محكم

جدلية الدين والحق عند هابرماس

عامر عبد زيد الوائلي

باحث عراقي

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة © 2015

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved © 2015

Mominoun Without Borders

الملخص التنفيذي:

راهنتْ هذه الدراسة على إبراز دور الدين وعلاقته بالحق في مشروع هابرماس. وذلك من خلال مبحثين مهمين هما:

المبحث الأول: "فلسفة الحق عند هابرماس"، والمبحث الثاني: "المسألة الدينية عند هابرماس". ومن ثمّة، نبّه بقوة في كتاباته المتأخرة على ضرورة تمثل الدين في الفضاء العمومي، وهو أمر لم يكن من قبلُ مطروحاً لديه في نظرية الفعل التواصلي. هذه الأخيرة التي رسم معالمها عن طريق إخضاع كلّ القيم الدينية والطائفية والمذهبية إلى معايير العقل والتداول أو المشاورة.

إنها مرحلة مجتمع ما بعد العلمانية، حيثُ لم يعد بوسع الخطاب العلماني والديني فرض هيمنتهما الشمولية الكليانية على الفضاء العمومي. لقد أتاح تحول هابرماس الفلسفي والفكري إلى إضافة قيم الاعتراف بالآخر الديني من دون مراوغة أو إقصاء أو إلغاء. وينجمُ من ذلك تحوّل الأصوليات العلمانية أو الدينية إلى آراء وأفكار تطرح للمناقشة والحوار في كنف الفضاء العمومي.

التمهيد:

لا شكَّ أنّ التمهيد رهين وظيفة ينطلق منها في سياق هذا البحث الذي يحاول أن يطرح المشكل المركزي سعياً إلى التحرر منه، والمشكل الذي نحاول البحث عنه هو عودة الديني من خلال أطروحته الأصولية التي ظهرت إلى السطح منذ نهاية الحرب الباردة، وتنامي حركات أصولية مختلفة تعبّر عن حالة اجتماعية رافضة لثقافة العولمة. إنَّ بعض الحركات الأصولية تحولت إلى حركات ثورية، وهي ليست بالضرورة أصولية دينية، كما كان واضحاً في أيرلندا، إذ شهدت ميلشيات تطلق على نفسها أصوليات، كما توجد أصولية مسيحيَّة في أميركا، وسيخيَّة في البنجاب، وأصوليات إسلامية متنوعة، وكلها حركات أصولية تعيش خصومة مع واقعها السياسيّ والاجتماعيّ، ما جعلها تدخل في صراع ينتهج العنف لتحقيق أهدافها.

فهذه الأطروحة التي تمارس عبر أشكال متنوعة تقابلها أطروحة مضادة في المجتمع الغربيّ هي العَلمانيَّة المتشددة التي ترفض أيَّ إشراك للدين في الفضاء العمومي والممارسات السياسية، وتدَّعي أنّ الدينيّ في طريقه إلى الزوال عبر التنمية الفعالة، إلَّا أن (هابرماس) يعترض على هذا ويحاول أن يجد حلولاً أكثر جذريَّة في الواقع الغربي، من هنا جاءت معالجته لهذا الأمر تنشد التحرر من المشكل عبر نقد الخطابات الشمولية سواء كانت عند الأصوليَّة الدينية أو العَلمانيَّة معاً.

فالمشكل تجاوز الشمولية عبر طرح حلول تناقش عود الدينيّ إلى الفضاء العموميّ في الغرب وفي العالم، حيث قام الصراع بين القوى الاجتماعية على السلطة ومحاولة استثمار الإخفاقات التنمويَّة من أجل التسلل إلى السلطة عبر العنف الذي يقوم على نفي الآخر.

فلا يمكن فهم المشكل إلا ضمن فهم الإشكالية بأبعادها المعرفية والإيديولوجية، فالإشكالية التي يتناولها هابرماس فيلسوف الحداثة تقوم على فهم التحولات الجديدة التي تجاوزت الواقع القائم الذي تهيمن فيه العَلمانيَّة على مقدّرات الأمور في الغرب، وقد جاءت التحولات من أجل إزاحة الادعاءات القائمة، والتي تتعامل مع الدين بوصفه أمراً يمكن الشفاء منه عبر التنمية، لكنّ هذا لم يحدث، فجاءت معالجة هابرماس حيث تؤكد على مجتمع ما بعد العَلمانية، وهنا يحدث تحول كبير هو الانتقال من الأطروحة العَلمانية التي تحتكر الفضاء العموميّ، ومما يقابلها الأصولية الدينية التي تنفي الاعتراف بالحداثة والعَلمانية إلى مجتمع ما بعد العلمانيَة، وهذا يأتي عبر الاقتناع بالتحول الذي لا يتجاوز العَلمانية، بل يتجاوز احتكارها للمعنى والسلطة، عبر اعتماد آليات جديدة لها أصولها في الخطاب الليبراليّ، منها الاعتراف بالآخر بوصفه شريكاً في المجتمع وإدارته، ومنها التسامح الذي يعني من بين معانيه الكثيرة أن يتجاوز الآخر الفكرة الخاطئة التي تعني امتلاكه الحقيقة

ونفيها عن الآخر. إنَّ تجاوز هذا الأمر يعود إلى الإيمان بالتعددية الدينية والمشاركة في إرساء منظومة من الحقوق التي تقوم على شرعية عقلانية ودينية.

أمَّا الرهان فهو يبين أهمية طرح المشكل، فالصمت عن المشكلة لا يساهم في الحل بل يعمقها ويجذِّر الخلاف، حتى لا يبدو معه الحل ممكناً، وهو ما يعيشه عالمنا العربي الذي ينفي المشكلة مما ساهم بتحول الصراعات العقائدية إلى صراعات وجوديَّة وحروب أهلية لا يدفع ثمنها إلا المواطن العربي، ومن هنا يأتي أيضاً الرهان الذي يكشف عن واقعنا الراهن الذي أدى إلى ضرورة طرح المشكل. فالموضوع الذي يتناوله هابرماس ليس موضوعاً نظريّاً مجرداً، بل هو موضوع مرتبط بالواقع والتحديات التي يفرضها على المفكر الذي لا بدّ أن يتصدى لها، آخذاً بالاعتبار المعالجات المتنوعة للمفكرين الآخرين وطرحها للبحث والنقد حتى تبدو متوافقة مع الواقع وتحدياته، وهنا مكمن الرهان المعرفيّ. فالمعالجة التي يريدها هابرماس تبقى اجتماعية وليس إركولوجيا تتعامل مع التاريخ وتحولاته، بل مع المجتمع وما يطرأ عليه من تغير، وهذا مكمن الرهان.

الأطروحة: نحن أمام محاولة لفهم الجهد النقديّ الذي يقدمه هابرماس محاولين تناوله بالعرض والتحليل من أجل تفهُّم الواقع الغربي، وكيف تناول الواقع؟ وما المنهج والرؤية اللذان اعتمدهما من أجل الاستفادة منه في أحداث مقاربة للواقع العربي وأزماته بين السلطات الشمولية والمعارضة الإسلامية الشمولية وكل منها ينفي مشاركة الآخر وصولاً إلى الطائفية والحروب الطائفية؟

فالغرب اليوم يعيش تحولات عميقة وديناميية فاعلة؛ فقد كانت الحداثة قد منحت الأنسنة والقوى المجتمعية التي تكمن وراءها دوراً كبيراً، حلّ بمقتضاه الإنسان مكانة المركز، ولهذا تحطمت المركزيَّة الكنسيَّة وجاءت مركزية الحداثة، "فالتنوير لم يغلق الباب أمام الدين ولكن أمام شكل من التدين كان يطلب السيطرة المطلقة على حياة الإنسان وعقله وجسده"[1]. يومها كان الفضاء العمومي الذي يعبر عن النخب الفاعلة في المجتمع والمعبر عن المشروعية الثقافية والفكرية الجديدة العلمانية ـ إنسية. لقد كان حيز الدين قد تبدل إلى حد كبير ما قبل حيز العلم والفلسفة، على أثر التحولات الاقتصادية والثقافية الكبرى، وقد تمظهرت في نقود ماركس ونيتشه وغيرهما من رموز الفضاء العمومي الغربي.

يشهد الغرب اليوم عودة جديدة للدين في الفضاء الثقافي والاجتماعي الغربي خصوصاً بعد تفجيرات 11 أيلول في نيويورك، وقد ترك هذا الحدث أثراً عميقاً في الغرب والعالم. من هنا نستطيع الولوج إلى المعالجة التي جاء بها هابرماس للدين وتفهم الحاجة إليه، وهو تفهم كان له مسوغاته لديه، لكن لا يمكن تفهم معالجة

[1]ـ رشيد بوطيب، هابرماس: عن الفلسفة والدين، http://alhayat.com/Opinion/Letters/68391

هابرماس للدين دون ربطها بمفهوم الحق، وهو معيار مفهومي معه في معالجة هابرماس تقوم على مقاربة في فلسفة الحق، وعلى تنشئة المسالمة الدينيَّة في ما بعد العَلمانية.

المبحث الأول: فلسفة الحق عند هابرماس

البحث في فلسفة الحق يجعلنا إزاء حفر عميق في مفهوم فلسفة القانون ونظرتها إلى الحق الذي يرتبط بشكل مباشر بحياة الناس، ومن هنا يمكن معالجته في إطار معرفي وأخلاقي وقانوني: لهذا هناك زوايا متنوعة لهذا الأمر منها ما هو اجتماعي كما قلنا، فهذا اللفظ بمعنى الحقيقة والصواب (فلان على حق)، وقد يعني النصيب (هذا حقي)... ويعني أيضاً الإنصاف وإعطاء كل ذي حق حقه بمعنى نفي الظلم.

ومن الناحية اللغوية وفي الأصل اللاتيني كلمة حق (Droit) مشتقة من (Directum) ويعني المستقيم، ومن ثم يدل على ما هو مطابق لقاعدة بالتالي مطابقة ما هو مؤسس ومشروع" حسب معجم (Robert). فالمفهوم ذو طبيعة معقدة فهو يعبر عن العقل والعدل وعن القوة مما يجعل إمكانية معالجته تتحدد بطبيعة المجال والمرجعية التي تكون إطاراً لهذه المعالجة.

ومن ناحية أخرى الحق بين الأساس الطبيعي والثقافي. لقد جسّد الحق القيمة المثلى التي شغلت الفكر الإنساني عبر التاريخ، ففي عصر الأنوار أصبح ينظر إلى الإنسان باعتباره القيمة الأولى في الوجود، والتركيز على ماهيته كذات عاقلة وحرّة ومريدة، ولكن من هنا تظهر علاقة تلازم بين الحق والعدالة. الحق يندرج ضمن علاقات اجتماعية لا ينبغي أن يكون مطلقاً بل يستوجب استحضار الواجب، والحق منهجية ووصايا تحدد للسلوك طريقاً للأخلاق الفاضلة، والحديث عن الحق يستوجب استحضار مفهوم العدالة باعتباره قانوناً يضمن للأفراد التمتع بحقوقهم وسلطة تلزمهم باحترام واجبات الآخرين، ويعتبر مفهوم الحق من المفاهيم النبيلة، إذ يلتقي مع قيم الواجب والحرية والإنصاف، ومن هنا يمكن استجلاء معناه من خلال التعاريف الآتية:

- "ج.ج.روسو": كان الإنسان يتمتع بحقوقه في حالة الطبيعة، ومع تغير الأحداث جاء المجتمع فكان التعاقد الاجتماعي مصدراً لحقوق ثقافية.

- "اسبينوزا": العدالة هي تجسيد للحق وتحقيق له، فلا توجد حقوق خارج إطار القوانين، ولهذا يُمنع على الحاكم خرق القانون لأنه هو من يسهر على تطبيقه.

لقد أصاب المفهوم تحولٌ كبيرٌ عمّا وجدناه عند هيجل في كتابه: "أصول فلسفة الحق"، وكان جزءاً من فضاء الحداثة التي أوْلت عناية كبرى لعلاقة الحق بالأخلاقية، لكن بعد ذلك لم يعد بمقدور الفلسفة ادعاء

الشمولية أو التأسيس (هيغل ـ كانط)؛ بل أصبحت من المسائل المهمّة في الخطاب الفلسفي المعاصر، وهي ملزمة بأن تنخرط في هموم المجتمع كالديمقراطية وتستجيب للتحولات الاجتماعية المعاصرة، وعكس استجابات من قبل نخب المجتمع العمومي الغربي على اختلاف توجهاتها واختصاصاتها، وخصوصاً الفلاسفة والمفكرون والسياسيون من خلال أفعالهم السياسية ونشاطات المجتمع المدني. لذا جاءت تلك الدراسات والنشاطات سواء الرسمية أو المجتمعية المستقلة كلها تحاول الخوض في الجيوسياسية والاجتماعية وأثرها في تنمية الفرد والمجتمع من أجل أن يسود الانسجام والرفاهية وصولاً إلى تعميق التسامح وصولاً إلى تعميق الاعتراف بحقوق المختلف، من خلال تناولها مسائل الحقوق المدنية من الديمقراطية والأفكار السياسية التشريعية وغيرها، والتي تدخل في مجال التواصل والحوار والاعتراف والتفاوض والفضاء العمومي وأثرها في إيجاد حلول للنزاعات والحروب.

إنّ فلسفة الحق عند هابرماس تقوم على ثلاثة مفاهيم أساسية: الأول: الفضاء العمومي والثاني: الفعل التواصلي، والثالث: الديمقراطية التشاورية. وهي ثلاثة أسس في فلسفة الحق عند هابرماس.

المطلب الأول: الفضاء العمومي عند هابرماس

لا شك أنّ مفهوم الفضاء العمومي من المفاهيم السياسية المهمة، ومردّها ارتباطه بمعيشة الناس وحياتهم وتطور دورهم في مراقبة الشأن السياسي، لكنّ أول من استعمل هذا المفهوم هو هابرماس أثناء محاولته توصيف تلك الظاهرة الثقافية والاجتماعية من خلال بحثه الذي نشره 1960 وقد حمل عنوان "الفضاء العمومي أركيولوجيا الدعاية بوصفها مكوناً بنيوياً للمجتمع البرجوازي"، ومن خلال هذا الكتاب أكَّد هابرماس أنّ المنظر الحقيقي للفضاء العمومي هو الفيلسوف الألماني كانط في مقاله التأسيسي "ماهو التنوير؟".

لقد كان كانط يحاول توصيف دور أفراد المجتمع ودورهم في المجتمع الذي يساهم في تطوير الحوار العلمي الذي من شأنه تطور وعيهم وتجاوز ما أسماه كانط بالقصور الذاتي في مقالته ما هو التنوير حيث كانت بداية ظهور المفهوم، يومها أجاب كانط عن معنى التنوير وخلالها وضع ملامح الحراك داخل الفضاء العمومي فقدّم تعريفاً للتنوير بوصفه "خروج الإنسان من القصور، الذي يرجع إليه هو ذاته. القصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير. يكون هذا القصور راجعاً إلى الذات إذا كان سببه لا يكمن في غياب الفهم، بل في غياب العزم والجرأة على استخدامه من دون قيادة الغير (Sapere aude)، تجرأ على استخدام فهمك الخاص، هذا إذن هو شعار التنوير".[2] لقد أكد على العائق الذي يعاني منه الإنسان كونه جعل من نفسه

[2]ـ إيمانويل كنط، إجابة عن السؤال: ماهو التنوير؟ ترجمه عن الألمانية: إسماعيل المصدق.

مجرد تابع للآخرين هم يقومون بتوجيه وسياسة شأنه العام والخاص وهو مجرد تبع لهم، لكن هذا القصور من الصعب على الإنسان بمفرده أن يتجاوزه لأنه كان يجد فيه الراحة، لكن هذا الأمر غيب على الإنسان أن يمارس فهمه الخاص بما يدور حوله داخل فضائه المعاش على المستوى الفردي والجماعي، فإنّ التغيب يؤدي إلى تعطيل مواهب الفرد الطبيعية، وهذا التعطيل يخلف القصور الذاتي الدائم، فإنّ الخروج من هذه الحالة ليس سهلاً، بل لم يتمكن من الخروج منها "إلا القليلون في أن ينتزعوا أنفسهم من حالة القصور بواسطة مجهودهم الخاص وأن يسيروا مع ذلك بأمان".[3]

فالجمهور والقوى المسيطرة أو الثورات التي كانت تمثل خروجاً على السلطات المهيمنة هي الأخرى تطلب من الفرد أن يبقى تحت ربقة هذا القصور، يجبرهم بعد ذلك، هو أيضاً، على أن يظلوا تحتها، إذا حرضه على ذلك بعض أوصيائه العاجزين عن التنوير. إلى هذا الحد يكون ترسيخ الأحكام المسبقة مضراً، لأنها في الأخير تنتقم لنفسها من أولئك الذين كانوا هم أنفسهم أو أسلافهم واضعيها. لهذا لا يمكن لجمهور أن يبلغ التنوير إلا بتأنٍ".[4]

غير أنّ كانط لا يفوته هنا أن يميز، كما يقول دارسو نصه، بين الاستخدام العام للعقل وهو الاستخدام الذي يمارسه الإنسان المتعلم، الذي يتعين عليه أن يكون حراً على الدوام، وبين الاستخدام الخاص لهذا العقل، وهو استخدام يمكنه أن يكون، على أية حال، محدوداً. ففي قضايا المصلحة العامة مثلاً، يتوجب أن يكون ثمة قسط من الانتظام العام.[5] وهنا يميز كانط بين المجالين بقوله: "أعني بالاستعمال العمومي لعقلنا الخاص ذلك الاستعمال الذي يقوم به شخص ما بصفته رجل فكر أمام جمهور يتكون من عالم القراء بأكمله.

أمَّا الاستعمال الخصوصي فأعني به ذلك الذي يمكن أن يقوم به المرء بصفته يتقلد منصباً مدنياً أو وظيفة مدنية ما. ذلك أنه من الضروري لبعض الشؤون التي تهم مصلحة الجماعة أن توجد آلية معينة يجب بواسطتها على بعض أعضاء الجماعة أن يتصرفوا فقط بسلبية، حتى يمكن بفضل توافق تصطنعه الحكومة، أن يتم توجيههم نحو المصالح العامة، أو على الأقل منعهم من إتلافها. فهنا بالطبع لا يسمح بالتفكير، بل يجب على المرء أن يطيع. ولكن من حيث إنّ هذا الجزء من الآلة يعتبر ذاته في الوقت نفسه عضواً في جماعة بأكملها، بل وفي المجتمع العالمي، وتبعاً لذلك يخاطب من خلال كتاباته جمهوراً، معتمداً في ذلك على فهمه الخاص، فإنه يمكنه بلا شك أن يفكر دون أن تتأثر بذلك الشؤون التي عين لتصريفها كعضو سلبي إلى حد ما. وهكذا سيكون

---

[3]- المرجع السابق.

[4]- لمرجع السابق.

[5]- إبراهيم العريس، ما هو التنوير؟ لكانط: الدولة وحرية المواطن أولاً وأخيراً، جريدة الحياة، الأربعاء 15 أيلول (سبتمبر) 2010

من المفسد جداً أن يريد ضابطاً، خلال أداء عمله، المجادلة جهراً في صواب أو فائدة أمر تلقاه من رؤسائه، بل عليه أن يطيع. ولكن ليس من العدل أن نحرمه، بصفته رجل فكر، من إبداء ملاحظات حول عيوب الخدمة العسكرية، وأن يعرض هذه الملاحظات على الجمهور ليحكم عليها. والمواطن لا يحق له أن يمتنع عن أداء الرسوم المفروضة عليه، بل إنّ طعناً وقحاً في هذه المستحقات، إذا كان عليه أداؤها، أمر يجب أن يعاقب عليه بصفته فضيحة (قد يمكن أن تسبب عصياناً عاماً). ومع ذلك، فإنه لن يخل بواجبه كمواطن، إذا عبر عمومياً، بصفته رجل فكر، عن آرائه حول عيوب هذه المستحقات أو جورها أيضاً. وكذلك فإنّ رجل الدين ملزم بأن يعلم تلامذته وجماعته حسب رمز الكنيسة التي يخدمها، لأنه قد تمّ تعيينه في هذه المهمة على أساس هذا الشرط. ولكنه يتمتع، كرجل فكر، بكامل الحرية في أن يفضي للجمهور بكل أفكاره المدروسة بعناية والمنبثقة عن نية حسنة حول ما هو خاطئ في ذلك الرمز واقتراحاته الرامية إلى تدبير أفضل للنظام الديني والكنسي، بل إنّ هذا يعتبر جزءاً من رسالته. وليس في ذلك أيضاً ما يمكن أن يسبب له وخز الضمير".[6]

تبدو الحرية محوراً مهمّاً من محاور الفضاء العمومي، وهنا نجد حضوراً لهذا المعنى عند حنه آرندت التي نظرت إلى السياسة على أنها الحرية التي تضمن لكل فرد مكانة فاعلة في المدينة، والحياة النشطة غير ممكنة إلا بوجود حرية يتقاسمها الجميع، والديمقراطية ليس هي الأنموذج الوحيد للتنظيم السياسي، لكنها الوحيدة في تشجيع الحرية بوصفها مبدأً مؤسساً.

هناك فرق بين الرؤية التاريخية للفضاء العمومي للسوسيولوجي الألماني هابرماس وإجراء تعريف السياسي عند المنظِّرة (حنه ارندت).[7] إذ كان هابرماس يقدم حفراً تاريخياً في تاريخية المفهوم والتحولات، وهذا لا يقلل من جهد هابرماس. وكانت (حنه آرندت) صاحبة منتج عميق وثري في هذه الاختصاصات العلمية والفلسفية والثقافية الجديدة، ومنها فلسفة الحق فيما تتناوله من دراسات نقدية في مجال الحداثة والتنوير والفضاء العمومي، وكان لها أثر عميق بما جاءت به من جدّة في الطرح وعمق في التناول بالإضافة إلى نحتها المفاهيم الجديدة التي تعبّر عن منظومة من الأفكار.

لقد كان هابرماس قد اعتمد على (كانط) رائد الفكر الحداثي من ناحية، وعلى مدرسة فرانكفورت من ناحية أخرى. ففي المجال الأول كان هابرماس يواصل التعريف بدور الفضاء العمومي بعد ما توقف إزاء تعريفه. عُرف بوصفه "الفضاء الاجتماعي الذي يعرف تبادلاً عقلانياً بين الذوات الجماعية من أجل بلوغ حالة

[6]- إيمانويل كناط، إجابة عن السؤال: ماهو التنوير.

[7]- ترجمة نورالدين علوش- المغرب Revue horizon - numéro 1 - Autour du politique - Automne 2008

التوافق حول القضايا ذات الصلة بالممارسة الديمقراطية"[8]. لكنّ هابرماس له توصيف يُعرف من خلاله، إذ نظر إلى هذا المفهوم: الفضاء العمومي لا بوصفه مؤسسة أو بوصفه تنظيماً، كما أنه ليس بنية معيارية متمايزة الاختصاصات والأدوار، وليس مبنياً بوصفه نسقاً، وهو يقبل بعض الحدود الداخلية، ولكنه يتميز بإزاء الخارج بأُفق مفتوحة ومتحركة، وأيضاً يمكن وصف الفضاء العمومي بوصفه شبكة تمكن من نقل المضامين والمواقف المتخذة ومن ثم الأداء.[9]

كان رهانه المهم هو التأكيد على دور الأفراد في استخدام عقولهم في الحِجاج العام حول الشأن السياسي، ومن خلال هذا "يحلل لنا الصيرورة التي من خلالها عمل الأفراد على تشكيل الفضاء العام باستعمال عقلهم، وكيف تحول الفضاء العام المراقب من طرف الدولة إلى فضاء يسود فيه النقد الموجه ضد السلطة".[10]

اللحظة التي ميز بها (كانط) بين الاستعمال العام والاستعمال الخاص للعقل، هذا التميز كان بنظر هابرماس مهماً، فهو يقدّم التداخل الحاصل بين الفعل السياسي والدعاية الهادفة إلى توجيه الرأي العام من أجل أن تصبح معياراً لكل تفكير يحكم أي فعل إنساني في الزمان والمكان في كل قضية من قضايا الشأن العام: الحق، والسلطة، والعدالة، والشرعية.

المطلب الثاني: الفعل التواصلي

ومن ثم الانتقال منها إلى الفعل التواصلي، وما يفترضه من أخلاقيات التواصل والتداول من أجل الإجماع والديمقراطية التداولية. وهناك دور يقوم به الفرد - بنظر كانط - هو الدور الرقابي الذي يتطور بشكل تدريجي بعيد عن العنف والثورة؛ لأنَّ التنوير بنظر كانط يعني الارتقاء بعقول الناس إلى النضج عن طريق التعليم للوصول إلى الاستقلالية في إصدار الأحكام. وهي معايير يؤكد عليها هابرماس بشكل كبير. إذ يعمل على تحقيبها وتحليلها وربطها بالرهان العلمي وآليات الحجاج بالشأن العام. إذ أرجع هابرماس استقلال الفضاء العمومي إلى ازدهار الصحافة ومعها تشكلت عادات قرائية جديدة من المنشورات الصحفية، ومعها تشكلت أشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية المؤسسة على الحجاج واستخدام العقل، أثمرت حركة ثقافية على مستوى الإنتاج والنقد من قبل المثقفين أملتها مساهمة القراء من موقعها بوصفهم ميالين للنقاشات.

[8]- نورالدين علوش، تحولات الفضاء العمومي.

[9]- المرجع نفسه.

[10] Revue horizon - numéro 1 - Autour du politique - Automne 2008

أمّا مبدأ الدعاية والإعلام في حقيقته فهو مبدأ مراقبة الرأي العام البرجوازي للوقوف في وجه السلطة، وهو المبدأ المنشئ لهذا الفضاء العمومي الذي بدأ في القرن الثامن عشر بوصفه فضاء سياسياً جديداً، حيث وضع نفسه بين الدولة والأفراد، أي بين المصالح الخاصة والقواعد المشتركة. أظنّ نحن أمام انفتاح لإمكانيات نقاش القواعد في الوقت نفسه مع ظهور المدينة باعتبارها مركز الحياة الاجتماعية. هذا ما تحقق بفضل تطور الأمكنة التي تسمح بتبادل الأخبار بين الأفراد: المقاهي والنوادي والصالونات الأدبية.. حيث أخذت هذه الأمكنة انطلاقتها الكبيرة في القرن الثامن عشر، فقد أصبحت مسرح التطور للفضاء العمومي الأدبي الذي أسس حسب هابرماس القاعدة الأساسية لظهور فضاء عمومي حقيقي حديث. فالصحافة تشكل بدون شك الموضوع الرئيس الذي وضح تحديث الفضاء العمومي. فصناعة الثقافة التي انتشرت منذ القرن السابع عشر مثل بعض الروايات وخصوصاً في الجرائد ميّزت المنعطف نحو إمكانية تقاسم الأفكار داخل المجتمع، تحت شكل خاص، سمّى هابرماس صحافة الرأي "بالأخبار لكن كذلك مقالات تعليمية بل نقدية وملخصات"، مضافة إلى المحتويات المجموعة مهمة بما فيه الكفاية لجرائد الماضي.[11]

فالدعاية التي شكلت في الماضي نظام نشر الأفكار بغرض معرفة تحررية أصبحت مع مرور الوقت إعلاناً ذا ميزة تجارية. الدعاية عملت سابقاً على "فك لغز الهيمنة السياسية" بفضل الاستعمال العمومي للعقل المتسائل، فقد تميَّز الفضاء العمومي بخصائص مميزة ثلاث:

الأولى: أنّ الخطاب في الفضاء العمومي لم يكن يقيم اعتباراً لمكانة أولئك المندرجين فيه. في حين لم يكن يحتفي بالمساواة في المواطنة، إلا أنَّه كان يخرج تلك العوامل الخارجية خارج قوسين بحيث إنّ السلطان والتفكر هما: الحجة والسجال الأفضل.

الثانية: أنّ النقاش في الفضاء العمومي كان يضفي طابع الإشكالية على القضايا التي يناقشها، تلك القضايا التي كان احتكار تأويلها قد انحصر حتى ذلك الحين في الكنيسة والدولة. ومن الآثار التي كانت مفيدة على ذلك الصعيد ما ترتب على نشره من الأعمال الأدبية والفلسفية، ذلك النشر الذي شكَّل جزءاً من اقتصاد السوق الناشئ، حيث كانت تلك الأعمال تنتج للسوق وتوزع فيه، وهذا ما جعل متونها متاحة سهلة المأخذ. أمّا "التداولية" التي طوّرها هابرماس في السبعينيات، فتمثل محاولته في إعادة بناء التفاصيل البنيوية الخاصة بالفعل التواصلي.[12]

[11]- آلن هاو، النظرية النقدية، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2005، ص 100

[12]- المرجع نفسه، ص ص 100-101

إنّ هابرماس في الوقت الذي دافع فيه عن التنوير واستقلال الصحافة وانتشار القراءة من قبل الجمهور إلى جانب وجود نخب مثقفة تمارس النقد وتعمل على التنوير كان هناك جمهور يتلقى هذا الخطاب ويمارس الحجاج العقلي الذي يقود إلى الرقابة. إنّ هذا الفضاء يناقش بُنى الدولة الدستورية والصحافة والنقاشات البرلمانية المفتوحة على الإعلام، وهذا جعل السلطة السياسية خاضعة لمحاكمة الرأي العقلي والشرعي من نخبة من الجمهور يستخدمون عقولهم داخل سياق من الحرية والاستقلال في إطار النقاش الذي يُعد حجةً داحضة لإرادة السلطة والقوة[13].

لكنّ هابرماس يعود إلى مرجعيته في مدرسة فرانكفورت[14] ونقدها للتقنية ودورها في الهيمنة والتشيؤ، وكلّ هذه رصدها هابرماس في هيمنة الدولة وهيمنة المؤسسات الخاصة على مقدرات الوعي الجمعي، الأمر الذي قيَّد الحريات وساهم في هيمنة الإيديولوجيات الشمولية التي حوّلت الناس وطبقاتهم إلى مجرد جماهير تتلقى الخطابات الشمولية. ويرد هذا التحول إلى الإصلاح الانتخابي في القرن التاسع عشر وإلى إدماج المقصيين في الفضاء العمومي؛ حيث تعويض الدعاية النقدية بدعاية الهتاف والتهويل، إذ أصبحت السياسة مهرجاناً وحلَّ التسويق السياسيّ محل الخطابة، في عصر الدعاية المتلاعبة بالعقول والمحرك للرأي العام بل التوافق المصنوع الممهد للإجماع. لكنّ هذا الانتقال من صحافة الرأي إلى صحافة تجارية، تمَّ بفضل التقدم التقني الحاصل في مجال نقل المعلومات. بعد 1870 أصبح محررو الجرائد أقلّ اهتماماً بالمصلحة العامة والرسالة التنويرية مقابل دفاعهم عن المصالح الخاصة ذات الامتيازات.

ويقوم هنا بنقد راديكالي لانحراف الفضاء العمومي السياسي الذي تلاشى أمام ضغط الرأسمالية، فهابرماس سليل المدرسة النقدية الألمانية. وأشرف المفكر (أدورنو)[15] على أطروحته، وهو يُعدّ من أبرز ممثيلها. إنَّ جهد هابرماس في هذا الوقت كان يقوم على تجاوز النكسة، ويقترح عناصر معينة لتخطي هذه العقبة تهدف إلى تشكيل الإرادة السياسية، وتكوين الرأي العام، وتقوية المجتمع المدني من أجل خلق فرصٍ

13- نورالدين علوش، تحولات الفضاء العمومي. مرجع سابق.

14- انظر: عامر عبد زيد، الحداثة ومأزقها في خطاب مدرسة فرانكفورت، دار تموز، ط1، دمشق، 2013

15- تيودور لودفيغ فيزنغروند أدورنو (بالألمانية: Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno) فيلسوف ألماني (11 سبتمبر 1903، فرانكفورت، بروسيا، الإمبراطورية الألمانية – 6 أغسطس 1969، فيسب (بالإنجليزية)، سويسرا)، رائد من رواد مدرسة فرانكفورت الشهيرة - معهد العلوم الاجتماعية - وقد اشتهر بدراسته للفن وعلم الموسيقى والمجتمع الرأسمالي أصحاب النظرية النقدية، وأعماله تشترك مع أعمال مفكرين آخرين مثل الذين يعتبرون أعمال فرويد وماركس وهيجل أساسية لنقد المجتمع الحديث، ويعتبر أدورنو من أبرز مفكري القرن العشرين في الفلسفة وعلم الجمال، بالإضافة إلى كونه من أبرز كتاب المقالات. ناقد لكل من الفاشية وما يطلق عليه اسم culture industry وكتبه المختلفة أثرت تأثيراً قوياً على اليسار الأوروبي الجديد. هاجر إلى إنكلترا في سنة 1934 ثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية في سنة 1938 بعد صعود الحزب النازي إلى سدة الحكم في ألمانيا، وعاد إلى فرانكفورت في سنة 1949 ودرّس في جامعتها.

لمراقبة السلطة من المواطن.[16] فالفضاء العمومي ضروري من أجل استمرار الديمقراطية وعودة الجدل السياسي الحر والمستقل، [17] لهذا كان هابرماس يحاول تقديم مقاربة نقديَّة من أجل استعادة المراقبة الشعبية، لهذا يقترح الآليات الآتية:

1. الصراع الذي يضع الأطراف المتنازعة في الواجهة.
2. التراضي الذي يسمح بتعايش الأطراف المتصارعة.
3. الإجماع الذي يحيل إلى التوجهات الثقافية المشتركة بين هذه الأطراف.[18]

لذا تختلف (نانسي فرايزر) مع هابرماس في الكثير من النقاط، أبرزها: إنّ إحياء هذا النمط من التشكيل السياسي ينطلق من منظور فلسفي - كما مرّ بنا- فطبعت الفضاء العمومي بطابعها المشدود بموقف معرفي يجد فيه الضمانة لتحيق المعرفة الحقة التي هي وليدة حجاج عمومي يعتمد الحجج البرهانية في الوصول إلى تفهم يمكن أن يكون بمثابة المبادئ المنظمة للحياة العامة، ويمكن أن يكون مبدأً كالمبدأ المؤسس لشرعية القوانين، لأنّ الإجماع يمنحها ذلك الاعتراف، ويبقي هذا الفضاء ضمن حدود المجتمع المدني الذي يقع وسيطاً بين العالم المعاش والنظام السياسي الذي هو بمثابة الهيئة التشريعية والمسؤولة عن إيجاد حلول للمنازعات العامة. ويمكن تكثيف أفكار هابرماس في الفضاء العمومي، في سياق نقدها لهابرماس، تذكرنا بالمبادئ الأساسية التي أطرت أطروحة هابرماس:

1- الفضاء العمومي يتعارض مع المصالح الخاصة والنقاشات الخاصة.
2- الخير المشترك والمصلحة العامة هي الغاية.
3- يمثل الفضاء العمومي قوة مضادة للدولة.
4- الفضاء العمومي يعتمد على طوبائية النقاش العقلي المؤدي إلى الإجماع.
5- يسمح بتشكيل رأي عام مرتكز على الحجاج.
6- يضع اللامساواة الاجتماعية جانباً ليتم النقاش بين ذوات متساوية[19]

16- علي عبود المحمداوي الإشكالية السياسية للحداثة، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، 2011، ص 228. وانظر: عبد العلي معزوز، دولة الحق ونظرية المناقشة، قراءة في الفكر السياسي والحقوقي عند هابرماس، ضمن كتاب فلسفة الحق عند هابرماس، (مجموعة مؤلفين) ص 110

17- المرجع نفسه ص 229

18- المرجع نفسه، وانظر: عزيز الخطابي: أسئلة الحداثة ورهاناتها، ص 74

19- نورالدين علوش، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة من هابرماس الى نانسي فرايزر، ضمن كتاب: نقد اطياف التمركز الغربي، "في الاستشراق، وفلسفة التاريخ والاستراتيجية"، مجموعة مؤلفين دار نيبور، ط1، اربيل، 2014

ولكن تبقى فعالية الفضاء العمومي فعالية تشاورية تحتاج إلى توضيح من خلال تبيان صلتها بالنظرية التواصلية التي غيرت الفضاء العمومي من حدوده البرجوازية إلى فضاء كوني من ناحية والديمقراطية التشاورية من ناحية أخرى، وهنا يظهر الجديد الذي جاء به هابرماس، وهو ما سوف نقف عنده في المطلبين القادمين.

وهناك اعتراضات على تصورات هابرماس على الفضاء العمومي، وهل هو فعلاً خرج من بعد البرجوازي صوب البعد التواصلي؟ جاءت تلك الاعتراضات بالآتي:

تختلف نانسي فرايزر مع هابرماس في الكثير من النقاط أبرزها:

أولاً: نجد الفيلسوفة الأمريكية "نانسي فرايزر" في مقالها "إعادة التفكير في الفضاء العمومي" تقول "إنّ المشكل ليس فقط في أنّ هابرماس يؤمثل (idealise) الفضاء العمومي البرجوازي بل يفشل كذلك في معالجة الفضاءات العمومية الأخرى المنافسة: اللابرجوازية واللاليبرالية"، فالعلاقة بين هذه الفضاءات ليست علاقة تنافس بل علاقة صراع. وهذا الصراع ليس حدثاً عرضياً يخصّ نهاية القرن الثامن عشر أو التاسع عشر، بل كما يذهب إلى ذلك هابرماس بأنّه مسألة بنيوية تمسّ سياقات ممتدة تاريخياً تعكس نزوعاً إيدولوجياً ذكورياً يسعى إلى إقصاء المرأة من الفضاء العمومي، وتتفق نانسي فرايز مع هابرماس في معيارية الفضاء العمومي؛ لذا تطالب نانسي بالمساواة بين المشاركين في الفضاء العمومي وعدم إقصاء أي طرف: النساء والطبقة العاملة والعموم والسماح لهم بالتعبير عن هوياتهم ومطالبهم في مختلف الساحات.

ثانياً: لا تتفق نانسي فرايزر مع هابرماس في كون الجمهور وحيداً ـ وأنّ ساحة النقاش وحيدة- وأنّ الجمهور موحد.

وبالاعتماد على أعمال (ماري رايان) التي كشفت أنّ انبثاق الفضاء العمومي البرجوازي كان في الأصل متزامناً مع فضاءات أخرى غيَّبها هابرماس: فلاحون، نساء النخبة، طبقة عاملة. فلا بد من الاعتراف حسب فرايزر بتعدد الجماهير؛ لديمقرطة الفضاء العمومي ورفع الحيف عن باقي الفضاءات المهمشة. وفي السياق نفسه ترفض نانسي فرازير فكرة أنّ ساحة النقاش وحيدة؛ لكونها تغيب عن أذهاننا باقي ساحات النقاش الموجودة آنذاك المعبّرة عن طموحات وهويات الفئات الاجتماعية الأخرى. كذلك ترد فرايزر على هابرماس بأنّ الجمهور لم يكن موحداً، بل كان متعدداً، لأنّ الفضاء العمومي هو في جوهره حسب فرايز صراعي، المهم فيه ليس الوصول إلى الإجماع بقدر ما يهمّ التسويات. وهنا تتفق الباحثة مع المفكر الإنجليزي (جيف إيلي)

بكون الفضاء العمومي هو إطار منظم، حيث يتمّ فيه إنتاج الاحتجاج أو التفاوض الثقافي والإيديولوجي للجماهير المتعددة.

ثالثاً: في كتابة الفضاء العمومي يستنكر هابرماس تصاعد النزعة الحميمية وتزايد الأسئلة الخاصة في المجال العام التي تعود إلى وسائل الإعلام. حيث نجد نانسي تدافع بشدة عن ضرورة إدماج الأسئلة الخاصة إلى الفضاء العمومي حتى تستفيد الأقليات منه وخصوصاً النساء لطرح مطالبهن. لكنّ الفضاء العمومي البرجوازي غيَّب مطالب النساء بدعوى التعارض بين الدائرة الخاصة والدائرة العامة، وأنّ النساء ضمن الدائرة الخاصة، وهذا ما أكدته الأبحاث التاريخية حول اليونان القديمة والمجتمعات البرجوازية في القرن الثامن عشر.

رابعاً: تقول نانسي إنّ المجتمع المدني يمكن أن يأخذ شكلين: المجتمع المدني زائد السوق.

تلاحظ نانسي أنّ المشاركة في النقاش لن تتم بدون مساواة أصيلة بين المشاركين، فالفصل الصارم بين المجتمع المدني، والدولة في المجتمع النيوليبرالي لن يخدم سوى الطبقات البرجوازية ويحرم باقي الفئات من المشاركة الكاملة.[20]

إلا أنّ هابرماس يلج الفضاء العمومي من "الفعل التواصليّ وأخلاقيات الحوار"، وقد وجدناه في مجال الحق يتناول مساحات واسعة تدخل في مجال التواصل والتعارف خصوصاً في "الفعل التواصلي"، فإنّ هدفه بنظر سالم يفوت "كيف يكون الاندماج الاجتماعي ممكناً؟ باعتباره الإشكال الذي اعتزمت فلسفة التواصل لدى هابرماس الإجابة عنه." لأنّه بنظر سالم يفوت: التفاهم صنو ورديف للفعل التواصلي من حيث إنّه يهدف إلى تحقيق الاتفاق، وهو ما يطلق عليه هابرماس أيضاً اسم الإجماع، إذ في ظل غياب هذا الأخير بين أطراف الفعل التواصلي، يفشل هذا الأخير.[21] من هنا تأتي أهمية أخلاقيات النقاش والحوار، فمعاييرهما هي ما قد يكفل التوازن الدولي ويدعم تنمية المجتمعات. ذاك هو رهان أخلاقيات النقاش شريطة إجماع الكل على قواعد ومعايير وضوابط يلتزم بها المتحاورون في إطار فعل تواصلي.

المطلب الثالث: الديمقراطية التشاورية

إنّ ما يميز الديمقراطية وإجراءات القرار التابعة لها لا يتأسس على مبدأ الإجماع، وإنما بالقبول بالصراعات والسجالات. فحتى إن أتاحت هذه الإجراءات اتخاذ قرارات جماعية ومؤقتة، فهي تفترض مسبقاً

---

[20]- المرجع السابق.

[21]- التواصل عند هابرماس.. الدكتور سالم يفوت: http://www.hurriyatsudan.com/?p=111546 **June 1, 2013**

وعلى الدوام وجاهة الجدل وشرعية الصراع المرتبط بالقيم أو المصالح ـ محل رهان ـ بالنسبة لإصدار معايير قانونية[22] وتظل التبريرات الشرعية للمعايير القانونية في ظل المجتمع الديمقراطي رهاناً للنزاع والصراع المسموح له بهما، والذي يتم تجاوزهما بواسطة هدف التوافق المنشود.[23] ونظرية الديمقراطية التشاورية التي كرَّس لها هابرماس أعماله المتأخرة، ابتداء من التسعينات، تُعدّ أهم إنجاز في ميدان الفلسفة السياسية المعاصرة. وتُعدّ نظرية الديمقراطية التشاورية توسيعاً لمجال الفعل التواصلي؛ إذ لا يمكن فصل التشاور عن هذا الفعل التواصلي الذي نظر له هابرماس قبل أخلاقيات النقاش، فبنى نظريته حول "الديمقراطية التواصلية" على أنقاض نقد الدولة الرأسمالية وإيديولوجيتها التكنوقراطية[24].

هكذا تمثل مساهمات هابرماس في مجال الفلسفة السياسية وخاصة في نظرية الديمقراطية التشاورية مساهمة نوعية تندرج في إطار نقد أشكال الأنظمة الشمولية كالنازية. ويقوم نموذج الديمقراطية التشاورية على الرغبة في تجاوز الليبرالية المتوحشة والنزعات الشمولية، إلى طرح وتقديم ما يُعرف بـ (الديمقراطية التشاورية)، أو (الديمقراطية التواصلية). والتي قد أصبحت في نظرِهِ حاجة مُلحّة، نتيجة لعدم الاكتفاء بـ (الديمقراطية النيابية/الحسابية)، التي ما زالت تستند في حسم الخلافات على فكرة القانون المنبثق من آلية الإحصاء العددي عبر التصويت والاستفتاء. خصوصاً في ظل انفجار ظاهرة التعددية الثقافية والهويّات الفرعية في الدولة الوطنية الحديثة، حيث صار من الصعب الاعتماد على آلية العدّ الحسابي عبر الصندوق كخيار صالح وعادل في حسم كل قضية نقاشية. نعم، هابرماس وغيره ممن يوافقونه الفكرة، لا يتحدثون عن إلغاء الديمقراطية النيابية أو الحسابية؛ لأنّ هذا غير ممكن حالياً، وإنما يتحدثون عن عدم الاكتفاء بها، وعدم اعتبارها حلاً نهائياً وحاسماً لكل الخلافات والمناقشات السياسية، وأنه من الضروري تزويد وتدعيم وتطوير هذه (الديمقراطية الحسابية) التي ما زالت قائمة وسائدة بمفاهيم ونظريات سياسية جديدة، تساهم في الاقتراب أكثر نحو تحقيق الإرادة العامة، كما تساهم في خلق تعزيزات وضمانات أكثر لمقاربة العدالة والحرية. فالتضامن هو أساس الاندماج الاجتماعي في الديمقراطية التشاورية بصفة أعضاء المجتمع مواطنين في الدولة أي أصحاب الحق الأحرار المتساوين أمام القانون.

إنّ نموذج الديمقراطية التشاورية أو التداولية (Deliberative Democracy) يجد أساسه في المناقشة (الحوار)، على اعتبار أنّ نظرية المناقشة تمكننا من تحديد شروط التواصل الذي يسهم في التكوين الجماعي

---

[22]ـ حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2005، ص 194

[23]ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[24]ـ عبد القادر بليمان، الأسس العقلية للسياسة، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون ـ الجزائر، 2007، ص 181

وتشكيله للرأي العام والإرادة العمومية التي تكون نتاجاً لحوار ذاتي مؤسس على افتراضات تواصلية سابقة على وعي الأفراد ورغباتهم، وتطغى عليها صبغة الشرعية، لكنَّ هذه الشرعية التي لا ترتبط بما تتوصّل إليه جماعة بعينها، بل هي ذات صيغة كونية؛ لأنّ المناقشة أو الحوار المؤسس لها ذو طابع كوني، ويصدر عن قيم أخلاقية لها مجال صلاحية كونية. فهذا النموذج يكتسب إمكانية تجريبية تأخذ بعين الاعتبار تعدّد أشكال التواصل، وتؤسّس لتفاهمات مشتركة Shared Understanding كافتراضات متفق عليها بين الناس، تسمح لهم بالتفاعل فيما بينهم بصورة منهجية ومنظمة، وعلى أساسها تتكوّن الإرادة الجماعية.

وينطلق هابرماس في صياغته لأنموذج الديمقراطية التشاورية من ثلاثة مفاهيم أساسية:

- العقليَّة: وهي شرعية بسيطة تعمل على تكوين السلطة: حيث يرتكز دور العقل فيها على تبادل الحجج بطريقة تجعل من وضعية كلّ متحدّث قابلة للتغيّر بالنظر إلى نوعية الحجج المقدّمة من طرف المشاركين الآخرين.

- السّلطة: توجد بداخل الإدارة، وتعبّر عن طبيعتها لارتباطها بالتكوين الديمقراطي للرأي، وعملها لا يتوقف عن المراقبة، وفي كتابه يتناول هابرماس هذا الأمر من خلال أنّ الواقع البدهي الذي يقرّه هابرماس بالنسبة إلى ممارسة المواطنين للتحديد الذاتي هو الإقرار بوجود قاعدة اجتماعية مستقلة عن الإدارة العمومية وعن التبادلات الاقتصادية الخاصة، ولا يقدر جهاز الدولة على ابتلاعها ولا تتفق مع بنية السوق. والحق أنّ النموذج الجمهورياتي يعطي مفاهيم الفضاء العمومي السياسي وبنيته التحتية والمجتمع المدني معاني استراتيجية ويجعلهما يضمنان الالتقاء بين المواطنين، ويقوي لديهم تجارب الاندماج والاستقلالية. هكذا تقوم السلطة التي تتأسس على التواصل وتحرص على تشكيل الرأي العام والإرادة السياسية على الارتباط العضوي بالسلطة الإدارية وتتجاوز القطيعة القديمة بين التواصل السياسي والمجتمع الاقتصادي.[25]

- الرأي العام: بفضل الإجراءات العموميّة يتحوّل الرأي العام إلى سلطة تواصلية قادرة على توجيه استعمال السلطة العمومية، فهي تعني مشاركة في التوجيه، وليس هيمنة.[26] وبهذا لا يمكن أن يختزل التداول الديمقراطي في محاولة فرض قضيّة من طرف سلطة معيّنة لمجرد أنها تعتقد بصدق هذه القضية أو ملاءمتها، بل يقتضي على العكس من ذلك نوعاً من أخلاقيات الحوار التي تسمح بأن يبقى رأي كلّ واحد من المتشاورين قابلاً للنقد من طرف الآخرين.

[25]- زهير الخولدي، ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية عند هابرماس، http://www.arabrenewal.info/2010-06-11-14-13-03/37789

[26]- فوزية حيوح، الديمقراطية التشاورية عند "يورغن هابرماس"موقع **http://www.mominoun.com/arabic/ar-sa/articles**

وفي ظل هذا المجال العمومي الحرّ، الذي يحتضن آراء المواطنين وتوجهاتهم كافة، أين يكمن موقع الدين لدى هابرماس؟ وقبل ذلك هل للدين مكانة أو حضور في المجال العام لدى هابرماس؟ وهل يمكن حصر الدين في المجال الخاص، في مقابل تجريد المجال العام من كل أشكال الحضور الديني، في ظل مجتمعات بشرية تختزن في ذاكرتها شتى أنواع الرموز والعقائد والأساطير والتقاليد والأعراف؟[27]

المبحث الثاني: المساءلة الدينية عند هابرماس

إنَّ هابرماس على الرغم من إهماله الأثر الديني في الحياة السياسية والاجتماعية ـ ومردّ هذا إلى انتمائه إلى الإرث الماركسي والحياة العلمانية الغربية من ناحية ثانية تلك الحياة التي كانت تعتقد بفعل الوهم الحداثي أنّ التنمية العلمية والحياة العَلمانية سوف يكون لها أثر كبير في غياب الوهم الديني كما يحب الكثير من المفكرين الغربيين أن يسموه ـ رأى أنّه سوف يتوارى من الحياة الاجتماعية مثلما عملت العَلمانية على تغييبه من الحياة السياسية، بفعل هيمنة الدولة العلمانية التي وجدت نفسها بديلاً عن المؤسسات الكنسية، فإنّ هذا الوهم كان هابرماس يدركه. وقد جاءت الوقائع تكذب هذه التوقعات، ومن هذه الوقائع صعود الحركات الأصولية وزيادة التدين اجتماعياً على الصعيد العالمي، وامتداد التبشير، [28] ويصف هذه الظواهر الثلاث التي تؤكد عودة الدين في نظره بالآتي:

(أ) التوسع التبشيري من الديانات الرئيسة في العالم: إنّ الأصوليَّة في توسع ونمو متزايد، إذ هناك تجمعات وجماعات منظمة في نمو مطرد في نشاطها التبشيري. وهذا ما حصل أيضاً للهندوسيَّة والبوذيَّة، كما هو الحال في الديانات التوحيديَّة الثلاث، فقد لفت النظر انتشارها في أفريقيا وفي الشرق الأوسط ودول جنوب شرق آسيا. وانتشار الأصوليَّة البروتستانيَّة مردّه إلى المرونة التي تتمتع بها تلك الكنائس بالمقارنة مع الكنائس الكاثوليكيَّة الرومانيَّة؛ لأنها استثمرت الممكنات التي تتيحها العَولمة بشكل فعّال. أمَّا انتشار الإسلام (في جنوب أفريقيا الصحراء وجنوب الصحراء الكبرى)، والإنجيليين (وخاصة في أمريكا اللاتينيَّة). وما يفرّقهم هو شكل بنشوة التدين مستوحاة من القادة الذين يتمتعون بالشعبية.

(ب) التطرّف الأصوليّ: إنَّ تنامي الحركات الدينية، مثل السلفيَّة لدى المسلمين المتطرفين، يمكن أن يكون وصفها أكثر سهولة بأنها "الأصوليّة". إنّهم يجاهدون العالم الحديث أو ينسحبون منه.

[27]- هابرماس.. ومجتمع ما بعد العلمانية، http://altagreer.com

[28] Interrogating Post -Secularism:Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad

(ج) الحركات الرادكالية العنيفة: أشكال عبادتهم الجمع بين الروحانية والمفاهيم الأخلاقية الصارمة والالتزام الحرفي بالكتاب المقدس.[29]

هذا الاستقراء الذي يقدّمه هابرماس واقعي هنا. فالأصولية موجودة منذ زمن في مقابل هيمنة العَلماني؛ ولهذا لم يعد مجدياً انقسام المجتمع السياسي وفضائه العمومي بين العلمانيين والأصوليين، فهذا أمر سوف يقدّم له هابرماس معالجته التي تبدأ من منح تعليل حقيقي لعودة الدين، ثم وضع حلول تناسب الإرث الغربي الثقافي والسياسي. ونحن نجد أنّ هابرماس يقوم بسياسة تقويم واعتراف بالآخر الديني داخل الفضاء العمومي الغربي.

لهذا فهو يُسمّي هذه الحقبة بما بعد العلمانية، إذا كان العصر الوسيط حقبة للاهوتية فإنّ الفكر الحداثي من القرن السابع عشر كان يمثل هيمنة الحقبة العلمانية، أمَّا الحقبة الحالية فهي مابعد العَلمانية حتى تواجه الانقسام بين الأصولية العلمانية والأصولية الدينية؛ لأنّ كلّ واحدة منهما تفترض أنَّها الأصح وأنها أهل لقيادة المجتمع، ومن أجل تجاوز هذا الشرخ كانت المعالجة تأخذ الأبعاد الآتية:

- **البعد الأول: الاعتراف بحق الآخر (الدين) في الوجود:** لهذا الآخر أثر في المنجزات التي أحدثتها الحداثة، وهو جزء فاعل من هذا التراث وليس كله سلباً؛ لهذا يحاول هابرماس تأكيد هذا الدور للدين في المنجزات الحداثية، لذا فإنّ المصالحة مع هذا الخطاب الديني يمكن أن تشكل جانباً يغني المبادئ الفلسفية العَلمانية، كفكرة حقوق الإنسان، التي يمكن لها أن تنتفع من تجديد صلتها بأصولها المقدّسة من حين لآخر. لأنّ تلك الأصول كانت مرجعيات مهمة في ظهورها، والأصول إذا ما أرجعناها إلى وحدتها في مجال فلسفة الحق نجد أنّه قد تجلى فيها إضفاء الطابع الديني على المقدّس، وهو واحد من سمات فلسفة الدين، التي يجمعها هنا مع فلسفة الحق، وآخر تجلياتها في مجال المساواة والعدالة والعلمانية، التي كانت وليدة عقد اجتماعي جديد يستمد شرعيته من المواطنين، لكنه يرى أنّ تلك المفاهيم ما كان لها أن تظهر لولا عهود العهد القديم ومواثيقه ومساواة الجميع أمام الرّب، وبالتالي فإنّ المرجعية الدينية صاحبة حضور عميق في مساعدة المجتمعات الغربية كي تصل إلى منظومات حقوقية حديثة، بل إنّه مضى في التاكيد على أنَّ نزعة المساواة الكونية، التي بزغت منها مُثُل الحرية والحياة الجماعية المتضامنة والانعتاق والديموقراطية، هي إرث مباشر من الأخلاق اليهودية الخاصة بالعدل، والأخلاق المسيحية الخاصة بالمحبة.

فهذا الاعتراف مهم، يمنح الدين مشروعية بعد الهجومات القومية للعَلمانية على الدين ووصف معركتها معه على أنّها تريد إزالة الأسطرة من العالم.

[29] Interrogating Post -Secularism:Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad

وفي الجانب الآخر تقديم توصيف يرصد مسوّغات عودة الدين إلى الفضاء العمومي الغربي، فهو يقدّم هذا التوصيف في 2002 في كتابه "الدين والعقلانية"، [30] وينطلق من الإرث الذي يعبّر عن تعليل ظهور الظاهرة الدينية كما قال بها الفلاسفة الغربيون، ومنهم ماركس، فيكرر هابرماس قولهم، ويرصد أنّ الدين يقوم بأمرين:

- الأول: أنّ الدين يوفّر للبشر العزاء والسلوان إزاء مظالم القدر القاسية، وكثيراً ما علّمهم أن يرضوا بقِسْمتهم وأن يبقوا سلبيين؛ إذْ يحطُّ من قيمة النجاح الدنيوي ويغري المؤمنين بوعد البركة الأبدية في الآخرة. ولكنّ هذا الاهتمام الجديد يرجع أساساً إلى حكم أكثر تشاؤماً حول العالم المعاصر. وإذا لم يكن هابرماس قد أعاد استثمار الديني انطلاقاً من "الشر الجذري"، فإنّ وعيه المتزايد حدّة بمآزق الحاضر هو الذي حفّز بالتأكيد هذا الاهتمام المتجدد. منذ سنوات قليلة قام هابرماس بتشخيص قاتم للغرب، بسبب صعود التطرف الديني واحتلال معايير السوق لقواعد الحياة الديمقراطية بالخصوص. وهاتان الظاهرتان ليستا متعاصرتين فحسب بل تشكلان منظومة؛ لأنّ تجذّر الانفعالات الدينية يتغذى في كثير من الأحيان على خيبة الأمل تجاه عدم وفاء الحداثة الليبرالية بوعودها. إنّ إضعاف المؤسسات الاجتماعية ذات الصلة بدولة الرفاهة لصالح الضرورات الإدارية الدقيقة، يخلق الإحباط، ومطالب التضامن التي يتمّ التعبير عنها بشكل طبيعي بواسطة اللغة الدينية، وتنقص العقل الإجرائي "إبداعية لغة تنفتح على العالم وتعمل انطلاقاً من مواردها الخاصة على تجديد وعي معياري بصدد التلاشي من جميع الجهات". [31]

- الآخر: يمكن للدين أن يواجه النزعه الاستهلاكية والأداتية التي تهيمن على سلوك المجتمعات العَلمانية، من خلال إشاعته قيم بديلة مثل (قيم المحبة والتضامن والتقوى)، تقف قبالة قيم التنافس والكسب والتلاعب الشاملة والمسيطرة، فتشجِّع البشر على التعامل بعضهم مع بعضهم الآخر، بوصفهم غايات وليس بوصفهم مجرد وسائل.

يلاحظ هابرماس لدى المذهب الطبيعي المعاصر اختزالاً للعقليَّة في استخدامها الوظيفي تنجرّ عنه، في شكل علم "تحسين النسل الليبرالي" على سبيل المثال، عواقب سياسية وخيمة [32]. فهو قريب من الحكم اليائس الذي أصدره كل من أدورنو وهوركهايمر بخصوص "جدلية الأنوار". وحيث أنّ تغطية البعد التحرري للفعل التواصلي الحديث قد تمّت من قوى التقنية وعبر منطق الوسائل، فإنّ إعادة تقييم البؤر الدينية المقاوِمة لتوحيد

30- نُشِرَ لهابرماس بالإنكليزية كتابُه الدين والعقلانية: مقالات في العقل والله والحداثة، وهو عبارة عن مجموعة من كتاباته التي تتناول موضوعات دينية. وقد حرَّر هذا الكتاب وقدَّم له الفيلسوف إدوارد مندييتا، وخَتَمَه بمقابلة هامة مع هابرماس يوضح فيها هذا الأخير آراءه في عدد من المسائل الدينية.

31- ميكائيل فوسيل، هابرماس والمسألة الدينية، ترجمة: محمّد صدّام /مجلة الأوان 2 (أبريل) 2013

32- المرجع نفسه.

العالم أصبحت ضرورية من جديد. وهنا تكمن المفارقة كلها؛ فكلّما ازداد تشخيص الحاضر شدّة وتطرّفاً سياسياً أظهر ذلك التشخيص نوعاً من التقارب مع الانتقادات الدينية لذلك الحاضر نفسه. فقد أصبحت مزاملة العدو الظلامي للأنوار ممكنة، وذلك منذ الحين الذي لم يعد فيه الأسوأ هو ما نخشاه خارج العقل، بل ما هو انحراف داخلي فيه).

- **البعد الثاني: التسامح والتواصل:** طرح هابرماس تصوراً جديداً يتمّ بمقتضاه تجاوز الشمولية والعمل على قبول الآخر، وهذا الخطاب كان له بُعدان: الأول: في داخل الغرب، والآخر: في التعامل مع الآخر الممثل بالأصولية الإسلامية.

فعلى الصعيد الأول ألقى هابرماس في مؤتمر دولي حول "الفلسفة والدين"، في بولونيا، في نيسان 2005 محاضرةً بعنوان "الدين في المجال العام"، رأى فيها أنّ "التسامح" الذي يُعَد أساس الثقافة الديموقراطية الوطيد، هو شارع ذو اتجاهين على الدوام: فالأمر لا يقتصر على ضرورة أن يتسامح "المتدينون" مع عقائد الآخرين، بِمَن فيهم اللادينيون والملحدون، بل من واجب العَلمانيين أيضاً أن يحترموا قناعات المواطنين الذين يحفِّزهم الإيمان الديني. فمن غير الواقعي ـ بل من التحامُل ـ أن نتوقع من هؤلاء أن يتخلوا عن قناعاتهم العميقة لدى دخولهم المجال العام. والحلّ الأفضل هو أن نفكر في شيء شبيه بتلك المثالية الدينية التي بثَّتِ الحياةَ في حركة الحقوق المدنيَّة (مارتن لوثر كنغ)[33] في خمسينيات القرن العشرين وستينياته والتي تشكِّل مثالاً مثيراً للإعجاب على الطريقة التي يمكن بها أن يؤتى بقيمة دينية، كقيمة العدل، لمعالجة مشكلات اجتماعية معاصرة.

فهو هنا يطالب أن يتجاوز كلٌ من الخطاب العَلماني المهيمن والخطاب الديني العائد بخطاب أصولي متشدد أن يبتعدا عن التمركز حول تصوراتهما الشمولية، وأن يواصلا التأكيد على قيم التسامح التي جاءت بعد الصراعات الدينية التي أسست ثقافةً منفتحةً، فهو يستعيد هذا المفهوم بشكل أكثر انفتاحاً بعيداً عن قيم التمركز حول الذات. أمَّا الكيفية التي يطرحها في التعامل مع الآخر فإنه ناقش هذا الأمر مع المشاريع المماثلة التي تريد تطويع الخطاب الديني حتى يكون مقبولاً داخل الفضاء العمومي، ومن تلك التجارب كانت تجربة جون راولز، فهي تجربة تعالج الوضع الأمريكي.

[33]- مارتن لوثر كنغ: مارتن لوثر كينغ جونيور ولد في 15 يناير عام 1929.. تم اغتياله في 4 أبريل 1968. هو زعيم أمريكي من أصول إفريقية، وناشط سياسي إنساني، من المطالبين بإنهاء التمييز العنصري ضد السّود في عام 1964م، حصل على جائزة نوبل للسلام، وكان أصغر من يحوز عليها. الموسوعه الحرة.

المشروع الأول مع جون راولز[34]: يشير هابرماس في محاضرته هذه إلى الفيلسوف جون راولز، الذي سبق له أن تناول مثل هذه الموضوعات تناوُلاً مباشراً في السنوات الأخيرة. ولعلّ من أهم آراء راولز في خصوص دور الدين في السياسة المعاصرة ذلك "التحذير" أو "الاشتراط" الذي يرى أنّ على العقليات الدينية، إذا ما أرادت أن تحظى بالقبول، أن تكون قابلة للترجمة إلى أشكال عَلمانية من المحاججة. بل إنّ راولز يرفع الحاجز العَلماني إلى أعلى من ذلك في حالة الموظفين العامّين، مثل السياسيين والقضاة إلخ؛ إذْ يعتقد أنّ لغتهم ينبغي ألا تترك حيزاً واسعاً للعقليات غير العَلمانية، التي من شأنها أن تثير قطعاً مع الشقاق والخلاف مادامت العقائد الدينية متعددة وكثيرة.

والثاني مع تشارلز تايلور[35]: أشار هابرماس إلى أنّ الحداثة قد أفرغت مفهوم "السياسي" من أبعاده الميتافيزيقيّة أو الأسطوريّة كما في القديم، بحيث صار السياسي يمتلك حقّه من أجندات اجتماعيّة وليس من إملاء غيبي. إنّ مفهوم "السياسي" صار مفهوماً اجتماعيّاً وليس مفهوماً يستمدّ سلطانه من أيّ قوى ما بعد اجتماعية؛ فـ "تحت الظروف المتغيرة تماماً في الحقبة الحديثة، فقدتْ المفاهيم الغربية عن (السياسي)، التي وجدت التعبير الجلي عنها في الفلسفة الإغريقية واللاهوت السياسي، (حيزها في الحياة)"[36].

والثالث: كما سبق وفعل ذلك في حواره مع البابا السابق، عن ضرورة ترجمة لغة الدين الرمزية إلى لغة يومية، وبلغة أخرى عن ضرورة أن يقدم الدين على ترجمة حمولته المعيارية ودلالاته المقدسة إلى لغة العقل، متى طلب المشاركة في الحوار المجتمعي، أمَّا في ما يتعلق بالفلسفة، فإنّ هابرماس يرى أنّ عليها ألا تكتفي بمرافقة الثورات العلمية، بل أن تواصل الاهتمام بمعنى الذات والعالم، أي أن تطرح أسئلة على الدين والعلم معاً. إنّ عليها أن تتجاوز بذلك "أصولية التنوير"، أو تلك الرؤية العَلمويَّة التي ما برحت تختزل الأبعاد المختلفة للإنسان وحياته في عقل متمركز حول ذاته.[37]

من هنا ستكون محاولة هابرماس (Habermas) متمركزة حول تحرير الفكر والفعل السياسي من الخطاب المتمركز حول فلسفة الذات أو فلسفة الوعي؛ أي أنّه عمل على نقد مجمل النظريات التي تجعل أساس الفعل السياسي أو الاجتماعي مرتبطاً بالذات ووعي الفرد المأخوذ بشكل معزول. وربط هذا الفعل بالوعي

---

[34]- جون راولز: فيلسوف أمريكي ليبرالي وأستاذ فلسفة سياسية في هارفرد. من أهم مؤلفاته: نظرية العدالة A Theory of Justice الليبرالية السياسية Political Liberalism قانون الجماعات البشرية The Law of Peoples العدالة كإنصاف Justice as Fairness.

[35]- تشارلز تايلور: تشارلز مارغريف تيلور ولد في 5 نوفمبر 1931، فيلسوف كندي من موريال بالكيبيك. يُعدّ أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين في مجال الفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية. تُرجمت أعماله إلى أكثر من عشرين لغة.

[36]- قوة الدين في المجال العام، حوار بين هابرماس وتايلور وجوديث بتلر وكورونيل ويست، ترجمة: فالح رحيم، دار التنوير، 2014، ص 46

[37]- رشيد بوطيب، هابرماس: عن الفلسفة والدين.

المشترك ليصبح مجال الفعل السياسي هو مجال بين ـ ذاتي Intersubjectif، كما سيجعل منه فعلاً أخلاقياً، ولذلك سوف يقرن مسألة الديمقراطية بالأخلاق التواصلية، منتقلاً بذلك من العقلية الأداتية إلى العقلية التواصلية، فالفعل التواصلي هو الذي يحدّد لديه العلاقات الاجتماعية داخل فضاءات عمومية قائمة على المناقشة، أي أنّه فعل يهدف إلى تحقيق التفاهم بين الأشخاص المتحاورين، على العكس من الفعل الأداتي الغائي، فهو فعل يهدف إلى تحقيق غاية أو مصلحة محدّدة، ويتجه نحو التأثير على الطرف المقابل، وهذا ما يكشف عن جانب الإكراه أو الإغراء الذي يمارسه هذا الفعل على الطرف الآخر، في حين يقوم الفعل التواصليّ على التفاهم والاتفاق المؤسّس بشكل عقلي داخل فضاء عمومي.

وقد يكون هناك، في قلب الأنظمة الليبرالية، نقص في الشرعية لا يستطيع أي شكل من أشكال التمثيل القانوني المعروفة أن يتغلب عليه. ولأنّ القانون الوضعي يواجه تعددية القيم، فإنه يعكس تثبيتاً ظرفيّاً لحالة الرأي العام فقط، وهو موضع تساؤل باستمرار للتصدي لحالة عدم الاستقرار هذه. وتستمرّ في الحداثة نظمُ تفسير دينية للعالم تستطيع بفضل اتساقها المطالبة والظفر بمنزلة التأسيس. ومن حيث تتصل بـ "الكليّة"، فإنّ بوسع الأديان الردّ على "المفتقد" الذي تعاني منه الدول الدستورية بسبب عدم قدرتها على تحديد (معنى) الخير.

ويرفض هابرماس قطعياً حكماً مخيّباً للظن كهذا. فحيادية دولة القانون (من حيث القيمة) على وفق رأيه ـ وهذا ما يزال صحيحاً في نصوصه الأخيرة عن الدين- لا بدّ من أن تلبّى من خلال النشاط الديمقراطي، وليس عن طريق اللجوء للمعتقدات الدينية. فإذا كان القانون الليبرالي يمتنع عن سنّ أحكام تتعلق بالصراعات الأخلاقية أو الدينية، فإنّ على الدستور الديمقراطي أن يستوفي عجز الشرعية الناتج عن حياد الدولة تجاه وجهات النظر المختلفة للعالم[38].

فمن هذين الموقفين نفهم أنّ الإرث الذي يدافع عنه هابرماس هو استقلال المؤسسات السياسية التي تمثل الدول والمؤسسات الحاكمة، ويشترط هنا معايير وإن كانت ما بعد العلمانية إلا أنها لا تتجاوز عَلمنة المؤسسات حتى تحافظ على حيادها، فلن يستمد موظف الحكومة مشروعيته من الناس وهذا ليس من العيب؛ لهذا عليه أن يحافظ على استقلاله وحياديته من أن يكون ميّالاً إلى أحد الأطراف في المجتمع والفضاء العمومي.

لهذا يؤكد هابرماس من "الضرورة أن يبقوا حياديين حيال رؤى العالم المتنافسة". فإنّه بهذا يريد تجاوز العوائق التي سطت بها الحياة السياسية الغربية في ظل هيمنة خطاب معين أدت إلى فرض أيديولوجية علمانيّة

[38]ـ ميكائيل فوسيل، هابرماس والمسألة الدينية، مرجع سابق.

على الفضاء العمومي، أي حوّلت المكسب الأساس للحداثة إلى أيديولوجية تنافح عنها، لكن على وفق تصور هابرماس يتم تجاوز تلك الحالة التي تبدو معها هذه الصورة حياديّة وأكثر نقاءً مما كانت عليه الأمور، فإنّه يفترض بالدولة أنها مجرّد آلة لتسيير الأوضاع. ومن ناحية ثانية على الدين والحركات الدينية أن تكون متسامحه تتجاوز ما سماه هابرماس: "إغواءاتها النرجسية اللاهوتية، أي قناعة كلّ دين بأنّه وحده الذي يقدّم طريق الخلاص"، فإن تجاوزها تحجرها العقائدي ودخولها في العملية السياسية على وفق تلك المعايير يجعلها أكثر قدرة على الفعل والتأثير في العالم السياسي والأخلاقي لما بعد العَلماني. بهذه الرؤية النقدية الداخلية للثقافة الغربية يعمل هابرماس على المحافظة على مفهوم الدولة بوصفه نموذجاً حديثاً، لكنه في الوقت نفسه يقدّم معالجه تقويمية له من خلال نقد هيمنة خطاب ما على الحياة السياسية وتحويل الحياديّة الى أيديولوجية، وإفراغ المجال العام من المتديّنين والذين يمتلكون رؤى معياريّة ودينيّة، وغلْق قنوات التواصل في المجتمع المدني بين الأفراد العَلمانيين والمتدينين بحقّهما في الوجود والتواصل والحوار.

وتكمن الصعوبة في حقيقة أنّ مطالب التضامن تهدد بأن تأخذ منحى معادياً للسياسة (أصولي)؛ ولهذا السبب يعمل هابرماس على إعادة إرجاع الطموحات الاجتماعية والرمزية المعاصرة إلى حضن الديمقراطية. ولتحقيق ذلك فهو يناضل من أجل قيام شكل جديد من أشكال الحوار بين الفلسفة والدين.

هذه المرافعة تتناقض مع الإصدار الأولي لنظرية "الفعل التواصلي" الذي يُخضع القيم (الطائفية والوجودية والدينية) للمعايير (العقلية والتداولية)[39]. وقد لوحظ في هذا السياق استعمال لأفكار هابرماسية حول "ما بعد العلمانية" postsécularisme من اللاهوتيين الأمريكان المنتمين لمدرسة إصلاح المعرفة الذين يدافعون عن علم إيماني وخلقي. ومنذ لحظة قبول القناعات الدينية التي تقدم نفسها علناً كمرجعيات بسيطة، أفلا يكسب بذلك الأصوليون أنفسهم مشروعية انتظار قيام العلماء بترجمة علومهم إلى مجرّد آراء[40]؟

هابرماس لا يفهم "ما بعد العَلمانية" من وجهة نظر جينالوجية، بل من وجهة نظر اجتماعية، وهو يستعمل هذا المفهوم لوصف المجتمعات الحديثة، التي يتوجب عليها أيضاً أن تأخذ في الاعتبار الموروث الديني، باعتباره حاضراً، لا باعتباره ماضياً فقط، لكن ذلك لا يتضمن البتة أي تراجع عن العلمانية.[41]

إنّ اعتراف هابرماس بحق القناعات الدينية بإدراج حججها ضمن المداولات حول العدالة السياسية قد تمّ باسم "غاية ما بعد ميتافيزيقية". فالتعارض التقليدي بين الإيمان والعقل لا يصحّ إلا إذا ادّعت هاتان

39- ميكائيل فوسيل، هابرماس والمسألة الدينية، مرجع سابق.
40- المرجع نفسه.
41- رشيد بوطيب، هابرماس: عن الفلسفة والدين.

الهيئتان لنفسيهما إصدار معرفة حصرية حول الحقيقة. إلا أنّه عندما يتخلّى عن إدراك المعرفة الميتافيزيقية فإنه يحجّر على نفسه البتّ في "الأشياء الأخيرة".

بهذا المعنى، فإنّه لا أدريّ، ويمكن له، دون الإخلال بنفسه، الإقرار بأنّ المعتقدات الدينية تحمل بعضاً من المضامين المعرفية. إنّ الحب والاستقامة الأخلاقية ومستلزمات الحياة المشتركة أو حتى الأمل في الخلاص تشكل عناصر الحوار الديمقراطي على شرط عدم رفعها إلى مستويات المطلق[42].

العلاقة بالآخر الممثل بالأصولية الإسلامية:

بعد الحديث على مستوى الذات الغربية قام هابرماس بنقد الواقع وتصنيفه إلى الدين، فإننا نرى أنّه بعد الأحداث التي حدثت في نيويورك في (11 ايلول 2011) فهي صورة لا يمكن وصفها بالسمة العنيفة فقط، إنّها تتسم بسمات تجعلها تبدو لا عصرية مفارقة ومغتربة مع العصر وقيمه بكل تجلياتها، فهي تمثل شرخاً في بنية العقل الغربي الذي يجمع المتناقضات ويصمت عنها، إنّها متناقضات الحقوق والعَلمنة من جهة، ومن جهة أخرى مضادة للحرب والتدخلات التي تجعله عقلاً استعمارياً يراد له أن يقصي ويخصي المختلف دينياً وإيديولوجياً، وتلك هي معضلة أخرى يجب أن ينتبه لها هابرماس، وألا تكون النظرة عوراء فقط إلى العالم الإسلامي والعربي، بالرغم من قوله إنّ هناك أصوليات في الغرب كما في الشرق، إلا أنّه لم يتكلم عن الأصولية المشرعنة لنفسها في الدول الغربية، فالسياسة اليوم بعنفها العالمي، الذي لا ينتمي للثقافة التي يحملها، تجعل من العنف المضاد مشرعاً هو الآخر.[43]

إنّ الحديث عن الخطاب الأصولي غالباً ما يحيله إلى اضطراب في التواصل يعود إلى غياب التفاهم، ويتحول إلى مرض، أو عندما تختلط الأمور بالازدواجية أو الخداع، تبرز النزعات التي قد تقود نتائجها إلى حد رفع الأمر أمام الطبيب أو أمام المحكمة، فحلقة العنف تبدأ بحلقة التواصل المضطربة التي تقود عبر الارتياب المتبادل والمنفلت من السيطرة، إلى انقطاع التواصل. فإذا بدأ العنف مع اضطراب التواصل يمكن أن ندرك عند انفجاره ما تخرب وما يجب إصلاحه.[44]

---

[42]- المرجع نفسه.

[43]- علي عبود المحمداوي، هابرماس والمسألة الدينية الوضع الديني في المجتمع ما بعد العلماني، ضمن كتاب يورغن هابرماس مجموعة مؤلفين تحرير علي عبود المحمداوي، دار ابن النديم، ط1، بيروت 2013، ص ص 252-253

[44]- المرجع السابق، ص 254 وانظر عبره: يورغن هابرماس: في مقابلة معه بعنوان: "الإرهاب والعنف والتواصل ـ جيوفانا بورادوي"، لحوار المتمدن، العدد 755، 25/2/2004

لكن هناك حاجة ماسَّة إلى جملة من الآليات تزيل نتائج الاستعمار الغربيّ الكونياليّ على الآخر. فهذا يتطلب إمكانية لتحرير العلاقات ورفع الموضوعي للقلق والضغوط وفي الممارسة اليومية للتواصل يجب مراكمة رأسمال من الثقة، وهذا ضروري بوصفه مقدمة من أجل أن تترجم هذه الشروح العقلية على مساحة أوسع في وسائل الإعلام والمدارس والعائلة.

من الضروري إزالة الافتقار والإذلال التي تغرق فيهما مناطق وقارات بأكملها نتيجة الفروقات الناجمة عن دينامية التنمية الاقتصادية، فخلاف ذلك كله لا نجد تمييزاً وإذلالاً وحطاً من قدر سائر الثقافات فقط، بل إنّ ما يخبئه موضوع "صراع الحضارات"[45] أكبر وأعظم.

[45]- المرجع السابق، ص 255

مسرد المراجع والإحالات:

- رشيد بوطيب، هابرماس: عن الفلسفة والدين، http://alhayat.com/Opinion/Letters/68391
- إيمانويل كنط، إجابة عن السؤال: ما هو التنوير؟ ترجمه عن الألمانية: إسماعيل المصدق.
- ابراهيم العريس، ما هو التنوير؟ لكانط: الدولة وحرية المواطن أولاً وأخيراً، جريدة الحياة، الأربعاء 15 أيلول (سبتمبر) 2010
- ترجمة نورالدين علوش- المغرب Revue horizon - numéro 1 - Autour du politique - Automne 2008
- آلن هاو، النظرية النقدية، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2005
- عامر عبد زيد، الحداثة ومأزقها في خطاب مدرسة فرانكفورت، دار تموز، ط1، دمشق، 2013
- علي عبود المحمداوي الإشكالية السياسية للحداثة، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، 2011، ص 228. وانظر: عبد العلي معزوز، دولة الحق ونظرية المناقشة، قراءة في الفكر السياسي والحقوقي عند هابرماس، ضمن كتاب فلسفة الحق عند هابرماس، (مجموعة مؤلفين).
- عزيز الخطابي: أسئلة الحداثة ورهاناتها.
- نورالدين علوش، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة من هابرماس إلى نانسي فرايزر، ضمن كتاب: نقد اطياف التمركز الغربي، "في الاستشراق، وفلسفة التاريخ والاستراتيجية"، مجموعة مؤلفين دار نيبور، ط1، اربيل، 2014
- التواصل عند هابرماس.. الدكتور سالم يفوت:http://www.hurriyatsudan.com/?p=111546 June 1, 2013
- حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2005
- عبد القادر بليمان، الأسس العقلية للسياسة، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون – الجزائر، 2007
- الخولدي، ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية عند هابرماس، http://www.arabrenewal.info/2010-06-11-14-13-03/37789
- فوزية حيوح، الديمقراطية التشاورية عند "يورغن هابرماس" موقع http://www.mominoun.com/arabic/ar-sa/articles
- هابرماس.. ومجتمع ما بعد العلمانية، http://altagreer.com
- Interrogating Post -Secularism:Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad
- Interrogating Post -Secularism:Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad
- ميكائيل فوسيل، هابرماس والمسألة الدينية، ترجمة: محمّد صدّام /مجلة الأوان 2 (أبريل) 2013
- قوة الدين في المجال العام، حوار بين هابرماس وتايلور وجوديث بتلر وكورونيل ويست، ترجمة: فالح رحيم، دار التنوير، 2014
- علي عبود المحمداوي، هابرماس والمسألة الدينية الوضع الديني في المجتمع مابعد العلماني، ضمن كتاب يورغن هابرماس مجموعة مؤلفين تحرير علي عبود المحمداوي، دار ابن النديم، ط1، بيروت 2013
- يورغن هابرماس: في مقابلة معه بعنوان: "الإرهاب والعنف والتواصل ـ جيوفانا بورادوي"، لحوار المتمدن، العدد 755، 25/2/2004

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com