير الأنا الجديد، ظهور الأول، وإن يسيرا جنبا إلى جنب فذاك سبب لتدمير الطبيعة الإنسانية .

في السياق نفسه يرى" **رون هاردي**" أن الذات ستكون نسق "الوحدة الشخصية التي تشعر كل شخص في نفسه، وكيانه الداخلي المفرد"[2]، من جهة، وكيان المجتمع كجزء من كل، بمعنى تلك الجماعات تمتلك نفس الوعي، ويفترض فيها التمييز العلمي، كما أنها تميز بين الكائن الاجتماعي، والكائن الداخلي الذي يدرك وجوده كفرد، هذا التمييز يعتبر مبدأ مشروع "**جورج هربرت ميد**"، وهذا المبدأ بالتحديد يصف الأدوار الاجتماعية، ويتأكد من كل موضوع إبداعي في وجوده، ويصحح باستمرار العلاقة بين الحتمية والحرية.

يعتبر هابرماس هذه المبادئ سبب تغيير الأنفس والانا، وتشكل كذلك تعارض تشكيل الهوية في تحديداتها المفردة التي تؤدي إلى "**إثبات الهوية" الشخصية**، وهو ما يسميه انعكاس الفرد على هويته، والذي يؤدي إلى الانسحاب من الأدوار الاجتماعية، وحدود التنشئة الاجتماعية، وتفكك

1 - Jürgen Habermas : DE LA TOLÉRANCE RELIGIEUSE AUX DROITS CULTURELS, P.U.F. | *Cités* ,http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm , p 153

2 - Jürgen Habermas : DE LA TOLÉRANCE RELIGIEUSE AUX DROITS CULTURELS, P.U.F. | *Cités* ,http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm , p 154

الوظائف الاجتماعية، والمشروعات الشخصية هي **حقائق رئيسية تنقلنا عن الفكرة القديمة للتكامل الاجتماعي والنموذج اليوناني للإنسان التقني، دون وعي منّا.**

من هذا الاعتبار يرى أن المواطنون الذين يسعون في مجتمعاتنا الحديثة الدفاع عن ممارساتهم التي تبتعد عنهم أكثر وأكثر على نطاق واسع، وعليه تأكيد موضوع الشخصية أصبح أكثر فأكثر، أكثر ارتباطًا مباشرًا برفض الأنظمة ومنطقها في التنظيم والسلطة، كما وضعها اللاهوت التراثي.

يعتقد أنّ فكرة " الشخص "[1] تبقى وفية للتقاليد الرئيسية للفكر الغربي الذي يتجاوز فيه الإنسان الفردانية التي تأتي إليه من جسده وحواسه إلى الصعود إلى العقل، لأنه يطيع فقط قوانينه الخاصة التي هي في ذهن الإنسان، ويحدثنا" **كانط "عن** الشخصية، وكذلك **"ايمانويل مونيه"**، الذي تبرز مواضيعه المختلفة في تعريف التخصيص الذاتي على أنه التزام بخدمة القيم العامة، بحيث ترتفع بالشخص فوق العالم المادي[2].

يناقش موضوع هوية الذات كانفعالات مبررة، وأهم تبرير هو إذا كنت تتحدث عن موضوع، وليس عن أحد، فهذا يعني الابتعاد عن تقليد التفكير العاطفي، والذي يشبه كثيرًا التفكير الغريزي، لكن هذا الابتعاد لا يشكل وحدة الموضوع، إلا في اللحظة الأولى، عندما لا يزال الفكر الحديث هو وريث الفكرة المسيحية [3] للإله العقلاني، **وهنا يضع ديكارت الوجود فوق الجوهر، وهل يستطيع الإنسان أن يتصور أن الله قد خلق عالماً لا يخضع لقوانين العقل؟**

1 - Jürgen Habermas : DE LA TOLÉRANCE RELIGIEUSE AUX DROITS CULTURELS, P.U.F. | *Cités* ,http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm , p 155

2 - Jürgen Habermas : DE LA TOLÉRANCE RELIGIEUSE AUX DROITS CULTURELS, P.U.F. | *Cités* ,http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm , p 157

3 - Jürgen Habermas : DE LA TOLÉRANCE RELIGIEUSE AUX DROITS CULTURELS, P.U.F. | *Cités* ,http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm , p 156

يبدو أن انتصار الذات المتدينة في ماهيتها على المجتمع هو انتصار للعقل على القوة الصناعية وقوة الدولة العلمانية الحداثية في جوهرها، والتي يمكن أن يطلق عليها المجتمع عبارات أيديولوجية، بحيث يمكن في العالم المعاصر الدعوة إلى الالتزام وخدمة العقل، لتصبح، في أفضل الحالات تمارس عملاً تحويلياً قوياً على نفسها، والتي تتمتع بدرجة عالية من الوعي بالتاريخ، ومن هنا لا يكون لأثر التدمير التقني معنى كما في المجتمعات ذات التاريخ المنخفض، وعليه يعتبر هذا التدمير هو المواجهة المباشرة بين Id و[1] Superego ، والرغبة والقانون، والذي يكبت جزءًا من الرغبة في اللاوعي، وبالتالي تمنع الفرد من تكوين نفسه كموضوع شخصي.

إن البحث عن الاعتقادات والأسباب في موضوعات الذات لا تحمل دلالة كما يعتقد المؤمنون، ولا يمكن أن يكون الموضوع "الميتافيزيقي" الرائج خال من المعنى، ولكن لا يمكن اختزاله إلى "قوى" أيضًا، ومنه الموضوع الإيماني الضعيف[2]، لا تهيمن عليه أجهزة السلطة فحسب، بل إنه محروم من جزء كبير منه، وتتحول الذات إلى اعتقاد فاقد الوعي والتأمل، على عكس الشخصية القوية التي تتحمل قوة الاعتقاد ومنطق لغة الفعل.

إن الإسهام الأساسي للتحليل النفسي، **من "فرويد" إلى "لاكان"، يتمثل في فصل موضوع الدين عن موضوع التدين**، ويعود السبب في ذلك لاختلاف أبعاد كل من طقسية الدين والتدين على مستوى المتن و الألفاظ، وهذا التمايز شكل في محوريته بعد أخر يتمثل في **مدنية التدين**، كون أنّ **مسألة التدين تعبر عن موضوع التعبير المقدس** من خلال شخوص المؤمنين في سلوكياتهم، وبناء على هذا الاعتبار لم يعد النص المقدس يدرس في علم النفس كموضوع يتعلق بالتعبير عن المقدس بل **بتشفير لغة المقدس** قبل أية محاولة لفهم معناه المنطوق، وعليه تمكن من وضع مفهوم المجتمع المتدين،

1- http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm , p 156

2 - Jürgen Habermas : DE LA TOLÉRANCE RELIGIEUSE AUX DROITS CULTURELS, P.U.F. | *Cités* ,http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm , p 159

الذي هو مجتمع يسمح فيه تفكك النظام، ولغاته بالسيطرة الشديدة على منطق التعيير الذي يمثل المقدس بالقوة[1].

يحاول هابرماس شرح **منطق فلسفة القوة التي يتضمنها النص المقدس على أنه لا يمثل القمع أو التهميش الذي تنطوي عليه الذات**، فلبناء وتشكيل موضوع شخصي تحتاج الذات إلى السعي **لتحويل رغباتها إلى فعل من أفعال المجتمع من جهة**، ومن جهة ثانية، تعبر عن علاقاتها القوية مع التعبير المقدس، وهذا التوجه لم يعمر طويلا كون أن الكنيسة انساقت إلى مغالطات معرفية باسم المقدس، ومع مرور الوقت اتضح أنها فشلت في إقناع أكبر عدد من المواطنين الذين يلزمهم طاعة الملك، فخسرت الحركتين، أو الحاضنتين السياسية والاجتماعية.

تلك العلاقات المريبة للكنيسة سيطرت طويلا على العلاقات الاجتماعية مما نتج عنه أثار امتدت إلى وقتنا المعاصر، واللافت للنظر في الحياة المعاصرة هو تلك العلاقة المعقدة بين أعضاء المجتمع، إذ أضحى من غير اللائق الاستسلام لامتيازات الطائفة التي تقلل من حرية الشخص في الحياة الإيمانية التي تقدمها على **أنها بديل عن الدين الأصل**، فالموضوع يؤكد نفسه فقط من خلال إنكار المنطق غير الشخصي نظرا لمنطق الجماعة الداخلي والخارجي، وهنا يرى هابرماس أنه يجب ألا تفصل **المعرفة أبدًا التجربة الحية عن حرية التعبير التي تؤثر عليها تهديدات الطقوسية الكنسية**، ويرى في نفس السياق " **فرانسوا دونيت** " أنّ الوعي الوهمي هو الذي يدمر في الفرد القدرة على أن تكون ذاته ذاتيته نفسها، أو يؤدي دور اجتماعي، و يحقق الفرد أهميته، بحيث هؤلاء الشباب المتدينين تخلفوا وتخلوا عن الحركة الثقافية، **وهذا بسبب محاولات اختزال الفعل الواعي إلى آثار هامشية في التجربة الشخصية** .

نعتقد أننا أمام موقف أيديولوجي يعبر عن ذات صلبة بالنسبة للجماعة، هذا ما يعرض الأفراد إلى محاولة الإقصاء الاجتماعي بحقهم، لأنهم ببساطة ساهموا في تدمير أشياء الآخرين، أو تدمير وعي الجماعة نظرا لأنانيتهم، وأمام وضع كهذا أشار **"ميشيل فوكو"** نفسه على الحدود الغامضة بين **الحركة**

1 - Jürgen Habermas : DE LA TOLÉRANCE RELIGIEUSE AUX DROITS CULTURELS, P.U.F. | *Cités* ,http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm , p 161

الاجتماعية المنعكسة في الحركة غير الاجتماعية، والإرهاب الخالص باسم الدين الذي لم يعد له مرجع اجتماعي حقيقي.

نجد في نفس السياق طرح كل من"**كستور ياديس** " و" **ليفور**" و" **مورين** "يفسرون حركة مايو 1968 على أنها خرق للدولة الليبرالية، وكان لهذا التحليل ميزة الاعتراف بنطاق الاحتجاج العالمي؛ ومع ذلك، أصر على أنه غير كاف وأنه يجب علينا أن نضيف إليها فكرة ، "**الشيوعية الفاضلة** "، بأنها حركة حملت معها حركات اجتماعية وثقافية جديدة، ولكن أعاقتها أيديولوجية سياسية عتيقة و المرتبطة بالأشكال الاستبدادية للعمل، و هذا التوجه حتما يؤدي إلى انهيار الواقع الحياتي بسرعة، ويصاحب ذلك أعمال عنف هامشية، وعليه يرى بعض المتدينين الأخلاقيين أن المدرسة هي الحل .

إذن إذا كانت المدرسة هي الحل ، فإن البحث عن الهوية خارج أسوارها مؤلم للغاية، كان ذلك بالأمس و اليوم ، و لا يمكن إلا أن تكون جزءا من الحل، ومن يعبر عن الرغبة في أن تكون جزءا من **الحل لابد له من أن يفصل الدين عن التدين في سياقه التراثي**، وكموضوع مستقل؛ لأن فلسفة **التدمير الذاتي للفرد**، غير قادرة على التطور إلا في أسوار المدرسة العمومية في صيغها الليبرالية ، لأسباب داخلية أو خارجية، ومن ينظر للمدرسة أن تصبح موضوعًا، فهو يمثل شكلا من الأشكال المتطرفة للهوية، إذ أنه يحرض ويدعو ٬إلى الفراغ الكامل، في حين أن الهوية موضوع غير مباشر ينتقل دائمًا من الفرد إلى نفسه، من خلال الآخر ومن خلال مقاومة القمع، ففي غياب هذا النوع من الترابط بين الذات والانا يحدثا الوهم المشبع بأفكار تدّعي الواعي .

يعتبر الوهم من آليات السلب، ويتعرض إلى كل شيء يمثل المنفعة الاجتماعية، والفعالية الوظيفية مقياسًا للأخلاقيات المتعارف عليها، ويرجع السبب في ذلك إلى كونه لديه القدرة على تسمية الأبعاد في مظاهرها القريبة والبنيوية في الذات، خصوصا المتدينة لأنها أكثر نزاهة، وأكثر قابلية لتصديق مفهوم التحولات التي يعرفها الأنا، علما أنّ هذا الأنا الواهم هو الذي يُسمي السلوكيات الهامشية والمنحرفة التي تزعج ترتيب الأشياء التي تبدوا هي كذلك مقدسة، أو على الأقل تحمل خصوصية مقدسة.

يبدوا أن خطورة العلاقة بين الأنا والذات قد تؤدي إلى الانفصال الشديد بين الأنا والذات، وإلى الخلط بين موضوع التدين وموضوع الدين، وتتحول بالمثل علاقة المجتمع بالفرد، إلى أنانية مريبة

بشكل متزايد، وأخيراً إلى عدم القدرة على النهوض للدفاع عن حرية الشخص عند التهديد، في أفضل الأحوال، هذا يؤدي إلى الشك في قيمة الفعل، والقيم التي تحملها الذات، وهنا جدوى الأخلاق لا يخدم الحياة الإيمانية، ومثال ذلك خدمة الطبيب، في خدمة المرضى، دون اللجوء إلى أي إيمان ، لا في الله ولا في الرجل، ولكن بدافع التضامن الإنساني، ودفاعا ضد اليأس و التشاؤم النشط الذي نجده عند المؤمن الأكثر عمقا في الدين.

❖ طريق الحقيقة يمر عبر المقدس:

ندرك من خلال تلك العلاقة المتوترة أنه كلما زاد الالتباس (المقدس – الحقيقة) بينهما زادت حدة التوتر بين الموضوع و الالتزام، شخصيًا كان أو جماعيًا، وذلك في جميع السلوكيات الاجتماعية، فتوريط الجهلة النص الديني في مشروع التدين ذو الأبعاد الشخصية هو موضوع يفرض نفسه، وبقوة متزايدة ضد النموذج المزعوم والمسيطر، والذي يعتمد على عدم وجود مرجع مقرر، باللغة نفسها، حول الموضوع نفسه، والذي يعرف الذات بأنها الذات، من خلال انتماءاتها، هاهنا نرى بناء الفكرة التي تكون كفاءتها محققة عند دمجها مع مشروع الأنا الشخصي ومدى عقلا نيتها المؤسسة، ويعتبر هذا أفضل ما يمكن ملاحظته في معظم منظمات الإنتاج الحديثة، مثل مراكز البحوث أو المستشفيات، حيث يجب دمج الباحثين والمدرسين والأطباء في نظام إنتاج معقد وتحركه الأهداف التي تحمل أبعاد تعبر عن الالتزام ليس بالمنظمة بل بـ "الخدمة العامة"، أو مكافحة المرض أو الجهل أو الظلم.

على هذا الاعتبار تعتبر كل الكيانات التي تحمل أبعاد أخلاقية معبرة في ذاتها، وفي نفس الوقت تحمل فكرة الالتزام المزدوج بالدين وبالذات، فهاهنا تعطي تعبيرًا ملموسًا عن الموضوع العام للتدين والعلاقة الضرورية، بين الإفراج عن الأدوار الاجتماعية والمشاركة في العلاقات الاجتماعية من جهة، ومن جهة ثانية تعبر عن الأنشطة الجماعية التي قد تدفع في مسار فكرة الأمل، الذي يجب أن يُنظر إليه في الفرد كهوية، وتبرير للنظام الاجتماعي الذي يمثل العائق، وكتجربة فورية للإيمان.

تمثل النتائج السابقة للعلاقة المعقدة بين الذات المتدينة، والنص المقدس شهادة عن حيوية النص الديني من داخله، ويعود السبب في ذلك كون أن النصوص الدينية عامرة بشهادات عن هذا الوجود الغائب الذي تتصوره الذات، وعليه أصبح وجودها الوهمي عائق، وغالبًا ما يحاول التدين إعادة بناء التجربة الدينية الأولى، وعليه يرى هابرماس في عمل **"برنانوس"** في فكرة الحب المستحيل ،

الذي يجتذبه مبدأ التجاوز أكثر من الحيازة، **وغرضه لم يكن أبدًا البقاء في العالم، بل يعيش في العالم، في مغامراته كما في تفاهته،** تحت نور الله الذي يحارب التبدد، هذه اللغة بعيدة عن الآخرين الذين يشيرون إلى الله في تجربتهم الخاصة .

❖ من التسامح السياسي إلى التعددية الدينية:

على هذا الاعتبار ندرك أن المسافة أكبر بكثير بين أولئك الذين يؤمنون بالموضوع وأولئك الذين يؤمنون فقط بالمصالح والأعراف الاجتماعية من بين صورتين للموضوع، حتى لو كان أحد يؤمن بالجنة والآخر لا، فإن حضور الموضوع بجميع أشكاله يشهد على الرضا الذي ينشأ من التوازن بين توقعات كل شخص والوضع الذي يوضع فيه، ففكرة الرضا لا تنفصل عن خضوع الفرد للمجتمع، حتى عندما يعرّفها البعض بالسعادة، **وفي هذا السياق يتقاطع مع الفنان "ديدرو "الذي يتحدث عن مبدأ بسيط والذي شعاره أريد أن أكون سعيدًا،** وهنا يجب أن **ندرك أن أغراض السعادة أصبحت موضوعا يمارس سريًا نظرًا لأتساع مجال استهلاكها واقعيا،** فأضحت تعبر بشكل أفضل عن الوهم، والأخطر من ذلك الأخلاق الممتعة، وعن وهم متعة التحرر، فلم يعد في الوجود هناك ما هو أكثر غموضًا من مفهوم السعادة، **بل أصبحت مبدأ التطرف القائم، والقائم (التّطرف) على مبادئ عظيمة،** وفي الوقت **نفسه يفرض تكاملًا استبداديًا باسم مجتمع خانق متأزم .**

انطلاقا من هذا الوضع المتأزم يناقش مخرجات **مفاهيم السعادة كممارسة مضافة للتدين،** حتى لا يتم وصف أثارها كموضوع ناتج من انجازات الليبرالية، وإن حدث ذلك فحتما سنرى سيطرة **الفردانية على الفرد** نفسه، **ففرديته مهددة انطلاقا من الأوعية التي يعتقد أنه يمارس تواجده فيها،** فالإنسان لا يمكن أن يعيش بدون أمل، فوضعيات الأمل رغم اختلافها تعبر عن مبادئ تحرير **الذات، ولديها القدرة على إنهاء المعارك الطقسية.**

❖ مجال التسامح:

ببساطة الأمل يزرع القدرة في نفسية كل فرد حر على العيش أكثر فأكثر، مثلاً في المجتمعات التقليدية لا يكتشف الخطأ إلا من خلال تعريف المخلص، ولو أنّ المخلص يشارك بحياته الخاصة في

التعريف بقدرة الله الخالق، وذلك بسبب الإيمان[1]، الذي يتجاوز الطقسية، والمعارضة الناتجة عن وهم القوة، ونقصد قوة التواجد (الكنيسة)، وعليه يعتبر وجود المخلص تأكيد على أنّ الإنسان مناضل وفيٌّ للحقيقة المقدسة، مهما زاغ، والسبب في ذلك محاولاته من أجل القضاء على الذنب، فهو مشروع مؤمن في غالي الأوقات، لذلك نجده يدفع أنه إلى التّحول الإيجابي، ويدعو إلى التحرير، ويتلاعب بالقوة الكامنة في الذات، لكن لا شيء يمكن أن يعبر عن هذا الجهد الحيوي سوى مبدأ الأمل[2] والذي هو في جوهره مقاومة وإصرار على تجاوز ذلك الشعور بالذنب، وبالتالي التّخلي عن فكرة التحرر المطلق كما تصوره بعض الأوعية الواهمة باسم الوعي، وأبعده العقلانية، في حقيقته تخلص من الأمل.

مما سبق ندرك لما رفض هابرماس حضور التدين في الفضاء العمومي كونه يدعو إلى أخلاق الخضوع إلى النظام أو حتى محو الرغبة والفردية، وإذ ذاك تهيمن أديان الخلاص أيضًا على فكرة السقوط، ولا يتم اكتشاف الموضوع إلا من خلال الشعور بالذنب، فالوعي بالخطيئة[3] هو الذي تتوالد منه الدعوة إلى النقمة أو الفداء، وفي حال عجزت الجماعات المتطرفة من أن تُخضع الفضاء تحاول الهيمنة والسيطرة على الأفراد، وكلّ بطريقته الخاصة ، فتعطي شكلاً اجتماعياً لهذا الأمل، و في وصف أخر تدعو إلى الفردانية الأولى، كطاقة ورغبة، حسب الحاجة؛ والثاني اغتنامها فقط من خلال القيود والعقبات التي يريدون التحرر منها، ويصفون للبعض الأخر معتقدات العمل على انه يتضمن قوة التحرير ، وانه هو أيضًا قادر على صنع الذات.

بناء على الجزئية السابقة ندرك أن هذه الجماعات تحمل الرؤية العامة و المليئة بالتفاؤل، و تحاول تجسيد الأعمال المتعلقة بالإرادة الإنسانية بثقة قوية جدًا مستمسكة بقوة العقل، ولكن لصالحها؛ وفي

1 - Brunet diane : Unmondeenpaix, Une utopie réaliste ? ;http://bibliotheque.uqac.ca/;: http://classiques.uqac.ca/; Paris: Editions Fayard ، 1992 ،510 pp 375

2 - Brunet diane : Unmondeenpaix, Une utopie réaliste ? ;http://bibliotheque.uqac.ca/;: http://classiques.uqac.ca/; Paris: Editions Fayard ، 1992 ،510 pp 376

3 - Brunet diane : Unmondeenpaix, Une utopie réaliste ? ;http://bibliotheque.uqac.ca/;: http://classiques.uqac.ca/; Paris: Editions Fayard ، 1992 ،510 pp

بعض الأحيان، على العكس من ذلك، فهي تسعى إلى الانسحاب من حماية الأفراد ضد أشكال الهيمنة التي لا تستطيع السيطرة عليها، حتى تبين لهم الحاجة إليها، لكن وجه الحقيقة، والوجه الغامض للأمل الحديث لا يمكن فصلهما أبدًا، لأنه بدون الحقيقة المدركة أو المأمولة، لن يكون للعمل معنى أكثر ، وبدون ظل لا يوجد أحد بلا حراك ولا شيء يمكن أن يزعج العقل.

هنا بالذات ندرك أنّ المجتمعات التقليدية كما يسميها هابرماس، كانت ترى في العمل العزلة والجهل، والسبب في ذلك كونه كان يعبر عن الدين بقسوة، ووهمية زائدة، وعليه الاعتماد عليه يُعتبر انتحار في الحياة الواقعية؛ وعليه المجتمعات الحديثة نجدها تمارس التحريض على العمل في نسقه التقليدي، و تمارس عليه الضوضاء، وتختلق جميع مبررات عدم العمل، وتروج على أنه كل من يعمل يتحمل السلبية التي ستلحق بالمجتمع الليبرالي، **فلا معنى للأمل مع مبررات العمل التقليدي،** لكن من يعارض العمل على أساس الشعور بالذنب، ونعمة العمل على أساس الحرية والأمل ليس أكثر أهمية من ذلك الذي **يحدد وقت الندرة الفارغ بوقت التعجيل والوفرة**[1] .

يبدو أن موقف هابرماس الحاد كشف عن ادعاءات الكنيسة المزيفة، التي سبق وأن فصلت في نفاقها المتعلق بقيمة العمل، وبدا أنّ ترتيبها مثالي عندما يتعلق الأمر بالعمل الموجه نحو الكنسية، فالعقل الحديث قبل كل شيء جاء ليزعزع النظام التقليدي، **وجاء ليفند تلك العلاقة السببية بين الرغبة في جوهرها الديني وبين الحرية الفردية وليفكك ارتباطهما الزائف، ولكن ذلك لا يعني استبدال النظام الموروث، كما يحاول البعض إقناعنا في عالمنا العربي.**

يرى هابرماس **أنه كلما انهارت هذه العلاقة بسرعة، انهار الجانب الوهمي من موضوع التدين،** وعليه **سيتحرر الدين الموضوعي من روافد المجتمع،** ويتخلص من أنماط الدعوة إلى الحرية الشخصية المملة التي أصبحت تحمل من الوهم، والتعبئة الاجتماعية والثقافية ضد "أعداء الحرية"[2] أكثر

1 - Brunet diane : Unmondeenpaix, Une utopie réaliste ? ;http://bibliotheque.uqac.ca/;: http://classiques.uqac.ca/; Paris: Editions Fayard ، 1992 ،510 pp

2 - Brunet diane : Unmondeenpaix, Une utopie réaliste ?;http://bibliotheque.uqac.ca/;: http://classiques.uqac.ca/; Paris: Editions Fayard ، 1992 ،510 pp

من أي وقت مضى فالعقبات التي تحول دون تحول المجتمع والثقافة إلى تجارب رائدة **تلك النزعة الوهمية المتعلقة بالأنا.**

هنا هابرماس **يرى أنّ التجارب الشخصية تذكرنا بثقافة الميثوس** التي اكتسحت ساحة الأغورة في بديات الحضارة اليونانية، وعرفنا جميعا حجم التأخر الذي وقع للتنوير العقلي باسم الدين، أو بسبب الدين نفسه آنذاك، ما معناه أنّ أي تجربة تقدم إلى الأمام تعود أيضًا إلى الأصول الأسطورية[1]، أو كيف يمكن تفسير مفاهيم الهيمنة التي حددتها السلطة السياسية، وكيف تتحملها بخطابات عالمنا المعاصر؟ فكيف نفهم عدم المعارضة لتلك لقوة المهيمنة والتي لا تتوافق مع جوهر الحداثة، ولا تتوافق مع اهتمامات البشر الخاصة بما فيها التدين؟

ندرك أنه لم تنشأ تلك الاعتراضات لتسلط النزعة الفردية، وبالفعل تلك النزعة فصلت الحداثة عن الأمل، **فوضعت الأمل في ورطة الرغبة، و استثمرت في مبادئه لتحرير الأنا من الذات،** وحدث ذلك **بسبب إلهاء الدين بالمعارك السياسية،** وهو الذي وضع قدرة كل فرد حر على محك الصدام مع فلسفات العيش المستحيلة التي أفرزتها تلك المجتمعات التقليدية، وهنا لم يعد مفهوم **الخاطئ يحمل اعتبارا إجرائيا بقدر ما تحول إلى مبدأ الخلاص ذاته، ولم يعد العقل يسير في اتجاه الله الخالق بل بدأ ينازعه زيغا باسم الحرية،** وذلك بسبب الإيمان المطلق في تصوراته .

يعتقد أنّ البلدان التي اعتمدت بحزم علمانية الدولة كأفضل استراتيجية لإدارة التنوع الثقافي والتاريخي في العصر الديمقراطي الحديث تواجه مطالب من أقليات تسعى لتحديد القيم الدينية، في نوعين من التوجهات، أما التوجه الأولى يتعلق بمتطلبات التماسك بين التكامل الاجتماعي والتكامل المدني، ودعوة لمحو الاختلافات العرقية، وهو مشروع محفوف بالمخاطر للأقليات في المجتمعات التعددية حيث التنوعات العرقية والدينية تعتبر مصدرا الانقسام على المستوى العالمي[2].

1 - Brunet diane : Unmondeenpaix, Une utopie réaliste ? ;http://bibliotheque.uqac.ca/;: http://classiques.uqac.ca/; Paris: Editions Fayard ، 1992 ،510 pp

2 - - Niraja Gopal Jayal : La religion, la laïcité et l'état ; Université Jawaharlal Nehru ; Avril 2017, p1 1

أمّا التوجه الثاني يتمثل في محاولات احتواء هذا الانقسام الذي هو في الحقيقة نتيجة لصراع طوائف وأعراق، وليس صراع ديني، لأن الدين في الأصل تمظهراته كلها تسامح وتفاهم، وعليه عرف السياق العالمي نماذج مختلفة من العلمانية فيما يتعلق بالدين، فتشاركت المجتمعات نماذج الانتقال من النموذج الجمهوري إلى النموذج الليبرالي، ولكن ليس على حساب الدين، رغم أنّ ممارسات التعددية تثير صعوبة في إدارة تأكيد الممارسات الدينية، علاوة على ذلك، فإن السياق العالمي ساهم في إبراز انعدام الأمن في المشروع العلماني.

نفهم من خلال هذا الموقف أنّ بعض **العلمانيات الفاشلة أعاقت تطور الديمقراطيات الليبرالية**، كونها لم تجد ما يبرر فكرة إبعاد الدين من الحياة اليومية، أو لم تجد طرق لإدارة التنوع الديني، وبالمقابل نجدها تتعلق بالتراث، وفي الوقت نفسه تفتقد إلى الدفع الذي يجعلها تتمسك بالمبادئ الأساسية للمساواة الأخلاقية والسياسية للمواطنين، وحقوق الإنسان والكرامة كما هو الحال مع كل مسارات التعددية يجب أن تتكيف مع تمظهراته الفضاء العام[1]

بناء على هذه التصورات يتفق هابرماس مع" ماكلور" و"تايلور " اللذان يجادلا بأنه يجب على الدولة الديمقراطية أن تسعى جاهدة لتكون علمانيتها ليست من وجهة نظر سياسية، أو نكون محاصرين ضمن أفق ثقافي محدود عرقيا أو أثنيا فيحدد تلقائيا الممارسة الدينية، ولا تكون سبب في الامتناع عن الترويج للعلمنة الاجتماعية، ولا تكون عائقا في الصلة بين العلمانية السياسية والتعددية المجتمعية في مستوياتها اليومية، **ويجب أن تتضمن الدساتير والقوانين التي يمكن أن تحمل جزء من عبء تطلعاتنا المعيارية**، و إدراج النموذج الجمهوري في الممارسة العملية، كما تعارض بلا هوادة **الدين في المجال العام الذي يدعي أنه على الحياد مع المطلق**[2].

1 - Brunet diane : Unmondeenpaix, Une utopie réaliste ? ;http://bibliotheque.uqac.ca/;: http://classiques.uqac.ca/; Paris: Editions Fayard ، 1992 ،510 p 01

2 -- Niraja Gopal Jayal : La religion, la laïcité et l'état ; Université Jawaharlal Nehru ; Avril 2017, P1

لتتبين هذا التناقض الرهيب التي وقعت فيه بعض الدول التي تدعي الديمقراطية الفاضلة، على سبيل المثال، فرنسا، التي تمول المدارس والرهبنة الدينية، وتحمي أماكن العبادة بالإضافة إلى ذلك العطلات الرسمية لها تجربة العلمنة الاجتماعية، إلا أن ذلك لم يمنع من انخفاض معدل حضور المتدينين لدور العبادة، ولكن السياق العام الذي اهتز بشكل واضح بسبب رفض ظاهرة التدين النشط للمهاجرين، كشف عن عجز الممارسة العلمانية كسياسة للدولة الفرنسية، ولعل مبدأ العدل هو بدون شك شرط ضروري ولكن غير كافي لازدهار مجتمع تعددي[1].

بناء على هذا الموقف ندرك أنّ علمانية الدولة في هذا البلد اختراع هدفه إدارة السكان تاريخيا وتنوعاتهم على عكس التنوع القادم من خلال الهجرة، والتحديات المعاصرة للعلمانية في هذا البلد مستمدة إلى حد كبير من محاولات إعادة تأكيد هويات بقيت مدة زمنية طويلة تحت الضغط داخل الدولة نفسها، و هذا يكشف عن مدى هشاشة العلاقة و الصلة بين الدين والدولة التي أصبحت متوترة حتى في الديمقراطيات المتقدمة التي لها تاريخيا بنائية التي كانت (أكثر أو أقل بصرامة) محايدة للدين[2].

إذن نفهم في هذا السياق أنّ الذين لديهم سعي لضمان أن الدين سيبقى محصورا إلى الخصوصية دون أن يمتد إلى المجال العام سينتظرون طويلا، كما تقدم " يورغن هابرماس "،ومن خلال هذا النقاش ندرك أنّ الدول العلمانية في الديمقراطيات القديمة أدخلت عنوة مفهوم حقبة ما بعد دين الإسلام، و في هذه الحالة الصعوبة لا تأتي كثيرا من التأكيد على الهويات الدينية القائمة، **بل في مرافقة العلمانية لها كوعاء مُبرر وجوده في الفضاء العمومي، أي أن الصعوبة تأتي من فلسفة الخوف و التهديدات العالمية، ونَقصد بالتهديدات العنف الاجتماعي وليس العنف الذي يُستحضر من الدين ؛ والأخطر تأكيد المنظمات الدينية على القضايا الأخلاقية**[3]، وتلك التهديدات تتمثل في المسائل

1 - Brunet diane : Unmondeenpaix, Une utopie réaliste ? ;http://bibliotheque.uqac.ca/;: http://classiques.uqac.ca/; Paris: Editions Fayard ، 1992 ،510 p02

2 - Niraja Gopal Jayal : La religion, la laïcité et l'état ; Université Jawaharlal Nehru ; Avril 2017,p3

3 - Niraja Gopal Jayal : La religion, la laïcité et l'état ; Université Jawaharlal Nehru ; Avril 2017, p3 p03

الأخلاقية كقتل الرحم أو الإجهاض ؛ أو الممارسات الدينية للمهاجرين الذين يبدو أنهم، كما يعتقدون المتعصبين العلمانيين، يعطلون القواعد والممارسات الثقافية الراسخة (دون الاعتراف أن هذا الأخير أيضا عقد بهم أصول التقاليد الدينية القديمة).

يعتقد هابرماس أن هؤلاء الناقمون من الدين هم ورثته الأصليين، هم أكثر من يدافع عن حور الدين في المجال العمومي من خلال إحيائه في كل مناسبة بالنقد، وبطبيعة الحال هزت هذه الظواهر القمعية الثقة عند مواطني المجتمعات العلمانية الذين لم يعتادوا على مناقضة الممارسات الدينية في بيئتهم العلمانية، ولم يدركوا بعد لما العلمانية اختارت طريق المعارضة رغم أنها تصرح في كل مرة أنها تمثل الوعي المطلق، ومع مرور الوقت تبين أنه كلما زاد عدد المعارضين، زادت الشكوك في صلاحيتها المعيارية، والغريب أصبح الدين يعبر من سلوكيات المتدينين أكثر علمانية بطريقة أو بأخرى من العلمانيين، **فالعلمانية اليوم في مرحلة تميزت بالصعوبة، و في، المقابل أظهر الدين مرونة عالية، رغم أنه موضوع اختبار يوميا في كل مكان في العالم.**

بناء على هذا الموقف المحرج للعلمانية يحاول هابرماس التفكير في مخرج للدول العلمانية دون إغفال خصوصية وتعقد أشكال العلمانية التي موجودة في كل دولة، ويناقش ويفاوض ما تسميه "**كازانوفا** "**خصخصة الدين وعودته إلى المجال العام**، حسب ثقافة كل بلد، ومحاورة أقطاب التعددية التي تساعد حتما على فهم ضعف مشروع العلمانية السياسية، والتقليل من أثار الانقسام الاجتماعي بعدة طرق.

يعتقد هابرماس **أنه يجب علينا التقليل من الطرق العلاجية**، لأن كثرتها تؤدي في بعض الأحيان إلى سوء الاعتراف أو تسيء للمواطنين العلمانيين، و الطرق المتعددة غالبا ما تكون نتيجة لاختلاف العرق أو اللغة، وهنا المستفيد الوحيد، وفقط، هو الدين التي دلالته مُضاعفة طائفيًا، فمثلا، ندرك أنّ تعاسة فرنسا أمام مواطنيها المسلمين تنبع من المخاوف بشأن العرق، في حين نجد الصراعات اللغوية تثير القلق في "**سري لا نكا**"، علاوة على ذلك ،ويتضح من حالات الصراع في الهند على سبيل

المثال ألاف القتلى باسم الدين نفسه، فعلمانية فرنسا مجرد وهم في الصراع العالمي، و علمانيتها مجرد خوف من مواجهة العلمانية كمشروع إنساني[1].

من المواقف السابقة نستنتج أنّ الاستثناءات التي يوّلدها الدين تمتد إلى المجال السياسي والاجتماعي على الرغم من تباين نماذج مختلفة التي أوجدتها العلمانية، وهذا حفزه بعض مناصريها إلى الخوض في اتجاهات حادة تمثل فلسفة الإقصاء في أقصى درجاته، ويمكن ملاحظة أثارها في السياق العام؛ من خلال الاستبعاد من السوق؛ التمييز في التعليم، وفي الوظائف، سكن والعلاج، المعاملة العدائية من جانب قوات الشرطة، وبالتالي، التحيز والتمييز يتكرر في الآخرين كمماثلات ورد فعل للتواجد في مجالات الحياة الاجتماعية.

من هنا نفهم حجم المأزق الذي وقعت فيه العلمانية كمشروع، وكيف انساقت إلى لعبة التدين، وندرك في الوقت ذاته أنّ كل من الدين والروحانية يلعبا دورا فريدا، ويشكلان مصدر مهم لتشكيل الهوية، باستخدام الفهم الأيديولوجي، ويمكن للدين تعزيز تشكيل الهوية خلال فترة المراهقة، وقد يوفر الدين سياقًا لهوية المراهقين خصوصا وتطويرها، بالنظر إلى مجموعة متنوعة من الآداب، التي من خلالها يتم إرساء معتقدات واسعة التأثير على تشكيل الهوية داخل السياق الديني[2].

بناء على الفهم السابق ندرك أنّ الهوية مشروع في أصوله معتقد ديني، وعلى وجه التحديد توجد ثلاث أبعاد تُستخدم كإطار لدراسة الهوية في نسق التفكير الديني[3]، وفي سياق التفكير الديني لا يمكن تطوير الهوية إلا من خلال النظر في الإيديولوجية، ذلك لأن السياقات الاجتماعية والروحية للدين، تخرج من السياق الأيديولوجي والاجتماعي والروحي، لأنها ببساطة تتضمن الهوية الذاتية للأفراد،

1 - Niraja Gopal Jayal : La religion, la laïcité et l'état ; Université Jawaharlal Nehru ; Avril 2017, p05

2 - Pamela Ebstyne King Religion and Identity : The Rôle of Ideological,p, p 200

3 - Social, and Spiritual Contextes, Sée discussions, states, and au Thor profiles for This publication Article *in* App lied Développemental Science · July 2003, at: https://www.researchgate.net/publication/240519158, p 200

مع إمكانية تعزيز الشعور بالالتزام بالوحدة اتجاه الفرد الأخر، ولكن ذلك الأخر الذي يسعى إلى تعزيز الخير اتجاه المجتمع كذلك، بالإضافة إلى إمكانات قبول النقاشات المرتبطة بالدين[1].

وإذا ما أردنا مناقشة الهوية الدينية للمراهقين، وجب علينا دراسة أثار الممارسات الدينية على المجتمعات كتجارب مستقلة، ومناقشتها بعد ذلك بوعي، **ودون عوائق بغية تمكين الأبعاد المتخفية في الهوية وإبرازها كعنصر فعال في بناء شخصية الإنسان**، ومن ثمة يضحى تدين المراهقين هوية عمومية غالبة تنفذ إلى السياق العام اليهودي المسيحي، والإسلامي، وهذه العمومية سوف تركز على الموارد الهوياتية كما هو متاح لها من خلال التقاليد الراسخة، وآنذاك يصبح المراهق في أمان من العلمانيات الهشة.

❖ الدين والهوية: دور الدين في تنشئة المراهقين:

تشير كل الدراسات المعاصرة على وجود علاقة إيجابية بين الدين والهوية في تنشئة المراهقين، والدين يوفر إطارًا منفصلًا لاستكشاف الهوية الشخصية، بعيدا عن سياقات أيديولوجية واجتماعية وروحية أحيانا زائفة، ثم الممارسات الدينية تعزز الشعور بالهوية الذي يتجاوز الذات الشخصية المقيتة، وتعزز القلق الجمعي الذي ينتج ويطور مبادئ الخير الاجتماعي، ونجد الكنيسة أكثر المؤسسات الدينية توفيرا واحتراما لمعايير تشكيل هوية المراهقين.

يناقش هابرماس محاولات العلمانية اختراق صفوف المراهقين لما لهم من قابلية شخصية لتقبل كل ما هو عنيف، فعملت على تكوين علاقات متضاربة في محيط المراهق، ومنذ تكوين هذه الخلايا تم بالفعل إجهاد العقلانية المعاصرة في أوهام لا حصر لها، ومنذ إنشائها، ظهرت علاقة متضاربة بين حلقات دراسة اللاهوت والهوية، كما تأكدت الحاجة إلى بناء علاقة ثقة، وإيجابية بين الدين والهوية في تنشئة المراهقين.

1- Social، and Spiritual Contextes، Sée discussions، states، and au Thor profiles for This publication Article *in* App lied Développemental Science · July 2003, at: https://www.researchgate.net/publication/240519158, p 200

بناء على تلك العلاقات المريبة التي أنتجتها العلمانية المشككة وجب على المتدينين ألا يمكن إغفال العديد من الدراسات التطبيقية للسياق الاجتماعي في علاقاته بالديني، وذلك بسبب الحاجة إلى تحقيق فهم لدور العلاقات الشخصية وعلاقات المجموعة على هوية الشباب، واستكشاف تأثير التجارب الاجتماعية المتاحة من خلال الدين، لأن النموذجة الروحية تثير الكثير من الأسئلة بما في ذلك مفهوم القدوة الدينية؟، وكيف تجعل شباب عُمدوا إجبارا أن يتعلموا أفعلا تؤثر على علاقاتهم وهوياتهم؟ وذاك سبب في هدر قيمة الثقة التي يعلمنا إياها الدين نفسه، وكي لا نقع ضحية المشككين[1].

يُبين هابرماس أنّ الاشتغال على العلاقات الهوياتية في طابعها المتدين قد يقوض العلاقات المشبوهة بين العلمانية والسياسة، فعلى سبيل المثال، هوية الشباب المعاصر ليست مثل الآباء والأمهات والأقران والقادة، أو الأبطال التاريخيين في عرف التقاليد المؤثرة سابقا على تشكيل الهوية، فهناك اختلاف كبير؟، والمهم كيفية استرجاع الثقة بوتيرة اجتماعية حتى لا يفقد هؤلاء الشباب التفاعل المعتدل، العميق في لا وعيهم الذي اكتسبوه من تأثيرات العلاقة بين الدين والهوية.

للحصول على رؤية أوسع للعلاقة بين الدين وتنمية الهوية، يجب أن نحدد دور الروحانية واعتباراتها، وفي الوقت نفسه نقيس التدابير الحالية لتقييم الممارسات كما هي، ومثال ذلك مؤشر السمو الروحي بالنسبة للسكان المراهقين سيكون مختلفا من اعتقاد لأخر، كما يلعب دور السمو الديني دور في تطوير الهوية، واستكشاف آليات تصور التجربة الروحانية، ومستوى الحاجة فيها وإليها، **وهنا يُطرح سؤال هل أو كيف يختبر المراهقون الروحانية؟**[2]

تَكشف التجارب الروحانية للشباب المعاصر عن وعي فوق إدراك العقل التقليدي، ببساطة لم تحدد ملامحه بعد، كما لا يمكن وصفه على أنه انجاز لتفاعل ما، وفي أقرب وصف يمكن

1 - Pamela Ebstyne King Religion and Identity : The Rôle of Ideological,p, p,Social, and Spiritual Contextes, Sée discussions, states, and au Thor profiles for This publication Article *in* App lied Développemental Science · July 2003, at.: https://www.researchgate.net/publication/240519158, p 201

2 - at: https://www.researchgate.net/publication/240519158, p 201

ربطه به هو بالضرورة في اتصال مع قوة أكثر سموا، وأكثر اتصالا مع الإلهي، ففي علاقاته ظهرت سمات إنسانية توافق الطبيعة الأم، وبصراحة لا يمكن أن يدّعي أي طرف سلطته المطلقة على العلاقات البينية.

الغريب في القضية أن المجتمعات المعاصرة أصبحت رهينة للمراهقين، فهم بالذات أصبحوا **يبحثون عمدا عن التجارب العنيفة، وذلك بعيدا عن كل الكتل**[1]، وأصبح همها الوحيد كيف تنقل هذه التجارب، تجارب الشعور بالمعنى، المعنى الذي أنتجوه هم وحدهم في غفلة عن جميع الفاعلين، بما فيهم من أنتجوا تلك المعايير من أجل التحكم والسيطرة عليهم، فمنظور القيم الذي تشكل مع هذه الهوية الجديدة استحال إلى أزمة وعي مركبة.

❖ حدود التعدد:

عند مناقشة هوية الشباب المراهق وعلاقاته بالتدين ندرك أن فلسفة الطقسية لها دور كبير في تشكيل بنية الوعي عند هؤلاء، لكن هذا كان يحدث سابقا، أمّا في عالمنا المعاصر انعطف الفعل الهوياتي بعيدا عن مسارات التدين، وعليه ظهرت تلك الأسئلة المتعلقة بالفهم الذي يبحث أوصاف وصيغ الطقوس الدينية وأكثرها تأثيرا على تكوين الهوية عند الشباب؟ وهل فعلا يمكن التنبؤ بطقوس البدء عند كل واحد منهم؟، وهل هناك هوية ثابتة محققة؟ أم مستبعدة؟، وتحت أي ظروف؟ وماذا عن المهارات المعرفية ؟، وماذا عن الوعي العاطفي؟ وهل هناك بالفعل ضرورة لتسجيل التجارب الروحية عند الشباب؟.

هاهنا يحاول هابرماس تتبع أثار تدين الشباب في الحياة اليومية، وتمثلاتها على الفضاء العمومي، ووجد أنه من المهم أن ندرس كيف جوانب الأيديولوجية في السياق الاجتماعي والروحانية تتفاعل في وعي الشاب في دفعة واحدة، ومن المهم أيضا أن تكون نماذج الدور الروحي أكثر فعالية عندما تلعب الإيديولوجية أدوار سلبية، خاصة إذا ما تعلق الوصف بالأخر، من طائفة أخرى، و أساسي أن نجعل المجموعات الدينية التي شاركت المعتقدات والموارد المحتملة متأصلة في الفضاء العام حتى لا تتجرأ الأيديولوجيات على الدين، يمكن أن توفر هذه العلاقة الثلاثية شروط الإيمان للمجتمعات[2] .

1- https://www.researchgate.net/publication/240519158, p 202

2- Pamela Ebstyne King Religion and Identity : The Rôle of Ideological,p,

بناء على هذا الوصف ندرك أنّ العلاقات الإيمانية يمكن أن تكون بمثابة مرساة الروحي للشباب، **و الذي بدوره يعطيهم شعور قوي بالتفرد والقيمة الشخصية، وكذلك يعتبر عامل ملئ العلاقة بين الدين والأيديولوجية، وذلك فوق تفاعلات الذات، وليس وراء الذات، وفي هذا السياق نجد الكاتب " فورمان " يعتقد أنّ بناء مرساة ذات مغزى هو مهمة مجتمع [ديني] ؛ حيث لا يمكن أبدا أن يستمر الشعور بالعقل وحده ، ولكن في العلاقة مع الآخرين الذين يشاركون شوقه وقيمته** ،وهذا أفضل للجميع، والسياق الديني بمثابة مرساة المجتمع الأيديولوجي والاجتماعي والروحي حتى و إن كان أحياناً مضطربا[1]

انطلاقا من هذا الموقف التوفيقي ندرك أن ما يميز المجموعات الدينية الطائفية هو السّعي المتعمد للروحانية، مع أن تلك الرّوحانية ليست مطلوبة في ذاتها، وعليه في أغراضها نكتشف أنّ الذي يقدم الدين سياقًا روحيًا للشبابً لا يمكنه الاستمرار في ذلك، لأنه ليس هناك أحد استطاع استكشاف القضايا المتأصلة في جوهرية الدين لوحده، وبالخصوص إذا ما تعلق الوصف بالذات لأنها مرتبطة و متعلقة بالهوية، **ووصف مفكرو معهد "فيتزر" هذه الروحانية حينما قالوا: أنهم منخرطون جماعة في البؤس، إنهم يعدمون كل معنى للحياة، ولكن مع الأسف نراهم وندعي أننا نفهمهم** "[2]، هنا **بالذات ندرك غرض الميتافيزيقا الدينية المغلفة بالعلمانية المشككة.**

بناء عن الموقف السابق ندرك أنّ العلمانية المشككة حاولت اجتثاث معنى الحياة من وجوده الأصلي، أي من الرّوحانية المتأصلة في تجربة السمو الذاتي، وهي تمثل وعاء الذات فيما يتعلق بالآخرين، والانخراط فيها يوفر الاتصال مع الإلهية، أو الإنسان أو الطبيعية، وإعطاء الشباب الفرصة لعيش التجربة

Social, and Spiritual Contextes, Sée discussions, states, and au Thor profiles for This publication Article *in* App lied Développemental Science · July 2003, at.: https://www.researchgate.net/publication/240519158, p 200

1 - at.: https://www.researchgate.net/publication/240519158, p 200

2 - Pamela Ebstyne King Religion and Identity : The Rôle of Ideological,p,Social, and Spiritual Contextes, Sée discussions, states, and au Thor profiles for This publication Article *in* App lied Développemental Science · July 2003, at: https://www.researchgate.net/publication/24051915, p 203

الروحية سبيل لمعرفة فيما يتعلق بالله، و هنا بالذات يجتمع المؤمنين و مناصرو الطبيعة على السواء[1] من أجل التّعرف على المتسامي، **فالمؤمن يفهم العلاقة بينه وبين الآخرين، و هذه صفة للروحانية المتسامية، والتي تعرف بأنها "وعي بوحدة التأمل الذي ينتج التواصل بين المتدينين مع بعضهم البعض، و مع الكون .**

اعتمادا على هذا الموقف يرى هابرماس أنه يمكن للأديان أن تقدم شعورا عميق يدلل على طريق التواصل مع هذا المتسامي في وجوده المطلق، هذا لأنها تستمد انعكاساتها بدرجة كبيرة من مفهوم الذات المقدسة، فمثلا، في التقليد اليهودي المسيحي، تجربة المؤمنين أنفسهم في علاقة خاصة مع الله يتم تعليمها، لاعتقادهم توفر فرص الخلاص عن طريق الطقوس التي في أصلها علاقات[2] مع الله المقدس، وتتمثل قدسيته في قدرته على التّسامي والتّخفي عن أي جهد عقلي بشري.

المؤمنين ليس همهم فقط معرفة المزيد عن شعورهم بالانتماء إلى الله، ولكن عن تجربتهم أنفسهم في علاقتهم مع الله، وهكذا نشأ اعتقاد عند اليهود ليكون ائتلاف شعب الله دائما فلا بد للقلوب أن تتحد الهوية اليهودية، مطالبة ادعائهم كما انتخب كان شعب الله في قلب التاريخ، من بني إسرائيل القدماء إلى اليهود المعاصرين يجب أن نفهم بعضنا البعض كأبناء أو بنات الله " (غلاطية ٣: ٢٦) كما يشير العهد الجديد إلى المؤمنين الذين اختارهم الله (أفسس 1: 4؛ تسالونيكي 2:13)[3].

يبدوا أن الشخصية اليهودية شخصية وفية لتقاليدها، وتعبر بصراحة عن ارتباطها بهويتها كارتباط الذات بالأنا، وعليه كل التقاليد تعترف بشخصية فريدة من نوعها وقيمتها جوهرية للجميع، فالمجتمع اليهودي فهم أنه كما أُحب أَو اَختار يجب أَنْ أَتواصل مع الخالق، و في ذلك يمكن أن تكون شخصيتي لها آثار عميقة على الهوية الجماعية، و بالإضافة إلى ذلك، يمكنني أن أكون عنصر قدوة للشباب، وهناك فقط قد أَعْثُر على الشُّعور العميق بالانتماء كعضو في مجتمع ديني أساسه هذه الشخصية المتدينة،

1 -https://www.researchgate.net/publication/240519158, p 203

2 - https://www.researchgate.net/publication/240519158, p 202

3 - https://www.researchgate.net/publication/240519158, p 201

الشخصية المتدينة يمكنها أن تشارك الأشخاص في المجتمعات التي يمكنها تحديد موقعها فيها بنفسها ، وهنا بالذات تزول كل الطبقات الهشة المؤدلجة ، فالمجتمع اليهودي وحدة متجانسة في التقليد التاريخي[1].

بناء على الموقف السابق تظهر الشخصية المتدينة كجزء أساسي من مفهوم التدين، مع أن **مفهوم التدين هنا يسقط في حالة المجتمع اليهودي، لأنه خاضع للوحدة التاريخية، فهو دين يوفر للمجتمع القديم أو الحديث على السواء في منظورهم استمرارية الإيمان**، فمجموع المؤمنين الذين **انخرطوا في التدين هم فقط يحققون تاريخية التدين**، وكذلك المؤمنين الشباب شعورهم ليس جزء **من هويتهم الشخصية وإنما جزءا من شيء أكبر من أنفسهم فطريقة التدين اليهودي تمثل وحدة الدين، الذي يعزز المعنى بالانتماء، ولو عن طريق الطقوس الدينية.**

يبدو أنّ الهدف النهائي لليهودية هو تحقيق عهد الله، ورأيهم عند هذا العهد تتكشف الروحانية اليهودية في وذلك **موقف يعارضه بشدة اللاهوتي "فورمان"**، فعلى سبيل المثال، يرى أن تحولات الحياة تأتي نتيجة تفاعل التي وقعت في حياة مجتمع المتدينين، وتلك الطقوس التي تحدث بين أعضاء الكنيسة، تؤكد مكانهم الغريب في جسد المؤمنين، بالإضافة إلى ذلك، **التقليد اليهودي الجماعي في اعتقادهم يوفر شفاء للناس.**

المشكل في هذا التقليد يُعتبر دليل وفاء في اعتقادهم من جهة، ويُعتبر تشجيع المشجعين الاجتماعيين المنحازون للتقليد اليهودي، وضد المسيحية، وهنا بالذات تظهر درجة العداء، وذلك حفز في الرّعيّة أو المجتمع فلسفة العنف، وعليه كل التزام من طرف المؤمنين الشباب بالمعتقدات والدين التقليدي أصبح تقليدي، وكذلك بالنسبة للمجتمع الإيمان لم يعد يرعى رسالة وأمانة **"العهد القديم"، وأصبح الجميع** يتغذى من خلاله ويتشكل نمطه الروحي على أعتابه.

إذن التدين اليهودي كشف عن الطقوس الدينية الخاصة به للمرور إلى الأحداث الفريدة التي **يتم الاحتفال بها عمدا في سياق السياسية، فلم يعد للدين الأسمى وجود، وأكد ذلك على إحساس الشاب بالهوية المزيفة، وخصوصا الشباب المتدين، وكذلك مسألة الاعتراف بمكانتهم**

1 -https://www.researchgate.net/publication/240519158، p 202

كمؤمنين داخل المجتمع توفر لهم رؤية واضحة عن نماذج القادة القدسيين، أو مؤسسي الإيمان، وموثقو النصوص المقدسة.

ينتفض هابرماس على هويته اليهودية المتدينة تاريخيا، ويرى أن المجتمعات المؤمنة توفر فرصا غنية لتحديث العلاقات بين الأجيال، ويعبر وجدتُ أن الشباب أكثر من ينشطون دينيا، وعلى مستوى أعلى من التفاعل الاجتماعي، والثقة فيما بينهم في بناء حياتهم[1]، فيتشارك الشباب المتدين في الأهداف والمعتقدات والقيم المشتركة، وعلى سبيل المثال تكوين شبكات النضال من أجل دعم البالغين، وتعزيز التقييم الشخصي، فالبحث عن الهوية والوصول إلى التكامل الشخصي، أظهرت عقيدة وهوية تثمنه من معاني الالتزامات التي تمثل إلى جانب العلاقات، جوانب من الاندماج [2]

يستنتج أن المجتمعات المتدينة المتشددة غالبا ما تخلق صراعات، فعلى سبيل المثال، حضور المرأة و الاعتراف لها بتفانيها بخدمة المؤمنين، **و أن إحساسها القوي بالهوية الأخلاقية ثمة له شكل في سياقه الديني، وهنا تفضح تناقضات العلمانية تجاه مسالة حضور المرأة،** إلا أن الدين أثبت قدراتها في كثير من الأحيان، وأعطى تفسير لقيمة التجربة التي خاضتها في الحياة ومساهماتها في ترسيخ الهوية، فالمجتمع العلماني وجد أن النساء الذين حضروا في خدمة المجتمع في سياق ديني تبنوا الأساس الديني لأفعالهم وعززوها بالهوية، **و قدمت العديد منهن للكنائس خدمات للمتعبدين.**[3]

كشفت منطلقات حضور المرأة في العلاقة الهوياتية المتعلقة بالدين عن وعي عميق ومواز، لكن لا يطف إلى السطح بسهولة، وهو رسملة تدين الأطفال من طرف الأمهات، وهاهنا يبين هابرماس كيف **يبني الشباب معسكرات دينية انطلاقا من ثقافة المجتمع (الأم)**، لكن لا يمكن للمجتمعات فقط تقديم الخدمات بل أيضًا المناصب القيادية، والمراهق يمكن أن يأخذ القيادة في وزارة الشباب، ويعمل كقائد مجموعة صغيرة لأقرانه أو لأصغرهم سنا، فالأطفال الأكبر سنا يقودون عبادة المجتمع

1 -https://www.researchgate.net/publication/240519158, p 199

2 -https://www.researchgate.net/publication/240519158, p 197

3 -https://www.researchgate.net/publication/240519158, p 198

وأحيانا يشارك في مجلس إدارة المجتمع، هذه التجارب تقدم الدعم في سياق بناء وتصميم التجربة الشخصية، و يمكنك تفعيل جوانب مختلفة منهم في هويتهم كزعماء[1]

❖ الدين كسياق روحي استكشاف الهوية المتدينة:

ناقش هابرماس الدّراسات العلمية التي تبحث التّدين من منظور التسامح من أجل استكشاف قوة قواعد الاعتراف المتبادل أمام قوة قواعد الانخراط في علاقات متسامحة مع الآخرين، فإن المفارقة المزعومة، **كما نعلم، دفعت "غوته"[2] إلى رفض التسامح باعتباره إهانة مهينة للمتدينين ومتسامحة مع العلمانيين**، تم تعمل هذه الغطرسة على تبديد جميع فرص تمكين الحقيقة أو أي عمل من أعمال التسامح المبني على الدين، فمن خلال تحديد مجال ما هو مقبول، وما هو مرفوض، فليس هناك مجال للتسامح نفسه.

لن يكون هناك أي إدراج دون استثناء، طالما أن ترسيم حدود التسامح هو عمل استبدادي، ومن ثم من جانب واحد، فإن التسامح يحمل علامة الاستبعاد التعسفي للتخلص من لسان التعصب الذي ينتقص منه، فيجب أن ننتقل إلى مفهوم المساواة في الحريات للجميع، والكف عن تعريف مجال التسامح المقنع لجميع المعنيين، وأن نأخذ الأشخاص المحتملين تأثرهم في الاعتبار، إزاء آراء الآخرين للاتفاق على الشروط التي يرغبون في ظلها بممارسة التسامح المتبادل باسم الاحترام المتساوي لبعضهم البعض.

1 -https://www.researchgate.net/publication/240519158, p 198

2 -Habermas Jürgen, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm,http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm, *Cités*, 2003/1 n° 13, p. 151-170. DOI : 10.3917/cite.013.0151, p 154

إذا تحققت تلك الأوليات يمكننا مناقشة الظروف المعروفة التي تحكم التعايش الليبرالي[1] بين المجتمعات الدينية المختلفة، **والتي قد تقبل أو لا تقبل التسامح كمظهر مؤقت في العلاقات ، ومن يستطيع إقناع وإرضاء الجميع فهو لا يستطيع إرضاء اختياراته الذاتية**، ومن يرضى بمثل هذا الاختبار، فهو في المقام الأول، ويجب التّخلي عن استخدام القوة السياسية ضده من أجل فرض الحقائق الدينية، والاعتراف بحريته من أجل تكوين الجمعيات التي تستبعد أي قيود أخلاقية على أفراد المجتمع نفسه، ومن أجل أن تستند هذه المعايير إلى أسباب قد تتجاوز تلك التي ترفض معتقدات وممارسات دين آخر باسمها، يجب، في الواقع، الاعتراف بها بشكل موضوعي.

تلك الاعترافات الموضوعية تجعل وراءها الحدود الطائفية، فمن وجهة نظر تاريخية في نظر هابرماس، تعتبر أطروحة **"جلينك"[2] التي تقول أن حقوق الإنسان قد ولدت من الحرية الدينية هي بلا شك فكرة لا يمكن الدفاع عنها من ناحية أخرى، سوى ناحية الدين نفسه**، وهنا بالذات لا يمكن إنكار وجود صلة مفاهيمي بين هذا الأساس العالمي للحق الأساسي وبين الدين، لكن ذلك لا **يمنع أن حقوق الإنسان سلبت باسم الدين نفسه.**

يعتبر الموقف السابق بالفعل وعاء أخلاق يمكن من خلاله تمرير العناصر الثلاثة التي يميزها **"راينر فورست" ضمن المفهوم الحديث للتسامح، وهو يعتبرها في الواقع إطار للرفض والقبول والرفض[3]، فتلك العناصر تعني لهابر ماس مقولات الفضاء العمومي**، وهي الحجة المعقولية والرهان،

---

1 -Habermas Jürgen, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm,http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm, *Cités*, 2003/1 n° 13, p. 151-170. DOI : 10.3917/cite.013.0151, p 155

2 -Habermas Jürgen, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm,http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm, *Cités*, 2003/1 n° 13, p. 151-170. DOI : 10.3917/cite.013.0151, p 155

3 - Habermas Jürgen, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-

أو بلغة **أخرى الدين، الأيديولوجية، الهوية**، وعليه تستجيب هذه قواعد للتسامح الذي يفكك الصراعات الدينية، وما يشكل تحديًّا هنا هو حقيقة أن الرّفض المتبادل لبعض القناعات والممارسات يمكن فهمه من حيث أسباب ذاتية صحيحة على الرغم من عدم وجود احتمال معقول لإيجاد حل للانشقاق المعرفي والأخلاقي المستمر في حياتنا المعاصرة[1] (أ).

يناء على التحليل السابق يجب إبعاد النقاشات المستمر ة بين المؤمنين وغير المؤمنين وممارسي الديانات الأخرى عن الواقع الاجتماعي اليومي، حيث يجب أن تستمر التفاعلات التي يشارك فيها هؤلاء الأشخاص كمواطنين في المجتمع نفسه، **وعلى نحو سلس تفكيك عقد وحدة الحوار في نسقية واحدة**، و في هذا المنظور، يجب أن يكون هناك أساس لأسباب نزيهة مقبولة باتفاق مشترك، والتي بدلاً من مجرد تحييد أسباب الرفض، البحث في حجية الرفض في حد ذاته، ولكي تكون اللوائح سارية من الناحية القانونية، ومن الناحية المنطقية يجب أن ترسم خطًا بين ما يجب تحمله وما لم يعد ممكنًا.

كما أوضحنا، **يجب ضمان حيادية الأسباب المتماثلة للقبول والرفض من خلال الإجراء الشامل للتكوين المتداول للإرادة، وبالفعل هذه عملية تتطلب الاحترام المتبادل واعتماد منظور متبادل على قدم المساواة، بشكل مترابط، والسياق ذاته سيكون الطلب على الحياد الموجه إلى الدولة هو الأساس المعياري للعولمة التي تنسحب من منازعة الحقوق الدينية إلى الحقوق الثقافية.**

في **الأصل، أي دين هو "رؤية للعالم"**، أو على حد تعبير **"جون راولز" هو "عقيدة شاملة"** بمعنى أنه **يدّعي هيكلة شكل الحياة ككل**، ومع ذلك، بمجرد أن تكوّن المجتمعات الدينية في

151.htm,http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm, *Cités*, 2003/1 n° 13, p. 151-170. DOI : 10.3917/cite.013.0151, p 157

1- Habermas Jürgen, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm,http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm, *Cités*, 2003/1 n° 13, p. 151-170. DOI : 10.3917/cite.013.0151, p 155

سياق المجتمعات التعددية مختلفة عن حياة المدينة ككل، فإن ممثلي الدّين ملزمون بالتّخلي عن مثل هذا الادعاء لتشكيل الحياة على نطاق واسع من خلال مدها إلى المجتمع بأسره.

يمكننا أن نستنتج أنّ الأديان العظيمة تجبر على استعادة القواعد المعيارية للدولة الليبرالية باستمرار، والغرض من ذلك ترميم علاقاتها مع المواقع الخاصة، حتى عندما يكون هناك، كما في الحالة الأوروبية للتقاليد اليهودية المسيحية، رابطًا بينيًا بين هذا الأساس المعياري، وهذه الأديان لوصف و"**ترسيخ**" أخلاق حقوق الإنسان في وجهات نظر دينية مختلفة في العالم، وفي هذا الإطار **اختار**" **جون راولز صورة الوحدة الأوروبية للتعليق عليها على أنها أكبر وأغلى صورة مربكة للعلمانية، وتمثل أفضل تعبير عن تدين المعاصر، وعلى الرغم من أنه لا يمكن بناؤها إلا بأسباب عقائدية، لا يمكن أن نغفل سياقات التبرير في كل مرة مع الكنيسة "الأرثوذكسية"**.

فمن النّاحية الوظيفية، ومن المفترض أن يستوعب التسامح الديني التدمير الذي لحق بالنسيج الاجتماعي والمستمر في الانشقاق، كما لم تظهر لحد الساعة رؤية قادرة على التوفيق، ولكن من أجل منع نزاعات الولاء من الاستمرار في قفص الاتهام، يجب أن يكون التمييز بين الدور المطلوب بين عضو المجتمع وعضو المجتمع مبررًا بشكل مقنع من وجهة نظر الدين نفسه بالنسبة للمؤمن، فالمسافر المسؤول عن الأمتعة الميتافيزيقية الثقيلة، ليس من صالحه أن يمتلك الأسبقية المعرفية فيما يتعلق بالعدالة.

ووفقًا لهذا الافتراض، تعتمد صحة الرّوح على حقيقة النظرة العالمية التي تضعها، وبالتالي، فإن التوجهات الأخلاقية المختلفة وأشكال الحياة المتنافسة مرتبطة بالمطالبة بصحة النظرة العالمية الحصريّة على الدين، وذلك لا يعني أن تمثيل الحياة الحقيقية هو وظيفة من طرق الخلاص الديني أو المفاهيم الميتافيزيقية.

فمن وجهة دينية تنشأ فكرة الحقيقة عن طريق فكرة الخلاص، ومن وجهة فلسفية، تنشأ من الطرق تفاعلات الحياة، وحتى لا يبدوا أن هناك اختلاف نُشدد على الأخلاقيات التي ليست مجرد تقدير للذات، في اعتقادهم، بل هي في ذاتها قابلة للتَّأَثُّر، والتَّأْثِير، وذلك يعني أنها لا تتعلق بصدق الحقيقية أو بفكرة الخطأ، فهي مطالبة بإظهار جميع المواطنين بنفس الاحترام، بغض النظر عن مفهومهم

لموضوع القيم، و الأخلاق التي لديهم لا تعبر عن طريق طريقة الحياة السعيدة، **وبالتالي، فإن التناقض بين الحقائق الأخلاقية، على عكس التنافس بين القيم ، يتطلب التسامح**.

الفصل الثّالث:

الفصل الثّالث:

التحليل الفلسفي لظاهرة الدين والتدين

مقاربة سيكولوجية معاصرة.

- ❖ التحليل الفلسفي لظاهرة الدين.
- ❖ العلمنة والاختلاف العقائدي.
- ❖ ميتافيزيقا العلمنة.
- ❖ ميتافيزيقا الدين.
- ❖ القراءات الحديثة في مجال المعرفة الدينية.
- ❖ إنتاج المعنى في فضاء الخطاب الديني: مشكلة معرفية.
- ❖ نظريات الذات وصراع الأنا المتدين.
- ❖ نظرية التأويل: التباس العلاقة بين نظرية للتديّن وفلسفة للتأويل.
- ❖ منعرجات تأويل النص المقدس.
- ❖ أثر تحولات تعريف الدين على ممارسات التديّن.
- ❖ غياب الافتراضات النصية للنص المقدّس.
- ❖ الصلاحية الخطابية وادّعاءاتها.
- ❖ الأفق الأنطولوجي للحرية العربية.
- ❖ التواصل والفضاء العام.
- ❖ الواقع والوجه الأخر للتدين.

❖ التّحليل الفلسفي لظاهرة الدّين:

يميّز هابرماس بين نوعين من التّحليل الفلسفي لوضعية الدين في المجال العمومي، فهناك وضعيات النظرية النقدية التي تصف حركية براديغم الدين في سيميائياته، ووضعية ثانية تعتمد على مقاربة النصوص في نسقيتها، علما أنّ الغرض من هذه النصوص هو وصف مظاهر المجتمع من جهة، ومن جهة ثانية وصف الأفراد الذين يريدون الاتحاد مع مقاصد النصوص الدينية.

وعند هذه الوضعيات ندرك أنّ الدّين يحمل في ذاته، قيم ومعارف، ترتبط بواقع الأفراد وتحولاتهم العاطفية، ويمارس سلطة على الانفعالات لما لها من أثر على حركية الوعي الموجه إلى الذّات، ويرى أنّ الشعب الألماني استطاع الفكاك من كل تلك العثرات الرّوحية، كونه نجح في خلق نموذج روحي أسمى يخصه، فشعار البروسيين هو إنّك لا تستطيع أن تقضي على المثل الأعلى البروسي إلاّ إذا قضيت على البروسيين أنفسهم، فالمشاركة الوجدانية الفطرية القائمة بينهم تكفي لتعليل وحدة الاعتقاد في المستويات العقلية، و الاجتماعية في تجانس منظّم من الدّفاع العضوي، فإذا ما صعدنا إل مستوى أعلى وحَّدنا أثر عامل آخر وهو الشّعور الذي ينشأ في كلّ عضو من الجماعة التي ينتمي إليها.

إذن الوعي بالذات يتحقق عندما ترتبط التجربة الدينية بالانفعال، ويحدث هذا الانفعال عندما تتعارض الحرية الفردية مع مخرجات الأنساق الرّمزية المهيمنة على الفضاء العمومي، فالحرية في مقاصدها السّامية تسعى إلى تحقيق الغرض من التّدين، ومن هذا المنطلق التّدين هو طريق شعائري، وقد نقول طقوسي، في ماهيتها الأولى، وإذا حافظنا على هذه الماهية الاولانية نكون قد أنجزنا تجربة روحية خالصة لمضمون الدين.

❖ سيكولوجية الشّعوب:

يدافع هابرماس على موقف أساسي يتمثل في أنّ الفضاء العمومي في جوهره سلطة مستقلة، علما أن هذه السلطة ليست استبدادية، بعكس المؤسسة الكنسية التي استبدّت من خلال منطلق أساسي كونها تعتقد أنها تمثّل الوسيط الشّرعي"، ويمثّل الكاهن السّلطة الدّينيّة الوظيفيّة التي تمارس داخل مؤسسة الخلاص "**الكنيسة البيروقراطية**"، و يمثّل الكاهن دور السّاحر كونه يتمثّل السّلطة الدّينيّة التي يجب، في اعتقاده، أن تُمارس بين أتباع و أنصار ممّن يعترفون بمهارة مبلغ التّقاليد التّاريخية،

في حين النّبي يُخبرنا ويُبلغنا عن السّلطة الدّينيّة، وذلك ليس بصفته الشّخصية، كون أنّ من يعترف بثقل الوحي هو الذي سيستفيد منه"[1].

يحافظ على تواجد وتعدد التجارب الرّوحية في الفضاء العمومي، كقيم دينية دُنيا للأفراد، وليس للكيانات، لان هذه الكيانات قد تحولت سابقا إلى انساق رمزية مستغلقة، وعصيّة على الحوار، وحينها لا يمكن أن نستلهم الصّيرورة التي أظهرتها على هذا النمط، ولو أنها صادقة في فهمها للدين، غير أنها ليست صحيحة في فهمها، ولا في أساليبها، لأنها لم تعد تُساهم في بناء سيمياء المنظومة المعرفية للتجارب الرّوحية، بما هي تجربة فردية خاصة، ما معناه أصبحت تشكل حتمية ابستمية يجب الثورة عليها، وذلك لا يعني بحث سبل تغييرها، بالأدوات التي هي استعملتها للوصول إلى هذا المستوى، بل بأدوات مغايرة لتلك التي عرفتها الشعوب السابقة، أي كل محاولات التغيّر كانت تحمل مجازر في حق الحرّيات الفردية، والأمر نفسه بالنسبة للجماعات"بأن يتراءى أنّ اللاّهوت التّحريري هو كلّ ما تبقّى من الأمميّة الوحيدة الباقية، خلال هذا العقد، أظهر الدّين وجهه المزدوج، لا بصفته حاملًا لهويات حصرية، وخصوصيّة وأوليّة وحسب، بل كذلك لهويات شاملة وكونيّة، ومتسامية"[2].

❖ العلمنة والاختلاف العقائدي:

موقع الدّين نفسه لم يعد داخل الكنائس، فقد تراجع البحث في الأزمنة الحديثة عن الخلاص والمغزى الشّخصي للوجود لينحصر في النّطاق الخاص للذّات، وهنا يحاجج **"لوكمان"** بأنّ **التّعبير عن الذّات وتحقيق الذّات، (شغل الدين في الفترة المعاصرة)**، وأصبحا الدّين غير المرئي للحداثة، فالتجزيئيّة المؤسسة تعيد إنتاج نفسها كتجزئة ضمن الإدراك الفردي"[3]"، **وقال الأب بولس** في نفس السّياق: "لا يمكن أن يكون هناك لا يهودي ولا إغريقي لا عبد ولا إنسان حر، لا ذكر ولا أنثى، لأنكم جميعا إنسان في المسيح"[4].

1-لوران فلوري: ماكس فيبر، ص79.

2- خوسيه كازانوفا: الأديان العامة في الأدب الحديث، تر: قسم اللغات الحيّة في جامعة البلمند، مراجعة الأب بولس وهبة.

3- خوسيه كازانوفا: الأديان العامة في العالم الحديث، ص53/52.

4- لويس دومون: مقالات في الفردانية منظور أنثروبولوجي للإيديولوجية الحديثة، ص60.

بناء على ما سبق يرى أن التجربة الرّوحية الخاصة تنطوي على بعدين أساسين، أمّا البعد الأول: يصف فيه درجات أثار الإيمان على المستوى الشخصي، وبُعد أخر يصف فيه الأخر، وهنا يبحث العلاقة العضوية بين مجموع الأنات التي تحقق الاختراق المعرفي، علما أن هذا الاختراق يحمل أثارًا ايجابيةً، وسلبيةً، لهذا يؤكد حضور الفلسفة في الفضاء العمومي، **ليس من أجل مخاطبة الدين، وإنما لمخاطبة سلوك الفرد المتدين**، لأنه في الأخير الدّين ،**كما يعتقد هو حوار الذّات لذاتها،** عندما **تحاول العبور إلى "ما بعد الطبيعة"**، إلى **"ما بعد الإيمان"**، وعند هذه الجزئية، ندرك مقاصد هابرماس البعيدة عن الفهم السطحي، **إذ يفكر في الدين من داخل النصوص كما عبرت عنها الكنيسة.**

❖ **ميتافيزيقا العلمنة:**

عند هذا الفهم يحدث اختراق للأوعية الدفينة في اعتقاده، فيحدث حراك معرفيٌّ في المجال الرّوحي، وهنا بالذّات نحتاج لكل العقول الّتي تحاول وضع مقاربات نصيّة لفهم الدّين وإظهار التدين كمعارف فردية تؤدي إلى **التّفاعل بين أنماط التّدين القريب من الواقع**، وإدراك مقتضيات التّعبير الإيماني، على اعتبار أنّ ما " يخصّ المعتقدات التي يسمّيها **"راكيتش"** مشتقّة أو فرعيّة، إنّها المعتقدات الاستنتاجيّة الّتي تعبّر عن من معتقدات سابقة، **بمعنى أنّها ليست معتقدات تعبّديّة، إلّا إنّها مُشتقّة من عقيدة تعبّديّة**، فقد يُرفَضُ المؤمن بجملة قضايا، ومُعتقدات آخذها عنه تعبّدًا. لكنّني قد أضار بها بعضها، لأنتزع منها معتقدات جديدة، أسمّيها استنتاجيّة أو مشتقّة، وهي بالطّبع ليست ذات المجموعة الأولى من القضايا التي أخذتها من الشّخص الذي أؤمن به تعبّدًا، ويُمكن أن تستخلص بأنّ هذه **المعتقدات منطقيّة، أو آلية نفسيّة**"[1].

إذن التّعبير عن الإيمان يَفترض وجود مؤسسة إيمانية تحمي جوانبه المختلة، علما أن المؤسسة الإيمانية هي من تنظم سلوكيات المؤمن، مع ما يتوافق من اتحادات أخلاقية الّتي تفرضها العلاقات الاجتماعية، وغالبا ما تكون هذه الاتحادات نسقية، أو قد تتحول إلى لاهوت يقود المجال العام، وعليه

1-مصطفى ملكيان: العقلانية والمعنوية في مقاربة فلسفة الدّين، ص188.

لضمان بقاء الإرادة الايجابية الّذي يحملها الإيمان، يجب علينا ضمان صيرورة المؤسسة الإيمانية، كونها تمثل الرأسمال الرّمزي، لمعاني التّدين في الفضاء العمومي.

ومن جهة أخرى، تحمل الأنساق المعرفية التي تساعد على تأويل النّصوص في كليتها الشّاملة، وذلك لا يمنع من تسرب بعض القراءات الإيديولوجية تحت مسمى مرجعية المؤسسة " فالمخيال هنا هو عبارة عن شبكة من الصّور التي تستثار في أيّ لحظة بشكل لا واعٍ، وكنوعٍ من ردّ الفعل، بل ويوجد متخيّل (**مخيال**) **كاثالوكي ضدّ البروتستانت**، أو الشّيعي ضدّ السنّة، كلّ فئة تشكّل **صورة محدّدة عن الفئة الأخرى وترسخ هذه الصّورة بمرور الزّمن في الوعي الجماعي**"[1]، **وهنا قد يتحول مسعى المؤسّسة الإيمانية**.

هناك عدد كبير من العقائد والمراسم ما كانت لتوجد لولا ابتغاء إنشاء خطّ دفاعي يصدّ الاتجاهات المفاجئة والخطرة التي تصدر عن الخافية[2]، يتضح مما سبق أن الفضاء العمومي يستوعب كل الحوارات، خاصة الحوار الديني، لما ينطوي عليه من اتحادات قيمية، وفكرة الاتحاد تنطوي بدورها على فكرة التحول والتطور، علما أنّ سيمياء التّحول أساسها الحراك البنيوي للمجتمعات، وانطلاقا من هذه الجزئية يمكن وصف المعرفة البشرية بالمعرفة دينية.

ومن خلال هذا الوصف تُبنى فلسفة للدين وليس فلسفة الدين، وهنا تمام الموائمة مع مشروع العقلانية التواصلية، ذلك لان جوانب الجدل بخصوص السّياق الفكري لمشروع التواصل، هي نفسها فيما يخص مشروع الحداثة، ومن خلال الآثار التي نتجت عن التعليق المستمر، وغياب النقد العلمي، تم ترحيل هذه الأزمات إلى الخطاب الديني، بحجة أنه يملك وسائل إقناع الرأي العام، وهذه اكبر محاولة لتصفية الوجود الديني في الفضاء العمومي"فما تنشده البروتستانتيّة في المسحية هو التّشديد على الدّنيا، لكن في المسيحيّة أنجزت البروتستانتية تحرير الدّنيا والمعارف والعلوم من سطوة الكنيسة، والإطاحة بالبابويّة والكهنوت، بوصفها المؤسسة المسؤولة عن التّفسير الرّسمي للدّين"[3].

1- محمد الشبة: مفهوم المخيال عند محمد أركون، ص29.

2- ك. غ، يونغ: الدّين في ضوء علم النّفس، ص27.

3- عبد الجبّار الرّفاعي: الدّين والظمأ الأنطولوجي، دار التنوير، لبنان، ط1، 2016، ص132.

نفهم مما سبق أن حركة ترحيل أزمات خطابات المجتمع إلى الخطاب الديني هي محاولة يائسة من طرف المؤسسة الكنسية الفاشلة، وهنا وجب علينا إعادة قراءة مشهدية المجال العمومي في أوعيته المؤسساتية، و الخلفية بطبيعة الحال، ومحاصرة نظرية المعرفة التي تروج لها فلسفة الدين من داخل النصوص التي تعبر عن الإيمان، وهنا يجب علينا الدّخول في تناص داخلي مع النصوص المقدسة، حتى يتم ملاحقة الأسباب الخفيّة، والّتي كانت سببا في سكون وجمود باقي خطابات المجتمع، **حتى يمكننا مناقشة فكرة الاتحاد في الفضاء العمومي قبل نزولها في الأساس.**

إنّ البشريّة سوف تغرق في بربريّة جديدة...إنّها أضاءت كلّ علاقة تاريخية مع التقدّم التّاريخي، الأمل الثّوريّ لم يعدله رسوخيّة في العالم، وهو في المعنى الشّيء طوباويا وعلى كلّ حال فقد، أصبح لا مكان له والأمل بتوتّر ديالكتكي ضمن صيرورة التّاريخ أفرغ من مضمونه"

وهناك فقط **ندرك أن القيم رسالة وهمية أمام فكرة الاتحاد في الفضاء العمومي**، هي **فكرة عرضية، وعليه لا يمكننا وصف أشكال التعبير الديني بنفس عناصر وصف نظرية المعرفة الإجرائية**، حتى ولو حضرت سيمياء المؤسسة الإيمانية للحوار، فلم تعد منظومة المعارف الدّينيّة مقتصرة على رجالات المؤسسة، ذلك كما قلنا سابقا لم تعد التجربة الرّوحية الخاصّة في حاجة إلى وسائط قيمية، فمنظومة الوحي لوحدها تمتلك وصف كاف لطريق الإيمان، وعليه منظومة العقائد الّتي تدعيّ امتلاك الواقع بدأت تنهار من الدّاخل، نظرا لبعدها عن الدّين ، وعن التجارب الروحيّة الخاصّة للأفراد، وعليه،"العقلانية النظريّة توصف بها العقائد، والعقلانية العمليّة توصف بها الأعمال، معنى ذلك أننا إذا نعتنا عقيدة بأنّها عقلانية أردنا بذلك العقلانية النظريّة، وإذا وصفنا عملًا بأنّه عقلاني كان مرادنا عقلانية عمليّة"، "ففرص الطّبيعة البشرية في أن تتبدّل وتتغيّر ضئيلة للغاية، والحقّ أنّ معرفتنا بالحضارات الأخرى واهية، فإنّه لا تزال هناك إلى اليوم شعوب لا تنمو ولا تترعرع تحت ضغط نظام ديني، وهي لا تقترب مع ذلك أكثر من غيرها من الشّعوب من المثل الأعلى، ومن يرغب في أن يطرد الدّين من حظيرة حضارتنا الأوروبية، فلن يستطيع وصولًا إلى مُبتغاه إلّا بمساعدة نظام مذهبي آخر".

التّسامح أساس الثّقافة الديمقراطية وهو يسير باتّجاهين دائمًا، ولهذا لا ينبغي أن يتسامح المؤمنون إزاء اعتقادات الآخرين، بما فيها اعتقادات غير المؤمنين، وقناعتهم فحسب، بل إنّ من واجب العلمانيين غير المتديّنين أن يتمنّوا قناعات مواطنيهم الذين يحركهم دافع ديني، ينبهنا إلى وجود نوعين من الخطاب

الديني، وهما في المبدأ متمايزين، فهناك خطاب ينطلق من التجربة الإيمانية الخاصة للأفراد، و خطاب تبنيه المؤسسة الإيمانية، والغرض من هذا الوصف البحث في خصوصيات كل خطاب، من اجل معرفة أيهما أشمل، و أكثر حرصا على مبدأ الإرادة الحرّة، إذا كان كلاهما يسعيان لخلاص الإنسان في هذا العالم من جهة، وكلاهما يدّعيّا التطوّر، والمساهمة في توسيع دائرة المعرفة الدينيّة، وهنا يصف جزئية مهمة، بحيث يرى إذا كانت المعرفة الدينيّة تتطور فمعناه فيها جوانب إنسانيّة، وعليه فلا معنى من محاربة المؤسسة الإيمانية، وإذا أصرت النّزعة الفردية على تضخيم هذا النّقد، فيجب أن تدرك أنّ الممارسة الفردية سلوك درب الإيمان تعلق فيها أجزاء كثيرة من براديغم الطبيعة الماديّة في عقل الإنسان، وهنا وجب عليها إيجاد تعبير مناسب لمفهوم " **الإخلاص** ".

بناء على هذه الجزئية: المعرفة الدينيّة تخضع في جانب منها لبراد يغم الطبيعة المادية، وفي هذا السياق تعتبر مناقشة مبادئ المعرفة البشريّة التي تستند عليها عند بناء خطاب ديني، مناقشة نقدية من داخل براديغم المعرفة، وعليه وصف الإيمان كمظهر من مظاهر الطبيعة البشرية، وصف موضوعي، فالمعرفة البشرية هي جزء من التدين، وهذا لا ينفي دورها، ومن هذا المنطلق ندرك أن **نظرة الإنسان للمعرفة تأتي من تلك الضرورة المتعلقة بإرادة السيطرة على الطبيعة.**

وفي مستوى متقدم العالم في تاريخيته الزمنيّة والمكانيّة، سيتخلص، هذا الّذي يريد السّيطرة على جدلية الثابت والمتحوّل في نظرية المعرفة الإجرائية بالأساس قبل أن يتوّسع إلى نظرية المعرفة الدّينيّة، بمعنى **نظرية التأليه اخترعها دعاة ماكرون من الكهنة والقساوسة** الذين لقوا من صدقهم الحمقى والسّخفاء".

اعتماد على الصّيرورة السابقة، يمكن أن نتتبع العلاقة الجدلية لنظرية المعرفة من جهة، ومن جهة ثانية نتتبع خطابات نظرية المعرفة اللاّهوتية، كما تروج لها الكنيسة، وعلينا أن نميز في ثنايا هذا الخطاب الأوصاف المقدسة التي تم نسجها على منوال لغة النّص المقدس، وهنا كذلك يجب أن نميز لغة الوحي، عن لغة البشر، حتى يتسنى لنا إنصاف لله الخالق من خطابات البشر التي تحاول رهن النص لقناعاتها الشخصية.

فالحدوس الأخلاقية اليومية ليست في حاجة إلى أنوار الفلاسفة، من هنا على الفلسفة أن تفهم ذاتها بوصفها علاجا، ما تزال استثنائيا مقبولة هنا، فالأخلاق الفلسفية وفي أحسن الحالات تتلخص

وظيفتها في تقديم بعض الإضاءات لرفع اللّبس الذي وضعته في وعي النّاس المثقّفين، هذه الوظيفة التي لا يمكنها إلا أن تُردي النّزعة الربيبة، أو تساعد على إرسائها في مضمون القيم، وفي هذه النّزعة تبرز النّزعة الوضعية بقوة في مجال التّشريعات المشبعة بالإيديولوجيات المهنية في عالم الكنيسة، ثمّ تعبر عبر النّسق الثقافي إلى الوعي اليومي"[1].

يحاول هابرماس تضمين مشروع الفضاء العمومي مجزوءة أساسية تتمثل في أنّ الإنسان هو الّذي يحقق حضور الدّين في المجتمع، وهو الذي يحقق معاني الإيمان، وحياته اليومية هي موضوع الدّين، **وعند عجز أفراد البشريّة عن تحمّل هذه الوظيفيّة للتدين، تلجأ إلى مجال الاتحادات، لكي تتفق فيما بينها، لتعبر عن معنى الإرادة السّامية الشّاملة، على أنفاذ الإرادات العاجزة، باسم مؤسسة تحمي وتذود عمن لم تتحقق لهم الفضيلة.**

ومفهوم الفضيلة هنا يواءم منظور الحياة الاجتماعية دون تصادم مع مجال تعبير المطلق الدّيني، في ذاته، أو عن ذاته، من خلال التّمثل في التّجارب الرّوحية الخاصة أو في المؤسسة التي ترعى الإيمان "، وفي الواقع أنّ البيان العربي بوصفه الكلام الإسلامي في العقيدة الإسلامية، لا يبدأ مع المتكلّمين الذين ردّوا على ما انبعث من المعتقدات القديمة، التي تدخل تحت الدّائرة الكبرى للموروث القديم"[2]، وهو هنا بالضرورة يعبر عن الذات بصفة مباشرة دون مؤسسة متسلطة، ويعتقد بعض النّقاد أن حتى تُحقق المؤسسة الإيمانية الرّعاية السّامية لمجموع الاتحادات تعمل **على تتبع منجزات النّص الديني في المعاني التي تم تداولها كطريق للحقيقة**، أو طريقٌ **يعننا على فهم أفق الفهم** المتحوّل للنصِّ تاريخيا، وتهدف أيضًا إلى **تقليص هامشية الحرية الفردية، وأنسنة التعبير الرّوحي** بما هو تشخيص للنصوص المقدسة، بمعنى منظومة المعرفة الدينيّة تبتعد إطلاقا عن الفهم الإجرائي، لِتُحَقِقَ نظرية مفادها إن وجد الدين من أجل الإنسان، فبالضرورة هو "منظومة متماسكة من الاعتقادات والطّقوس المتعلّقة بالأشياء

1- كارل آتو آبل: التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، تر عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، لينان، ط1، 2005، ص38.
2- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص136.

المقدّسة، أي أشياء معزولة، مُحرّمة، وأنَّ هذه الاعتقادات والطقوس تؤلّف في قلوب أتباعها جميعًا في وحدة معنوية تسمّى الملّة"[1]،

نعتقد أن المعرفة الإنسانية في جانبها الدّيني تتقصى دروب الخلاص للبشرية قاطبة، وكلنا نعلم أنّ طريق الخلاص، هو نفسه، طريق المعرفة، مع أن هذه **المعرفة تختزن طاقات الإبداع الفاضل**، وليس تلك **المعرفة الساذجة المبنية على الخوف**، من كل **سبب من جهة، و الخوف من كل نهاية**، فالمعرفة المقصودة هنا لا كما تصورها الفلاسفة الوضعيون، وإنما **معرفة حدسية** كما ساوقها الوجوديون، وفي هذا السياق تُماثل ما ذهب إليه في القول : " إن مشروع الحداثة الذي تشكل في القرن الثامن عشر من طرف فلاسفة الأنوار تحدد بفضل الجهد لتطوير علم موضوعي، وعلى قيم أخلاقية لحقوق شاملة، وعلى الاستقلالية، حيث يكون لكل واحد وظيفته [...] حيث أراد فلاسفة الأنوار من وراء هذا المشروع العمل على تنظيم أكثر عقلانية للحياة الاجتماعية اليومية، إن مفكرين أمثال **كوندورسيه Condorcet*** علقوا آمالا كثيرة على الفنون والعلوم ليس فقط لأنها قد تسمح لنا بأن نكون في يوم من الأيام متمكنون من التحكم في القوى الطبيعة ولكن لتطوير فهمنا لهذا العالم، ولأنفسنا، وسوف تؤدي إلى تطور الأخلاق وعدالة القوانين وحتى سعادة الإنسانية "[2]

وهاهنا تتحقق أمنيات التنويريّن الّذين طرحوا الأسئلة المحرجة والصّعبة على معقولية السّياقات في تخليقها اليومي، ولم يطعنوا أبدا في النتائج و أجوبةَ الأسئلة الجوهرية الذي تكبد الإنسان معاناة الإجابة عليها، وهذا يدفعنا حتما إلى رفع الصوت في وجه من يعتقد أن **البشرية ستتيه إلى الأبد**، فمعاني التيه والسقوط، والهموم، والخوف هي في نهاياتها، لأنه بكل بساطة جوهر المعرفة **البشرية هو سبب وجود الإنسان وغايته، وليس أبديته**. "عندما تدخل محاولات نظرية مبكّرة إلى الرأي العام دون أن يضعها المؤلّف في علاقة حول رؤية حالية، عند ذلك يكون قد تخلّى عن مطلب الصّلاحيّة الواقعية"[3].

1Durkheim : Les Formes 2léMENTAIRES DE LA vie religieuse , Paris ,1937 , p65.

*– كوندورسيه Marquis De Condorcet (1743-1794) ، فيلسوف ورياضي ومصلح اجتماعي فرنسي.

2–Habermas Jurgen, Le moderne et le postmodernne, (in) Lettre internationale, n: 14, automne 1987, p, 42.

3–بولس ألخوري: في فلسفة الدّين ، ص143.

فليس ثمّة ثنائية في المجتمع، **وليس ثمة ما يبرّر القول بمجتمع ديني ومجتمع مدني**، فالمجتمع واحد، هو المجتمع الإنساني الشّامل، حيث تتاح لكلّ فرد من أفراده فرصة ممارسة حريته في طلب اكتمال كيانه الإنساني، وذلك في جوّ من التعاون والأخوّة والمحبّة، إذ ذاك لا داعي لأن يكون مجتمع في داخل مجتمع، بل يكفي أن تتوفّر في المجتمع الشّامل مسائِل تفعيل الإيمان وطلب المعنى المطلق"[1] فـ"حملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوّة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريقه عبادتها"[2]، حملة واهمة وفاشلة، والتاريخ شاهدُ على ذلك، فها هو فراس السّواح يقول: " تميز التاريخ الإنساني بأربعة تحولات أساسية، كان كل تحول منها يحدث انقلابا شاملا في شتى مناحي الحياة، ويعطي للحضارة نقلة حاسمة في شتى مظاهرها و مضامينها "[3].

بناءً على هذا التّأسيس نظرية المعرفة لم تعد بحث علميّ صارم يجيب عن مشكلات ذهنية، وإنما **هي أداء علائقي لسلوك الإنسان، و هنا ندرك أنّ**" الدّافع إلى التّدين، وإلى تكوين المعتقد الدّيني لَينشأ عن هذا الإحساس بالكلاّنية، وبالمشاركة في كون واحد حي"[4]، ولا شك أن المعرفة الدّينيّة أحد أشكال هذا السلوك، وبطبيعة الحال فلاسفة التنوير هم أكثر من تبنى هذا الطرح وعلى **رأسهم ايمانويل كانط**، الذي بلغنا فكره الفلسفي في صرامة لم يستطع من كان قبله التّعبير عنها بهذه القوة، ونحن نساير مع هذا الطرح، ونؤسس حيزًا أخر من النقاش مع كانط كونه اختلاق بقوة جدلية **"البحث في الوجود أو البحث في المعرفة "**.

وهذه الجرأة سمحت له من التّمكن من طريق المعرفة، وفي الوقت نفسه تطوير منظومة البحث في طبيعة الموجودات، في تعدد أشكال تعبيرها، ووصف قربها أو بعدها عن العلاقات البشرية **بحرية كاملة، ولا نقول مطلقة ،"هكذا يعلن "كارل ياسبرس"** أن الرّب لا يمكن البرهنة عليه، وإن وجدت هذه البراهين فهي براهين مزعومة **ليس إلّا، يقول إنّ جميع البراهين التي عرفها التّاريخ، تمثّل**

1- بولس ألخوري: في فلسفة الدّين: ص66.

2- محمد عبد الله دراز: الدّين، مرجع سابق، ص52.

3 - فراس السواح: لغز عشتار: دار علاء الدين، دمشق، ط 8، 2006 ، ص 14.

4 - فراس السواح : مغامرة العقل الأولى، دار علاء الدين ،ن دمشق، ط 1، 2006، ص 385

محاولات لصعود الإنسان عبر الفكر إلى الرب"[1]، **ويقول جون جاك روسو في نفس الاتجاه"** كلّ تصوّراتي عن العدل والأمانة وسائر الفضائل الإنسانية، يفنّدها الواقع الواحدة تلو الأخرى، **كأن ينهار كلّ يوم قسم من التّعاليم التي لقّنت لي**، وما فضل منها لم يعد يشكّل نظاما أخلاقيًا قائمًا بذاته، شعرت أنّ المبادئ أضحت تفقد بالتّدريج بداهتها فعجزت عن مواصلة التّفكير ووقفت عند النّقطة التي تقف عندها أنت اليوم"[2].

فالدّين لا يقبل بأن يقلّص نفسهُ لدولة وسلطة، أو أن يراهن على القوة القهرية كما كانت الدّولة تظهر في ذلك الوقت، ولا يمكن للنبوّة أن تتحوّل ببساطة إلى زعامة أو قيادة مدنيّة، وهذه النبوّة ليست مرتبطة بالنّبي وحده، ولكنّها مستمّرة عبر القرآن والحديث، حتّى يومنا هذا، وهي الإطار الأساسي المكون للوجود المدني الإسلامي[3].

يبدو أن فلسفة الأنوار كانت سببا قويا لإعادة النظر في فهمنا للسلوك الديني كممارسة وجودية، ويرجع ذلك لسبب انخراطها القوي في تفكيك معاني الحياة البشرية بالنسبة إلى الوعي المعرفي، وهذه سابقة بالنسبة للذهنيات المتدينة، تدين كلاسيكي، بمعنى الرّسالة الرّوحية حيّة لا تموت في المجتمع مدام هذا المجتمع يبحث السعادة، لكن التّاريخ يخبرنا أن الإنسان لم يعرف السعادة في طبيعتها، وإنما في الغرض منها، ومن تحققها، وكلما تمسكنا بها كلما انهارت العلاقات العفوية الطبيعية، وتلك مشكلة المؤسسة الدينية (**التقليدية**) في محاولاتها الميؤوسة لتصدير فهم نمطي للسعادة، ولهذا مثلت فلسفة التنوير منعرج قوي على الخطابات المؤقنمة.

سوف يلتبس هذا النّظام من البداية فجماع سمات الدّين السيكولوجية، القداسة، الصرامة، عدم التّسامح وحظر إعمال الفكر، ذوذًا منهُ عن حِياضِه، وليس لك غنى عن شيء من هذا القبيل حتّى تتمكّن من مواجهة مقتضيات التّربية"[4]، أي إنّ النّص ليس جوهرًا منعزلا عن غيره، وإنّما هو تقاطع

1 -K. Jaspers : Introduction a la philosophie Traduit de l'allemand par Harmel, riel Gallimard 1950, p52.

2-جان جاك روسو: دين الفطرة، ترجمة: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2014، ص25.

3 - برهان عليون: نقد السياسة الدّولة والدّين، المركز الثّقافي العربي، لبنان، ط3، 2004، ص132.

4- سيغموند فرويد: مستقبل وهم: ص71.

حواري للنّصوص"[1]"، و وضع الحقائق خلف الستور والحجب، لكي تظلّ الشّعوب دائمًا تحت تأثير السّرية الكهنوتية، وسيطرة الكهنة"[2].

نعتقد مرة أخرى أن فلسفة التنوير قد حررت التفكير الديني من مخيلة المجتمع، وهذا كان سببا مباشرا لظهور فلسفة الدين في العقلانية الغربية في حدود ذلك السّياق، ولا يمكن أن يكون ذلك السّياق أبدًا حاملاً لكل الحقيقة في مطلقتيها، وهنا بالذّات نشطت عقول فلسفيّة في فضاءات أخرى، تقترب أو تبتعد، من حيث الممارسة العلميّة لمفاهيم التّدين، وهنا يلزم كما أكد كانط وجود مبحث أخلاقي يخضع له النقاش، دونما اختراق الوعي الاجتماعي للأخر تحت مظلة الواجب الأخلاقي، لأنه سرعان ما تتهشم تلك الادّعاءات في المجتمع المتدين، في كلا الاتجاهين لتبرير مبدأ الاحترام، وليس الاقتناع أن براهين وحجج الأخر لم تكن في مستوى قيمة الحقيقة في ذاتها، أو في مستوى المجتمعات القابلة للتطور، وليس التحول.

من هنا ندرك خطورة افتقاد الأدوات المعرفية المناسبة للخطاب الديني، وأثارها العميق على التعبير الديني من الداخل، و كذلك على مستوى المجتمع، تنهار العلاقة الإجرائية التي تسمح بلقاء الاختلاف في وجود العقل المؤمن، ناهيك عن قيمته في درء المفسدة الناتجة عن سوء فهم، وهنا لا ننكر، أنه كان سببا مباشرا في انهيار البراديغم السابق، وإلا لما كان أصلا نقاش في هذا المستوى، "فبلوغ الفهم في محاورة ما ليس بمجرّد أن يقدّم المرء نفسه، ويثبت بنجاح وجهة نظره الخاصّة، إنّما هو التحوّل إلى تشاركيّة لن تكون طبيعتنا فيها هي نفس طبيعتنا قبل ذلك "[3].

كما لا يفوتنا هنا أنّ هذا النقاش تاريخيّ، ومدام هو كذلك فمعناه أنّ الإشكال ليس في العقل، وإنما في التّعقل، بالأساس كان قد حمّل الواقع من قبل بمحتوى خاطئ، أو ساذج أحيانا فيقع خلط جوهري بين الدّين وبين أنماط التديّن.

1- بيار. ف. زيما: النّص والمجتمع، ص32.

2- مصطفى عبده: الوثنية والأديان، منشورات مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط2، 1999، ص22.

3- هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، ط1، 2007، ص502.

يتضح مما سبق أن الغاية من وجود الدّين بالنسبة للإنسان هي التّسليم بوجود مبدأ أكبر، وأقوى من اعتقاداته في هذا العالم، وعليه وجوده جوهري، و عند هذا الجوهر تلتقي وتتحد مجموع الجهود الّتي يبذلها لتجسيد قيم هذا المتعالي على الإدراك الساذج، وهو لزال في بداياته الأولى، فكل محاولة لتجسيد قيمه هي ابتعاد عنه، و كل ما يلزما في التقرب منه، الالتزام بمعايير الانسجام مع مقتضيات الحياة كما هي، دون إدخال أنماط بديلة، وعموما تكون مدمرة، "فالحوار يقتضي مبدئيّا على الأقل الاعتراف بوجود الآخر، وبحقّه في هذا الوجود، وبخصوصيته التي لا يجوز لأحد أن يسعى إلى تغييرها، وبمقوّمات استمرار بقاءه مغايرًا ومتميّزًا، وبحقّه في المحافظة على هذه المقوّمات وتوريتها في أجياله المتعاقبة جيلا بعد جيل"[1].

وعليه قيم الدّين تحمل جسور العودة إلى الذّات في ماهيتها الطبيعيّة وليس التّخيليّة، وكل طرح مغاير في هذا السّياق يعتبر مفارقة لجوهر الطبيعة البشرية، ومسألة نقد أنماط الحياة المرتبطة بالدين ليس لها مبرر أمام هذه الحجة، فالأهم والأولى من نقد الدين، هو تنظيم أشكال التّدين، وهنا سننتصر للحياة البشرية من جهة، وللدّين من جهة ثانية.

إذن الإشكال المطروح دائما يتمثل في عدم القدرة على التّمييز بين براديغمات الدّين في جوهريته كمبدأ متعالي، وبين نمط التدين كمبدأ مرتبط بالممارسة، وعليه جوهر النقاش بين المتدينين، له سياقه، وأدواته التنظيمية، والّتي بطبيعة الحال تختلف تماما عن النقاش من جهة نظر المتدين واللاّمتدين، وهذا مسلك ترفضه أعراف الحوار كما يصفها الفضاء العمومي، وكل محاولة لإقناع الأخر على الإيمان، من منظور معين، هي تعديّ على حرمة هذا المجال العمومي، ونلمس ذلك في التعبيرات الخطابية الحادة التي تصف الإيمان على انه خلاص من هذا العالم، ومن جهة، لو قارن هذه الخطابات لوجدناها مفارقة لبعضها البعض"كلّما كان الله إنسانا وكلّما كان ذاتيا كلّما استلب الإنسان ذاتيته الخالصة الخاصة وإنسانيته"، و"الاغتراب الدّيني الذي يجعل من الله روحًا متعاليًا ومفارقًا لذات الإنسان وعالمه وهو ما يرفضه **ويرى أن اللاّمتناهي "الله"، والمتناهي** (الإنسان هما بشيء إذن **فكلّما كان الدّين أقرب من أصله كان أكثر صدقًا وأصالة**".

1- عقيل سعيد ملا زاده: الحوار قيمة حضارية، دار النّفائس، الأردن، ط1، 2010، ص127.

❖ **ميتافيزيقا الدين:**

من هنا يمكننا **وصف العلاقات الإيمانية بأنها كشف لنوايا الذات،** ولطالما المؤسسة الدينية الرّمزية كانت دائما تهرب من هذا الوصف، وعند هذا الوصف يتحرج المنظرون من مناقشة هذه العلاقة، لأنهم هم أساسا طرفا في تنشئة التّعصب، وعند ذاك تصبح مسالة إصلاح منظومة التدين، مشكل عصي على الفهم، في اعتقادهم، فتتحول الأنظار لاستهداف كل من ينتج في هذه العلاقة، علاقة الدين بالتدين، ولعل محاولات احتواء هذه العلاقة هي أخطر انجاز في المجتمعات المسيّجة دوغمائيا، **ودوغمائية المجتمع المعاصر هي الحداثة الكاذبة.**

من هذا المنطلق يمكننا بناء مجموعة استدلالات منطقية وموضوعية، يمكن من خلالها استدراك الآليات الذهنية والنفسية عند المؤمن الذي بإمكانه التماهي مع العلاقة الجدلية لدرجة أنه تتمثل أبعادها للعيان بالنسبة للمترددين والمشككين، و من يستطيع فعل ذلك، بكل بساطة هو يفكر فيما بعد الحتميات الثقافية المندسة في ثوب واقع جدلي، في الواقع المعيشي، ومن هنا وجب على منظري فلسفة الدين بناء براديغم ينتصر للاهوتيين في كلّ الأديان، على اعتبار أنهم سيتحملون الحقيقة كما هي، بما أنهم وهبوا أنفسهم لهذه التضحيات، **وعليه كل نقد موضوعيّ هو اجتثاث للأصوليّة المتحجرة، وبطبيعة الحال الكامنة في كل ذات تعتقد أنها تتكلم من صميم الدين.**

❖ **نحو فقدان الدين خطاباته:**

نفهم ممّا سبق أن **التيّارات الأصوليّة هي التي تغذي الكهنوتيّة المتعصّبة،** بغية تفسير النّصوص الدّينيّة في حرفيتها، وهي التي **تستدعي المحاكمات التّاريخية لإبهار المتخلفين معرفيا،** وفي الوقت نفسه تنشئ كيانات وجماعات، لتعويم النص المصدر في أكثر من مناسبة، طقسية، وبتدرج، وهنا أحيانا، قد ينجحون في كسب بعض القناعات المهزوزة اجتماعيا، ويُفرغُ التّدين من مضمونه العضوي،" لأنّ تعبيري الحياة الاثنين يتخلّيان في ذات اللغة التي هي ملزمة بالنّسبة إلينا مشاركة، ضمن وجهة النّظر هذه يمكن إدراك تاريخ الحياة الفردي على أنّه نتاج الأحداث التي تجري على مستوى مشاركة الذّوات فيما بينها "[1].

1- يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، تر: حسين صقر، منشورات الجمل، لبنان، ط1، 2001، ص187.

ما يعني أنها تسهل وتبسط الحقيقة إلى درجة التّفكيك من الدّاخل، وهنا يتحول النّص المصدر إلى إيقونة جاهزة للتعبير في أي سياق، **وتاريخ الدّيانات يعلّمنا أنّ أيّ فشل في التّوافق مع مخرجات النّص في الحياة اليومية، هو فشل ابستمي، وليس فشل الدين، لأنه لا وجود للدين خارج ثقافة مريديه، لان اللاّوعي الدّيني في نفسية الفرد مستقر طبيعيا، "فالطّبيعة المموضعة، إنّما وهي إلى حدّ كبير معادل للأنا الّتي تدخل في الفعلية وتعمل أدائيا"**[1].

وعليه لا يمكن باسم التّاريخ محو أو إعادة كتابة الطّقوس الطّائفية ، لأنه لو حملت الحقيقة في ذاتها لاستمرت المجتمعات في ممارستها في الحاضر، الابتعاد عن نظرية الفهم، وليس الحوار بالأساس، لأنه الذهاب للحوار بقناعة أنك تمتلك الحقيقة، سيؤدي بك إلى التّخلي عن بعض مكتسبات اللاّوعي الدفين في ذاتك، ويتسرب الشّك إلى مخيلتك المؤمنة، وعند مواجهة هذه النتيجة، يحدث انهيار في الممارسة، وأحيانا نكران للذات المتدينة، فتحدث مجازر باسم الدين، وتتحرر بواعث " **الإسكاتولوجيّة***، وعندا هذا المستوى تتدّخل وبقوة **"نظرية القمع"** بكل أشكالها، وتتعالى أصوات من الدّاخل، منها ما تدعو إلى الخيانة والتراجع، ومنها ما تدعو إلى الانتقام، ومنها ما تحفز على التساهل في قبول الأخر، ومنها، وهي الأخطر، ما تدعوك إلى التّمرد والتخلي عن الإيمان.

يبدو أننا أمام إشكالية مُرَكَبَة في جزأين، أما الجزء الأول يتعلق: بما وراء أوهام الذّات المتدينة، والجزء الثاني الأخطر، وهو قبول أو رفض المجتمع لتلك الأوهام، فما هي الآليات المعرفية التي تصف هذا القبول آو الرفض، مدام كل فرد يمكنه أن يصير إلى هذه الوضعية، وفي مستوى أخر ما هي الأسباب الخفيّة، والبعيدة عن السطح الّتي لها القدرة على تقبل هذا التّحول، أو العمل بالأساس على هذا التّحول، **لأنّ البحث في الذّكريات المقدّسة لهذا الفرد، أو الجماعة، أو الكيان، هي محاولة بالأساس لتغيير هذا التّحول، أو الانتقام منه.**

بناءً على الاعتقاد السابق كل محاولة لاختراق سياق الخطاب الإيماني هي محاولة فاشلة، **بمعنى أخر يجب معالجة متن النّص، وليس مظاهر النّص**، ومن هنا تطورت مسألة الوعي الدّيني، وظهرت في شكل نمطي متكرر في محاولات طقسية، تبدو ساذجة، تُجانب الفهم،"فالمقصود الآن هو إبراز

1- يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة ، ص172.

المعنى الزّماني لنقطة البداية للتّحليل الوجداني الذي يميزها ليدر ك (اللاّتمايزية اليومية) للدّازين، لا تمايزيّة بالنّسبة لنمطي الوجود الأصيل واللاّ أصيل، والتي يجب مع ذلك أن تفهم كالطّريقة الإيجابية التي يوجبها، فالدّازين هو ذاته للوهلة الأولى، وعلى الأغلب وهب التي تكون وجوده في الاعتدال".

ومن هنا لا يمكنها أن تملك سلطة على فهم الآخرين، وليس امتلاك الحقيقة، كما يحدث مع نظرية "المعرفة العلميّة "، و كل محاولة خارج هذا الإطار، هي محاولة احتواء وتغيير، وفي الوقت نفسه مواجهة مع تاريخيّة النسق القائم، وفي سياق المواجهة تبرز تلك العناصر الخفية البعيدة، لأنها بالأساس ليست سابقة أولى في تاريخ الأديان والمعتقدات، **فـ"الكائن الإنساني لا يكون حقّا إنسانًا أو كائنا روحيّا إلّا حينما يحاكي الأشخاص الآخرين"**[1]

من هنا **نعتقد أنّ المجتمعات الشّديدة التّمسك بطقوسها النّسقية هي منهارة من الدّاخل،** ويجب عليها أن تنظم غاياتها السّامية في بعدها الرّوحي، وليس الطّقسي القريب، كما لا يمكنها التّنازل عن بعض الغايات البسيطة، لأنّه من خلالها يتسرّب الشّك الدّوغمائي، فعملية التّنازل تهدم كل الإرادات الّتي تحمل المعرفة الايجابية، وقد تتحوّل إلى إرادة سلبية، وهنا يدخل المجتمع كله في أتون الأصوليّة الدينيّة، ويفتح سجن الاستبداد الدّيني والفكري، وللأسف تذهب الأصوات الرافضة لهذا **التّدهور ضحية، و الحرّيات الفردية ضحية باسم هوية الجماعة.**

يتمّ توضيح العلاقة مع الدّين حتّى الآن فقد في المظهر، ويبقى في الأساس غير شفّاف فالكنيسة نفسها رغم أنها أصلحت ذاتها تتردّد كثيرا في جدلية الفضاء المكرّس"[2]، ويبدوا أنّ تلك الانعطافات سببها المباشر الإعلام التّقني الفارغ، وذلك "الآن أكثر من أيّ وقت مضى، فإنّ هدف علم الاجتماع الإعلامي ليس فقط لفهم المجال العام. ولكن الهدف هو تغييره"[3].

1 -Théodore , Adorno minimia ,moralia, parís . Payot. 1991. P146.

2 - L. Jürgen Habermas : L'espase public et la Religion (une consceince de ce qui manque (http://www.cairn.info/revur-etudes 2008-10-page-337- htm.ser-etudes. p334.

3-Rodney Benson :sphere : habermase and Beyond,(springer science+ Business media , llc,2009) published online : 15 J.uly.2009.DOI. p194.

يعتقد ويرى أنّ المواطنين يتصرّفون كقضايا عامة، عند التّعامل مع القضايا ذات الاهتمام العام دون قيود، إنّها مثالية معياريّة، ولكن لا يوجد مثل هذا الموقف، لا يوجد نقاش حر، ولا يوجد نقاش لا يعمل في هيكل معياري مقبولا باعتباره في الواقع ماثلا"[1].

يبدو أنّه **مستمرّ في محاصرة الكنيسة عبر طريق النّقد بحجة الحوار داخل الفضاء العمومي، وهو في الوقت نفسه يغوص جزئيا في إشكاليات محرجة للكنسية**، الكنسية التي ابتدعت تقليد اللاّهوت المسيحي، وهو هنا يحاول محاصرة تمدد هذا التقليد بحجج منطقية، غير أنه، في الحقيقة، يعتبر رسول مخلص للكنيسة من سطوة تسارع التّحولات البنيويّة لتاريخيّة تواجد البشر على الأرض، فالتّاريخية التي طالت اليقينيات، فحتما ستطال اللاّهوت الكلاسيكي الّذي تمثله الكنيسة، و ما عليها إلا الدّخول في مناقشات علنيّة معه بحجة أنها تقبل التجديد في خطاباتها، وهذا التّطور المعلن عنه، ليس إلا تظاهر، بغية مواكبة التّطورات الّتي جاءت مع الحداثة، **وهذا الإدّعاء من الكنيسة هو محاولة إخفاء الصّدع الهيكلي الّذي أصاب موضوع تواجدها.**

بناءً على ما سبق تعتبر التجربة الدّينية طوق النّجاة للكنيسة في العالم المعاصر، وجسرها عبور إلى الفضاء العمومي من حيث هو يحرّر المكان الّذي تلتقي فيه الطّاقات الفردية المتحررة في علاقاتها، ولكن دون قطع الصّلة التّاريخيّة مع الكيانات النّسقية، ومع الماضي، ما معناه أن الثابت في وعي الأفراد هو التجربة الرّوحية الخاصة، الّتي فعلا هي نتيجة لنمط التّعبير المنفتح على كل الاحتمالات.

وعليه ممارسات الكنيسة بالنسبة للأفراد تعتبر محرك من خلال أثاره تنبثق عمليات الرفض والقبول، وما هاتان الحركتان إلى من صميم النّقد المتعارف عليه في الفضاء العمومي، وهاهنا يمكن أن نقول أن أنها تخلصت، من بعض أجزائها السّكونية،"هناك، بعد المناقشة التعدّدية المتبقّية، لكن هذه التّعدّديّة تختلف بشكل أساسي عند تعدّدية التّعايش قبل المناقشة، شيء واحد هو أن ندرك أنّ هناك اختلافات معقولة قد تكون موجودة في قرار يتمّ اتّخاذه، يتأثّر دائمًا بالتّعتيم والخطر والتخمين الصّعب، هو التّجميد قبل مواقف المناقشة، الهوّيات الّتي يطرحها المرء من اختبار أفضل حجّة".

1 - Rodney Benson :sphere : habermase and Beyond,(springer science+ Business media , llc,2009) published online : 15 J.uly.2009.DOI. 189.

نتبين مما سبق أن ما قام به هابرماس يعتبر سابقة في نقد ممارسات الكنيسة المنغلقة على رمزيتها، بمعنى تعتبر هذه الحركة الشّجاعة رصيد في مخيلة الكنيسة، وليس له، لأنه بالنّقد تتقدم المقاصد وتتطور، وحضوره هنا هامشي في مسالة التّحول بقدر ما هو متن هذا التّحول، في اعتقاده، **فالشّعور بعجز الكنيسة هو شعور بفراغ داخل كينونته**، وهذه سابقة في سياق فلسفي، **فلم يسعَ إلى شيطنة الكنيسة**، ولاهي رفضت حواراته، فهناك حاجة متبادلة بينهما مشتركة، ألا وهي مساحة مشتركة لتطوير خطابهما الرمزي، تداوليا.

هابرماس من خلال دمج القطاعات الحكومية، وغير الحكوميّة القويّة، يتصوّر أنّ المجال العام هو سلسلة من المجالات المتداخلة، بما في ذلك في السّياسي، والمجال الدّيني، مجال الدّعوة للمنظّمات غير الحكومية، ومركز هذا المجمّع، المجال الصحفي يتنافس فيه كلّ من هذه المجالات على فرض رؤيته الخاصّة للعالم الاجتماعي أيّ على المجتمع ككل، بعدّ المجال الصّحفي هو الموقع المهم الذي يحدث فيه هذا الصّراع، ومجالا له منطقه الخاص الّذي يساهم في محتوى الخطاب العام وشكله".[1]

يتبين من خلال ما سبق أن الحريّة الفردية تُحاصر، ويتحول الفرد إلى مجرد تابع وليس مقتنع وهنا بالضّبط يزداد توظيف النّص الدّيني موضوعيًّا، ويتحوّل إلى موروث ديني، يمكن أقنمته في شكل أنماط تاريخيّة ماضوية جامدة، ومطلقة، **ويستثمر في جدلية العقاب والصّفح، أو كما يصفونه الخوف من العقاب الإلهيّ، لان الإله يمتحننا في معضلة الصّبر**، وهذا قمة الاستغلال،" حتّى لا ينبغي بنا في هذه الحالة، وضع حجاب الجهل بمفاهيم الخير" للوصول إلى موقف عالمي، وهو الأساس الضّروري لمبادئ العدالة، **وهذا يعني فيما يتعلّق لنا هنا، الجيل الأوّل من حقوق الإنسان**"[2]

عند هذا الطّرح يمكننا **فهم طريقة قراءته للنصّوص الدّينية فلسفيا، ومواءمتها مع الكنيسة كسلوك أخلاقيّ ساميّ**، بمعنى رد موضوع التّفكير إلى بيئته، وعلى هذا الاعتبار ندرك صلابة موقفه من الكنيسة، وفي الوقت نفسه اعتماده عليها بشكل مباشر وتلقائي في عملية تأسيس هيكلية الفضاء

1- H.J .L'espace P184.

2- H.J .L'espace p378.

العمومي، **فعملية النّقد المستمرة تنمّ عن الحاجة المفرطة لذلك الكيان، وهنا عوزه للكنيسة تحول إلى انتقام معرفي، بالتّراكم العاطفي، والذي شجّعه على هذه المناورة هم أباء الكنيسة.**

ومع ذلك **لم يغفل عن إزالة حالة التّوجس تلك من الرؤيةِ النقديّةِ**، لم يغفل عنها، لأنّه في حاجة لذات قوية تكون مخرجاتها المعرفية حركية وفعالة في الفضاء العمومي، وتجعل منه فضاء تداولي ذا أبعاد كونيّة تنهل منه الكيانات التي لم تحقّق بعد ظمئها الوجوديّ، أو تحقّق الغرض من الوجود "على العكس من ذلك فإنّ تقديم تصوّرات مختلفة للقيود العمليةّ للتّواصل يتركها دون تغيير، ممّا يحوّلها بطريقة ما عن طريق جعلها تتغلغل في الفضاء العام كحجج المستقرّة، وستكون النتيجة أنّ حقوق الإنسان لا ينبغي أن تؤسّس على تجريد كلّ الجذور الثّقافيّة وكلّ التّأويلات"[1]،"ولكن على تماسك عوالم الحياة، طالما يتمّ تحريكهم دائما وتجاوزهم وأضعافهم وفقا لمبدأ المناقشة، فلا تغلق أبدًا على أنفسهم"[2].

من هنا تترسّخ في وعينا جدليّة أساسيّة مفادها أنّه كلّما كانت المعرفة الدّينية سيميائية، كلّما كانت النّصوص إجرائية، تمثّل الحريّة الفرديّة، وترتبط مع سياق القراءة، والتّأويل من خلال آليات الفهم الموضوعي، والحاجة التي تبرّر الغايات الدّينيّة، من أجل تفكيك آليات الاستبداد والتّنميط، وهيمنة الصّراع السّرديّ الوهميّ في العقول السّاذجة التي أعاقت الحوار المجتمعيّ، وفي الوقت نفسه أعاقت تطور الذّات البشرية المؤمنة.

لقد فهمنا أنّه من المستحيل، منذ كانط أن نتفق على مبدأ أساس لحقوق الإنسان في العالم والغرض النّهائيّ من هذه الحياة، وخاصّة فيما يتعلق بمفاهيم الخير، الدّين، الثّقافة، فيعتقد سيكون الأمر في الواقع مسألة تعابير الإنسان الغرضية مسيطرة عليها، والتفكير في الإنسانية من وتحت سيطرة فكرة الصّالح، إلى جانب الميتافيزيقا الأصوليّة"[3] هو في الواقع إغراء أكثر للفهم العمليّ.

يرى هابرماس أنّ التّفكير في مسألة الهيمنة الدّينيّة هو في الوقت نفسه التّفكير في التحرّر، أي تحديد الطّرق التي تتمكّن من القضاء عليه، وإذا كانت الهيمنة هي نقطة البداية، فإنّ الهدف الفعليّ للتّحليل هو السّياسة بشكل عام والسّلطة بشكل خاصّ، لكنّ القوّة التي تحدّد كلّ من الحقيقة والسّلطة

1 -H. J. Ibid. p378.
2-H.J , L’ espace. P 279.
3-H.J.L’espace. p279.

(والإجراءات المرتبطة بها) يعتبر من العمليات التي يتمّ بها جلْب المجتمع **(مقيّدة أو غير مقيّدة) لتفويض إرادته"**[1]، وبالتّالي تطوير تحليل المجتمع المدني والفضاء السياسّي بسبب بُعده السياسّي العميق، لا يمكننا على أيّ حال، من حفظ نشاط الاتّصال في مكان عام[2].

لا يمكن أن يتساءل الفرد، إذا فكّر مرّتين، إذا كان قادرًا على الالتزام بالمعايير، أو لا، ولا يكفي أن يتابع الجميع، فكل في زاوية نظر خاصّة في ماهيتها، وعند هذه المداولات ثمّة تسجيل يُبرز تصويتهم، ومطالبهم هو حجّة الحقيقة التي يعتقدون أنهم يشاركون فيها كأشخاص معنيون وبشكل تعاوني[3]. وعليه عمليّة التّفاهم بين الأهداف يمكن أن تؤدّي إلى فهم انعكاسي، بمعنى قد يُفهم خطأ تفسير الاحتياجات في ضوء القيم الثّقافية، ولكن إلى الحدّ الذي تكون فيه دائمًا جزءًا من التّقاليد التي يتمّ تقاسمها بشكل ذاتي، لا يمكن بالتّالي مراجعة القيم التي تتداخل بين الاحتياجات، الذي سيتخلّص الأفراد من أحاديتها[4].

❖ القراءات الحديثة في مجال المعرفة الدينية:

يتوّسع هابرماس في مناقشة حضور النّص الدّيني في الفضاء العمومي إلى مدارسة الأوعية التي حملت الدّين إلى العقل البشري، **وهو يعي حجم المخاطرة المعرفية، الّذي هو مقبل عليها، ومن أهمها "الوحي"**، وهنا يفصح عن توجه جريء من خلال مناقشة الكنيسة، فطرح أسئلة عميقة، وهادئة في الوقت نفسه، الأمر الذي جعل منه محاور نبه، وحذق، بمعنى لم يدخل في صراع مع الكنيسة، ولكن أحرجها بلطف، أي مارس النّقد العلمي في أصوله، و رفض بوضوح حضور **"مسألة الوحي" إلى" جانب النّصوص الدّينيّة " فالوحي في اعتقاده يمثل غموض مضاعف**، وعصيّ على الفهم بالنسبة للأنساق المكتملة، هذا حسب اعتقاده.

من خلال هذا الطّرح يحاول، أن يخبرنا أنّه لم يبتدع هذا الموقف، وإنّما مفهوم الوحي ذاته يحمل هذه الدّلالات، من جهة، ومن جهة ثانية نَقَلَ وعبّر عن الحجج التي ألقتها خطابات السّاحات

1 -H.J. L'espace, p 305.
2- H.J. L'espace, p 305
3- H.J. L'espace, p .283
4- H.J. L'espace, p 283.

العموميّة، وهي تتداول معاني التّجربة الدّينية عند الإنسان المؤمن، فلم تجد أثار عينية عند كل متدين، فثار النقاش عن واعي في ما يتعلق بمسألة حضور خطاب الوحي في يوميات الفرد، فالتّجربة الدّينية هي سلوك يعبر به الإنسان عن إيمانه من جهة، وعن ارتباطه بالخالق مباشرة، بالإنسان، وعليه مفاهيم الوحي كما هي تثير القلق والغموض، والخوف من تلك القدرة الهائلةّ ، وغير الواضحة، هي تامة.

يعتقد أن فلسفات كلّ من أرسطو و ماركس و**ويبر** أنهاّ أدركت الفهم الفكري، والذي هو الأكثر فعالية بسب المنهج الجدلي، من خلال حوار مباشر بين وجهات النظر المتعارضة، يبدو أنّ شروط مثل هذا الحوار، لا توجد إلّا في المجتمعات التي تكون فيها وسائل الإعلام أعلى تمايزًا (أي أقلّ تمييزاً عن النظام السياسي، لأنّ وسائل الإعلام تنتج وجهات نظر مختلفة تمامًا فقط، متباينة في المناسبات العامّة[1].

في هذا **السّياق حاول إيجاد علاقة عضويّة بين النّصّ، وبين التّجربة الدّينيّة التي تملئ معانيه بالممارسات الفرديّة، أو الجماعيّة، على اعتبار أنّ الواقع الذي تنتمي إليه التّجربة الدّينيّة هو نفسه الواقع الذي تمّ فيه اكتمال نزول الوحي**، والذي يصف علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وكيفية اللّجوء إلى الله، في علاقة لا يمكن وصفها منطقيا، كما لا يمكن تحديدها في موضوع، دون سواه، وإن غابت معاني فهم النبوة، كما تشكلت في سياقها، فالإيمان برابطة الوحي، بالنسبة للمؤمن عقليا، تمثّل له تجربة روحية خاصة الخاصة، مع الله، وبهذا معيار صحت التجربة الروحية يتمثل في القدرة على تقبل الأخر، و "التّحدي ليس حلّ وسط غامض بين المواقف غير قابلة للتوفيق، لن نكون قادرين على طرح البديل من وجهة نظر الإنسان"[2].

إذن، متى تحقّقت المعاني السّامية للتّجربة الروحيّة الخاصّة كانت العلاقة مع الله صحيحة، وفقط عندما يتم تحقق الإيمان، يتحقق السّلام في الفضاء العمومي، وهنا يجب نفهم هذا الارتباط العضوي في صورته الشّاملة، ومن خلال هذا الارتباط يتم تعريف **"مبحث الإلهيات"، كما تتصوره فلسفة الدين، فهو** الحيز الّذي ينبني فيه الشّعور بوجود الله دونما التّعرّف إليه أو مشاهدته، هو استمرار لتعبيرات التّجربة الدّينيّة للأفراد في التّعرّف على ذواتهم، وهذا الوصف تعبير عن الممارسة المستمرة للأفراد المؤمنون،

1- H.J. L'espace, p 322.

2-p334-Rrodney Benson.197.

بمعنى لابّد من استمراره بأدوات فهم فوق تاريخيّة، وفوق خطابات السّياسيّ، لأنّ وسائل الإعلام تنتج وجهات نظر مختلفة تمامًا فقط، متباينة في المناسبات العامة.

يحاولُ هابرماس في مشروعه الفلسفيّ، مناقشة التّمظهرات الخطابيّة، والتي تأتي في مقدمتها، الخطابات الدّينية، ذلك أن الخطاب الدّيني خطاب مقدّس، بوصفه الكلام الإلهي، وكان بذلك نموذجا متعاليّا على الإدراك العقلي البشريّ؛ وعلى الرّغم من ذلك حاول الوعي الفلسفيّ والفنيّ بناء نسق خطابي يشرح ويقارب الخطاب المقدس.

من بين أنساق الخطابات التي رأى هابرماس أنّها تكرّس قدسية الكلام الإلاهي في الوعي البشري، هي تلك الخطابات التي ارتبطت بالفضاء العمومي، القائم على جدلية الثنائيات والمتقابلات المتوافقة والمختلفة؛ من ذلك خطاب المقدس الذي يقابله خطاب لقوانين والأعراف والطقوس. وخطاب ما فوق الإدراك، وخطاب الشّعر والنّثر، والخطابات الإيقاعيّة التي تتوافق والحياة اليوميّة؛ وكلّ هذه الخطابات تنصاعُ إلى خطاب صارم كالأخلاق والقيّم، وهنا كخطاب الحقائق الذي يحرص المجتمع على تعقُّبها.

يتأسّس الخطابُ لدى هابرماس على بلاغة النص المقدّس كي يمتلك القداسة المفترضة التي تضع صيغ الحوار عبر مختلف الفضاءات بين راهنيّة المتلقي وقصدية المُلْقِي (الكلام المتعالي)؛ والتي يسمّيها بالعقلانيّة التّواصليّة (العلائقيّة) ليتخلّص الكلام الدّينيّ الرّاهن من روافد التاريخية ففي النهاية حال الكلام الديني الراهن يعدو كونه محض صور إنسانية مرصعةً بالأقوال المأثورة.

حتى يضع مخرجا لهذا المأزق الجدلي لدلالات وتأويلات الخطاب المقدّس، انطلق من اللغة بوصفها نظاما للتعبير وفق القواعد والتراكيب والأساليب المتواترة والمبثوثة في المعاجم وصياغاتها (الإرث الجرماني) وهي بذلك أعمق نظام إنساني قد يخترق ويجمع ويُفرّق عقول الأفراد، موضِحاً الرابطة القابلة للتّداول براغماتيا ومُبرزاً الدلالة على الأشياء والمعاني تأويليا كما تتداول ثقافياً، في أتون الفضاء العام، وداخل سياجات السّياق المغلق.

❖ إنتاج المعنى في فضاء الخطاب الدّيني: مشكلة معرفية:

إنّ إنتاج المعنى في فضاء الخطاب الديني لدى هابرماس ينطلق من مقولة التعبير باللغة التي تخضع لعناصر الإدراك والتفكير والحس والخيال والشعور، والرؤية، والخلفية، بما هي وعي تراكمي، ومقولات مترسّبة، حتى ولو كان الشخص المعبِر يتحاور ويخاطب بجميع تلك الطاقات في موقف ديني واحد، في لحظة واحدة وفي استغراق معرفي كامل بلا تمييز؛ ومنه فتاريخية اللغة أقوى على ممارسة هذا التعبير الخاص في الفضاء العام.

من خلال الطّرح السّابق، يتبيّن لنا الأساس الجوهريّ وإن لم يكن المعيار الأسمى-super norme، التي تظلّ ما دون معياريّة أسمى منها super-normativité ، أي أقوى الأسباب التي تجعل الفرد يتعرّف على المعيار، ويتكيف مع القواعد الاجتماعيّة، ويمتزج هذا السّبب القويّ مع نمط وجود الفرد؛ وعدم الاعتراف بصلاحية معايير التّواصل الدّيني (الخاصّ) العموميّ هو أمر غير عقلانيّ، ولا سويّ، ولا طبيعيّ و"يمكن الإشارة كذلك إلى التّجارب المختلقة، ذات الطّابع اللاأخلاقية أو العدمي، التي يقودها بعض المثقفين في العالم الاجتماعيّ المعيش، والتي لا يمكنها إلا أن تصطدم بمحدودية التأثير المحتمل مادام التواصل والتفاعل الاجتماعي المتبادل يفترض احترام معايير أخلاقية ليتفادى الانهيار"[1].

من هنا ينشأ خطاب فوق خطاب العقلانيّة التّشيُئيّة، أو العلمانيّة اليساريّة كما يسمّيها، التي أنتجتْ خطاب العنف باسم الدّين، فليس العنف باسم الدين مجردَ فعل طارئ، لكنه عمل مُركَّب بين وهم الواقع وموارابات الحقيقة. إنَّها عمليات من الشحن الأيديولوجي بتوقُّع إنتاج الأثر وفوضى المشاهِد وانجاز الأفعال وانتظار النتائج مما ينجرُّ عن الخيال الدّيني imagination religionsوهو الآتون الواسع الذي تلتقي فيه المقولات الموجّهة.

1- Discussion et responsabilité, vol. II, op. cit, p. 123P 38 .

❖ **نظريات الذّات وصراع الأنا المتدين:**

من خلال مقاربة هابرماس **نستكشف الغربلة والتّنقية الصّارمتين الّتي كانتا مترافقتين ومتلازمتين بما يضبط حركة النّصوص المؤسسة بما تتضمنه من أفعال الممارسة والاعتقاد لدى ممارسي الفضاء العام، وهذا ما يزيل عنها عبء التّلقين الإيديّولوجي الخارج عن متن النّص الّذي أخفى وشوّه الأشخاص قبل الأفكار، ما أزاح تطرّف التوجّه، وتعصّب الطّرح.**

يدافع عن توجّه معرفي للفكر العلماني الذي يحمل قابلية للتفكير وتنظيم المجتمعات ما بعد الحديثة، التي عمادها العقل ولأن العقل يثور على إنجازاته بشكل متواصل كان من البديهي أن يثور على العقلانية ذاتها، ولعل الهاجس الذي راود مجتمعات ما بعد الحداثة، هو الخوف من الانزياح عن القيم، حتى ولو كانت في المجال الخاص هذا ما خلق تعارضا في مسار الديمقراطية وضمانها.

من هنا يعتقد أن تاريخ المعتقدات التي كُتِبَت بطريقة عنيفة هو سببا الذي سمح للفقهاء والقساوسة والحاخامات والشُراح من أن ينصبوا أنفسهم مراقبين وحراس للدين، وجميعهم التزموا باتباع مبدأ تصنيف المتدينين من خلال بناء مقولات الالتزام، ولو تمكنوا لتدخلُوا فيما يخلقُ الخالقُ، وكيف سيكُون، ومن ثمَّ ظهرت مذاهبُ الفقهاء واتجاهات القساوسة ورجال الدين إزاء مستجدات الحياة وفقاً لما يقّعدونه من أصول دينية إجمالا.

إنّ هذا الطرح أبْطل فعل السلطة الزّمنية للأشخاص الممارسة للأديان بمنع الطقس الخاص للجماعات المتفردة بالذوات دون إلزام خارجي إلاَّ من خوفٍ على الحياة، فالجماعة جعلت الدين مجرداً من سلطته العينية العمومية، وتلك كانت حالة التدين الأولى بالنسبة لنزول الأديان في شكل إيمان فردي.

ولن يتحقق ذلك في نظرنا إلا من خلال مقاربة الفيلسوف " يورغن هابرماس " مع أننا لن نقف في حدود ثابتة مع تفكيره الذي يؤسس لمبدأ النظرية التواصلية التي تحمل في جوهرها عناصر اللغة، الهُوية، النص الديني، الترجمة، الإتيقا، والتي تكتمل بمجموعة من المقولات التي تتحول مع الممارسة إلى عناصر تتصف بالنسق المنهجي، كونها متسقة وغنية في الاحتمالات التفسيرية، بغية التوافق مع عدد

من الاتجاهات والظواهر الاجتماعية العامة والضرورية من أجل بناء المعنى، والذي حتما يمثل جوهر نظرية التأويل.

❖ نظريّة التّأويل: التباس العلاقة بين نظرية للتّدين وفلسفة للتأويل:

لم يعد خفيا أن مشروع هابرماس جاء ليميز ويحدد النظريات المعرفية التي تشتغل على فهم الواقع الاجتماعي من خلال العلاقات على مستوى الخطابات والممارسات، و القواعد الخليفة التي تختفي فيها مظاهر الالتباس بين الفلسفة والايدولوجيا، وعليه، يعتقد أنه لم تعد نظرية التأويل المعاصرة بحاجة إلى أن تضمن بوسائل غير مباشرة أُطروحاتها وتقاطعاتها في المجتمع، أي بنقد الإيديولوجية، والمحتويات المعيارية للثقافة السائدة نظرا لتطور مفهوم العقل التواصلي المنبثق عن الممارسة اللغوية الموجهة نحو جدلية الفهم والإفهام، والذي يعمل بنسق ومنهج له القدرة على إقامة روابط تعاون مع نظرية المعرفة التي تتولى مهمة بناء المعنى، وعليه "علينا الاعتراف أن الأفراد أنفسهم لم يكونوا ليصبحوا أفرادا قادرين على القول والفعل إلا بارتباط مع أفعال للاعتراف متبادل؛ إذ أن قدرتهم التواصلية، وبتعبير آخر قدرتهم على القول (والفعل)"[1]، وفي الوقت نفسه هي وحدها التي تجعل منهم أفرادا يتمثلون شواهد النصوص على اختلاف براديغماتها.

المشكلة المركزية، في رأيه، تكمن في آلية الوصول إلى فهم عقلاني، و تطوير قواعد تتضمن شواهد بنيوية في الخطاب ذاته، بعيدا عن التأملات الذّاتية الّتي قد تلتبس ببعض الآثار الأيديولوجية، و من بين هذه التأملات تلك التي تحضر وبقوة في الجزئية المتعلقة بتأويل النّص الديني، والمقصود هنا الممارسة الدّينية في مقابل النّص الدّيني في الفضاء العمومي، ونحن نسعى جاهدين، وفقا لمبدئنا الأساسي (معتقداتنا)، الوصول إلى تفاهم عقلاني نسعى من خلاله لاستبدال الآليات غير المنطقية لتنسيق العمل بأشكال عقلانية للوصول إلى التفاهم، لكن هذا المبدأ يصطدم بواقع مفلس يمكن استنطاقه من خلال هذه التساؤلات، وإن في مصدرها فلسفي :"لماذا أعيش من أجل هذا"؟ (...) لماذا إذن يجب أن أفضل

1- علم الاجتماع ونظرية اللغة (محاضرات سنوات 1970-1971، نسخة ألمانية سنة 1984)، ترجمة ر. روشليتز، باريس، أرمون كولان، 1995، ص. 31

الفهم العقلاني؟، في حين أن مظاهر التباس العلاقة بين المؤسسة الدينية والسياسة لم يعد خفيا، وإذ ذاك تعتبر كل محاولة هي شرود، أو كما يصفها هابرماس بـ " **الفكر المغترب** ".

من هنا يؤسس تصوراته التأويلية للنص الديني من خلال مقولات جوهرية في ماهية التأويل المؤسسة على ثلاثية فريدة وهي: الحجة، المعقولية، البرهان من مخرجات ثلاثة أسئلة جوهرية: ما هي الأسباب التي تحفز الفرد على تحقيق تفاهم عقلاني بدلاً من شكل آخر من أشكال الاتفاق؟، أو حتى أي حوار على الإطلاق؟ ما هي منظورات الخطاب المقدس؟ ألا يمكن فهم الأخر على أساس القيمة؟ ويعلق بسؤال إنكاري ألا تنكر الحرية الفردية والتحرر فكرة الوجود كما هو، مستندا على المنهج الظواهري مع صاحبه " **إيدموند هوسيرل** "، بمعنى أنه لا يمكنني أن أختر موقف على موقف، وفقًا لهذا الشكل من الاتفاق أو ذاك، أو" الإحالة التي على شكل من أشكال المجتمع المتوقع، و هي وحدها التي تسمح بالأخذ بجدية ببليوغرافية كل شخص كمبدأ من مبادئ التفرد، أي اعتبارها كأنها نتيجة لقراراته المسؤولة"[1]، وبهذا المعنى في نظره تتحدد معايير اللغة التي تناسب الغرض "اللاّمنطوق" أو بلغة " "محمد أركون " " اللاّمفكر فيه"، حتى وإن يعارض المناقشة مع الفكر العربي، لأن ما انتهى إليه التصور هو إجابة ملحة، ولكن هي في الوقت نفسه حاملة لسلوك ما في زمان ومكان معينين، فالإجابة المناسبة على سؤال ما: تمثل فهم عميق للخلفية العميقة وهذا هو جوهر التأويل الناجح الذي يحقق التواصل فما دلالة التواصل وأبعاده؟

إذا كنا ندرك أنّ" التواصل هو شكل من أشكال التفاعل، هو تبادل للفعل بين عناصر متعددة وهو معنى تنصهر داخله العلاقة بين الذوات"2، حتى لا تتحول المقاصد والغايات إلى محل نزاع ومن خلال هذا التصور تضحى العملية التأويلية سمة للفهم العقلي ومنه التواصل الذي يحكمه العقل "المتدين "،"على الأقل في نظرنا " الذي هو منفتح وليس مستقلا، يُعتبر مسلكا وجوديا ذلك" لما كان الوجود الإنساني وجودا وليس مشاركة"3، وهذا يؤدي حتما إلى صراع ثقافي وكما يقول "العهد القديم": "لقد

1- الفكر الما-بعد ميتافيزيقي (1988)، ترجمة ر. روشليتز، باريس، أرمون ص 20

2 مراد بن قاسم، معان فلسفية التواصل والأنظمة الرمزية، ص22.

3 مراد بن قاسم، معان فلسفية التواصل والأنظمة الرمزية، ص23.

تحررنا من العالم من أجل العالم، وعودة المستحيل إلى الفعلي، والفعلي هو السبب في بناء الخطاب، هو السبب إلى الحوار ، إلى العمل الجماعي".

انطلاقا من هذا الموقف نجد القيمة الحقيقية لأهمية التأويل عند الفلاسفة قديما وحديثا تكمن، وفقط، في النصوص الدينية، وأظهروا مدى تمثلانه في بناء الخطاب الديني، ورسم دلالته المعيارية الحقيقية الحاملة لنسق المعرفة، ومحاولة القبض على الفهم السليم، وذلك من أجل نتيجة واحدة هي مغادرة مساحات "فلسفة المركز "إلى أقبية "الهامش" الّتي سعت لصالح المساحات الّتي يحتّلها خصوم النّص المقدّس في الفضاء الاجتماعي الحديث، إلا أن هذه الفرضيّة، النّتيجة، تصطدم بواقعية الخطاب المتدّاول" المكّثّف" الّذي يجذب عناصر الحوار إلى الخصوصية والجدال البنيوي المؤدلج منذ وجود الإنسان في هذا العالم، وعلى هذا الخصوص عكفت الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة وبخاصّة الألمانية منها طوال عقود على محاولة فهم القواعد الخلفية الّتي تؤسس فهم النّصوص الدّينية حينما ترتبط بالواقع اليومي.

وفي هذا الشأن عمل "ستيفان هابر "على معالجة أثار "الحداثة السلبية "التي أنهكت الشّراح في قراءة النصوص، من جهة، ومن جهة أخرى حمّلت الخطابات الدينية الوهن الذي أصاب النظر العقلي"، وهنا يعتقد هابرماس أن فلسفة تأويل النصوص الدينية "تسعى إلى تجنب الإحالة، التقليديّة في فلسفة الأخلاق، إلى الوعي، إلى حكم الوعي، والاعتماد على التّشكيلات "البينذاتيّة" "[1]،وأوعيتها الدّلالية في علاقاتها بالفضاء العام، فجمهور المتلقين من جهة، وكيفية تشكّل المعنى واليات اشتغاله، وتفسير الاحتياج الدّلالي من خلال الاشتغال على نظرية التأويل الدّيني من جهة و معالجة نظرية الكلام والتّبليغ البيّاني و إذا كنّا ندرك أنّ مفهوم البيان " اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله، كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدليل لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، لأنه بأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت على المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع"[2].

عند هذا المستوى من التّحليل ندرك العلاقة الجوهرية بين المؤول والفضاء الذي سيستقبل الوعاء الدّلالي الموصوف بـ"ما بعد الفهم"، في أسلوب الإقناع والمحاججة في فكر هابرماس، وهذا يشدّنا

1- هابرماس والسوسيولوجية، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية ص39

2 الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، تح: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، دت، ص76.

من خلال محاولته التي تنطلق من نصّ جوهري (التّحول البنيوي للمجال العام) ملاحقة الشروط الّتي تنتج المعنى الوجودي للكتاب المقدس، وهنا مناقشة جريئة وصريحة لنتائج "التأويلية الكلاسيكية "التي تقبل بالنص كجزء من الذات العارفة من أجل إرساء وعي عمومي، نقصد دور رجل الدين (الإمام ، البابا) مرورا إلى وعي نقديّ لا يقبل بمحاولات نحوية في إدراك المجال العام وتفسيره، وهنا تصدّرا النقاش حول ماهية وظيفة اللّغة وخصوصيتها "الهُوياتية" لكونها وعاءً ثقافيًا، وهو بهذا سلك طريقًا تأويليا مقلقا لكنه يساهم في فصل الخطاب الديني عن التجربة الدينية عن الدين ذاته كمقدس، وبإمكانية الفهم.

يدافع هابرماس عن مبدأ "الإمكان في الفضاء العمومي" انطلاقا من فكرة المنهج، وفي هذا الإطار نجده يتفق مع "إدغار موران" على أن المنهج هو عنوان استراتيجية تهدف إلى المساعدة على التفكير الذاتي لمجابهة التعقيد، ويهدف المنهج الوصول إلى فكر غير إقصائي لأجل توصيل المعارف المشتتة، في هذا المنظور يعد المنهج مبدأ المعرفة ذاته في بناء الفضاء[1]، وهذا ما يدفعه إلى محاولة محاصرة أشكال التعقيد المنهجي، فكيف سيحقق ذلك؟، وعليه المنهج بهذا النمط يقصد به توكيد جملة من الوقائع الجزئية في تصور تركيبي، وقد تكون غير متجانسة أو يقيد محاولة تفسير ظواهر لا يمكن تفسيرها، وهذا هو جوهر عملية تفسير النص الديني لأجل استنطاق أغراضه الدفينة وغير المعلنة وعليه" هو بحث ديناميكي في مختلف التفاعلات داخل النسق الواحد المتعدد الأقطاب"[2].

هاهنا يسلك طريق **"التّأويل التّنويريّ"** الذي يحافظ على نسق نظرية المعرفة من جهة ويندمج مع الواقع المعيش من جهة ثانية، وعلى وجه الدقة، فعلى هذا التوجه يربط جسور وجهتي التأويل الحديث والمعاصر من اجل بعث حركة التجديد الحضاري والذي يسميه **"ماكس فيبر"** (العقلانية الغربية المعاصرة)، وهنا أصبح غرض التأويل المعاصر مواجهة الانحراف الذي وقع في حق الوعي، أو ما يسميه بالاستخدام العمومي للعقل ف "من غير الممكن وصف المنظمات كما نصف الأشخاص إلا في نطاق

1 Edgar Morin, la Méthode : la Connaissance de la Connaissance, Éditions du Seuil, Paris, 1986, pp27, 28.

2 Edgar Morin, Introduction à la pensée Complexe, Éditions du Seuil, Paris, 2005, p2.

كونهم أصبحوا اجتماعيين، أي كونهم قد اختُرقوا وتم بَنْيَنَتِهم من قبل مجموعات متماسكة من المعاني ذات الطابع الاجتماعي والثقافي"[1]

على العموم التوجه التأويلي المعاصر يبتغي الإرادة الحرة التي تصنع الرأي مع النص الديني وبهذا يتحول النص إلى مصدر منتج للأفكار يخدم أجندة الوجود الفاعل الموغل في حياة الذات، وهنا نلمس جرأة هابرماس في الفصل بين الدولة والكنيسة من خلال مبدأ تبرير النصّ القانوني الذي هو تحديدا صورة أولية للمجال العمومي، ذلك لأن محاولة الفهم تعنى رصد حركية الخطاب الممارس عليه التدين، وتأتي على أنقاض الحجج الشاملة التي ترسّخت حول النّص المتواتر وهنا مكمن الصراع، لأن السياق الديني يتضمن ببساطة الحجج السياسية.

واجه إشكالية مقاربة النص الديني في الواقع المعيش من خلال مخرجات **"التأويل المضاعف** "على اعتبار أنّ النص المقدس يتضمن بنية دلالية قريبة وبعيدة يجب فك شفرتها، لأن النص يحمل معاني في ذاته وفي ذاتية القارئ **"القارئ المعترض والمؤيد"** من جهة، ويحمل إمكانات الحد التواصلي مع الحقيقة ما يدفعنا إلى ممارسة مبدأ " **الكوجيتو**" المعرفي والذي يسميه " **غاستون باشلار " في مستوى ما "التحليل النفسي للمعرفة"**، وهذا يجرنا حتمًا إلى تأسيس قاعدة مشتركة حول مفهوم البنية المقصودة، فالثابت أن "مفهوم البنية يقوم أساسا على فكرة أن الكل يساوي مجموع الأجزاء، وبالتالي إذا أردنا فهم الكل، يجب فهم حقيقة وخصوصية الأجزاء، كل على حدة، "لفك شفرة المركب و"المركب ما لا يمكن تلخيصه في كلمة جامعة، ما لا يمكن إرجاعه إلى قانون واحد، وما لا يمكن اختزاله في فكرة بسيطة"[2]،هنا ندرك أن العملية التأويلية تشتغل على بعدين بعد **"جنيالوجي"** وبعد **"أركيولوجي"** من اجل الارتباط مع الحقيقة وتجلياتها.

1- علم الاجتماع ونظرية اللغة (محاضرات سنوات 1970-1971، نسخة ألمانية سنة 1984)، ترجمة ر. روشليتز، باريس، أرمون كولان، 1995، ص29

2 إدغار موران، الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركب، تر: أحمد القصوار، منير الجوجي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2004، ص09.

❖ **براديغم الفضاء العمومي:**

يناقش هابرماس في مضمون كتاباته الفلسفية إشكالية حضور النص المقدس في الساحات العمومية بسبب العجز الذي أصاب الخطابات العتيدة، وعلى وجه الخصوص الخطاب المتضمن في نظرية العلمانية.

❖ **منعرجات تأويل النّص المقدّس:**

تاريخ الفلسفة، في علاقته بنظرية التدين، من هنا راح يغوص في قراءات " **ماثيو**" و "**ليبمان**"حتى يستطيع ترميم ما تبقى من أثار معرفية، ومن مضمون هذا السياق المعرفي يشكل مقاربة نقدية لهذا النقاش الذي احتكر المشهد في الدولة الديمقراطية، وفي الوقت نفسه مُغيّبًا العلاقات الداخلية بين النصوص المقدسة ذاتها، فتلك العلاقة كثيرًا ما بقيت على هامش نظرية المعرفة المهتمة باليومي الإنساني في علاقاته بالكتاب المقدس، المتعدد.

إذن في هذا الإطار يبحث الوعاء الذي يحمي ويدافع عن الدين من منظور "**مسؤولية مواطنية**" بدون اختزال لتاريخ التدين من جهة، ومن جهة ثانية تفكيك مركبات النصوص التي تتصادم مع بات يُعرف بال "**الظاهرة الدينية** "، **التي** خلّفت أثارًا سلبية على نظرية المعرفة الدينية، ويقصد بهذا الطرح أن التعقيد الذي نال من الخطاب الديني أنتج ما يسميه "**إدغار موران" تشظي المعرفة** "، لان من منظوره الساحات العامة لا تدرك " **الوحدة والتكامل** " ما بين النصوص التي أنتجت من الواقع لأجل الواقع.

يبدوا أن هابرماس لا يود التراجع عن نظرية " **إثراء المعرفة** " حتى ولو اتهم مشروعه بالتعقيد، ولأنه مؤمن بمنظور "**مساءلة التدين**" رغم تشتت التفاعلات التي تنتجه، وعند هذا الوصف بالتحديد نستبطن علاقة العلم بالدين من جهة، وعلاقة التفكير المنطقي " **بمجالات التدين** ".

❖ **نقد مسألة التّدين:**

إنّ الأخذ بمشروع "**فلسفة التّعقيد**" الهابرماسي فرض علينا البحث في البيئة التي أنتجته، والعمل على"**تحيين**" المرتكزات التي اعتمدها في تحليله، وفي هذا الصدد نجد " **إدغار موران** " أقرب إلى وصف

مفهوم التعقيد كما يحلله هابرماس فيعرفه بقوله: " التعقيد هو نسيج من المكونات المتنافرة المجمعة بشكل يتعذر معه الفصل بينها، إنه يطرح مفارقة الواحد والمتعدد...، إن التعقيد هو نسيج من الأحداث والأفعال، والتفاعلات والارتدادات والتحديدات والمصادفات التي تشكل عالمنا الظاهري[1]"، ما يعني لو انتبهنا لهذا التحديد سندرك أن حقيقة التدين في الفضاء العمومي لا تقبل "**المجابهة** "، ولا تسمح بها، إذ في الوقت الذي تشرح للأخر هوية السّلوك الديني الذي تمارسه ستسعى إلى تدمير تدين المقابل، هاهنا تكمن المفارقة، في حين هابرماس يؤسس "**لبراديغم تديّني**" لا يقبل مغادرة القناعات والساحات العمومية أمام أول مجابهة، و هذا يسمح لنا بالتفتيش في قاموس النظرية التواصلية، والتي هي بطبيعة الحال المشروع المعرفي الذي سيستند عليه في تفكيك مركبات الفضاء العمومي من كل أشكال التقديس، والنص الديني ليس فيه استثناءات من " **نماذج التعقيد** [2]".

من هنا سنحاول تتبع أثار فلسفة التعقيد التي ستلحق بالنصوص الدينية من جهة، ومن جهة ثانية على "**المخيال الاجتماعي**" الذي يوظف هذه النصوص الدينية، ومن جهة ثالثة ما هي الحتميات التي يمكن اختزالها، أو تجاوزها، في العلاقة التي ستتشكل بينهما؟ إذا تشكلت؟

لو أردنا ردّ وتقعيد منظور فلسفة الدين لأصولها من منطق ممارسات التدين كما يحدث في الحياة اليومية سنجدها صورة طبق الأصل لبنية التعقيد الموجودة في المعرفة العلمية، وهنا سنجد أنفسنا حتما في اختلاف حرج مع ما تستلزمه "**فلسفة الاندماج النقدية** "التي يروج لها هابرماس، كون أن "**النص الديني** "**خاضع لـ** " **رجل الدين** "**الذي** يسيطر على الواقع اليومي لما يفشل المجتمع، أو الدولة الديمقراطية في ربط، أو تحديد قانون العلاقات مع الأفراد، وهذا ما يوافق توجه " إدغار موران " حينما يقول : " تعقيد النص الديني يشبه حالة تعقد المعرفة العلمية ، عند التجربة والتي تتجسد في التبسيط الكبير الذي يحجب الإبصار عن رؤية تعقيد الواقع[3]".

ووفق هذا الاتجاه نعتقد أن معاملة النص الديني في الفلسفة الغربية وصلت إلى الذروة بفضل مشروع هابرماس العقلاني ذلك،"أن المناقشة العقلانية هي تلك التي لا يمكنها أن تتجاوز أو تتحايل

1Edgar Morin, introduction la pensée complexe, éditions du seuil, paris, 2005, p21.

أسماء بن قادة : الجهل المقدس قنبلة مدمرة للدين والإنسان والرسالة، الراية القطرية ، 10 أكتوبر 22010

3Edgar Morin, introduction la pensée complexe, éditions du seuil, paris, 2005, p23.

على كل تبرير ممكن، لأن التبريرات هي حجر الأساس الذي تتأسس عليه الحقيقة"[1]، والتي تعمل على تفكيك براديغم التعقيد في مختلف صوره الاجتماعية والمؤسساتية، وفي مستوى معين على مستوى الذات، وهذا ارتباط وظيفي معرفي بقدر ما هو نقدي، غير أن مصلحته العاطفية لم تستغرق مدة طويلة حتى تفطن أنه بقدر ما وسع النقاش العقلاني حول حضور التدين في الساحات لأجل تقليص دور النصوص في الحياة اليومية، أربك عقله "**بتفاهات الذكاء الأعمى** ".

❖ أثر تحوّلات تعريف الدّين على ممارسة التّدين:

لقد مرّت على إشكالية التدين نظريات فلسفية متعددة، عملت على انتشال أساسيات الفهم الدّيني من وهم امتلاك واكتساب حقيقة الفعل"**السلوك**"الدّيني، من سطوة التّيارات المشهدية المقنعة تاريخيا، وفي هذا الصّدد نجد اهتمام الفلاسفة بتحرير مفهوم الدّين انطلاقا من قاموس فلسفي للدين متفردا بمشهدية تتخلص من الاستيلاءات الرّمزيّة، المقدسة، أو كما يسميها " **ميشال فوكو**"" **مرحلة الصّمت التاريخي** "، لذلك البنى الخفية للتاريخ الديني تعمل على تحديد وتحييد المعنى الحقيقي للنص الديني، على الأقل في الفضاء العمومي.

يتطوّر هذا الجدل فيدخل هابرماس في نقاش حاد مع فوكو حول معاني "**الإيمان**" كما تعرفه "**العضوية التاريخية** "بالنسبة للمجتمع الذي يستثمر أساسا في ثنايا "**الخطاب الموجه**" الذي يتقوّم أساسا في التنوع والتأويل الديني الذي يتضمن هذا الإمكان الأولي بحيث" عملية البرهنة والحجاج لا يمكنها أن تأخذ مأخذ الجد إلا إذا كانت تستجيب لبعض الفرضيات التداولية المسبقة"[2]،علما أن هذه الفرضيات هي نتاج للواقع، لواقع بما يحمله من تناقضات فكرية وسياسية، واجتماعية على مستوى بنية التفكير، وإذ ذلك حركية التفكير تنبع من خلال هذا التعليق المتواصل للأفكار، سواء من حيث تصادمها أو تحولها إلى أبعاد اختزالية لحياة الإنسان، وهنا تزداد توسعًا معاني الإيمان، وهنا تكمن خطورة ادعاء امتلاك الحقيقة بما فيها الدينية، هذه الحقيقة الدينية التي يمكن تعميمها، (مرحلة تعميم الإيمان)، والتي من أهمها العمومية والتضمين أي أنه لا يمكن طرد أو عزل أي أحد بإمكانه أن يقدّم مساهمة

1 H, Théorie de l'Agir Communicationnel, op cit, Té, p85.

2 H, Idéalisation et Communication, op cit, p30.

متعلقة بموضوع "ادعاء الصلاحية الذي هو محل جدال"[1]،و استبعاد كل أنواع الخداع والأوهام، حتّى لو تعلقت بموضوع الإيمان.

❖ غياب الافتراضات النّصّيّة للنّص المقدس:

مرة أخرى يحاول هابرماس مناقشة اللّقاء بين الثقافات في بعدها الكوني، لأنها بالذات تحمل حقيقة وجودية، علمًا أن تلك" الحقيقة ما هي إلا نتائج الممارسة العمومية للتّبريرات الخاصّة بمجتمع تواصلي"[2]، يمكن أن تحسب مع ادّعاءات الصّلاحية الخطابية، و ذاك لا يختلف عن غايات الدّين كسلوك إنساني، وهنا في اعتقاده يتحمّل المؤوّل المتخصص في النّص الدّيني إرث نفسيّ وتاريخيّ، وذهني يرتبط ارتباطا وثيقا بمبادئ الواقع، و في الوقت نفسه يصطدم به ما يغذي حرج الشّكوك، وهو أساس قيمة مسلك التّأويل من أجل مقاومة الشّكوك العقلية المخيفة، لهذا انخرط هابرماس في هذه الشّكوك ثم تحدّاها من خلال ثنائيات لغويّة تنتهي حتمّا إلى شغف امتلاك الحقيقة من خلال المعاني الحاضرة والشّفافة، والقصد من هذا **"استيعاب سوء الفهم"** داخليا وخارجيا (الكتابة والكلام)، وهنا مناقشة جريئة ومحرجة لممثلي المنهج التفكيكي ممثلا في" **جاك دريدا**" **"وميشال فوكو"** مع أن هذا الأخير ينظر إلى الكتابة كمبدأ **"للتّوتر"** وليس حاملة للتوتر في حين يرى **"جاك دريدا** "أن مبعث القلق والاختلاف سببه تعريف الحقيقة الدينية في حين " أن الحقيقة ما هي إلا نتائج الممارسة العمومية للتبريرات الخاصة بمجتمع تواصلي"[3]، **فالتّأويل يخضع "لسلطة النّصّ، وليس للنّصّ ذاته"** وهنا الكتابة لا تبعث على التأويل بقدر ما تفتح السياق للقارئ، و هو الذي يقتحم الخصوصية الكامنة بين المنطوقات والملفوظات "[4]،"خاصة أن حقيقة الملفوظات لا يمكن تبريرها إلا بواسطة ملفوظات أخرى"[5].

وفي هذا المسعى يعترض هابرماس على "فوكو" الّذي يحاول أن يمرّر رسالة مفادها أنّ السّلطة للمتلقي، وليس لصاحب النّص أو السّياق الّذي يتواجد فيه النّص، أو آليات القراءة، وهنا تدّخل

1H, Idéalisation et Communication, op cit, p35.
2 H, Vérité et Justification, p215.
3 H, Vérité et Justification, p215.
4 H, Logique des Sciences Sociales, p287.
5 H, Vérité, p181.

هابرماس في فك شفرة الهامش والمركز في تصويبات القراءة والكتابة على السّواء، وتحدث عن قيمة الفكرة في وحدة واحدة يسميها "**ثنائية الحضور والغياب في النص**" (. النص ، القارئ ، الترجمة)، وتجدر الإشارة على أنّه يعارض " **فرنسيس بيكون**" في تعريف ماهية الحضور في مقابل ما ستدفع إليه من نتائج وأثار فعلية ذات طابع عمومي، والذي يسميه التأويل المضاعف على غرار" **بول ريكور**".

إذن التأويل الديني هنا هو محاولة لاختراق هذه الثنائيات الّتي تحوّلت إلى نزعات إقصّائية، وهنا أراد تحويل النّص الدّيني من فكرة "**الفهم ألأداتي**" إلى أثاره القيمية وهو قطعا يبني إشكال جديد وهو العلاقة مع الثّقافة، والتّراث وهو ما يسميّه فك الأوهام المحتملة للوجود، وهذا اتفاق واضح مع" "**إريك فروم** " من خلال نص أساسي (ما وراء الأوهام)، هنا ندرك" أن الحقيقة ما هي إلا نتائج الممارسة العمومية للتبريرات الخاصة بمجتمع تواصلي"[1]،وعليه من حيث المضمون النص الديني قابل للتأويل ما يجعله يدرس فكرة ادعاء صلاحية الأثر النفسي والاجتماعي الناجم عن هذه الممارسة من خلال مقولتين:

❖ الصلاحية الخطابية وادعاءاتها:

قد يكون الحديث عن الادعاء في الطّرح ممكنا من حيث الأسلوب لكنه مرفوض من حيث المضمون، لأن صاحب الطّرح لا يعبث ولا يعمد على طمس الحقيقة مدام استنفد جهود من اجل البرهان على الأقل ذهنا، ف "الممارسة التّأويّلية" في الحقل الدّيني لا تقبل التّعبير عن الحقيقة خلسة بل تدفعها إلى الظّهور العلني بمظهر المبرهن عنه حتى وإن كان ذلك على حساب الجماعة.

إن القول الفلسفي في منظومة التّدين كما يصفه هابرماس يظل ضرورة وحاجة ملحة، وذلك من اجل تحقيق السّلام في الفضاء العمومي من جهة، **وتحقيق نظرية " إعادة البناء "** بعد كل هدم منفرد، وبهذه النديّة المعرفية يخترق الأوعية الذّاتية والموضوعية التي تغذي مسألة الدين في الحياة العامة، ويبدو أنّه استطاع التخلص من مأزق "لغة المقدس، المقدس الذي يتوهم أنه يملك "القرار التاريخي، وهنا تظهر بوادر تفلسف في الخطاب الديني على أنقاض تلك الفلسفات البتراء التي اعتادت على وصف النصوص الكونية واللاهوتية والايتقية كتراكمات تاريخية خنقت الحوار داخل الساحات العامة.

1 H, Vérité et Justification, p215.

بعد أن أدّركت الفلسفة المعاصرة ذلك الخطر الذي أحدثته التّكنولوجيا على الإنسان والسّيطرة التي فرضتها التّقنية عليه، تعدّدت الدّراسات الفلسفيّة الّتي اهتمّت بالموضوع من أجل إيجاد حلّ للأزمة الّتي أوقع العقل الإنساني نفسه فيها، ومن أجل تحريره وإعادته إلى مكانه المركزي، زاد الاهتمام كثيرا باللغة، بعد أن أدرك الفلاسفة أهميّتها في مجال التّواصل ومدى قدرتها على إزالة المسافات الجغرافية وتحطيم الأوهام الإيديولوجية التي جعلت من الإنسان مجرّد رقم بسيط في معادلة علميّة وسياسيّة.

ولا يُمكن الحديث عن فعل التّواصل خارج أخلاقيات النّقاش، فإذا كانت اللّغة هي الوسيلة الوحيدة الّتي يتأسّس عليها الحوار، فإن أخلاقيات الحوار مثل الاحترام والتّسامح والاعتراف هو ما يجعل من هذا الحوار ينتهي لصالح المصلحة المشتركة، داخل فضاء عام يوفّر شروط جعل الحوار حوارًا عقلانيًا وحرّا، ويلعب الفضاء العام أيضا دورا كبيرا لإنجاح عملية التواصل بين الذّات والتّأسيس لعالم معيشي مشترك.

❖ الدّفاع عن الحداثة:

عندما أخذ هابرماس على عاتقه مهمة الدّفاع عن الحداثة لم يكن ذلك فقط من أجل **استعراض صور قوّتها، لكنّه كان خاصة من أجل إبراز أهم نقط ضعفها**، حيث نظر إلى هذه **الحداثة على أنّها مشروع لم يكتمل بعد**، ووجهة النّظر هذه كانت تمثل ردًا على كل من قال بنهايتها، وإذا كانت الحداثة هي صورة تعكسُ العقلانية، فإن نهايتها تعني نهاية العقلانية.

تعود الحداثة كفكرة إلى كانط، وترتبط خاصة بكتابه "ما الأنوار"؟ فقد تزامن ظهور الكتاب مع ظهور حركة التنوير التي جاءت من أجل مهمة الدّفاع عن العقلانية، وتأسيس نظام أخلاقي بديل للنّظام الدّيني الذي كان قائما" أي ضرورة الفصل بين السياسي واللاهوتي، وبين سلطة الدولة وسلطة الدين، فقد كانت هناك رغبة بأن يساس مجتمع البشر بالاعتماد على مبادئ بشرية صرفة، وبالتالي أن **تكون السلطة في الحياة الدنيا بين أمير بدل أن تكون بين يدي وسطاء مع عالم الآخرة"**[1]، ووسط هذا الصّراع كان يبدو سؤال كانط مستفزّا في مرحلة ما، فالعقل الغربي في حدّ ذاته كان في حاجة لمثل هذا **الاستفزاز الّذي يدفعه للخروج من القصور الّذي وضع نفسه فيه، بسبب إبطاله مهمّة التّفكير،**

1- تزيفيتان تودورف، وحي الأنوار، تع حافظ قوية، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، ط1، 2007، ص 126.

وقد حمّل كانط الإنسان مسؤوليّة قصوره الّذي لا يعود إلى نقص في العقل، فمثل هذا الاستفزاز هو دعوة للعقل الغربي إلى الجرأة في التّفكير.

أعلن **هبرماس** عن ثورة شرسة ضدّ التّيارات المعادية للحداثة والّتي اجتمعت على فكرة أنّ التّقنيّة والعلم هدفهما تحرير الإنسان، فانطلق من قاعدة أن الخطاب الفلسفي للحداثة لشن هجوم معاكس على خطاب ما بعد الحداثة"، ما مثلت منعطفا جديدا في المسار الفلسفي لهذه النظرية، وخاصة عندما استطاع أن يبلور جملة من المفاهيم والمقولات التي غابت عن أنظار مفكري الجيل الأول، وفي مقدمتها مفهوم العقل أو العقل التواصلي[1]".

أولى سهام الاتهام وجهها هبرماس نحو ميشال فوكو الذي قدم بعدا جديدا للعقل، كان يصنف في السابق ضمن اللاّمفكر فيه، وتجلى ذلك في جرأته الاقتراب من مفاهيم كان ممنوع الاقتراب منها، مثل: الجنون، السجن، الجنس، فلم يرق هذا لهبرماس الذي كان شديد التأثر بفلسفة الأنوار بكليتها ولم يقبل أن يتخلى عن أي جزء منها،" والتقدم الإنساني لا يمكن تحقيقه إلا بمزيد من العقلانية، ومن خلال الثورة المعرفية والعلمية فكون ذلك لم يتحقق فعلا على أرض الواقع، بقدر ما تحقق نقيضه، يعني مزال هناك مكامن نقص في عالم الذات وليس العقل ذاته، ويصف الفيلسوف **" نيتشه" ذلك بمصطلح الأسطورة**، أي إنّ الأساطير الجديدة المتمثلة بصورة خاصة في البربرية هي البربرية الجديدة،[2]" فالأنوار هي حلقة مترابطة والحداثة تمثل العقلانية، والعقلانية هي صورة للأنوار، بمعنى حالات الخروج من مرحلة الأنوار لا تكون إلا من خلال أنوار جديدة، والتي لاحقا تسمى أسطورة.

ووُصف موقف نيتشه هذا من الحداثة **بالعقل المتمركز على ذاته**، وتداعيات هذا الموقف، كان لها أثر على الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت الذي كان يمثله هوركهايمر، ويلخص كتاب جدل التنوير هذه التبعية لنيتشه الذي سرعان ما انظم إليها كل من هايدغر ودريدا.

1- بومنير كمال وآخرون، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرير والتواصل والإغراق، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012، ص 279.

2- كمال بومنير النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركايمر إلى أكسل هونيث ، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2010، ص 18

اعتبر هايدغر أن عصرنا هو عصر التقنية التي تسيطر على الطبيعة وعصر الحروب العرقية " قام على أساس أنثروبولوجي مفاده تصور الإنسان بما هو ذات والطبيعة باعتبارها موضوعا، وهذا ما دفع الإنسان إلى اعتبار ذاته مركزا للكون وسيدا للطبيعة لذلك عمل على قطع صلته بكل مرجعية لاهوتية أو دينية تحيله إلى عالم آخر آو قوة أخرى بل أصبح ينظر إلى القوة نفسها من حيث أنها حاصلة ونابعة من ذاته ومن إرادته[1]". وأما دريدا فكان قد تجاوز الميتافيزيقا عن طريق الكتابة: أي فهم ماهية اللغة لا يكون إلا عن طريق الكتابة وليس فقط القول، ويمكننا رصد رفض هابرماس هذا الطابع الديني الصوفي الذي كان يطغى على موقف دريدا واعتبره تناقضا لفيلسوف أراد تجاوز مواضيع ميتافيزيقية بالتأسيس لمواضيع لاهوتية.

انتقل هابرماس من دفاعه عن الحداثة إلى مفهوم العقلنة وبالعودة إلى تاريخ المفهوم في الفكر الغربي سنلاحظ انه يتخذ شكلين: الأول اقتصادي يؤدي إلى تطور قوى الإنتاج عند ماركس" أي أن المادة الأولية التي ينشأ منها التركيب لدى ماركس تتمثل في الاقتصاد ومسارات الحياة الاجتماعية والإنتاج المادي وتملك المنتجات[2]" أما الشّكل الثاني فهو سياسي يتمثل في السّلطة التيوقراطية عند ماكس فيبر، وكلاهما مبني على الجانب الأداتي للعقلانية.

❖ الأفق الأنطولوجي للحرية:

تقوم الرأسمالية المعاصرة على التّقنية الّتي سيطرت على العالم المعيش وشرعية هذه الرأسمالية مرتبطة بالتّقنية ذاتها، والمفارق كذلك أنّ من بين وسائل انهيارها هي التقنية ذاتها، ولا يمكن التّحرر من سيطرتها إلا بعد عقلنتها، أدت التّقنية إلى تغيير مفاهيم الإنسان والمجتمع بعدما فقد الدّين والميتافيزيقيا سلطتهما وتأثيرهما على الإنسان المعاصر، ومحاولة فهم المجتمع لا يمكن أن تكون خارج ثنائية النّظام الاجتماعي والعالم المعيش.

يخضع هذا النّظام لعقلانية أداتية أما المجتمع فيخضع إلى سلطة اللّغة والتواصل، هذا الانقلاب الفكري الّذي أزاح مكانة الإيمان من المركز ووضع العقل مكانه، أصبح معه العقل الأداتي" قادرا على

1- كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط1 2012، ص 10.

2- جميلة حنيفي، يورغن هابرماس، من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ص216.

شيء واحد فقط هو قبول الأمر الواقع، والتكيف مع الوقائع والأحداث القائمة[1]"، ودفع بالإنسان إلى جعل المعرفة والمصلحة أولى اهتماماته.

وبمقارنة النّتائج الّتي وصلت إليها هذه العقلانيّة، وبالوعود الّتي أطلقتها أصبحت تبدو مجرّد عقلانية زائفة، جعلت من الإنسان مجرّد شيء، خاضع لسلطة هذه العقلانية الأداتية، التي أصبحت" المهيمن والمسيطر في المجتمعات الرأسمالية الحديثة التي فقد فيها العقل دوره، وتم تقليصه مجرد أداة لتحقيق أهداف معينة، وبالتدرج فقد العقل أهميته[2]"، ونتيجة للأزمة الّتي عاشها الفكر الغربي بعد فشل مشروع الحداثة الغربية في جانبه الرّوحي برزت حركات نقدية حاولت تقويم أُسُسْ الفكر الغربي وركائز الثقافة الغربيّة، وظهر تيار ما بعد الحداثة قائم على التّشكيك فيما وصلت إليه العقلانية الغربية، وذلك أدى إلى صراع مع كل من كان يمجد إنجازات الحداثة.

وسط هذا الصّراع بين الحداثة وما بعد الحداثة ظهر نموذج آخر يقوم على مبدأ تقدير العلاقات بينذاتية و منهجها تواصلي، انطلق زعيمه هابرماس من تحليل البنية الاجتماعية وكيفية إقامتها على أسس عقلية لكن ليس بنفس الطريقة التي أراد ماكس فيبر إقامتها، فعند فيبر النشاط العقلي هو نشاط موجه إلى غاية أي لا يمكن لهذا النشاط العقلي أن يكون بعيدا عن التقنية، وهو دائم الارتباط بالتقدم العلمي، بل تجاوز هابرماس في الأطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية المتعلقة بالوعي والفعل[3]" وأضاف إلى جانب المعرفة التقنية معايير أخرى للعقلانية هي البعد الأخلاقي والجمالي، وهو ما أهملته المركزية الغربية المؤسسة على المشروع الأداتي الرأسمالي المؤسس هو الآخر على الغائية البراغماتية.

ومن خلال تجاوزه لفلسفة الوعي الّتي جعلت من الذّات مجرد طبيعة مادية، أصبحت العقلانية تمثل دعوة للوعي والتّقدم، وبفقده للعقل في صورته الأداتية فتح هابرماس حوارا مع فلسفة اللّغة وأبدى اهتماما بالتواصل انطلاقا من الاهتمام باللّغة والمعنى.

1- أبو الأنوار حمدي، أبو النور حسن، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، التنوير للطباعة والنشر، بيروت 21012، ص49.
2- المرجع نفسه، ص114.
3- بغوره الزاوي، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة بيروت، لبنان/ ط1، 2005، ص23

❖ اللّغة والتواصل:

شهدت مع نهاية الأنظمة الشّمولية، نهاية الإيديولوجية الّتي كانت تتحكم في كل مظاهر الحياة الفلسفيّة، السياسيّة والاقتصاديّة والّتي كانت تملك أيضا قدرة على توجيه كل الأنشطة العلمية، مكان هذه الإيديولوجية الكفاءة الوظيفيّة لينتقل العقل الغربي من وعي زائف بسبب الإيديولوجية إلى وعي مجرّد هدفه إنهاؤها، هذا التّجاوز هو التفاهم، الحوار، والإقناع الذي يؤدي إلى فهم المجتمع والعالم المعيش لأنها في الأساس هي عملية تواصلية تعتمد على المشاركة بين أطراف الحوار وبين ذوات تختلف في الأفكار، وتلعب اللّغة الدور الأهم في العملية التواصليّة بين الذّوات المتفاعلة مهما كانت وضعية المشارك في الحوار سواء محدثا أو منصتا" فهذا العقل التواصلي يرتبط ارتباطا وثيقا بنظرية الكلام، وكل القضايا الرّمزية والمقوّمات الثقافيّة الّتي تهتم بحلها العقلانية التواصلية[1]"، ويملك كل طرف الحريّة التّامة في الدّفاع عن موقفه أو الاعتراض على الموقف المقابل، فلا يخضع الحوار لأي سلطة أخرى خارج سلطة العقل.

لم يهتم هابرماس كثيرا بالجانب الكفائي للّغة، أي بما يقوله ويفهمه المحاور نظريا، بل مهمة اللّغة الأساسية هي الاستعمال، أيّ الأداء التّواصلي، هو ما يقوله فعليا، وتوفر التّداولية الصّورية المناخ المناسب لخلق التّواصل عن طريق التّفاهم خارج إطارها المجرّد كونها لغة وكل متكلم لغته تكون سليمة هو نموذج المتكلم المثالي، واللّغة السّليمة هي الّتي تكون قادرة على ربط التّواصل بين الأفراد بطريقة صحيحة بعيدا عن الاعتماد على العبارات والألفاظ، وأي متكلم مثالي تكون قدرته على الإفهام كبيرة حسب قدرته على تبسيط اللغة، وليس هو ذلك الذي يحاول أن تكون لغته مثالية مليئة بالخطابات التشويهية والعبارات الجمالية، بل المثالية هي الّتي تعتمد على خطابات رهنية قادرة على الإجماع بين المتحاورين، وهذا ما افتقدته الكنيسة.

وتمثّل اللّغة العادية اللّغة الأولى القادرة على تأدية هذه المهمّة بنجاح فهي تجمع أكبر قدر من المتحاورين لاعتمادها على مقولات عامة، وتبدأ مهمّة اللّغة العادية بإثارة الحوار أولا، ثم النّظر إلى ذلك الحوار، إن كان يقبل التأويل أم لا" في سياق تباين الآراء واختلافها والتّنوع والتّسامح الّذي قوامه التّذاوت المشترك القائم على مجال لغوي تداولي تُراعى فيه قواعد المعقوليّة والصّدق والدّقة وتستند على

1- يورغن هابرماس القول الفلسفي للحداثة، تر فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص 455.

المناقشة الحجاجية بعيدا عن القهر والتسلط[1]"، وتتأسّس اللّغة العادية على ركيزتين: الكلام اللّغوي، والفعل غير اللّغوي، وتكمن صعوبة التّواصل في تركيب الفعل غير اللّغوي الّذي يتطلب قراءة، تأويل وفهم لإدراك المعنى الحقيقي الّذي يعطيه بصفة مباشرة تلقائية.

ولهذا الفعل التواصلي هو إدراك المفاهيم بين المتحاورين لأن هذه المفاهيم تعبر عن نوايا المتكلم، ولا تصل الذوات المتكلمة إلى ذروة التّواصل إلا إذاكانت معايير اللّغة هي نفسها عند الطرفين" وعندما يكون هناك أمر متنازع فيه، يجب أن يصلوا إلى تفاهم أو توافق مبرّر عقليا، بحيث يعمل كل طرف على إقناع الآخر بحجج مقنعة[2]"، ولهذا نجد أن هابرماس يؤكد على أن العالم المعيش هو العالم الّذي تنسج فيه مجموعة من النّاس شبكة علاقات مبنية على الاشتراك في نفس اللّغة ويرتبط نجاح التّواصل بالاتفاق والتّفاهم المرتبط بدوره بالضوابط الصّورية النحويّة للغة، ولا يستثني التّواصل، أي تخصص يمكنه المشاركة فيه مادام يمكنه الكلام، شرط تقيده بسلامة اللّغة.

وتعيد اللّغة بالإضافة إلى وسيلتها الحواريّة والتّواصلية للإنسان مركزيته، لأننا لا يمكن الحديث عن اللّغة والتّواصل خارج الأطر الثقافيّة والتّراثيّة الّتي تحيط بهما، حيث تتخذ اللّغة داخل هذا الكيان، أساليب عديدة ومختلفة كالخطابات الشّعبية والشّعر، وتحقيق نظريّة التّواصل لا يخدم فقط اللّغة كوسيلة حوار بل يتعدّاه أيضا إلى خدمة التّراث والثّقافات الشّعبيّة" هذا ما يسمى المقاربة الثقافوية للعالم المعيش الّتي بمقتضاها يرتبط العالم المعيش بفضاء ثقافي خلفي، ليست الثّقافة واللّغة فيه سوى عنصرين ضمن عناصر الموقف[3]"، لهذا وجب أن يتعدّى الحديث عن اللّغة من الاكتفاء بالحديث عن شكل اللّغة إلى الحديث عن مستوى فعلها والانتقال إلى مفهوم آخر للّغة هو التّداوليّة، إضافة إلى المفاهيم المعروفة الأخرى كالصّوت، التّركيب، والدّلالة، أي الانتقال من المهمّة اللّغوية إلى المهمّة التّواصليّة، لان النّشاط اللّغويّ لا يهتم باللّغة كموضوع بل يتعداه إلى الاهتمام بقدرتها على خلق فعل تواصليّ عن طريق التّفاهم داخل نظرية اجتماعيّة تبنى على تفاعل لغويّ في إطار لغة صحيحة وسليمة.

1- كمال بومنير النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هور كهايمر إلى أكسل هونيث، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2010، ص 119.

2- كمال بومنير النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هور كهايمر إلى أكسل هونيث، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2010، ص 154.

3- جميلة حنيفي، يورغن هابرماس، من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ص183.

❖ **الحوار وأخلاق المناقشة:**

لجأ هابرماس من أجل تنظيف المجتمع والعقل إلى محاولة ضبط معايير الأخلاق، وهذا ما عتاد عليه الفكر الغربيّ المعاصر، أي التّصحيح المستمر، وبعدما أحس بحجم الخسارة الّتي وصل إليها بسبب التّقنية، ووضع أخلاق المناقشة على مبدأين: مبدأ المناقشة: يقوم على معايير يتفق عليها أطراف الحوار، وترضيهم جميعا. ومبدأ الكوني وشرطه أن يقبل كل طرف النّتائج الّتي توّصل إلها الحوار ويرضى بالآثار الّتي تنجم عن هذه النّتائج، وكذا تغليب المصلحة العّامة على المصلحة الخّاصة،" وعملية الاندماج الاجتماعي لا تتحقق إلا بواسطة التّوافق أو التّفاهم المتضمّن للأفعال اللّغوية للمشاركين والّتي تفترض الاتّفاق أو الإجماع بين هؤلاء المشاركين في عملية التّواصل[1]" وتقوم أخلاقيّات النّقاش على عقلانية خطابية تقنع فيها الحجّة الأفضل بعد استحضار جميع الحجّج ومشاركة جميع الأطراف المعنيّة بالحوار.

ويكون الحوار خال من مبدأ السّيطرة من طرف أو هيمنة جهة معينة على حساب جهة أخرى، بل يدور الإجماع حول من هي الحجّة الأفضل، ويسود النّقاش الحريّة والاحترام، وحين تتوفر هذه الشّروط تنتهي النّتائج باتفاق الجميع، وتتم تسوية جميع المشاكل العالقة بصفة عقلانية، حسب ما تقتضيه المصلحة العامة عن طريق طرح حجج وأدلة،" ولذا فإن الإتيقا تبدو وكأن مجال اهتمامها هو الجّهد النّظريّ المبّذول لبلورة المبادئ الّتي تنظم علاقتنا مع الآخرين، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق بمهمتها التّاريخيّة البدئية وهي وضع المبادئ موضع التّطبيق والممارسة[2]"؛ وبأطر هذا النّقاش معايّير أخلاقيّة تتناسب وطريقة عيش الأفراد داخل الجماعة، حيث لا يقصىّ أيّ طرف من المشاركة في النّقاش مهمّا كان مستوى خطابهم، وحوار الخطابات للّذي يملك الحجّة الأقّوى، وإلغاء خطاب لخطاب وتفوّق قول على قول هو بداية الوصول لاتفاق وإجماع عقلاني، يلعب العقل فيه دور القائد في العمليّة التّواصليّة.

إنّ الهدف من الأخلاق هو الوصول إلى إجماع حول قضايا يطرحها المجتمع، والبحث عن أخلاق تواصليّة داخل المجتمع في حدّ ذاته يعتبر من إشكاليّات المناقشة العامة وأحد مواضيع الفعل

1- كمال بومنير النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2010، ص 118.

2- يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، ص 07.

التّواصليّ، وهذا ما دفع هابرماس بربط تحريّ الفكر بالفعل الأخلاقي" وإذا كان الإجماع يتحقق بمجرد مشاركة المواطنين في نقاش عقلاني حر فإنّ أيّ عوائق تمنع وتقيّد هذا النّقاش الحّر تؤديّ إلى أن يصبح التّواصل مشوّهًا[1]"، وتلعب اللّغة الدّور البارز في الأخلاق التّواصليّة فهي من تعيد بناء الفعل التّواصليّ، لأنها الوسيط الّذي يربط المتواصلين بينهم، ويربط هابرماس أخلاقيّات التواصل بادّعاءات الصّلاحية لأنه يرى كل ما هو عقلاني هو قابل للمناقشة، وعند المناقشة أيّ طرف يقدّم أدّلة تشّكل قضية للمناقشة عندما تحمل معنى، وتتم مناقشة هذه القضية داخل إطار الصّلاحية،" أمّا إعادة الإنتاج الثّقافي فيرى إنّها تضمن للعالم المعيش انطلاقا من خزّان المعرفة الثّقافي بُعدًا دلاليا يربط الحالات الجديدة للتّفاهم المتبادل بشروط دلاليّة متوفرة[2]".

يستند هابرماس على أخلاق كانط وينطلق من قانون الواجب الأخلاقي الّذي اقترح فيه كانط شموليّة الآمر المطلق، لكن أضاف مبدأ تكميليا، هو مبدأ المناقشة.

يرى أنّ الأخلاق الكانطيّة تعرضت لسوء فهم، وسبب سوء الفهم هذا هو الخلط بين العقل التطبيقي والفهم، **فلا يمكن تفسير الأفعال اللاأخلاقية بفعل لا عقلاني، أي يكون العقل أمام مواقف تتطلب الذّكاء" ويتبدّد في الفهم الفلسفي التّقابل الدّائم بين المثالية الكانطيّة بين الفردي الإمبريقي والكليّ العقليّ لتتّحقّق المصالحة وليصبح الفهم الفلسفي للكّل الجمعيّ الّذي نحيا داخله**[3]"، ولا يستبعد كانط نفسه الذّكاء الأخلاقي المشترك فكّل سلوك حتّى ولو كان غير أخلاقي فإنّ صاحبه يكون على دراية بما يفعل وبما يستوجب عليه فعله، لهذا اتخذ التفكير الأخلاقي عنده بُعدًا معرفيًا لأن الهدف من شمولية الأخلاق أن تكون مدركة من الجميع.

أراد كانط تأسس أخلاق مثالية، كلية شمولية تستمد مرجعيتها الواقع، رغ مأنّ هذا الواقع من إنتاج العقل، لكنّه مريض، وليس من الطبيعة البشرية تلك التي لا تتبدد إطلاقًا،، لأن الميول والرّغبات والشهوات، التي تمثل الطّبيعة البشرية متغيرة لا يمكن أن تؤسس عليها قوانين أخلاقية، لكن واقعيا هذه الأخلاق التي ينادي إليها كانط لا يمكن أن تكون إلا بصورة صورية، فحين تنزل من برجها العالي

1- علاء الطاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، ص 105.

2- جميلة حنيفي، يورغن هابرماس، من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ص185.

3- محسن الخوني، التنوير والنقد، منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط 2، 2009، ص 69.

تصطدم بالواقع، ولا تجد لها مكان تتأسس عليه، لأن الوعي بها نسبيٌّ، فرديٌّ، فالفردي يختلف عن الوعي الجماعي، والفعل الأخلاقي هو فعل بين ذوات منعزلة تحمل كل ذات وعيا يختلف عن وعي الذات المقابلة" وتخرق الإيديولوجيات الجديدة المصلحة التي ترتبط بالحيز الاجتماعي، هذه المصلحة التي تمتد إلى الحفاظ على التشارك الذاتي للتفاهم[1]"

أراد هابرماس نقل الأخلاق من شكلها المثالي إلى الواقع المعيش أي مجرد رؤية ذاتية إلى رؤية اجتماعية. وما غاية أخلاق كانط إن لم تراع جملة الاختلافات الثقافية والدينية التي تطبع المجتمع، هذا الاختلاف في المعايير الذي يحتكم إليه المجتمع هو الذي فرض على الأخلاق أن تكون تواصلية، تكون أخلاق مفتوحة على الحوار العقلاني، وبذلك تجاوز الأخلاق الثابتة إلى أخلاق تؤمن بالاختلافات الفردية وتحترم حرية معتقدات كل فرد مكن أفراد نفس المجتمع" .

إذن المشكل القاعدي بالنسبة إلى كل نظرية مجتمع من منظور هابرماس يتمثل في بناء استراتيجية مفهومية واحدة تربط بين النسق والعالم المعيش ربطا كافيا[2]" أي تتأسّس الأخلاق الصحيحة من تفاهم الأفراد وتحقيق الإجماع بينهم دون أن يفرض أحدهم فعله الأخلاقي كصورة لقاعدة عامة، ملزم الجميع أن يسلك وفقها، ولا يمثل عدم الاتفاق غياب المصلحة العامة المشتركة، بل يمكن اللغة أن تدفع إلى ظهور هذه المصلحة عن طريق التفاعل بين الذوات، ويخرج النقاش هذه الذوات من ذاتيتها، وإخراج الخطاب الفلسفي الأخلاقي من دائرة الإنسان العاقل الكانطي إلى ساحة الإنسان الواقعي، يستمد قيمه من المجتمع عن طريق تفعيل خطاب لغوي داخل الثالوث المفاهيمي: **الحقيقة، الإقناع، التواصل.**

تربط اللغة بين هذه الزوايا المبعثرة، ووحدها قادرة على حمل القناعات الراسخة داخل العالم المعيش،" وبصرف النظر عن مختلف التأويلات والمناهج التي تم بواسطتها مقاربة مسألة اللغة، فقد أجمعت جلها أن اللّغة تمثل أرقى أنواع التخاطب والتواصل[3]"، وتدخل اللّغة أيضا ضمن هذه المعتقدات ودور إيتيقا المناقشة هو تفسير المضمون المعرفي للمنطوق الأخلاقي لـ اللغة فيدخل النقاش لفك الجدل

1- عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الجزائر، ط1، 2005، ص83.

2- جميلة حنيفي، يورغن هابرماس، من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ص189.

3- يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، ص 09.

حول إدعاءات الصّلاحية ليسمح للتواصل بالظهور بعد انتهاء الأخلاق، ويحمل النقاش **بعدين: الدّفاع عن صحة الآراء والتّعلّم من آراء الآخرين.**

❖ التّواصل والفضاء العام:

انطلق هابرماس في نحته لمصطلح الفضاء العمومي (نذكر بالتعريف المفاهيمي بغية تحين الفهم) من مرجعية تاريخية وإعطائها طابعا فلسفيا حيث يرى أن الفضاء العام بدأ مع اليونان **القديمة التي تعني المدينة، و"وأيوكوس"** التي تعني المنزل وفي هذا التقسيم يظهر أولاً تمييزًا بين القطاع العام والقطاع الخاص، **فكانت الأسرة اليونانية تمثل مجال التبادل، أي العمل والإنتاج حيث كان يمنع الدخول إلى المدينة لمن لا يملك صفة أب الأسرة الفاضلة (طبقة برجوازية عريقة).**

ونشأ الفضاء العام في اليونان في ساحة الاغوارة... وهي الساحة العامة التي كان يشتد فيها النقاش أكثر، وتلعب فيه اللّغة الدّور الوسيط، أي "دائرة التّوسط بين المجتمع المدني والدولة، فهو الفضاء **المفتوح الذي يُجمع فيه الأفراد لصوغ رأي عام والتّحول بفضله إلى مواطنين تجمعهم آراء وقيم وغايات واحدة**[1]"كان ذلك في عهد الدولة الأثينية أين كان يتم فيها التوصل إلى اتخاذ القرارات وممارسة السياسة والفنون والأعمال الأدبية، كما كانت تمارس في الساحة العامة طقوس الاحتفال بالأعياد وتجرى فيها أيضا المحاكمات العلنية.

وتعود أيضا فكرة الفضاء العام إلى فلسفة الحق عند هيجل، حيث لا يقتصر الفضاء العام على البعد المكاني، بل هو فكرة نظرية، تعتمد على عوامل اجتماعية واقتصادية، وتضع مفاهيم ومصطلحات خاصة به.

ويحضر هيجل تطبيقه من خلال هيمنة الخطاب الماركسي وحضور أفكاره من خلال القراءة الماركسية للجيل الأول وعند الجيل الثاني عندما" بشرت بالعلم الذي طمسه الغموض في ظل التفكير الديني والأسطوري القديم وذلك بغية إحلال المعرفة العلمية محل الأفكار الخيالية[2]" و هذا الذي جذب

1- حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص 07.

2- أبو الأنور حمدي، أبو النور حسن، يورغن هبرماس، الأخلاق والتواصل، التنوير للطباعة والنشر، بيروت 21012، ص95.

هابرماس نحو مفهوم المجال العمومي، بغية هو منحه أسس معيارية جديدة للنظرية النقدية، **بعدما كادت أن تنتهي إلى العدمية والتشاؤم لدرجة أنها فقدت الثقة في قيم الحداثة والتنوير، فكان الفضاء العام هو مشروع هابرماس لإنقاذ المشروع الحداثي الغربي، وإعادة إحياء الأنوار التي كانت تمثل الفضاء العام الحداثي.**

وقد أصّر على ضرورة تحديد الشروط التي تجعل من الحوار حوارا عقلانيا وحرا من أي سلطة أو هيمنة إدراكا منه بالدور البارز الذي يلعبه الفضاء العام في عملية التواصل، وضرورة أن يتمتع هذا الفضاء بالشروط التي تسمح له باحتواء عملية التواصل، **لأن جوهر هذا الحوار هو الإرادة العامة وإجماع كل الأطراف للمشاركة فيه" بحيث يجب على المواطنين الأحرار والمتساويين أن يصلوا إلى اعتراف متبادل إذا أرادوا فعلا أن يحققوا العيش المُشترك من خلال القانون الوضعي، بكيفية مستقلة ومعقولة**[1]".

وقد ميّز في الفضاء العمومي بين المجال الاقتصادي والمجال السياسي والتكنولوجي، وبين المجال الاجتماعي الذي يحكمه الفعل الأخلاقي، **وتقوم عملية التّواصل داخل الفضاء العام على فكرة الفهم الذاتي، يعتبر المشاركون فكرة الفهم الذاتي في الحوار والنقاش أنفسهم جماعة واحدة يفهم بعضهم بعضا، وليست فكرة الفهم الذاتي والوعي الذاتي، بالفكرة الجديدة بل هي مركز الفلسفة الألمانية بتياراتها خاصة عند كانط وهيجل.**

لهذا حاول الفضاء العام كمفهوم فلسفي توضيح العلاقة بين الذات المُفكرة والفاعلة وعلاقاتها بالآخرين، وهي نقطة بداية لرسم حدود العلاقة بين المجال الذاتي والمجال الجمعي" وخصوصية هذه العلاقة الإتيقية للاعتراف تكمن بالضبط في كونها تتضمن جوهريا كيفيات تحقيق الذات[2]"، ويتم تفكير الفرد /المواطن داخل أطر اجتماعية، سياسية، وأمام تحولات تاريخية تنعكس على مجموعة سلوكيات هذا الفرد المواطن داخل المجتمع سواء من حيث سهولة اندماجه داخل المجتمع أو فاعلية مشاركته في الحياة السياسية، وتعزيزه للديمقراطية، ومن هنا يمكن أيضا أن نميز بين الفضاء

1- كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط1 2012، ص 153..

2- كمال بومنير النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هور كايمر إلى أكسل هوتنس، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2010، ص 127.

العام الذي يشمل الدولة" بحكم أن الطبقة المهيمنة اقتصاديا أصبحت مهيمنة سياسيا وإعلاميا، أي تمتلك الإعلام وتسيره حسب ما تقتضيه مصالحها وليس مصالح الجميع[1]" وبين الفضاء الخاص الذي له علاقة بالفرد وحياته الشخصية وحقوقه وممارساته المدنية.

❖ الواقع والوجه الأخر للتدين

كان الهدف من أخلاقيات النقاش عند هابرماس هو إبراز أهمية الحوار في الفضاء العام، خاصة وأن العالم أصبح اليوم قرية صغيرة بعد تطور الوسائل التقنية وتطور الإعلام، وانتشار أوسع للحوار، حيث أصبح ظاهرة إنسانية كونية لا تعترف بالحدود، لهذا أراد هابرماس تأطير هذا الحوار بأخلاقيات كلية، صدقها تحقيق التفاهم بين البشر حول مركز الاتفاق الجماعي بين المشتركين دون تأثير إيديولوجية المشاركين في النقاش، لأن الحوار الصحيح مبني على احترام الآخر وعدم إقصائه، والالتزام بأخلاقيات الحوار داخل الفضاء العام يؤدي إلى التعايش السّلمي ويساهم في اندماج الأفراد المواطنين داخل المجتمع مهما كانت أبعادهم الهوياتية.

يعتبر فكر هابرماس في جوهره إعادة قراءة للتراث الفلسفي في شموليته، ووحده تجشمّ في مشروعه تقد فلسفة التاريخ، وواجه تمثلات خطابات الحركية الاجتماعية في واحديه منقطعة النظير، وفي الوقت نفسه شق طريق بناء منظومة معرفية قوامها القراءة ثم القراءة، وأكد على وضعيات بعينها، فقط يمثل فيها الإنسان الإنسان، ودون سواه، ووصف وضعيات إذا ما تجاهلها الإنسان سار في طريق كشف الحقيقة، وألح على جزئية الإيمان، لأنه ليس هناك سبيل للشعور بالحرية دون سلوك دربه، وعليه يمكننا وصف تعبيره للحياة ترجمة فورية لرغبة في ذاته للخروج من هذا الوجود الهش، الوجود المستمر في الالتفاف على عناصره الحية، فبساطة أستطاع التعبير عن العلاقة بين مختلف التمثلات التي يسعى إليها الإنسان المعاصر.

إن المتتبع لنمطية هابرماس الفكرية سيحرج عند التعبير، إحراج قصده هو في كتاباته، ليس لأنه يريد التشفي، وإنما خاصية الكتابة التي اتبعها، هي التي تمنعنا من الوقوف على رأس نص بعينه، أو نص في ذاته، ولا يمكننا الوقوف عند تلك الاستراتجيات التداويلية في ذاتها، لان مشروعه فاق حدود الكتابة

1- جميلة حنيفي، يورغن هبرماس، من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ص295.

ذاتها، والدليل هو نفسه ساقه في أكثر من تموضع يسمح له بالكلام، فهاهنا فعل الكتابة وفعل التكلم كلاهما جسر تقني لمستوى أخر من الخطاب، بحيث أخذ منه الصبر مرحلة من حياته لأبأس بها وهو يحاول القبض على صيرورة الخطاب الذي يمكن أن يساعد تطور الفضاء العمومي.

أدرك مبكرا حاجاته المتعددة والمختلفة، والمتميزة قطعا، عن باقي أصحاب المشاريع التي تحمل في مضمونها استشراف حضاري، كما أدرك مبكرا كذلك حاجته اللغوية في شكلها الثقافي والتاريخي، حتى يتمكن من بلورة خطاب منتج حضاريا، وفي الوقت نفسه استنفذ مكونات مجتمع المعرفة، خاصة منها منظومات المعلوماتية، النظرية والتقنية، في ساحة واحدة، وفي موقف غريب ومتميز في الوقت نفسه استفاد إلى حد بعيد من المنظومة اللاهوتية، ووصل به مشروعه إلى إدماج نخبة الدّعاية التي استفردت بأساليب الحماسة والفكاهة.

أعتقد أن عملية وصف إمكانيات هابرماس، هي في حد ذاتها تكوين معرفي، مع أنه قد تحمل في وصفها إساءة إليه، ولنا في الوقت نفسه، ومع ذلك لم نتمكن من تسجيل اعتبار واحد يخالف أصول فطرة الإنسانية المودعة في عقل مفكر مرجعي بالنسبة للمشتغلين من داخل الفضاء العمومي، أو من يريد الخروج منه، فهم على السواء بالنسبة له، لأنه كما قلنا سابقا لم يضع شروط للالتحاق أو المغادرة، أو كان متحمسا، أو مشككا، أو متفائلا، أو مرتبكا بباسطة كان يفكر، ما معناه انه لم يفكر لذاته بل كان يفكر بذاته.

تتساوق كتاباته التي تؤسس لفضاء العمومي مع نفسية الإنسان الألماني، وهو يعبر عن مشاعره تجاه الحياة، ندرك نفسيته المثقلة بهموم تاريخية الرصيد الاجتماعي للشعب الألماني، وهو أحد أجزاء هذا الشعب، وعليه لا غرابة في كثرة وتعدد تصوراته، ولا غرابة في عدم تقبله للنمطيات المسافرة عبر الزمن، وأحيانا الأمكنة، وهنا نتعرف على خلفية معاداته للتوجهات الرمزية التي تنشأ في ظل ميتافيزيقا شمولية، ووظيفية تاريخه مخزية بالنسبة للإرادات الحرة.

ظل يطالب المجتمعات التي ترغب في الحرية من أن تضع مسافة أخلاقية مع النمطية، ذلك لان كل نمطية تحمل في ذاتها أسس تفكيك قيم الأنساق التي ائتمنتها على قيمها الحضارية، فالقيمة الحضارية لكل مجتمع تبدأ عند أول قطيعة مع تراث مزيف، وعند هذا الموقف تسارعت خطاه لمحاصرة كل الثقافات التراجيدية، هي المسئولة عن كل هزائم المقدسات، بما فيها مقدس العقل.

بدأ في مسيرته رجلا ألمانيا مخلصا لانتمائه، وعلى هذا الاعتبار ساير بوعي مشروعه، فأفكاره عقلية النظر ،وواقعية في مسلماتها، و في ذلك وضع نصب توجهاته نتائج الحداثة كمشروع لم يتم تجديده بعد، أو لم ينته بعد، وكل المحاولات السابقة سارت على نمط التحديث وليس الحداثة، وتوصل إلى هذا الوصف من كثرة التناقضات التي يعيشها العالم، وهنا بالذات حمل شعار النقد كوعاء وجودي تستمر معه باقي الموجودات المقبولة و المرفوضة، المرموقة والمغمورة، الساكنة والثابتة، الظاهرة والخفية، التي تملك الحقيقة في ذاتها وتلك التي تملك الحقيقة بذاتها.

منذ البداية حرص على مناقشة الجميع، وخاصة في المساحات التي يحددها مناوئه، لأنه هناك فقط يحاور باستشراف، بمعنى يفكر من خلال خطابات المناوئين، وفي هذا المستوى يحيل كثير من هم في حاجة للمعرفة إلى مساحات مختلفة عن تلك التي هو بصددها، لأنه لا يدعي امتلاك الحقيقة، ولا يريد السطو عليها، كما لا يريد مشاهدتها، لأنه لم يدخل في نقاش من أجل الحقيقة ، **وهو في الوقت نفسه يعبر بهدوء عن الخوف الذي هو نتيجة لخيبة الأمل، وتلك تظهر في الادعاء، بمعنى أنه ليس في حاجة للزمن كي يثبت للأخر أنه يفكر، وإذا حدث هذا، في اعتقاده، سيتدمر الباحث عن الحقيقة بمسلمات الحقيقة نفسها، وهنا يعبر عن جزئية مهمة، أن ليس من شأن المفكر تدوين أو تدويل الحقيقة.**

اعتبارا من هذا الموقف النّقدي الصارم ستتشكل لبنة فلسفية هابرماسية متميزة، وفي تشكلاتها سيكشف عن إشكاليات عميقة في الوجود عمق التّواجد الإنساني في هذا العالم، ومن أهما حضور الدين في نسقية الفضاء العمومي، وللعلم يناقش إشكالية التدين، وليس الدين في ذاته، أي أن تجسيديات النصوص المقدسة هي الإشكال، ونلمس منها الصراع الطبقي، ومنظورات الكنيسة المختلفة من ثقافة إلى أخرى أفرزت صدام غير منته، ومن بينها كذلك الممارسات السياسية التي أنتجت المركز والهامش، وأخيرا التواجد على سلم التّاريخ ، وهنا نقصد إشكالية التحقيب التاريخي ومن يملك الأحقية في التعبير باسمه.

بناء على المقّدمات السّابقة، يعتبر تصوراته تحمل في ذاتها ندرة الاطمئنان، ذلك لأنه من السذاجة أن نعتبر الفضاء العمومي وجد ليستقر به الأفراد، وكل من يراهن على هذا المبدأ سيبقى خارج حدود عقله، فالفضاء العمومي منظوراته شاملة وكونية، فقط تسمح لمن يملك ثقة في ذاته مشاهدة

تفاعلاته، ومن يعتقد أنه سيتهكم على هكذا مشروع فهو لم يدرك بعد المغزى من كونه إنسان، أو لم يدرك بعد قيمة الأخلاق التي منحته إياها الإنسانية، لأنها ببساطة نزعت عنه نزعته الحيوانية، وزرعت فيه الثقة، هذه الثقة هي تفكير على استمراره في الوجود، ولكن وجودها معك ليس من أجل الوجود ذاته.

إن المتتبع لسلوك هابرماس السياسي يجده مقاربا في وصفه للعمل السياسي مع المثقف الفرنسي عموما، لأنه يتحرى التنظير في السياسية أكثر من مناقشة الفعل السياسي، وأكثر من ذلك يحرص على ألا يكون في صف المعجبين من النتائج المبهرة للقول السياسي في مخيلة العامة من الناس، وهذه المسألة جعلته أحيانا يتحرج من الفلسفة التي انبنت عليها خطابات النازية، وفي كل مرة يقرأ تمثلاتها يتملكه شعور فلسفي تعبر عنه " **نظرية الانعكاس** " وهذا التحرج حرص على ألا يغوص به في نقاشات ليس مستعدا لها.

إذن نظرية الانعكاس في الفلسفة السياسية تشكل خطر موضوعي على فلسفته، **الأمر الذي عجل به إلى البحث عن منفذ مغاير تماما في المنظور السياسي فكانت الحوارات التي تفكك الواقع تستهويه وتنظيرات المعرفة تشده إلى الخطاب الأمريكي نظرا لتعدد هوياته، وعليه تعدد قواعده، وهاهنا في رأيه تتوسع مدراك المنشغلين بالفضاء العمومي السياسي الذي سيشغل عقول الفلاسفة في مقاربة أنطولوجية لمفهوم السياسة كممارسة، وعلاقاتها بمنظومة التدين.**

من هنا يمكننا القول أنه استفاد كثيرا من البيئة السياسية التي شكلتها الأوعية الرمزية في وصفها الأمريكي، **وعليه يمكننا القول أن كل حواراته مع الفلاسفة الأمريكيين هي قفزة ثقافية بين ضفتي المحيطين من جهة، ومن جهة أخرى هي انتفاضة ضد النموذج النفسي للعمل السياسي في صيغته الأمريكية، كيف لا، وفي نظره ألمانيا هي النموذج المكتمل تاريخيا**، وهذا الذي دفه إلى نحت **خطاب السني جديد سمي بـ " المنعرج الألسني"**، على اعتبار أن اللغة هي التي تحمل الواقع وليس الوعي بالتاريخ، هي التي تصف المركبات الهوياتية في صيرورتها، وعليه كل أشكال تفسير الواقع لابد أن تنطلق من الهوية الأحادية في المضمون وليس النمطية.

يواصل نقاشاته لنظرية الانعكاس السياسية من أجل إدارة النقاش حول الفضاء العمومي، الذي في مخرجاته مفاهيم الديمقراطية ،كما رصدتها نظرية الحداثة من جهة ، ومن جهة أخرى مراقبة تطور أفكار الحداثة، وبخاصة في تمثلاتها المستوحاة من منظورات "ما بعد الميتافيزيقا" كما كان يحلم بها **رواد فلسفة التنوير، ومن هنا يعتبر هذه الفلسفة** موروث إنساني، وليس جرماني بحت، **لأنه كل إنسان يبحث عن الحرية لابد له من أن يصفي مع إشكالية الحقيقة في ذاتها، ومن هنا الفضاء العمومي هو يحمل حقيقته في ذاته،** فهو يتجاوز صيرورة الحواجز التي تتركها أثار أفعال الأفراد، ما يعني أن الحياة البشرية هي مكتسبات لا يمكن التنازل عنها في إطار المصلحة التي تنتجها المعرفة في نزعتها الوضعية، **أي فلسفة الفضاء العمومي هي مواءمة سيكولوجية الإنسان وهو يحاول الاندماج في الواقع.**

الأكيد، أن فلسفته تعلقت بسيكولوجية زمنه من جهة، و في الوقت نفسه تعلقت بنظرته للعالم، العالم الذي أصبحت تتناقض فيه كل التفسيرات المتعلقة بالوجود من جهة، ومن جهة ثانية تعذر إيجاد موقف موحد تجاه المواقف البشعة الذي يتعرض لها الإنسان، تحت ذرائع الهوية المزيفة، وهنا يحاول محاربة نزعة الحرب التي تستمد قوتها من هذا الهوية المزيفة، والتي بطبيعة الحال هي الوعاء الذي تنمو فيه حطابات الحرب، والنزاعات الفاشية، وفيها كذلك **ينمو السكوت السيكولوجي الذي ترسخ بعامل الخوف، الخوف الذي عملت عليه نظرية الانعكاس السياسي في أكثر من موقف سوسيولوجي، وهنا وجب على مرتدي الفضاء العمومي الاشتغال في مجال المسكوت عنه حتى نحقق بعض التواصل مع مواقف الوعي، وليس التواجد السوسيولوجي الذي يعني الإهمال العلائقي.**

يكشف للجميع السياق الذي ارتبط به فكره، والمعلوم أنه دخل في مقاربات مع تصورات النازية من داخلها، وواءم مشروع الفضاء العمومي مع فكر النقد الفلسفي، وهنا يجب علينا مرافقة أفكاره في سياقها التاريخي، وفي عموم منظوراته رسم في مخيلة متتبعه حركة غير منتهية بين مجموعة من النظريات، كونه ينجذب لنصوص فلسفة الوجود وبالمستوى نفسه حاجج بمنظورات الفلسفة الوضعية، وخاطب بتحديدات ألسنية صارمة، **وفي ظل هذه الحوارات السيكولوجية بالماهية بدأ يعترض على نمطية السرد التاريخي لأثار النزعات التي تحكمت لفترة طويلة في حياة البشر وهنا السر الذي يجعلنا ندخل في تناص موضوعي لفلسفته النقدية،** وبخاصة مع فلسفات مدرسة فرانكفورت.

حاول أن يبرهن في أكثر من مناسبة أن التفكير اليساري ليس **تفكيرا بقدر ما هو حالة عاطفية** يمر بها كل من عايش وضعيات تواجد النازية في العالم الحي، وعليه يجب مسايرة التفوق النازي، وليس الاتحاد معه، **وفي هذه الوضعية بالذات ينتقد معارضوه من رواد "مدرسة فرانكفورت" الذين يعتقدون أن مشاريع النازية قد فشلت وانتهت، وهنا بالذات عمل على فضح الخلايا النائمة لها في وسائل الإعلام، ومتابعتها في شبكات الذاكرة، ورصد الأوعية، التي أُفرغت فيها، وبخاصة تلك الأوعية الثقافية التي تم مُسبقا غرسها في المجتمعات.**

بناءً على تتابع أفكاره، وفي إطار هذه النسقية يتحدد مشروعه، والأكيد أن هذا المشروع يحمل هوية سوسيولوجية، والغرض من استدعاء السوسيولوجيا هو فهم طبيعة التّحولات في مخيلة المجتمعات، من أجل مرافقة تمدد نظريات التدين وأثرها على الدين ذاته، وهو يُمَارَسُ في المجتمعات دونما اعتبار للطقوس الطائفية، **وفي اعتقادنا، هو ليس متدينا، وليس علمانيا، ولا محايدا للدين، كما أنه يرفض أن يكون الدين تقليديا بالنسبة للمؤمنين.**

خَـــاتِـمَـــةٌ

في الأخير يمكننا القول إن مسألتي الدين والتدين تبقى إشكالية صعبة، لا يمكن أن تهيمن على أوصافها الفكرية، أي مدرسة، أو نسقية فكرية، حتى وإن ادعت الموضوعية، وارتبطت بالنقد كممارسة جوهرية من أجل إبراز الغرض الخفي، والمتحرك في صلب هذه الجدلية، كونها تطرح إشكاليات على العديد من المستويات، هذا إلى جانب تعدد مظاهر الظاهرة الدينية في العالم المعاصر.

وعند هذا الأساس بالضبط وقعت حركية مريبة في سلوكياتها، ولازالت تشتغل في العمق، تشتغل على أعتاب الصيرورة التاريخية، كما أنها توظف مجمل طاقات الإنسانية جمعاء، وعليه اشتغالنا في هذه الأطروحة جاء لوصف هذه الحركية من خلال أثارها البادية للعيان، وللأسف لم يتمكن العقل البشري في وعيه الحالي من فك الارتباط مع المتخيل المرافق لعالمنا المعاصر.

ومن اجل فهم هذا الغموض ورفع التباساته على الفضاء العمومي حاول هابرماس إعادة تعريف دور الدين بلغات وخطابات موجود بالفعل في عالمنا المعاصر، ودورنا هنا فرز تلك التعريفات وتصنيفها، ومحاولة استنباط خصوصية كل مجتمع، لأنه في الأخير ذلك الغموض زادت حدته انطلاقا من الاعتبارات التسطيحية التي ألت إلى جميع تمثلات الحياة، بما فيها التعامل مع الدين.

ندرك أنّ هذا الغموض في العلاقات المعاصرة سببه الأولي في اعتقادنا تخلي وانسحاب القوة الدينية الفاعلة لمراكز قوة أخرى تعتبر أنها قوية، وسبب هذا الانسحاب، والذي كان طواعيا، تعدد المخيال في العلاقات الفردية، وهنا فقد الفرد مصدر السلطة الفعلية التي يمتاز بها، وهي سلطة الأمل.

إذن هوية العام المعاصر تبين أنه عالم يعش بدون أمل في المستقبل، و يعود السبب في ذلك إلى تلك الهويات المركبة، ونقصد هنا هوية دينية مضافة إلى هوياتي ثقافية، وسياسية ة، وهوية جنسية، بمعنى تعدد نماذج تحصين الفرد المعاصر هي السبب الأول في تدمير هويته المميزة، وهي السبب في خروجه إلى العالمية الوهمية، وسبب هذا التطرف هو سيطرة نخب اليساريين، لهذا الأمل لا يتلاءم مع أسلوب التفكير والكتابة الشاعرية الممتلئة بالعاطفة من قبل رجل الدين ، ومع ازدراء الآمال الاجتماعية للتنوير في

نسختها التنويرية فرضت علينا طموحات ما بعد الحداثة، وبالفعل تصورات كل من" نيتشه" و"هيدجر"، عبّرت وعبرت طرق ومسالك وجهة نظر معظم اليساريين.

نعتبر ونستنتج من خلال الطرح المسند أن خطابات المتعلقة بالدين بعد كل البعد عن الدن، بمعنى كانت تناقش قضايا ثقافية، وتناقش المعتقدات التي توارثتها الأجيال على أنها دين، ويعود السبب في ذلك إلى الممارسات التي عملت عليها الكنيسة على وجه الخصوص، وذلك لم يمنع من أن تتحول تلم الممارسات الخاطئة إلى دين في عرف علاقاتهم المرتبطة بحياتهم اليومية، أو هي أسوأ بكثير، ففي رأيي، اليسار كممارسة سياسية أثر على الخطاب الديني، وبدوره على علاقات البشر فيما بينهم.

أدركنا أنّ مسألة العقلانية لم تعد قابلة للنقاش في سياق معرفي ابستمولوجي بحت، كونها تعرضت إلى ضغوطات خارجية كثيرة، وتملت في عمومها بمسألة الثقة في العقل نفسه، وهنا بالذات ظهرت تيارات تناهض الحضور المعرفي المبني على أسس منطقية تحق مصداقية الخطاب الديني، وهذا الموقف الحازم أثر على قدرة، وقوة الإنسان في العمل بحرية وإرادة كاملة.

إذن يمكننا القول أنه لم تعد إرادة الإنسان محور نقاش في عالمنا المعاصر، وعليه هي غير مرغوب فيها، غير الممسوحة بها، قد تعود بالسلب على العالم من جهة، وعلى المتدينين بالخصوص، لذلك، ما زال صوت البطريرك، والبابا ، والإمام يعلو، ويتحدث بصوت عال، يخبرنا عن الصبر، والصبر هو ميزان الوعي، فالصبر يذيب طول السنوات المريرة، ومن يتكلم مجددًا عن غير الصبر فهو ظالما لنفسه، وسيغدو عاجزا عن فهم عالمه، وبالضرورة عمله سيتوج بالخسارة، ومن يسخر من هذا التوجه سيهزم ، وستقتله السخرية ، فببساطة سوف لا يجد من ينتصر له، فقضيته ليست بعادلة.

لذلك كل ما يمكن أن يفعله المثقفون للمضطهدين هو مساعدتهم على صياغة أغراضهم واحتياجاتهم بطريقة تنفصل عن اللغة السابقة ، وهي اللغة التي صممها المضطهدون لخدمة أغراضهم وتحقيق رغباتهم، لكن اللغة الجديدة لن تكون أكثر صرامة ولا أقل "أيديولوجية" أو "أقل بنية" ، فهي أقرب إلى ما هو موجود حقًا في الأساس ، إنها اللغة القديمة الجديدة السيئة لأنه أكتشف الإنسان المعاصر حجم وهمه

ومغالطاته لنفسه، قبل مغالطة إيحاءات التراث والتاريخ ، وعليه سيكون مجرد أداة ، لا أكثر، وعند هذا الحد يبدو عديم الفائدة، كونه أصبح كتعبير لقائمة الأشياء وذلك ستزيد ألمه .

قد تكون هذه الانتقادات للغرب مجرد نتاج لما يسميه الغرب نفسه يقظة شديدة التأخر، ومن اجل التمسك بالسلوك الذي يمنحنا نمط الحياة السائدة، هو العيش وفق خاصية المجتمع الأمريكي، لكن هذا اليقظة الحازمة هي إلى حد كبير مسألة حث المجتمع على التمسك بالديمقراطية الدستورية، ولكن للأسف الديمقراطية الحمقاء كما كان ينظر إليها جاك ديردا.

ناقشت هذه الأطروحة تصورات المؤسسة الدينية التي تعتبرها أن فهوماتها هي الوحيدة التي تعبر بصدق عن حاجات ورغبات الإنسان في زمنيته الثابتة، مع أنها ليست مطلقة في تمثلاتها، وهنا ندرك كيف تحول الصراع من الخلفيات الدينية الى الخلفيات السياسية، فحالات التعبير الديني ليست في مجملها تحمل الحقيقة.

والحمد لله أولا وآخرا.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع:

1) أبو الأنور حمدي، أبو النور حسن، يورغن هبرماس، الأخلاق والتواصل، التنوير للطباعة والنشر، بيروت 21012، ص49.

2) أبو العلاء المعري، المنتخب من اللزوميات نقد الدولة والدين والناس، تقديم: هادي العلوي، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق، ط1، 1990

3) أحمد أمين، كتاب الأخلاق، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، دط، 2011.

4) أحمد يوسف سميائيات التواصل وفعالية الحوار، مفاهيم واليات، منشورات مختبر اللسانيات وتحليل الخطابات ، جامعة وهران، الجزائر، د ط ، 2004.

5) إدغار موران، الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركب، تر: أحمد القصوار، منير الجوجي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2004.

6) ادوارد كارديلي: في النقد الاجتماعي: ترجمة أحمد فؤاد بلبع، دار المعارف، ط 1 ، س 1968.

7) أريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهوان، مراجعة : لطفي فطيم، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، والكويت، ط1، 1989.

8) أسماء بن قادة: الجهل المقدس قنبلة مدمرة للدين والانسان والرسالة، الراية القطرية ، 10 أكتوبر 2010

9) أشرف حسن منصور، ما بعد الحداثة بين ليوتارد وهابرماس، أوراق فلسفية ، العدد 4-5 2001

10) ألان تورين، ما الديمقراطية؟ (دراسة فلسفية)، ترجمة: عبود كاسوحة، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، دط، 2000.

11) آمال عميرات: الاتصال الاجتماعي (العمومي) وأبعاده في منهج الدّعوة المحمّدية، دار نبلاء ناشرون، عمان، الأردن، ط1، 2014.

12) اندريه توزيل: ماركس ونقده للسياسة ، ترجمة جوزيف عبد الله، دار التوير، بيروت، ط 1، 1981.

13) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، تر: الإمام عبد الحليم محمود والأستاذ أبو بكر ذكرى، دار الشعب، القاهرة، دط، 1399هـ/ 1979م.

14) برتراند راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، تر: عبد الكريم أحمد، مراجعة: حسن محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، دت

15) برهان عليون: نقد السياسة الدّولة والدّين، المركز الثّقافي العربي، لبنان، ط3، 2004، ص132.

16) برهان عليون: نقد السياسة الدّولة والدّين، المركز الثّقافي العربي، لبنان، ط3، 2004

17) برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط4، 2007،

18) بغورة الزاوي، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة بيروت، لبنان/ ط1، 2005،

19) بولس الخوري: في فلسفة الدّين.

20) بولس الخوري: في فلسفة الدّين.

21) بومنير كمال وآخرون، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرير والتواصل والإغراق، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012،

22) بيار. ف. زيما: النّص والمجتمع

23) تزيفيتان تودورف، وحي الأنوار، تع حافظ قوية، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، ط1، 2007،

24) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، تح: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، دت، ص76.

25) جارودي روجي: كارل ماركس، ترجمة جورج طرابيش ، دار الاداب، بيروت، ط1 ، 1970.

26) جاك دريدا، ضمن حورات ونصوص فوكو- دريدا- بلانشو، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سوريا، 2006.

27) جان بودريان: ادغار موران، عنف العالم، تر: عزيز نوما، دار الحوار، سوريا، ط1، 2005.

28) جان جاك روسو: (أ عقيدة القس من حيل السافوا) تر: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1،2014

29) جان جاك روسو: دين الفطرة، ترجمة: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2014.

30) جان فرانسوا ليوتارد، الوضع ما بعد الحداثي تقرير عن حالة المعرفة، ترجمة أحمد حسان، القاهرة، دار الشرقيات 1994.

31) جميلة حنيفي، يورغن هبرماس، من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية.

32) جورج لوكاش: تحطيم العقل: فلسفة الحياة، تر: إلياس مرقص، دار الحقيقة، لينان، ط1، 1982.

33) جون لوك، الحكومة المدنية، تر: محمود شوقي الكيال، مجموعة اخترناك، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، الدار القومية للطباعة والنشر، دط، دت.

34) جون لويس: مدخل الى الفلسفة، ترجمة انور عبد المالك، دار الحقيقة، بيروت ، لبنان ، ط 3، 1978.

35) جون هرسبرس، السلوك الإنساني مقدمة في مشكلات علم الأخلاق، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الله المعطى محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، 1995.

36) حسن حنفي، الدين والثورة في مصر (اليمين واليسار في الفكر الديني)، مكتبة مدبولى، القاهرة، دط، 1989.

37) حسن محمد حسن : النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1991.

38) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص 07.

39) خوسية كازانوفا: الأديان العامة في الأدب الحديث، تر: قسم اللغات الحيّة في جامعة البلمند، مراجعة الأب بولس وهبة.

40) الدين، الدولة والمجتمع الدولي، وقائع المؤتمر الدولي الحادي عشر حزيران 2006، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية، فلسطين، ط1، أكتوبر، 2006

41) الربيع ميمون، القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 1980.

42) رشاد عبد الله الشامي، القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة، عالم المعرفة (سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، الكويت، دط، يونيو 1994،

43) رشيد البراوي: التفسير الاشتراكي للتاريخ مختارات من فريدريك انجلز، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، د ت، 1947.

44) رشيد حسين البرواري: الأفكار العقلانية واللاعقلانية وعلاقتها بالالتزام الدّيني وموقع الضّبط، دار جرير، لبنان، ط1، 2013 .

45) روجي غارودي: في سبيل حوار بين الحضارات، تر: عادل الحواء، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 1981

46) روجيس دوبري محاضرات في علم الإعلام العام: الميديولوجيا، ترجمة فؤاد شاهين ، جورجيت الحداد ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 1 ، 1996.

47) الزاوي بغورة الأنطولوجية التاريخية في الفلسفة الكانطية، مجلة التدوين، العدد الرابع، ديسمبر، وهران 2012.

48) سبينوزا، علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، دط، دت.

49) السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط2، 2004،.

50) سيريل بيرت: علم النّفس الدّيني، ترجمة سميرة عبده، منشورات دار الآفاق الجديدة، لبنان، ط1، 1985

51) سيغموند فرويد: مستقبل وهم:

52) سيف

الدين عبد الفتاح، الزحف غير المقدس تأميم الدولة للدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016

53) عبد الجبّار الرّفاعي: الدّين والظمأ الأنطولوجي، دار التنوير، لبنان، ط1، 2016.

54) عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى 1992،.

55) عثمان أمين، نقد المجتمع الإسلامي المعاصر، تاريخ الفكر الإسلامي، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، مج1، الجزائر، ط1، 1972.

56) عصام السيد محمود : الطريق الثالث (دراسة نقدية لمفهوم المدني والديني في المصطلح السياسي المعاصر، دار الوعي للنشر والتّوزيع، الرباط، ط1، 1437.

57) عقيل سعيد ملازاده: الحوار قيمة حضارية، دار النّفائس، الأردن، ط1، 2010،

58) علاء الطاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هبرماس، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1

59) علم الاجتماع ونظرية اللغة (محاضرات سنوات 1970-1971، نسخة ألمانية سنة 1984)، ترجمة ر. روشليتز، باريس، أرمون كولان، 1995.

60) 1995.

61) علي عبود المحمداوي صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج،): مجموعة من المؤلفين، إشراف ، تقديم علي حرب، الجزء الثاني،منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى،

62) عمر الزقاي، تجديد الخطاب الديني في الجزائر، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، 2011-2012.

63) عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الجزائر، ط1، 2005، ص83.

64) فتحي التريكي، نقد فلسفة المركز عند فوكو وفلاسفة الإختلاف، أوراق فلسفية، العدد 26، 2009-2010، القاهرة،.

65) فرانسوازداستور: هيدغر والسؤال عن الزمان، تر سامي أدهم، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1، 1993،

66) فرانك مانويد – حدود التواصل:الإجماع والتواصل بين هابرماس وليوتارد،ترجمة عز العرب حكيم بناني، إفريقيا الشرق، المغرب، 2008.

67) فريدريك هبغل:أصول فلسفة الحق، تر: وتقديم، أمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، المجلد الأول، بيروت، ط3، 2007 .

68) الفكر الما-بعد ميتافيزيقي (1988)، ترجمة ر. روشليتز، باريس، أرمون

69) فلسفة الدّين مقول المقدس بين الإيديولوجيات واليوتوبيا وسؤال التعددية.

70) فوكو ميشال، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي، وأخرون، مركز الإنماء القومي،1990.

71) فوكو ميشال، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى،1997.

72) فيصل عباس ، الفلسفة و الإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، بيروت-لبنان، د ط، د ت.

73) ك. ع، يونغ: الدّين في ضوء علم النّفس، تر نهاد خياطة، دار العربي للطباعة والنّشر، دمشق، سوريا، ط1، 1998.

74) كارل آتو آبل: التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، تر عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، لينان، ط1، 2005.

75) كلايد كلوكهون: الإنسان في المرآة: علاقة الأنثروبولوجي، بالحياة المعاصرة، تر: شاكر مصطفى سليم، غوث الأنصاري، مؤسسة فرانكلين للطباعة النّشر، بغداد، نيويورك، ط1، 1964.

76) كلفاح أمينة: الفكر النقدي (دراسة وثائقية حول مدرسة فرانكفورت النقدية) مذكرة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية والحضارة الإسلامية ، قسم علوم الإعلام والاتصال ، جامعة وهران، بدون تاريخ.

77) كمال بومنير النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركايمر إلى أكسل هوتنس، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2010، ص 18

78) كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط1 2012، ص 10.

79) كميل الحاج، الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، عربي انجليزي، مكتبة لبنان الطبعة الثانية،لبنان،2002.

80) كورنو أوغست: أصول الفكر الماركسي : ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الاداب، بيروت، ط 1، 1968.

81) كوينتين دولا فيكتور: مفاهيم المواطنة والفضاء العمومي عند هابرماس وحنة أرنت، تر نور الدّين علواش، إضافات مركز الوحدة العربية العدد 22 بيروت 2013.

82) لوران فلوري: ماكس قيبر،

83) لورانس إ هاريزون سمويل هنتنجتون، الثقافات وقيم التقدم، تر: شوقي جلال، إشراف: جابر عصفور، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2009.

84) لويس دومون: مقالات في الفردانية، منظور أنثروبولوجي،ترجمة: بدر الدّين عردوكي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2006.

85) ماركس كارل: نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة: رشيد البدوي: دار النهظة العربية، ط 1، د ت .

86) ماركس:ماكس انجلز: الايدولوجيا الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب: دار دمشق للطباعة والنشر،دط، 1976.

87) ماركيوز : العقل والثورة: ترجمة: فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، د ط 1979.

88) مانفريد فرانك، حدود التواصل (الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار)، تر: عز العرب لحكيم بناني، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2003.

89) مجدي أحمد محمد عبد الله: مقدّمة تعلم النّفس الدّيني، (دراسات عاملية مقارنة)، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1، 2013.

90) مجموعة مؤلفين، التواصل نظريات وتطبيقات،(سلسلة فكر ونقد)، إشراف محمد عابد الجابري،الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 2010.

91) محسن الخوني، التنوير والنقد، منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط 2، 2009،

92) محمد أركون، العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط3، 1996،.

93) محمد الشبة: مفهوم المخيال عند محمد أركون، منشورات ضفاف، لبنان، ط1، 2014.

94) محمد الصادق بلم، العلامة محمد البشير الإبراهيمي وآفاق الحداثة –سؤال التنوير–، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، انظر: عبد الله إدالكوس، الأنسنة أفقا للتنوير عند أركون، الجزائر، ط1، 2016.

95) محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ما بعد الحداثة تجلياتها، دار توبقال، الطبعة الأولى، المغرب 2007.

96) محمد شحرور، الدولة والمجتمع، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، دط، 1994.

97) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، 2009.

98) محمد عبد الله دراز: الدّين،

99) محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط1، 1988.

100) مراد بن قاسم، معان فلسفية التواصل والأنظمة الرمزية،

101) مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع، ترجمة: حنفي بن عيسى، دار القصبة للنشر، الجزائر، دط، 2007

102) مصطفى عبده: الوثنية والأديان، منشورات مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط2، 1999،

103) مصطفى عبده: الوثنية والأديان، منشورات مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط2، 1999

104) مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1427.

105) مصطفى ملكيان: العقلانية والمعنوية في مقاربة فلسفة الدّين،

106) الناصر عبد اللاوي: التواصل والحوار، أخلاقيات النّقاش في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفرابي، لبنان، ط1، . .2013

107) نور الدين الشابي، ميشال فوكو، وأنطولوجيا الحاضر، مقاربات فلسفية، العدد الأول،جانفي 2014، جامعة مستغانم.

108) نور الدين ثنيو، إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، مارس 2015،

109) نورة بوحناش، فوكو ومأزق الأركيولوجيا، في أفق المعيارية، أوراق فلسفية، العدد 26، 2009-2010، القاهرة.

110) نيكولاس آدامز: خابرماس واللاهوت، تر: جمّو حمّو شهيرة شرف جداول لبنان، ط1، 2016.

111) هابرماس والسوسيولوجية، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية ص39

112) هابرماس يورغن : اضاءات حول مفهوم النشاط التواصلي : ترجمة عمر مهيبل: من النسق الى الذات : قراءات في الفكر الغربي المعاصر، منشورات رابطة الاختلاف الجزائر، ط 1 ، س 2001.

113) هانز جورج غادمير: الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، ط1، 2007.

114) هانز جورج قادامير: الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، ط1، 2007،

115) هاينز موس: الفكر الاجتماعي، نظرة تاريخية عالمية ، ترجمة: السيد الحسني، جهينة سلطان عيسى، دار المعارف ، القاهرة، ط 2 ، 1981.

116) هيغل: فينولوجيا الفكر، تر: مصطفة صفران، الشركة الجزائرية للنّشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1981.

117) يورغن هابرماس: الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، تر: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 1995.

118) يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، تر حسين صقر، منشورات الجمل، لبنان، ط1، 2001.

119) يورغن هابرماس: بعد هاركس، تر محمد ميلاد، دار الحوار والنشر، سوريا، ط2، 2010 .

120) يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1

121) يورغن هبرماس القول الفلسفي للحداثة، تر فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995،

- **المراجع الأجنبية:**

122) A.Cottereau et paul ladrière / pouvoir et légitimité, paris, édition de l'école des hautes études en seciences sociales, 1992.

123) Adorno Théodrre, Minima Morolia,édit payot, paris1989

124) Bernard Miége / l'espace public perpétué, élargi et fragmenté, textes réunis par Isabelle Paillart, l'espace public et l'mprise de la communcation, Grenoble, éd. Ellug 1995.

125) Brunet_diane : Un monde en paix, Une utopie réaliste ? ; http://bibliotheque.uqac.ca/;: http://classiques.uqac.ca/; Paris: Editions Fayard ،1992 ، Niraja Gopal Jayal : La religion, la laïcité et l'état ; Université Jawaharlal Nehru ; Avril 2017

126) Catherine Audard : JOHN RAWLS ET LES ALTERNATIVES LIBÉRALES À LA LAÏCITÉ , https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2009 - 101.htm

127) Cyrille Bodin : :Espace public et champ scientifique : la publicisation des agents scientifiques sous l'emprise de

l'idéologie de la vulgarisation ; https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01275744; Submitted on 18 Feb 2016,

128) David Tracy : Western Hermeneutics and Inter-Religious Dialogue ,

129) De tocqeville, alexis, de la démocratie en amerique, 1985, (reproduit en œuvre complète) , Gallimard, paris, 1952 – 1970.

130) Dominqique Wolton / communication politique : construction d' un modèle , revue H ermes , n° 4 , le nouvel espace public, paris, éd CNRS 1989.

131) durkheim ;Les Formes 2léMENTAIRES DE LA vie religieuse , Paris ,1937

132) H,Jurgen ,Théorie de L'agir communicationnel,op,cit, t2 .

133) Habermas (J) :Discours philosophique de la modernit, Gallinard 1988.

134) Habermas trad, par M arc Bide L aury / l' espace public, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, Paris, éd. Payot 1978.

135) Habermas, jurgen, Marx, édit fayard, paris, 1985

136) Habermas. Jürgen :Idéalisation et communivation,op ,cit,56.

137) Habermas. Jürgen :Logique des sciences sociales, op, cit .

138) Habermas. Jürgen, L'espace public, paris, ed, payot. 1978.

139) Habermas. Jürgen, Lintégration Républicine, Essai de Théorie politique.TP. Paris-Fayrd, 1998.

140) Habermas. Jürgen, morale et communication, op,cit

141) Hegal.Le.son. Sur. La .Philospphy de la Religion 1erpartier .J. giblin. Paris, J. verin 1995,

142) Horkheimer ; Max ;Théorie traditionnelle et théorie critique ; Paris, Gallimard ; 1974

143) https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-10-page-337.htm

144) Hudving Feuerbach. Lessens du chistiannis.

145) Hugues Cazenaves / communication politique et démocratie, revue cahier Français, la communication politique, les modèles de la communication, paris, éd . la documentation Française, n° 258, oct – déc 1992.

146) JANIE PÉLABAY : Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition ; TRACÉS 12 2007/1 PAGES 121-135,

147) Jürgen Habermas : le discaurs philosophique de la modernité-trad Clnristian Bouchindhomme –Raian Rechlitz –ed. Gallimard- paris- 1988-.

148) Jürgen Habermas : L'ESPACE PUBLIC ET LA RELIGION, Une conscience de ce qui manque :

149) K.Jaspers :Introduction a la ph, losophie Traduit de l'allemand par Hemrl, riel Gallimard 1950

150) Kantardjian, grégorie, les grandes théories politique, coéditiion létudinant l iris, PARIS 2003

151) L. Habermas. Jürgen:L'espase public et la Religion (une consceince de ce qui manque (http://www.cairn.info/revur-etudes 2008-10- htm.ser-etudes.

152) La Burth – Tolra , Philipe et W arnier , / Ethnologie - A nthrologie , Paris, éd. Puf 1993.

153) Laburthe, Tolra, philippe,et warnier ; jean pierre, ethneologie anthropolgie, édit, Puf,paris, 1995

154) Lenoble et Berten / L'espace public comme procédure, pouvoir et légitimité, Figures de l'espace public, textes réunis par Alain Cottereau et Paul Ladriere ; paris ; éd. L' école des hauts sciences sociales 1992.

155) Louis Quéré / Agir dans l'espace public, les formes de l'action, paris, éd de l' EHESS ? 1990.

156) Ludwig Feurbach,Lessence du christianxisme Trade Jean, Perre, osiex Jean Pierre Grosser Paris, François, Maspero, 1973

157) Michel Foucault.L'archéologie du savoir ; éd Gallimard ,1969,

158) Nancy, Fraser, H ermas : 2001.

159) Niraja Gopal Jayal : La religion, la laïcité et l'état ; Université Jawaharlal Nehru , Gloabal Centre for pluralism, Centre Mondial du pluralisme ; Avril 2017,p 20

160) P. Malval J. M. Delmaudin, Communication, Théories et Pratiques, ed Person éducation, Paris, 2005

161) Par NOAH ONANA Godefroy : Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine.

162) Paul Ladriére / espace public et démocratie, Alain Cottereau / pouvoir et légitimité, Paris, éd. De l'école des hautes études en sciences sociales, 1992.

163) Philipe Breton / L'explosion de la communication, Alger, éd. C asbah, 2000.

164) Pierre Chambat / E space public , espace privé : le role de la médiation technique, textes réunis par Isabelle P aillart : l'éspace et l' emprise de la communication, Grenoble, éd .ELUG ? 1995.

165) Religion & Politics,Towards The Relevance of intercultural theologies and interreligious Studiess , 26 – 29 April 2017, University of Muenster, Germany , Programme and Registration: www.esitis.or

166) Rodney Benson :sphere :habermase and Beyond,(springer science+ Business media , llc,2009) published online : 15 J.uly.2009.DOI

167) Roger Bautir / H abermas et le champs de la communication , revue cinémactions , paris , éd. SFSIC Corlet N° 36 mars 1992.

168) Sfez, iucien, dictionnaire critique de la communication, tome 2, edi puf , paris, 1993 .

169) The Professor and the ProphetThe American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. by Cornel WestReview by: Richard RortyTransition, No. 52 (1991), pp. 70-78Published by: Indiana University Press on behalf of the W.E.B. Du Bois InstituteStable URL: http://www.jstor.org/stable/2935125 .

170) Théodore ,Adornominimia,moralia, paris. Payot. 1991 .

171) Thèse de doctorat nouveau régime en philosophie : option Métaphysique, Epistémologie, Esthétique ; UNIVERSITE DE PARIS-EST CRETEIL ; Faculté des lettres et sciences humaines ; Faculté des lettres et sciences humaines ; 2011-2012

فهرس الموضوعات

إهداء.

شكر وتقدير.

مقدمة.....أ-ص

الفصل الأول:

أركيولوجيا التدين في فلسفة هابرماس من التنوير إلى ما بعد الحداثة

الأنوار وإشكاليات التدين في منظور هابرماس 03

أسئلة الاعتقاد والإيمان.....15

الهوية الدينية في ظل صراع مقولات العقلانية.....19

صيرورة النقاش الديني في الفضاء العمومي.....22

التدين وحدود العقل.....25

فكرة النظام (مقولات التّدين): 30

براديغمات التّدين في الخطابات المعاصرة: 33

حركة التنوير في ضوء صراع الخطابات.....42

الانفصال بين النظام والعا لم الحي.....45

تحليل أنماط الثّقافة الجماهيرية.....49

التقليد العقلاني كتربية بدنية من نظرية الاتصالات.....54

الإيمان بين جدلية الوحي والتفسير.....59

الفصل الثاني:

قراءات لفهومات التدين في الفضاء العمومي

العلمانية والدين.....74

التجربة الدينية وأسئلة الاختلاف.....77

ثورة الإيمان.....79

جوانب المعنى.....80
التجربة الدينية وأسئلة الاختلاف.....84
مقاصد الفضاء العمومي.....86
المثقف المتدين.....94
الأقليات الدينية.....96
التوافق بين الإسلام والليبرالية.....100
مثالا التأويل الديني للاشتباه: مفاهيم الخطيئة والأفيدي.....105
التجربة الدينية في ضوء مقولات الحداثة.....110
اللاّهوت المسيحي والعلمانية.....111
التسامح الديني.....113
جوهر التدين من منظور هابرماس.....117
طريق الحقيقة يمر عبر المقدّس.....126
من التسامح السياسي إلى التّعددية الدّينية.....127
مجال التسامح.....127
الدين والهوية: دور الدين في تنشئة المراهقين.....135
حدود التعدد.....137
الدين كسياق روحي: استكشاف الهوية المتدينة.....142

الفصل الثالث:

التحليل الفلسفي لظاهرة الدين والتدين مقاربة سيكولوجية معاصرة

التحليل الفلسفي لظاهرة الدين 149
العلمنة والاختلاف العقائدي.....150
ميتافيزيقا العلمنة.....151

ميتافيزيقا الدين.....161
القراءات الحديثة في مجال المعرفة الدينية.....167
إنتاج المعنى في فضاء الخطاب الديني: مشكلة معرفية.....170
نظريات الذات وصراع الأنا المتدين..... 171
نظرية التأويل: التباس العلاقة بين نظرية للتديّن وفلسفة للتأويل:.....172
منعرجات تأويل النص المقدس.....177
أثر تحولات تعريف الدين على ممارسات التديّن.....179
غياب الافتراضات النصية للنص المقدّس:.....180
الصلاحية الخطابية وادّعاءاتها.....181
الأفق الأنطولوجي للحرية العربية..... 184
التواصل والفضاء العام.....191
الواقع والوجه الأخر للتدين.....193

خاتمة

خاتمة.....200
قائمة المصادر والمراجع.....204
فهرس المحتويات.....223

ملخّص الأطروحة

الملخص:

أخذت المسألة الدينية حيزا هاما من الأبحاث والدراسات بسبب ما أصبحت تطرحه من رهانات وعلامات استفهام تنتظر دائما إجابات وتفسيرات، وما زاد من أهمية هذه الأبحاث بروز ظاهرة الأصولية والتطرف الديني التي تمثل أمراض تعيق الفعل التواصلي الاجتماعي، وأيضا بسبب الانزلاقات التي عرفها الفضاء العمومي بعد هيمنة العلمانية، والمتمعن في فلسفة هبرماس يشده الحضور القوي للمسالة الدينية في نظرياته لأنه خصص جانبا مهما من تفكيره لمسالة الدين بعد وقوفه عند العودة القوية للممارسة الدينية داخل الفضاء العمومي. وتدور مقاربته الفلسفية للمسالة الدينية في محاولة إعادة الدور لفكرة الاستعمال العمومي للعقل عن طريق إعادة التفكير في الدين والعلمانية من اجل بعث ثقافة الحوار بين العقل والدين، وتأخذ عملية عقلنة الدين على عاتقها مهمة إصلاح العلمانية المتطرفة، فيمثل مجتمع ما بعد العلمانية صورة لاستعداد الفلسفة التعلم من الوحي الديني من اجل فتح آفاق التعددية الثقافية، وترسيخ قيم التسامح والتعايش بين الفهم الديني والفهم العلماني حتى لا يقصي احدهما الأخر ومن ثم بعث ثقافة الحوار بدل التصادم، والتفكير في كيفية إنشاء أسس عقلانية لمجتمع يحفظ كرامة الإنسان.

الكلمات المفتاحية: الدين – التدين – الفضاء العاموي – الحوار – التسامح.

Résume :

La question religieuse a pris une part importante de recherches et d'études en raison des paris et des interrogations qu'elle soulève toujours en attente de réponses et d'explications, ce qui a accru l'importance de ces recherches, c'est l'émergence du phénomène de l'intégrisme et de l'extrémisme religieux qui représentent des maladies qui entravent l'acte social de communication, et aussi à cause des dérapages que l'espace public a connus après la domination de la laïcité, et le scrutateur dans la philosophie d'Habermas est attiré par la forte présence de la question religieuse dans ses théories parce qu'il a consacré une part importante de sa réflexion à la question de la religion après s'être dressé devant le retour en force de la pratique religieuse dans l'espace public. Son approche philosophique de la question religieuse s'articule autour d'une tentative de rétablir le rôle de l'idée d'usage public de la raison en repensant la religion et la laïcité afin de ressusciter une culture de dialogue entre raison et religion, ce processus de rationalisation de la religion s'est donné pour tâche de réformer la laïcité extrémiste. La société post-laïque représente une image de la disposition de la philosophie à tirer les leçons de la révélation religieuse pour ouvrir les horizons du pluralisme culturel, et de consolider les valeurs de tolérance et de coexistence entre la compréhension religieuse et laïque afin qu'ils ne s'excluent pas et ressusciter ensuite une culture de dialogue au lieu de s'affronter, et réfléchir à comment créer fondements rationnels d'une société qui préserve la dignité humaine.

Mots-clés : religion - religiosité - espace public - dialogue - tolérance.

Abstract :

The religious question has taken an important part in research and studies because of the bets and questions that it always raises pending answers and explanations, which has increased the importance of this research, it is the '' emergence of the phenomenon of fundamentalism and religious extremism which represent diseases that hamper the social act of communication, and also because of the slippages that the public space experienced after the domination of secularism, and the scrutineer in the philosophy of Habermas is attracted by the strong presence of the religious question in his theories because he devoted an important part of his thinking to the question of religion after having stood up to the return in force of the practice religious in the public space. His philosophical approach to the religious question revolves around an attempt to restore the role of the idea of public use of reason by rethinking religion and secularism in order to resuscitate a culture of dialogue between reason and religion, this The process of rationalization of religion has set itself the task of reforming extremist secularism. Post-secular society represents an image of the readiness of philosophy to learn the lessons of religious revelation in order to open the horizons of cultural pluralism and to consolidate the values of tolerance and coexistence between religious and secular understanding so that they are not mutually exclusive and then resuscitate a culture of dialogue instead of confronting each other, and reflect on how to create rational foundations for a society which preserves human dignity.

Keywords: religion - religiosity - public space - dialogue - tolerance.