مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الدين في الفضاء العمومي ما بعد علماني:

مقاربة بين غوشيه وهابرماس

قاسم شرف
باحث مغربي

2025

- بحث محكم
- قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية
- 2025-08-11

جميع الحقوق محفوظة © 2025

الدين في الفضاء العمومي ما بعد علماني:
مقاربة بين غوشيه وهابرماس

الملخص

يسعى هذا البحث إلى إثبات أن هابرماس في قراءته الأخيرة لدور الدين في المجال العام ما بعد العلماني يغفل بعدًا أساسيًّا للدين، والمتمثل في قدرته على تأسيس المجتمعات بشكل رمزي. من جانبه، ينطلق غوشيه من رؤية للدين يكون فيها هذا البعد الأساسي محوريًّا. وفي تقييمه لدور الدين في مجتمع ما بعد العلماني، يتوصل بالتالي إلى نتائج مختلفة تماما عن نتائج هابرماس. ومع ذلك، أعتقد أن غوشيه يقلل أيضا من تقدير مدى بقاء سلطة الدين كمؤسسة مجتمعية رمزية سليمة في المجتمع الحديث ما بعد العلماني. دفاعا عن هذا الموقف، أوضح كيف أن الظواهر غير المتجانسة نسبيا داخل المجتمعات الغربية، مثل الأهمية المتجددة للدين في المجال العام، وإحياء أشكال معينة من القومية وما يرتبط بها من مطالبة بالاعتراف بحقوق الجماعة، وبالتالي أشكال التعددية القانونية، قد تمهد لتحول جديد في المجال العام.

المقدمة

على مدى العقود الماضية، تعرّض الفصل الحديث بين الأدوار الدينية والسياسية، الذي ما يزال مبدأ فصل الدين عن الدولة هو الرمز الأكثر بلاغة في العصر الحديث، لضغوط متزايدة. وقد ساهمت في ذلك تطورات عديدة، لا سيما التأثير المتعاظم الذي اكتسبته الحركات والمعتقدات الدينية (المتشبعة بالحماسة) - سواء كانت يهودية أو مسيحية أو إسلامية - على الرأي العام. وجوهر إشكالية هذا التقسيم العلماني بين الدين والسياسة هو أنه لم يعد من المقبول أن الدين شأن/مسألة خاص(ة) بحت(ة)، بل ينبغي أن يحتل مكانته المشروعة والصحيحة في المجال العام. وقد تبنّت الفلسفة السياسية هذه القضية أيضا، إلى درجة أن بعض الباحثين ساروا على نهج هابرماس[1]، ويشيرون إلى ما يسمى بـ«المجتمع ما بعد العلماني»: أي المجتمع الحديث الذي تخلّى عن علمانيته المتشددة في الأصل، وأصبح مستعدًّا لقبول منح الدين مساحة أكبر في الفضاء العام.

السؤال الرئيس هنا، بالطبع، هو ما هي المكانة التي ينبغي أن يُمنح للدين، وعلى أيّ أساس؟ في هذه النقطة، تختلف الآراء بطبيعة الحال. وما يلفت الانتباه في هذا السياق هو الخلاف المثير بين جان رولز **John Rawls** ويورغن هابرماس Jürgen Habermas. يعتقد رولز أن الدين لا ينتمي إلى المجال العام، في حين يعتقد هابرماس أنه يمكن له أن يندمج فيه تحت شروطٍ تقييدية معينة. وقد أثار هذا النقاش ردود فعل عديدة. إلا أن النقطة التي نود إثارتها هنا تكمن في مستوى النقاش الذي دار بين فيلسوفين غربيين وهما مارسيل غوشيه Marcel Gauchet وهابرماس. في هذا النقاش، تميل وجهة نظر معينة للدين إلى الافتراض الضمني الذي هو أبعد ما يكون عن البديهية، ولكنه يُحدد المنظور الذي تُبنى عليه الإجابات. فيما يلي، أسعى في المقام الأول إلى تسليط الضوء على إشكالية هذا التصور الضمني؛ لأنه يتجاهل بُعدًا جوهريًّا في الدين: قوته التأسيسية للجماعة الرمزية. ويمكن ملاحظة أن هابرماس، على وجه الخصوص، يركز بشكل أحادي على الجوانب المعرفية-الأخلاقية والإبستيمية للدين، متغاضيا النظر عن قدرته المستمرة على بناء جماعة رمزية موحَّدة. وبالاستناد إلى أعمال الفيلسوف وكاتب المقالات السياسية الفرنسي مارسيل غوشيه، نسعى إلى تسليط الضوء على هذا الجانب الجوهري للدين، وسنبين أنه يؤدي إلى تقييم مختلف تماما لدور الدين في مجتمع ما بعد العلماني. ومع ذلك، نعتقد أن غوشيه أيضا يقلل من شأن استمرارية السلطة الدينية التأسيسية للجماعة الرمزية في المجتمع الغربي الحديث ما بعد العلماني. وتأييدًا لهذا الموقف، سنوضح كيف أن الظواهر المتنوعة وغير المتجانسة نسبيًّا داخل المجتمعات الغربية، مثل الأهمية المتجددة للدين في الفضاء العام، وإحياء أشكال معينة من القومية وما يرتبط بها من مطالبة بالاعتراف بحقوق الجماعات، وبالتالي أشكال التعددية القانونية، قد تكون مؤشرات على تحولات جديدة في المجال العام، وهي تحولات ليست خالية تماما من الإشكاليات.

1 - Voir Jürgen, Habermas, *Entre naturalisme et religion: Les défis de la démocratie*, trad. Alexandre Dupeyrix, éds. Gallimard, Paris, 2008, 400 pages.

1- الدين ضمن حدود العقل التداولي في فكر يورغن هابرماس

تهدف فلسفة هابرماس السياسية إلى تقديم أساس تنظيري خطابي للمبادئ المعيارية للدولة الدستورية الديمقراطية. وبشكل أكثر تحديدًا، يسعى هابرماس إلى إعادة بناء الافتراضات المعيارية التي تشكل الأساس لتكوين الرأي والإرادة عبر الخطاب، والذي يراه جوهر مؤسسات الدولة الدستورية الديمقراطية[2]. أحد العناصر الحيوية في هذا التكوين الخطابي للرأي والإرادة هو المجال العام، بوصفه المكان الفعلي للمداولات حيث تُتخذ القرارات بشأن شرعية القواعد الملزمة اجتماعيا. ففي الدولة الدستورية الديمقراطية، لا تكون القواعد صالحة إلا إذا توصل جميع الأطراف المعنيين إلى اتفاق حولها عبر عملية حرة ومفتوحة من النقاش. بعبارة أخرى، إن تشكيل الرأي والإرادة بشكل خطابي داخل المجال العام، حيث يمكن لجميع الأطراف المعنيين، من حيث المبدأ، المساهمة فيه، يشكل في نظر هابرماس الأساس النهائي لشرعية معايير ومبادئ الديمقراطية الدستورية.

يتصور هابرماس هذه السيرورات التداولية لتشكيل الرأي والإرادة بالمعنى النظري للخطاب. وهذا يعني أنها تُفهم وفقا لنموذج الفعل التواصلي: فهي موجهة نحو الاتفاق العقلاني الذي «يُضاف إلى ذلك **الحجاج**، وتوزيع الأدوار في هذا الإطار، فضلاً عن طيف الموضوعات المطروحة وسيرورة هذه العمليات ذاتها[3]»، هي الحاسمة؛ وذلك لأنه في السيرورة التداولية - بافتراض وجود حالة نقاش مثالية - يتشكل الاتفاق على أساس الحجج العقلانية، فإن هابرماس لا يعتبر الإجماع الذي يتم التوصل إليه صحيحًا معياريًّا، وبالتالي شرعيا فحسب، بل يعدّه مقبولا بالمعنى العقلاني؛ لأن «قوة الحجة الأفضل وحقوق الأفراد في التعبير بحرية عن آرائهم وإيصالها إلى الغير من دون معوقات...[4]»، أي يمكن الدفاع عن الحجج العقلانية عبر «تكوين عقلاني للإرادة السياسية[5]» أو معرفية بحتة. ويعود ذلك إلى أن المعايير يتم تبريرها من وجهة نظر نظرية الخطاب من خلال إجراء مماثل للتبرير النظري لخطاب المقولات الصحيحة. في كلتا الحالتين، فإن الإجماع الذي تم التوصل إليه هو نتيجة تبادل الأسس العقلانية، أي الحجج ذات المحتوى المعرفي أو الابستيمي الصريح؛ وهذا يعني أنه في كلتا الحالتين يتم التوصل إلى «القبول» على أسس إبستيمية.

عندما أثار هابرماس السؤال في كتابه **بين الطبيعانية والدين**[6] حول مكانة الدين في المجال العام، حيث قدم «آراء إيجابية حول الدين في المجتمع الحديث...[7]»، فإنه فعل ذلك من داخل الإطار النظري للخطاب الذي تم تبيانه أعلاه. ومن ثم، فإن سؤاله يُقرأ على النحو التالي: كيف - وهذا يعني بأي طريقة وتحت أي ظروف

2 - Jürgen, Habermas, Droit et Démocratie, entre faits et normes, trad. De l'allemand par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, éds. Gallimard, 1997, p.10

3 - *Ibid*., p. 198

4 - عبد العزيز، ركح، **الشرعية الديمقراطية من التعاقد إلى التواصل: هبرماس في مواجهة رولز**، الناشر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2019، ص ص. 134-135

5 - *Ibid*., p. 200

6 - Jürgen H., *entre naturalisme et religion : les défis de la démocratie*, trad. Alexandre Dupeyrix, éds. Gallimard, Paris, 2008, 400 pages.

7 - نيكولاس، آدامز، **هابرماس واللاهوت**، تر. حمود حمود –شهيرة شرف، جداول للنشر والترجمة والتوزيع بيروت، ومؤمنون بلا حدود، الرباط، الطبعة الأولى 2016، ص. 7

- يمكن للدين من منظور الخطاب النظري أن يسهم في تطوير الديمقراطية الدستورية ومبادئها المعيارية الأساسية (أو على العكس: أن يكون تهديدا لها)؟ بعبارة أخرى، كيف وتحت أي ظروف يمكن أن يساهم الدين في العمليات التداولية الجارية لتشكيل الرأي والإرادة بهدف المساعدة في تحديد المعايير والمبادئ للدولة الدستورية الديمقراطية؟

مع الأخذ في الاعتبار الإطار النظري للخطاب المفترض، فإن الإجابة عن سؤال «كيف» واضحة؛ إذ لا يمكن للدين أن يسهم في العملية التداولية لتكوين الرأي والإرادة إلا بشرط أن يقدم إسهامه المعرفي أو الإبستيمي الخاص به في الجدال الدائر. وبشكل أكثر تحديدا، لا يمكن أن يتمثل إسهام الدين إلا في تقديم رؤى أو محتوى معرفي مشابه ليحظى بمكانة في النقاش أو على الأقل ليس بالطريقة التي «كان عليه الأمر في الماضي[8]»، حيث يعتقد هابرماس أن الدين في الواقع يقدم مثل هذا الإسهام. وبالتالي، «فإن المجال العام بالنسبة لهابرماس، لا يمكن ان يكون «دينيا» أو «تراثيا»؛ ذلك أن مهمته هي تنسيق وتنظيم كل الأديان والتراثات[9]». فهو مقتنع بأن الدين له صدقه الخاص، وأنه مصدر مهم ومستودع مهم للحدس الأخلاقي، وأن له وسائل تعبير وحساسيات نموذجية عن الأمراض المجتمعية والإخفاقات الفردية وأساليب الحياة المشوهة وما إلى ذلك.

فهو قلق بشكل خاص خشية أن تختفي هذه الجوانب من التقاليد الثقافية[10]. علاوة على ذلك، فهو يرى أيضا أن المؤمنين يجب أن يكونوا قادرين على تقديم حججهم بلغة دينية، شريطة أن تكون تلك الحجج مبنية على المحتوى المعرفي المحدد للدين. كما يرى هابرماس أنه لا حاجة لهم أن يترجموا حججهم الدينية الخاصة إلى حجة علمانية عقلانية؛ لأنه لا يمكن للمرء أن يتوقع من المؤمنين أن يكونوا قادرين على تأصيل موقفهم بشكل مستقل عن قناعاتهم الدينية. من ناحية أخرى، فإن مثل هذه الترجمة، في رأيه، مطلوبة بالفعل على المستوى الرسمي والمؤسساتي لتشكيل الإرادة العامة. وسواء أكان المرء يتحدث باسم مؤسسة عامة أو كممثل سياسي، فإن الحجج التي تؤيد الموقف المتخذ يجب أن تُقدم بشكل علماني وعقلاني؛ أي أن تكون متاحة لجميع المواطنين على قدم المساواة. في مجتمع ما بعد العلماني، لا يمكن أبدا أن تكون القواعد العامة الملزمة مستندة فقط أو من جانب واحد إلى القناعات الدينية؛ لأن ذلك سيشكل انتهاكًا لمبدأ حياد السلطة السياسية الفلسفي.

يُمكِنُ للدين، بوصفه مصدرًا منفصلا للرؤى التي قد تكون ذات صلة بالعملية التداولية لتشكيل الرأي والإرادة، أن يصوغ حججه في المجال العام غير الرسمي بلغته الدينية الخاصة، ولكن لا يمكنه القيام بذلك إلا عند استيفاء عدد من الشروط. وبالتالي، فإن كتاب «**بين الطبيعانية والدين**» يُناقش هذه الشروط بشكل أساس. وبشكل أكثر تحديدا، يحاول هابرماس تحديد الشروط التي يجب على كل من الدين والمجتمع العلماني

8 - المرجع نفسه، ص. 14

9 - المرجع نفسه، ص. 8

10 - Voir Jürgen H., *entre naturalisme et religion : les défis de la démocratie*, trad. Alexandre Dupeyrix, éds. Gallimard, Paris, 2008, 400 pages.

الوفاء بها حتى يتمكن الدين من الإسهام في العملية التداولية الديمقراطية لتشكيل الرأي والإرادة. أولاً، على المؤمن أن يقبل المجتمع العلماني. وهذا يعني:

- قبول التعددية الفلسفية للمجتمع الحديث، وبالتالي الإقرار بأن رؤية الفرد لا يمكن بحكم التعريف، أن تكون الرؤية المشتركة للجميع.

- الاعتراف بسلطة العلم بوصفه الاحتكار المعرفي للمجتمع.

- تقبُّل مبادئ الدولة الدستورية المستندة إلى الأخلاق العلمانية، مما يعني الإقرار بأسبقية الأخلاق العلمانية على الرؤى الدينية أو الأخلاقية الخاصة بالفرد. وهكذا، يحدد هابرماس إطارا للتفاعل بين الدين والمجال العام في سياق مجتمع تعددي، مع الحفاظ على الأسس العقلانية للدولة الدستورية.

في موضع آخر، يذهب هابرماس[11] إلى حد طرح فكرة مفادها أن على المؤمن أن يرى علاقة إيجابية بين منظومته القيمية الخاصة والأخلاق العلمانية للمجتمع. كما ينبغي عليه أن يفهم هذه الأخلاق العلمانية، إذا جاز التعبير، كما لو كانت متفرعة أو نابعة عن منظومته الدينية القيمية، وأن يدرك التوافق الجوهري بينهما. من جانبهم، يُنتظر من المواطنين العلمانيين أن يقبلوا استحالة إثبات عدم عقلانية الرؤى الدينية للعالم. بعبارة أخرى، عليهم أن يعترفوا بأن الدين ليس ظاهرة غير عقلانية، وبالتالي لا يمكن اعتباره ظاهرة محكوم عليها بالزوال، بل إن هابرماس يرى، وهذا في نظره يعادل الفكرة السابقة، أنه ينبغي الاعتراف بأن المعتقدات الدينية قد تحوي فائضًا معرفيًّا قيمًا، خاصة فيما يتعلق بالحدس الأخلاقي. فالدين في هذه الرؤية ليس مجرد تراث ثقافي، بل مصدر معرفي قادر على إثراء النقاش العام بقيم وأفكار قد تعجز الرؤى العلمانية عن بلورتها بنفس العمق.

يختلف موقف هابرماس اختلافًا جوهريًّا عن موقف رولز. فبينما يرى رولز أن العقائد الشاملة (المعقولة)، التي يندرج الدين ضمنها[12]، ليس لها دورٌ أصيل في المجال العام: لا في المجال العام غير الرسمي لتشكيل الرأي، ولا في المجال المؤسساتي الرسمي لتشكيل الإرادة العامة. فالدين والرؤى العالمية المماثلة التي تتمحور صراحة حول القيم تنتمي - من وجهة نظره - إلى المجال الخاص. ولهذا السبب، يتعين على آراء هذه المذاهب الشاملة، إذا أرادت أن تلعب أي دور في الساحة العامة، أن تُترجم إلى لغة علمانية. ويعتقد رولز أن مثل هذا النقل اللغوي ضروري ومطلوب، لأن إمكانية تحقيق «إجماع متداخل» بين المذاهب الشاملة المختلفة - الذي يشكل جوهر الليبرالية السياسية عند رولز - ستكون غير قابلة للتحقق بدونه، مقترحا «رولز عقلانية أخلاقية في ضوء فلسفة كانط[13]». هذا التباين الجذري بين الموقفين يعكس الفرق بين رؤية هابرماس التكاملية التي تمنح الدين دوراً معرفياً في المجال العام، ورؤية رولز الترجيحية التي تفرض على الدين التكيف مع المعايير العلمانية كشرط

11 - Voir Jürgen H., *entre naturalisme et religion: les défis de la démocratie*, *op., cit*.

12 - Voir John, Rawls, Libéralisme politique, éds. PUF, Paris, 458 pages.

13 - عبد العزيز، ركح، **الشرعية الديمقراطية من التعاقد إلى التواصل: هبرماس في مواجهة رولز**، مرجع سابق، ص. 25

للمشاركة العامة. يصر هابرماس على إمكانية الحفاظ على اللغة الدينية في المجال العام غير الرسمي، بينما يجعل رولز الترجمة إلى اللغة العلمانية شرطاً مسبقاً لأي مشاركة دينية في النقاش العام.

من دون الخوض طويلاً في هذا النقاش بين هابرماس ورولز - الذي حظي باهتمام واسع في الأدبيات الأكاديمية التي تناولته بإسهاب، يبدو واضحًا أن كلاً من موقف رولز وموقف هابرماس يعانيان من إشكاليات قابلة للنقد. فمن ناحية، يلاحظ هابرماس بحق أن ترجمة القناعات الدينية إلى مواقف علمانية ليست عملية بسيطة أو أمرًا يسيرًا؛ إذ لا يمكن توقع أن يقدم المؤمنون حججًا ومبررات لمواقفهم مستقلة عن قناعاتهم الدينية[14]. ولهذا السبب بالضبط هو من دفع هابرماس إلى السماح باستخدام اللغة الدينية في المجال العام غير الرسمي. غير أن رؤية هابرماس نفسها لا تخلو من إشكاليات أيضا. أولا، يبدو أنه يعرض نظرية «التفاهم المتبادل» المركزية في نظريته حول الفعل التواصلي للخطر. فإذا لم يعد مطلوباً من الأفراد ترجمة آرائهم الدينية إلى لغة علمانية في المجال العام غير الرسمي، وأصبح بإمكانهم استخدام مفرداتهم الدينية مباشرة، فإن معنى الإجماع، بوصفه الهدف الضمني للتداول العام، يصبح غامضاً ومشوباً باللبس. ثانياً، يثير موقف هابرماس إشكالية تتعلق بمعايير تقييم الحجج الدينية في المجال العام. فإذا تم القبول بالمشاركة الدينية بلغتها الأصلية، فكيف يمكن تقييم صحة هذه الحجج أو عقلانيتها في إطار خطابي يعتمد على معايير عقلانية علمانية؟ ألا يؤدي هذا إلى خلق حالة من التعددية الخطابية التي تهدد إلى إضعاف أسس التداول العقلاني نفسه؟ هذه الإشكاليات تبرز التحدي الأساس الذي تواجهه أي محاولة لدمج الخطاب الديني في الفضاء العام الديمقراطي، مع الحفاظ في الوقت نفسه على شروط الحوار العقلاني وضرورات التعايش في مجتمع تعددي.

إذن، هل يظل الفعل التواصلي موجها نحو «التفاهم المتبادل، أم إنه يطمح فقط إلى تحقيق احترام شكلي في إطار الاعتراف غير الجوهري بالآخر كشخص؟ بل إن بعض النقاد أشاروا إلى أن الحل الذي يقترحه هابرماس، برفع القيد عن الحجج الدينية في المجال العام غير الرسمي مع فرضه في المجال المؤسساتي الرسمي، لا يخلو بدوره من انتقادات، مثل الحل الذي اقترحه رولز. ففي الواقع، يقترح هابرماس إمكانية ترجمة المحتوى ذاته (أي الحجج الدينية البحتة) باستخدام أدوات ابستيمولوجية أخرى (أي علمانية ومتاحة للعموم)، وأنه في حال تعذرت هذه الترجمة، ينبغي استبعاد الأسباب الدينية الخاصة بحكم عدم قابليتها للتحويل إلى حجج عقلانية مفهومة للجميع[15].

وعلى الرغم من أهمية هذا النقاش، فإن الأساس المشترك الكامن وراءه هو الأكثر دلالة. فكلا الفيلسوفين ينطلقان من افتراض مفاده أن الدين يُقدم نفسه أساساً كـ«رؤية للعالم» (Weltbild) - أو كمذهب شامل (معقول) وفقاً لتعبير رولز. فهو نسق من الرؤى والقيم والمعايير المترابطة إلى حد ما، وبذلك يشكل مصدراً مستقلًا للمحتوى المعرفي والإبستمولوجي الذي، لهذا السبب بالذات، يكتسب أهمية بوصفه مجموعة من

14 - Voir Jürgen H., *entre naturalisme et religion: les défis de la démocratie*, *op., cit*.

15 - Christina Lafont, « Religion in the public sphere. Remarks on Habermas's conception of public deliberation » in *postsecular societies*, Constellations 14, 2007, p. 245

الحجج التي يمكن إدراجها في النقاش العام، شريطة توفر شروط معينة. هذا الافتراض المشترك يثير عدة تساؤلات جوهرية:

1. هل يمكن اختزال الدين إلى مجرد «رؤية للعالم» أو «مذهب شامل» دون إغفال أبعاده الوجودية والروحية؟

2. إلى أي حد يحافظ هذا التوصيف على الخصوصية الجوهرية للتجربة الدينية مقابل الأيديولوجيات الأخرى؟

3. ألا يؤدي هذا المنظور إلى تبني نظرة أداتية للدين، بوصفه مجرد خزان للحجج في الفضاء العام؟

يبدو أن هذا التصور المشترك للدين، رغم اختلاف تطبيقاته عند هابرماس ورولز، يعكس رؤية حداثية تتعامل مع الدين بوصفه ظاهرة يمكن احتواؤها ضمن الإطار العقلاني للديمقراطية الليبرالية، وهو ما قد يغفل عناصر أساسية في التجربة الدينية تتجاوز منطق الحجاج والعقلانية التواصلية.

كما أُشير سابقًا، يرتبط هذا الافتراض عند هابرماس برؤيته النظرية للخطاب. فمن هذا المنظور، يتجلى الدين في المقام الأول كمصدر للمحتوى المعرفي، وكمجموعة من التصورات والمفاهيم ذات الصلة الأخلاقية بتطوير الحياة الفردية والجماعية، حيث يحتوي حدسها الأخلاقي على صدق ابستمولوجي. وهذا هو السبب الذي يجعل الدين، في نظر هابرماس، يحظى بمكانة مشروعة في المجال العام: ففي النقاش العام، لا يجوز إغفال أي حجج قد تكون ذات صلة إبستيمية أو إدراكية، بغض النظر عن مصدرها. وبالمثل، وكنتيجة أخرى للنظرة الخطابية لهابرماس، يُصوَّر المجال العام أساساً كفضاء للنقاش، حيث تتبادل الحجج المتعارضة، وتسود فيها «قوة الإقناع» التي تتمتع بها الحجة الأفضل. إن الموقف النقاشي المثالي المُتخيَّل، يُمكن جميع الأطراف المعنية من المشاركة على قدم المساواة، إذ إلى جانب الطابع الابستيمولوجي للحجج المقدمة، يضمنان عقلانية الاتفاق الذي يتم التوصل إليه كنتيجة للنقاش. غير أن هذا التصور يثير عدة إشكاليات:

1. هل يمكن اختزال الدين إلى مجرد مصدر للمضامين المعرفية دون إهدار أبعاده الوجودية والتجريبية؟

2. ألا يؤدي التركيز على «قوة الحجة الأفضل» إلى تبني نموذج تنافسي قد يهمش الأبعاد التضامنية في التواصل الاجتماعي؟

3. إلى أي حد يمكن للموقف النقاشي المثالي - كبناء نظري - أن يكون قابلاً للتطبيق في الواقع الاجتماعي المعقد؟ هذه الأسئلة تفتح الباب أمام نقد أعمق للنموذج الهابرماسي، خاصة فيما يتعلق بقدرته على استيعاب التعقيدات غير العقلانية التي تشكل جزءاً لا يتجزأ من الممارسة الدينية والتواصل الاجتماعي على حد سواء.

إن هذا الاختزال المزدوج، أولاً للمجال العام إلى مجرد فضاء للنقاش، وثانياً للدين إلى مصدر للحدس الأخلاقي الهام الذي قد يشكل نواته المعرفية والإبستمولوجية مساهمات حجاجية ضمن هذا النقاش، يكشف بوضوح مدى استمرار نموذج الحجاج العلمي القائم على الأسس المعرفية كمثال لهابرماس في تفكيره حول العمليات التداولية الأخلاقية والسياسية في المجال العام. في كتابه «**بين الطبيعانية والدين**»، يعيد هابرماس تأكيد هذه الرؤية، بل إنه يقترح أن الفرق بين النقاشات السياسية والعلمية هو فرق ظرفي فحسب. ففي نهاية المطاف، ومن هذا المنظور، حتى العمليات التداولية السياسية تتوجه نحو البحث عن الحقيقة، المُعرَّفة هنا كإجماع عقلاني، ويُنتظر من الدين أن يسهم في هذا المسعى بمعنى معرفي. وبالتالي، إذا كان للدين أن يكون ذا أهمية في المجال العام، فيجب أن يكون ذلك بوصفه مصدراً «لفائض القيمة المعرفي» للنقاش العام، الذي يقبل بقواعد الحجاج العقلاني، ويتحدث - على المستوى المؤسسي - بلغة العقل العلماني. هذا التصور يثير عدة إشكالات جوهرية:

1. اختزال الدين في بعده المعرفي وإهمال أبعاده الوجودية والروحية
2. افتراض إمكانية ترجمة المضامين الدينية بالكامل إلى لغة عقلانية
3. تجاهل الطبيعة الخاصة للخطاب الديني التي قد لا تخضع بالكامل لمعايير الحجاج العلمي
4. التعامل الأداتي مع الدين كمخزن أو مُولد للحجج بدلاً من اعتباره نظاماً شاملاً للحياة.

يبدو أن هذا المنظور يعكس هيمنة النموذج العلماني-العقلاني في الفكر السياسي الحديث، حتى عند من يحاولون - مثل هابرماس - إفساح مجال للدين في الحياة العامة.

بالطبع، يبقى السؤال الجوهري: هل يمكن حقا التمسك برؤية هابرماس للمجال العام، التي تحاكي بوضوح نموذج «جمهورية العلماء»، وما يرتبط بها من تصور للدين؟ وبشكل أكثر تحديدا، ألا يعميه هذا التصور عن الأشكال الأخرى المحتملة التي قد يتجلى بها الدين اليوم في المجال العام؟ هناك من يميل إلى الإجابة على هذه الأسئلة بالإيجاب. ففي تصوره للدين، يبدو أن هابرماس يقلل أو يستخف باستمرار من شأن، أو حتى يتجاهل بـأحد الأبعاد الأساسية، للدين: قوته التأسيسية للجماعة/المجتمع الرمزي(ة). وفي ظل العولمة وتدفقات الهجرة الكبيرة المصاحبة لها، يكتسب الدين اليوم قوة وتأثيرا متجددا من خلال هذه الخاصية بالذات، مما يشكل تحديا غير متوقع للديمقراطية وعملياتها التداولية لتشكيل الرأي والإرادة. هذا التجلي المعاصر للدين يتجاوز بكثير كونه مجرد مصدر للحدس الأخلاقي أو المضامين المعرفية، إذ يظهر كقوة اجتماعية وسياسية فاعلة من خلال، بناء هويات جماعية عابرة للحدود الوطنية وإقامة شبكات تضامن عالمية، مع تشكيل رؤى بديلة للانتماء والسيادة، ثم تقديم إجابات وجودية في مواجهة أزمات الحداثة. هذه الديناميكيات تطرح أسئلة حرجة على النموذج الهابرماسي: كيف يمكن للعقلانية التواصلية استيعاب الطاقات الرمزية والعاطفية للدين؟ ألا يتطلب الفهم المعاصر للدين في المجال العام منظورا أكثر شمولية يتجاوز نموذج الحجاج العقلاني؟ وكيف يمكن للديمقراطيات التعددية التعامل مع الطابع الجماعي والهوياتي للدين دون الوقوع في فخ الاختيار بين القمع أو

التسليم؟ لكن ما المقصود بـ«قوة الدين التأسيسية للمجتمع الرمزي\»؟ لشرح هذا المفهوم، سأنتقل إلى أعمال الفيلسوف السياسي الفرنسي مارسيل غوشيه Marcel Gauchet، الذي طور هذا البعد الديني ليشكل الركيزة المركزية لفلسفته السياسية بشكل عام، ورؤيته للديمقراطية بشكل خاص.

2- رؤية غوشيه للدين والتأسيس الرمزي للمجتمع

ليس الدين، في رأي غوشيه، في المقام الأول عقيدة شاملة تحوي حدوسا أخلاقية ذات صلة معرفية يمكنها الإسهام بشكلٍ ذي معنى في العملية التداولية لتكوين الرأي والإرادة. بل إن الدين، من وجهة نظر غوشيه، هو قبل كل شيء الشكل الأصلي لتأسيس المجتمع الرمزي، فهو الطريقة الأصلية التي تتشكل فيها الروابط البشرية في مجتمعات رمزية؛ أي مجتمعات تُبنى على نظام معقد ومتماسك من المعاني. وبالتالي، فإن الدين في شكله الأصلي هو «التشكيل السلبي» المسبق للسياسي، ويجب فهم السياسي بوصفه مؤسسة رمزية مماثلة للمجتمع لكنها مُهيكلة بطريقة مختلفة. هذه المعادلة الوظيفية بين الدين والسياسي هي ما يفسر التداخل الأوثق بينهما في رؤية غوشيه مقارنة بما هو عليه الحال عند رولز أو هابرماس[16]. ولشرح ذلك، سألقي نظرة موجزة على:

(١) الطرائق المختلفة التي يؤسس بها الدين والسياسي المجتمعات بشكل رمزي،

(٢) تأثير ذلك على العلاقة التاريخية بين الدين والسياسي،

(٣) تقييم غوشيه للدور الحالي للدين في المجال العام.

ثم سنحاول في النقطة الموالية الثالثة والخاتمة من هذه الدراسة إعادة صياغة آراء غوشيه وهابرماس نقديا لتقديم تقييم جديد لدور الدين الحالي في المجتمعات ما بعد العلمانية. بِاتِّباع عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي الراحل بيير كلاستر Pierre Clastres، يتصوِّر غوشيه بنية الدين البدائي على أنها «تحييدٌ للسياسي[17]». فمن جهة، هناك المجتمع البدائي الذي يرى نفسه كوحدة غير منقوصة؛ وذلك بسبب اعتماده على «غيرية» تأسيسية سابقة: أي تأسيس الأسلاف للمجتمع. ومن جهةٍ أخرى، هناك هذه «الغيرية» التأسيسية السابقة، التي تمثل الأصل غير المستعاد للمجتمع، والتي فرضت عليه بنيتها الثابتة ونظامها. من وجهة نظر غوشيه، تُشير هذه البنية إلى أن المنظور الذي يفهم المجتمع نفسه من خلاله يقع خارج المجتمع نفسه حيث «تتشكّل الدولة عبر قلب آلية الاختلاف ضد المجتمع، تلك الآلية التي كان الغرض الأصلي منها حماية المجتمع من

16 - Marcel, Gauchet, *La condition politique*, éds. Gallimard, Paris, 2005. Kalyvas, Andreas, Democracy's lifecycle? Marcel Gauchet on religion and politics, European Journal of Social Theory, n° : 2, 1999, pp. 485–496

17 - Marcel, Gauchet, *La condition politique, op., cit*., p. 12

الدولة ذاتها[18]». وبعبارة أخرى: لا يستطيع المجتمع أن يُؤسس ذاته كمجتمع إلا من خلال تصوُّره مؤسَّسًا بواسطة شيء أو شخص آخر، أي بواسطة سلطة تمتلك القدرة على تأسيس المجتمع[19].

يتجلى هذا بوضوح في حالة الدين البدائي؛ إذ يُعتقد أن الأسلاف هم من أسسوا المجتمع وتمايزاته/فروقاته الاجتماعية الأساسية. علاوة على ذلك، فإن هذه البنية الدينية-المجتمعية الأصلية تشير إلى أنه عندما يتم طرد «الغيرية التأسيسية» بشكل جذري من المجتمع، فإنه لن تكون هناك حاجة عندئذٍ إلى تمييز داخل المجتمع بين حكام يُنشئون (أو يغيرون) النظام المجتمعي، ومحكومين يخضعون لهؤلاء الحكام. في هذه البنية للدين البدائي، تُنتزع كل السلطة السياسية (أي كل سلطة يمكن استخدامها لتشكيل المجتمع وتغييره) من المجتمع. ولهذا السبب يرى غوشيه أن بنية الدين البدائي هي «**تحييدٌ للسياسي**»، قائلا «إذا كان السياسي مُختفياً، فذلك لأن مكانه محتَلٌّ ومُحيَّدٌ من قِبَل الديني[20]». فقد نُظمت بطريقة لا تفرض تقسيم المجتمع إلى حكام ومحكومين. لكن في المقابل، هناك ثمن يجب دفعه؛ إذ لابد لمثل هذا المجتمع أن يتصور نفسه على أنه غير قابل للتغيير جوهريًّا؛ أي كمجرّد خارج التاريخ. إذ لا يحق لأحد داخل المجتمع أن يتخذ مكانة الأسلاف ويغير المجتمع.

تستند أطروحة غوشيه إلى هذا التحليل، مُؤكدةً أن التاريخ السياسي بأكمله يمكن قراءته بوصفه سيرورة «**الخروج من الدين**»؛ أي التخلي التدريجي عن هذه البنية الدينية التي تنظم المجتمع[21]. وتتمثل اللحظة المحورية لهذه السيرورة في نشأة الدولة؛ أي إرساء بنية السلطة داخل المجتمع. ففي هذه اللحظة، يتلقى التأسيس الخارجي للمجتمع (الذي ما يزال منوطا بالأسلاف أو الآلهة) ممثلين أو وكلاء داخل المجتمع. وهؤلاء الممثلون يصبحون قادرين الآن على حكم المجتمع، نظرا لمشاركتهم في أصوله الماورائية. والنتيجة هنا مزدوجة: فمن ناحية، يفقد المجتمع وحدته الأصلية وينقسم إلى ثنائية الحاكم والمحكوم. لكنه من ناحية أخرى يكتسب شيئًا بالغ الأهمية، ألا وهو القدرة على تغيير ذاته. وبالتالي، أصبح المجتمع تاريخيًّا. لهذا السبب، يرى غوشيه أن نشوء الدولة هو الميلاد الفعلي للسياسي[22]. فما يتم «تحييده» في الأصل بواسطة الدين البدائي هو بالضبط هذا التجلي للسياسي؛ أي الانقسام داخل المجتمع بين الحكام والمحكومين، والإمكانية المصاحبة لتغيير المجتمع.

---

18 - *Ibid*., p. 66

19 - Ibid., p. 74

تلخص هذه الفكرة عند غوشيه مفهوم ليفورت عن «السياسة»: البنية المجتمعية الأساسية التي تؤسس توزيعًا معينًا للمعرفة والقانون والسلطة، والتي يتم الكشف عنها بوضوح من خلال فك رموز البنية الرمزية للسلطة، انظر:

Lefort, Claude, *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Eds. Seuil, Paris, 1986, p.17-30

لمناقشة السياسي عند كلود ليفور انظر:

Flynn, Bernard, The philosophy of Claude Lefort. Interpreting the political. Evanston, In Northwestern University Press, 2005

20 - Marcel, Gauchet, *La condition politique, op., cit*., p. 13

21 - Voir Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, éds. Gallimard, Paris, 1985

22 - Marcel, Gauchet, *La condition politique, op., cit*., p. 18

أما ما لم يتم تحييده بواسطة الدين البدائي - وما كان يمكن له أن يحيده بحسب غوشيه - فهو ما يسميه بـــ«شروط إمكانية الحقيقة الاجتماعية[23]» بذاتها: أي حقيقة أن المجتمع لا يمكنه إلا أن يتصور ذاته من موقع «خارج» ذاته؛ بمعنى أن المجتمع يظل دائما يرى نظامه ومعناه شيئا يستعيره من «خارج المجتمع[24]».

أما اللحظة الحاسمة الثانية في مسار الخروج من الدين، فهي تطور الديمقراطية الحديثة. في صميم تلك الثورة، يكمن إعادة هيكلة السياسي بالكامل، بشكل مستقل عن الدين. لم يعد أصل المجتمع مُتموضعا (يقع ضمن) في خارجانية الإرادة الإلهية المقدسة، بل أصبح الآن مناطا بإرادة الشعب السيد. ونتيجة لذلك، تنتقل الغيرية التأسيسية من الخارج إلى الداخل: من أصل متعالٍ إلى أساس جوهري. وبالتالي، فإن بنية المجتمع الديمقراطي تنحلّ من جهة في الدولة (أو بنية السلطة) التي تمارس السلطة باسم الشعب السيّد، ومن جهة أخرى في تعددية المواطنين الذين يشكلون المجتمع المدني. وهكذا، يبدو أن المجتمع الديمقراطي يحمل أساسه داخل ذاته. هذا صحيح، لكنه مع ذلك أكثر تعقيدا.

يشير غوشيه إلى أن البنية السياسية الأساسية لأي مجتمع - والتي يتم استنتاجها عبر النفي من المجتمعات الدينية - تظل واضحة تماما حتى في بنية المجتمعات الديمقراطية. أولاً، هناك فكرة أن كل مجتمع له أساسه ومنطقه وقانونه في «الخارج»: في غيرية تأسيسية. وهذا ينطبق أيضا على المجتمعات الديمقراطية. فالشعب السيّد الذي تمارس السلطة باسمه لا يتطابق مع المواطنين الفعليين. والأكثر من ذلك، أن الحرية والمساواة اللتين تمارس السلطة باسمهما لا تتطابقان مع حريتهم ومساواتهم الفعلية. وبالتالي، حتى في حالة الديمقراطية، يظل أساس المجتمع هو «غيريته[25]» التأسيسية، وحتى هنا تقع السلطة «خارج» المجتمع. فالدولة تمارس سلطتها على المواطنين وتجعلهم يخضعون للقانون باسم «الشعب السيّد» (أو باسم «المساواة» أو «الحرية» أو «الحقوق المدنية» وما إلى ذلك). وهكذا تمثل الدولة القانون الذي يجب تطبيقه - عن طريق استخدام العنف (المشروع) إذا لزم الأمر. ولذلك، فإن الدولة في حد ذاتها تمثل «غيرية» مقابل المجتمع المدني.

وبالضبط بسبب تمثيلهم بواسطة «غيرية» الدولة، فإن المواطنين - وفقا لغوشيه - يُشكّلون أنفسهم كمجتمع: فهم يبنون كيانا سياسيا يمكن تمييزه لذاته. فكما ينشأ المجتمع في الدين البدائي من خلال الإشارة إلى «الغيرية التأسيسية» المشتركة، فإنه في الظروف الحديثة ينشأ المجتمع؛ لأن الدولة تمثّل هذه «الغيرية»؛ ذلك أن سيادة الشعب بل وحتى الشعب نفسه لا يسبقان تمثيلهما بواسطة الدولة. صحيح أن الدولة تمارس السلطة على مواطنيها باسم الشعب السيّد، ولكن في الواقع، فإن السيادة والشعب لا ينوجدان –ولا يؤسسان - إلا من خلال تمثيل الدولة لهما. وعبر هذا التمثيل بالذات يستطيع المواطنون تصوّر أنفسهم كشعب واحد[26]، ومن ثمّ تشكيل أنفسهم كشعب واحد. وينطبق الأمر نفسه على حقوق المواطنين وحرياتهم. فحتى هذه

23 - *Ibid*., p. 46

24 - *Ibid*., p. 64

25 - *Ibid*., p. 453

26 - Voir Marcel, Gauchet, *La condition politique, op., cit*., p. 145

الحقوق والحريات لا يمكن أن تسبق تمثل الدولة لها[27]. مرة أخرى، نعم، تمارس الدولة سلطتها على المواطنين باسم حقوقهم وحرياتهم. ولكن في الواقع، فإن هذه الحقوق والحريات لا تتحقق إلا - أو بالأحرى لا تُؤسس إلا - من خلال تمثيل الدولة لها. كما يستطيع هؤلاء المواطنون تصوّر أنفسهم كأحرار متساوين، وكحاملين لحقوق ذاتية. وبهذه الطريقة، يتضح أن كل مجتمع يتحقق عبر السلطة. فكل مجتمع يشكل نفسه بالإحالة إلى «غيرية» بوصفها أصله، وهي في الوقت ذاته موضع قوته: موضع قانون المجتمع.

انطلاقًا من هذه الخريطة المفاهيمية، يواصل غوشيه إعادة بناء العملية التي يتم فيها استبدال الحل الديني تدريجياً بالحل السياسي، إلى أن يسيطر الأخير تماما. ويتم الوصول إلى هذه النقطة أخيرا مع قيام دولة الرفاه الديمقراطية الحديثة، غير أن عملية التحضير لهذا التحول تبدأ بالفعل مع بزوغ الحداثة. يشير غوشيه إلى أن «**عالم الاستقلالية**» - كما يسمي النظام الديمقراطي المكتمل - يتم تأسيسه عبر ثلاث مراحل متعاقبة. تتمثل المرحلة الأولى في نشوء الدولة القومية الحديثة ذات السيادة التي بدأت في القرن السابع عشر. حيث ترفع الدولة نفسها فوق السلطة الدينية، وتعلن نفسها صاحبة السيادة الوحيدة، ولم تعد تسوغ شرعيتها بالاستناد إلى نظام إلهي أعلى، بل إلى العقد الاجتماعي بين المواطنين. ويشير غوشيه إلى توماس هوبز Thomas Hobbes بصفته المنظر الرئيس لهذه المرحلة. أما المرحلة الثانية، فتكمن في تأسيس الدولة السيادة الحديثة وتبريرها عبر الحقوق الذاتية لمواطنيها. تمت هذه العملية خلال القرن الثامن عشر لتصل إلى ذروتها في إعلان الاستقلال الأمريكي (1776)، والدستور الأمريكي (1787)، وبالطبع مع الثورة الفرنسية (1789). أما المرحلة الثالثة، التي انكشفت بدءًا من القرن التاسع عشر فصاعداً، فإن المجتمع الحديث بكامله يَطرح ذاته في مستقبل مشترك، إذ تُدرك ذاتها كمسيرة جماعية نحو مستقبل أفضل[28]. كما يشكل تأسيس الدولة القومية الديمقراطية عند مطلع القرن التاسع عشر التجسيد الأول الناجح لهذا العالم المُنجَز للاستقلالية. وفي النصف الثاني من القرن العشرين، يقود تطور الدولة القومية الديمقراطية نحو تحقيق استقلالية أكبر لجميع مواطنيها إلى إقامة دولة الرفاه[29]. من الأعراض الدالة على ذلك في هذا الصدد أن الدولة، من خلال موقعها المتفوق، تكتسب قيمةً عظيمة إلى درجة أن المواطن يصبح مستعداً للتضحية من أجلها[30]. فهذه هي اللحظة التي تتحول فيها الدولة - كما كان الحال مع الدين من قبل - إلى «حالة من التعالي الجماعي»[31] داخل المجتمع.

---

27 - هكذا يتلاقى بناء التمثيل مع بناء «التكملة الأصلية» عند دريدا: فالمشتق هنا: الدولة بوصفها تمثيلاً للمجتمع وهو شرط الإمكان، وبالتالي أصل الأصل (هنا: المجتمع). فلا يتحقق وجود المجتمع كمجتمع إلا من خلال هذا التمثيل. وقد شرح دريدا ببراعة منطق التمثيل هذا في قراءته لإعلان الاستقلال الأمريكي. أنظر كتابه التالي:

Derrida, Jacques, Autobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre, éds. Galilée, Paris, 1984

28 - Marcel, Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, éds. Gallimard, Paris, 2002, pp. 335-339

29 - انظر مارسيل، غوشيه، **الدين في الديمقراطية. مسار العلمنة**، ترجمة وتقديم، د. شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2007

30 - لتحليل متعمق للدولة القومية التي تحث المواطنين على التضحية بالنفس، انظر:

- Benedict, Anderson, *L'imaginaire national: Réflexions sur l›origine et l›essor du nationalisme*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, éditeur La découverte, Paris, septembre 2006

31 - Voir Marcel, M., *La démocratie contre elle-même, op., cit.,* p. *340*

ويقصد غوشيه بـهذه الأشكال من التعالي الجماعي، كالأمة والدولة والطبقة والدين والأيديولوجيا وغيرها، كل الظواهر التي يتجاوز فيها المجموعُ الفردَ، والتي يَعُدُّها الفرد بالتالي تابعةً لنظامٍ أعلى وسلطوي، مما يدفعه لإظهار الاحترام الواجب لها. يستطرد غوشيه بالقول إنه منذ عام 1975، فقدت جميع أمثلة التعالي الجماعي، سواء كانت أدياناً أو أيديولوجيات أو دولةً قومية، مكانتها السامية. وأسباب هذا التطور متعددة.[32] لكن من وجهة نظر غوشيه، فإن الأمر يعود أساسا إلى نهاية الصراع بين الكنيسة والدولة. فحتى منتصف السبعينيات من القرن العشرين، كانت الدولة في صراع مع الكنيسة للسيطرة على المجتمع - وهو صراع امتد إلى بدايات العصر الحديث. وعلى مدار التاريخ، انتزعت الدولة سلطة الكنيسة تدريجيًّا، وقد منحها انتصارها النهائي مكانتها وهيبتها. ولكن الآن بعد أن حُلَّ هذا النزاع وحُسِمَ؛ أي بعدما لم يعد الدين - أو نسخته العلمانية المتمثلة في الأيديولوجيا - يُنظر إليه كبديل مقنع، فقدت الدولة - إلى جانب خصمها - الهيبة التي كانت قد اكتسبتها بفضل ذلك الصراع[33]. وإذا طُلب منا اختيار مصطلح واحد يجمع هذه الخيوط المختلفة لتدني أشكال التعالي الجماعي، فإن مفهوم «نزع السحر عن السياسي» سيكون مناسبا. لأنها جميعا تتلخص في اختفاء الهيبة والاحترام لتلك الجوانب في المجتمع التي تتجاوز الفرد، والتي تتحول من خلالها مجرد العلاقات المشتركة إلى جماعة مشتركة.

وفقا لـغوشيه، فإن تخفيض مكانة البُعد المتعالي في المجتمع يؤدي إلى تحول عميق في العلاقة بين الدولة والفرد، والمتمثل في «أن التغيير الذي طرأ على وضع الأفراد والجماعات من جراء النور الوافد من الخارج يدفعهم إلى أن يعودوا ويحددوا أنفسهم من الداخل[34]». ويتجلى ذلك اليوم بشكلٍ عرضي في الاهتمام العام بـ«**حقوق الفرد**». هذه الحقوق لا تتعلق في المقام الأول بالحقوق المدنية للفرد، بل بالحقوق التي يعتبر نفسه حاملها الشرعي بصفته فردا، «والتي يكتشف فيها حاله الأصلي. وهو لا يشعر بحقوقه كإنسان أفضل مما يشعر بها عندما يعبر عنها مدنيا[35]» أي كإنسان، ومن هنا يأتي الاهتمام الصريح في الوقت الحاضر بـ«**حقوق الإنسان**». هنا يكتشف غوشيه تحولا خطيرا فيما يتعلق بالمفهوم الكلاسيكي السابق للمواطنة. فوفقا لهذا المفهوم القديم، كان من المفترض أن يتبنى كل مواطن الرؤية العامة المشتركة والشائعة إلى جانب وجهة نظره الخاصة. أما اليوم، فإن كل فرد «يلبس ثوب المواطن. كان من المطلوب أن تكون هناك مصالح خاصة، ليكون المرء مسموع الكلمة، ولكي يعبر عن نفسه بلغة المصلة العامة[36]»، ويسعى إلى أن تُكرس الدولة مصالحه الخاصة، دون أن يكون أحد مستعدًّا لتبني منظور الدولة نفسه بـــ«حيث يكون على كل فرد ان يؤكد خصوصيته تجاه سلطة الشأن الهام التي لا يُطْلب منه، في أي وقت من الأوقات، أن يتبنى وجهة نظرها[37]». على عكس دورها السابق، لم تعد الحكومة قادرة على توجيه الأمور انطلاقًا من مصالحٍ أعلى من المصالح

32 - Voir Marcel, M., *La démocratie contre elle-même, op., cit.,* pp.344-345

33 - مارسيل، غ.، **الدين في الديمقراطية**، مرجع سابق، ص. 148

34 - المرجع نفسه، ص. 103

35 - المرجع نفسه، ص, 105

36 - المرجع نفسه، ص. 102

37 - المرجع نفسه، ص. 107

الخاصة، نحو ما تراه مصلحة المجتمع ككل. اليوم، ينطلق المرء من افتراض أن سوق المصالح الخاصة يحتوي على الإجابة عن السؤال السياسي حول الأهداف التي ينبغي تحديدها أو وضعها للمجتمع والمتمثلة في «احترام القواعد التي تؤمن تعايشها المشترك وتنافسها الشريف مع المصالح الأخرى[38]».

يؤدي تراجع الاهتمام بالمصلحة العامة، وصعود الفرد وحقوقه الفردية، إلى جانب انضمامه إلى خصخصة المجال السياسي، في النهاية إلى تحول وتغيير في فهم الفرد لذاته وطريقة تقديم نفسه داخل المجتمع. وما يميز هذا الوضع المعدّل للفرد هو أن «(ف)المعتقدات قد تحولت إلى «الهويات»، ما يعني في الوقت ذاته طريقة أخرى للاندماج فيها من الداخل، وطريقة أخرى للانتماء إليها من الخارج[39]». يرى «غوشيه» أن الطريقة التي يتصور بها الغربي «لهويته» اليوم هي نقيض الطريقة التي كان يفهمها بها في الماضي. ففي السابق، كان تحقيق الذات أو أن تصبح شخصا يتم من خلال التحرر من الخصوصيات الفردية. كانت الذات الحقيقية هي ما يكتشفه الغربي بعد التخلص من الروابط التي تميزه. أما اليوم، على العكس من ذلك، فإن الفرد يرغب بشدة في أن يتطابق مع ذاته «الخاصة»: يتماهى مع فردانيته. يلعب هذا التماهي بين الفرد وفردانيته دورا على مستويات مختلفة. على الصعيد الذاتي، فإن «الأنا الحقيقي» هي نتيجة «التملك الذاتي للموضوعية الاجتماعية. أنا ما أنا أعتقده أو ما أنا وُلِدتُ عليه – فأناي الأشد أصالة هو الأنا الذي أشعر به بصفتي من «الباسك»، أو بصفتي يهوديا، أو بصفتي عاملا[40]». وعلى الصعيد السياسي، تشكل هذه الفرادة أيضا أساسا للحصول على مكانة داخل المجال العام. بهذا المعنى، فإن المجال العام اليوم أصبح مرادفا لتلك الخصوصيات الفردية التي تحوّلت إلى شأن عام. وعلى نفس المنوال، لم يعد للمجال العام أي جوهر مستقل بذاته يحيل إلى أهداف عامة تتجاوز سوق الأفراد ذوي الخصوصيات الفردية ومصالحهم الخاصة.

كل هذا يغير بشكل أساس العلاقة بين المجال الخاص والمجال العام. فالمجال الخاص يصوغ قيم المجتمع وأهدافه التي وإن لم يعد المجتمع في حد ذاته قادرا على تفعيلها، إلا أنه لا يزال من المتوقع أن يصادق عليها من خلال السياسة. ونتيجة لذلك، فإن التمييز اليوم بين المجالين العام والخاص اليوم أشبه بالتمييز بين المرآة وما تعكسه. أما من حيث المحتوى، فلا يوجد أي اختلاف بينهما على الإطلاق. لأنه وكما ذُكر سابقا، فالمجال العام أو الدولة لم تعد تمتلك «من الجوهر المعياري الذي كانت تُدين به للطموح المتجسد فيها[41]». والفرق الوحيد المتبقي يتعلق بـ«التمثيلية فحسب. فالمجال العام يعكس الخصوصيات الفردية، ليصبح بذلك المنصة التي تكتسب من خلالها هذه الخصوصيات الاعترافَ العام والرؤيةَ الذاتية. لقد تحولت الدولة اليوم إلى كيان تمثيلي محض: «أي تمثيل ينعكس المجتمع من خلاله[42]».

38 - المرجع نفسه، ص. 108

39 - المرجع نفسه، ص. 113

40 - المرجع نفسه، ص. 115

41 - المرجع نفسه، ص. 139

42 - المرجع نفسه، ص. 140

في هذا السياق، يلاحظ غوشيه ظهورَ طرق جديدة للدين كي يؤدي دورا داخل المجال العام. ففقدان الدولة لأهميتها كمَثال على التعالي الجماعي، واختزالها إلى مجرد أداة إدارية خالصة لخدمة المواطن الفرد ومصالحه الخاصة، له تأثير مزدوج. أولاً: لم تعد تربط الهويات الاجتماعية أساسا بالمُواطنية، بل بما يُميزها كأفراد، حيث ما يتم وضعه في «خانة» الهويات» يمثل النقيض الكامل، حسب رأي غوشيه، لما كنا نعده بالأمس جوهر الهوية الشخصية[43]». وهنا يكمن الإسهام المحتمل للدين، إذ يقدم مزيجا فريدا من المعتقدات الدينية والمعايير الأخلاقية وقواعد السلوك الاجتماعي، حيث يمكن للأفراد أن يجدوا فيه مصدرًا للهوية الاجتماعية. وهكذا تتحول «العقائد إلى هويات دينية هو نتيجتها المباشرة[44]»، حيث ترغب هي الأخرى في أن يتم الاعتراف بها، بصفتها «مكونا لا جدال فيه من مكونات المجتمع[45]». يتجلّى أثر هذا التحوّل في المجال العام من فضاء للنقاش إلى ساحة لمطالبة الأفراد ومجتمعاتهم الهوياتية (الدينية) بالاعتراف بهم. بيد أن هذا ليس الدور الوحيد المنوط بالدين في هذا العصر؛ إذ نجد الدولة نفسها تتلهف للاستجابة لمطالب الاعتراف الصادرة عن هذه الجماعات الهوياتية (الدينية)، بعدما أدركت «قدرة الديانات على عرض فهم شامل لمصير الإنسان[46]». فمن خلال الاعتراف بهذه الجماعات، تقوم الدولة بشكل ضمني بالمصادقة على معاييرها وقيمها، بينما تعوّض في الوقت ذاته افتقارها هي ذاتها لأي جوهر معياري خاص بها. وهكذا يزود الدينُ الدولةَ بالأسس الأخلاقية والشرعية التي أضاعت تدريجيا مضمونها المعياري. غير أن الدين يقوم بهذا الدور بشكل صريح وبطلب من نظام سياسي علماني، ونتيجة لذلك، يمكن الحديث عن «الانقلاب الكوبرنيكي للشعور الديني. إنه انقلاب يعطيه إمكانية أن ينتقد نفسه بنفسه، بالمعنى المألوف والمعنى المتطور للكلمة[47]»، فيتم تدنيسه على الفور إلى حد كبير.

3- أَنَحْوَ نزع التسييس أم إعادة التأسيس الرمزي للمجتمع؟

يطرح هذا السؤال الجوهري إشكالية التحول الجذري في دور الدين في المجال العام المعاصر. فمن ناحية، نجد عملية «إفراغ السياسة» من محتواها المعياري، حيث تتحول الدولة إلى جهاز إداري محايد، مجرد مرآة تعكس تعددية الهويات الخاصة. ومن ناحية أخرى، يبرز الدين كمصدر بديل للتضامن الاجتماعي وإعادة بناء الجماعات الرمزية التي تقدم إطاراً معنوياً في ظل فراغ الدولة المعياري. هذه المفارقة تكشف عن تناقض عميق: فبينما يتم اختزال الدين إلى هوية بين هويات أخرى في السوق السياسية (ما يشكل «تدنيساً» لدوره)، يعاد توظيفه في الوقت نفسه كأداة لتعويض النقص في التماسك الاجتماعي. وهكذا يصبح السؤال: هل نحن أمام نهاية السياسة بمفهومها الكلاسيكي القائم على الصراع حول المشروعية والقيم الجماعية؟ أم أمام ولادة جديدة للدين كقوة رمزية قادرة على إعادة تشكيل الروابط الاجتماعية في عصر ما بعد العلمانية؟

43 - المرجع نفسه، ص. 114

44 - المرجع نفسه، ص. 119

45 - المرجع نفسه، ص. 122

46 - المرجع نفسه، ص. 131

47 - المرجع نفسه، ص. 136

ووفقا لغوشيه، فإن السيرورتين المترابطتين بـ«نزع السحر عن السياسي» والتركيز الأحادي الجانب على الفرد وحقوقه توفران أو تفتحان للدين إمكانية لعب دور جديد في المجال العام. فمن جهة، يزوّد الدينُ الفردَ بمعتقدات تتيح له الظهور كهوية مميزة في الساحة العامة ويطالب بالاعتراف بها. ومن جهة أخرى، يشكّل الدين خزانا للقيم الأخلاقية التي يمكن للدولة الاستعانة بها لاكتساب «مضمون أخلاقي» وشرعية معيارية. وفي كلتا الحالتين، يتم توظيف الدين كبديل عما اختفى بسبب «نزع السحر عن السياسي»؛ أي جراء «إفراغ السياسة من مضمونها» المرتبط بـ«مجتمع الأفراد[48]». تكمن خلاصة تشخيص غوشيه في أن زوال السحر عن السياسي واختفاء التزام المواطن الإيجابي بالدولة كأساس وشرط مسبق، هما المسؤولان عن عودة الديني إلى المجال العام، لكن - وهذا ما يجعل الوضع جديدا تماما - ضمن حدود الدولة الديمقراطية وببساطة شديدة بوصفه وظيفة بحتة، لخدمة أهدافه الدنيوية وأهداف مواطنيه.

يتبين من هذا مدى اختلاف تشخيص مارسيل غوشيه عن تحليل يورغن هابرماس. فبينما يرحب هابرماس بالمساهمة الدينية في المجال العام كدليل على الاعتراف بأهمية الدين والعلمانية في المجتمع ما بعد العلماني، يرى غوشيه في ذلك مجرد عرض لـمجتمع الأفراد المُفرغ من السياسة. ففي تحليل غوشيه، لا يقدم المحتوى الديني إسهامات معرفية أو ابستيمولوجية في العملية الديمقراطية لتكوين الرأي والإرادة، بل يعمل أساسا كتعويض عن النقص في المضمون الاجتماعي والأخلاقي الناتج عن «زوال السحر عن السياسي» على مستوى الفرد والدولة. أما النقطة الجوهرية الوحيدة التي يتفق فيها المفكران هي اقتناعهما بأن أي دور يلعبه الدين اليوم في الفضاء العام، فيجب أن يمارس ضمن حدود الدولة العلمانية الديمقراطية ووفقا لأهدافها[49].

لكن رغم الاختلاف الجوهري في تقييم الفيلسوفين لدور الدين في المجال العام اليوم، يبقى السؤال: أليس كلاهما يقلل من شأن القوة الرمزية التأسيسية للجماعة الدينية داخل المجتمع؟ صحيح أن غوشيه يتميز عن هابرماس بإدراكه للقوة الرمزية التأسيسية للجماعة في الأديان البدائية. لكن الغريب أنه في تحليله لدور الدين في المجتمع ما بعد العلماني، يتجاهل هذه القدرة الدينية بالكامل. يبدو أن غوشيه يفترض أن الغربيين - كـ«أناس حداثيين»، قد يبقون متدينين فرديًّا، لكن عملية «الخروج من الدين» أصبحت من الماضي بشكل نهائي[50]. بعبارة أخرى، أن الصراع السياسي مع الدين حول التأسيس الرمزي للمجتمع قد حسم لصالح الدولة الحديثة العلمانية الديمقراطية بشكل نهائي[51]. صحيح أن الدولة العلمانية تكون قد انتصرت على الدين بشكل قاطع في الدول الغربية المعاصرة، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن الآلية الاجتماعية للتأسيس الرمزي الديني للجماعة قد اختفت إلى الأبد، بل يمكن التكهن أنه نظرا للأصل التأسيسي للدين كقوة جامعة، فإنه لا يزال قادرا على إعادة إحياء هذه القوة تحت ظروف معينة، حتى في إطار الدول الغربية الديمقراطية والعلمانية.

---

48 - Marcel, G., *La démocratie contre elle-même, op., cit.*, p. IX

49 - Jürgen, H., *Entre naturalisme et religion*, op., cit., pp. 119-145

50 - Voir Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op., cit*., pp. 200-207

51 - في هذا الصدد، يقول غوشيه في كتابه **الدين في الديمقراطية** بوضوح: « لقد أصبحنا، باختصار شديد، ديمقراطيين مفرطين في التجريد »، مرجع سابق، ص. 25

يفتح هذا الافتراض الباب لفهم أعمق لظواهر سياسية حديثة تبدو للوهلة الأولى غير مترابطة. فالصعود المتزامن، خلال العقود الماضية، للنزعة القومية اليمينية المتشددة وأشكال الأصولية الدينية المتنوعة داخل الديمقراطيات الغربية في أوروبا وأمريكا الشمالية، يستدعي تفسيرا أشمل. لا شك أن التربة الخصبة لهذه الظواهر تكمن في عمليات العولمة الجارية وانحسار دور السياسي في الدول الغربية الديمقراطية وعجز دول الرفاه عن مواكبة تحديات الاقتصاد المعولم والتحولات الجيوسياسية. لكن هذا لا يكفي لتفسير تحول هذه التحديات إلى قومية متطرفة أو أصولية دينية. فالفرضية التي يمكن طرحها هنا بإيجاز هي أن كلا الظاهرتين تعكسان إعادة تفعيل قدرة الدين التأسيسية الرمزية للجماعة. وهذا ينطبق بوضوح على الأصولية الإسلامية (الشكل الغالب في أوروبا) والأصولية البروتستانتية (كما في الولايات المتحدة)، حيث تمثل هذه الحركات محاولات لإعادة بناء هويات جماعية في مواجهة الفراغ الناتج عن أزمة الدولة القومية الحديثة. فالدين هنا لا يعمل فقط كإطار عقائدي، بل كآلية رمزية لإعادة تشكيل التضامن الاجتماعي في سياق الانهيار الجزئي للأطر التقليدية. لكن يُعْتَقَدُ أيضا أن هذا التحليل ينطبق على القومية المتشددة التي نشأت وانتشرت عبر أوروبا في العقود الأخيرة، والتي تتداخل في الولايات المتحدة بشكل معقد مع أشكال الأصولية المسيحية. وهنا يرى بنديكت أندرسون أن القومية، من بين جميع الأيديولوجيات الحديثة، هي الأكثر تقاربا وارتباطا مع الدين؛ وذلك تحديدا بسبب قدرتها على التأسيس الرمزي للمجتمعات[52]. والدليل القاطع على ذلك - كما يوضح أندرسون - هو أن القومية تبقى الأيديولوجيا الحديثة الوحيدة التي يستعد الإنسان للموت من أجلها[53]. وهذا ما ينطبق بوضوح على الدين أيضا، كما أتاحت الأحداث التي وقعت في العقود الأخيرة فرصة كافية لملاحظة ذلك. فكلا الظاهرتين (الدين والقومية) تمتلكان القدرة على خلق (أو إعادة تمثيل) «مجتمع المصير الرمزي» والإشارة إلى التاريخ المشترك وحظوظ الجماعة التي تميز خصوصيتها وجعل الأعضاء ينظرون إليها كأساس أصيل وثابت لهويتهم الفردية والاجتماعية. هذه الآلية المشتركة تفسر لماذا يمكن للقومية أن تحل محل الدين كإطار للانتماء والتضامن في المجتمعات الحديثة، ولماذا تظهر أكثر الأشكال تطرفا لها في لحظ الأزمات، عندما تتعرض الهويات الجماعية للتهديد. إنها تعيد إنتاج منطق «القداسة السياسية» الذي يميز التكوينات الدينية التقليدية، وإن كان في إطار علماني ظاهريًّا.

إن انتماء الفرد إلى مجتمع المصير غالبًا ما يكون حاسمًا لهوية الأفراد لدرجة أنه يُقدم على التضحية بفردانيته دون تردد لصالح الجماعة. كما أسلفت، فإن الفرضية هنا، هي أن عملية «إفراغ السياسة من مضمونها» - أي ذلك المزيج من نزع السحر عن السياسي وصعود الفرد المهووس فقط بحقوقه ومصالحه (ما يسميه غوشيه «مجتمع الأفراد») - قد فككت الروابط المجتمعية لدرجة أن الجماعات الأقل حظوة داخل المجتمع تلجأ تلقائيا إلى القدرة التأسيسية الرمزية للدين أو القومية سعياً للحماية في «جماعة المصير» تلك، بعد أن عجزت الجماعة السياسية عن توفيرها. وهذا بالضبط ما نراه يتجلى اليوم نتيجة العولمة وهجرة جماعات كبيرة إلى الغرب الثري. الأمر الذي يخلق حالات صراع غير مسبوقة بين الشرائح الضعيفة في الدول

52- Benedict, Anderson, *L'imaginaire national: Réflexions sur l›origine et l›essor du nationalisme*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, op., cit., pp. 5, 10-12.143-144

53- Ibid., pp. 143-144

الغنية والوافدين الجدد، حيث يشعر كلا الطرفين - بطرق مختلفة - بالتعرض للتهديد في هذا المواجهة. فالفئات المحلية ترى في الهجرة تهديداً لهويتها ومواردها، بينما يرى المهاجرون أنفسهم أمام مجتمع لا يوفر لهم الاعتراف الكافي ولا الحماية اللازمة. تشعر الفئات الاجتماعية الأضعف داخل المجتمعات الثرية بالتهديد من قِبل المهاجرين لأنهم يُشكّلون منافسيهم المباشرين في المجتمع على الوظائف والرعاية الاجتماعية والسكن وما إلى ذلك. ومن جهتهم، يشعر المهاجرون بالتهديد؛ لأنهم لجأوا إلى هذه المجتمعات الغربية بتوقعات عالية، لكنهم عند وصولهم يلاحظون مرارا وتكرارا أنهم أولاً وقبل كل شيء ضحايا الإقصاء الاجتماعي. والنتيجة أن كلتا المجموعتين عرضة للارتداد إلى أشكال من المؤسسات المجتمعية الرمزية التي تمنحهم شعورًا بالحماية، وهي حماية لم تعد، كما قيل، أنظمة الحكم المحبطة في بيئة اجتماعية واقتصادية معولمة قادرة أو راغبة في توفيرها. وكما يتضح، فإن أبرز المرشحين لذلك هما الدين- كما يتجلى في بعض جماعات المهاجرين من أصل إسلامي في المدن الأوروبية أو في الجماعات المسيحية المحرومة اجتماعيا وثقافيا في الريف الأمريكي ـ والقومية - كما يتجلى في صعود اليمين القومي المتطرف في أوروبا، الذي نجح خلال العقود الماضية أكثر من أي قوة أخرى في تعبئة، من بين آخرين، شرائح مهمة من الطبقة العاملة التقليدية والبرجوازية الصغيرة لدعم أفكاره وأهدافه.

إذا كانت هذه الفرضية صحيحة، فهذا يعني أن كلاً من هابرماس وغوشيه يقللان من شأن القدرة الرمزية التأسيسية للدين، وإن كان ذلك بطرق مختلفة. فهابرماس لا يمنح هذا الجانب من الدين دورا تأسيسيا في مقاربته النظرية الخطابية والمعرفية، على الرغم من أن هابرماس في كتابه «بين الطبيعانية والدين» حظي الدين بمكانة أكثر أهمية من أي وقت مضى في نظرته إلى التداول العام، كما عامل الدين كمصدر ممكن للحجج الأخلاقية التي يمكن ترجمتها إلى لغة عقلانية، لكنه يهمل دور الدين كقوة جامعة للجماعة. باختصار يرى الدين كمخزون قيمي، لا كآلية لتشكيل هويات جماعية مقاومة. أما غوشيه، فيعتقد بدوره أن هذه الإمكانات التي تؤسس للمجتمع في الديمقراطيات الغربية قد انتهت وأصبحت من الماضي، حيث لم يعد الدين قادرا على تشكيل **الروابط السياسية الرمزية** للمجتمع، على الرغم من أن غوشيه يعترف ويقر بأهمية المعتقدات والتجارب الدينية الفردية في المجتمع الحديث، لكنه يستبعد إمكانية عودة الدين كإطار جامع للهوية الجماعية في عصر العلمانية. لكن، الواقع يُظهر عكس ذلك، فالأصوليات الدينية والقومية تثبت أن الآلية الرمزية للدين ما زالت فاعلة، حتى ولو بشكل مشوه أو انفعالي.

الخاتمة: نحو تحوّلٍ جديد في المجال العام

كلاهما فشلا في رؤية أن «التديُّن الحديث» قد يعيد اختراع نفسه ليس كـإيمان فردي أو مصدر قيمي فحسب، بل كـأداة سياسية لصناعة الجماعة في مواجهة أزمات الدولة القومية. يبدو أن التعبئة المتجددة للإمكانات الدينية و/أو القومية من أجل تأسيس «جماعات رمزية» (هوياتية) تُحدث تحولا خطيراً في طبيعة المجال العام، وتجعله هشّا بطريقة غير مسبوقة وتجعله ضعيفا وعرضة للخطر بطريقة جديدة. وعلى الرغم من أن هذه المجتمعات هي بشكل عام مجتمعات رمزية أو" مجتمعات هوياتية"، كما يصفها غوشيه، والتي للوهلة الأولى لا تطالب في الظاهر سوى بالاعتراف بها من قبل الدولة، وبالتالي تبدو وكأنها تعترف بالسلطة السياسية القائمة، إلا أنها في نهاية المطاف متجذرة في رفض إشكالي لجوهر السياسة الديمقراطية ذاته. فباسم التكامل الاجتماعي أو الهوية الاجتماعية لمجتمعهم الرمزي، يرفضون التأثير التحويلي للعملية التداولية في تشكيل الرأي والإرادة. فهم لا يقبلون أن تؤثر العملية الديمقراطية التداولية داخل المجال العام على بنية مجتمعهم الرمزي وتكوينه وقناعاته المشتركة وممارساته أو تعدلها بأي شكل من الأشكال. بهذا المعنى، يتعلق الأمر بشكل من أشكال عدم التسييس الذي لا ينتج عن تثبيت أحادي الجانب من جانب الفرد على حقوقه الخاصة، كما يرى غوشيه، بل هو في الأساس رفض - يمكن أن يتخذ أشكالاً عنيفة - لمبادئ وقواعد الديمقراطية ذاتها، باسم تكامل الجماعة الرمزية، بغض النظر عما إذا كانت وحدة الجماعة المسلمة أو المسيحية المؤمنة، أو وحدة «العرق الخاص». فالمشكلة ليست في المطالبة بالاعتراف بالهوية، بل في رفض فكرة أن الهويات يجب أن تخضع للنقاش والتعديل. هذا النمط من «الجماعات المغلقة» (سواءً كانت دينية أم قومية) يُضعف فكرة المواطنة المشتركة، ويحوّل السياسة من صراعٍ حول الأفكار إلى صراعٍ حول الوجود. فالسؤال المحوري والصعب الذي يطرحه نفسه بإلحاح هو: هل يمكن للديمقراطيات العلمانية استيعاب هذا الدور دون الانزلاق إلى صراع هوياتي دائم؟ أم أن عودة الدين كـقوة رمزية جامعة هي نذير بانهيار نموذج الدولة الحديثة نفسه؟ وهل يمكن لدولة ديمقراطية أن تتعايش مع جماعات ترفض مبدأ التداول ذاته، أم أن هذا الصدام سيؤدي إما إلى تفكك الديمقراطية لصالح حكم الهويات، أو قمع هذه الجماعات باسم «حماية الديمقراطية»، مما قد يُفاقم الأزمة؟ وبالتالي، فإن المطالبة بالاعتراف التي ينطلق من هذه الجماعات الرمزية تنطوي على مفارقة إلى حد ما، لأنها تتضمن أيضا مطالبة بالبقاء خارج تأثير السياسة الديمقراطية الحديثة. فالمطالبة بالاعتراف هي مطالبة بالانتماء إلى المجتمع الحديث، من دون أن يكون لذلك الانتماء تأثيرات تحويلية على هوية وسلامة الجماعة الرمزية الدينية أو القومية الخاصة.

من الواضح أن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن الاعتراف بمثل هذه المجتمعات الرمزية، بما في ذلك «حماية» نزاهتها الاجتماعية والثقافية، سيكون بحكم الأمر الواقع غير مقبول أو غير ديمقراطي. فالنقاش المجتمعي برمته والمستمر على مدى العقود الماضية يعبّر في هذا الصدد عن حسّ يصعب وصفه بأنه غير ديمقراطي. لكن في الوقت ذاته، يشير هذا النقاش إلى أنه ليس واضحا ما إذا كان بإمكان الدولة الديمقراطية أن تقبل ضمن حدودها مجتمعات رمزية تنسحب إلى حد ما من العمليات الديمقراطية أو تكون قادرة على تحصين نفسها ضدها، وكيف يمكنها ذلك. ومن الأعراض الدالة على ذلك الأصوات التي تتعالى اليوم من جميع

الجهات من أجل التعددية القانونية. هذه الأصوات تنبثق من مجتمعات رمزية المشكلة اجتماعيا بدرجات متفاوتة، والتي تطالب بالاعتراف بها ككيانات مميزة عبر المطالبة بحقوق خاصة أو أحكام قانونية منفصلة بهدف الحفاظ على هويتها، وهي حالة قد تندرج فيها هذه المجتمعات تحت أنظمة قانونية مختلفة جزئيا، وبالمناسبة، توجد هذه الأشكال من التعددية القانونية موجودة بالفعل في بعض الأماكن. ففي بعض دول غرب إفريقيا، على سبيل المثال، يمكن للمسلمين اختيار ما إذا كانوا يريدون أن يُحاكموا وفقا للقانون العلماني أو الشريعة الإسلامية، وهو مطلب يُطالب به أيضا بعض أفراد الجالية المسلمة في المملكة المتحدة. وتوجد أشكال مماثلة من التعددية القانونية في العديد من الدول متعددة اللغات، مثل بلجيكا وكندا، بهدف حماية الأقليات اللغوية. لكن السؤال الذي يظل قائما هو: ما مقدار التعددية القانونية التي يمكن للديمقراطية أن تتحملها؟ أو بعبارة أخرى، ما درجة الاستقلالية التي يمكن للمجتمعات الرمزية أن تحصل عليها داخل الدولة الديمقراطية دون المساس بطابعها الديمقراطي؟ من الواضح أن مفكرًا مثل يورغن هابرماس، الذي يؤكد على أهمية العمليات التداولية في المجال العام ويتبنى فكرة «الوطنية الدستورية»، يميل بشدة إلى رفض منح حقوق منفصلة لمجتمعات رمزية معينة داخل الدولة. لكن آخرين، مثل تشارلز تايلور، يعارضون هذا الرأي. فهم يعتقدون أن تنامي المجتمعات متعددة الثقافات سيجبرنا على منح حقوق خاصة لمجتمعات رمزية مختلفة، لضمان إمكانية التعايش المشترك واستمراريته. باختصار، هناك من الغربيين من يؤيد هذا الموقف وهناك من يرفضه. فهم اليوم في حاجة إلى إدراك إمكانية — ومؤشرات — إحياء قوة المؤسسات الدينية و/ أو القومية داخل المجتمعات الغربية المتعددة الثقافات، وأنه ينبغي أن يكون مستعدًّا لمراعاة هذه المسألة في رؤيته للديمقراطية.

البيبليوغرافيا

***- اللغة العربية**

- آدامز، نيكولاس، **هابرماس واللاهوت**، تر. حمود حمود -شهيرة شرف، جداول للنشر والترجمة والتوزيع بيروت، ومؤمنون بلا حدود، الرباط، الطبعة الأولى 2016
- ركح، عبد العزيز، **الشرعية الديمقراطية من التعاقد إلى التواصل: هبرماس في مواجهة رولز**، الناشر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2019
- غوشيه، مارسيل، **الدين في الديمقراطية. مسار العلمنة**، ترجمة وتقديم، د. شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2007

***- اللغة الفرنسية**

- Anderson, Benedict, *L'imaginaire national: Réflexions sur l›origine et l›essor du nationalisme*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, éditeur La découverte, Paris, septembre 2006
- Derrida, Jacques, Autobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre, éds. Galilée, Paris, 1984
- Gauchet, Marcel, Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, éds. Gallimard, Paris, 1985
- Gauchet, Marcel. 2002. La démocratie contre elle-même, éds. Gallimard, Paris, 2002
- Gauchet, Marcel. 2003. La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron, éds. Stock, Paris, 2003
- Gauchet, Marcel, *La condition politique*, éds. Gallimard, Paris, 2005, 560 pages.
- Habermas, Jürgen, *Entre naturalisme et religion: Les défis de la démocratie*, éds. Gallimard, Paris, 2008
- _, Droit et Démocratie, entre faits et normes, trad. De l'allemand par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, éds. Gallimard, 1997
- Lefort, Claude, *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Eds. Seuil, Paris, 1986
- Rawls, John, Libéralisme politique, éds. PUF, Paris, 458 pages.

***- اللغة الإنجليزية**

- Flynn, Bernard, The philosophy of Claude Lefort. Interpreting the political. Evanston, In Northwestern University Press, 2005

- Kalyvas, Andreas, Democracy's lifecycle? Marcel Gauchet on religion and politics, European Journal of Social Theory, n° : 2, 1999, pp. 485–496

- Lafont, Christina, « Religion in the public sphere. Remarks on Habermas's conception of public deliberation » in postsecular societies, Constellations 14, 2007

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com