جامعـــــة وه ـــــران 2

كلية العلوم الإجتماعية

أطروحـــــــــــة

للحصول على شهـــادة دكتوراه "ل.م.د"في الفلسفة الموسومة بعنوان

الدين والفضاء العمومي عند هابرماس

مقدمة ومناقشة علنا من طرف

الطالب : بديار محمود **إشراف : أ.د.محمدي رياحي رشيدة**

أمـــــام لجنـــة المناقشـــــــة:

الإسم واللقب	الصفة	المؤسسة الأصلية	الرتبة
أ د دراس شهرزاد	رئيسا	جامعة وهران 2	أستاذ التعليم العالي
أ د محمدي رياحي رشيدة	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2	أستاذ التعليم العالي
أ د زاوي حسين	مناقشا	جامعة وهران 2	أستاذ التعليم العالي
أ د مغربي زين العابدين	مناقشا	جامعة سيدي بلعباس	أستاذ التعليم العالي
أ د عطار أحمد	مناقشا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي

الإهـــــــــداء

الإهـــــــداء : أهدي ثمرة هذا العـــمل إلى أمُهاتي الثلاثـة حفظهما الله و رعاهم ، أهـــدي هذا العمل إلى الـــوالد الكـــــريم ، و أهديه إلى جميع الإخوة و كلُ عائلـــــــة **" بـــديار "** كـــــما أنَني أهدي هذا العمل إلى طـــــاقم ثانويـــــة أربوات و على رأسهم السيَد المدير محيً الدَيـــــن الشيخ بوعمـــــامة ، و السيَد النَـــــاظر بوديَـــــة محمَد الأمين و المقتصد جعفر بلمـــخفي و إلى أساتذتـــي دلباز محمَّد وبالأخضـــر إبـــراهيـــــم و بلعـــــسكري عبد المالك و الســـادة المشـرفين الشـــيخ محـلحل و بنَاصر بوعـــــــلام و بـــــديار أمال ، دون أن أنسى زمـــــــلائي الأســاتذة بالـــمركز الجـــامعي نور البـــــشير بالبـــيَض ، الأستاذ حاجي رشيد ، بن سعيد محمَد ، رفَـــاس نور الدَيـــــــن ، قـــــومي محمَد ، عبـــــد القـــادر مـــــعازيـــــز ، كعـــبوش أحمد بن جـــــلول محمد دون أن أنسى إهداء هـــــذا العـــــمل إلى أعز طلبتي بالمـــــركز الجـــــامعي فـــــرقو عز الدَيـــــــن ، فـــــــؤاد بكري ، أحـــــــمد بوشـــــنافة ، عمـــار بن دهينة ، كـــما أنَني أهدي هـــــذا العـــــمل إلى أعز أصـــدقائي محمد حمـــــــزي ، و بـــــن تاج معـــمَّر و كـــــمال بـــديار ، حمزي عـبد الصَمد و بشير ســـريـــــان و الأحمدان متـــــيكة و بـــــــوقربة ، هذا العـــــمل مهديُ إلى روحه الطـــاهرة الدكتـــــور بشـــــير ربـــــــوح نظـــــير مـــا قدمه لي من مســـاعدة في مـــــوضوعي فـــــهو من فتـــــح لي طـــريق البـــــداية ، أهـــــدي هـــــذا العـــمل إلى كـــــلَ الأحـــباب قريبهم و بعيدهم ، إلى كلَ من قـــــدَم لي مســـاعدة ، إلى كل بـــاحث تحمَّل مشقَّة و عـــــناء البـــحث إلى رفقائي في رحلة هذا البـــــحث الطويـــلة لاتـــــي حـــــاج أحمـــــد ، وحيد بلخـــــضر ، جـــــباري صـــــادق ، بلَلـــــوش محمد ضـــــــرباني أمـــــينة

الشكر و العرفـان بالجميل

الشـــكر و العـــــرفان بالجميـــل : لا يـجب أن ننسى من كـــــان لنا ســـــندا في رحلتنا البـــحثية هـــــذه أخصُ هنـــا بالذَكـــر " **الأستـــــاذة شهـرزاد دراَس** "بـصفتها رئيسة مشروع الدكتوراه فـــــهي كـــــــانت سبـــبـــاً و شقَت لنا الطَـريق فـــي وصـــــــولنا لهـــــذا المـــــــقام ، كـــما أنَني أتَـــــــقدَم بجزيـــــــل الشُـــكر و العـــــرفان بالجميل الـذَي قدَمته لي ســـــــــواء معنـــــــوياً أو مـــــعرفياً و أخصُ بالذَكـــر هنـــا " **الأســـــتاذة محـــمدي ريـــــــاحي رشـــــــيدة** "بـــــصفتها كانت مشـرفةً و مقرَراً في عملي هـــــذا أشكرها على التَـــــسهيلات و حـــسن معامـلتـــها ، كـــــما أنَني أتـــقدَم بالشُـــكر و العـــــرفـــان للَجنة المنـــــاقشة لـــــهذا العـــمل المـــقدَم أمـــــامهم و علـى المـــــلاحـــــظات و التـــوجيهات التي سوف تقـدَم .

مـــــــــقـــــــدمـــــــــــة

مقدمة

إن عودة الديــن و انبعاثه من جديد كان بعد أن اعتقد الجميع أن العلمنة بسطت سيطرتها على جميع مجالات الحياة و أقصت المعتقدات الدينية و ركنها في مجال خاص ، إلا أن الواقع المعاصر يعكس ذلك ، حيث أن الصراعات السياسية التي يشهدها العالم المعاصر يتجلى فيها حضور الدين بقوة من خلال خطابات الساسة و اعتماده كمرجعية و خلفية إيديولوجية لتوجيه المواقف العامة للمجتمع ، فضلا عن ذلك فإن الصراعات المحلية و الجهوية و العالمية تشهد حضورا قويا للدين ، انطلاقا من ظاهرة العنف الممارس باسمه و ما حادثة الرسومات المسيئة للرسول عليه الصلاة و السلام و ظاهرة الحجاب في فرنسا و التفجيرات الأخيرة التي شهدها الكنائس إلا دلائل على الحضور القوي للدين .

إن تزايد الاهتمام بموضوعة الدين في الوقت الراهن من طرف المهتمين يمكننا إرجاع ذلك إلى التنامي السريع للأصوليات الدينية ، و ما نتج عن ذلك من انتشار للتفسيرات الباطنية ، و ظهور الطوائف الدينية في الغرب ، و نضيف إلى ذلك المخلفات السلبية لمشروع الحداثة و ما أحدثته من أزمات باتت تهدد مصير الإنسان كالأخطار البيئية

و مخاطر تقنيات الطب المعاصر من بينها التحكم في الشفرة الوراثية و ما أحدثته من أزمة أخلاقية و إضافة إلى ذلك تفكك الأنساق الميتافيزيقية التي كانت تحتكر تسويغ معنى العالم و ظهور العدمية ، و السعي للبحث في الدين كأساس ميتافيزيقي وحيد.

إن الاهتمام بالدين جاء أيضا نتيجة للأزمة التي أحدثها مشروع الحداثة و ما خلفه العقل من تناقضات ، و تحولها إلى عولمة هيمنت عليها التقنية فبقدر ما كانت هذه الحداثة نعمة على البشرية بقدر ما كانت أيضا نقمة و ذلك لأنها اخترقت الصرح الأخلاقي للإنسانية أين أصبح الإنسان منغلقا على ذاته تسيطر عليه و نجم عن ذلك ظهور مقولات مثل الاغتراب و التشيء .

هذه الأزمات أصبحت محل نظر من طرف فلاسفة الحداثة و ما بعدها فهناك من قال بتصحيح مسارات العقل على غرار هابرماس من خلال مشروعه " الحداثة مشروع لم يكتمل ، و من قال بتجاوزها وهم فلاسفة ما بعد الحداثة .

و يمثل هابرماس الرأي الأول الذي قال بتصحيح مسار العقل و تثمين مشروع الحداثة أحد الخلفيات التي عززت الاهتمام بالدين و اعتباره كموضوع راهن يشكل أهم التساؤلات في الفلسفة الغربية المعاصرة ، و ذلك انطلاقا من المسار الفكري للفيلسوف الذي عرف تحولا في نظرته للدين ، ذلك لأن الكتابات الأولى لهابرماس لا يعير فيها أي أهمية للمسألة الدينية ،حيث أن أفكاره في تلك الفترة كانت مستقاة من فلسفة ماركس

و فيبر بخلاف كتاباته المتأخرة التي نجد فيها اهتمام كبير بموضوع الدين و ذلك لأن أزمة المعنى و احتياج الدولة العلمانية لمعايير جديدة تعيد الحداثــة إلى سكتها و تمنع انحرافها عن القيم التي رسمها مشروع التنوير ، و التي هي في أصلها ذات جذور دينية تعود أساسا إلى اليهودية و المسيحية و استنادا لذلك يدعوا هابرماس إلى ضرورة استغلال المفاهيم الدينية و ترجمتها إلى لغة علمانية و ذلك من باب تجسيد التفاهم و التوافق بين الدين و العلمانية و إدماج الخطاب الديني داخل الفضاء العمومي ، و هو ما يشكل في نظر العلماني خروجا عن تقاليده الحداثية و التي عمل فيها على إقصاء الدين و تهميشه من الفضاء العام .

إن الفضاء العمومي يمثل بالنسبة لهابرماس أهم أعماله في الفلسفة السياسية ، لذلك إذا نظرنا في فلسفته السياسية فإننا نجده يزكي الدولة في شكلها الحديث خاصة تأكيده على الالتزام بقيم الديمقراطية و الليبرالية نظرا لامتثالها الحيادية أمام المعتقد الديني و الإيديولوجيات ، و لكن هابرماس في نقاشاته حول الدين و دوره في الفضاء العمومي السياسي ، يقول بضرورة اعتراف المواطنين العلمانيين بالتعاليم الدينية كما هي و احترامها و الاستفادة منها ، و يقصد هابرماس بذلك التعايش و التفاهم العلماني مع الحجج

و المرجعيات الدينية ، و اعتمادها كأسس شرعية و ضرورية وفق مبدأ التعايش المشترك الذي تقول به فكرة الكونية التي تحاول تجسيد عالم سلمي خالي من الصراعات والخلافات بين المجتمعات ، و انطلاقا من هذا التقديم نطرح الإشكالية التالية : **هل يمكن للدين أن يجد مكانه و يندمج في الفضاء العمومي الذي تهيمن عليه العلمانية** ؟و من الإشكالية الرئيسية تتفرع أسئلة عديدة على النحو التالي :

ما هي المنطلقات و الآليات التي وظفها هابرماس في تحقيق التفاهم ؟

كي يمكننا تحقيق التفاهم والتعايش بين الديني و العلماني في ظل الصراع الإيديولوجي ؟

ما حقيقة مقترح هابرماس " مجتمع ما بعد علماني " كأفق لتحقيق التعايش بين الديني و العلماني ؟

ما هو الفضاء العمومي ؟ و ما هي علاقته بالديــن ؟

و انطلاقــا من الإشكالية الرئيسية و كذا التساؤلات الفرعية ، نطرح فرضية نستند إليها في دراستنا و مفاد هذه الفرضية هي إذا كان يورغن هابرماس في كتاباته الأولى لم يهتم بالمسألة الدينية إلا نادرا و ذلك لأنه كان مدافعا عن قيم الحداثة أي أن معنى الفرضية مرتبط بالموقف الذي يحمل تحفُظات من هابرماس اتجاه المسألة الدينية و دفاعه عن قيم الحداثة ، أين تقتضي منَا هذه الفرضية محاولة فهم ذلك التحوُل في موقفه و اتخاذ آليات و منطلقات الحوار و التواصل بين مختلف الأديان و خــاصة مع النقيض العلماني .

لتحقيق هدفنا من هذا البحث اعتمدنا منهجا تحليليا لكونه يتلاءم مع طبيعة موضوعنا المطروح ، بحيث حاولنا فيه التطرق لموقف هابرماس من الدين و دوره داخل الفضاء العمومي ، و يمكن تحديد الأسباب التي دفعتنا إلى اختيار موضوعنا على النحو التالي :

1- الميول الشخصي لدراسة الفلسفة الغربية المعاصرة و هو ما وجدناه في موضوعنا.

2- ملائمة موضوعنا لطبيعة مشروع التكوين فلسفة غربية حديثة و معاصرة .

3 - محاولة تدعيم رفوف المكتبات الجامعية بدراسات من هذا الجانب .

4 - كما أن محاولتنا لفهم طبيعة العلاقة بين الدين و العلمانية و محاولة التفاهم و الحوار بينهما داخل الفضاء العمومي كانت من أهم الدوافع ، خاصة و أنه موضوع واقع يربط الفلسفة بالواقع ، وهو ما كان يدعوا له هابرماس خاصة و مدرسة فرانكفورت بشكل عام.

و لمعالجة الإشكالية المطروحة قسمنا عملنا إلى ثلاثة فصول تضمن كل فصل ثلاثة مباحث إضافة إلى مقدمة و خاتمة ، وقد كان عنوان الفصل الأول بالدين من الحداثة إلى هابرماس تموجات و تحولات ، و تضمن ثلاثة مباحث ، الأول بعنوان "الدين و مشكلة المفهوم "، أين تحدثنا فيه عن مفهوم الدين و دوافع نشأته و دوره في المجتمعات البشرية عبر التاريخ ، و أما بالنسبة للمبحث الثاني كان تحت عنوان " الدين في الفكر الفلسفي الحديث و المعاصر وقد تناولنا فيها الدين في هذه المجتمعات في الفترة الحديثة و المعاصرة من خلال رؤية الفلاسفة ، أين أخذنا عن كل حقبة تاريخية ثلاثة فلاسفة و كانت بين من قال بضرورة الدين و أهميته و هناك من قال بتجاوزه ، و ثالث مباحث هذا الفصل خصص للمسألة الدينية و حضورها في فكر الفيلسوف هابرماس و قد تناولنا فيه موقف الفيلسوف قبل المنعطف الديني ، بحيث كان قبل تغيير موقفه متأثرا بالفكر الماركسي ، مدافعا عن مشروع الحداثة و لكن بعد المنعطف يغير هابرماس آراه حول المسألة الدينية تماما ، أين اعترف بالتسرع في آراءه السابقة و قال بضرورة الأخذ بالآراء الدينية ، و تطرقنا في المبحث عن تجليات هابرماس التي بدا فيها مهتما بالدين ، و أما بالنسبة للفصل الثاني كان بعنوان " الفضاء العمومي عند هابرماس قراءة في المفهوم و التحوُلات " و هو يمثل أحد الحدود التي يتشكل منها عنوان رسالتنا كما يمثل حلبة الصراع بين الدين و العلمانية ، لمًا كان الفضاء العمومي مصطلحا جديدا فإن عنوان المبحث الأول كان تحت عنوان "

الفـضاء العـمومي دلالات المـصطلح و تـحولاته التـاريخية "و فيـه تحدثنا عن المصطلح في التحديد اللغوي و الاصطلاحي ، و كذا تـحولاته التاريخية و ظهوره إلى الوجود بهذا المعنى أين كان في البـداية عند اليـونان باسم الأغورا .

إن الفـضاء هو الحيز الذي يسـمح لجميع المواطنين إبداء آرائهم حول قضايا ذات الصِّلة بالمـصلحة العـامة ، هذه الآراء تـحتاج آلية لتـحقيق التـواصل بين المواطنين و على ذلك الأسـاس كـان عـنوان المـبحث الثـاني " نـظرية الفـعل التـواصلي كأساس للفـضاء العـمومي " و فيـه تـطرقنا إلى نظرية الفعل التـواصلي كأحد الأسس التي يقـوم عليها التـواصل الصـحيح بين المـواطنين سواء كـانوا متدينين أو علـمانيين ،ثم إن التـواصل يقتضي تحـقيق الاتفـاق و التـفاهم بين المـواطنين و الاتـفاق حول المـصلحة العامة ، و ذلك لا يتحـقق إلا بشـروط و آليات يجب أن تتوفر و لذلك كان عـنوان المـبحث الثـالث بإتيقا المنـاقشة و الحـوار كآلية للفـضاء العـمومي ، و هذا المبحث هو بالنـسبة لهابرماس إجرائي يهدف إلى تحديد المبادئ و الأخلاقيات الواجب توفرها و الالتزام بها في عملية الحـوار بين المواطنين .

إن الصـراع بين الديني و العلماني داخل الفـضاء العمومي زادت حدته خـاصة مع تـنامي الأصوليات الدينية و العـلمانية ، بالإضافة إلى الصـراعات بين الطـوائف الدينية و لهذا حمل الفـصل الثـالث عـنوان " الديـني و العـلماني تجاذبات داخل الفضاء العـمومي ، و قد تضـمن هو الآخر ثلاثـة مـباحث كان أولها تحـت عـنوان " العـلمانية و مشـكلة المـفهوم " و فيه تحـدثنا عن مـفهوم العـلمانية باعتبارها نمط حياة و أحد الأطراف داخل الفضـاء العمومي مع الديني ، و هي لها أفضلية القوة في تسيير شؤون الإنسان الأوروبي .

إن الصـراع بين الدين و العلمانية داخل الفـضاء العمومي كـان التـطرف في الديـن

و العلمانية على حد سواء و كذا فكرة الأصولية أحد الأسباب التي سـاهمت بشكل كبير في زيادة حدة هذا الصـراع و لهذا حاولنا في المـبحث الثـاني لهذا الفصل تخصيص

مبحث نتطرق فيها لظاهرة التطرف في الديـن و العـلمانية و قد كان عـنوان المـبحث بالأصولية والتـطرف الديني العلماني ، و قد تحدثنا فيها عن الأصولية في الدين

و العلمانية ، أين يرى كلاهما بأن له الحق و الأفضلية في تسيير شؤون الحياة العامة

للإنسان فالدين يرى أنه يقتضي التشبث بالأصل و الالتزام به في حين أن العلمانية ترى أنه يجب تجاوز أصالة الدين لأنها مجرد تقليد .

إن حدة الصراع بين الدين و العلمانية ومهما كانت دوافعها و أسبابها كان لابد لها من حلول للحد منها ، و لم يتوقف الفلاسـفة و المفكرين عن إيجاد الحلول لتوقف ذلك الصراع و تحقيق الاتفاق و التفاهم بينهما داخل الفـضاء العمومي و لذلك اقترح يورغن هابرماس " مجتمع ما بعد العلمانية " و المقترح الذي حمله عنوان المبحث الثالث لهذا الفصل و قد كان العنوان " آفـاق ما بعد العـلمانية و التـأسيس لمجتـمع التـعايش الديني العلماني " و فيـه تحدثنا عن مفـهوم مجتـمع ما بعد العلمانية كحالة جديدة ضمن حقل المابعديات في الفكر الأوروبي متجاوزة لمرحلة سابقة لم تفي بغرضها ، لتكون هي كحل لنمط حياة جديد يتجسد فيها الاتـفاق و التعايش بين المواطنين المتدينين و غير المتدينين على حد سواء .

في عملية بحثنا هذه واجهنا عدة صعوبات كانت عائقا أمامنا و نذكر منها ذلك العائق الاستثنائي الذي فرضته علينا جائحة كورونا أين كانت كل المكتبات مغلقة بسبب فرض الحجر الصحي ، بالإضافة إلى صعوبة اللغة التي يكتب بها الفيلسوف هابرماس مما شكل لنا صعوبة في التعامل مع النصوص الأصلية أين اعتمدنا على بعض الترجمات البسيطة و من بين الصـعوبات التي واجهتنا في عملية البحث قـلة المصادر المترجمة التي تحدثت بالخصوص حول المسألة الدينية عند هابرماس ، و لكن رغم كل تلك الصـعوبات فإننا استطعنا تذليلها و التغلب عليها .

انجاز هذا العمـل استندنا فيـه على مجموعـة من الدراسات السـابقة حول الموضوع منها ما كان قريبا و منها ما كان بعيدا بعض الشيء عن موضوعنا و نذكر من بين هذا الدراسات " مذكرة سؤال التواصل و منطلقات الحـوار الديني العلماني في الفكر

المعاصر يورغن هابرماس نموذجا " للطالب بلال موقاي في جامعة معسكر ، حيث تناول الطالب في متن الأطروحة على سؤال الديـن و دوره في الفضاء العمومي عند هابرماس ،وهذا ما يخص موضوعنا كما تحدث أيضا على التحول الذي طرأ لهابرماس

في موقفه من الدين ، و تناولت الأطروحة كذلك في جانب من دراستها على مجتمع ما بعد العلمانية الذي اقترحه هابرماس ، و من الدراسات أيضا نذكر دراسة الدكتور عبد النور نابت أستاذ بجامعة البويرة بعنوان " المسألة الدينية في فلسفة يورغن هابرماس " و هي قريبة من موضوعنا و فيها تحدث عن الدين و عودته إلى الفضاء العمومي ، و أيضا عن الوعي العلماني في مجتمع ما بعد العلماني ، كما تحدث أيضا عن التجربة الدينية عند هابرماس في الحداثـة ، و من بين الدراسات السابقة للموضوع نذكر كذلك دراسة الأستاذ أحمد عطار بجامعة تلمسان و التي كانت تحت عنوان " تجديد العـقل الأنواري عند يورغن هابرماس ، قراءة نقديـة للإيديولوجيا الليبراليـة " و هي رسـالة مقدمة لنيل شـهادة الدكتوراه بجامعة وهران ، و قد تطرق البـاحث داخل المتن عن الفضاء العمومي و الديـن ، و نذكر كذلك دراسات المحمداوي علي عبود بعنوان " الإشـكالية السياسية للحـداثة من فلسـفة الذات إلى فلسـفة التـواصل هـابرماس نموذجا " و كانت في أصلها أطروحة دكتوراه و تم نشرها في كتاب سنة 2011 عن دار الأمان و منشورات الاختلاف و قد تناول في أحد المباحث المسألة الدينية عند هابرماس و الحل الذي اقترحه لهابرماس للتفاهم بين الدين و العلمانية من خلال تطرقه لمجتمع ما بعد العلمانية .

و في نهاية هذه المقدمة نسعى في موضوعنا إلى تقديم إضافة حول هذا الموضوع الراهن.

الفصل الأول : الدين من الحداثة إلى هابرماس تموجات و تحولات

المبحث الاول : الديــن و مــشكلة المــفهوم

المبحث الثاني :الديــن في الفـكر الفلسفي الحديث

و المعاصر

المبحث الثالث : الديــن و حــضوره ضمن المشروع الفلسفي

لـهابرماس

تـوطئة :يمكن اعتبار الدين ظاهرة اجتماعية ملازمة للإنسان منذ ظهوره الأول حيث نتيجة للظروف الطبيعية المختلفة التي كان يتعرض لها الإنسان فإنه هروبا من أخطارها وكذا خوفا من الألم والموت فإنه كان يسعى إلى طريق الخلاص للتخلص والابتعاد عن تلك المخاطر والأحداث ، وكان لذلك لا بد من وسيلة لذلك وهنا لجأ الإنسان إلى الدين والتعالي حيث بدأ ينسب هذه الحوادث بأسماء غبية يتوسل إليها بممارسة طقوس وتقديم القربان ،ولما كان الدين يمثل أحد الأطراف في موضوعنا خاصة وأنه أصبح يشكل سؤالا راهنا لارتباطه بالتحولات السياسية والاجتماعية بل وحتى الاقتصادية ولهذا حاولنا في دراستنا تقديم قراءة لمفهومه ونشأته ثم موقف هابرماس منه وفي هذا السياق تطرح التساؤلات التالية :

ما طبيعة الدين وعوامل نشأته ؟

كيف نظر هابرماس إلى الدين ؟

ويمكن تناول ذلك من خلال المباحث التالية :

جينالوجيا مفهوم الدين

وضعية الدين في المجتمعات الغربية الحديثة والمعاصرة

المسألة الدينية في فكر يورغن هابرماس

المبحث الأول: الدين ومشكلة المفهوم

المبحث الأول :الديـن و مشـكلة المـفهوم

الدين كظاهرة مرتبطة بالإنسان وملازمة له من فجر التاريخ ،أي منذ أن ظهر أول إنسان كان لا بد له من اختراع أمر يهتدي إليه وكان إذن الدين كجوهر للحضارات الإنسانية عبر مر عصور التاريخ البشري ،إنه أحد الإنجازات البشرية التي تأسست على منهج الفطرة وهي الجبلة التي فطر لله بها جميع الناس مع الرسالات السماوية التي أرسلها الله لهداية البشر وهذا إيمانا بفكرة الخلاص ،بمعنى أن فكرة الخلاص والخوف من العذاب كانت وراء اختراع الإنسان لفكرة الدين ،ومع تعدد الديانات انطلاقا من تعدد الطقوس والشعائر الدينية فإن لفظة الدين ودلالاتها تتعدد حسب تعدد اللغات والمجتمعات

و انطلاقا من هذا التقديم يكون مستهل عرضنا لهذا المبحث هو الإبحار للبحث عن المعاني القريبة والبعيد للفظة بين صفحات المعاجم ومن خلال اللغات المتعددة ،وكما تجري العادة منهجيا فإن مستهل البحث يكون بالمعني القريب وهو اللغوي .

أ -**الدين لغة :** إن الدين كما عرفه المعجم الوجيزبأنه اسم لجميع ما يتدين به وجمعه أديان

و أما بالنسبة لمعناها الحرفي فإن كلمة" دين "عند العرب من دانه دينا أي جازاه وهذا مصداقا لقوله تعالى "إن لمدينون "ومنه الديان وهو صفة من صفات الله تعالى والدين الجزاء والحساب كما في قوله " مالك يوم الدين".[1]

هذا وقد تكلمت المعاجم العربية عن الديان باعتبارها صفة من أسماء الله ومعناه الحكم القاضي والديان القهار وقيل أيضا الحاكم القاضي وهو فعال من دان الناس أي قهرهم

1- النشار مصطفى ،مفهوم الدين وتصنيف الأديان ،مجلة الاستغراب ،المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ،بيروت لبنان ع 13 2018،ص 155.

على الطاعة ويقال دينتهم فدانوا أي قهرتهم فطاعوا . [1]وتعني لفظة دين أيضا العادة والطاعة الحكم ،والقهر والقضاء، الذل ،الورع ،السيرة ،وهي مشتقة من الفعل **"دان"** ثلاثة أفعال تدل على ثلاثة معاني وهي التدبير،الطاعة ، الاعتقاد هي أفعال مكملة لبعضها البعض وهي كما يلي :فعل متعد بنفسه **"دانه يدينه"** ويفيد التدبير والسياسة أي "ساسه" وفعل متعد **باللام "دان له"** ويفيد الذل والخضوع وفعل متعد بالباء **"دان به"** ويفيد الاعتقاد والعادة أي اتخذه دينا واعتاده واعتقد."[2]إن الدين حسب القاموس المحيط للفيروز آبادي فإنه يعرفه بأنهماله أجل كالدّينة بكسر الداء أدين وديون ودنته وأدنته أي أعطيته إلى أجل وأقرضته ودان هو أخذه ورجل دائن ومدين ومدان والدين بالكسر هو الجزاء ونجد الدين عند الرازي معناها العادة والشأن ويقال دانه دينا أي أذله فاستعبده فدان ،والدين أيضا الجزاء والمكافأة يقال دان يدينه دينا أي جزاه ويقال كما تدين تدان أي كما تجازى تجازى .[3]

نستنتج من خلال ما سبق ذكره من تعريفات أن الدين هو العادة والخضوع والاستسلام والتذلل أي حالة يكون عليها وضع الإنسان أمام الدائن له الذي سيجازيه ،وهنا تصبح العلاقة جدلية بين طرفين طرف متعالي وهو الله الديان والطرف الثاني وهو الإنسان المتصف بالإذلال وواجب الطاعة أمام المتعالي ،ومن هنا ارتبط الدين بالاستسلام والطاعة والخضوع للمعبود ،أما الدين في اللغات الغربية الفرنسية والإنجليزية ،فإن لفظة "**Religion** "مشتقة عن اللاتينية "**Religio**" وتعني ذلك الإحساس المصحوب بالخوف وتأنيب الضمير بواجب ما اتجاه الآلهة ." [4]

1 - جرادي شفيق ،مقاربات منهجية في فلسفة الدين ،معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية ،بيروت ،لبنان ط1 ،2004 ،ص 38

2 - عزمي بشارة ،الدين والعلمانية في سياق تاريخي ج1،المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ،الدوحة ،قطر ط1 2013،ص ص،306-307.

3 - النشار مصطفى ، عن مجلة الاستغراب ع13 مرجع سابق ،ص 155.

4 - أندري لالاند ،الموسوعة الفلسفية ،تر : خليل أحمد خليل ،منشورات عويدات ،بيروت ،لبنان ،ط2 2001 ،ص ،ص 1203- 1204.

رغم تعدد اللغات إلا أن هناك تقارب حول معنى ودلالة لفظ "دين" فكلها متعلقة بالخضوع والذل والحساب والجزاء ،إنها كلمة تدل على معتنقيها ممارسة بعض التصرفات اتجاه من يكنون له نوع من التقديس والاحترام والتقديس ،أنه الله المتعالي فوق الكون .

و أديان هي جمع دين ورجال الدين هم المطيعون المنقادون وقد يحمل الدين الإنسان ما يكره ومن هنا تأتي كلمة الدين بمعنى القرض أما بالأخذ أو العطاء فيما كان له أجل كما أن أجله الطاعة والمواظبة الغلبة و السلطان والاستعلاء والملك والحكم والمجازي الذي لا يضع عملا بما يجزي بالخير والشر ففي الديانة عزة ومذلة وعصيان وعادة في الخير أو الشر والابتلاء.[1]

ب ـ المعنى الاصطلاحي :بعد المعنى اللغوي للفظة الدين وهو الذي يمثل المعنى القريب ننتقل إلى المعنى الاصطلاحي ،فإنه نظرا لتعدد الديانات وتنوعها عبر العصور فإن وضع تعريف شامل للدين يبدو عسيرا ولكن سنحاول وفق مقاربات الديانات الثلاثة المشهورة تبديد هذا العسر ،فالدين على منوال الديانات الثلاثة وهي (الإسلامية ـ المسيحية ـ اليهودية) هو مجموعة من الشعائر والطقوس الدينية التي تمارس اتجاه الله الخالق واتجاه الناس [2] ، ممن لهم الملك والتسلط مثلا كما كان في الديانة الفرعونية .

كما أننا نجد للكلمة تقاطع مع كلمة" الملة والمذهب " وكل هذه المصطلحات تتقاطع مع مصطلح شريعة الذي يمثل صفة التعالي والمقدس الذي يلجأ إليه الناس في وقت الضيق لحل مشاكلهم الحياتية وتفسير الظواهر المحيطة بهم لتصبح الشريعة مطاعة ويطلق عليها دينا ومن حيث هي جامعة تصبح مذهبا ،وتدل على المذهب إذا أصبح مرجعا يهتدي له

1 ـ النشار مصطفي ،عن مجلة الاستغراب ،مرجع سابق ،ص 156.

2 ـ القرضاوي يوسف ،الدين والسياسة تأصيل ورد شبهات ،إصدارات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث وهيئة آل مكتوم الخيرية ،دبلن د ط ،2007،ص 11.

الناسوالفرق بينها هو أن الدين ينسب إلى الله والملة إلى الرسول ،والمذهب إلى المجتهد ."[1] ويمكننا أن نقول كذلك عن الدين بأنه جملة من الإدراكات والاعتقاداتوالأفعالالحاصلة للنفس منجراء حبها لله وعبادتها إياه وطاعتها لأوامره ومنها أن الدين هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدم أو الإيمان بالجمال أو الإيمان بالإنسانية ففضل المؤمنون بهذه القيم كفضل المتعبد الذي يحب خالقه ويعمل بما شرعه لا فضل لأحدهما على الآخر إلا بما يتصف به من تجرد وحب وإخلاصوإنكار للذات ومنها أن الدين مؤسسة اجتماعية تضم أفرادا يتحلون بالصفات التالية :

قبولهم بعض الأحكام المشتركة وقيامهم ببعض الشعائر

إيمانهم بقيم مطلقة وحرصهم على تأكيد الإيمان وحفظه

اعتقادهم أن الإنسان متصل بقوة روحية أعلى منه مفارقة لهذا العالم أو سارية فيه [2] وإذا انتقلنا إلى الدين كما ورد عند بعض المفكرين والفلاسفة فإن نظرتهم له حسب توجه كل فيلسوف أي أن الإيديولوجية هي من تتحكم في تحديد التعريف وهذه بعضالتعاريف للدين عند بعض الفلاسفة حيث نجد الدين عند دوركايم عالم الاجتماع الفرنسي باعتباره مؤسسة اجتماعية قوامهاالتفريقبين المقدس وغير المقدس ولها جانبان أحدهما روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية والثاني مادي مؤلف من الطقوسوالعادات[3] ، نستنتج من خلال هذا التعريف أن دوركايم ونظرته للدين مشتقة من تحليلاته للمجتمع .

ويقدم لنا وايتهد تعريفا للدين فيقول بأنه " عيان لشيء يقوم في ما وراء المجرى العابر للأشياء المباشرة أو خلف هذا المجرى أو في باطنه شيء حقيقي ولكنه مع ذلك لا يزال

1- عزمي بشارة ،الدين والعلمانية في سياق تاريخي ،مرجع سابق ص ،ص 106-107
2 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي المجلد الأول ،دار الكتاب اللبناني ،بيروت ،لبنان ،ص ،ص 572-573.
3 - المرجع نفسه ،ص 573.

ينتظر التحقق شيء هو بمثابة إمكانية بعيدة ،ولكنه في نفس الوقت أعظم الحقائق الراهنة شيء يخلع معنى على كل ما من شأنه أن ينقضي ويزول ولكنه مع ذلك يند عن كل فهم

شيء يعد امتلاكه بمثابة الخير الأقصى ولكنه في الآن نفسه عصي بعيد المنال ،شيء هو المثل الأعلى النهائي ولكنه في الوقت نفسه مطلب لا رجاء فيه ".[1]هذا التعريف الذي قدمه وايتهد نابع مع نزعته الدينية المتصوفة ، وفينفس السياق يذهب وولتر ستيس إلى القول بأن الدين هو تعطش النفس إلى المستحيل ،إلى ما هو بعيد المنال إلى ما يفوق التصور والدين ينشد المتناهي ،واللامتناهي بحكم تعريفه مستحيل أو بعيد المنال فهو إذن ما لا سبيل إلى بلوغه ،والدين أيضا ينشد النور ولكنه النور الذي لا يمكن العثور عليه في أي مكان أو أي زمان ويضيف أن الدين هو قطع العلائق مع الكينونة والوجود معا أو الرغبة في التحرر من أغلال الكينونة إن الدين هو هذا النهم الذي هيهات لأي وجود ماضيا كان أم حاضرا أم مستقبلا بل هيهات لأي وجود فعلي أو لأي وجود ممكن في هذا العالم ."[2]

إن ما يمكننا استنتاجه من خلال نظرة وايتهد وولتر ستيس حول الدين ،هو أنه أي الدين هو ظاهرة لها صفة التعاليواللامتناهية تحاول النفس المتعطشة الراغبة في بلوغ مرتبة التعالي إلى الوصول إليها والدراسات التاريخية حول الدين تثبت دائما أن سعي النفس الإنسانية للتكفير عن الخطايا الأرضية هي اعتناق التعالي وأولى مراتب ذلك هو الدين وأما الدين في نظر علماء الاجتماع فإنه يتمثل في مجموعة الأفكار المجردة والقيم أو التجارب القادمة من رحم الثقافة ولذلك فهو رؤية لا غنى عنها في العالم تحكم الأفكار الشخصية والأعمال والمعتقد الديني يرتبط عادة بالطبيعة والوجود وعبادة إله واحد أو آلهة ،وإشراك الكون في

1- النشار مصطفى ، عن مجلة الاستغراب ع13 مرجع سابق ،ص 157.
2 - وولتر ستيس ،الزمن والأزل مقال في فلسفة الدين ،تر : زكريا إبراهيم ، منشورات مكتبة الأسرة ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ،مصر ،2013،ص ،ص 37-39.

الآلهة والحياة البشرية وقد يتعلق ذلك بالقيم والممارسات التي تنتقل من قبل الزعيم الروحي للديانة في بعض الديانات ،[1]و يرى عالم الاجتماع سبنسر بأن الدين هو الاعتراف بحقيقة

مفادها أن جميع الموجودات تجليات لقوة أسمى من علومنا ومعارفنا،والدين عند عالم اللاهوت المعاصر شلاير ماخر فهو يراه بأنه تجلي لإحساسنا بالتبعية المطلقة وأن الشعور بالتناهي أمام اللامتناهي هو القاسم المشترك بين جميع الديانات .[2] وأما تعريف الدين وفق المنظور الإسلامي فإنه عند قدماء الفلاسفة في الإسلام يعني "وضع إلهي يسوق ذوي العقول إلى الخير والفرق بين الدين والملة والمذهب أن الشريعة من حيث أنها مطاعة تسمى دينا ومن حيث أنها جامعة تسمى ملة ومنحيث أنها يرجع إليها تسمى مذهبا ،ثم إن الفرق بين الدين والملة والمذهب فالأول ينسب إلى الله تعالى والثاني أي الملة تنسب إلىالرسول وأما عن المذهب فينسب إلى المجتهد ،من ذلك المذاهب الأربعة.[3] ،ثم إن هناك فرق بين الدين والتدين وإذا نظرنا إلى الدين في بعده الفلسفي فإنه يعني التعبير عن المطلق في إطلاقه والمحدود في محدوديته وعن العلاقة بينهما وعلى هذا الأساس فإن أي دين من الأديان يتصف بالصفات التالية :

1- ممارسة شعائر وطقوس معينة

2 - الاعتقاد في قيمة مطلقة لا تعادلها أي قيمة

3 - ارتباط الفرد بقوة روحية عليا والتي قد تكون متكثرة في حالة تعدد الآلهة وقد تكون فردية في حالة الاعتقاد والإيمان بإلهواحد[4]،هذه المواصفات تدعوا بالضرورة إلى وجود مجموعة من الخصائص تتصف بها الأديان وهي :

1 - النشار مصطفى ، عن مجلة الاستغراب ع13 مرجع سابق ،ص 158.
2 - محسن الموسوي وآخرون ،اللاهوت المعاصر ،العتبة العباسية المقدسة ،المركز العربي الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ط 1 ،2017 ، ص 104.
3 - جميل صليبا ،المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ،ص 572.
4 - النشار مصطفى ، عن مجلة الاستغراب ع13 مرجع سابق ،ص .159

أ- الإيمان بوجود إله أو كائنات فوق طبيعية ،فجميع الديانات تشترك في وجود قوة خارقة تسيرّ بإرادتها هذا العالم .

ب- التمييز بين عالم الأرواح وعالم المادة

ج- وجود طقوس عبادية المقصود بها تبجيل المقدس وتعظيمه

د- قانون أخلاقي أو شريعة تشمل الأخلاق أو الأحكام التي يجب إتباعها من الناس والتي يعتقدون عادة أنها متأتية من الإله .

ه- الصلاة وهي الشكل الأساسي للاتصال بالله أو الآلهة وإظهار التبجيل والخضوع والعرفان.

و- رؤية كونية تشرح كيفية خلق العالم وتركيب السموات والأرض وهناك بعض الأديان تعتقد في آلية الثواب والعقاب أي كيف ينظم الإله شؤون خلقه .

ز- شريعة أو مبادئ شرعية وفق الرؤى الكونية للدين،[1] و علاوة على هذه الخصائص المشتركة بين الأديان تظهر كذلك مجموعة من الحقائق المشتركة بين جميع الديانات وتتمثل فيما يلي :

1- إن أي دين من الديانات من شأنه تقديم رؤية على الوجود وموقع الإنسان فيه وهو ما يطلق عليها بمقولات الدين " عقائد الدين".

2- إن من شؤون الدين أن يقول لأتباعه عليكم أن تتحركوا بمنهجية خاصة في واقع الحياة وعليكم العمل بهذه التوصيات التي يطرحها الدين

1- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

3- العبادات الدينية وهي تتمثل في مجموعة السلوكيات الرمزية والشعائر ومجموع هذه السلوكيات تتمثل في الصلاة ،الحج الصوم. [1] و على هذا الأساس ينقسم الدين إلى ثلاثة

أقسام وهي الأخلاق الدينية ،العقائد الدينية ، العبادات الدينية ،بمعنى أن كل الديانات على اختلافها لابد أن تتوفر فيها هذه الصفات ،وللدين أيضا مجموعة من الثوابت والأسس ويمكن حصرها فيما يلي :

أ- مؤسس الديانة :وهو الشخصية التي أسست العقيدة وحددت ثوابتها ونظمتها وأول من بشرت بها.

ب- اسم الديانة :حيث يطلق اسمها حسب المعتقد وله معنى ،وقد تطلق حسب منشئها

أو المكان الذي خرجت منه .

ج- الكتاب المقدس :ويعني أنه لكل عقيدة دينية كتاب مقدّس وهو الكتاب الذي أسسه من أنشأ الديانة أو من تبعه من العظماء و يحتوي هذا الكتاب المقدس على القواعد والسلوكيات الأخلاقية التي يجب على أصحاب هذه الديانة اعتناقها. [2]

د- التقويم :وهو من الأسس المهمة في أي ديانة ،حيث أن كل ديانة لها تقويمها الخاص الذي من خلال تضبط المواعيد والأعياد الدينية الخاصة بكل دين كالصيام ،الأعياد ومواعيد الحج وعادة يعود منشأ التقويم إلى وقت إنشاء الدين ومن ذلك التقويم الهجري عند المسلمين والميلادي عند المسيحيين والعبراني عند اليهود .

1 - المرجع نفسه ،ص ، 160.
2 المرجع نفسه ،ص 161.

ه- اللغة : هي من الثوابت الرئيسة في أي ديانة وهي اللغة التي تمارس بها الشعائر ويكتب بها الكتاب المقدس مثل اللغة العربية هي اللغة التي كتب بها القرآن الكريم وهو الكتاب المقدس عند المسلمين.[1]

إن ما يمكن استنتاجه من ضمن ما قيل حول الظاهرة الدينية أنها تمثل جزاءا مهما من حياة البشر حيث أن كل البشر على اختلاف أجناسهم فإننا نجد فيهم شعور فطري بوجود قوة خارقة متعالية تملك صفة الكمال والتناهي تمثل السبب الكلي للكون و تتجلى هذه القوة في ذلك الإبداع والتناسق الظاهر في الكون ،كما أننا نجد ظواهر مثل الموت ،الألم ،الكوارث الطبيعية ، زادت في غريزة البشر واعتناقهم التبعية المطلقة ،ويتجلى هذا الاعتناق من خلال اختراع البشر لأساليب التقرب والمتمثلة في القيام بالشعائر والطقوس التي هي بمثابة أسس وثوابت أي دين وذلك من أجل الوصول إلى فكرة الخلاص من الآلام والموت والنجاة في العالم الأخروي .

ج - تصنيف الأديان : عرفت البشرية في تاريخها الطويل العديد من الأديان ،الأمر الذي جعل من الدارسين لتاريخ الأديان من جميع النواحي المعرفية ،الفلسفية و الأنثروبولوجية والاجتماعية يجدون صعوبة في تحديد تصنيفات الأديان ،إلا أن تطور الدراسات الدينية على أساس موضوعي في الفترة المعاصرة أفضى إلى اعتبار مجموعة من التصنيفات سنوردها فيما يلي :

1-1 التصنيفات غير العلمية : ينطلق هذا التصنيف وفق منطلقات ولكنها بعيدة عن الدقة والموضوعية ونذكر منها:

1 - المرجع نفسه ،ص 162.

1 -1- تصنيف الأديان إلى حية وميتة : يقوم هذا التصنيف على اعتبار وجود دين ميت على مستوى مسرح الحياة الحديثة والمعاصرة ،فالدين الحي هو الذي له أتباع يؤمنون به ويمارسون طقوسهم عليه دون هوادة وأما الدين الميت وهو الدين الذي ماتت أفكاره وطقوسه ولم يعد له وجود [1].

إن غياب الجـانب العملي في هذا التصنيف تتضح من خلال القول بالأديان الميتة و هو القول الذي يتنافى مع الواقع على أساس أن الدين لا يموت بصفة مطلقة ،بل قد تتطور في صورة أخرى ونأخذ على سبيل المثال لا الحصر الدين الهندي القديم " مثل الهندوسي والبراهما" فهي ديانات هندية قديمة تجلت أفكارها وطقوسها من جديد في البوذية والهندوسية الجديدة وهنا يصبح تصنيف الأديان إلى حية وميتة بعيد عن الدراسات العلمية في مجال الدين .

1 - 2 - تصنيف الأديان إلى طبيعية وغير طبيعية : يعتمد هذا التصنيف إلى الفصل بين الديانات واعتبارها على أساس طبيعي وغير طبيعي ،فالديانات الطبيعية هي التي تستمد طقوسها و معتقداتها من الطبيعة ،في حين أن هناك الديانات غير الطبيعية التي تستمد طقوسها ومعتقداتها من الاعتبارات الميتافيزيقية الخالصة .

الوصف نفسه يقال عن هذا التصنيف لأنه بالنظر إلى جميع الأديان فإننا نجد النظرة الشاملة الكلية للطبيعة قاسما مشتركا بينهم وإن كانت تختلف نسبة النظرة من دين لأخر وتغليب الطرف الآخر هو الجانب المتعالي على الطبيعة ،وإن كان تصنيف الأديان إلى طبيعي وغير طبيعي يبدوا صحيحا ولكن ليس على أساس أن تعاليمه مستمدة من الطبيعة فحسب بل على أن الدين الطبيعي هو من صنع الإنسان وتسلطه على غيره من خلال القوة ونذكر مثلا الديانة الكونفوشيوسية والديانة البوذية ،فهي هذه الديانات لم تستمد تعاليمها

1- المرجع نفسه ،ص 168.

وشعائرها من الوحي السماوي بل من الطبيعة ،ونجد في الفلسفة الحديثة أبو الفلسفة النقدية كانط قد تكلم لنا عن الدين الطبيعي الأخلاقي الذي يتأسس على أخلاق العقل واعتباره أنه

دين كافة شعوب الأرض وهو الوسيلة التي يمكن من خلالها تفادي كل ويلات السلام العالمي ،ويرى كانط أن الإيمان به يخلص البشرية من كل شرور الحروب على عكس الديانات السماوية التاريخية (المسيحية – الإسلامية – اليهودية) فإنها في نظره تهدد وحدة الجنس البشري .

1 - 3 -تصنيف الأديان إلى حقيقية وباطلة :وهو تصنيف يخضع في العادة إلى العامل الذاتي أو المذهبي ،لذلك فهو يميز بين دين واحد والذي ينحاز فيه إلى ذاتيه " ديني أنا" الذي أعتقد وأؤمن به وأمارس طقوسه وشعائره فهو صحيح و حقيقي ، وأما غيره فهو باطل وفاسد لا يمكنني الاعتراف به .

إن هذا التصنيف يميل إلى التعصب وفي اعتبار ديانته هي الحقيقة وبالتالي يكون بعيدا عن الدراسة الموضوعية العلمية ،فهو تعسفي لا يمكن اعتماده.

1 – 4-التصنيف الإحصائي :"هذا التصنيف يعتمد على العملية الإحصائية الخاصة بعدد المؤمنين أو المعتنقين لأي ديانة من الديانات ومن ثمة يكون الاعتراف بحقيقة هذا الدين من عدمها من خلال عدد المؤمنين في كل ديانة ".[1]

إن هذا التصنيف له نفس أحكام التصنيفات السابقة ،حيث عنه لا يلامس الحقيقة العلمية في أدنى شروطها فهو نسبي متغير لأن من يعتنق الدين المسيحي قد يصبح في يوم ما مسلما والمسلم قد يصبح مرتدا ،وبالتالي فقيمة الدين لا تقاس بعدد المعتنقين فهناك أديان على قدر كبير من الرقي والتقدم الديني ولكن أتباعها قليلون لأسباب قد تخص أصحاب الدين

1- المرجع نفسه ،ص170.

أنفسهم الدين يضعون قيودا على التحول إلى دينهم ومنع انتشاره وهذا فالديانة اليهودية ديانة توحيدية راقية ولكن أتباعها حولوها إلى ديانة قومية خاصة بهم ومنعوا انتشارها.

2 - التصنيفات العلمية : يبدو أنه من خلال نمط التصنيف اقتربنا إلى الحقيقة العلمية والموضوعية حول التصنيفات الخاصة بموضوعة الأديان ونذكر من بين هذه التصنيفات ما يلي :

2 – 1 - التصنيف الجغرافي للأديان :ويسمى في علم الجغرافيا بجغرافيا الأديان حيث يختص بدراسة التوزيع الجغرافي للأديان و الاعتماد على الأطالس الجغرافية لتحديد أماكن انتشار الأديان عبر العالم ويهتم بدراسة العوامل البيئية وعلاقتها بالعادات والطقوس الدينية.[1]

إن هذا التصنيف يميز بين الأديان على حسب التقسيمات الجغرافية للمكان إلى شرقية وغربية فنجده يميز بين أديان الشرق وأديان الغرب ،ويتم التمييز أيضا الأديان وفق القارات فنقول أديان أفريقيا وأديان أسيا وغيره .

رغم أن هذا التصنيف قريب نسبيا من درجة العلمية إلا أننا نجد فيه نوعا من القصور خاصة في تصنيفه لبعض الديانات مثل (المسيحية ،اليهودية ،الإسلام) إلى ديانات غربية إلا أن ظهورها كان في الشرق ولها أتباع على مستوى المعمورة.

2 -2 - التصنيف التاريخي للأديان :وهو التصنيف الذي يعتمد على ترتيب وتصنيف الأديان انطلاقا من تاريخ ظهورها ويقسمها إلى أديان قديمة ،وديانات وسيطة ،وديانات حديثة وأحيانا نقول ديانات بدائية وأخرى حضارية ،ولكن هذا التصنيف يفتقد للدقة

1- حسن خليفة ،محمد ،تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة ، لم تذكر دار ومكان وبلد النشر ، ص، ص ،40- 47.

اللازمة خصوصا فيالتحديد الزمني لظهور الديانات[1]،وبالتالي يبقى هذا التصنيف كذلك نسبيا بعيدا عن الموضوعية.

ج- التصنيف الديني الموضوعي : حيث يعتمد هذا التصنيف على العامل الديني في عملية الإحصاء والتصنيف وهو أكثر التصنيفات دقة وموضوعية كما أنه مناسب للأديان إذ أنه يقوم على أساس التشابه في الأديان واختلافها في العقائد والمفاهيم الدينية فمن خلال هذا النوع من التصنيف يمكننا تصنيف الأديان إلى ديانات إلهية وأديان غير إلهية وذلك على أساس الإيمان بالألوهية ،وهناك الديانات التعددية والديانات التوحيدية ويكون هذا التمييز على أساس وجود ديانات يؤمن أتباعها بآلهة متعددة وديانات لها أتباع يؤمن معتنقيها بإله واحد.[2]

د ـ في نشأة الدين وعوامل ظهوره : نحاول في هذا العنصر محاولة استقراء نشأة الدين والعوامل والظروف التي أدت إلى ظهوره وجعلت الإنسان يتعلق به ويجعله سندا له في جوانب حياته حيث أننا سنقدم استقراءا لذلك وفق عناصر معرفية متعددة وهي كما يلي

1 ـ القراءة الفلسفية : تعد الفلسفة من أكثر أنماط المعرفة ارتباطا بالإنسان ومجالاته ومن بين هذه المجالات الدين إذا اعتبرناه ظاهرة إنسانية حيث قامت الفلسفة بدراسة الدين كظاهرة إنسانية ومحاولة الكشف عن أسباب ظهورها والعلاقة بينها وبين الإنسان وقد تكلل هذا بظهور ما يسمى في الدراسات الفلسفية الحديثة بفلسفة الدين ،وهو أحد فروع الفلسفة حيث تعني استعمال الطرق الفلسفية في الإجابة على المواضيع المتعلقة بالفكر الديني ومحاولة استنطاق كل ما هو مستور عن الفكر الديني وهذا باستعمال أدوات التفكير الفلسفي ولعل من بين الإشكالات التي حاول الفيلسوف استنطاقها تلك المتعلقة بالعوامل

1 - النشار مصطفى ، عن مجلة الاستغراب ع13 مرجع سابق ،ص 171.
2 - المرجع نفسه ، ص 172.

المتعلقة بنشأة الدين وعلاقته بالإنسان ،حيث تجيبنا الفلسفة عن هذا السؤال من خلال تأييدها للنظرية القائلة بأن الدين تعود نشأتهلأولى إلى عامل الفطرة وهي الخلقة بكسر الخاء التي خلق الله الإنسانعليها ،أي مع ظهوره أول إنسان على وجه المعمورة خلق وهو متدين بالفطرة ويطرح السؤال الجوهري الذي طرحه الإنسان البدائي وهو ما السر وراء هذا التناسق والانسجام والجمال الذي يطبع الكون ،و يصبح إزاءه الإنسان في حيرة من أمره ،ومن ثمة يبدأ بإعطاء تفسيرات غيبية لاهوتية لها ارتباط بالدين ولتدليل هذا الطرح يقودنا الفيلسوف الألماني هيجل إلى القول بأن الدين ليس مسألة لا شعورية بل هو مسألة لها علاقة كبيرة بشعور الإنسان ووعيه ،وبالتالي فمنشأ الدين هو الفكر وهو الميزة التي تميزه عن الحيوان وبالتالي يصبح هو الكائن الوحيد المتدين[1]، ونستنتج هنا حسب هيجل أن الإنسان يفكر ويعي ما حوله والسؤال الجوهري عن سر الوجود خير دليل على ذلك والفكر مرتبط بالتدين وهو الذي يدفع بالإنسان إلى إيجاد الأخلاق والدين ،وبالتالي نجد هذه النظرة لا تتعارض من النظرة القائلة بأن الدين ظاهرة صاحبت الإنسان منذ ظهوره دون غيره من الكائنات الأخرى في جميع العصور ويؤيد هذا الطرح حتى الأديان السماوية والعلم فإذا أخذنا بمنطق الأولى فإن أول إنسان على وجه الأرض وهو سيدنا آدم وهو أول الأنبياء وكان قد ولد مفطورا على التدين إذا أخذنا بمنطق العلم وتحديدا النظرية التطورية لداروين والذي يقول بفكرة ارتقاء الإنسان من الحيوانية إلى الإنسانية ليصبح يمتلك اللغة والتفكير ويعرف بذلك عن التفكير بأن له دين ومعتقد وطقوس لابد من إتباعها.

2- الرؤية الاجتماعية :وتتمثل هذه الرؤية من خلال علم الاجتماع وهو أحد الفروع المعرفية الحديثة والذي انبثق من تفرعاته علم الاجتماع الدين ،إذ أنه يدرس الدين من حيث هو ظاهرة اجتماعية وعلاقة المجتمع به .

1 - المرجع نفسه ، ص 162.

ولهذا النمط من المعرفة رؤية خاصة في نظره لنشأة وظهور الدين ،فمن خلال رؤية عالم الاجتماع الفرنسي دوركايم فإن الدين يفسر لنا نشأة الدين من خلال النظر إليه بأنه ظاهرة

اجتماعية تختلف باختلاف الظروف التي يعيشها الناس من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات المتحضرة[1] ،الذي يفهم من كلام دوركايم أن الدين متغير بتغير الظروف حيث أن الدين في المجتمعات البدائية ليس هو نفسه في المجتمعات المتحضرة ،وقد أعطى دوركايم لنظرته مجموعة من الحجج والبراهين وهي كالتالي :

1- التجانس المطلق والاطراد الدائم في الظواهر الدينية عامة ،فلا يوجد دين إلا وقد أخذ عن سلفه من الأديان .

2- استقلالية الحقائق الدينية وموضوعيتها باعتبارها مستقلة إلى حد كبير عن الأفراد قائمة بذاتها ومن ثمة فهي موضوعية بكل ما في الموضوعية من معنى

3- جبرية الحقائق الدينية وهي حقائق آمرة مسيطرة تضع التكاليف وهي في جميع صورها عالية آمرة لأنها لا تنبثق من المجموع وتعود إليه .[2]

3- الرؤية الاقتصادية : هذا الطرح يرى أن الأصل وراء خضوع الإنسان للتدين يعود للعامل الاقتصادي ويقود هذه النظرة الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني ماركس حيث يرى أن استغراب الإنسان وابتعاده عن ذاته بسبب الظروف الاقتصادية وظهور الطبقية هي السبب في لجوء الإنسان إلى التدين لعله من خلال ذاته يسترجع حقوق ذاته المقهورة والدين عند ماركس يرتب ضمن قوى المجتمع الفوقية ،ولكنه حسب ماركس رغم أنه يصنف ضمن النظام الفوقي إلا أنه يتأثر بالبناء التحي والذي يتمثل في قوى ووسائل الإنتاج ،ويربط ماركس حتمية لجوء الإنسان للتدين عندما يحدث خلل في العلاقة بين

1- المرجع نفسه ،ص 162.
2- المرجع نفسه ،ص 163.

البناء التحتي والبناء الفوقي أي التغيير في الجانب الاقتصادي ووسائل الإنتاج والذي ينجر عنه رغبة جامحة نحوى الميول للتدين تستعمله الطبقة الحاكمة كذريعة إيديولوجية للسيطرة على الطبقة الكادحة في المجتمع .

4- الرؤية النفسية: والذي يمثله سيغموند فرويد،إذ يرى أن الدين متأتي من عدم قدرة الإنسان على مواجهة قوى الطبيعة الخارجية فضلا عن عدم القدرة على مواجهة قواه الغريزية .[1]

إن ما يمكننا استخلاصه من رؤية فرويد لمنشأ الدين هو إحساس الإنسان بالخطر إزاء ما يتعرض له من كوارث جراء التغيرات الطبيعية ،بالإضافة على طغيان الرغبات الغريزية وعدم القدرة على السيطرة عليها فإن ذلك يؤدي بالإنسان إلى حتمية اللجوء إلى التدين وبالتالي فإن رؤية فرويد النفسية تعود بنا إلى الحضارات الشرقية القديمة عندما كانت فكرة الخلاص جراء تقلبات الطبيعة هي من تدفع بالإنسان إلى التقرب إلى الإله وبالتالي الدين.

وعلى أية حال فإنه رغم تعدد التفسيرات حول منشأ الدين فإننا نحن نميل من وجهة نظرنا إلى الطرح الصائب وهو أن منشأ الدين فطرة فطرها الله الإنسان عليها ولا يمكن مخالفتها ولا يوجد أدل من ذلك قوله تعالى " فطرة الله التي فطرة الناس عليها" كما أن الإنسان منذ العصور الغابرة له ميل نحوى بلوغ الكمال أي يحس دائما أنه ناقص ،كما أنه يحس بنوبات الطبيعة ليختلج ذهنه تساؤلات عديدة ،منها ما سر هذا الوجود ،لماذا خلقت ،من خلق هذا العالم ،هذه التساؤلات ستثير فيه الدهشة والحيرة ويدرك حينها بعقله بأن هذا العالم له خالق ويلجأ حينها الإنسان إلى الدين ،ويسجل لنا التاريخ أن الفيلسوف سقراط ويؤكد لنا كذلك دل ديورانت حقيقة وبواعث التدين وضرورة إتباع عقيدة وهذا في خمسة

1- المرجع نفسه ، ص 166

جوانب وهي" الخوف والدهشة والأحلام والنفس والروحانية ." [1] ومعنى هذا أن الدين حتمية يلجأ له الإنسان وقد الحاجة الشخصية فأي إنسان يصاب بأذى أو يريد تحقيق أمنية فإنه يمارسه طقوسا تقربه إلى الله تعالى،كما أن الخوف من الألم ،الموت ،الكوارثالطبيعية فإنه يدفع الإنسان إلى زيادة قوة إيمانه،ويمكننا أن نضيف بأن الاعتقاد بامتلاك كل مادة روحا وأن تملك الإنسان لهذه الروح تمكنه من الانتفاع بها الأمر الذي يزيد في تعلقه بالدين .

ما يمكن استخلاصه من حديثنا عن الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية وخاصية إنسانية ملازمة للإنسان منذ وجوده ،حيث يجده ملجأ يستنجد به عند إحساس بالأخطار الخارجية والداخلية ،فمنذ القدم واجه الإنسان وعبر العديد من الحضارات الإنسانية المتعاقبة العديد من الحروب الكوارث الطبيعية فضلا عن الأخطار الداخلية ،كل هذا أدخل في النفس البشرية الشعور بالخوف من الألم والموت والعذاب نتيجة للأخطاء المرتكبة ، وللتخلص من هذه الشرور لجأ الإنسان من يملك القدرة والقوة لمجابهة هذه الأخطار وتخليص ذلك الإنسان الضعيف،والحضارات الإنسانية على اختلاف ثقافتها وأماكنها اختلفت رؤيتها حول من يملك القدرة والقوة ،ولكن تقاطعت في تلك الممارسات والشعائر التي تمارس من أجل التقرب إليه والخضوع له ، حيث كانت مجتمعات تقدس أشخاصا مثل فرعون عند المصريين القدامى ،وبوذا عند البوذيين ،وكانت هناك مجتمعات تقدس آلهة متعددة وكل ظاهرة تنسب إلى إله وكان هذا في تعاليم المجتمع اليوناني ،حيث كانوا ينسبون لكل ظاهرة طبيعية إله ، بالإضافة إلى أن هناك مجتمعات كانت رؤيتها لمن يخلصها من الشرور هو إله واحد غير مرئي وهو المصدر الكلي لكل ما في الوجود وقد اشتهرت بهذه الرؤية الديانات السماوية الثلاثة (اليهودية المسيحية ،الإسلامية) وكانت لها رؤية شاملة للوجود وللخالق و لكنها اختلفت في المبادئ والشعائر الدينية التي تمارس اتجاه الخالق

1 - دل ديورانت ،قصة الحضارة ،المجلد الأول ،منشورات مكتبة الأسرة ،القاهرة ، مصر 2001 ، ص ،ص 99-102.

وخاصة المسيحية ، وهذا بعد التحريف الذي شهده هذه الديانة في مبادئها بما يتماشى مع المصالح الشخصية للنظام الحاكم في أوروبا بحيث شهدت هذه الفترة (العصور الوسطى) اعتلاء الكنسية وامتلاكها الوصاية على المجتمع في كل مجالات الحياة سواء في الجانب العلمي والثقافي وكذا الديني وكل هذا باسم الدين ، فهي كانت ممثلة في رجال الدين والكهنة والقساوسة بمثابة الواسطة بين الرب والإنسان ،وهنا أصبح الدين كوسيلة إيديولوجية للدفاع عن مصالح الطبقة الحاكمة على حساب باقي فئات المجتمع ، لتصبح الكنسية تمارس الاضطهاد ضد كل ما يعارض أوامرها على عكس الدين الإسلامي التي كانت فيه الحضارة العربية الإسلامية في أوج عطائها في حين كانت تعيش أوروبا عصور الظلام وقد ترتب عن هذه الممارسات باسم الدين أن تعالت الصيحات في المجتمعات الأوربية إلى إقصاء الدين وإنهاء وصايته على المجتمع الأوروبي وتنصيب الحداثة مكانه ، وهذا تجسيدا لمقولة ما لقيصر لقيصر و ما لله لله محدثة تحولا في المجتمعات الغربية الحديثة للدين بين دعوات تدعوا إلى زواله وبالتالي رفضه وبين دعوات تقول بخصخصته تجسيدا لعبارة فصل الدين عن الدولة .

المبحث الثاني : الديـن في الفـكر الفلسفي الحـديث و المـعاصر .

المبحث الثاني : الدين في المجتمعات الغربية الحديثة والمعاصر:

كنا في السابق قد تفضلنا بذكر تلك الصيحات التي تعالت مطالبة بتجاوز التفكير الديني والأخذ بمرجعية العقل وتبني مشروع الحداثة ، لتحرير الإنسان الأوروبي من خزعبلات الميتافيزيقا ،والعمل وفق أساس العلم القائم على المنهج التجريبي ، يبدو من خلال هذا التمهيد أن الدين الذي كان في السابق في عهد الكنسية محطة يلجأ إليها الإنسان الأوروبي بغية التقرب زلفة نحوى الخالق الأعلى ،والتكفير عن الذنوب ،قد أصبح بين عشية وضحاها من الماضي ،أين تم فقدان الثقة في تعاليمه ليتجه المواطن في أوروبا نحوى مستقبل أفضل يضمن الحرية وحياة الرفاهية ، وأصبح هنا عازما على ربط الثقة في العقل والخروج من بوتقة والدين وعلى إثر هذا التغير الذي حدث للدين حول نظرة المجتمعات الغربية إليه في زمن الحداثة وبعده وكذا نظرته لدى المجتمعات المعاصرة سنعرض الرؤية الدينية داخل هذه المجتمعات وقد توقفنا على ثلاثة نماذج مشهورة من كل حقبة كان قد ذاع صيتها على مستوى الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر وتركت تأثيرا في آرائها على المجتمع وهذه النماذج سنذكرها وفق الترتيب الزمني وهي كانط ،هيجل ،ماركس ،و أما بالنسبة للحقبة المعاصرة نذكر نيتشه وفرويد وماكس فيبر

1 - تصور الدين في المجتمعات الغربية الحديثة :

1- 1إيمانويل كانط ومشروع الحداثة الدينية : يعتبر كانط من الفلاسفة الذين عاشوا في عصر مشحون بكثير من التوترات مما دفع إلى محاولات إحلال السلام الدائم بين شعوب العالم وذلك ضمن مبحث الأخلاق ،كما ارتبط اسمه بالفلسفة النقدية وذلك في سعيه نحوى إحلال حداثة علمية خارج محض العقل وقد ترسم ذلك كتابه نقد العقل المحض ، ولما كانت الأخلاق و تحقيق حلم السلام الدائم في العالم تشكل جل اهتمام فلسفة كانط ، فإن ذلك كان سعيه من خلال أخلاق عالمية قائمة على فكرة الواجب الأخلاقي وكان ضمن كتاب

نقد العقل العملي ، ولما كان الحكم الجمالي مليئا بالتناقضات فإن السعي كان حثيثا لتحقيق موضوعية الحكم الجمالي من خلال كتاب نقد الحكم الجمالي ، هذه المؤلفات النقدية الثلاثة التي أسست للمشروع النقدي الكانطي الذي وضع كل شيء تحت مقصلة العقل وربما حتى أكثر الأمور قداسة لا شك أن الأكثر قداسة في تاريخ البشرية هو موضوعة الدين فهل كان كانط قد استثناه من النقد ؟ أم هو امتداد لمشروعه النقدي الثلاثي ؟ ، وبالتالي لم يسلم الدين من النقد .

لا يزول زيف تلك الإشكالات المطروحة ،إلا من خلال فهم دقيق للمسألة الدينية داخل نسق فلسفة كانط ، وذلك لن يكون إلا من خلال قراءة تفكيكية تحليلية لكتاب الدين في حدود مجرد العقل ،والذي يمثل جوهر المسألة الدينية عند كانط ،حيث كانت نواياه من خلال ذلك تطمح للتأسيس لحداثة دينية تتماشى مع محدودية العقل وعدم مجاوزته وتجلى ذلك أيضا في نقد الميتافيزيقا المتعالية .

إن الحراب الذي كان في العصور الوسطى بين العقل والإيمان استمر إلى الفلسفة الحديثة أين كان الجو مشحونا بالصراعات الفكرية وغير ذلك مما دفع بالفلاسفة في تلك الفترة ومن أبرزهم كانط والذي استلهم حديثه عن الدين من خلال كتابه المذكور والذي عكف فيه على محاولة رسم درب آمن والخروج من تلك الصراعات إلى بر الآمان ،نحوى حداثة دينية أي فهم واستعمال الدين في حدود مجرد العقل .

إن القضية هاهنا أصبحت متعلقة بالخروج بالدين من فضاء الملة إلى أفق المواطنة الكونية إنه الانتقال من دين ملل ونحل أو عبادة إلى دين العقل المحض ،الدين القائم على الحرية ،كل هذا يكون على درب كتاب الدين في حدود مجرد العقل ، ونكون حينها قد تخلصنا من الدين الروحاني القائم على الحماسة والخرافة والأوهام والإشراق والخوارق والإشراق والخوارق إلى دين الجماعة الإتيقية الكونية القائم على العقل الأخلاقي المحض

وعلى حسن تدبير للحرية الأصلية للإنسان نفسه [1]، وفي هذا السياق يكون هذا الدين الذي يريده كانط يتماشى مع عصر الحداثة ،عصر الاستعمال العمومي للعقل ، العصر الذي عبر فيه حسب عن نهاية القصور الذي يعانيه جراء تسلط الكنيسة ، كما أن هذا الدين يتناسق من الحركة العلمية التي فجرها كوبرنيك وجاليلو ونيوتن في مختلف مجالات العلوم .

إلى هنا اتضح قليل من اللبس حول مساعي كانط من كتابه " الدين في حدود مجرد العقل" إذ أنه أراد الوصول فهم الدين فهما عقليا ، نفهم من خلال هذه الإيماءات إلى أن كانط يريد الخروج بالإنسان في عصره من الدين الذي وضعته الكنيسة إلى دين العقل المحض القائم على الحرية ، وعلى أخلاق الواجب النابع من سلوك الإنسان ذاته والذي يهدف إلى تحقيق مصير البشر على الأرض دون الحاجة دين العبادات وهو الخاضع لقوانين نظامية ليس لها صلاحية سوى صلاحية أحكامها المفروضة .[2]

إن فعلة كانط هذه حول الدين توحي بنفس العمل الذي كان يهدف إليه من خلال كتبه النقدية فهو يدعوا إلى حداثة دينية متسترة وراء غموض العنوان " الدين في حدود مجرد العقل " والذي يؤدي بنا إلى طرح هذا التساؤل ،هل هناك دين خارج العقل يقصده ولا يتعامل معه حسب كانط؟

إن قراءة متأنية لكتاب الدين في حدود العقل توحي بأن كانط أراد نقد الدين السائد في تلك الفترة ولكن دون البوح به خاصة وأنه كان يعيش في مدينة تمنع فلاسفتها من الاشتغال في قضايا تهم الطقوس والمعتقدات لدى عامة الناس ، وذلك استنادا لما تعرض له الكتاب من ضجة صارخة بين العوام و علماء الكلية كما سماهم في ذلك الوقت ، الأمر الذي آثار

1- كانط ، الدين في حدود مجرد العقل ،تر : فتحي المسكيني ، جداول للنشر والتوزيع ، بيروت ،لبنان ، ط1 ، 2012 ،ص 66.
2 - المرجع نفسه ،ص 21.

غضب القائم على شؤون تسيير المدينة ، وهذا نص يحكي لنا قصة كانط مع الرقابة ،حيث كان ذلك النص يمثل لنا رسالة تحذير بعث بها وزير الملك الثاني فريديريك الثاني مطالبا فيها كانط بتبرير ما ألحقه كتابه السابق الذكر من تشويه لثوابت دين الأمة ويقصد المسيحية وهذا نص الرسالة " لقد لاحظ سمونا منذ وبمرارة وضجر الطريقة التي وفقها أسرفتم في فلسفتكم في تشويه واحتقار الثوابت الأساسية و الرسمية للكتب المقدسة وللمسيحية وذلك بخاصة في كتابكم " الدين في حدود مجرد العقل" ،فإننا نلزمكم بتبرير فعلكم ذاك وإن لم تفعلوا فينبغي أن تنتظروا منا ما لا يعجبكم ."[1]

وعلى وقع هذا التهديد الذي تعرض له كانط ، أقبل حينها بذكائه الخارق في الرد على تهديدات الملك ومفندا لتلك الاتهامات التي قالت بإساءته لدين الأمة ونقده و هذا نص التبرئة يقول فيه كانط " إنني بوصفي مربيا للشباب أي ضمن دروسي الأكاديمية لم أتعرض قط بأي نقد للكتب المقدسة وللمسيحية وإنني لم أشكك أبدا في الدين الرسمي للدولة وإن كتابي"الدين في حدود مجرد العقل هو بالنسبة للعموم كتاب مستغلق وغير مفهوم وإنما هو مجرد نقاش بين علماء الكلية لا تعيره العامة أي اهتمام." ولكن اعتبار كتابه بأنه مجرد نقاش بين أصحابه في الكلية أثار غضبهم ومرة أخرى يرد عليهم قائلا " يكفي من أجل فهم هذا الكتاب في مضمونه الأساسي أن يكون للمرء مجرد الأخلاق المشتركة من دون أن يضطر إلى العودة إلى نقد العقل العملي وأقل من ذلك أيضا نقد العقل النظري إنه كتاب يمكن أن يدرك كنهه حتى الأطفال أنفسهم "[2].

1- المرجع نفسه ،ص 70.
2 - المرجع نفسه ،ص 71.

يتبين لنا من خلال تبريرات كانط حول كتابه أن الكتاب نقدي في جوهره يدعوا إلى إسقاط الاستبداد الروحي وإن كان في ظاهر العنوان لا يوحي بذلك ومنسلخ عن مشروعه النقدي الذي يضع كل شيء أمام محك النقد وهي العبارة التي طالما تغنى بها كانط .

أ -كيف يتصور كانط الدين ؟ أو ما هو الدين الحقيقي عنده ؟

حماية لنفسه من تسلط الحاكم و احتراما لمشروعه النقدي من جهة أخرى " اختار عنوان الكتاب على هذا الصيغة ليدل ظاهره على أنه ليس نقدا للدين وكان قد تستر على ذلك بتلك العبارة التي قال بها بروتاغوراس عندما اتهم بأنه يعادي الديانة الإغريقية فرد على ذلك قائلا بعدم الاستطاعة على إثبات أن الإله موجود أم غير موجود فالمسألة معقدة والعمر قصير وعلى السياق نفسه إلا أن كانط كان أكثر ذكاء ،إذ أنه استبدل وقاحة بروتاغوراس بأساليب العقل النقدي بإدعائه الاشتغال بما ينفع الناس وفق حدود العقل أما الباقي فليس من شأنه ، من هذه العبارة يبدو أن انفلت من رقابة القائمين على شؤون البلاد ، ولكن محتوى الكتاب عند التدقيق فيه نجده يحكي مغزى آخر ،إذ يدعوا كانط إلى الحداثة الدينية وفق النمط الذي قامت عليه المعرفة والأخلاق والجمال ، و على ذلك ميز كانط بين نمطين من الدين ،فالأول هو دين العبادة وهو خاص باللاهوت والدين الثاني هو دين العقل وهو اشتغال الفيلسوف .

نفهم من سياق هذا الكلام أن كانط يبدو أنه رافضا لدين الدولة أو اللاهوت القائم على المعتقدات والطقوس ، ويدعوا إلى دين العقل باعتباره قائم على قيم وواجبات على أنها أوامر إلهية وبذلك يصبح الدين الذي يريده كانط هو ذلك الذي تنص عليه أخلاق الواجب أي أن كانط يذهب بالدين إلى درب التنوير ويتجلى ذلك في الأخلاق المحضة وآلتها المتعالية الخالصة التي تقوم على مبدأ الحرية و وأفقها الهادي في إنسانية كونية افتراضية وينوه كانط إلى اعتبار الشر الجذري من عوامل تفكير الإنسان في الدين مفندا بذلك أن

يكون الإنسان خيرا في طبيعته ولو كان كذلك لكان الإنسان في غنى عن واجب يلزمه أو سيد يحكمه أو دين يخضع له.[1]

ومن هنا يبدو أن كانط يعتبر أن الدين الحق هو الذي يقوم على الأخلاق باعتبارها واجبات مقدسة إلهية . تبينت الحقيقة أن ما كان يصبوا إليه كانط في مسألته الدينية هو ما كان يريده من خلال مؤلفاته النقدية الثلاثة ، إلا أن خطورة وضع الدين في محك النقد تطلب الكثير من الجرأة و كثير من الحذر أمام صناع القرار وعامة الناس .

ب ـ كانط من خلال تفكيكية دريدا: على أنغام تفكيكية جاك دريدا نستنتج جملة من النقاط حول المسألة الدينية عند كانط ويمكن أن نوجزها فيما يلي :

حيث يشير دريدا في تفكيكيته إلى أن كانط هو من نبهنا بالعلاقة بين العقل والدين أو بين الحداثة والمسيحية ويقر باستحالة فهمنا للدين بالطريقة الصحيحة ما دمنا نعارض بين ما هو عقلي وما هو ديني أي بين منجزات التقنية العلمية والدين وعلى هذا الأساس يقرّ كانط بضرورة احتضان الدين للعقل والعكس بالعكس[2] ويقصد كانط هنا بالعقل النقدي واعتبارهما أمرا واحدا هذا من جهة ما كان يريده كانط من كتابه وهو ضرورة أن تماشى الدين مع الحداثة ، ولكن أسلوب التفكيك سيكشف عن جملة من المتناقضات منها ،أن كانط يدعوا إلى الأخلاق المتعالية المحضة في تناسقها من الديانة المسيحية متناسيا وجود ديانات أخرى هو ما جعله يقع في فخ الدوغمائية التي حاربها بعقله النقدي ،أليس هذا ضرب من التناقض ومن هنا ظهر لنا أن كانط يعمل لصالح الديانة المسيحية بصيغة فلسفية خالصة ،وهو ما جر به إلى المثالية المتعالية التي لاقت انتقادا لاذعا في الفلسفات اللاحقة.

1- المرجع نفسه ،ص 78.
2 - المرجع نفسه ،ص 82.

1 - 2 هيجل : إنه لمن الغباء الإجحاف عند حديثنا عن أية مسألة سواء كانت عالمية أو خاصة بالمجتمع الأوروبي واسم هيجل غير موجود ،إنه ليس مجاملة بل هو كلام موضوعي يقال في حق هذا الفيلسوف العظيم ،والذي يعد من أشهر الفلاسفة الألمان تحديدا وأوروبا عموما و وأما بالنسبة لآرائه حول الدين فإنه كان مدافعا عنه في وجه

الشراسة التي تعرض لها سواء من طرف الفلاسفة التنويريين أو المؤمنين بالعلم وقدراته على التساؤلات الكبرى التي قد عجز الدين على إيجاد حلول مقنعة له. [1]

أ -**هيجل مدافعا عن الدين (الدوافع):** قبل أن نعرض لرؤية هيجل للدين نعرض للدوافع التي جعلت منه فيلسوفا مدافعا عن الدين ،حيث نذكر من الدوافع ،المحيط الذي ترعرع فيه الفيلسوف ،حيث أنه نشأ في بيئة دينية وتلقى تعليما دينيا في المدارس المسيحية ولم يعمل قطيعة مع ماضيه وحاضره ، كما أن ربطه زوال الدولة بانهيار الدين وتفكك المجتمع أخلاقيا جعلته يولي أهمية للدين والسعي جاهدا لإعادة تأهيله وإنقاذه من الحملات الشنيعة ضده خاصة بالنظر لإيمانه الشديد بالدين وضرورته في حياة الإنسان والمجتمع ،فضلا عن ذلك نجد أن البنية السيكولوجية لهيجل كانت كذلك أبرز النقاط التي جعلت منه فيلسوفا مدفعا عن الدين وهذا خلافا لما قيل حول أسباب دفاعه عن الدين لدوافع نفعية وسياسية محضة وهذا يحول الدين إلى وظيفة إيديولوجية وهذا ما يمقته هيجل [2].

ب -أسباب انهيار الدين : بعد تحديد الدوافع التي جعلت منه فيلسوفا متدينا مدافعا عن الدين نذكر الأسباب التي أدت إلى انهيار الدين وتلاشيه في زمن الحداثة فيحدد أولى تلك الأسباب في ذلك الفراق الذي حدث بين الدين والحياة والذي قطع الصلة بين المتناهي

1- غارودي روجيه ، فكر هيجل ،تر :إلياس مرقص،دار الحقيقة ،بيروت ،لبنان ، د ط ، د س ط ، ص 245.
2- المرجع نفسه ، ص 123.

واللامتناهي أو بين السماء والأرض ومن الأسباب أيضا حسر الدين نفسه في قوالب معينة وابتعاده عن الواقع والحياة،وهو نقد الكنسية واللاهوت الذي أنتجته الكنيسة، بالإضافة إلى تلك الأسباب أن الدين حسب هيجل أن الدين بقي طقوسيا وعاطفيا ولم يطور نفسه على عكس العقل الذي اتجه إلى آفاق أوسع وحقق انتصارا على الدين [1]، ويرى هيجل أيضا أن هناك جانب في الإنسان وهو عاطفي وجداني يجب ملأه حتى لا ينهار الدين ويبقى في حدود العقل ويبدو أن هيجل يرفض تلك النظرة الكانتية القائلة بالدين في حدود العقل حيث يقول هيجل " إن القواعد الأخلاقية في المسيحية وعقائدها لتكفي وحدها لتحريك الإرادة بل يجب أن نضيف إليها إيمان عملي بالمسيح ،كما أن استعارة الإله اليهودي من طرف المسيحيين وهو الإله الذي انتقده هيجل من أسباب انهيار المسيحية ."[2].

ج - النظرة الهيجلية للدين : ونصل في بداية هذه الفقرة إلى جوهر حديثنا والمتعلق بالمسألة الدينية عند هيجل و نقف متسائلين كيف فهم هيجل الدين ،وكيف دافع عنه ؟ ثم ما هي الأسس التي انطلق منها لإعادة الدين إلى الواجهة ؟ ،فإن إجابتنا عن هذه التساؤلات تكون وفق الأسس العامة لفلسفة هيجل والتي تقوم على ما يسميه هو بالنسق الكلي ،فمن خلال النسق نعرف موقعة الدين عنده ، ويوضح لنا هيجل نسقه فيقول :إن كل جزء من أجزاء الفلسفة هو كل فلسفي فهو يشكل دائرة مغلقة على نفسها مكتملة بذاتها ،ومع ذلك نجد في كل جزء من هذه الأجزاء الفكرة الفلسفية في صورة خاصة أو في وسط خاص ولما كانت كل دائرة منفردة تمثل شمولا حقيقيا فإنها تحطم الحدود التي فرضها عليها وسطها الخاص لتخلق دائرة أوسع[3]، يبدو جليا من هذه الفقرة أن النسق عند هيجل متكامل كل جزء من هذه الأجزاء قائم بذاته ،ليشمل هذا التكامل الدائرة الكلية وهي الفكرة المطلقة عنده ، ونعرض الآن لمخطط النسق الهيجلي ومن خلاله يتبن لنا موقع الدين ، إذ نجد

1 - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .
2 - المرجع نفسه ، ص 124.
3 - المرجع نفسه ، ص 95

هيجل يقسمه إلى ثلاثة أجزاء وهي : المنطق ،فلسفة الطبيعة ، فلسفة الروح فالأول موضوعه الفكر المجرد ويتناول ماهية الله الأزلية قبل خلقه للعالم والروح المتناهية ،أما فلسفة الطبيعة فإنها تدرس صيرورة وأثار انتشار الفكرة (الروح) ،وتتضمن فلسفة الطبيعة ثلاثة أجزاء وهي (علم الطبيعة الميكانيكي علم الطبيعة الفيزيائي ،علم الطبيعة العضوي ، وأما الثالثة فموضوعها الفكرة عندما تصبح واعية أي عندما ترتقي إلى الروح الكلي وهو ما يسميه هيجل بالروح الإلهي، [1] وهي الفكرة المطلقة التي تسعى الروح إلى تحقيقها وهي بدورها تمثل ذروة انتهاء النسق الهيجلي ،هذا وتشمل الروح ثلاثة أجزاء وهي الروح الذاتية وهي تمثل النفس من حيث هي مبدأ حياة وفيزيولوجيا الروح حيث تتناول الروح وتجلياته و القسم الثاني وهو علم الروح الموضوعي ويشمل القوانين والأخلاق العامة ومن ثمة الدولة إلى غاية الوصول إلى الروح المطلق والتي تنقسم إلى ثلاثة أقسام الفن ،الدين ، الفلسفة[2]، وهنا تصل الروح إلى تجليها الكامل إذ لا يوجد بعد هذه المرحلة النقيض لأنها اللحظة التي يتناسق فيها الفكر الإنساني مع الفكر الإلهي يبدو من خلال التقسيمات الروح المطلق أن الدين يتوسط الروح في تجلياتها بين الفن والفلسفة فما هي العلاقة بين الثلاثة ؟ ،قبل أن نجيب عن سؤال العلاقة بينهما نعرض لمفهوم الدين عند هيجل إذ يرى بأنه الوعي الذاتي بالروح المطلق على ما يتصوره أو ما يمثله الروح النهائي ،ونظرا لهذه الأهمية قال هيجل " من السطحية والبداهة أن نرى في الدين بدعة خادعة ،وغالبا ما أسيئ استعمال الدين ،وهذا إمكان حصيلة الشرط الخارجي والوجود الزمني للدين ،ولكن بما أنه دين من المحتمل أن يتراخى هنا وهناك ويجرى وراء الانقياد

1 - المرجع نفسه ، ص 96.
2 - المرجع نفسه ، ص 97.

الخارجي ،ولكن الدين هو الذي يقف بثبات في وجه الأهداف المحدودة وتعقيداتها مشكلا المنطقة التي ترتفع فوقها وهي منطقة الروح باعتباره محراب الحقيقة بالذات"[1] ومن هنا

فإن الدين داخل النسق الهيجلي يكون وسطا بين الثلاثية الأخيرة من ثلاثياته و كان مكانه وسطيا لأنه تمثل والتمثل من صفاته يكون وسطا إذ هو يربط بين المتناهي واللامتناهي أي أنه فيه جزء من الحسي وأما الجزء الآخر من المطلق ،"فالعقل لا يرفع دفعة واحدة من إدراك المطلق ،على أساس أنه موضوعة من موضوعات الحس كما في حالة الفن ،بمعنى أن إدراكه على أنه فكر خالص ،كما هو الحال في الفلسفة ،بل هناك مرحلة وسطى لا يدرك بها المطلق بطريقة حسية خالصة ،ولا بطريقة عقلية خالصة و هذه المرحلة هي الدين "[2].

ويتضح لنا هنا أن موضوع المطلق هو الفكر و الذي نجده يأخذ من الفن صورة عن موضوعات الحس ومن الفلسفة صورة عن الفكر الخالص ،حيث يصبح المضمون والصورة واحدة فكل منهما يعبر عن فكر، وأما بالنسبة للدين فنجده يتقاطع مع الفلسفة في المضمون ولكن بصورة متوسطة لها جانبين جانب حسي وجانب عقلي ،وهذه العلاقة أطلق هيجل بالتمثل و يقدم هيجل عن تجسد علاقة التمثل من خلال شخصية الابن والأب في العقيدة المسيحية ،حيث يمثل الله الأب والله الابن والعلاقة بينهما إذ تبدأ العلاقة بينهما علاقة حسية فالكلي والذي هو الأب يستخرج من جوفه الجزئي وهو الابن ،وفكرة تجسد السيد المسيح (الإله الإنسان) ،أي اتحاد اللاهوت والناسوت وهي توضح الحقيقة المركزية في الدين كله حسب رؤية هيجل أي وحدة الله والإنسان وهي تعبر عن الحقيقة

1 - هيجل ،محاضرات في تاريخ الفلسفة ، تر : خليل أحمد خليل ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان ،ط1 1986 ،ص 86.

2 - ولتر ستيس ،هيجل فلسفة الروح ، تر :إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير للطباعة والنشر ،بيروت ،لبنان ،ط 3 ،2005 ص 174.

القائلة عن الله بأنه شخصا تمثل أيضا [1]، ومن هنا نستنتج العلاقة بين الثلاثية هي علاقة تكامل فالفلسفة تمثل لنا العقل الخالص و الفن يعطينا الصورة الأصلية عن موضوعات الحس في حين يتموضع لنا في الوسط يجمع لنا بين صورتين ،الأولى تمثل لنا الجانب الحسي المتناهي ومركزه الإنسان و الذي يشمل جميع أجزاء الطبيعة يحاول إدراكها بوضعها وطبيعة هذه الصورة هي التناهي في حين الصورة الثانية وهي الفكر المجرد الخالص والذي يربطه بالعقل الخالص والذي يحاول من خلاله بلوغ الوعي المطلق والوصول إلى إدراك المطلق اللامتناهي وهنا تنتهي الفكرة المطلقة وهنا يتجسد المعنى الحقيقي للمثالية الهيجلية ، والآن نتناول كيف تتم هذه العلاقة بين الثلاثة وفق الترتيب التالي :

د ـ جدلية الفن والدين : من منطلق تسليمنا بأن نشأة التدين ظاهرة ملازمة للوجود الإنساني الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن الفن نشأ بين أحضان الدين [2] وهذا باعترافات أغلب علماء الاجتماع فهم يرون أن الفنون بداية نشأتها كانت في المعبد ،ومن الأمثلة على ذلك أن فن المعمار كانت بداياته من خلال إبداع أشكال جديدة للمعبد ،فضلا عن تزيين جدران المعابد يدل على ظهور فن الرسم ،كما أن الأناشيد الدينية التي تقام في الاحتفالات ما هي إلا دليل على نشأة الفن بين أحضان الدينوعلى هذا الأساس توطدت العلاقة بشكل حميمي بين الفن والدين ، فالمتتبع لتاريخ الفن يجد أن ظهوره ارتبط بالتأثيرات الدينية ،بل حتى أصبحت لكل عقيدة دينية فنونها الخاصة تتناسق مع طقوسها ومعتقداتها ، وأما عن العلاقة التي تربط الفن بالدين في نظر هيجل "فإنه حسبه يستخدم الدين الفن ليجعل الحقيقة الدينية أكثر إحساسا بعيدا عن الخيال ،أي أن الفن يقوم بتصوير الحقيقة

1- د المحمداي علي عبود و آخرون ، فلسفة الدين ، مرجع سابق ، ص ، ص 89 - 99
2- هيجل ، المدخل إلى علم الجمال ، فكرة الجمال ، تر : جورج طرابيشي ، دار الطليعة للنشر و التوزيع ، بيروت لبنان ، ط 1 ، 1978 ، ص 181.

الدينية بأشكالها المزوقة ،وأكثر مطابقة لماهيتها ، فالإغريق فيما يرى هيجل كان عندهم الفن أسمى الأشكال التي توضح لعموم الشعب حقيقة الآلهة" [1]،حيث كان عند أفلاطون ربات الفنون التسعة ، وهكذا يغدو الفن عند هيجل لا يمثل سوى جانب واحد من الوعي الديني ،وبالفعل وإذا كان العمل الفني يمثل الحقيقة " الروح " في شكلها الحسي ،شكل الموضوع ،ويرى في هذا التعبير المطابق عن المطلق ،فإن الدين بعد ذلك يضيف إليها التقوى وهي الموقف الداخلي اتجاه الموضوع المطلق "فالتقوى * إذن هي ما يضاف للدين إذ لا توجد تقوى في الفن ،وبما أنها تمثل الجانب الداخلي الذاتي مما يجعلها مختلفة تماما عن الفن ،وهي اللحظة التي فيها يتم تجاوز الدين للفن مكملا مسيرة الروح لبلوغ المطلق ،حيث يقول هيجل " إن أقرب مضمار يتجاوز ملكوت الفن هو مضمار الدين ،فوعي الدين يأخذ شكل التصور فينقل المطلق من موضوعية الفن إلى داخلية الذات ويتمثل للتصور بكيفية ذاتية بحيث يغدو القلب والنفس أي ذاتية بوجه عام اللحظة الرئيسية". [2]

هذا ويتكلم هيجل عن الترتيب التسلسلي للديانات فيعتبر الديانة الجمالية أو ديانة الفن في المرحلة الأخيرة من مراحل الديانة الطبيعية وقد اعتبر الديانة في اليونان القديمة هي نموذج الديانة الجمالية [3] ،وهذا يعود إلى اعتبار هيجل أن العقل أو الروح بدأت تجلياتها نحوى المطلق بداية من الحضارة اليونانية بعد التخلص من بقايا الحضارة الشرقية والتي كانت آخرها الحضارة المصرية ، وتصبح هنا الديانة الجمالية مرحلة وسطى بين الديانة الطبيعية التي تعتبر الديانة المصرية آخر مراحل تطورها وبين الديانة المسيحية ،ومع هذه الأخيرة تنتهي مهمة الفن في تحقيق وعي الروح بذاتها لتواصل بذلك غايتها للوصول إلى المطلق .

1 - المرجع نفسه ،ص 178.

* التقوى يقصد بها هيجل بأنها العبادة والتواصل في أصفى أشكالها وأكثرها حميمية ذاتية عبادة يتم فيها امتصاص الموضوعية وهضمها ،أنظر المرجع نفسه ،ص 181.

2 - المرجع نفسه ،ص 180.

3 - د المحمداوي ،علي عبود ،وآخرون ،فلسفة الدين ،مرجع سابق ،ص 102.

ه - جدلية الدين والفلسفة : تواصل الروح المتناهية رحلتها نحوى المطلق اللامتناهي لتصل إلى المحطة الأخيرة وهي انتقال الروح عن طريق الدين إلى الفلسفة والتي يعتبرها هيجل إلى نقطة النهاية بالنسبة للروح في رحلتها ،فما هي العلاقة بين الدين والفلسفة ؟

إنها الثنائية الأخيرة لرحلة الروح نحوى المطلق ويبدو أن الاختلاف بينهما في المنهج فالدين يعبر عن الحقيقة بطريقة عينية تاريخية بينما الفلسفة تعبر عنها بطريقة تصورية هذا ويتقاطع الدين والفلسفة في الموضوع وهو الله أو الروح الكلي [1] و من هنا نستنتج أن غايتهما واحدة وهي وصول الروح إلى بلوغ المطلق ولكن يختلفان في طريقة التناول فالدين يتناول الموضوع بشكل متصور بينما الفلسفة تتناول الموضوع بطريقة تصورية فكرية .

ما يمكننا أن نستنتجه من هذه الثنائية هو أنه إذا كانت الروح تعتبر الفلسفة هي محطتها الأخيرة نحو اللامتناهي ، ما يجعلنا نطرح التساؤل التالي وهو هل تخلت الفلسفة عن الدين ؟ وبالتالي لم تعد له فائدة ؟

سيجيبنا هيجل نفسه من خلال النصوص التالية :

رفض هيجل للطرح الكانطي القائل بفصل الإيمان عن العقل والمتضمنة في كتابه الدين في حدود العقل (الدين والفلسفة) على اعتبار أن لكل منهما طريقا ومنهجا أو كل منهما يبحث في مسائل مختلفة .

رفض هيجل جعل الدين من نتاج الوجدان والعاطفة ،وهذا ما قاله تلاميذه من بعده (الهجليين الشباب) ولكن هيجل كان له في هذا رأي آخر إذ يقول " إن صورة الدين هي أدنى الصور التي يمكن للحقيقة الروحية أن تعبر بها عن نفسها فعالم الموجودات

1- هيجل ،محاضرات في تاريخ الفلسفة ، تر : خليل أحمد خليل ،المؤسسة الجامعية للنشر والدراسات ، ط 1 1976،بيروت ، لبنان ، ص 160.

الروحية والله نفسه يوجد في الحقيقة المناسبة له في الفكر وحده "[1] ويقول أيضا " يؤدي بنا الدين إلى كل شيء يشمل أي شيء أخر بداخله إلى مطلق بفضله ظهر كل شيء آخر إلى الوجود ،وهذا المطلق لا تدركه الحواس وإنما يدركه العقل "[2] ونستنتج من خلال هذين النصين أن الدين لا يمكنه التعامل مع ما هو حسي إلا عن طريق الفن الذي يخاطب الوجدان والعاطفة في حين أن الدين ليس كذلك أي أنه لا يتعامل مع ما هو حسي و لا حتى الخيال والوجدان بل إن الدين يذهب إلى ما هو أعلى من ذلك فهو يحاول بلوغ الكلي و الله ومن هذا المنطلق رفض هيجل الدين الأخلاقي الذي قال به كانط وفق حدود العقل ،زد على ذلك فإن هيجل رفض أفكار الفلاسفة الفرنسيين الماديين إذ أقاموا تعارضا بين الإيمان والمعرفة لأن الإيمان صور من صور المعرفة وأنه لا سبيل إلى الانتقال إلى المعرفة المطلقة إلا بدرء ذلك التعارض .

رحلة الروح نحوى اللامتناهي من خلال الدين كحد أوسط بين الفن والفلسفة لتكون الفلسفة أي العقل هي المحطة النهائية بالنسبة للروح حسب هيجل ،مرة أخرى تقودنا هذه الرؤية إلى طرح عدة تساؤلات ،أهمها ما فائدة الدين بالنسبة لهيجل ؟ثم أين تتجلى مظاهر دفاعه عن الدين ورحلة الروح تنتهي عند الفلسفة متجاوزة الدين ؟ وهو ما يجعلنا نقول أن هيجل ألغى الدين وقلل من شأنه ،طبعا وقد خلفت الرؤية الهيجلية جملة من الآراء حول موقفه من الدين فهناك من رأى بأن هيجل أراد إلغاء الدين وتضمينه داخل الفلسفة وهناك طرح يقول بأنه أراد تقويته وإعادة الاعتبار له بإسناد الفلسفة له ،وهناك رأي ثالث يرى في تطور منهج الدين والتصالح مع الفلسفة هو ما يفسر رؤية هيجل.[3]،في حين أن " جاك

1- هيجل ،موسوعة العلوم الفلسفية ، تر: إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ،لبنان ط 3 ، 2007 ،ص 84.
2- د المحمداوي ،علي عبود ،وآخرون ،فلسفة الدين ،مرجع سابق ،ص 105.
3- المرجع نفسه ،ص 105.

دونت " في كتابه هيجل والفلسفة الهيجلية كان له رأي أخر حيث يقول " ماذا يبقى من الدين عندما يفكر به الفيلسوف مجردا من ثقله الروحي على الأقل وعندما يفسر تأمليا كل أسراره وعندما يدمجه بأكمله في نظامه كلحظة من هذا الأخير بدلا من يدمج مذهبه في الدين حيث أن الفكر الحقيقية للدين هو أنه نظام كامل لا حدود له ولا يقبل شيئا خارجا

أو سام عليه".[1]ويستعير جاك دونت ليثبت صحة كلامه نصا لهيجل يقول فيه " إن الفلسفة بوصفها الفكر الذي يدرك المضمون ،تمتاز من جهة بالخاصية التمثلية للدين ،وفهم العقلانية وما فوق العقلانية كما تستطيع فهم نفسها بينما لا يحدث العكس."[2]

ما يمكن استنتاجه من النص الأخير من كلام " جاك دونت " أن هيجل لم يكن مدافعا عن الدين بل إنه انتصر في الأخير لصالح الفلسفة أي العقل على الدين وخاصة وأنه اعتبر الدين محطة عبور بالنسبة للروح في رحلتها نحوى المطلق ،وبالتالي فإن دفاع هيجل تبدو في نظر هؤلاء خرافة لأساس له فهو كان عقلانيا مثاليا بل هو من المؤسسين للعقلانية المثالية .

إذا كانت الموضوعية إحدى مميزات البحث العلمي والفلسفي عموما ،فإن ما يمكن استخلاصه من قراءتنا لفلسفة هيجل الدينية أنه لم يكن بحق و بكل ما تحمله الموضوعية من معنى مدافعا عن الدين بل كان مدافعا عنه كعبادة ،وقد مارس نوعا من الانحياز الذاتي نحوى الديانة المسيحية كتجسيد للروح حيث اعتبرها هي أرقى الديانات في مقابل الديانات الأخرى وهي التي تتجسد فيها علاقة الروح بالمطلق ،وبالتالي فإن معاصرة هيجل لأكبر المدارس اللاهوتية المسيحية وكذا دراسته فيها عند أكبر علمائها فضلا عن إطلاعه على من كتبوا عن المسيحية خاصة كتاب كانط " الدين في حدود العقل " كل هذا جعل منهم من أبرز المدافعين بقوة عن المسيحية وفق عقيدة التثليث ومنها استمد منطقه الجدلي ، هذا

1- المرجع نفسه ،ص 106

2 - هيجل ،محاضرات في تاريخ الفلسفة ، تر : خليل أحمد خليل ،مرجع سابق ،ص 171.

المنهج الذي إذا تتبعنا خطواته نجد ضمنيا أن الديانة الإسلامية هي أرقى الديانات لأنها جاءت بعد المسيحية ولكن ذاتية هيجل جعلت منها أرقى الديانات بل أكثر من ذلك يجعل من المجتمع الجرماني أرقى الشعوب لأنه يدين بهذه الديانة.

1 – 3 – ماركس : تأخذ المسألة الدينية عند ماركس قدرا كبيرا من اهتماماته بحيث يمكننا اعتبارها امتدادا لليسار الهيجلي الذي يعتبر فيورباخ احد رواده و ما قدمه الأخير من أثر بالغ في فلسفة ماركس الدينية و يتجلى ذلك في فكرة الاغتراب الديني و الاستلاب و التي حاول استثمارهما في إعادة ماهية الإنسان المفقودة ،و من هنا تجلت معالم فلسفة ماركس الدينية من خلال كتاب نقد فلسفة الحق و ذلك حين يصرح قائلا " فيما يتعلق بألمانيا لقد انتهى من حيث الأساس نقد الدين ، و نقد الدين هو الشرط الممهد لكل نقد."[1]

و الحقيقة حسب ماركس أن الإنسان هو الذي يصنع الدين و ليس العكس ، و هو نفس ما ذهب إليه قبل ذلك فيورباخ ، و هي نقطة الاتفاق بينهما ، و التي من خلالها يصبح الذين بمثابة وعي الذات و الشعور بالذات لدى الإنسان.

ويتحدث ماركس كذلك عن التعاسة فيصرح قائلا " إن التعاسة الدينية هي في شطر منها تعبير عن التعاسة الواقعية وهي من جهة أخرى احتجاج على التعاسة الواقعية ، الدين زفرة المخلوق المضطهد ،إنه روح عالم لا قلب له إنه أفيون الشعوب.[2] وعلى إثر التعاسة التي يمنحها الدين للإنسان فإنه تصبح الضرورة ملحة لإلغائه ذلك لأن ما يدعيه أنه سعادة ما هو إلا سعادة وهمية في جوهرها تعاسة أبدية، وعلى غرار أية نظرية فإن في نضالها من أجل تحقيق هدفها المنشود وكذا تحقيق أكبر عدد من التابعين فإن

1 - كارل ماركس ،فريدريك إنجلز ، حول الدين ، تر: ياسين الحافظ ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1974 ط 2 ،1981 ، ص 33.
2 - المرجع نفسه ، ص 34.

الماركسية لتحقيق ذلك مرت بمجموعة مراحل تصنف حسب المختصين في الماركسية على النحو التالي :

المرحلة الأولى : كانت الماركسية في مرحلتها الأولى في مواجهة مباشرة مع صعود النظام الرأسمالي والذي كانت بدايته إقطاعية وما سببه من سيطرة واضطهاد ضد الطبقة الكادحة التي كانت الماركسية سندا لها ، والمواجهة الثانية كانت ضد الدين ولكن بسلوك مهذب قصد اكتساب مؤيدين من الجماعة المتديّنة ، بل كان هناك اتفاق شامل حول احترام جميع البشر مهما اختلفت وتعدد ديانتهم ، ويمكننا أن نصف هذه المرحلة بأنها بداية الصراع مع الدين ولكن بأسلوب مرن قصد كسب ثقة عدد كبير من الأتباع.[1]

المرحلة الثانية : في هذه المرحلة أخذ النضال توجها سياسيا بالدرجة الأولى حيث كان التركيز على مطالبة المنظرين الماركسيين للسياسيين بتحديد موقفهم بصفتهم يمثلون السلطة والدولة اتجاه مختلف القضايا و منها الديانات وعلى وجه التحديد المؤسسات الدينية ، ما يمكن استنتاجه في هذه المرحلة هو أن العامل السياسي وتزامنا مع توسع رقعة الشيوعية الماركسية على جميع أرجاء العالم تغير الموقف من الدين ليصبح مسألة شخصية وليست اجتماعية[2]،وذلك تماشيا مع التوجه المادي للماركسية التي ستفسر إزاءه حركة التاريخ و التطور المادي بناءا على الجانب الاقتصادي ، على الرغم من أن هدفها الرئيسي في المرحلة الثانية كان كشف فضائح الكنيسة وما كانت تمارسه من اضطهاد ضد معتنقي الديانات الأخرى علىحساب الديانة العامة ، بالإضافة إلى اضطهادها للطبقة الكادحة.

1 - المحمداوي علي عبود ، وأخ ،فلسفة الدين ،مرجع سابق ، ص 135
2 - المرجع نفسه ،ص 136.

إن من خلال دراستنا غير المفصلة حول نظرة الماركسية للدين وكيفية التعامل معها وذلك تحت تأثير إيديولوجيتها العامة والتي جاءت بداية كرد على ظهور الطبقة الرأسمالية التي كانت تستغل الطبقات الكادحة من المجتمع نستنتج ما يلي:

لم تكن الماركسية لم تكن في مواجهة مباشرة مع الدين ودليل ذلك أن مع ظهورها كان العالم بأسره يشهد انتشارا واسعا للدين سواء كان سماويا أو أرضيا ، بل أن الماركسية اتخذت موقفا سلبيا إزاء تلك الممارسات الوحشية التي كان تمارسها الكنيسة ممثلة في رجال الدين باعتبارهم وسيطا لإرسال رسالة البشر إلى الآلهة رغم أن إيديولوجيتها وفلسفتها عامة تنطلق مما هو مادي ، إلا أن استغلالها للدين لأغراض براغماتية جعلها تقف بتحفظ اتجاه الدين ، و كان هذا الموقف تزامنا مع النظام الرأسمالي الذي كان هو الآخر يشجع حرية المعتقد وهكذا تصبح المعادلة متكافئة .[1]

بالإضافة إلى ذلك فإن مراحل تطور المجتمع البشري كان على فترات ولم يشهد التاريخ حث الناس على عدم العمل بالدين ذلك لكي لا تفقد المدرسة أتباعها وكان الحال نفسه مع الأنبياء والرسل في تبليغ دعوتهم للناس حيث لم تكن بطريقة عنيفة وعدائية كما أن إنجلز يصرح قائلا " أن الماركسية في علاقتها بالدين لا تنفيه وذلك لأسباب متعلقة أساسا بالمصلحة حول سبل انتشاره واعتماده من طرف الدول المتدينة ، بل إن الماركسية كانت تحارب رجال الدين بسبب استعمالهم الدين كوسيلة إيديولوجية لقضاء مصالحهم " ولعله عندنا تفكيكنا للمقولة الشهيرة لدى ماركس " الدين أفيون الشعب" نستخلص منها أن نية الماركسية لم تكن في عداء مباشر للدين بل إن المقولة تعرضت لسوء فهم وأخرجت من سياقها الصحيح ، لأن ما كان يقصده ماركس هو الأفيون وهو نوع المخدّرات حيث شبه الدين به لأن رجال الدين استعملوه كوسيلة لقضاء مصالحهم السياسية و الاقتصادية وإبعاد الناس عن حاجياتهم الاجتماعية والاقتصادية وعن الحياة عموما ، مرجئين بذلك الناس

1 - المرجع نفسه ،ص 134.

نحوى أماني تغمرها سعادة وهمية والدين أداة لتحقيقها وبالتالي فإن الماركسية إجمالا كمذهب ونظرية وماركس خصوصا ورغم إلحاده أو اتهامه بالإلحاد سار على نفس سيناريو مؤسس اليسار الهيجلي (فيورباخ) ، إذ أن الماركسية لم تقف ندا للدين في ذاته بل ضد الاغتراب والاستلاب ، هذه المفاهيم التي تعبر أساسا عن الذات الإنسانية باعتباره رجعت من خلال رجال الدين مفقودة تعيش مجرد أضغاث أحلام ، سعادة أخروية خيالية لا تلامس الواقع وتلك كانت مهمة الماركسية التخلص من الاغتراب الديني لتصبح الذات ذاتا مملوكة لنفسها ، تعيش على وقع ماهيتها دون ضغوطات ، وكان هدف الماركسية أيضا الدفاع عن الطبقة المحرومة أمام وحشية الرأسمالية هذه الطبقة التي كانت ضحية سعادة وهمية تلجأ للدين لاستكمال مركب النقص الكامن فيها .

هذه القراءات حول الدين بدورها ستفتح شهية النقاش أمام قراءات أخرى لتطور مسارات المسألة الدينية وسياقاتها داخل المجتمعات الغربية ولكن هذه المرة داخل المجتمعات الغربية المعاصرة .

2 - الدين في المجتمعات الغربية المعاصرة : يبدو أن صراع الدين والعقل في هذه الفترة أخذ منحى آخر خاصة مع الطفرة التي أحدثها العلم لاسيما في المجال التكنولوجي مما زاد الإيمان بقوته في تسيير شؤون المجتمعات في مقابل الدين الذي فقد قوته وأصبح مجرد سحر يجب إزالته وهذا لك عملا بمقولة ماكس فيبر " نزع السحر عن العالم " والاتجاه نحوى علمنة العالم ،فهل هذا يعني زوال الدين ؟أم هي عثرة ساهمت في التعجيل بعودته ؟ هذا ما سنحاول تناوله من خلال الرؤية الجديدة للدين في المجتمعات الصناعية من خلال ثلاثة نماذج أيضا على النحو التالي (نيتشه ، فرويد ،ماكس فيبر)

2 – 1 - نيتشه : على ضوء ما ذكر آنفا جراء التكنولوجيات الحديثة والمد العلماني وتجسيدا لمقولة ماكس فيبر "نزع السحر عن العالم" والتي وجدت أرضية خصبة لتجسدها ظهرت فرضيات ناقدة للدين ولعل نيتشه من أبرزهم إذ يقدم لنا نيتشه تصوره للدين وبصورة ناقدة له من خلال عبارته الشهيرة "إن الله قد مات ونحن من قتلناه".[1] وعلى وقع هذه المقولة يعلن نهاية الدين مع كل مكوناته المتمثلة في (الله ،الوحي الملائكة ، العالم الآخر،الأنبياء ،الكنيسة ،الأفكار و المعتقدات الدينية) ورفضها رفضا قاطعا لأنها تتعارض مع الوقع من جهة ومع التقدم والتطور العلمي من جهة أخرى ، كما وجه نيتشه نقدا خاصا للمؤسسات الدينية المتمثلة في الكنيسة تحت قيادة رجال الدين بسبب أفكارهم القديمة التي تؤمن بالفكر الديني والأسطوري و عدم تناسقها مع ما هو واقعي وخاصة وأن هذا النقد تزامن من الشرارة الأولى للتطور العلمي والذي أفضى إلى ظهور الفلسفات الوضعية ،والتي ساهمت بدورها في محاربة مثل هذه الأفكار الخارقة للواقع ،لم يتوقف نقد نيتشه للدين عند هذا الحد بل تعداه إلى تلك الأفكار المصاحبة له كالإدعاء بالأفكار الفطرية التي تقوم على أساسها فكرة الإيمان بالإضافة إلى ذلك رفض نيتشه فكرة المعجزة والسحر وفكرة المساواة التي جاءت بها الديانات وهذا يتعارض مع العلم والطبيعة على حد سواء [2]فبالنسبة للمعجزة والسحر لا يتوافق مع العلم الذي يستند إلى الواقع و الأمر نفسه بالنسبة لفكرة المساواة التي تتعارض مع قوانين الطبيعة التي تشجع الفوارق الموجودة بين بني البشر فهناك السيد وهناك العبد و بالتالي يصبح الدين هنا عند نيتشه إلا نتيجة لخوف الضعفاء والعبيد من أسيادهم يتسترون به ولهذا قال نيتشه " ما ترك الأقوياء للضعفاء شيئا إلا الله " و في هذا السياق جاء أيضا رفض نيتشه للقيم الأخلاقية التي تصدر من الدين تلك الأخلاق القائمة على الشفقة والتسامح والزهد وهي

1 - نيتشه ، العلم الجذل ، تر: سعاد حرب ،دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، د ط ، د س ط ، ص 118.
2 - المحمداوي علي عبود ، وأخ ،فلسفة الدين ،مرجع سابق ، 148

أخلاق الضعفاء فقط ،وما كان يدعوا له نيتشه هو خروج الإنسان من سيطرة رجال الدين إلى صناعة الإنسان الأعلى الذي يصنع نفسه بنفسه من دون الالتجاء للدين .

ومن هنا نستنتج أن نيتشه لم تكن ثورته على الدين هي القصد بحد ذاته بل كان القصد من وراء ذلك نقد ذلك الاضطهاد الذي كانت تمارسه الكنيسة على المواطنين حيث كانت تمنع كل من يقوم بمعارضة تعاليمها كما كانت تقمع حرية التفكير العلمي وتقدس كل ما هو ميتافيزيقي ففكرة موت الله كان يقصد بها موت إله المسيح الذي قتله العلم والفكر ،خاصة وأن له الكثير من الثناء على الدين الإسلامي معتبرا إياه بأنه دين حق يؤكد على حياة الإنسان على عكس المسيحية إلى جانب ذلك أعجب نيتشه كثيرا بإنجازات المسلمين في الأندلس.[1]

2 - 2 - فرويد : من أبرز الفلاسفة والعلماء النفسانيين له الفضل في اكتشاف نظرية التحليل النفسي كان من المؤيدين للفلسفة الوضعية القائمة على منجزات العقل مما يعني أنه علماني متأثرا بها ويبدو ذلك واضحا من خلال كتابه مستقبل وهم حيث يقول" ليس ثمة سلطة تعلو فوق سلطة العقل ولا حجة تسمو على حجته ".[2] و من هنا يتبين أن موقفه من الدين يميل إلى الرفض إذ أنه يعتبره استنادا إلى نظريته في التحليل النفسي مرض عصابي وهذا ما أكده بالفعل في كتابه " موسى والتوحيد " حيث يصرح قائلا " فحين تقودنا أبحاثنا إلى الاستنتاج بأن الدين ما هو إلا عصاب تشكو منه الإنسانية وحين تبين لنا أن قوته الهائلة تجد تفسيرها على نفس النحو الذي نفسر به الوساس العصابي لدى بعض مرضانا فبوسعنا أن نطمئن أننا نستعدي على أنفسنا غل سلطات هذا البلد وضغينتها."[3]

1 - روي جاكسون ،نيتشه والإسلام ، تر :حمود حمود ، جداول للنشر والترجمة والتوزيع ، بيروت ، لبنان ،ط1 ، 2015 ، ص 14.
2 - فرويد ،مستقبل وهم ، تر :جورج طرابيشي ، دار الطليعة للنشر والتوزيع ، بيروت ,لبنان , د ط , د ت ،ص 5.
3 - فرويد ، موسى والتوحيد ، تر : جورج طرابيشي ، دار الطليعة للنشر والتوزيع ,بيروت ,لبنان ، ط3 ، 1979 ، ص 78- 79 .

نستنتج مما سبق أن الاعتقاد الديني عند صاحب التحليل النفسي مرتبط بنتائج النظرية ذاتها حيث يرجع الاعتقاد الديني أو تدين الإنسان إلى ظاهرة نفسية هدفها مرتبط أساسا بالإشباع للرغبات المكبوتة .

2 - 3 - ماكس فيبر : (1824-1920): لا يمكننا الحديث عن الظاهرة الدينية وتأثيرها على المجتمعات الغربية المعاصرة دون الوقوف عند أعمال ماكس فيبر صاحب مقولة " نوع السحر عن العلمنة" وما أحدثه من تحولات حول نظرتهم للدين ،وأما بالنسبة لموقف صاحب المقولة من الدين فإنه يعطي أهمية كبيرة للدين ومساهمته في عملية التحديث التي دأبت عليها المجتمعات الغربية المعاصرة ،حيث يتحدث لنا فيبر على نوعين من الدين فالأول هو الدين السحري والثاني هو الدين الأخلاقي وهو الدين الذي يعول عليه فيبر في عقلنة المجتمعات الغربية بعد إضفاء الطابع الأخلاقي عليه وإزالة السحر عن العالم ،كما يربط ماكس فيبر الاتجاه الرأسمالي بالدين وتحديدا الديانة البروتستانتية حيث وجد فيبر في دراسته المعنونة بالأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية أن الكاثوليك هم الذين يحتلون النسبة الأكبر من حيث ميولهم إلى المهن اليدوية والبقاء في الريف ،في حين يبقى الأشخاص ممن يدينون بالديانة البروتستانتية لديهم الرغبة أكبر في ولوج المصانع بحيث يملئون طوابير العمال المتعلمين والموظفين الصناعيين ويرجع ماكس فيبر هذا السبب إلى العامل الديني [1]، ومساهمته في عملية العقلنة والتحديث التي انتهجتها هذه المجتمعات كما أنه يرجع الأصل الأول للعقلية الرأسمالية إلى الديانة البروتستانتية خاصة في بعض مبادئها المتمثل في عقلية التقشف ،إذ نجد ماكس فيبر يقول " لقد كانت هذه العقلنة لمنتهج العيش في الدنيا بالنظر إلى الآخرة هي المفهوم المتأتي عن مفهوم المهنة للبروتستانتية التقشفية ".[2]

1- ماكس فيبر ، مقالات في سوسيولوجيا الدين الثقافة البروتستانتية ، تر : منير الفندري ، المنظمة العربية للترجمة ، ،بيروت ،لبنان ط 1 ,2015 ،ص 3
2- المرجع نفسه ،ص .13

كما تصور فيبر أن "أن العقلانية المتنامية للمجتمع الحديث ستزيل من أذهان الناس جميع القيم غير النفعية كالحقيقة والخير والجمال والتسامي ويقصد فيبر بالعقلانية تطبيق الأدلة التكنولوجية على الحياة الشخصية والاجتماعية. "[1]

1 - غريغوري ،بوم ،مطارحات إيميل دوركايم ، وماكس فيبر ،مجلة الاستغراب ،ع 3 المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ، ربيع 2016 ،السنة 2 ، بيروت ،لبنان ص 146.

المبحث الثالث : الديــن و حــضوره ضـمن المـشروع الفـلسفي لـهابرماس

المبحث الثالث : الدين و حضوره ضمن المشروع الفلسفي لهابرماس

المرجعية الفكرية والفلسفية لهابرماس*

اهتمت فلسفة يورغن هابرماس بإشكالية التواصل والتعايش بين الثقافات لهذا كانت في منشأها متعددة المشارب حيث نجد صاحبها فيلسوفا و عالم اجتماع و ناقد سياسي وذلك تماشيا مع الأحداث التي شهدها العالم المعاصر خاصة الصراع الديني العلماني داخل الفضاء العام ، بالإضافة إلى ما خلفه مشروع الحداثة ، من تداعيات سلبية ولهذا كانت فلسفته بالدرجة الأولى عقلانية تواصلية تهدف إلى إقامة أرضية حوار بين الدين والعلمانية ومن تكون كذلك بمثابة إصلاح لمشروع الحداثة وفي هذا السياق قبل أن نتحدث عن المسألة الدينية عند هابرماس ومن ثمة الفضاء العمومي في بداية الفصل الثاني نتناول المناهل والخلفيات التي ساهمت في بناء فلسفة هابرماس حيث سنجد الخلفيات الفلسفية والاجتماعية والنفسية واللغوية وهي على النحو التالي :

أ - **منطلقات فلسفية :**

1- كانط :استطــاع كانط من خلال أعماله النقدية الثلاثة (نقد العقل المحض،نقد العقل العملي،نقد

ملكة الحكم) أن يصنع من نفسه حلقة مفصلية هامة في تاريخ الفكر الفلسفي خاصة في الفلسفة الحديثة ،والمعاصرة اليوم وخاصة في مجالي الأخلاق والسياسة وهي المجالات

1- جاكلين روس ،الفكر الأخلاقي المعاصر،تر وتقديم عادل العوا ،عويدات للنشر والطباعة،بيروت 1،لبنان،ط1,2001،ص 24

*فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ولد سنة1929 يعد من أبرز ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية ،درس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعتي هايدلبرغ وفرانكفورت ،أراد مع سائر ممثلي المدرسة استئناف مشروع ماركس في نقد المجتمع وأشكال الاستلاب الحديث ،وفهم لماركسية بالتاي على أنها نظرية نقدية كبرى ،بشرط أن تكون أيضا جدلية،كما عارض الوضعية ورأى أن مهمة الفلسفة المحافظة على إمكانية خطاب عقلاني يمتنع بدونه اشتغال الديموقراطية ودعا إلى فلسفة أنوار جديدة ومن مؤلفاته : البنية السلوكية للحياة العامة (1962) ،(النظرية والممارسة) التقنية والعلم كإيديولوجيا (1968) ،وجوه فلسفية وسياسية (1971) ، القول الفلسفي للحداثة ،نظرية الفعل التواصلي (1981) ،دون أن ننسى كتابه في الفلسفة السياسية الفضاء العمومي ،أنظر ،جورج طرابيشي ،معجم الفلاسفة (الفلاسفة ،المناطقة ،المتكلمون ،اللاهوتيون ،المتكلمون ،المتصوفون) ،دار الطليعة للنشر ،بيروت لبنان ط 3 ،ص787

ذاتها التي نلمح فيها تأثر هابرماس بكانط ،فإذا الثاني" قد منح العقل العملي نوعيته وجعله بعيدا عن الماورئيات والذي من خلاله فتح حقل الأخلاق والنظرية المعاصرة :العقل يقدم مقياسه الكامل في دائرة الأخلاق ويرسم ما ينبغي فعله بصرف النظر عن كل ممارسة وبهذه الفكرة يرتبط عدد جم من مذاهب الأخلاق النظرية المعاصرة ومن ذلك رؤية هابرماس"[1]،وتبرز ملامح التأثر في سعي هابرماس إلى التأسيس لنظرية أخلاق المناقشة العقلانية ولكن بقدر التأثر هناك نقاط تجاوز فيها هابرماس كانط ومنها" رفضه أخلاقية المناقشة وفق التأسيس الكانطي ذلك لأنها أحادية الطرف أي كل واحد يستنتج بطريقة أنانية واجباته على أساس تأملاته الذاتية ،في حين أن مسعى هابرماس هو التأسيس لأخلاق المناقشة المشتركة بين التذوات ،وقد تسببت نتيجة هذا الانفصال في أن الأخلاق العالمية التي تسمو على مفاهيم الخير المتنافسة تصبح عاجزة عن التطرق للميدان الاجتماعي السياسي للعلاقات القانونية"[1] ،والمقصود هو التأسيس للمعيار الأخلاقي وفق الذات والانتظار منه الكلية لهو ضرب من المستحيل في غياب تنافس وحجاج مع الآخرين وهذا ما يجعل الأخلاق الكانطية عاجزة أن تقبل داخل الممارسة الاجتماعية ،وهنا تجاوز واضح للكلية الكانطية المنطلقة من الذات الواحدية التي يقول فيها كانط "إن القواعد العملية تكون قواعد موضوعية أو قوانين عملية وذلك عندما يجري الاعتراف بالشرط بوصفه شرطا وصفا موضوعيا أي إنه يكون صحيحا بالنسبة لإرادة كل كائن عاقل."[2]

ومن هنا نستنتج أن كانط في إقامته الأخلاق على أساس الذات والسعي إلى الكلية كان بالنسبة لهابرماس بمثابة الانطلاقة نحوى الكلية ،أما من حيث المنطلق التأسيسي كان متجاوزا له حيث نجده اعتمد على فاعلية الحوار والمناقشة الأخلاقية بين التذوات التي من

1- المحمداوي علي عبود ،الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل ،هابرماس نموذجا منشورات الاختلاف الجزائر العاصمة،الجزائر ط1 2011 ص 37.
2- ايمانويل كانط :نقد العقل العملي ،تر أحمد الشيباني ،دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ،بيروت ،لبنان ،د ط ،1996 ،ص 41
3- المحمداوي على عبود ،الإشكالية السياسية للحداثة،مرجع سابق،ص 38.

خلالها تتحقق فكرة الكلية ولا ننكر نقطة اتفاق بينهما تتمثل في القول بأن دور الأخلاق

أو العقل العملي ليس وصف أمور الواقع والتنبؤ بها وإنما دورها هو في إخبارنا كيف نحيا وكيف نعمل[1]،وأما في مجال السياسة فإن المتتبع لكتابات هابرماس في المجال سيجده يسعى لتحقيق أفق الانتقال من المواطنة القطرية إلى المواطنة الكونية على أساس الفضاء العمومي الذي يعترف هابرماس بأصوله الكانطية[2]. إن مسعى هابرماس نجده في نصوص كانط وخاصة في موضوعة السلام الدائم التي سعى كانط لتحقيقها وهذا من خلال مهمة التنوير التي تعطي الجرأة في التفكير الحر باستعمال العقل على المستوى الاجتماعي وهذا على أساس المجال العام أو الفضاء العمومي.

إن هذا المجال عول عليه هابرماس في بلورة المدينة الكونية ولكن عيب كانط بالنسبة لهابرماس كان حول شفافية هذا الفضاء العمومي الذي لم يتنبأ كانط بتغير بنيته ليصبح تحت تأثير سلطة وسائل الاتصال الإلكترونية وتصاب فيه الكلمة بالتشويش والدغمجة بدلا من النصح والتنوير[3]. على الرغم من تجاوز هابرماس في بعض النقاط إلا أنه يعترف له ببعض المكاسب ومنها اعترافه بأن عصر الحداثة بدأت إرهاصاته مع كانط[4]

ويعترف له كذلك ببعض المكاسب منها أنها فكرة السلم الكونية التي كان يأمل كانط تحقيقها لم يخلو الحديث عن محاولات تحقيها في الوضع السياسي الحالي وهذا منذ تأسيس الهيئة الأممية بل وأصبحت بعد الحرب العالمية الثانية تتخذ صورة ملموسة في المؤسسات والمبادرات السياسية ،وكذلك التطورات المتسارعة التي نتجت عن الحداثة

1 - المحمداوي على عبود ،الإشكالية السياسية للحداثة،مرجع سابق،ص 38.
2 - د أم الخير بنشيخة المسكيني ،كانط والحداثة الدينية ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ،المغرب ،ط1, 2015،ص 216.
3 - المرجع نفسه ، ص 128.
4 - يورغن هابرماس :القول الفلسفي للحداثة،تر فاطمة الجيوشي ،منشورات وزارة الثقافة السورية ،دمشق ،سوريا ص، ص 400 - 401.

الغربية الفائضة في القرن العشرين جعل العودة إلى إحياء فكرة السلام العالمي أمرا ملحا حرك الفكر الكوني كله.[1]

2- فريديريك هيجل Friedrich Hegel (1770-1831): يعترف هابرماس أن هيجل الشاب هو أول فيلسوف استطاع أن يحول قطيعة الحداثة مع الايحاءات المعيارية للماضي الغريب عنها إلى مسألة فلسفية ،أي أنه أول من نظر إليها بوصفها إشكالية [2]،ويؤكد هابرماس هذا الاعتراف في كتابه القول الفلسفي للحداثة حيث يقول "هيجل هو الفيلسوف الذي نمّا بكل وضوح مفهوما للحداثة. "[3] ليس موضوعنا هو الحداثة عند هيجل ولكن هابرماس باعتباره اعترف للحداثة في بعض المكاسب و كان ناقدا لها في جوانب أخرى محاولا تصحيح عثراتها بعد تعليقها بين قوسين في قولة (الحداثة مشروع لم يكتمل) ،

و بالتالي استحضرنا هيجل باعتباره واحد من الذين استند عليهم في إعادة بلورة مشروع الحداثة وفق راهنية العصر ويتجلى تأثر هابرماس بهيجل في استحضار هابرماس لجدلية السيد والعبد الهيجلية محاولا إسقاطها في نموذجه نحوى عقلانية بينذاتية تقوم على تبادل الاعتراف ولكن هابرماس لا يوظف جدلية العبد والسيد الهيجلية للصراع من أجل تحقيق القوة بين السيد وعبده ،وإنما يوظفها هابرماس لإدراك العلاقة بين الذوات وتحقيق غاية الاتفاق وتجاوز الخلافات[4]،وكانت محاضرات هيجل عن فلسفة الحق إلهاما لتشكل أولى بوادر فكرة العقل التواصلي عند هابرماس وهذا من خلال فكرة الكلية كنتاج توافقي مستقاة من التصور الهيجلي حول كلية القوانين التي يقول فيها"هنالك كثيرا من القوانين التي كانت ولا تزال ظالمة وفاسدة ،ومثل هذه القوانين ليست نتاجا للكلي وهي

1 - بنشيخة المسكيني أم الخير ، كـانط و الحـداثة الدينية ، مرجع سـابق ، ص 234.
2 - المحمداوي علي عبود ،و آخـرون ،يورغن هابرماس التواصلية ُفي ظل الرهان الإتيقي في نقد العلموي و الديني و السياسي ،إبن النديم للنشر و التوزيع ،وهران ، الجزائر ، ط 1 ، 2013 ، 73.
3- يـورغن هابرماس ، القول الفلسفي للحـداثة ، مرجع سـابق ، ص 12.
4 – المحمداوي ، علي عبود ، الإشكالية السياسية للحـداثة ، مرجع سابق ، ص 39.

بالتالي مظاهر لعدم الحرية ومن ثم فالقانون الذي أملته مصالح طبقة خاصة أو حتى مصالح شخص واحد .....هذا القانون لم يصدر عن الماهية الكلية للروح كروح ،بل

على العكس إنه يتضمن الغايات الشخصية لأفراد يعارضون الكلي."[1] هذه الروح الكلية بالنسبة لهيجل تقابلها الكلية التوافقية الهابرماسية وهذا لاعتبارها نموذج تتحقق من خلاله الإرادات ولكن النقطة التي يختلفان فيها هي فلسفة الذات والوعي والتي يسميها هابرماس بالتمركز حول الذات حيث يرى يورغن هابرماس الذي يقول"إن العلاقة مابين الذاتيات فوق الفردية ،التي تخضع في جماعة تتصف بالتواصلية لضرورات التعاون ،وتشرف على إعداد الإرادة بلا إكراه تقدم نموذجا آخر للوساطة بين الكلي والفردي في كلية وفاق ثم الحصول عليه."[2]

3 - كارل ماركس Karl Marx(1818-1883): يعتبر ماركس أحد أهم المناهل الفلسفية لمدرسة فرانكفورت عموما وهابرماس خاصة وهذا باعتراف هابرماس ذاته حيث يقول "إن الماركسية ليست إلا جزءا من فكر التنوير ،وهو الفكر العقلاني الذي يرى أن المجتمع جزء من العالم الطبيعي. "[3]والاهتمام بتغيير العالم دون تفسيره هو ما كان يهدف له ماركس وهو نفس ما ذهبت له مدرسة فرانكفورت الذي يعتبر هابرماس ممثلا لجيلها الثاني وذلك من خلال بلورة مشروع تنويري جديد وهو المشروع المرتبط بالماركسية.[4]

وقد تجلى التأثير الماركسي على فلسفة هابرماس من خلال سعي الأخير ومن خلال كتابه ما بعد ماركس إلى إظهار المتغيرات بين العامل المادي أو التقنية والخطاب السياسي

1- إمام عبد الفتاح إمام ، أصول فلسفة الحق ،تر : إمام عبد الفتاح إمام ،دار التنوير ،مصر ، ط3 ،2007 ،ص 13.
2- يورغن هابرماس :القول الفلسفي للحداثة ، مرجع سابق ، ص 67.
3- يورغن هابرماس ،ما بعد ماركس ،تر :محمد ميلاد ،دار الحوار للنشر ،سوريا ،ط 1 ،2002 ،ص ،5.
4- عبد النور حمدي عبد النور حسن ،يورغن هابرماس ،الأخلاق والتواصل ،دار التنوير للطباعة والنشر , لم يذكر بلد النشر, د ط ,2009 ص 31.

والثقافي الذي يلازمها[1]،كما نلمس الحضور الماركسي في فلسفة هابرماس من خلال نقد الإيديولوجيا وذلك من النفاذ إلى البنية التحتية للمجتمع والنظر إلى البنية الاجتماعية للمعرفة فمهمة النقد الماركسي للإيديولوجيا هي أن يكشف النقاب عن الخدع الإيديولوجيا للوعي المسيطر للتعبيرات السائدة[2]. وذهب هابرماس إلى إسقاط الإرث الماركسي وذلك من خلال صياغة التفاعل والنقاش مع الآخرين داخل حلقة الفضاء العام وذلك وفق دوافع البنية الاقتصادية والاجتماعية ، وأما بالنسبة لمفهوم العمل والتفاعل فإن لهابرماس موقف واضح من فكرة ماركس ،عن كون العمل يمثل لنا اغترابا وهو يمثل الإنسان الذي ضيع نفسه ،ومع ذلك فهو عامل التطور الذي يحكم حركة التاريخ حسب ماركس[3]،وإن كان هابرماس يرى أن التطور العلمي الذي يرافق العمل وتقدمه وانعكاسه على العلاقات الاجتماعية أو نشوء الطبقات وانهيارها،وهنا تقع نقطة اختلاف بين ماركس وهابرماس حيث أنه في نظر الأخير أن البعد الإنساني الذي يمثل لنا الإرادات الحرة في حركة التاريخ والمتمثلة بالتفاعل بين التذوات*.

3 -إيدموند هوسرلEdmend Hesrel (1859-1938): فيلسوف ألماني يرتبط اسمه بالمنهج الفينومينولوجي وهذا المنهج كان أحد معالم تقاطعه مع هابرماس حيث شدد أي هابرماس على أن الذات الكلية (الإجماعية) أو التذوات إنما تتشخص عن طريق الوعي في عالم الحياة إلى حد استبعاد اللاوعي أو السلوك الناجم عن الأعراض ،وهو ما يشبه

1 - المرجع نفسه ، ص 32

2 - المحمداوي علي عبود ،الإشكالية السياسية للحداثة ،مرجع سابق ،ص 43.

3 - المرجع نفسه ،ص 45.

* التذوات أو البينذاتية أو بين الذوات ،(Intrsubjective) :كلها معاني تدل على معنى الشراكة بين الذوات من أجل تحصيل نوع من التوافق والإجماع ،على خلاف فلسفة الذات التي تحيل الحقائق إلى المركز فيها .وحاول هابرماس بذلك أن يجعل التذوات منفذا للخلاص من مركزية الذات في صنع الحقائق وجعلها موضوعية عبر حوار بين ذاتي .أنظر المرجع نفسه ص 44.

فكرة التعليق*التي يستعملها كخطوة أولى في منهجه للتأسيس للمعرفة في عالم الحياة،

أو العالم المعيش هذا العالم الذي يتحدد على نوعين من الحقائق ونوعين من العوالم فهناك حقائق العالم المعيش وهناك العلوم الموضوعية ،استعاره هابرماس كوسيلة لتقديم رؤيته حول فهم العالم المعاصر وذلك من خلال عالمين :الأول يخص العالم المعيش الذي تقوم بنيانه على اللغة والتواصل ،والثاني يخص عالم الأنساق الذي يخض بالأساس للعقلنة الحسابية التي تتميز بالوظيفية والأداتية والفعالية.فاللغة بحسب هابرماس تمثل دور فعالا في التواصل بين الأشخاص داخل العالم المعيش**،والنسق مجال للعقلنة الحسابية والأداتية المحيطة به،وعلى هذا الأساس يحاول هابرماس تدعيم نظريته من خلال تحديد ملامح العالم المعيش وهذا من أجل جعله مقابلا للنسق أو النظام الذي يتحلى في السياسة والاقتصاد المعقلن ،لأن عقلنة العالم المعاش وفق آلية النسق هو في نظر هابرماس فكرة خاطئة لأنها تقودنا إلى فكرة الإنسان المستلب أو الإنسان ذو البعد الواحد[1]بتعبير ماركيز وقد وضح ذلك في كتابه العلم والتقنية كإيديولوجيا. الظاهر هنا أن هابرماس قد تأثر بهوسرل وذلك من خلال كتابه "أزمة العلوم الأروبية" الذي حاول فيه إظهار أن توفرنا على علوم طبيعية ناجم عن فرضنا صفة الشيء على عالم الطبيعة الذي نعيش فيه وتعبيرنا عنه بقانون رياضي[2] ،لعل محاولة هوسرل لنقد أزمة العلوم الأروبية التي أوقعت الإنسان الأروبي في أزمة مادية بحتة دفعت بهابرماس إلى الاستعانة به من خلال ابتداع مشروع عقلانية تواصلية داخل العالم المعيش تلعب فيه اللغة دور الوسيط أو كرمز

*فكرة التعليق (الإبوخية) :تعني الإقصاء المؤقت للأحكام المسبقة القبلية في مواجهة الموضوع ،أي تعليق الحكم ،وتعني وقف التعليق بالأحكام الشائعة ابتغاء تمكيننا من أن نصبح مشاهدين محايدين لذاتنا وسائر الأشياء .أنظر المرجع نفسه ،ص 47.

**إن فكرة العالم المعيش تعني عالم الوجود مثلما يحياها الإنسان يوميا في محيط اجتماعي مقرون بسياق اقتصادي وثقافي .أنظر أبو النور حمدي أبو النور حسن ،يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ،مرجع سبق ذكره ،ص 192.

1 - المحمداوي علي عبود ،الإشكالية السياسية للحداثة ،مرجع سابق ،ص 48.

2 - أبو النور حمدي أبو النور حسن ،يورغن هابرماس ،الأخلاق والتواصل ،مرجع سابق ،ص 193.

للتفاهم والنقاش وبالتالي كسر لحاجز التقنية والاستلاب التي طغت على الإنسان نتيجة لتراكمات الحداثة. وفي الأخير نخلص إلى أن هابرماس اعتبر أن فكرة العالم المعيش هي الزاد الأكبر الذي أخذه عن هوسرل كونه تدعيما لنظرية لفعل التواصلي.

5 - **مدرسة فرانكفورت:** يمثل هابرماس بالنسبة للمدرسة ممثلا لجيلها الثاني وبالتالي كانت هي كذلك من أهم المصادر التي تبلورت من خلالها فلسفته ،فإذا كانت المدرسة في جوهرها ما هي إلا امتداد للنقد الكانطي وإن اختلفت في القضايا ،أي أنها في منهجها النقدي تجاوزت الميتافيزيقا والمعرفة كما فعل كانط ،وذهبت إلى الاهتمام بنقد المجتمع الصناعي الناتج عن تراكمات الحداثة التي أحدثت صرخة على مستوى المجتمعات الغربية في أروبا تحديدا ،وبالتالي كانت محاولتها هي إيجاد بدائل للأنظمة الاقتصادية و السياسية والاجتماعية السائدة ،ليس مهمتنا الحديث عن مدرسة فرانكفورت بل عن طبيعة تأثر هابرماس بها واعتبارا بمقولة أن تاريخ الفكر الإنساني ما هو إلا امتداد لما هو قبلي فإننا سنجد هابرماس في بعض مناحي تفكيره جزء من المدرسة النقدية ذاتها ،حيث نجدها قد ساهمت بشكل كبير في تكوينه المعرفي وقد اقتفى هابرماس أثر المدرسة فيما قدمه هوركهايمر من مهام لغرض كشف تهافت وتسلط الإيديولوجيا التي أنتجتها العقلانية الحديثة من معرفة ونظم اجتماعية ونسق سلوكي ،وتتحدد هذه المهام فيما يلي :

1- الكشف في كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية التي ولدتها عن طريق استعمال التحليل الناقد ،من أجل النفاذ إلى عمق العلاقات الاجتماعية التي تتضمنها

2- تأسيس فهم جدلي للذات الإنسانية ،لا يتوقف عند وصف السيرورة التاريخية للحاضر فحسب ،بل ويقوم أيضا على أدراك قوتها الحقيقية المتحولة ،وتأثيرها في الصراعات الواقعية لعصرنا الراهن.[1]

3- المهمة الثالثة للنقد عند هوركهايمر هي أن تظل هذه النظرية على وعي بكونها لا تمثل مذهبا خارج التطور الاجتماعي التاريخي.

4- وتتمثل المهمة الرابعة في التصدي لمختلف الأشكال اللاعقلانية التي حاولت المصالح الطبقية السائدة أن تلبسها للعقل وعلى هذا الأساس أعاد هابرماس نسخ هذه المهام على طريقته الخاصة وهذا بغية تحقيق نوع من النظرية في الفلسفة الاجتماعية والتي تتحدد حسبه المهمة الأولى ،وجود مصلحة بشرية في التحرر وإنتاج المعرفة النقدية ، ولكن لم يبقى هابرماس متأثر فحسب بل كان في بعض الأحيان متجاوزا للنظرية ذاتها محاولا تجديدها و ذلك من خلال نظرية الفعل التواصلي ،حيث نجده قد قام من خلال نموذج التواصل اللغوي بتأسيس معياري للنظرية النقدية التي وصلت لنوع من الانسداد في أفق تغيير الوضع القائم على السيطرة ،وتقديم البديل الممكن للعقلانية الأداتية التي أحكمت قبضتها الكلية على الطبيعة والإنسان[2]،ثم كان العقل الأداتي الذي تعود صياغته لماكس هور كهايمر وتطور المفهوم فيما بعد على يد أدورنو وماركيز واستقر مع هابرماس على أنه نتيجة الفكر الوضعي الذي حول الإنسان كجزء من الطبيعة ،كما أن هابرماس انطلق من الثغرات التي وجدت في النظرية النقدية ،ونصب نفسه مدافعا عن العقل والعقلانية التي وجد فيها أساسا لنظرية اجتماعية نقدية جديدة،ومن أجل هذا الهدف وجد هابرماس نفسه في مواجهة تراكمات الحداثة ،كما أن هابرماس وجد نفسه في مواجهة التيارات المضادة للحداثة وهي المسماة بما بعد الحداثة ونزعتها التفكيكية للعقل ومن هنا نخلص

1 - بومنير كمال ،النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث ،منشورات الاختلاف الجزائر العاصمة ،الجزائر ،ط1 ،2010 ،ص ،ص 117- 118.
2 - المرجع نفسه ،ص 120.

إلى أن النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بقدر ما كانت مؤثرة في تفكير هابرماس وبالقدر نفسه ساهمت العثرات التي وقعت فيها إلى الزيادة في نضج فلسفته التي بلغ تأثيرها المستوى العالمي .

ب ـ منطلقات سسيولوجية : يتفق أغلب المنشغلين بفكر هابرماس أنه كان متعدد المناهل والتي شملت عدة مجالات علمية نذكر من بينها النظريات الحديثة في علم الاجتماع والذي سنعرضه الآن أهم علماء الاجتماع الذين تأثر بهم هابرماس .

1 - ماكس فيبر Maximilian webre (1864-1920): من بين أبرز علماء الاجتماع المعاصر اهتم بدراسة المجتمعات الحديثة وخلص إلى أنها ذو نزعة عقلانية في جميع المجلات مثل الاقتصاد ،والقانون و الأخلاق الشخصية، ومن هنا فإن ماكس فيبر من خلال دراسته لسسيولوجيا المجتمع الحديث وجد أن جوهرها هو العقلانية والعقلنة ،ولعل هذا ما جعله يقول بفكرة نزع السحر عن العالم . ويتجلى مظهر تأثر هابرماس بماكس فيبر بفكرة عقلنة المجتمع التي قال بها الأخير من خلال كتابه "العلم والتقنية كإيديولوجيا" والذي يشير فيه إلى المقصود من تقديم مفهوم للعقلانية حسب تصور ماكس فيبر هو تحديد شكل النشاط الاقتصادي الرأسمالي وقانون حق الملكية الخاصة والسلطة البيروقراطية وقد وظف هابرماس فكرة فيبر عن العقلنة والتي تنص على أن " أن علمنة صورة العالم الموجه بالفعل الإنساني وخلع الخرافة عنها بل إن كل الموروث الثقافي هو الوجه الآخر لعقلانية نامية للفعل الاجتماعي"[1]،هذه الفكرة التي سيجعل منها هابرماس خلفيته الفكرية التي من خلالها يدافع عن الحداثة نتيجة للعلاقة الوطيدة بين العقلانية والحداثة ويسخر بذلك هابرماس جل دراسته مدافعا عن الحداثة معلقا بذلك كل تراكماتها والقول بأنها مشروع لم ينجز بعد.

1- يورغن هابرماس ، العلم والتقنية كإيديولوجيا ،تر : إلياس حاجوج ، وزارة الثقافة ،دمشق ،سوريا ،199 ،ص 48.

إن العقلانية والحداثة التي شدد فيها فيبر على الربط بينهما هي الشرط الضروري الذي لولاه ما كان للحداثة الأروبية أن تعرف طريقها ،نحوى التجسيد الجزئي وتمظهرها التقني والسياسي ،وفي هذا السياق يدعوا هابرماس إلى تلك الحداثة التي في جوهرها عقلنة ولكنه يعارض فيبر في كون العقلنة التي تعني التكميم والحساب هي ما يأخذ صداه في العالم الاجتماعي،[1]وبالتالي فإنها تؤدي إلى الأداتية والتي من خلالها يتحول الإنسان إلى شيء طبيعي يمكن دراسته ومن خلال ما سبق يبدو أن هناك اتفاق نسبي بين فيبر وهابرماس حول العقلانية والحداثة بمعنى عقلنة المجتمع الأروبي وتحديثه ولكن ليس إلى حد الأداتية التي من خلالها يتحول إزاها إلى أداة وهنا نقطة التحول بين فيبر وهابرماس فالعقلانية التي يصبو لها الأخير هي تواصلية تتخذ الإجماع والتفاهم والاتفاق معايير لها. وذهب هابرماس إلى إعادة النظر في إرث فيبر حول الحداثة وهذا بإعادة تصويبها ولذلك كان لابد من"اعتماد مفهوم أكثر تعقيدا لفعل العقلنة حيث يمكن مساعدتنا على فهم المجال الذي يفتح عقلانية تصورات العالم ،كما التوصل إليها في الغرب ،على تحديث المجتمع من هذاالمنطلق فقط يمكن تحليل عملية عقلنة أنظمة الممارسة في امتدادها وليس من الزاوية المحدودة لما هو معرفي – أداتي ،وإنما بإدخال الأبعاد الأخلاقية – العملية والجمالية التعبيرية. "[2]

1- المحمداوي على عبود مرجع سابق ،ص 50

2- أفاية محمد نور الدين،الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ،نموذج هابرماس ،أفريقيا الشرق،بيروت لبنان ،ط 2 ،ص 151.

2 -جورج هربرت ميدG.H.Med* (1863-1931):

يرتبط اسمه في علم الاجتماع باسم التفاعلية الرمزية ،والتي أظهرت من خلالها النظريات الاجتماعية أن الكلام والتواصل يحلان محل ما كان يعد أنه المقدس في التنظيم الاجتماعي السابق والذي بدأ بالأفول والزوال ،وقام في مرات عديدة بالمقارنة بين سلوك الإنسان مبرزا الكثير من أوجه الاختلافات بينهما وكان أهممها هو القدرة الذهنية على خلق عوالم مشتركة بين الفاعلين باستعمال الرموز.[1]

وهذا ما دفع بهابرماس إلى التأسيس لفلسفة الاختلاف القائمة على أساس أخلاقيات المناقشة والحوار التي تضمن مشاركة جميع المواطنين في إبداء الرأي ،إضافة إلى هذا قام ميد" بتحليل ظواهر الوعي من زاوية تشكلها ضمن تركيب تفاعل لغوي رمزي وهذا ما جعله يعتبر اللغة لها فائدة إنشاء ثقافي اجتماعي للحياة ،إن التمايز الوظيفي في الإنسان من خلال اللغة يعطينا ليس نمطا مختلفا من الفرد بل مجتمعا مختلفا أيضا ومن هذه النقطة استلهم هابرماس نقده لمسيرة الوعي وفلسفة الذات "[2] التي تأسست منذ الطرح الديكارتي وفي سياق نقده لفلسفة الذات يقود هابرماس إلى تبني مناشدة "التداولية الكونية أو الكلية التي تقوم على أساس فكرة الآخر المعمم المنطلقة من الذات لتشكيل معنى الكلية وذلك يرتبط بمعنى الموقف الذاتي المتعلق بالصدق والجدية في القول ،بحيث يجعل ذلك أمر العمومية ومعقولا مقبولا"[3]

ج ـ منطلقات نفسية : ما يميز فلسفة هابرماس عن الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت أنها كانت فلسفة ذات مصادر متنوعة حيث نجد هابرماس قبل تأسيسه للعقلانية التواصلية قد

*جورج هربرت ميد G.H.Med:فيلسوف وعالم اجتماع أمريكي من المهتمين بعلم النفس الاجتماعي والمؤسس للاتجاه التفاعلي الرمزي في علم الاجتماع تعلم في جامعة هارفارد ،ثم جامعة ليبزك ،ثم جامعة برلين ،تأثر بأكار ديوي وجيمس ،أنظر هامش كتاب المحمداوي علي عبود ،الإشكالية السياسية للحداثة ،مرجع سابق ،ص 51

1- المحمداوي علي عبود ، الإشكالية السياسية للحداثة ،مرجع سابق ، ص 52

2 - المرجع نفسه ، ص 53

3 - المرجع نفسه ، ص 54..

اطلع على جميع العلوم للتأسيس لها ومن ضمن هذه العلوم تأثر هابرماس بنظريات علم النفس خاصة سيغموند فرويد وجان بياجي واللذان سنعرض لأهم النقاط والتقاطعات التي التقيا فيها معه .

1 - سيغموند فرويد : يرتبط اسم فرويد باكتشافه لنظرية التحليل النفسي التي كانت بمثابة علاج لكثير من الأمراض النفسية ،حيث نجد مثلا "أن المحلل النفسي يشجع مرضاه بلغة الكلام على مداواة العلل الناجمة عن الذكريات والدوافع اللاشعورية ،وعلى هذا الأساس نجد أن هابرماس الذي يقيم نظرية الفعل التواصلي على أساس اللغة حيث نجده يعطيها أهمية كبيرة وذلك من خلال تشجيع البشرية على لغة الخطاب على أن تناهض القمع والزيف والتشيؤ الذي تنطوي عليه المعرفة"[1].

2 - جان بياجي :وجد أيضا هابرماس في علم النفس الفرنسي خاصة بياجي صاحب علم النفس التكويني الذي يهتم بدراسة النشاط الفكري وكيفية تطوره مصدرا أساسيا في التأسيس لفلسفته ،حيث أننا نجد صاحب علم النفس التكويني الذي اهتم بالتطور الاجتماعي والتنظير إلى السلوك البشري كاستجابة دالة على موقف معين ويستعمل بياجي مصطلح البنية وهذا للدلالة على الأساليب السلوكية التي تستخدم لدى الإنسان فكلما تغير نموه كلما تغيرت تلك البنى وعليه فهو خاضع لتغير علاقته مع البيئة و محاولة تكيفه معها والنتيجة التي يصل لها بياجي هي تشييد بنية جديدة والتكوين المعرفي يمثل الانتقال من بنية إلى أخرى.[2] وعلى هذا الأساس يظهر تأثر هابرماس ببياجي من خلال البنية التي يتخذها هابرماس كتأسيس بينوي لأخلاقيات المناقشة ومعايير الصلاحية التي لا يمكن أن تكون المعرفة من دونها ،فهي شروط تأسيسية لها وبذلك فهو يدمج مابين المتعالي (شروط الصلاحية) الإختباري (تشكل المعرفة والتحقق منها) .

1 - مصطفى عادل ، فهم الفهم ،مدخل إلى الهيرمونطيقا ،نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير ،دار النهضة العربية بيروت ،لبنان ، ط1 ،2003 ،ص ص 300-301.
2 - المحمداوي علي عبود ،الإشكالية السياسية للحداثة ،مرجع سابق ، ص 58.

د -مرجعيات لغوية : يتميز المشروع الفلسفي في فترة نهاية الحداثة وما بعدها على التحليل اللغوي والحيز نفسه كان ضمن اهتمام المشروع الفلسفي لدى هابرماس الذي دأب من خلاله على تأسيس التداولية الكونية ونظرية الفعل التواصلي وهذا لغرض ترميم عثرات الحداثة الغربية التي فشلت في المهمة الموكلة لها وهذا الفشل حسب اعترافات هابرماس إلى فقدان التواصل بين الذوات الإنسانية ،على الرغم من الطفرة التكنولوجية التي طبعت القرن والعشرين و على هذا أساس تمخضت فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس التي تشكل جوهر مشروعه الفلسفي عموما ،وتعود الفلسفة اللغوية عند هابرماس إلى خلفيات سابقة رسخ معالمها كل من أوستين وسيرل وغرايس .

1 -أوستين*: جوهر مبحثه في سياق اللغة هو التداولية والتي يمكن حصرها فيما يلي :

1 - رفضه المسلمة البنيوية القائلة أن فلسفة اللغة بناء مغلق على ذاته يجب دراسته داخليا بمعزل عن كل سياق خارجي.

2- رفضه الثنائية القائلة بصدق القضية من خطئها .

3 - اعتباره أن كل قول /كلام هو عبارة عن عمل /فعل .ومن خلال هذا استخلص أوستين نظريته الكلامية وفق قسمين وهما فعل إنشائي والذي لا يمكننا وصفه بالكذب أو الصدق بل يمكننا أن نقول عنها أن تنجح أو لا وهي تلك التي تأتي في صيغة الأمر والقسم الثاني وهو الوصفي وهو الذي تصدق عليه مقولة الحكم بالكذب أو الصدق .[1]

*أوستين : فيلسوف إنجليزي ولد في لا نكستر عام 1911 وتوفي في أكسفورد 1960 كان من ممثلي المدرسة التحليلية التي سميت بمدرسة اللغة العادية أو مدرسة أكسفورد ،درس أرسطو وليبنز وكانت مباحثه في اللغة تهتم بقواعد اللغة العادية والاستعمال اللغوي والجمعي وهذا ما أدى به إلى تقصيات مدققة حول سلطان منطوقات الكلام ومن مؤلفاته :كيف نفعل الأشياء بالكلمات ، المعنى والحساسية أنظر جورج طرابيشي معجم الفلاسفة ،مرجع سابق ،ص 117.

1 - المحمداوي على عبود ،وآخرون ،يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإيتيقي ،مرجع سابق ،ص ص 221 - 222.

وبعد العرض لفلسفة أوستين اللغوية نحاول الكشف عن نقاط التقاطع وبينه وبين هابرماس ولعل أهم نقطة أخذها هابرماس عنه هي تلك المقولة " كل قول هو عبارة عن فعل" والتي على أساسها يمكننا الانتقال إلى النقد السياسي على أساس اللغة والخطاب بدل نقد التصرفات السياسية في الواقع الحقيقي[1]،أي أنه حسب هابرماس يجب التركيزعلى النقد الإيديولوجي والسياسي عبر محمولات خطابه ،فمن خلال توظيفنا للبعد التداولي نستطيع الكشف عن خبايا الخطابات السياسية و ما تحمله له من صفات الخبث والقهر والظلم وهذا قبل أن تجسد على أرض الواقع .

إن التركيز على دلالات الخطابات وبناءها الفكري المتخفي هو ما جعل اهتمام فلسفة القرن العشرين تحليلية بالدرجة الأولى والتي جعلت من فلسفة التواصل جوهر المشروع الفلسفي في هذا القرن ويتجلى هذا التفسير عند هابرماس من خلال فهمه العمل "بأنه نشاط عقلي موجه لهدف وغاية ،والذي ينقسم إلى قسمين فعل أداتي يقع تحت الهيمنة التقنية ،ثم الفعل العقلاني والذي يكون وفق لاستراتيجيات المعرفة التحليلية "[2].

كما أننا نجد كذلك إشكالية المعيار عند أوستين والتي تجلت عند هابرماس بدرجة كبيرة وهذا رغبة في تأسيس تطلع معياري من خلاله تصبح المعايير صيغا لانتقاء السلوكيات وتقنينها وضبطها بغرض الحد من الاحتمالية والتعقيد اللذان يطبعان العالم المعاصر حيث نجد هابرماس يرى استحالة فرض تأويلات وحيدة على جميع أفراد المجتمع في مجتمع الحداثة الذي أصبح يقبع تحت الهيمنة التقنية[3]. وعلى هذا الأساس يقول هابرماس " لا تستطيع الحداثة أن تستعير المعايير التي تسترشد بها في عصر غابر ،مثل أنها لا ترغب في ذلك ،فهي تكابد ملزمة لتستخرج معياريتها من ذاتها ولا يمكن لها إلا الاعتماد على

1- المرجع نفسه ، ص 223

2 - مصدق حسن ، يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 2005 ، ص 109.

3 - المحمداوي علي عبود ،الإشكالية السياسية للحداثة ،مرجع سابق ،ص 222.

نفسها "[1]، ولكن يتقاطع هابرماس مع أوستين في أن الثاني يتحدث المعيار النصي في حين أن هابرماس يركز لنا على المعيار التداولي الاجتماعي والذي يسعى إلى تحقيق التوافق والتفاهم البينذاتي بين أفراد المجتمع ويكون هذا تحت التأثير الايجابي للعملية التواصلية التي تقترن بالحجاج وفي هذا السياق تصبح نتيجة التفاهم التي يسعى هابرماس لتحقيقها متعمدة القواعد المعيارية التداولية وليست النصية وبالتالي يتم النشاط المنظم بواسطة تلك المعايير التي تعبر عن ذلك الاتفاق الحاصل بين المشاركين والفاعلين ، كما استفاد هابرماس من التقسيمات الثلاثة للفعل الكلامي وذلك بعكسها على معايير تتعلق بالنظرية التواصلية ،إذ أن الآثار الإيحائية "لازم فعل الكلام " مثلها مثل نجاح الأفعال الغائية بصفة عامة ،أما نجاحات الأفعال التعبيرية " قوة فعل الكلام" فيتم الحصول عليها بالمقابل عند مستوى العلاقات بين الأشخاص ويصل أثر المعاني التعبيرية إلى العالم المعيش والذي تنتمي له الأطراف المشاركة في العملية التواصلية،[2]وفي هذا السياق يصبح التركيز منصبا على الأفعال المتضمنة في الأقوال لا على الأفعال التأثيرية التي تتشكل لدى المتلقي والتي كثيرا ما تنزاح عن قصد المنتج ،فيحدث خلل في العملية التواصلية والذي ينتج عنه غياب التفاهم بين الذوات.[3]

ويرى الباحث العراقي علي عبود المحمداوي محاولا التمييز بين الأطروحتين بحيث :

" يجد هابرماس في القول الإيحائي التأثيري "لازم فعل الكلام " ،ذلك البعد الذي يجب إلغاؤه وهذا لغرض تحقيق التواصل بشكل صحيح ،والإبقاء بذلك على الوظيفة التعبيرية

1 - المحمداوي علي عبود وآخرون ، يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإيتيقي ،مرجع سابق ص 225

2 - المرجع نفسه ،226.

3 - المرجع نفسه ، ص ،ص 226- 227

والتي يقصد بها " قوة الكلام الناتج عن فعل الكلام " والخالي من كل فعل إيحائي بل غايته الوحيدة هي تحقيق التفاهم والاتفاق بين المشاركين في العملية التواصلية ."[1]

2 - جون سيرل*: هو أحد تلاميذ أوستين وقد حاول التلميذ اقتفاء أثر الأستاذ والمشي على دربه خاصة في نظرية أفعال الكلام محاولا تطويرها ولكن التلميذ خالف الأستاذ في تقسيمه أفعال الكلام إلى قسمين وهما :

1 - الفعل المباشر والذي يفهم من خلال الدلالة الحرفية للملفوظ .

2 - الفعل غير المباشر وهو عكس ذلك أي الذي يفهم من خلال الدلالة غير الحرفية للملفوظ ،علاوة هذا جعل سيرل إنجاز الفعل الكلام يمر وفق أربع مراحل أساسية مخالفا

بذلك أستاذه أوستين و كانت هذه المراحل على النحو التالي :

فعل القول :وهو التلفظ بكلمات وبنى صرفية وجمل، فعل الإسناد وهو الذي يسمح بربط الصلة بين المتكلم فعل الإنشاء وهو تحقيق القصد من القول وتنفيذه ، فعل التأثير ويقصد به ذلك الأثر النفسي الذي ينتج لدى المتلقي.[2] وتتجلى استفادة يورغن هابرماس من فلسفة سيرل اللغوية في سعي الأخير إلى محاولة التمييز بين الأفعال المتضمنة في القول والأفعال التأثيرية ،"أي أن الأفعال المتضمنة في القول تتميز بميزة القصدية والأفعال التأثيرية لا تتصف بالقصدية فقد تقنع شخص معين بشيء ما دون أن تقصد ذلك ،إن هذا التمييز هو ما حاول هابرماس توظيفه وذلك من خلال حديثه عن العلاقة التي تربط الذوات في تعاملاتها في مجال الحياة الاجتماعية والسياسية ، فلا يجب تأويل الأفعال

1 - المرجع نفسه ، ص ،228.

***جون سيرل :** هو واحد من أبرز الفلاسفة المحدثين الذين ينتمون لتيار الفلسفة التحليلية التي طورها أوستين ،درس الفلسفة بجامعة كاليفورنيا ومن أشهر أعماله :أفعال الكلام ، القصدية ،التعبير والمعنى ،العقول والأدمغة والعلم ،بناء الواقع الاجتماعي .أنظر كتاب جون سيرل ،العقل واللغة والمجتمع ،تر :سعيد الغانمي ،منشورات الاختلاف الجزائر العاصمة ،الجزائر ،دط دس ط ،ص 5.

2 - المرجع نفسه ،ص ص 226-227.

المتضمنة في الأقوال بطريقة سيئة ،إذ قد ينتج عن عملية سيئة أفعال تأثيرية لدى المتلقي تؤثر على سيرورة العملية التذواتية. "[1] إن ما يهدف إليه هابرماس من خلال استعارته التمييز الذي أقامه جون سيرل وخاصة حديثه عن فكرة القصدية ذات الأصول الهوسرلية هو فهم القصد من الكلام قبل التنفيذ وهذا تجنبا للسلبيات التي قد تقع فيه الذوات المشاركة في الحوار ،كما كان للتمييز الذي وضعه سيرل للفعل الكلامي المباشر وغير المباشر نصيب من التأثير خاصة في كيفية إقامة العلاقات الاستدلالية العقلية من أجل الكشف عن طبيعة القصد المستلزم من وراء الدلالة الحرفية للخطاب[2]،كما استغل يورغن هابرماس القواعد التكوينية التي تحدث عن سيرل واعتبرها بمثابة القواعد المسيرة للألعاب مثل كرة القدم ،فهذه اللغة بدون هذه القواعد التكوينية* التي تكونه لن يكون لها وجود ،وفي السياق نفسه يحاول هابرماس توظيف هذه القواعد مستعينا بمفهوم الفعل التواصلي ليؤكد على ضرورة وجود أنماط معيارية تداولية تسهل عملية التواصل بين التذوات ،والتي أساسا تنتمي إلى مجتمعات متعددة أو مجتمع واحد.[3]ومن هنا يرى هابرماس ضرورة تأسيس ما سماه بتداولية عامة أو شاملة وكونية ،تحدد شروط وصلاحية التبادل والتواصل وهذا بطبيعة الحال لا يتعلق بتحديد جوانب خصوصية في لغة التواصل ،كالجانب التركيبي والدلالي ،وإنما المطلوب هو الاهتمام باللغة .

3-نعوم تشومسكي (1928): هو فيلسوف أمريكي يشتهر بتأسيسه للنظرية التوليدية والنحوية في اللغة وكانت دراساته حول اللغة أحد المستندات التي استند عليها هابرماس خاصة في اهتمام نعوم تشومسكي بالكفاءة والأداء اللغوي والذي طوره هابرماس إلى مفهوم الكفاية التواصلية التي أصبحت بعد ذلك كناية على مجموع الكفاءات البشرية

1- المرجع نفسه ، 228.
2- المرجع نفسه ،ص 229.
3 - مصدق حسن ، يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 127.

الموضوعة في سجل التاريخ اللغوي للبشرية.علاوة على ذلك أعطى تشومسكي أهمية لفحص طرق توليد الكلام وعلى أساسه تم تحديد هدف البحث اللغوي بتحديد المعرفة اللغوية لدى المتكلم المثالي ،هذا الأخير الذي استعاره يورغن هابرماس مركزا اهتمامه بالتواصل واتخاذ المصطلح كنموذج للذات المتكلمة والقادرة على انجاز لغوي سليم.[1]

كما تحدث تشومسكي على القواعد الصورية التي تحكم انتظام الرموز الأساسية ساعيا بذلك إلى تحديد الملامح الأنحاء الكلية كمجموعة مجردة بعد أن عرّفها كنظام من القوانين والشروط والقواعد التي تكون الأسس والخصائص لكل اللغات ،في حين أن يورغن هابرماس كان مختلفا عنه حيث اهتم بالأنحاء الكونية التي من شأنها ضبط شروط الممارسة الاجتماعية السليمة والقائمة على التداول السليم لشروط التداولي المثالي للغة والمتمثل أساسا في (الصدق الصلاحية ،المصداقية ،الحقيقة) [2]،والتي شكلت ما سمي عنده بأخلاقيات الحوار والمناقشة .

2 - الدين عند أوائل مدرسة فرانكفورت (الجيل الاول) :

قبل الحديث عن المسألة الدينية عند هابرماس سوف نتطرق في المستهل عن ذلك من خلال أوائل مدرسة فرانكفورت ،ونظرا لأن طبيعة المدرسة ذات بعد نقدي اجتماعي لتلك القيم التي أفرزها عصر التنوير كما أن الدين فقط قوته وتأثيره في الفضاء العام بسبب سيطرة التقنية علاوة على ذلك فإن رواد الجيل الأول كانوا يهود وفي الوقت نفسه ملاحدة وعلى إثر ذلك لا نجد مسألة الدين ضمن اهتمام فلسفتها ،بل ما هو موجود سوى شذرات ينتابها الغموض في موقفهم من الدين حيث كانت على الرجحان مواقفهم مرتبطة بحملتهم الدفاعية عن يهوديتهم من معاداة السامية خاصة بعد حادثة المحرقة وفي هذا السياق سنحاول أن نذكر على عجل ثلاثة نماذج بارزين على مستوى الجيل الأول ويتعلق الأمر

1- المرجع نفسه ، ص 128.
2 - المرجع نفسه ، ص 129.

على التوالي بكل من (ماكس هوركهايمر ،ثيودور أدورنوا ، إريك فروم) ، فالنسبة لماكس هوركهايمر أول مدير لمعهد البحث الاجتماعي كان الدين آخر اهتماماته ،إلا أن المشاكل المرتبطة بالعقيدة اليهودية التي تعتبر أصوليته دفعت به إلى أن يعير بعض الاهتمام إلى الدين ويعترف بذلك في قوله " لقد كان موضوع معاداة السامية موضوع مناقشة بشكل دائم في البيت ولقد وعيت بهذا المشكل شخصيا داخل الصف الدراسي وخارجه عندما وصفت باليهودي من طرف زملائي بالنسبة لي كانت اليهودية عقيدتي والرايخ الألماني وطني." [1] ومن هنا نفهم أن معاداة السامية أيام الحكم النازي لليهود واضطهادهم بالإضافة إلى استبداد العقل وخيانته العظمى لمشروع التنوير،جعل العالم الغربي يعاني أزمة روحية ذلك ما أكده هو بنفسه حيث يقول " إن ما يثير قلق النظرية النقدية هو مصير سلطة الفرد التي تضيع شيئا فشيئا ونفس الشيء يحدث بالنسبة لمصير اللاهوت والدين في مجتمعنا الراهن فالدين واللاهوت ليس في أزمة وفي بعض البلدان انطفأت جذوتهما ." [2]اعترافات ماكس هوركهايمر ، بيهوديته و فضائح عقل التنوير الذي طمس الكرامة الإنسانية كان وراء بعث الدين من جديد وعودته إلى الحياة العامة وهذا ما أكده هابرماس حول ماكس هوركهايمر " إن هوركهايمر المسن لم يكن فيما يمكن أن يقرأه المرء لاحقا من الممكن أن يعود للإيمان الديني ،غير أن الدين يبدو الآن المؤسسة الوحيدة التي في حال استطاعت أن تجد اعترافا بها يمكن أن تسمح بتمييز الخطأ من الأصح الأخلاق ، من عدمها باستطاعتها وحدها فقط أن تمنح للحياة معنى ترونسدنتاليا

1 - نابت عبد النور ،المسألة الدينية في فلسفة يورغن هابرماس ،نواصري للطباعة والنشر ،الجزائر ط 1، 2019، ، ص9

2 - ماكس هوركهايمر ، ثيودور أدورنو ، جدل التنوير ، شذرات فلسفية ، تر : جورج كتورة ، دار الكتاب الجديدة ، بيروت ، لبنان ، ص 204.

للحفاظ المحض على الحياة." [1] و بذلك يحسم هوركهايمر مسألة الدين وعودته إلى الحياة العامة وضرورة الاعتماد عليه وتغطية الثقوب التي أحدثها عقل التنوير وذلك بالقول بأنه

يستحيل الوصول إلى المطلق من دون الله والأمر نفسه بالنسبة لأدورنو حيث نلمس بصماته الدينية في الحديث على الاضطهاد الذي كان يعاني منه اليهود في تلك الفترة التي عايشوها وخاصة في تلك المعاداة مع السامية و هذا ما أكده في جدل التنوير " إن معاداة السامية تشكل اليوم مشكلة إنسانية ،ذلك أن الفاشية تعتبر اليهود عرقية يجسدون المبدأ السلبي المطلق ، كما أن سعادة العالم تقوم على استئصالهم ." [2] ويربط أدورنوا طبيعة معاداة السامية وفق المقاربة الاقتصادية حيث يقول مرة أخرى في جدل التنوير " تقوم معاداة السامية البرجوازية على أساس اقتصادي خالص : التزوير والسيطرة في الإنتاج فإذا الحكام في العصور القديمة قمعيين بشكل مباشر ،بحيث أنهم لم يدركوا فقط كل العمل للطبقات الدنيا بل كانوا يعلنون أن العمل خزي وعار فإن الحاكم في العصر المركنتلي قد تحول إلى رب عمل كبير في الصناعة ويدخل صاحب المشغل السوق فيقبل المجازفة ويجمع المال ويدخل المضاربة . نحن أمام نظام اقتصادي يغلب عليه الجشع ولهذا السبب راح الناس يصرخون "أوقفوا اللص ثم يشيرون بالإصبع إلى اليهودي لقد صار كبش محرقة لا للمناورات والتحركات الفردية وحسب بل يعني وبمعنى عام وبمعنى عام لكل الإجراءات والظلامة التي تقترفها طبقة كاملة .[3]

وأما بالنسبة لموضوعة الدين عند ولتر بنيامين فإننا نلمس ذلك الاهتمام من خلال إحدى مقالاته بعنوان " حول اللغة بصفة عامة وحول اللغة الإنسانية " وفيها قدم نقدا للتصور البرجوازي الذي اعتبر اللغة خطابا أداتيا ، في حين أرجعها هو إلى طبيعتها الأصلية إلى

1- يورغن هابرماس ، الدين والعقلانية ، نصوص وسياقات ، تر: حسن صقر ،دار الحوار ، سوريا ، د ط ، 2016 ، ص 146.
2 - ماكس هوركهايمر ، ثيودور أدورنو ، جدل التنوير ، شذرات فلسفية ، مرجع سابق ، ص 197.
3 - المرجع نفسه ، ص 204.

الجانب المقدس وذلك من خلال قراءته للكتاب المقدس والذي تحدث عن العلاقة بين اللغة الإلهية واللغة الإنسانية يضاف إلى ذلك أعمال ولتر بنيامين في نقده للعنف وطبيعته والذي يرجعه إلى اعتبارات دينية متعلقة أساسا بإله التقليد السماوي وبالأخص اليهودي والمسيحي كما أن حديثه عن مسألة الفن والذي يربط تطوره ونشأته لاعتبارات دينية.[1]

على إثر ما سبق يبدو أن اهتمام فلاسفة الجيل الأول بالمسألة الدينية لم يكن إلا ضمن إيديولوجيتهم وانتماءهم للديانة اليهودية وانطلاقا من الاعتزاز التاريخي لديانتهم " بأنهم شعب الله المختار ومن هنا كان لزاما عليهم الدفاع عنها من الاضطهاد الممارس عليهم خاصة بعد صعود الحكم النازي والذي طبق عليهم حادثة المحرقة.

أ-هابرماس قبل المنعطف الديني :

على نفس الدرب الذي رسمه جيل الأول للمدرسة النقدية يواصل هابرماس مهمة نقد وإعادة ترتيب عثرات عصر الحداثة ، وإن كان أكثر جرأة من السابقين نظرا لتعدد اهتماماته الفكرية على جميع التخصصات من الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس واللاهوت إلى غير ذلك ، إلا أنه مثل السابقين لم تحظ المسألة الدينية عنده بوافر الاهتمام إلا في بعض المرات القليلة فنجده مثلا في كتابه " الفلسفة والتصوف اليهودي " وذلك من خلال سؤال جوهري كان يبدو له مهما وهو كيف كانت طبيعة حكم فكر التصوف اليهودي في الفلسفة الغربية الحديثة[2]، وفي السياق ذاته يستحضر هابرماس التوراة سواء كان ذلك من خلال تفسير الخاخامات أو تفسير الكابالة ، و نجد في كتابه " القول الفلسفي للحداثة " متأثر بمقولة ماكس فيبر " نزع السحر عن العالم " والتي تؤكد على مشروع الحداثة القائم على أساس العقل وتجاوز الدين و على أساس تلك المقولة يقول هابرماس "

1 - نابت عبد النور ،المسألة الدينية في فلسفة يورغن هابرماس ، ص ،ص 43- 44.
2 - يورغن هابرماس ، الفلسفة والتصوف اليهودي ، تر : نظير جاهل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، وبيروت ط1 ص 05.

إن فك السحر تلاه فك التصورات الدينية للعالم وهو ما أوجد في أوروبا ثقافة لا دينية تعد بالدرجة الأولى عملية عقلانية ."[1]

ثم في مقال بعنوان " حول الهوية الاجتماعية " والتي نشرت عام 1974 وفيها اعتبر أن الدين ظاهرة اجتماعية وفي المقال يحاول هابرماس إعادة الاعتبار للهوية الجمعية للمجتمع وذلك استنادا على فلسفة هيجل الذي اعتبر أن المجتمع نال هوية كاذبة و تماشيا مع ذلك قام هابرماس بمحاولته تحليل المراحل التي على أساسها يتحقق التكامل الاجتماعي بالنظر إلى الهوية الشخصية والجمعية وقد انطلق في تحليل ذلك على أساس الهوية الإنسانية في المجتمعات البدائية عن طريق تصوراتها الأسطورية للعالم ومن خلال رموزها وأعمالها التي توحدت مع الأديان التوحيدية ، وهنا اعتبر هابرماس أن الهوية في المجتمع القديم معادلة للهوية الطبيعية الطفولية [2]، وفي هذا السياق يتجلى أن الهوية الجمعية في المجتمعات البدائية استندت إلى عوامل الأسطورة والطبيعة أيام الطفولة ، وبعد ذلك تظهر مرحلة أخرى مشحونة بأشكال دينية في قالب الأديان متعددة الآلهة وعلى أساسها أقام الإنسان علاقات جديدة مع الآلهة من خلال الشعائر والتعاليم

و هنا تصبح الهوية الاجتماعية للمجتمعات قديما قد دخلت مرحلة التكامل الاجتماعي وقد تمخض على ذلك الرؤى الدينية الميتافيزيقية في قالب الأديان التوحيدية ، حيث يرى هابرماس هنا أن هذه الأديان تشتمل على عدد من الرموز والأعمال الشركية التي لها جذور في الأسطورة والسحر وبناء على ذلك فإن ما تتركه الأديان العالمية هو نظم أخلاقية شاملة [3] وقياسا على ذلك فإنه حسب هابرماس أن المجتمعات القديمة في صراعها من أجل البحث عن هويتها استندت في المجتمعات الأولى على الأسطورة

1 - هابرماس ، يورغن ، القول الفلسفي للحداثة ،مرجع سابق، 08.
2 - حسين غفاري ، معصومة بهرام ،دور الدين في الفضاء العمومي ، مجلة الاستغراب ، ع8 ،2017 ،المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ، بيروت ، لبنان ، ص 83.
3 - المرجع نفسه والصفحة نفسها.

والسحر ورأت فيهم المنقذ مما يتعرضون له من مخاطر ، لتتطور بعد ذلك وتمتزج بمجموعة من الطقوس والشعائر وهنا وصلت الإنسانية إلى نوع من التكامل النسبي متجاوزة نوعا ما ذلك الجانب الأسطوري والسحري وقد قسم هابرماس تكامل الرؤى الكونية إلى ثلاثة أقسام مرحلة الرؤى الكونية الأسطورية ، مرحلة الرؤى الدينية الميتافيزيقية ، مرحلة الرؤى الكونية الحداثوية . [1]وهنا يرى هابرماس أن نظريته في الحداثة ويقصد هنا نظريته في التواصل في مقابل الرؤى الكونية السابقة ويعتبرها المرحلة التي تمثل الهوية الصحيحة للإنسان و على إثرها يعتبر الدين شكل أسطوري خرافي تخلت عليه المجتمعات الحديثة بسبب النتائج التي حققها العلم والتي زادت الإيمان بقدرته في قيادة هذه المجتمعات بدل الدين الذي وصل إلى نهايته . ويتحدث أيضا عن بدايات مراحل التصنيف الاجتماعي إذ يردها إلى بدايات العصر الحجري الحديث

أو المرحلة الابتدائية ،وهنا كان نظام القرابة وبنية الأسرة بمثابة المؤسسة التي تحمي النظام الاجتماعي وتصون وحدته وتبعا لهيجل يرى هابرماس أن التصورات الأسطورية استطاعت للمرة الأولى بناء مجموعة من الاستعارات والرموز القادرة على ربط الظواهر الطبيعية والاجتماعية مع بعضها.[2] ويصف هابرماس المرحلة الدينية الميتافيزيقية بالطبقية أو التفسير الاجتماعي التقليدي ،حيث يرى بأنه في هذه المرحلة تحقق شكل الملكية من نظام إنتاج الثروة الاجتماعية وتوزيعها على أساس النظام الأسري إلى نظام آخر يقوم على ملكية أدوات الإنتاج وهنا بدأت تضمحل سيادة الأسرة باعتبارها النواة لكل نظام لتنتقل بعدها أنظمة الرقابة إلى الدولة .

1 - المرجع نفسه ،ص 85.
2 - المرجع نفسه ،ص 86.

واستنادا لذلك لم يمكن متاحا للرؤية الأسطورية أن تكون عقلانية والسبب يعود لاشتمالها على تفسير للعالم مخالف للعقلانية و على أساس ذلك كانت الدعوات حثيثة من أجل إقصاء الدين والذهاب إلى إعطاء تفسيرات عقلانية تلامس الواقع المعاش وذلك لعقلنة الرؤية الكونية الأسطورية من خلال إيجاد بديل للأسطورة ويتمثل ذلك البديل في الانفتاح وضرورة ممارسة التفكير النقدي .

إن العقلانية هي التي حلت محل المبادئ المادية مثل الطبيعة أو غير المادية مثل الله في المسائل العملية ويشرح لنا هابرماس ذلك من خلال بيانه لخصائص العقلانية والمتمثلة بداية في تجاوز مركزية الرؤية الكونية الأسطورية وبالتالي تشجيع الانفتاح النقدي وتتمثل الخاصية الثانية في تجريد الرؤية الكونية من السحر وكانت قضية السحر من المسائل التي تناولها في نظريته " الفعل التواصلي " وذلك استنادا لماكس فيبر الذي فصل بين الثقافة والقيم والأخلاق والعلم وذلك لفهم العقلانية الغربية ، عليه ذهب هابرماس نفس ما ذهب إليه فيبر حيث رأى أن عجز الرؤى الكونية الميتافيزيقية عن تحديد تفسير دقيق للعلاقات القائمة بين الظواهر الطبيعية هو ما دفع بالإنسان إلى الاعتقاد بأنها

بفعل خالق .[1]

ويقول هابرماس في مقام توضيح تفاصيل البنية العقلانية لعملية إضفاء الطابع اللغوي على المقدس أن الأعمال الخاصة التي كانت تجمع بين أفراد الجماعات البشرية والتي كانت تأخذ شكل المراسم الدينية والتقاليد العبادية ، قد بدأت مع الحداثة تتنازل لصالح العقلانية التواصلية وبدأت سلطة المقدس تضعف لصالح سلطة المجتمع المكتسبة[2] .

1 - المرجع نفسه ،ص 87.
2 - المرجع نفسه ،ص 88.

وفي ذلك إشادة من طرف هابرماس لنظريته في العقلانية التواصلية وذلك لأنها تؤسس للانفتاح على الأخر وتحقيق التفاهم والتواصل البينذاتي دون حصر حرية القرار والتفسير عند مركزية الدين وفقط .

ب -بين الرؤى الكونية الدينية الميتافيزيقية والحداثوية - تقويم تحليلي لهابرماس

رغم إشادة هابرماس بدور الدين في الحياة العامة في بعض المناحي خاصة عندما اعتبره منقضا للإنسانية في بعض المصائب والفواجع ولكن هذا لا ينفي عن هابرماس كونه كان علمانيا متأثرا بالماركسية ومثمننا لمسألة الحداثة واقفا عند عثراتها من خلال تعليقه لها واعتبار أنها مشروع لم يكتمل مقترحا لنظرية الفعل التواصلي والتي فيها أبان هابرماس عن موقف من الدين حيث نجده يقول في وصف العقلانية التواصلية بقوله " إن العقل التواصلي الذي أدعوا إليه ورغم صفته الإجرائية فهو متحرر من كل ما هو ديني

أوميتافيزيقي وهو ما يجعله ينخرط دفعة واحدة ضمن صيرورة الحياة الاجتماعية نظرا لأن أفعال الفهم المتبادل تلعب دور آلية ترمي إلى تنسيق العمل لذلك فالأعمال التواصلية تشكل نسيجا يتغذى من موارد العالم المعيش. "[1]

و عند وضعنا لموقف هابرماس في المسألة الدينية في محك النقد سنجده يرفض الدين ولكنه يقبله في حدود العقل مثلما فعل كانط ، وهنا تبدو نظرته للدين مختزلة على وقع اعتباره بأنه ظاهرة اجتماعية وهذا ما ذهب إلى من سبقوه ومن عاصره من أمثال (كانط ، فرويد ، دوركايم وكارل ماركس) دون الاكتراث لجوهر الدين في حد ذاته .

نجده يتفق أيضا مع فريزر وشارل تايلور في أن الدين ما هو إلا مجموعة من العقائد التي يضعها الناس من أجل تبيين ما يدور في أذهانهم وما يحيط بهم في الواقع الخارجي ،أنه وبتعبير أدق ما هو إلا نتيجة من نتائج التفكير البشري ووسيلة يستطيع بواسطتها الناس

1- Hebermas jurgen, le discours philosophique,de la modernité,douze ,conférences,trd : christian bouchindhomme et rainer ,ed ,galimard,1998,p373.

حل المشاكل التي تواجههم وذلك باستعمال السحر والأسطورة كأولى مراحل التفكير الديني ومع قدوم مرحلة الحداثة التي ستنهي وتهدم تلك الخرافات وهنا كان بديهيا حسب هابرماس أن تكن مرحلة الحداثة أكثر عقلانية[1]،خاصة وأنه اتفق مع ماركس في أن التطبيق المحرف لبعض المبادئ المسيحية عند كل من الكاثوليكية والبروتستانتية واعتبره استسلام للفقراء والمظلومين ورضاهم بالواقع بالرغم من مساوئه ، ويمكننا تسجيل بعض النقاط تبين تحفظ هابرماس في موقفه من الدين واستناده على مبررات ضعيفة أو نتيجة ادعاءات إيديولوجية ويمكن إيجازها فيما يلي :

- على حد دنيال بالسن هناك اعتقاد لدى بعض العلماء بحصرهم النظرة التوحيدية وهي الأكثر عقلانية في تاريخ الدين عند حدود المجتمعات البدائية الساذجة وغياب هذه النظرة عند المجتمعات المتطورة فمن نماذج المجتمعات البدائية التي عرفت الديانة التوحيدية جماعة الصيد وجمع الغذاء و بالنسبة للجماعات المتطورة جماعة الزراعة وتربية المواشي .وأما النقطة الثانية فإن هابرماس يستند في آرائه أكثر حول من سبقوه من المفكرين وفي نظرياتهم كنظرية اللاشعور، والنظرية الاجتماعية والماركسية .[2]

هذه المنطلقات التي انطلق منها هابرماس في نظرته حول الدين بالإضافة إلى التحولات السياسية والحضارية التي شهدها العالم المعاصر ستعيد قضية المسألة الدينية إلى كتابات هابرماس من جديد وعلى ضوءها سيشهد انعطافة وتغيير في موقفه من المسألة ولو بقليل من التحفظات وهو ما نتناوله في العناصر اللاحقة.

ج - عودة الدين إلى الفضاء العمومي " قراءة في آراء هابرماس الأخيرة "

إن إخفاق عقل الحداثة وعدم إيفاءه بوعوده التي رسمها حين قرر تجاوز الميتافيزيقا ومحاولة تحقيق رفاهية وسعادة الإنسان ، عجلت بعودة حكاية الدين والعلمانية من جديد .

1- مجلة الاستغراب ع 8 ، مرجع سابق ، ص 86.
2 - المرجع نفسه ، ص 87.

هذه الحكاية جاءت نتيجة العدد المتزايد للدين وعودته إلى المجال العام وإشراكه في النقاشات العامة وذلك لإنهاء أزمات الحداثة.

إن عودة سؤال الدين والعلمانية إلى الواجهة من جديد ،يبدو سؤالا تافها وذلك بالنظر إلى الإنجازات العلمية والتكنولوجية التي حققتها العلمانية والتي تجاوزت الدين الذي أصبح شأنا خاصة لا علاقة له بالخاصة ، ولكن بالنظر في الجهة المقابلة في الحداثة الفائضة التي أبانت عن فضائحها نتيجة الثقة العمياء في العقل الذي حاول إخراج الإنسان من سحر المقدس وإن كان قد نجح في بعض المراحل إلا أنه أوقع الإنسان مرة أخرى في سحر العلمنة الصماء فإن ذلك يصبح أكثر تفاهة أي عندما تصبح التكنولوجيا ليس لسعادة الإنسان بل لطمس كرامته وذلك ما تترجمه التقنيات الحديثة في الطب المعاصر التي مست كرامة الإنسان وأسلحة الدمار بالإضافة إلى أخطار من مثل التلوث البيئي .

إن مثل هذه القضايا استرعت عودة الدين وإشراكه في مجال الحياة العامة ذلك لأن القوانين الوضعية التي تحمي الإنسان من هذه الأخطار إنما تعود في مرجعيتها إلى قدسية الدين حيث إذا نظرنا مثلا إلى تقنيات الطب المعاصر فإن الكتب المقدسة كانت تحمي ذلك من خلال منع عملية تشريح الإنسان وذلك لحفظ كرامته ، ومن هنا تعالت الأصوات من جديد هذه المرة تطالب بضرورة الدين في الحياة العامة ، وهنا سنسجل بعض الاعترافات لمجموعة فلاسفة ومفكرين قبل حديثنا عن هابرماس ، حيث جاء على لسان عالم الاجتماع الأمريكي بيتر بيرغر (peter berger) الذي كان مدافعا عن العلمنة ،اعترف بأنه كان مخطئا عندما لم يعترف بأن العالم مازال شديد التدين كما كان في السابق[1] ،وقال أيضا "اعتقد أن ما كتبته أنا وغيري من علماء الاجتماع الديني في ستينيات القرن العشرين كان خطأ ،فقد كانت حجتنا الأساسية هي أن العلمنة والحداثة يأتيان يدا بيد :مع المزيد من التحديث يأتي المزيد من العلمنة ،لم تكن هذه نظرية مجنونة فقد كانت بعض الأدلة التي

1- حيدر محمود ،ما بعد العلمانية ،منطق الحدث وفتنة المفهوم ،مجلة الاستغراب ،ع 8 صيف 2017 ،ص 09

تشير إلى صحتها ،لكني أعتقد أنها كانت في أساسها خاطئة إذ أن أغلب العالم اليوم هو بكل تأكيد ليس علمانيا ،بل هو متدين للغاية وبعد ثلاثة قرون تقريبا من التنبؤات الخاطئة أعتقد أن الأوان قد حان كي نحمل عقيدة العلمنة إلى عقيدة الأفكار الخاطئة ونهمس هناك فلترقدي بسلام"[1]،كما المفكر أن خوزيه كازانوفا كان قد وصف إحياء الحياة الدينية بأنه تعميم للدين وعدم خصصته حيث يعتبر التقاليد والطقوس الدينية المتعارفة في شتى أرجاء العالم لا تسمح لأحد بأن يهمشها ولا يضيق نطاقها.[2]كما سيذهب الفيلسوف الكندي شارل تيلر إلى ضرورة إعادة الدين إلى المجال العام مع الاحترام الكامل لخصوصياته وذلك لأن الحاجة إليه تكمن إلا ما له من خصوصية تميزه عن غيره من الوقائع الفكرية

و الإيديولوجية وذلك بذلك يرفض أن يكون الدين حالة خاصة لابد من التعامل معها بحذر واحتراس،[3] في حين أن الفيلسوفة جوديث بتلر تثير قضية التعايش مع الآخر وذلك عند مقارنتها بالحركة الصهيونية ذات التوجه العلماني والديانة اليهودية مستميلة بذلك إلى الأسبقية التاريخية لليهودية كتجسد للحضور الخطاب الديني في تجسيد عملية التعايش مع الآخر[4]، وكيف أصبح الآن ضروري أن نتعايش مع الآخر خاصة في ظل الصراعات الحضارية والسياسية التي يشهدها العالم ، الأمر الذي يعطي أهمية بالغة لدور الدين وأما المفكر الأمريكي كالهون يتلخص موقف في نقطتين الأولى تتمثل في دراسة ميدانية وتاريخية على المجتمع الأمريكي يثبت من خلالها الدور الذي يلعبه الدين خاصة في المجال السياسي حيث يعود له الفضل في صناعة الكثير من الحركات السياسية التي كانت

1- رودني ستارك ، فلترقدي بسلام أيتها العلمنة ،تر : رامي طوفان ،مجلة الاستغراب ع 8 ، 2017 ،المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ، بيروت ، لبنان ،ص 71.
2- د الهلالي عزيز ،عودة الدين إلى الفضاء العمومي في مساءلة المشروع العلماني ،مجلة الباب لدراسة الدين والسياسة والأخلاق ،ع2 2018،الرباط ،المغرب ،ص 78.
3- يورغن هابرماس ، وآخرون ، قوة الدين في المجال العام ،تر : فلاح رحيم ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، العراق ، ط 1 ، 2013 ، ص 15.
4 - المرجع نفسه ، ص ،16

تشاع بأنها ذات اتجاه علماني ، وتتمثل النقطة الثانية في ضرورة إعادة النظر في العلاقة بين الدين والعلمانية.[1]

وأما بالنسبة لهابرماس فإنه لم يكن بعيدا عن تلك التحولات والصراعات التي شهدها العالم حول المسألة الدينية وراح يعيد النظر في موقفه من جديد حولها لتتشكل لديه انعطافة تتماشى مع التحولات الراهنة وقبل أن نقف عند أهم المحطات التي تمثل اهتماماته بالدين فإننا في البداية نستحضر بعض الاعترافات الدالة على أن صاحب نظرية الفعل التواصلي كان متسرعا في نظرته للدين حيث نجد اعترافا له في أحد المقالات التي تم نشرها سنة 1988 يقول فيه بأن مواقفه السابقة من الدين كانت مشوبة بالتسرع وبناء على ذلك فإن الدين لم يعد شأنا خاصا فقط خارجا عن إطار الحياة السياسية و الاجتماعية ، نتيجة لذلك يعترف هابرماس بوقوع الفلسفة في الأخطاء داعيا إياها بالاستفادة من تعاليم الدين واضح ذلك من خلال قوله " إن الفلسفة لديها الكثير من الأدلة والمسوغات التي تدعوها إلى التعلم من التقاليد الدينية ."[2] وأما في كتابه ما بعد الفكر الميتافيزيقي سنجد هابرماس يعترف بأن الدين مازال قادرا إلى درجة كبيرة على مساعدة المؤمنين به من النوازل التي تحدث لهم ولا يمكن للفلسفة أن تحل محله ولأجل ذلك مازال الفكر في مرحلة ما بعد تجاوز الميتافيزيقا قادرا على التعايش من التقاليد الدينية وعلى أساس ذلك يصرح هابرماس قائلا " بأن الفلسفة حتى في نسختها المابعد ميتافيزيقية ليست قادرة على الحلول محل الدين ولا قادرة على هزيمته ولازلت لغة الدين عصية على الخضوع للغة الفلسفة التشريحية ومازلت لغة الخطاب الديني تأبى الاستسلام للخطاب الفلسفي

1 - المرجع نفسه ، ص ، 17

2 - Hebermas jurgen , between naturalisme and religion: polity press, Cambridge ,p 109.

العقلاني." [1]كما راح هابرماس يشكك في نظرية الفعل التواصلي حيث قال في أحد تصريحاته بأن النظرية الاجتماعية المقدمة على ضوء نظرية الفعل التواصلي التي تتناغم

إلى حد كبير مع العلمانية التي لم يفندها بشكل صريح بل ذهب إلى القول بوجود مزاعم واهية أسرفت إلى التشكيك فيها .[2]وفي تعليقه على أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 الذي استهدف برجي التجارة بنيويورك قال وهنا وقع هابرماس في تساؤل محرج أمام جدوى نظريته في التواصل التي هي في طريقها لأن تفقد معناها كليا وعلى ضوء ذلك يقول هابرماس نحن في الغرب نعيش في مجتمعات سالمة ومرفهة ،ومع ذلك فهي تحتوي على عنف بنيوي اعتدنا عليه إلى حد ما.[3] هذا الحدث جعل هابرماس يعترف بشكل قوي بالعودة القوية للدين في الآونة الأخيرة ،مستندا بذلك على الولايات المتحدة الأمريكية ،فرغم أنها ترتب من أكثر الدول من حيث التحديث والتوجه العلماني إلا أننا نلاحظ دورا متزايدا لدور الدين في الحياة الاجتماعية والسياسية لدرجة صعود مرشحين سياسيين بسبب تعاطفهم أو انتمائهم لكنيسة معينة وسقوط آخرين بسبب إهمالهم لدور الدين .[4] إن هذا اعتراف صريح بعودة الدين إلى الحياة السياسية مما يستدعي إلى ضرورة إشراكه في النقاشات السياسية ، وعلى إثر ذلك سيصبح الدين في صميم اهتمامات هابرماس وذلك ما نتطرق له في العنصر الموالي.

1- Hebermas jurgen,postmetaphysical, thinkinge : philosophical ,essays ,translated ,wiliam mark hohengarten, Cambridge, p 51.

2 - أرمان زراعي ،عن مقال ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس في مجلة الاستغراب في عددها 8، 2017 ،المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ، بيروت ، لبنان ،ص 175.

3 - جيوفانا بورادوري ،الفلسفة في زمن الإرهاب ، حوارات مع يورغن هابر ماس وجاك دريدا ،تر:خلدون النبواني المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ،بيروت لبنان ط 1 ،2013 ،ص ،ص 78- 79

4 - المحمداوي علي عبود ، و آخرون ، يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإتيقي في نقد العلموي الديني والسياسي ، مرجع سابق ، ص 178.

د - هابرماس بعد المنعطف الديني :إن انتعاش الحياة الدينية وسط المجتمعات الغربية نتيجة تزايد الثقة في قدرته على تسيير حياة المجتمعات ،والذي نتج عنه قيام دولتين على أسس دينية ويتعلق الأمر بالدولة الصهيونية الدولة الإسلامية في إيران[1]، فضلا عن ذلك زيادة العمل التبشيري ضد المد الإسلامي في أوربا ونشير هنا إلى ظاهرة الحجاب في فرنسا التي أثارت جدلا كبيرا في فرنسا بعد خطاب ساركوزي* وبالاستناد إلى الدراسة التي أجراها المفكر خوزيه كزانوفا حول الدين والتي دونت في كتابه " الأديان العامة في العالم الحديث "حيث اعتبر فيها أن انحسار دور التعاليم الدينية وتنامي الرغبة في الخصخصة الاجتماعية عبر علمنة المجتمعات ،فإن ذلك لا يدل على أن الدين قد افتقد أهميته ودوره في تسيير المجتمعات في مختلف مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية[2]،بالإضافة إلى دراسة المفكر الأمريكي بيتر بيرغر حيث قال " العالم المعاصر يطغى عليه جنون ديني وهذه الخصلة لم تنفك يوما عن المجتمعات البشرية كما أن الدين قد انتشر في بعض المناطق التي لم يكن له فيها وجود سابقا. " [3]ومن هنا فإن اهتمام هابرماس بالدين في كتابه الأخيرة لا يمكننا فصله عن تأثيرات علم الاجتماع الدين ونظر لما سيخلفه الصراع بين الطرف العلماني والديني سيجد هابرماس نفسه مهتما بالدين بشكل بالغ معترفا بذلك بضرورة إعادة النظر في المسألة الدينية وما أثارته من قضايا جديدة نتيجة الاحتكاك بالعلمنة كالتطرف ،والإرهاب والأصولية وهذه أهم المحطات التي نقف عنده والتي تدل على بدايات اهتمام هابرماس بالدين بشكل صريح

1- عطار أحمد ، مجلة اللوغوس ، ع 1 ،2012 ، تصدر عن مخبر بحث الفينومينولوجيا ، جامعة تلمسان ، ص 71.

* - خطاب آثاره وزير الداخلية الفرنسي " نيكولا ساركوزي حول أغطية الرأس بالنسبة للفتيات المسلمات التي تعبرن بها عن رمزية ديانتهم ، و خوفا من المد الإسلامي و تطبيقا لعمليات التبشير ضد الإسلام ، فإن الخطاب نتج عنه سن قانون يقر بعدم السماح للمسلمات بإرتداء أغطية الرأس في المدارس و الأماكن العامة ليبقى الدين مسألة خاصة ، آنظر طلال أسد ، العلمانية الفرنسية و الحجاب الإسلامي ، ، مجلة الإستغراب ع 8 ، مرجع سابق ، ص 97.

2 - آرمان زراعي ، ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس ، الدين في رحاب الحياة الليبرالية ، مجلة الإستغراب ، ع 8 2017 ، مرجع سابق ، ص 176.

3 - المرجع نفسه ، ص 177.

وذلك كما يلي : بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 الذي استهدف برجي التجارة العالمية بنيويورك تحول اهتمام هابر ماس بالمسألة الدينية في الغرب محاولا إظهار ذلك الإشكال الملح والمعاصر لوضعية الدين في المجتمعات المعاصرة ،وما يستوجبه ذلك الحضور والوضع من تأويلات لمقابلاته مع السياسة والثقافة والحالة الاجتماعية ولأجل ذلك عمد إلى أن يجعل من خطاب الحداثة إطارا يضمن محتوى كل من الدين والعلم .ويبدأ هابر ماس بتصدير تصوراته عن وضع الدين فيقرر وجود حالة الأصولية والتحجرية (التي يمكن وسمها بالأرثوذكسية)،وكما هو الحال في الشرق ،في الغرب فاليهود والمسيح والمسلمون يعانون من المتطرفين ولذلك علينا أن لا نركن لفهوهم لأنهم يقودون إلى حرب حضارات الحرب التي أصبحت لغتها الصواريخ الحرب العنفية التي نتجت عنها كبريات الصدمات اليوم وفي ذلك كله ،لا يمكن أن نقول :إن العقل يستطيع أن يقدم حيلا وحلولا لتفسير وتغيير هذه السلوكيات ،بينما يمكننا أن نعول على التفكير في الأمر.[1]

ينشر هابر ماس عام 1961 مقالة بعنوان "المثالية الألمانية الدين وأعلامها اليهود" والتي اكتفى فيها بعرض توثيقي للعلاقة بين الفلسفة والدين وتأثير أحدهما على الآخر دون ذكر أي موقف من الدين.

في عام 1988 ينشر هابر ماس مقال بعنوان "الاستعلاء من الداخل ،الاستعلاء في العالم " في هذه المقالة يحمل تحذيرات هلموت بوكرت ويرد على انتقاد موجه إليه ويعترف بالتسرع في المواقف التي اتخذت من الدين.

1- المحمداوي علي عبود وآخرون ،يورغن هابر ماس العقلانية التواصلية ،مرجع سابق ،ص 244.

في عام 1991 ينشر هابر ماس مقالة للدفاع عن ما كتبه ألفريد اشميدت حول هوركهايمر بعنوان ،"السعي للنجاة بدون التسليم سعي بلا طائل :تأملات في مقولة ماكس هوركهايمر. [1]

في عام 1992 في كتابه " الفكر ما بعد الميتافيزيقي :مقالات فلسفية" يعالج هابر ماس عددا من المباحث ذات التوجه الديني والتي استنتج فيها هابر ماس عدم قدرة الأوربيين على إدراك مثل (الأخلاق ،والحياة الأخلاقية والفردية ،والحرية والخلاص دون جوهر الدين.

في عام 1997 ينشر هابرماس كتابا بعنوان " السلطة المحررة للرموز "مقالات فلسفية حيث تم تخصيصه للبحث في الآراء والنظريات التي تدور حول الدين بالنسبة لبعض الفلاسفة .وفي سنة 2001 وهي بداية الاهتمام الواضح للدين يلقي محاضرة عقب تسلمه جائزة السلام بعنوان "الإيمان والعلم" والتي تم طبعها في كتاب بعنوان "مستقبل الطبيعة البشرية .[2]

في 2002 زار إيران أين ألقى محاضرة في لقائه من أعضاء جمعية علماء الاجتماع وعدد من أساتذة الفلسفة والتي تحدث فيها عن التحول الديني ،وفي نفس السنة نشر هابر ماس مجموعة من المقالات تعالج قضايا ترتبط بالدين والعلاقة بينه وبين العقل ،في كتاب بعنوان "الدين والعقلانية،:مقالات حول العقل والله والحداثة."

وفي العام 2003 ينشر هابرماس كتابا بعنوان " الفلسفة في عصر الخوف والرعب " وهو مجموعة مقالات وكان أحد هذه المقالات في شكل حوار بين جيوفانا بورادوري .

وفي السنة ذاته ينشر هابرماس كتابا بعنوان " مستقبل الطبيعة البشرية " وهو مجموعة مقالات تدور حول قضايا الطب المعاصر أين سيتدخل العامل الديني في تلك النقاشات

1- غفاري حسين ،مقصودة بهرام ،دور الدين في الفضاء العمومي ،دراسة في رؤية هابر ماس الفلسفية ، مجلة الاستغراب ،ع 8 صيف 2017 ،مرجع سابق ،ص 87
2- المرجع نفسه ،ص 88.

خاصة في فصل " العقل والإيمان " والذي كان عنوانا لمحاضرة ألقاها بمناسبة تسلمه جائزة السلام سنة 2001.[1]

في بداية سنة 2004 جرى حوار بين هابر ماس والكاردينال جوزيف راتسنغر في مدينة ميونيخ وقد كان هذا الحوار أبرز منعطفات الحوار بين الدين والعلمانية وكان فحوى الحديث عن كيفية تحسين الكرامة الإنسانية ،حينها اعترف هابر ماس باستعداد الفلسفة التعلم من الدين مادام العقل لم يستطيع القضاء على الوحي ،في حين ذهب البابا إلى ضرورة تحصين الحضارة الغربية عبر خمس ركائز وتتمثل في تعاون العقل مع الإيمان فكرة الحق الطبيعي كحق عقلي إرساء التعدد الثقافي كفضاء لارتباط العقل والإيمان مواجهة التحديات الجديدة التي تواجه الإنسان.[2]

عام 2005 يلقي هابرماس محاضرة بعنوان " الدين في الفضاء العمومي " وذلك في مؤتمر جائزة هولبرغ ،أين تحدث عن إحياء الدين والتدين في العالم بأسره .

في سنة 2006 نشر هابرماس مقالا في المجلة الأوربية للفلسفة بعنوان " الدين في الفضاء العمومي " أين أكد في ذلك على بعض الأفكار التي نوقشت في مؤتمر هولبرغ .

في العام 2008 سينشر كتابا بعنوان " الطبيعانية والدين" باللغة الإنجليزية والذي تضمن بعض المطالب الجديدة مضافا إلى مطالب قديمة كانت في مناسبات سابقة.[3]

في سنة 2010 ينشر كتابا بعنوان " الوعي بما هو مفقود " الإيمان والعقل في عصر ما بعد العلمانية .

1- المرجع نفسه ،ص 89.
2- يورغن هابرماس ،جوزيف راتسينغر ،جدلية الدين والعلمنة ، تعريب وتقديم :لشهب حميد ،جداول للنشر والترجمة والتوزيع ،بيروت لبنان ،ط1، 2013 ،ص 32.
3- غفاري حسين ،مقصودة بهرام ،دور الدين في الفضاء العمومي ، مجلة الاستغراب ،ع 8 صيف 2017 ،مرجع سابق ص 89.

ينشر هابرماس في عام 2013 نشر هابرماس مقالا بعنوان " الرد على منتقدي " وكان ذلك في سياق رده على بعض الفلاسفة والمفكرين ممن انتقدوه على نقل مضامين اللاهوت.

لقد كانت هذه المحطات بمثابة تبريرات تبين من خلالها الاهتمام الكبير الذي أولاه هابرماس للدين والاعتراف بدوره في الحياة الاجتماعية حيث يعترف بأن الإنسان في المجتمعات الصناعية لا يمكنه حل المشكلات المتعلقة بالحياة بعيدا عن تعاليم الدين وفي ذلك يبرر هابرماس قائلا "إن هذا العقل الحديث سوف يتعلم فقط عندما يستطيع توسيع علاقته بالوعي الديني المعاصر."[1]

إن انتعاش الحياة الدينية في المجتمعات الغربية المعاصرة سيعزز حتى من دوره في النقاشات السياسية في الفضاء العام وفي ذلك يقول هابرماس " إن الديني كسب النفوذ ليس على مستوى العالم فقط ولكن كذلك داخل الفضاءات الوطنية العامة أنا هنا أتحدث عن حقيقة الكنائس والمنظمات الدينية التي تضطلع بشكل متزايد (مجتمعات للتفسير) في المجال العمومي داخل المجالات العلمانية ويمكنها أن تصل إلى التأثير على الرأي العام وستساهم في القضايا الأساسية بصرف النظر عما إذا كانت حججها مقنعة أو قابلة للاعتراض."[2]

من خلال المعطيات السابقة سيعتبر هابرماس المسألة الدينية من بين أبرز القضايا الراهنة وذلك نظرا لارتباطها بمفاهيم من مثل العلمانية ، التطرف ،الإرهاب ، محاولا بذلك التساؤل عن وضعيتها في الواقع الراهن واضعا كل جهوده الأخيرة من أجل العمل على إيجاد مكان لها وسط المد العلماني المغرور بانتصاراته منهيا بذلك حكاية الاعتقاد القائل

1- Hebermas jurgen, an awareness of what is missing :faith and reason in a post-secular age, Polity Press,Cambridge, 2010, p 17

2 - عطار أحمد ، هابرماس و العالم الإسلامي ، مجلة اللوغوس ، مرجع سابق ،ص 66.

بنهاية الدين وانتصار العلمانية وكان ذلك في أحدى مقالاته المترجمة للفرنسية " ما هو مجتمع ،ما بعد العلمانية ؟ " حيث يقول واصفا القناعة العلمانية التي مفادها بأن الدين سيختفي في جميع أنحاء العالم لم تعد ممكنة لأنه توجد ثلاثة ظواهر متداخلة تخلق الانطباع عن عودة الدين في جميع أنحاء العالم وهي :التوسع – الامتداد التبشيري –

التطرف ،الراديكالية ، الأصولي ،التوظيف السياسي للدين وما يتبعه من أعمال عنف[1]فالنسبة للعمل التبشيري نشهد اليوم موجة تدين حادة اجتاحت العالم خاصة في أوربا وأمريكا بأبعاد عالمية وهذا من خلال ظهور الإسلاموية الهندوسية البوذية ،الأرثوذكسية الروسية والصربية واليونانية والطوائف البروتستانتية في أمريكا اللاتينية[2] .وأما عن مرض الأصولية الذي اجتاح العالم المعاصر هو من أبرز مظاهر العودة القوية للدين داخل الفضاء العام ويتجلى ذلك في تمسك الأصوليين بالدين في نقاشاتهم وخاصة وأنهم يتقيدون بالنصوص الأصلية ومن هنا أتت تسميتهم بالأصوليين و أما بالنسبة لاستعمال الدين من اجل قضاء مصالح سياسية فإنه كذلك يمثل لنا أهم تجليات عودة الديني مع السياسة ويتجلى ذلك في محاولة صعود دول ذات أبعاد دينية وذلك كحالة إيران و الحركة الصهيونية من خلال اعتبار أنفسهم " شعب الله المختار " وهنا يصبح الدين ليس ذات من أجل وظيفته الجوهرية بل يصبح قوة في يد السياسي يتحكم بها في زمام الأمور .

إن العوامل الثلاثة المذكورة ما هي إلا تأكيد قوي لعودة القداسة من جديد وأنه آن الأوان لأن نرد على مقولة " لقد مات الله " بأنك متّ ومازال الله حيّا ، وأن نقول لم أراد نزع السحر عن العالم ، بأن السحر الأخطر هو سحر العلمنة ، بعبارة أدق حان الوقت لأن نقول مرحبا للمتدينين والعلمانيين وأن نقيم معهم صلحا يفضي إلى سلام عالمي شامل

1- Hebermas jurgen, **Qu'est-ce qu'une Société ''Post-Séculière'' ?**, Gallimard/ le Débat, n° 152, 2008, pp 5 – 8.

2 - لوكيلي حسين ، في السياسة وعودة الديني ، في مجلة الثقافي ، جامعة تلمسان ، ع 2 ، 2014 ، ص 108.

خلاصة : نستنتج من خلال ما سبق عرضه في هذا الفصل من خلال مباحثه الثلاثة مجموعة من النقاط وتتمثل أولاها بالقيمة التاريخية للدين على مر العصور والدور الذي تلعبه في التأثير على المجتمعات ،وذلك كما حددته قراءتنا الحفرية للدين ، رغم تباين المواقف حوله خاصة لدى المجتمعات الغربية الحديثة والمعاصرة بين مدافع عنه مثل كانط وهيجل وبين معارض يدعوا إلى تجاوزه و إقصاءه ،خاصة من نتائج الثورة العلمية

التي حلت محله في تسيير المجتمعات في شتى مجالات الحياة ونلمس ذلك الإقصاء والإهمال لدور الدين لدى المجتمعات الغربية عند بعض الفلاسفة المحدثين مثل ماركس وعند بداية المجتمعات الغربية المعاصرة بلغ إهمال الدين ذروته بل وذلك عندما تم الإعلان بنهايته وظهور النزعات الإلحادية وسط الثورة العلمية والإعلان بالتوجه العلماني كبديل للدين وكان ذلك ظاهر من خلال أعمال مجموعة فلاسفة مثل نيتشه وفرويد وماكس فيبر ، وصولا إلى هابرماس الذي كانت آراءه حول المسألة الدينية متباينة وعرفت تطورا ملحوظا وقد مر تطورها بمراحل إذ نجده في باكورة حياته الأولى قد اتخذ موقفا سلبيا مناهضا للدين معلنا بذلك عن تجاوزه وحلول العقلانية محله وذلك جلي في أهم كتبه " نظرية الفعل التواصلي " ويعود هذا الموقف السلبي إزاء الدين تأثرا بالماركسية ذات التوجه العلماني و في ذات السياق فإن هذه المرحلة يختزل هابرماس فيها دور الدين وموقفه من زاوية التطور البشري حيث يقسم مراحل التطور الفكري الإنساني إلى المرحلة الأسطورية ثم الدينية ثم الحداثية ويعتبرها هابرماس أرقى مراتب التطور البشري لكونها ذات بعد عقلاني بعيد الأسطورة والسحر ، وأما المرحلة الثانية والتي تمتد ما بين الثمانينيات والتسعينيات وفيه تحدث لديه انعطافة من موقف تشاؤمي حول الدين إلى موقف اعتدالي يقول فيه بضرورة الدين بالنسبة لحياة الإنسان وفيه يعترف بأنه لا يمكن للفلسفة الحلول محله إلا إن هذه الإشادة والاعتراف بضرورة الدين نسبي لأنه يحصر دور لدى الفرد فقط ولا مكان له في المجال العمومي ، ولكن في المرحلة الثالثة

وتحديدا في نهاية التسعينيات أين ستصبح المسألة الدينية في صميم اهتماماته ويتجسد ذلك في مجموعة كتبه التي تعالج قضايا كان لابد من حضور المسألة الدينية ومن بينها " مستقبل الطبيعة البشرية " ،" بين المذهب الطبيعي والدين " أين كانت نتائج الطب المعاصر تشكل جوهر متن هذه الكتب ، وهنا وتبعا للتحولات العالمية خاصة الحدث الذي شهده مدينة نيويورك سنة 2001 ومع انتعاش موجة تدين في المجتمعات الغربية المعاصرة وعدول الكثير من علماء الاجتماع المختصين في علم اجتماع الدين عن

نظريات كانوا قد قالوا بها بخصوص نهاية الدين ليعودوا باعترافات جديدة تفند ادعاءاتهم وأمام هذه التحولات سينجر هابرماس هو نفسه وراء هذه الاعترافات ليقول ولكن متسائلا " كيف يمكن أن يستمر حتى يومنا الحاضر إسقاط أو إزالة ما هو عقلاني في علم اللاهوت ومحتوياته الجوهرية وفي ضوء التمحيص النقدي الذي لا يقبل النقض للميتافيزيقا دون تدمير معاني المبادئ الدينية أو العقل نفسه ".[1] و هو التساؤل الذي من خلاله نتجت عنه الكثير من المسوغات والتأويلات حاول من خلاله هابرماس إيجاد فهم أو إعادة فهم للوضع الديني في المجتمعات الغربية وسط المد العلماني و الاهتداء إلى سبيل يكون فيه المتدينين والعلمانيين على حد سواء متعايشين داخل الفضاء العام وهذا الأخير هو المفهوم الذي نتطرق له في الفصل الثاني .

1- المحمداوي علي عبود ، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل ، مرجع سابق ، ص 357.

الفصل الثاني:الفضاء العمومي عند هابرماس قراءة في المفهوم والتحولات

المبحث الأول : الفضاء العمومي دلالاته و تحولاته التاريخية

المبحث الثاني : نظرية الفعل التواصلي و دورها في التأسيس للفضاء العمومي

المبحث الثالث : إتيقا المناقشة و أخلاقيات الحوار

الفصل الثاني : الفضاء العمومي عند هابرماس قراءة في المفهوم والتحولات

تـوطئة :بعد ما تحدثنا في الفصل السابق عن موضوعة الدين وطبيعتها الدلالية اللغوية و الاصطلاحية و توضيحا لوضعيتها في الفكر الغربي نهاية بموقف يورغن هابرماس نتناول في هذا الفصل أيضا موضوعة الفضاء العمومي مفهومه وتحولاته التاريخية عند هابرماس وذلك باعتبار هذه الموضوعة أحد أطراف الرسالة من جهة و من جهة ثانية باعتبار الموضوعة السبب في تعميق الصراع بين الطرف الديني والطرف العلماني داخل هذا الفضاء العمومي و في هذا السياق سنتطرق نتناول الفضاء العمومي من خلال ثلاثة عناصر ، حيث نتناول في العنصر الأول وهو عنوان المبحث الأول الفضاء العمومي ودلالته وتحولاته التاريخية ، و لما كانت العملية التواصلية السائدة في فلسفة هابرماس ودورها في إرساء التفاعل داخل الفضاء العمومي بين المتفاعلين على حد سواء كانوا من المتدينين أو غير ذلك و هذا ما نتطرق له في المبحث الثاني بعنوان العقلانية التواصلية ودورها في فاعلية الفضاء العمومي ، و للفاعلية التواصلية لدى هابرماس داخل الفضاء العمومي شروط تكتمل بها العملية التواصلية داخل الفضاء العام و ذلك من نحاول الحديث عنه في المبحث الثالث وهو أخلاق الحوار والمناقشة كأساس للعلمية التواصلية داخل الفضاء العام

.

المبحث الأول :الفضاء العمومي دلالته وتحولاته التاريخية

الفصل الثاني : الفضاء العمومي عند هابرماس قراءة في المفهوم والتحولات

المبحث الأول :الفضاء العمومي دلالته وتحولاته التاريخية :

1-**الدلالات المعجمية واللغوية للفضاء العمومي :**لا يمكننا الحديث عن الفضاء العمومي دون ربطه بسياقات الوجود الإنساني الجمعي والفردي وهذا لأن دلالات المفهوم منها ما يعد حقيقيا ومنها مالا هو مجازي ،فالفضاء العمومي بالنسبة إلى الجماعة هو دائما على حساب الفضاء الخاص بالنسبة للفرد ،وكلمة فضاء دلالة عميقة وهي في معناها ليس الملأ فحسب بل هي الخلاء المحيط به* سواء ما كان يملأ المكان فردا أو جماعة ومن ثمة فالعلاقة هي بين الحاصل من الممكن والممكن غير الحاصل من وجود الإنسان ،فالمكان مشتق من "كان" وهو تعين كيان الإنسان حيث يصحبه الوعي بكيانه المتعين ،فيكون دازين أو أيس في أين وآن**،يحيط بأولهما كل المكان وبثانيهما كل الزمان وفي هذا السياق يصبح المكان الإنساني هو الجغرافيا بالنسبة للجماعة والفرد باعتباره جزءا من الجماعة والزمان التاريخي وهو يمثل الصيرورة المكانية لتاريخ الجماعة البشرية وهو عمر الفرد الإنساني أيضا من حيث هو كائن متفرد ببدنه الذي هو حصته الذاتية المطلقة من المكان الذي لا يشاركه فيه أحد وذلك هو فضاء الذات الخاص بها وقياسا إليه يمكننا تحديد الفضاء العام وكذا مجالات استعماله على أساس مجموعة من القراءات التي تحدد دلالاته وهي :

*الخلاء من لفظ خلا المكان يخلو خلوا إذ لم يكن فيه أحد ولا شيء فيه ،نقول خلت الدار خلاء إذا لم يبقى فيها أحد وهو في اعتبار الفلاسفة خلو المكان من أي مادة جسمانية تشغله ،فإذا قلنا مثلا مع ديكارت إن المادة امتداد لزمنا القول إن الخلاء متناقض ومحال ويطلق الخلاء عند بعضهم على الامتداد الموهوم المفروض في الجسم أو في نفسه ويسمى أيضا بالمكان والبعد الموهوم ،وهي التسمية نفسها التي يطلقها المتكلمون على الخلاء إذ يسمونه بالفضاء الموهوم كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء دخل الإناء فهذا الفضاء الفارغ هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم وأن يكون ظرفا له وبهذا الاعتبار يكون حيزا للجسم وهنا يتضح قولنا باعتبار الفضاء خلاء فارغ ،أنظر المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية ،ج 1 للدكتور جميل صليبا ،الشركة العالمية للكتاب ،بيروت ،لبنان 1994،ص 536.

**أيس و أين وآن :أيس وهو لفظ عربي مهجور ،تقول جيء به من أيس وليس أي من حيث هو وليس وهو إلا أن الخليل ذكر أن العرب تقول :جيء به من أيس وليس أي من حيث هو موجود واستعمل الفلاسفة اللفظ وليس بمعنى الوجود والموجود وليس كما استعملوا العدم ،يقول الكندي :يتضح لك القول وهو أن الله جل ثناؤه هو الأنية الحق التي لم تكن ليس ولن تكون أبدا ،الأين وأن من الإنية وهي اصطلاح فلسفي قديم معناه تحقق الوجود العيني وهي مشتقة من إن والتي تفيد في اللغة العربية التأكيد والقوة في الوجود ولهذا أطلق الفلاسفة الإنية على الوجود لذاته ،أنظر المرجع نفسه ص ،ص ، 168-182.

أ ـ الدلالة المكانية والسياسية : يتضمن الفضاء العمومي العديد من السياقات والدلالات ومن ضمنها الأكثر تداولا" تلك التي تعني الكلام في المدينة وعلى المشاركة السياسة في الشأن العام ،فالمعنى الأول هو دلالة المكان وتتعلق أساسا بقسمة المكان في المدينة والفصل بين الفضاء العام والخاص يكاد كل منهما أن يلغي الثاني وذلك بمقتضى ما تحدده المنزلة الاقتصادية والاجتماعية من سلطان على تقاسم مكان المدينة فالأحياء الشعبية لا يكاد ينفصل فيها العام عن الخاص بفعل الازدحام في حين أن الأحياء المرفهة تتمتع بالفصل بين العام والخاص "[1]،إن المقصد هنا هو أن الفضاء يختلف حسب المنزلة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات فالتي تكون فيها الحالة الاجتماعية والاقتصادية متدهورة لا يوجد فيها فرق بين الفضاء العام والخاص وقسمة الفضاء داخل المدينة وبالتالي المشاركة السياسية تكون متوازنة في حين أن المجتمعات التي تعيش حياة مرفهة يكون فيها الفرق واضح بين الفضاء العام والخاص وهذا ما نلاحظه في يومياتنا داخل الأحياء في المدينة الواحدة ،فالمنزلة الاقتصادية والاجتماعية لها دور في تقسيم الفضاء العمومي .

إن المعنى الأول أي قسمة المدينة لا يقتصر على العلاقات في نفس الجماعة بل يتعداه للكلام على ما يقابله من علاقات بين الشعوب والدول ،فما يمكن تسميته بالفضاء العام داخل البحار والأجواء يتحدد بالقياس إلى فضاء خاص بكل دولة كما هو الحال في مفهوم السيادة على المياه الإقليمية والجو الإقليمي للدول.[2]

وهنا يصبح الفضاء العام مشترك بين جميع الدول والشعوب على وجه المعمورة بحيث يسمح لكل هذه الشعوب الحركة في فضاء الأرض باعتباره ملكية تشمل جميع البشر

1- المرزوقي أبو يعرب وآخرون ،المجال العام من المفهوم إلى التداول نحو مقاربات متعدية سلسة مغارب ع 1، مركز مغارب للنشر ،2018 ، الرباط ،المغرب ،ص ،ص 15-16

2 - المرجع نفسه ،ص 16.

وليست خاصة بشعب دون غيره ،وهذا ما تأكد من خلال دعوة القانون الدولي إلى تخصيص بعض المناطق من الكرة الأرضية كالقطبين واعتبارها ملكا مشاعا وملكا لجميع

الشعوب بالإضافة إلى اعتبار الفضاء وما يحتويه من أفلاك ونجوم ومجرات وجعله مشاعا بين جميع الشعب كل حسب جهده إلا أن هذا مجرد وهم لأن من يتقاسم الفضاء هم من يملكون القوة والهيمنة .[1]وأما بالنسبة للمعنى الثاني وهو مستوحى من الدور الفاصل بين الخاص والعام وهو الذي أصبح يهيمن من حيث التداول ليلعب بالدرجة الأولى دورا سياسيا يعنى بقضايا الشأن العام ويحمل بعدان فالبعد الأول يعني بحق المواطن في المشاركة السياسة ،وهو بعد متعلق بالحرية السياسية التي يحق لكل المواطنين امتلاكها والتعبير عن رؤاهم ،أما البعد الثاني وهو الحد من تدخل السلطة في حياة المواطن الخاصة وهنا يخص عدم تضييق السلطة على المواطن في التعبير والتفكير لأن التضييق يفقد الفضاء العام وظيفته السياسية ليصبح خاص تمتلكه السلطة ،ولما كان معنى الفضاء في قسمة المدينة تفرع عنه قياس علاقة الشعوب بالدول فيما بينها على علاقة بالأفراد بالجماعة فالأمر نفسه في السياسة حيث يمكننا قياس علاقة الحق في الخوض في المسائل الدولية والشأن العام الإنساني خاصة قضايا المناخ والسلم في صلتها بمفهوم السيادة الذي يحد من حق الغير في الكلام ولكن القانون الدولي تجاوز المعنى الضيق للسيادة ووضع أمورا متعالية عليها مثل : حق التدخل لحماية الناس من الاستبداد المفرد ،أو مفهوم الجرائم الإنسانية ،أو مفهوم تلويث المناخ[2]. إن هذه الترتيبات الجديدة التي أفرزها القانون الدولي تمخض عنها التأسيس لفضاء عام عالمي يهتم بقضايا الشأن العام العالمي وهو ما تجسده تسمية المجتمع المدني العالمي من خلال منظمات حقوق الإنسان ،منظمات حقوق

1 - المرجع نفسه،ص17.
2 - المرجع نفسه ،ص 18.

اللاجئين ،الهلال الأحمر الدولي.ونستنتج في الأخير أن دلالة الفضاء العام في صورتها المكانية متعلقة بالمدينة بالدرجة الأولى وأما دلالته الثانية وهي سياسية تتعلق بحرية الحوار والرأي ومشاركة جميع المواطنين في المشاركة السياسية حول الشأن العام للدولة.

ب ـ الدلالة الزمانية والوجودية : دلالة الفضاء العام هنا ليس لها علاقة بالمكاني والسياسي بل الدلالة الزمانية والوجودية متعلقة بالإنسان عينه من حيث هو ذو كيان له مكان ذاتي هو جسده أي الذي له وعي ذاتي بوجوده هو وعيه بكيانه بوصفه صاحب تعينه المكاني الذي يمثله جسده.[1]

ما يعنيه الفضاء العام هنا هو اعتبار الجسد كفضاء تتموقع فيه الذات التي تعي مكان وجودها مكانا وزمانا ويصبح بذلك هذا الفضاء خاص لا يشارك الذات فيه أحد سواها . وفي هذين المعنيين العميقين كليهما تتجوهر قضية العلاقة بين العام والخاص عامة في تحديد المفهومين أي الدلالة الزمانية والوجودية و بين الكلي والفردي في تحديد الوجود الذي يعبر عنه المفهومان[2]

إذا كان الفضاء العام بالمعنى المتداول هو فضاء اختياري ومتضايف مع الفضاء الخاص الذي ينبغي إيجاده وحمايته بالمعنى العمراني والسياسي، * وأما الفضاء العام بالمعنى العميق فهو ليس اختياري بل تحدده ضوابط طبيعية وأخلاقية ،وهو مثل الأول في علاقة مع فضاء خاص يمثل أحد أبعاد كيان الإنسان والذي ينبغي حمايته بالمعنى العضوي والنفسي ومنع تجاوزه لأن عين حماية كيان الفرد ، ويتألف من خمسة مستويات

1- المرجع نفسه ،ص 19.
2- المرجع نفسه ،ص 20.
*مثلا نجد هابرماس في حديثه عن النشأة الأولى للفضاء العام وذلك بداية من الدولة كمكان عام ممثلا بمؤسساتها الإدارية والقانونية والفضاء الخاص المتكون من الأسرة الملكية والمجتمع المدني وهذا في مواجهة السلطة وهنا ما اصطلح عليه بقسمة المكان إلى عام وخاص ،أنظر منصور أشرف ،نظرية هابرماس في لمجال العام ،مجلة أوراق فلسفيةمصر ع 7 ديسمبر 2002 ، 252.

الأول : وهو العلاقة بين ظاهر الذات وباطنها فما ينتسب إلى الفضاء هو الجسد والذي يكون في تضايف مع فضاء خاص هو باطن الإنسان أو روحه، التي[1] لا يطلع عليها إلا الله حتى هو ذاته معرفته لباطنه نسبية .وأما المستوى الثاني وهو العلاقة بين الذوات من

مدركات أو ما يسمى بالواقع ،وبين ما لدى الذات من تصورات لهذا الواقع ،و المستوى الثالث وهو والأكثر دلالة على المفهوم بمعانيه الخمسة وهو العلاقة الظاهرة بين ذاتين وباطنها ويقصد هو بالأسرة التي هي ذات ظاهرة وباطن وكثرة ووحدة بمعنى أن وجود الأسرة له وجهان ظاهر يمثل الفضاء العام ويشترك فيه جميع أفرادها وأما باطنها وهو الفضاء الخاص والذي يتمثل في تلك العلاقة بين الزوجين[2] ، إنه في هذه الحالة بالنسبة للأسرة هي بمثابة فضاء عام مطلق في وجه الأول أي في علاقتها مع جميع أفرادها وهذا عندما يكون الحديث عن شأنها عامة ،في حين أن وجهها الثاني وهنا تصبح فضاء خاص مطلق وهذا من خلال تلك العلاقة الودية التي تجمع الزوجين في فضاء خاص دون مشاركة الآخرين ،وأما بالنسبة للمستوى الرابع وهو العلاقة التواصلية بين ثقافة وأخرى فمثلا الفضاء الإنساني العام متضايف مع الفضاء الثقافي الخاص بكل جماعة ،والمرور بين ثقافتين متباعدتين وحتى بين حقبتين من نفس الثقافة ،وهناك المستوى الخامس هو العلاقة بين الإنسانية إن اعتبرناها كذات فضائية من خلال خصوصياتها ،وعلاقتها بالفضاء العام الذي تشغله الموجودات الأخرى[3].وأما المستوى الخامس وهو آخر مستويات الفضاء العام و هو يتعلق بالعلاقة بين الإنسانية باعتبارها وحدة فضائية ما وهي خصوصيتها بصفتها متعلقة بالبشر و بينها وبين الكائنات الأخرى سواء كانت حية

1- المرجع نفسه ، ص 21.
2 - المرجع نفسه ، ص 22
3 - المرجع نفسه ، ص 23.

أو جامدة ، وهنا إشارة إلى وجود فاصل الإنسان وباقي الكائنات الأخرى التي تشكل بدورها الفضاء العام المتخلف والمتجاوز عن المشترك الإنساني.[1]و يمكننا أن نقول أيضا من بين الدلالات عن الفضاء العمومي سوف نجد لفظتين الفضاء والعمومي فالأولى لفظة لها معاني متعددة يمكن توظيفها في عدة سياقات ،فيمكن أن يكون المقصود بالفضاء ذلك الفضاء الخارجي ، خارج الكرة الأرضية أو نقصد به " المكان" كأن نقول هذا الفضاء لممارسة الرياضة ، وقد نقصد به المجال كأن نقول مجال مفتوح للطلب و أما بالنسبة للكلمة الثانية عمومي فهي تعني ما هو عام أي الشيء الجماعي المشترك.[2]

وبذلك عند قراءتنا للفظتين مع بعضهما يمكننا أن نقول أن الفضاء العمومي هو حيز

أو مجال يكون معنويا أو ماديا و يكون منفتحا للجميع على اختلاف فئاتهم السنية

و حالاتهم الاجتماعية بل وحتى معتقداتهم وذلك لتبادل الآراء والنقاشات حول قضايا عامة تهم الصالح العام ،و على هذا الأساس نستنتج أن الدلالة اللغوية للفضاء العام ليست محصورة فيما هو سياسي و مرتبط بالمدينة بل كل ما يشغل حيزا ما ، بحيث حتى الإنسان باعتباره كائنا عاقلا يشغل مكانا أو فضاء خاص من جهة يتقاسمه مع ذاته (ثنائية الجسد والروح و من جهة ثانية يشغله مناصفة مع بقية الكائنات الحية والجامدة .

2 - في الدلالة الاصطلاحية للفضاء العام :بعد قراءتنا لمفهوم الفضاء العام من الناحية الدلالية اللغوية التي تكون لنا بمثابة جسر نعبر به إلى تحديد القراءة الاصطلاحية للفضاء العمومي و هو ما يشكل أحد الأطراف في موضوعنا ، حيث نجد أن المصطلح مرتبط

1 - المرجع نفسه ، ص 24.
2 - د فلة بن غربية ،تعليمية الدرس وأبعاد المفهوم في علوم الإعلام والاتصال ،مقياس نظريات الاتصال نموذجا ، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية ، ع 6، جانفي 2016 ، جامعة وهران1 ،ص 245.

بالفيلسوف الألماني هابرماس و هو تلك الميادين أو مجموعة الأماكن في المدينة التي يملك فيها الأفراد حق الدخول المشروع ونذكر على سبيل المثال شوارع المدينةومنتزهاتها و الساحات التابعة للأماكن العامة ، وهنا يمكننا التمييز بين الفضاء العمومي المتاح لجميع المواطنين على غير الفضاء العمومي الخاص الذي يكون الدخول فيه مقيدا بضوابط وقوانين حيث نجد مثلا النوادي من حقها أن تقبل الدخول للضيوف المدعوين والأعضاء ومنع غيرهم.[1]

و بالتالي فإن الفضاء العمومي يتعلق بالأماكن خاصة الكبرى مثل قاعات السينما

و الحدائق والمنتزهات الموجودة داخل المدينة أو الدولة والتي هي ملكية لكل المواطنين على حد سواء باختلاف أجناسهم وفئاتهم العمرية .

يبدو أن هذا التعريف للمصطلح تعريف سكوني جامد مكمل للدلالة اللغوية ، وهذا ما يقودنا إلى الفضاء العمومي من الناحية الإجرائية أو التطبيقية خاصة على المستوى السياسي ودوره في التأسيس لقيم المواطنة والديمقراطية والنقد ،خاصة وأن الديمقراطيةتتجسد من خلال مجموعة من مؤسسات الدولة التي تضمن النقاش لعدد كبير من المواطنين ولهذا حاول هابرماس إعادة النظر في تأسيس الفضاء العمومي خاصة

و أنه يرتبط به وذلك من خلال كتابه " الفضاء العمومي أركولوجيا الدعاية باعتبارها مكون أساسي للمجتمع البرجوازي ، حيث قدم فيه دراسة للتحولات التاريخية والبنائية للفضاء العمومي البرجوازي ، هذا وعن دوره في إرساء الديمقراطية يعتبره هابرماس مفهوما أساسيا داخل النظرية المعيارية للديمقراطية ،إذ أنه من خلاله يتم التعبير عن شروط التواصل التي بواسطتها أن يتحقق تشكل نقاشي للرأي والإرادة لجمهور من

1 - سبيلا محمد ، الهرموزي نوح ، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة ، المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية ، الرباط ، المغرب ، ط 1 2018 ، ص 367.

المواطنين[1]، و على أساس ذلك يعتبر المجال العام حسب هابرماس " سابق في ظهوره على القانون المدني الذي ينظم العلاقات بين مواطني المجتمع والحقيقة أن العكس هو ما

حدث فتطورات القانون المدني والديمقراطية لم تعمل إلا على ضمان الحريات الممارسة في مجال عاما قائما بالفعل وعلى ضمان استقلال هذا المجال وتأمين خصوصيته .[2]

و يقول هابرماس عن المجال العام " إنه أولا وقبل كل شيء مجال حياتنا الاجتماعية حيث يوجد شيء عن الرأي العام يقترب من التبلور ويكون متاحا للجميع ، وجزء من المجال العام يتجلى في المحادثة اليومية حيث يجتمع أفراد خاصين لتشكيل كيان عام بعد ذلك لا يتصرف هؤلاء على أنهم رجال أعمال أو محترفين في مجال العلاقات الخاصة كما أنهم لا يتصرفون كأعضاء في نسق دستوري معرض لقيود قانونية في بيروقراطية الدولة فالمواطنون يتصرفون على أساس أنهم كيان عام ، عندما يتباحثون بطريقة غير محدودة ،أي أن هناك ضمان لحرية التجمع والترابط وحرية التعبير عن آرائهم العامة عن قضايا ذات طابع عام.[3]

و يعتبره هابرماس أيضا بأنه مجموعة من الأشخاص الخواص يجتمعون من أجل النقاش حول قضايا ومشكلات لها طابع المصلحة العامة أو المصلحة المشتركة ، في حين ذهب إيف سانتومير إلى وضع تعريف يلخص مجموعة التعاريف التي قيلت حول الفضاء العمومي حيث يقول بأنه تجمع لأشخاص خواص يقومون باستعمال عمومي لعقلهم حيث

1 - البلواني عادل ، النظرية السياسية لهابرماس ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، دط ، 2014 ،ص 132

2– J.Thomson : the theory of the public sphere , areview article,theory culture society ,sage ,London, 1993, vol ,10,p 194.

3– Jurgen Hebermas, The public Shpere an encyclopedia , article ,trans :sara lennox frank lennox, new german.

يتسجد ذلك في مجموعة الأماكن ذات الطابع العمومي من مثل المقاهي ، الجرائد الصالونات .[1]

إن مفهوم الفضاء العمومي هو أيضا معطى أمبريقي ورمزي في الوقت نفسه حيث يمكن أن يكون ماديا مثل وقد يكون معنويا مثل قيمة ،إذ أنه ليس محصورا كمكان جغرافي فحسب بل يحتوي قيم ومعايير اجتماعية حيث يمكن له أن يكون فضاء رمزي أين يسمح للأفراد بالتموقع والتموضع داخل المجتمع واتجاهه فالمفهوم إذن يحمل فكرتين فمعناه في الفكرة الأولى هو فضاء عمومي للتعبير الحر ينظر إليه كفضاء [2]للاتصال و أما معناه في الفكرة الثانية وهي أن الأفراد بداخله يبروزن آرائهم خلال النقاش العلني حيث يستندون إلى استعمال دلالات عقلانية في محاولة إيجاد حلول للمسائل العامة .

و تأسيسا على ما سبق ذكره فإن الفضاء العمومي هو بمثابة وسيط بين السلطة وعامة الشعب حيث من خلالها يتم تقييم مشاريع و أعمال الحكومة ومراعاة ملائمة تلك المشاريع لما يخدم الشعب ، مما يعني أن هذا النقاش داخل الفضاء العمومي يكون بشكل مشترك بين المواطنين أي يحق لجميع المواطنين إبداء رأيهم حول تلك المشاريع وهو بذلك يصبح المملكة التي فيها يجتمع الأفراد للإسهام في النقاشات العمومية حيث بإمكان كل واحد الحلول به ولا أحد يدخل الفضاء العمومي بامتياز لا يملكه غيره ، وهنا يعني أن المواطنين المشاركين في النقاش يجب أن يكونوا متحلين بالمصلحة العامة ، و إلغاء المصلحة الشخصية والصراعات الإيديولوجية ويجب أن تجمعهم لغة حوار واحدة .

وفي دراسته المتعلقة بالفضاء العمومي عند هابرماس يحدد رشيد العلوي دلالاته على النحو التالي :

1 - البلواني عادل ، النظرية السياسية لهابرماس ، مرجع سابق ، ص ،ص 132 – 133.
2 - د فلة بن غربية ،تعليمية الدرس وأبعاد المفهوم في علوم الإعلام والاتصال ،مقياس نظريات الاتصال نموذجا ، مرجع سابق، ،ص 245.

سياسية :وتعني اجتماع الأفراد في المدينة وكيفية تنظيمهم لشؤونهم ولكيفية استعمالهم لمواهبهم الذهنية والجسدية .

اجتماعية :تمثل مسحا لكل البنيات الاجتماعية من جهة مكوناتها و وظائفها وكيفية تفاعل عناصرها .

اقتصادية : وتشمل مختلف علاقات الإنتاج والاستعمال والتبادل وطبيعة اشتغالها تحررا أو اغترابا

ثقافيا : تتعلق بالإنتاجات الرمزية اللغوية والأدبية والفكرية للبرجوازية الناشئة

إتيقية : توجيه الإنسان لذاته فكرا وعملا وذلك بفضل معايير إتيقية محددة في أخلاقيات المناقشة

أنطولوجية : وجود الفرد داخل فضاء مؤسس على مبادئ ومحكوم بقيم حارسة للإنسانية.[1]في حين يلخص كالهون الفضاء العمومي في العناصر التالي :

القدرة على المخالطة والتواصل الاجتماعي بين الأفراد دون الأخذ بالاعتبار المكانة التي يشغلها هؤلاء الأفراد و تعتبر المناقشات العقلانية هي الحكم الوحيد في أية قضية تطرح للنقاش .

1 - العلوي رشيد ، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ، 8 نوفمبر 2014 ، موجود على الرابط التالي : -HTTP://MOMINOUN.COM/PDF1/2014 11/545E02A2D35592087784350.PDF

تمثل القضايا والموضوعات المطروحة للنقاش في المجال العام قضايا لم تكن مطروحة لمثل هذا النقاش والنقد ، مثال القضايا المرتبطة بالحكومة والمؤسسات الدينية وسلطة الدولة .[1]

و استنتاجا لما سبق ذكره حول موضوعة الفضاء العمومي ، حيث أنه للمشاكل السياسية التي كان المجتمع الألماني يتخبط فيها خاصة بعد الحرب العالمية الثانية ، وضع هابرماس الفضاء العمومي كمدخل جوهري لإصلاح الممارسة السياسية داخل المجتمع الألماني ، مما يسمح لجميع المواطنين المشاركة بآرائهم في صناعة القرار المتعلق المجتمع الألماني بما يتناسب مع المصلحة العامة و بذلك الفضاء العمومي بمثابة الأرضية الخصبة التي توضع فيها قرارات السلطة محك النقد و فيها يكون للمواطنين الحق في مشاركة الرأي وبالتالي تتجسد الديمقراطية وقيم المواطنة وحرية الرأي والتعبير .

أ -**القراءة الأركولوجية للفضاء العمومي :** يبدوا أن المنهج الأركيولوجي الذي يعود لصاحبه ميشال فوكو أصبح منهجا ضروريا خاصة في المصطلحات الحديثة التي لها علاقة بالدراسات الإنسانية والاجتماعية و الفضاء العمومي ينتمي إلى هذه المصطلحات الحديثة وهو يحتاج إلى نوع من الحفر حوله لإنهاء بعض الغموض والالتباس حوله ، حيث يرجعه صاحبه إلى بداية من القرن السابع بين مجال الدولة بسلطاتها الإدارية والقانونية وبين المجال الخاص المتكون من الأسرة الملكية والمجتمع المدني حيث كان هذا المجال الخاص ميدان يواجه فيه المواطنين سياسة الدولة وينتقدونها ،ولكن هذا المجال كان مرتبطا في بداياته بعدة عوائق منها ما هو خاص بالتبادل التجاري المادي، ،كما أن

1 - أد فرج محمود أنور محمد ، دور المجال العام في ترسيخ الحكم الرشيد ، مجلة جامعة التنمية البشرية ، المجلد 3 ، ع 1 أذار 2018، ص 2.

التمثيل كان محصورا في حضور الأمير أو العاهل أمام رعاياه وتمثيل نفسه أمامهم لا تمثيلهم أمام تنظيم سياسي أو اجتماعي.[1]

ومع نهاية العصور الوسطى زاد التمييز بين الكنيسة والأمراء والملوك وذلك في اتجاه زيادة الاستقطاب بين طرفي ما هو عام وما هو خاص ابتداء من القرن السابع عشر حيث تحول الدين إلى شأن خاص كما ظهر التمييز بين ميزانية الأمراء والبلاط كما أخذت ميزانية السلطة عن الاستقلال عن الإقطاعية وبلاط الأمير.[2]

وفي ظل هذا البناء الاجتماعي ظهر المجال العام الذي يجتمع فيه المواطنين لمناقشة القضايا السياسية وكان في بدايته محصورا داخل الصالونات الأدبية ثم انتقل إلى المقاهي والأماكن العامة في أوروبا ،كما كان لظهور الصحافة والمجلات والدوريات النقدية دور كبير في توسعة مجاله ومع نهاية القرن الثامن عشر استطاع كانط أن يعلن أن ميزة العصر هي النقد.[3]

و على هذا الأساس يرجع هابرماس البداية الفعلية للفضاء العمومي بداية من كانط خاصة في الجانب التطبيقي وذلك من خلال مقاله المشهور الذي جاء على شكل صيغة استفهامية ما الأنوار ؟

و كان ذلك سنة 1784 ، أين دافع كانط عن فكرة الاستعمال العمومي للعقل والجرأة في التفكير و تجاوز الخمول والحجر الفكري الذي فرضه سلطان الفكر الديني .

1 - منصور أشرف ،نظرية هابرماس في لمجال العام ،مجلة أوراق فلسفية ،مصر ،ع 7 ديسمبر 2002 ، 252.
2 - المرجع نفسه ،254.
3 - آفاية محمد نور الدين ، الحداثة و التواصل في الفلسفة في الفلسفة النقدية المعاصرة ، هابرماس نموذجا ، مرجع سابق ص 95.

من مقولة الأنوار تبدأ حكاية هابرماس في رصد تشكل الفضاء العمومي الذي يعتبر هو البداية الفعلية لتوجهه السياسي خاصة وأنه جاء في ظل الظروف التي عايشها في تلك الفترة في ألمانيا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية و صعود الفكر النازي بقيادة هيتلر والمضايقات التي تعرضها لها ، وهنا زاد اهتمامه بالفكر السياسي و الدعوة لتجاوز هذه الصراعات والاتجاه نحو بناء اجتماعي قومي يقتضي الحوار و حرية الرأي لجميع المواطنين في ألمانيا و في هذا السياق تبلورت فكرة الفضاء العمومي وذهب بذلك هابرماس متتبعا لظهورها ، ولكن يصرح بأنه في دراسته للمجال العام سيقتصر على الفضاء العمومي البرجوازي كنموذج ولما كان الفضاء العمومي ينطلق أساسا من الإرث الكانطي لفكرة العمومية فإن هابرماس يركز في اهتمامه وتحليله لأركولوجيا الفضاء العمومي على العمومية ولكن في سياق بحثه عن تشكل هذه الفكرة التي استوجبت الإلمام بحقول معرفية متعددة على غرار الاقتصاد والسياسة والقانون و كذا التاريخ الاجتماعي

و علم الأفكار إلا أن هابرماس يقر بصعوبة ذلك و يستند في رحلته البحثية إلى علمي الاجتماع والتاريخ حيث أنه اعتبر فكرة العمومية مقولة تاريخية و لأجل مقاربتها يتعين علينا التسلح بعلم الاجتماع[1]،ولما كانت فكرة العمومية و التي يمكن أن تشتق منها لفظة العمومي متعددة في استعمالاتها إذ أنه من بين الاستعمالات يمكننا أن نقول عن المؤسسات التي تملكها السلطة والتي يحق لكل المواطنين الدخول إليها والاتصال فيما بينهم إلا إن هذه المؤسسات تبقى بمثابة فضاء له أغراض ترفيهية في حين أن لفكرة العمومية توظيف آخر في المجال السياسي النقدي والذي من خلاله يعزز الحرية السياسية والديمقراطية

و على هذا الأساس يمكن من خلال العمومية التمييز بين العقل في استعماله العمومي الذي يستعمل بمثابة عقل نقدي أكثر تحررا وحرية من العقل الخاص ولكن في فضاء جمهور

1- Habermas ,l’espace puplic ,archéolojie de publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise , traduit par , marc b ,de launay ,(édition payot 1978) p, 82.

القراء وميزة هذا الاستعمال العام للعقل هو أنه يحاور وبكل حرية ودون الأخذ بعين الاعتبار قيود السلطة سواءكانت سلطة دينية أو سياسية أو عائلية في كل المواضيع الأساسية بواسطة الكتابة والنشر و أما بالنسبة للعقل الخاص هو عكس الأول أي أنه عقل مقيد وخاضع للسلطة ، إنه عقل يعقل نفسه بكل صرامة ، يمتثل بدون نقد لقوانين الفضاء العام المصاغة في إطار ما يعرف بالقانون العام[1].حيث ترجع بداية فكرة العمومية للفيلسوف الألماني كانط و كان يقصد بها الاستعمال العام للعقل و هو المبدأ الذي يقود نظام الحق أي هي منهج الأنوار ذاته حيث أنه بفضلها يمكن للأفراد التحرر من حالة القصور والتوجه نحو التقدم و تحقيق نظام عادل و كامل .[1]و لكن هابرماس سوف ينتقد كانط في حصره فكرة العمومية عند جمهور العلماء فقد دون عيرهم و تحديدا خص بالذكر فئة الفلاسفة و يقول هابرماس " بالنسبة إلى كانط و إلى الموسوعيين يظهر التنوير أي الاستعمال العام للعقل على الفور أنه مسألة العلماء بخاصة أولئك الذين ينشئون مبادئ العقل الخالص أي الفلاسفة ." و على ذلك فإن الفضاء العام لدى هابرماس لا يبقى محصورا فقط في الجامعة حيث يمارس الفلاسفة عملهم النقدي بل إن الجمهور المتشكل من الشعب بإمكانه استعمال عقله و الاستفادة منه و بذلك يرفض هابرماس وصاية الفيلسوف و اعتباره الشخص المناسب لتحقيق مهمة التنوير و هذا ما يعيد أوروبا إلى نفس وصاية الكنيسة بل كل شخص يحسن استعمال عقله يكون مؤهلا وله الحق في القيام بدوره في مسألة التنوير و استعمال العقل استعمالا عموميا.

إذن تحقق العمومية في حضن جمهورية العلماء و كذلك لدى كل من يحسن استعمال عقله والاستفادة منه شريطة أن يخرج من حدود الفضاء الخاص ذلك لأن الاستعمال العام للعقل لابد أن يكون حرا و هو وحده يمكن جلب الأنوار ضمن الناس بينما استعماله الخاص

1 - Ibid,114.

يكون محدود للغاية و تتجلى بشكل واضح إسهامات هابرماس بالعودة إلى كتابه " التحولات البنيوية " السالف الذكر و تتبع دلالته التي تعني عمل نقدي محايث ينتسب إلى فئة الفضاء العام وهي ترجمة للكلمة الألمانية " **Öffentlichkeit**" والتي تعني العلانية والشفافية والانفتاح ووفقا لهابرماس فإن مثل التنوير " الحرية ، التضافر ، المساواة " هي مفاهيم كامنة في الفضاء العام[1]،ومن هنا كان الفضاء العام بوابة للنقد والانفتاح نحو قيم التنوير والحداثة و بذلك قام بإعطائه الأهمية الكبر في دراسته و اعتباره قوة يرتكز عليها الفكر السياسي المعاصر ذلك لأنه فتح المجال للمناقشة بين جميع المواطنين.

ومنذ اهتمامه بدراسة التحولات البنيوية للفضاء العام سنة 1962 في كتابه الذي قدم كأطروحة دكتوراه في العلوم السياسية أقر هابرماس أنه في تحليله السوسيولوجي للفضاء العام سينحصر ذلك في نموذج الفضاء العام البرجوازي من خلال دراسة ظهوره وتحوله و بنيته ووظيفته و خصائصه على مستوى كل عصر مستندا في ذلك على المعطيات التاريخية والاجتماعية.

نستنتج من هذا الكلام أن الفضاء العمومي حسب هابرماس من خلال النظرة البرجوازية قد تشكل نتيجة لذلك الازدهار الاقتصادي والتبادل التجاري الذي سمح للأشخاص بالتلاقي و تبادل الآراء بالإضافة إلى انتعاش الصالونات والمقاهي بدأالتحفيز ينتاب شعور أي مواطن لمحاولة استعماله عقله و إبداء رأيه و تجسيد التواصل بين الذوات وفي ذلك يقول هابرماس " و أقصد بالفضاء العام الأماكن التي يجتمع فيها الأفراد والجماعات المستقلون

1- جيمس جوردن ، يورغن هابرماس مقدمة قصيرة جدا ، تر : أحمد محمد الروبي ،مؤسسة الهنداوي للتربية والثقافة ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ،2015 ، ص 26.
فينليسون

بوصفهم جمهورا يتناقشون حول الشؤون المشتركة والقوانين والقيم بغرض السعي لصياغة السياسات والحلول والتحديات التي تواجه العالم كله.[1]

و بالتالي يصبح التفاعل والتواصل بين المواطنين و تجسيد الفعل الديمقراطي الذي يقتضي إشراك الجميع في صناعة القرار و محاربة تسلط الحكومة و تجسيد مشاريعها بما يتوافق مع المصلحة العامة للمواطنين إنما يتم بفعل أرضية الفضاء العمومي و اعتبارها كوسيط بين المواطن والحكومة .

ب - الدعاية و علاقتها بالفضاء العمومي :من المفاهيم التي باتت متلازمة مع الفضاء العمومي فكرة الدعاية باعتبارها قوة أساسية في تعزيز قوة الفضاء العمومي في كبحه للسلطة ، حيث يرجع هابرماس استقلالية الفضاء العمومي إلى انتعاش الصحف و كذا بروز الرأي العام والدعاية خاصة من سكان المدن والبرجوازيين الذين كيفوا عاداتهم القرائية من الجديد من المنشورات و خاصة مع دخول التحليل النقدي في الصحافة اليومية تشكل في قلب الفضاء الخاص شبكة مكثفة من التواصل العمومي أي أنه مع ظهور الدعاية و الإعلام سوف يزيد الفضاء العمومي أكثر انتعاشا و فعالية و ذلك عندما تتشكل علاقات اجتماعية جديدة مؤسسة على المناقشة والاستعمال العمومي للعقل و يتجسد ذلك في الصالونات و المقاهي أين يتداول الناس الأخبار و يعلقون عليها من خلال إبداء كل فرد رأيهو على أساس ذلك يصبح مبدأ الدعاية والإعلام مبدأ مراقبة حيث استغله الفضاء العام البرجوازي للوقوف في وجه السلطة لوضع حد للأسرار الخاصة بالدولة المطلقة

1 - Jürgen Habermas, **The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society,** translated by Thomas Burger, (Cambridge, MA: MIT Press, 1991),p 27.

و ينتقد هابرماس دور الصحافة قبل الثورة الفرنسية في حين يثني عليها وعلى مبدأ الدعاية في التأسيس لفضاء عمومي يكون بمثابة الوسيط بين حاجات المجتمع والدولة

و كان ذلك بعد الثورة الفرنسية حيث قدم هابرماس نموذج عن بريطانيا و فرنسا من خلال تطور العلاقة بين الفضاء العام الذي يمثل الشعب والدولة.[1]و هكذا مع انتشار الصحافة

و مبدأ الدعاية سيزداد الفضاء العام أكثر قوة و فعالية خاصة مع القرن الثامن عشر حيث ساعد ظهور ما يسمى بحقوق الإنسان و ضمان الحقوق المدنية عن طريق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بعد الثورة الفرنسية حيث تضمن حرية التنظيم

و حرية التعبير و نشأة الصحافة الحرة من خلال ظهور مساحات حرة كالمقاهي والصالونات والدوريات الأدبية يستطيع فيها المواطنون الانخراط في نقاشات

عامة حرة[2]،أين نصل إلى ما يسمى بالفضاء العمومي السياسي الذي من خلاله تصبح السلطة السياسية تخضع لرحمة العقل النقدي الحر أين يتم وضع كل ما لا يصب في مصلحة المجتمع إلى النقد و إعادة النظر و إلى ذلك الحين عندما يصبح الفضاء العمومي يقوم بدوره بفضل دور الدعاية و الصحافة التي تفضح السلطة حول ما هو غير صالح تكون هنا العلاقة بين السلطة و الرأي العام في خدمة المجتمع .

ج -الفضاء العمومي و انحرافه عن مهامه :إن الفضاء العام كما ذكر سالفا تتمثل مهمته في مراقبة مشاريع و قوانين السلطة حول مدى صلاحيتها هل هي صالحة للعامة أم لا و القيام بتوجهيها إذا كانت غير ذلك و ذلك بإشراك جميع المواطنين و هذا بمساعدة مبدأ الدعاية

1 - العلوي رشيد ، هابرماس و مفهوم الفضاء العمومي ، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية ، ع 4 ،جانفي 2014 ، جامعة وهران 2 ، ص 233.
2 - فينليسون جيمس جوردن ، يورغن هابرماس مقدمة قصيرة جدا ، مرجع سابق ،ص 28.

والصحافة في أداء هذه المهمة ، و لكن ماذا إذا انحرفت الصحافة والدعاية عن دورها ؟

و ينحرف على إثر ذلك الفضاء العمومي عن مهامه و يصبح وسيلة في يد السلطة ضد المجتمع .و هو ما حدث بالفعل حيث كانت مع بدايات عصر التنوير لانتعاش الصحافة

و الدعاية دور أساسي في الحث على الاستعمال العام للعقل وتعزيز الحرية والرأي العام و الإيمان بفكرة التقدم و المساهمة في نقد السلطة و لكن مع نهاية القرن الثامن عشر و مع زيادة تطور الصحافة و ظهور الطباعة و اتساع الميادين العام تحولت الصحافة من خدمة المجتمع إلى وسيلة ضده تمتلكها السلطة مما جعلت الفضاء العام ينحرف عن مهمته حيث تحولت هذه الصحف إلى شركات رأسمالية عملاقة تهتم بخدمة المصالح الخاصة لأصحاب النفوذ و تدريجيا فقد الفضاء العمومي استقلاليته المزدوجة علاوة على وظيفته النقدية و بدلا من تعزيز تشكل الرأي العقلاني والمعتقدات ليصبح بذلك في القرنين التاسع عشر و العشرين حلبة يمكن فيها توجيه الرأي العام والتلاعب به أين أصبحت الصحف العالمية و مجلات الإعلام الجماهيري و الروايات و البث التلفزيوني و سائل استهلاكية بدلا من تعزيزها للحرية والرخاء البشري تحولت إلى سياسة القمع[1] ، قمع الرأي الشعبي لتصبح المصلحة العامة مفقودة تحتكرها الطبقة البرجوازية و السبب يعود إلى التحول من الدولة الدستورية إلى الدولة الاشتراكية التي من خلالها بدأ الفضاء العمومي يفقد دوره ثم التدخل في جميع مجالات الحياة من طرف نظام الدولة الاشتراكي و في داخل الدولة الاشتراكية ليس الفضاء وحده فقد دوره بل تبعه فقدان الشعب في السلطة و عدم الاهتمام بالسياسة ، ذلك لأنه تأثيره مرتبط بالرأي العام الذي فقد دوره النقدي نتيجة لخضوعه لمجموعة المصالح التي تستعمل تقنية الإشهار لمصلحتها الخاصة ،[2]

1 - المرجع نفسه ، ص 29.
2 - العلوي رشيد ، هابرماس و مفهوم الفضاء العمومي ، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية ، ص 234.

و على ذلك الأساس قدم هابرماس نقده للمجتمع الغربي الحديث الذي تحول من مجتمع إقطاعي إلى مجتمع صناعي بامتياز تغلب عليه التقنية ليتحول الإنسان إلى بعد واحد و منذ تلك اللحظة لم يعد للحوار و التواصل بين المواطنين أية معنى بل أصبح شيئا مفقودا

و مما زاد الأمر تعقيدا تدهور الفضاء العمومي عن مهمته المزعومة ذلك لأن أبرز وسائله و هو مبدأ الدعاية الذي كان يساهم في مهمة النقد أصبحوسيلة في يد فئة معينة تتحكم في السلطة و قراراتها بما يخدم مصالح هذه الفئة مما جعل الفضاء العمومي من مكان لحرية الرأي وصناعة القرارات العامة إلى فضاء التهليل والهتاف حيث أصبحت السياسية عبارة عن مهرجان و حل التسويق السياسي و تلميع صورة السلطة باستعمال الدعاية التي أصبح يطلق عليها بالسلطة الرابعة لما تلعبه من توجيه للرأي العام محل الخطابة و العقل النقدي وفي الفترة التي فقد فيها الفضاء العمومي دوره دأب الفيلسوف

و السياسي و عالم الاجتماع الذي شربت فلسفته من عدة حقول معرفية إلى محاولة إصلاح الفضاء العمومي و إعادة هيبته المنشودة و يتميز الفضاء العمومي عنده بما يلي :

تتمثل أولى مميزات الفضاء العام كما صاغها هابرماس في الاعتماد على الحجاج بجعله آلية من آليات البرهنة و النقد للقضايا المطروحة و ذلك عن طريق اللغة باعتبارها وسيطا للتواصل يتم من خلالها التواصل إلى نتائج مقبولة حول القضايا المتنازع عليها

و الحصول على توافق و تفاهم بين ذاتي بين المشاركين.[1]

إنما يتميز به الفضاء العمومي أيضا هو استقلاليته عن سلطة الدولة إذ أنه يقوم بنقد سياستها و ممارساتها السلبية التي لا تكون في مصلحة المجتمع سواء حول القواعد العامة

1 - المحمداوي علي عبود ، مرجع سابق ، 229.

للتبادل أو حول ميدان تبادل البضائع أو العمل الاجتماعي ،أي أن هذه الميزة تسمح له بحق مناقشة قرارات السلطة و إخضاعها للرأي العام .[1]

ومن بين الإيجابيات أيضا التي يتميز بها الفضاء العمومي كما وضعه هابرماس هو قدرته على تجاوز بعض أشكال اللبس الذي تعاني منه بعض الحركات الاجتماعية التقدمية و من ذلك تغليب التحليل الاقتصادي أو العامل الاقتصادي على بقية العوامل وهذا اللبس هو الذي أدى إلى ضعف الرأي العام خاصة في تلك البلدان التي اتبعت النهج السوفيتي ويقوم الفضاء العمومي أيضا بدور الرافد للمجتمع المدني بما هو سلطة مضادة للسلطة السياسية للدولة[2] وذلك ما يتناسب مع التحولات التي يشهدها العالم حيث أصبح الحديث عن رأي عام عالمي و ذلك على خلفية القضايا والمشكلات التي بات يواجهها العالم و باتت تشكل خطرا على البشرية من ذلك الاحتباس الحراري ، قضايا حقوق الإنسان ، بعض الأمراض المستعصية مثل الإيدز و ما شابه ذلك من قضايا ، ومن خلال هذه المميزات التي يتصف بها الفضاء العمومي عند هابرماس حسب اعترافات نانسي فريزر

وهو ما يجعلها تقول بمسلمة مؤداها "أن المجال العام ضروري للنظرية النقدية للمجتمع

و لممارسة السياسة الديمقراطية ، ولكن هذه الاعترافات التي تقدمها نانسي فريزر لا تعني كمالية الفضاء العمومي كما صاغه هابرماس بل تقدم مجموعة من الانتقادات لهذا الفضاء ولعل أهمها أن هذا الفضاء صاغه هابرماس وفق ظروف المجتمع البرجوازي.[3]

و هذا ما يجعله غير كاف من جهات عديدة الأمر الذي يتطلب إعادة النظر في صياغته من جديد وفق التحولات العالمية .

1 - Habermas Jürgen, **L'espace public, lbid ,p 38.**

2 - بغورة الزاواوي ، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية ، دار الطليعة ، بيروت لبنان , د ط , د ت ، ص 148

3 - المرجع نفسه ، ص 149.

إن اقتصار الفضاء العمومي على المجتمع البرجوازي و استبعاده للطبقات الأخرى التي كانت معها في المجتمع و ذلك عندما حصر هذا الفضاء في حدود الدولة الإقليمية و هو ما سمته نانسي فريزر بوستفاليا* التي تجاوزها التاريخ و أصبحت تتعارض مع المعطيات العالمية الجديدة[1]، و كانت أولى المحطات النقدية التي توقفت عندها نانسي فريزر** في نقدها لهابرماس و ذلك لاقتصاره التأسيس لفضاء عمومي قائم على المجتمع البرجوازي و هذا ما رفضته نانسي لأنه إجحاف في حق الآخرين و عدم الاعتراف بهم و الأخذ بآرائهم في صناعة القرارات خاصة و أن التحولات و المعطيات الواقعية في الوقت الراهن تمخضت عنها ظهور طبقات جديدة و محاولتها التمركز داخل الحيز العام ،كما تعترض فريزر فيما يسميه بالفضاء العمومي الليبرالي و الذي يحصر عملية التمثيل عند مجموعة معينة ، و ما تعيبه نانسي فريزر أيضا في نظرية الفضاء العمومي عند هابرماس هي حصره زمانا بين القرن السابع عشر و الثامن عشر و مكانا حصر بدايته في أوروبا و إهماله للأزمنة و المناطق الأخرى خاصة و أن نانسي فريزر ترجع بداية الفضاء العمومي إلى المجتمع اليوناني حيث كانت النقاشات و تبادل الآراء حول القضايا العامة في الساحات العامة و كانت تسمى بالآغورا و في هذا السياق يرى أسابريغر و بيزيورك في كتاب " التاريخ الاجتماعي للوسائط " أن رؤى هابرماس حول المجال العام

* ويستفاليا هي معاهدة صلح كانت سنة 24 أكتوبر 1648 تم فيه الإعلان عن نهاية حرب الثلاثين التي كانت بين فرنسا و هولندا و اسبانيا و الإمبراطورية الرومانية من جهة أخرى و قد أعادت هذه المعاهدة صياغة العلاقات السياسية والدينية في القارة الأوربية و وضعت المعايير الأولى للدولة الحديثة و بموجب هذه مواد هذه الاتفاقية منحت السيادة والاستقلال الكاملين لكل دول الإمبراطورية الرومانية ،أنظر بغورة الزاواوي ، المرجع نفسه ،ص 148.

1 - العلوي رشيد ، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر ، مرجع سابق ص 20.

** نانسي فريزر فيلسوفة أمريكية 1947 ، تكونت على جبهتين جبهة النضال و جبهة العلم فالأولى كانت في إطار حركة الحقوق المدنية تلك المعركة التي كانت أكثر من الازدياد في بالتيمور وهي مدينة تقع شمال مدينة واشنطن و لكنها كانت مهمشة من الجانب الثقافي مما دفع بنانسي إلى الدفاع والنضال لأجلها و في الجبهة الثانية فإن نانسي كرست حياتها للعلم والبحث في الجامعة و من القضايا التي تطرقت لها نانسي أساسا مسألة الاعتراف ، أنظر الحوار الذي كان بين فينسانتكايانوفاعكريكوريان و نانسي فريزر تر: نور الدين علوش في كتاب حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة ، ص 71.

أدت ذاتها إلى جدل عام انتقد فيه هابرماس لتقديمه تفسيرا يوتوبيا لهذا القرن و لفشله في ملاحظة تأثير الوسائط في الجمهور و لتشديده الضعيف للغاية على المجموعات التي كانت في الواقع مستبعدة (الرجال و النساء العاديين) و لتشديده على ما يسمى بالنموذج، "[1]و بالتالي فإن رؤيتهما لتبلور الرأي العام كان قبل عصر التنوير و تحديدا في فترة حركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر و التي كانت لها مساهمة في تبلور الرأي العام ، كما أنهما يرجعان الفضاء أيضا إلىظهور الحيز الخاص في القصور الملكية بحيث كانت المعلومات السياسية متاحة للنقاشات فالحكام من أمثال لويس الرابع عشر كانوا يعون جيدا حاجاتهم إلى أن يقدموا بشكل محبب إلى جمهور القصر عن طريق عدد كبير من الوسائط بدءا من القصائد والمسرحيات و انتهاء باللوحات و النقوش و الصور النسيجية و الميداليات .[2]و أما بالنسبة للمكان فإن هابرماس أهمل أماكن عديدة تبلور فيها النقاش العام و نذكر من ذلك إيطاليا التي تبلور فيها النقاش الديمقراطي الحر و ذلك في القرن الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر و خاصة في مدينة " فلورنسا" و ذلك ما أكده أسابريغر و بيزيورك من قولهما " قبل حركة الإصلاح كان في الدن – المدن الإيطالية خاصة فلورنسا إشارات دائمة إلى الشعب أي أعضاء النقابات التجارية

و الحرفية ومع الوقت شاركت أعداد أكبر نسبيا من السكان في الحياة الفلورنسية و كانت المناصب السياسية المهمة تشتغل عن طريق القرعة و كانت بعض المناصب لا تتجاوز الشهرين و كانت ميادين المدينة في فلورنسا بمثابة الحيز العام تلقى فيه الخطب و تناقش فيه القضايا السياسية.[3]بالإضافة إلى ذلك فإن هابرماس أهمل

1- أسابريغر بيزيورك ، التاريخ الاجتماعي للوسائط من غتنبرغ إلى الإنترنيت ، تر : قاسم مصطفى محمد ، سلسلة عالم المعرفة ع 315 المجلس الوطني للثقافة و الآداب الكويت ، د ط ، 2005 ، ص 100.
2 - المرجع نفسه ، ص 102.
3- المرجع نفسه ، ص 103.

تلك الميادين التي ازدهرت فيها النقاشات في أمريكا حيث عرفت انتشار كثيف و واسع للصحف حيث وصل عددها في سنة 1775 إلى 40 صحيفة و من بينها " نيويورك جورنال ، [1]و مساهمتها في بلورة الفضاء العمومي ، مستمد من التجربة الأمريكية

و بالتالي احتضار لهابرماس الذي حصر الفضاء العمومي عند المجتمعات البرجوازية دون سواها ، فضلا عن ذلك تصرح نانسي فريزر بحضور الفضاء العمومي بقوة خارج المجتمعات التي قال بها هابرماس و تبرر فريزر طرحها من خلال ركيزتين

وهما[2]حضور مسألة النوع و التي ساهمت في طرحها بعض الحركات العريقة المتنامية في العالم خلال القرنين التاسع عشر و العشرين ، و مسألة السود في أمريكا الذين ناضلوا

و كونوا فضاءً عموميا معارضا للفضاء الرسمي عبر حركاتهم و نضالهم.

عدم معرفته بتطور الفضاء العمومي البرجوازي : من بين النقاط أيضا التي انتقدت فيها نانسي فريزر لنظرية الفضاء العمومي عند هابرماس هو اعتقاد هابرماس بثبات نظريته في الفضاء العمومي التي صاغها على أساس المجتمعات البرجوازية و بقاءها كما هي دون الانتباه إلى التطورات و التحولات التي يشهدها العالم في مختلف المجالات مما يجعل الفضاء العمومي لديه ضعيفا لا يتناسب مع هذه التحولات و ذلك ما صرحت به نانسي فريزر من خلال قولها " من الغريب أن هابرماس لم يبلور أنموذج جديد للفضاء العمومي."[3]

1 - المرجع نفسه ، ص 104.

2 - العلوي رشيد الفضاء ، العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث مرجع سابق ، ص 21

3 - Nancy Fraser, Qu'est- ce que la Justice Sociale? Reconnaissance et,redistribution, trad: Estelle ferrare - العلوي رشيد الفضاء ، العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ، مرجع سابقse, éd La Découverte, paris, 2005, p110. ، ص 21

د ـ نحو فضاء عمومي ما بعد برجوازي معارض : لم يكن النقد الذي شنته نانسي فريزر على مفهوم الفضاء العمومي عند هابرماس على النقاط الثلاثة المذكورة إلى تمهيدا

للتأسيس لفضاء عمومي جديدا يتجاوز حدود المجتمعات البرجوازية و يفسح الآفاق لعدد كبير من الميادين بالانخراط داخل النقاشات السياسية و كل القضايا التي تهم المصلحة العامة ، و ذلك لأن التحولات السياسية والاقتصادية و الاجتماعية التي يشهدها العالم المعاصر لم تعد تتلاءم من الفضاء الهابرماسي و في ذلك تصرح نانسي فريزر " لا يلاءم الأنموذج الليبرالي للفضاء العمومي البرجوازي النظرية النقدية المعاصرة فنحن بحاجة إلى تصور ما بعد برجوازي يسمح لنا بتخيل دور الفضاءات العمومية أو بعضها على الأقل الذي يتجاوز الشكل البسيط لرأي ذاتي مستقل و منفصل عن الصيرورة الرسمية لاتخاذ القرار."[1]

إن حصر الفضاء العمومي عند هابرماس في حدود الدولة الوطنية الضيقة بالإضافة إلى التقاطعات و تبادل المصالح بين دول العالم يفرض علينا الخروج من بوتقة المجال العام البرجوازي إلى فضاء عام عابر للأوطان أو كما تسميه نانسي فريزر بالفضاء العمومي ما بعد البرجوازي l'espace public post-bourgeoisies ، و ذلك تقول نانسي فريزر " فبعض الأمور لا يمكن معالجتها إلا على المستوى الدولي مثلا المسائل البيئية ، الاحتباس الحراري الضغط النقدي و كذلك الحروب جرائم ضد الإنسانية لا بد من سلطة عمومية ديمقراطيا بإمكانها تحمل مسؤولياتها و مؤسسات قضائية قادرة على معاقبة المجرمين و من ثمة إذا أردنا تغيير المجتمع جذريا ، فأشكال النشاط المدني الذي نعمل فيه لا يكفي حسب رأي فليس هناك مخرج إلا التفكير شموليا لتوضيحها و في شروط

1 – lbid , p 142.

العمل في المؤسسات فوق الوطنية من أجل تغيير علاقاتها."[1] و هنا تشير نانسي فريزر إلى أن القضايا والمشكلات التي توجهها الدول لم تبقى داخل مجتمع واحد فقط بل تجاوزت ذلك إلى جميع أنحاء العالم و هو ما فتح المجال لمحاولة حلحلة هذه المشكلات

دوليا عن طريق التعاون الدولي و ذلك بعد مؤتمرات دولية و عالمية و الخروج بقرارات عالمية تساهم في الحفاظ على سلامة المجتمعات داخل الدول و من ذلك اتفاقية طوكيو حول الحد من الانبعاث الغازية و اتفاقية المناخ و ما هذه الاتفاقيات إلا تجسيد لفضاء عمومي عالمي يتحدى حدود الفضاء العمومي الذي صاغه هابرماس ، وفي هذا السياق تدخل نانسي فريزر مفهوم الاعتراف ضمن بحوثها المتعلقة بالفضاء العمومي و آليات تحقيق العدالة الاجتماعية داخل هذا الفضاء وتأكيدها على ضرورة الجمع بين نموذجين متكاملين و هما إعادة التوزيع والذي في رأيها يتوقف على إعادة التوزيع العادل والمتساوي للثروات و الخيرات التي تمنح للأفراد والجماعات قصد القضاء على الاستغلال الاقتصادي والظلم الاجتماعي و الصراع الطبقي بالإضافة إلى ذلك تحقيق الاعتراف المتساوي للهويات التي تطالب بها الحركات الاجتماعية والثقافية كالحركة النسوية والحركة المضادة للعنصرية وغيرها من الحركات الموجودة داخل الفضاءات العمومية.[2]و هنا إشارة إلى أن إعادة صياغة الفضاء العمومي عند نانسي فريزر مرتبط بمفهوم الاعتراف ، هذا المفهوم طرح على خلفية الأحداث التي حدثت في أمريكا بين السود و أصحاب البشرة البيضاء بسبب إقصائهم من التمثيل السياسي و النقاش داخل الفضاء العام و هنا ظهرت للعيان مشكلة الهوية و التمييز العرقي والديني والثقافي

1- فينسانت كازانوفا و كريكوريان ،حوارمع الفيلسوفةالأمريكية نانسي فريزر ، تر : علوش نور الدين ، في كتابات حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة . 82.

2- Nancy Fraser: *qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, paris 2011, laDécouvert/poche, p111.

و إزاء هذه الأحداث الذي تمخض عنه تقول فريزر " فضاء عمومي بديل مسير من طرف السود في الولايات المتحدة الأمريكية إذ طرح فيه السود الحق في المشاركة السياسية ممثلا بالتصويت إلى جانب مجموع الفضاءات و مؤسسات المجتمع المدني.[1]

لم يكن الصراع الهوياتي داخل المجتمع الأمريكي بين السود و أصحاب البشرة البيضاء

و كذا ظهور الحركات النسائية و الجمعيات المدافعة عن حقوق الإنسان إلا حججا قوية

اتخذتها نانسي فريزر لبيان ضعف نظرية الفضاء العام حسب صياغة هابرماس ، كما أنها حجة قوية لإهمال هابرماس للفضاء العام الذي تمخض في أمريكا مما يعني تحيزه الأيديولوجي وذلك لحصره داخل المجتمعات البرجوازية في أوروبا ، إلا أن الأحداث الراهنة التي شهدها العالم في القرن العشرين تزيد من إثبات ذلك فلم "يعد الفضاء العمومي البرجوازي موجودا لوحده فقط و ليس البرجوازيون وحدهم من يؤطرون الفضاء العام فإلى جانبهم هناك جمهور المواطنين و صغار الفلاحين و النساء والنخبة

و جمهور الطبقة العاملة ، إنه جمهور عريض متعدد ومتنوع و إن العلاقات بين الجمهور البرجوازي و باقي العموم هي دوما".[1]و على هذا الأساس ومع كل النتائج السلبية التي تمخضت عن الرأسمالية أصبحت الضرورة ملحة لتوسيع رقعة الفضاء العمومي عالميا

1 -lbid , p,117

و في ذلك تقرر نانسي فريزر بداية إعادة تعريف الفضاء العمومي حسب مقتضيات العالم المعاصر قائلة " إن الفضاء العمومي هو فضاء المجتمعات الحديثة حيث تمر المشاركة السياسية عبر اللغة إنه فضاء المواطنين الذين يناضلون من أجل مصالحهم المشتركة فضاء يمأسس تفاعلا تداوليا ، وهي من خلال هذا التعريف للفضاء العمومي ترفض التعريف الهابرماسي له الذي يحدد المشاركة في جمهور مثقف يحسن استعمال عقله بشكل نقدي لأن المجتمع المعاصر يختلف جذريا عن مجتمع القرن الثامن والتاسع عشر"[1]

و استنادا إلى ما تقدم و إضافة إلى العناصر المؤسسية التي ارتكزت عليها النظرية التقليدية للفضاء العمومي بطريقة أيديولوجية محددة ، و موجهة نحو صيرورة وطنية للتواصل للعمومي عن طريق اللغة الوطنية و الإعلام الوطني و التي تخدم مصالح

مدبرة تواصليا ، بالإضافة أيضا إلى أن مقاربة هابرماس كانت محصورة في حدود الدولة الوطنية [2]، فإن نانسي فريزر بعد قراءتها للمقاربة الهابرماسية حول الفضاء العمومي

تقرر تجاوز هذه المقاربة من خلال اقتراح البديل عن ذلك حيث تصرح قائلة " يتمثل اقتراحي العام في إعادة تسييس نظرية الفضاء العمومي التي تتعرض لخطر فقدان قيمتها السياسية "، و بناء على ذلك تقرر فريزر تفادي المقاربة الإمبريقية والتي تأخذ بعين الاعتبار النظرية في علاقتها بالواقع ، وكذا المقاربة المثالية المتعالية على الوجود [3]وتقرر فريزر شروط الفضاء العمومي ما بعد البرجوازي والذي يتجاوز الحدود الوطنية إلى بقية أنحاء العالم الشروط و تتمثل أولى هذه الشروط في الفرق بين الدول الوطنية والخاصة ، فقد صار من الواجب إعادة بناء السلطات العمومية على نحو دولي من أجل الحد من سطوة السلطات الخاصة و لفرض رقابة ديمقراطية عليها و من الشروط أيضا

1 - الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر ، مرجع سابق ، ص 19.
2 - المرجع نفسه ، ص 20.
3 - N. Fraser, qu’est-ce que la justice sociale,Ibid,148.

إعادة مأسسة عناصر المواطنة الدولية الكونية و إنتاج تضامن واسع يلغي جميع الاعتبارات اللغوية والعرقية والدينية والوطنية ومن ثم إنتاج وبناء فضاءات عمومية واسعة مبنية على تواصل ديمقراطي مفتوح،[1] و إضافة إلى فريزر نجد كذلك أوسكار نيغيث* حيث صاغ ما يسمى بالفضاء العمومي المعارض أو البروليتاري ، و ذلك ردا على نظرية الفضاء العمومي عند هابرماس ،حيث انطلق أوسكار وكذا زميله ألكسندر كلوج أن البرجوازية لم تكن وحدها من ساهم بشكل كبير في نشأة الفضاء العمومي خاصة في واقع أوربا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، بل إن هناك طبقة اجتماعية أخرى وهي الطبقة العاملة والتي بدونها لا يوجد مكان للبرجوازية فهي تخص فئات اجتماعية

أخرى مثل الشباب ، الطلاب ، النساء ، و قد حاول أوسكار أن يلفت انتباه أستاذه هابرماس إلى مجموع الديناميات الاجتماعية السياسية التي تركت بصمات حقيقية في تاريخ أوربا مركزا على الفضاء العمومي الألماني 1918 وكذا الفضاء العمومي الفرنسي حيث لعبت حركة 1968 ماي.[2]

و في هذا إشارة إلى الدور الذي لعبته الطبقة العاملة و الحركات النسائية والجمعيات من احتجاجات معبرة عن رأيها في صناعة القرار و بذلك تؤسس لفضاء عمومي جديد يتيح لعدد كبير المشاركة في النقاشات السياسية والاجتماعية و كل ما له علاقة بالمصلحة العامة ، ومنالمعايير أيضا التي انتقد على أساسها أوسكار الفضاء العمومي عند هابرماس هو دراسة الفضاء العمومي في تجلياته التاريخية كما تجسد عند اليونان والرومان اقتناعا

1- الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر ، مرجع سابق ، ص 24.

* - أوسكار نغيث من مواليد أوت 1934 بمدينة بلوكسنبروغ في كالينجراد شغل مدير معهد فرانكفورت بجامعة هانوفر بين (1972- 2003) حيث صار من أبرز الوجوه في مدرسة فرانكفورت من مؤلفاته الفضاء العمومي والخبرة ، لا ديمقراطية بدون اشتراكية ولا اشتراكية بدون ديمقراطية ،الشغل والكرامة الإنسانية ، أنظر العلوي رشيد ،الفضاء العمومي المعارض : نقد أطروحة هابرماس ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، 31 أكتوبر ، 2016 ، https://www.mominoun.com/articles ، ص 2.

2- المرجع نفسه ، ص3 .

منه بأن الأشكال التاريخية للفضاء العمومي تتغير لذلك لا يمكن الحديث عن فضاء عمومي واحد ، بل إن هناك أشكال أخرى من الفضاء العمومي عبر الحقب الزمنية وكل حقبة تحمل معها بوادر جديدة تعبر عن ديمقراطيات جديدة .[1]

و مع كل هذا تبقى في نهاية المطاف دراسة هابرماس حول الفضاء العمومي هي الدراسة الأمثل لعالم اليوم ، و إن شابتها بعض النقائص وجب إعادة النظر فيها ، ولعل منها إعادة النظر في مسألة التواصل و دورها في صناعة الفضاء العمومي .

1- المرجع نفسه ، ص4.

المبحث الثاني : نظرية الفعل التواصلي و دورها في التأسيس للفضاء العمومي

المبحث الثاني : نظرية الفعل التواصلي ودورها في التأسيس للفضاء العمومي

إن تكريس مبدأ الديمقراطية التشاورية التي تتجسد في الفضاء العمومي كان لا بد لها من وضعية تواصل سليمة غير مشوهة و لذلك راهن يورغن هابرماس على نظرية الفعل التواصلي و تجاوز العملية المتمركزة حول الذات إلى جدلية التواصل و تفاعل التذوات و ضمان حرية النقاش للجميع و كان رهان هابرماس نحو نظرية الفعل التواصلي عبر النقاط التالية :

1 - المنعرج اللغوي : تتميز الفلسفة الغربية المعاصرة بأنها تحليلية اهتمت كثيرا بفلسفة اللغة ، لما كان هابرماس يطمح لعقلانية قوامها التواصل بين جميع الأفراد داخل الفضاء العمومي ،فإنه في بداية الطريق إلى ذلك كان لا بد له من أن يمر على المنعرج اللغوي حيث نجد في كتابه " الحقيقة والتبرير"في فصله الأول تحت عنوان " الفلسفة الهرمينوطيقية ،والفلسفة التحليلية صيغتان متكاملان للمنعرج اللغوي"[1] والذي قدم فيه هابرماس تحليلا نقديا ودراسة تاريخية حول المنعرج اللغوي عنده انطلاقا من الفلسفة التأويلية والفلسفة التحليلية اللذان أولهما أهمية كبيرة في التأسيس لمشروعه في التواصل ،وقد كان كارل أتو أبل من الأوائل الذين اكتشفوا هذا الاتحاد في الوجهة بين التقليدين التحليلي والهرمينوطيقي [2] وفيما يلي عرض لهما:

أ- الفلسفة التأويلية (الهرمينوطيقا) : لما كان المسعى الأساسي لدى هابرماس من خلال عقلانيته التواصلية هو تحقيق التفاهم المشترك والمتبادل بين جميع الذوات بعيدا عن الأداتية والانغلاق حول الذات والوصول إلى تأويل صحيح ومشترك للخطاب ،فإن ذلك حسبه يحتاج إلى هرمينوطيقا نقدية وذلك ما لمسه في فلسفة هيدغر عندما اعتبره الأول في التأسيس للفهم الجديد للطابع البراديغمي « paradigmatique »

1 -Jurgen Hebermas ,vériti et justificaion trad ; par rainer Rochiltz ,edition ;gallimard ;paris,2001,p11.

2 - حنيفي جميلة ، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية ، منشورات الجمعيةالجزائرية للدراسات الفلسفيةد ط ،2016 ،ص 143.

للهرمينوطيقا والتي تم تطويرها مع درويسن ودلتاي .[1] كما وجد هابرماس في نظرية هومبولدت واعتبارها دعامة أساسية في بناء نظريته وذلك عندما اعتمد هومبولدت الطرح المتعالي لدى كانط ولكن داخل نسق اللغة و هو ما أعجب هابرماس من حيث نتائجه خاصة وأنه في تصوره اللغوي تضمن ما سيطلق عليه هابرماس فيما بعد بالتداولية الصورية أو التحليل التداولي ،وقد بين هابرماس طريقة نظر هومبولدت إلى اللغة بوصفها أداة تفكير الأمم وكيف ربطها بنظرة شاملة إلى العالم ذات منحى رومانسي وهو ما أكده هومبولدت نفسه عندما قال "إن الإنسان يفكر ويشعر ويحيا في اللغة فقط ،وبواسطته يجب أن يتشكل. "[2]

ويقوم التصور الترانسنتدالي للغة عند هومبولدت على أرعة افتراضات وهي :

1- الكلمات المنعزلة التي تكتسب دلالتها من سياق الجمل التي تسهم هي في بناءها ،والجمل تكتسب دلالتها من سياق النصوص، والنصوص تكتسبها من تفصل مفردات اللغة ويعني هذا أن معنى الجمل المعقدة لا تستمد دلالتها من الكلمات البسيطة بل حسب سياق المفردة في الجملة .

2- عدم حصر وظيفة اللغة في التعبير عن الوقائع والأشياء ، بل تتوسع وظيفة اللغة لتصبح شاملة للعالم .

3- تجاوز التصور الأداتي الذي يركز على ربط التمثلات والمفاهيم بالرموز من أجل تسهيل عملية التفكير وإيصال الأفكار والآراء إلى الآخرين .

1 - المرجع نفسه ،ص 144.
2 - المرجع نفسه ،ص 145

4- جعل اللغة ذات طابع اجتماعي تشكل كلا متناسقا من المعنى موزع بصفة بينذاتية ومجسد في عبارات ثقافية ممارسات اجتماعية .[1] وتأسيسا على افتراضات التصور المتعالي حدد هومبولدت ثلاثة وظائف للغة وتتعلق الأولى بتمثل الوقائع وتشكيل الأفكار وهي الوظيفة المعرفية ، في حين نجد العواطف والمشاعر والانفعالات استنادا للوظيفة التعبيرية ، وأما الوظيفة الثالثة وهي تواصلية وغرضها تحقيق التواصل والتفاهم بين الأفراد وعلى ذلك يشير هابرماس إلى أن التأليف بين هذه الوظائف من وجهة نظر دلالية المتعلق بتنظيم مضامين الرموز يختلف عن التأليف بينها من وجهة نظر تداولية .[2]

وهكذا بات تصور هومبولدت في اللغة ملاذا سهلا لدى هابرماس لأنه وجد فيه تجسيدا لطموحاته خاصة ما تعلق بمقاربته في التداولية الصورية التي تهتم بالبنيات العامة للخطاب والتي على أساسها يصبح الخطاب تداوليا ومشتركا بين الجميع متجاوزا بذلك الانغلاق حول الذات وتحقيق التواصل البيتذاتي الذي يجعل من الحوار أكثرا تفاعلا وانفتاحا على مستوى العالم المعيش الذي يشكل المحيط الذي يتجسد داخله التفاهم بين المشاركين في الحوار ، وطبقا لذلك وضع همبولد ثلاثة مستويات للغة وهي:

1- المستوى الأولى وهو يعالج تصوراتنا حول العالم من منطلق لغوي

2- المستوى الثاني والذي يسمح بفحص البنية التداولية للمناقشة

3 – المستوى الثالث وهو الذي تتوفر فيه إمكانية قيام دراسة للشروط اللغوية التي يتطلبها تمثل الوقائع .[3]

1 - المرجع نفسه ،ص 146.
2 - المرجع نفسه 146.
3 - يورغن هابرماس ، اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة ، تر : عمر مهيبل ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة ، الجزائر ،ط 1 ، 2010 ، ص 54.

ولما كانت التداولية القائمة على الحوار وأخلاق المناقشة وهي شرط لعقلنة للتواصل

و ذلك قد وجده يورغن هابرماس في نظرية هومبولدت لأنه استطاع تطوير مقاربة تداولية صورية تهتم بالبنيات العامة للخطاب ، وهو من بين مساعي يورغن هابرماس حيث يتم بذلك تحقيق التفاهم والاتفاق بين الأغيار المشاركة في عملية الحوار وتأويله وعليه وبناءا على الجهود اللغوية لهومبلدت المتضمنة لعناصر التداولية الصورية والتي شكلت لحظة انفراج بالنسبة لهابرماس و ذلك لما قدم اعتراضه على هيدغر فيما يخص حصره وظيفة اللغة في الانفتاح على العالم متغاضيا عن التحليل التداولي ،أي أنه لم يعير أية اهتمام لعملية تحليل مضامين الكلام التي تحتويها عملية الحوار بين المشاركين في الخطاب ، ولهذا كانت التداولية الآلية التي يتم على ضوءها تحليل مقتضيات الخطاب بما يضمن الاتفاق والصدق بين المتحاورين .

بعد هومبلدت يتجه هابرماس صوب أعمال جوروج هانز غادامير وأعماله بالمتعلقة بالهرمونيطيقا والذي كانت محاولته لفهم معنى الخطاب وتحليله انطلاقا من آلية التداول المبنية على أساس التفاهم بين المؤلف والمؤول وكل ذلك بناءا على عنصر اللغة التي تلعب دورا رئيسا بالنسبة لغادامير في مجال الهرمينوطيقا،[1] ولما كانت اللغة إذن بالنسبة لغادامير هي عين الوجود الإنساني التي بها نفهم أفعاله وتصرفاته والمتضمنة داخل قوالب لغوية سواء كانت من جنس النصوص المكتوبة أو المنطوقة ، وكذا أعمال التراث المنقوشة قديما سواء على الصخور فكلها أقوال لها قابلية الاستنطاق والتحليل والكشف عن معانيها المتوارية داخل نسق هذه الرموز اللغوية ، وبالتالي فإن حضور أعمال غادامير لدى هابرماس تمثل في التحليل الهرمينوطيقي للخطاب بين المؤلف والمؤول

1 - بغورة الزاوري ، الفلسفة واللغة ، دار الطليعة للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ،2005 ، ص 109.

وهي العلاقة التي من شأنها ضمان مشاركة نوعية للحوار بين المشاركين وتحقيق التفاهم البينذاتي ، وهنا نلمس حضور الفعالية التواصلية ورد الاعتبار لها من خلال العلاقة التي

تتم بين المؤلف والمؤول ، وأخلقة هذا الفعل عن طريق آلية التأويل القائمة على اللغة التداولية .

ب - الفلسفة التحليلية : لا تقل الفلسفة التحليلية أهمية عن الأولى بالنسبة لهابرماس ، فهي كذلك تمثل أحد أبرز المنافذ التي استطاع من خلالها التأسيس لفلسفته التواصلية ، و لما كانت الأخيرة قائمة على عنصر اللغة الذي شكل أحد اهتمامات الفلسفة التحليلية فإننا نلمس حضور طرحهم داخل الطرح الهابرماسي فيما يلي :

يزعم فيتشنشتاين وهو أحد رواد الوضعية المنطقية أو ما تعرف بجماعة فيينا في مرحلته الأولى من دراساته اللغوية في أن كل كلمة أنما هي تعبير عن شيء واقعي ملموس ، فكل ذرة لغوية هي تطابق لذرة في الواقع ، وهذا قبل أن يعود في المرحلة الثانية من تحليلاته اللغوية خاصة في نظريته ألعاب اللغة إلى تفنيد الادعاء السابق والقول بأن الكلمات إنما يفهم معناها حسب الوظيفة التي تؤديها إسقاط شرط تطابقها مع الواقع [1]، ويمكن اعتبار الرابطة بين اللغة والواقع الذي يمثل محور التفاعل والاندماج الاجتماعي جوهر التقاطع بينه وبين هابرماس وذلك ما كان يبحث عنه الأخير لكونه يساهم في عملية التفاعل بين الذوات نضيف إلى ذلك أعمال كل من أوستين وسيرل حول نظرية أفعال الكلام واعتبار أن كل قول يجب أن يتضمن فعلا ، ومنه جعل هابرماس يقول بفعل القصدية ، والتي مضمونها أن قول العبارات أو التلفظ بها هو في الحقيقة تحقيق لأفعال معينة ،يقوم على التسليم بمواضعات وقواعد محددة كما يحدث على سبيل المثال في أفعال الأمر

1- حنيفي جميلة ، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية ، مرجع سابق ، ص 149.

و الاستفهام والزعم أو التأكيد والمنافسة وذلك بهدف إحداث تأثيرات على الطرف الآخر في الحديث أو الحوار .[1]

إن اهتمام يورغن هابرماس بمشكلة التواصل من باب المنعطف اللغوي جاء على خلفية عدم رضاه عن القمع والتسلط الذي أحدثته الرأسمالية ،عندما حولت الإنسان إلى بعد واحد بتعبير ماركيز و ظهرت حينها مقولات التشيؤ و الاغتراب والتي على إثرها أصبح التواصل بين الذوات مشوها و يقتصر على قضاء المصالح فقط و في هذا الصدد يقول هابرماس " لقد أصبح التواصل الصوت الوحيد القادر على توحيد عالم فقد كل مرجعياته لنتواصل ، ولتتواصل بالأدوات والتقنيات التي تضعف التواصل نفسه هذا هو جب التناقض الذي وضعنا فيه،"[2]

و لهذا تحول اهتمام يورغن هابرماس من الإبستيمولوجيا إلى نظرية اللغة و وجد أن الفهم الصحيح لمشكلة العقلانية وعقلنة لا يأتي من التفكير في المصالح المكونة للمعرفة على اختلاف نماذجها و أنواعها ، بل من إعادة بناء نظرية لفعل التواصل ، والذي يتجسد بوجه خاص في التفاعل اللغوي و من البحث في دور التفاهم بين الذوات أو الأطراف المشتركة في هذا الفعل والمعايير والقيم التي يفترضها و يقوم عليها الخطاب العملي .[3]

انطلاقا إذن من نوع التواصل المشوه الذي أدى إلى حوار عقيم أنتجته الفلسفات المثالية

1- مكاوي عبد الغفار ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، تمهيد و تعقيب نقدي ، مؤسسة هنداوي سي أي سي ، المملكة المتحدة ، د ط ، د س ط ، ص ، 68.
2 - أبو النور حسن أبو النور حمدي ، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، مرجع سابق ، ص 246.
3 - مكاوي عبد الغفار ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 68.

و الأداتية فالتيار الهيجلي مثلا طرح شكلا ثنائيا للتواصل يقيم عبره شرخا بين الذات والواقع باعتباره يعيد عالم الأشياء إلى الذات و لا يمنح الآخر أية قيمة أو دور في التفاهم و التحاور .[1]

و هذا النوع من التواصل يكرس للانغلاق والعنف والفردانية ومن هنا نفهم أهمية استرجاع هابرماس للبعد اللغوي في الفلسفة الذي ظل زمنا غير مفكر فيه أو حكرا على الصرامة اللسانية أو البحوث الفلولوجية ، وبالتالي يكون استرجاع هذا البعد هو إعادة

الاعتبار للتواصل الإيجابي الذي شوهته و أرجعته حوارا عقيما ذو طرف واحد تلك العقلانية الغربية القائمة على فلسفة الوعي ، وبذلك تكون اللغة عند هابرماس وسيطا اجتماعيا بين المتواصلين محدثة تفاعلا بينهم عن طريق التداول والتبادل أي تنشئ بينهم علاقة البينذاتية التي تؤول إلى التفاهم والتحاور.[2]

"إن دور اللغة فيما يدعي هابرماس هو أنها مصلحة عملية من التفاعل البشري من خلال تأويل أفعالنا مع بعضنا البعض وفهمنا لها والسبل التي تتفاعل لها في إطار التنظيمات الاجتماعية وهذه المصلحة تنمو وسط تفاعل يهدف إلى عمليات الكشف عن التشويه

و الاضطراب والبلبلة التي تؤدي إلى سوء الفهم "[3]، لهذا السبب اهتم هابرماس بالعقلانية التواصلية و فيما يلي قراءة للنظرية التواصلية لديه .

2 -من العقلانية الأداتية إلى العقلانية التواصلية عند هابرماس : إنها لمفارقة كبيرة صنعتها الحداثة التي تمادت في التعالي والثقة العمياء في العقل ، ففي زمن العولمة

1 - بكاي محمد ، أرخبيلات ما بعد الحداثة ، رهانات الذات الإنسانية من سطوة الانغلاق إلى إقرار الإنعتاق ،دار الرافدين بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2017 ،ص 274.
2- المرجع نفسه ، ص 275.
3- المرجع نفسه ، ص 276.

و التكنولوجيا ووفرة وسائل المواصلات والتواصل ، أصبح التواصل من أكثر المباحث التي تشكل أحد المحاور الكبرى في الفكر الفلسفي المعاصر ، ومن هنا غدا التواصل عند هابرماس غدا الفاعلية الوحيدة التي في إمكانها إعادة ربط الصلة بين أطراف هذا العالم متقطع الأوصال عالم فقد كل مرجعياته و نقاط ارتكازه و انقطعت صلته الحميمية بالإنسان و عوض التقدم والمحبة والسلام ساد الاستبداد والعنف.[1]

بعد هذه الإضاءة التاريخية حول البدايات الأولى لمبحث التواصل عامة و عند هابرماس من خلال منعرجه اللغوي فإننا في بداية الأمر في حديثنا عن التواصل من حيث دلالته اللغوية عند العرب فإننا نجده في المعجم العربي لابن منظور من اللفظ وصل من وصلت

الشيء وصلاّ و صلة ، والوصل الهجران و هو خلاف للفصل ووصل الشيء يصله وصلا ، كما يقال وصل الشيء إلى الشيء وصولا أي توصل إليه بمعنى انتهى إليه

و بلغه و اتصل بالشيء لم ينقطع.[2] ومن هنا فإن التواصل في دلالته في اللغة العربية يدل على نوع من الاتفاق والصلة بين طرفين و هو ضد الهجران و إنكار الآخر ، و أما التواصل في دلالته على مستوى الغرب فإننا نجد لفظة Communication تدل على الاستمرارية ، حيث يقابلها المصطلح Continuité ، كما تتضمن مفهوما آخر يتلامس معها[3]، وقد اشتقت كلمة Communication من اللغة اللاتينية التي يقابلها في اللغة الفرنسية مصطلح Commun ، و في اللغة الإنجليزية Commonوالتي تعني مشترك

1 - فيري جان مارك ، فلسفة التواصل ، تر : عمر مهيبل ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة ،الجزائر ، ط 1 2006 ، ص 19.
2 - أبو الفضل ابن منظور ، لسان العرب ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، د ط ، ص 4850.
3 - مهيبل عمر إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة ، الجزائر ، ط 1 ، 2005 ، ص 15.

و اشتراك .[1]فضلا عن ذلك نجد لفظة Communication والتي تشير إلى ما هو مرتبط بوسائل الاتصال المعاصرة من هواتف و بريد و وسائل و أجهزة متطورة إلى غير ذلك و يرتبط هذا التعريف بالوسط التقني الذي يجري من خلاله الاتصال .[2]

و المفكر المغربي طه عبد الرحمن في كتابه " التواصل والحجاج " يرى أن التواصل مرتبط بثلاثة كلمات متمايزة فيما بينها وهي الوصل و الإيصال و الاتصال و تدل على ما يلي :

يعني التواصل نقل الخبر و هو ما يصطلح عليه بالوصل ، و المدلول الثاني و هو نقل الخبر و ذلك عن طريق المتكلم كمصدر و هو ما يسمى بالإيصال ، أما المدلول الثالث

و هو يعني نقل الخبرو ذلك من المتكلم و الذي مقصده هو المستمع و هنا تسمى هذه العملية بالاتصال و من هنا فإن التواصل هو عملية تتداخل فيها مجموعة أطراف تتمثل في الآخر و المعلومة ثم الأنا التي تمثل المتلقي أو المستمع و من خلال هذه التركيبة الثلاثية نستخلص أن التواصل عملية تفيد الأخبار و نقل المعلومات و التفاعل وذلك أما من خلال الوصل و الاتصال و التواصل . و أما التواصل من الناحية الاصطلاحية فإننا نجده يتداخل مع حقول معرفية عديدة حيث يعتبره المفكر العربي محمد عابد الجابري علما من العلوم القليلة التي تعتبر ملتقى العلوم[3]، وذلك لتداخله مع حقول معرفية متعددة سوسيولوجية و سيكولوجيا و سياسية و فلسفية ، فالتواصل في حقل السوسيولوجيا يعتبره السوسيولوجي الأمريكي ، صاحب نظرية التفاعل الاجتماعي بأنه الأساس الذي يقوم عليه

1 - تاعوينات علي ، التواصل والتفاعل في الوسط المدرسي ، المعهد الوطني لتكوين مستخدمي التربية و تحسين مستواهم ، الجزائر ، د ط ، 2009 ، ص 11.
2 - بينيت طوني و آخرون ، مفاتيح اصطلاحية جديدة في الثقافة والمجتمع ، تر : الغانمي سعيد ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ط 1، 2010 ، ص 49.
3 - الجابري محمد عابد و آخرون ، التواصل نظريات و تطبيقات ، الكتاب الثالث ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2010 ، ص ، 7.

البناءو التنظيم الاجتماعي و ذلك بديلا عن ما كان مقدسا و الذي كانت نهايته الزوال[1].

و هنا إشارة إلى دور الآخر في بناء و تطوير فعالية الأنا و الهوية من خلال التواصل بعيدا عن الأنا المتعالية التي ترفض الانفتاح والتواصل ، و أما التواصل كما تراه السيكولوجيا فهو يتمثل في علاقة التأثر بين الفرد و ذاته و يتجسد هذا التأثر من خلال مجموع العمليات العقلية النفسية الداخلية مثل التفكير ، الوعي والشعور والتحليل إلى غير ذلك من العمليات الداخلية و يترتب عن ذلك تحقيق التوازن النفسي و التوافق مع المجتمع و ذلك عن طريق التواصل ، و من هنا نفهم أن التواصل كما تراه السيكولوجيا هو عملية داخلية بالأول تتم مع الذات و مكوناتها لغرض تحقيق التوازن و التوافق و الانفتاح عن الآخر و أما التواصل كما يراه السياسيون بأنه جملة من الممارسات الرامية إلى إقامة روابط بين محترفي السياسة و ناخبيهم و يطلق عليه بالتواصل السياسي و كان ظهوره أول مرة بالولايات المتحدة الأمريكية.و يعتمد التواصل السياسي بالدرجة الأولى على دور وسائل الإعلام الحديث في عملية استقطاب الناخبين و ذلك من خلال الإشهار بشكل إيجابي للبرامج الحكومية و تزيين صورة السياسيين أمام الشعب ، و بالتالي يصبح التواصل هنا عند السياسيين وسيلة لغرض الوصول إلى السلطة و ذلك من خلال تلميع صورتهم ، و لكن التواصل في بعده الفلسفي لا يبقى محصورا في وظيفته الكلاسيكية نقل و إيصال المعلومة بل يأخذ مناح أوسع من ذلك فهو تفاعل الذات مع الذوات بناء على التفاعل والحوار البناء و هو ما سيطلق عليه هابرماس بالعقلانية التواصلية و في تحديد قراءتنا المفاهيمية لها ينطلق هابرماس بالأول إلى محاولته وضع تحديد لدلالة كلمة

1- المحمداوي علي عبود ، الإشكالية السياسية للحداثة ، ص 51.

عقلاني Rationnel حيث يرى أن إحالتها إلى ذلك الرباط الضيق بين المعقولية والمعرفة يمكن أن يؤدي إلى الاعتقاد أن المعقولية عبارة معينة متوقفة على درجة كافية منالمعرفة التي تتضمنها ، و من هنا فإن هابرماس لا يقصد بالمعقولية حصرها في الجانب المعرفي فحسب بل هي الطريقة التي يطبق بها الأشخاص القادرون على الكلام والفعل ، و بعد هذا التحديد نستخلص بأن العقلاني لا يتعلق بأي تحديد ميتافيزيقي جوهراني ذاتيا كان

أو موضوعيا بل هو محمول يتصف به مرشحان هما الأشخاص الذين يتوفرون على قدر كاف من المعرفة والتعابير الرمزية ،[1] و في نظرية المعقولية عند هابرماس يمكن أن نميز بين نوعين من العقلانية ، حيث تمثل العقلانية الأولى بالمعرفية الأداتية أو العقل الأداتي حيث شن عليه هابرماس هجوما بسبب مركزيته و سيطرته على الإنسان في الفكر الغربي الأوروبي في ظل الرأسمالية الحديثة فرانكفورت مثل هوركهايمر و أدورنو في كتابهما " جدل التنوير "1972 و كتاب هوركهايمر أفول العقل 1974 وكتاب ماركيوز " الإنسان ذو البعد الواحد " 1964 حيث إن العقل عند هؤلاء هو منطق في التفكير

و أسلوب في رؤية العالم أي أن العالم الاجتماعي أصبح له طبيعة ثانية و أصبح كالطبيعة غير قابل للتغيير ومستقلا عن أفعالنا .[2] و يذهب هوركهايمر إلى أن " العقل الأداتي هو العقل المهمين في المجتمعات الرأسمالية الحديثة التي فقد فيها العقل دوره كملكة فكرية وتم تقليصه إلى مجرد أداة لتحقيق أهداف معينة ، وبالهدف فقد العقل رؤيته للهدف

و أصبح مجرد أداة لتوفير الوسائل و أدى ذلك إلى فقدان العقل للقدرة على الإدراك للحقائق في ذاتها حيث أصبح كل شيء مجرد وسيلة .[3] و هو أيضا عكس العقل

1 - حنيفي جميلة ، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية ، مرجع سابق ، ص 156.
2 - أبو النور حمدي أبو النور حسن ، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل ، مرجع سابق ،ص 113.
3 - المرجع نفسه ،ص 114.

التواصلي هو تطبيق المعرفة بشكل غير تواصلي على أفعال موجهة نحو النجاح ،

و تحمل طابعتدخلات في العالم لأجل تحقيق النجاعة[1]، و يفهم من هذا الكلام بأن العقل الأداتي مرتبط بالمصلحة التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها مما يجعله متمركزا حوله ذاته لا يكترث للآخرين ،فما يهمه هو مصلحته ، هذا و يحملمصطلح الأداتية عند هابرماس مضمونينحيث يمثل لنا المضمون الأول أسلوب لرؤية العالم و المضمون الآخر أسلوب لرؤية المعرفة النظرية و قد عبر هابرماس في كتابه " العقل والتقنية كإيديولوجيا" إلى

أن العقل الأداتي يعبر عن العقلانية الأداتية التي لعبت دورا هاما في المجتمع الرأسمالي الغربي.[2]

يؤكد هابرماس أيضا أن مفهوم العقل الأداتي عند ماركيوز الذي يتفق مع مفهوم العقل التقني أو الأداتي ، هو بحد ذاته يمثل أيديولوجيا فالتقنية هي السيطرة ذاتها على الطبيعة

و الإنسان وهي مشروع تاريخي اجتماعي تنعكس فيه ما يريده المجتمع والمصالح المسيطرة أن تفعله بالبشر و الأشياء[3]،و على أساس هذه القراءة للعقل الأداتي استنتج هابرماس سمات العقل هذا العقل الذي أصبح ينظر إلى الطبيعة والإنسان كشيء واحد قابل للتجزيء و التفتيت دون مراعاة خصوصية كل واحد على حدا و هنا ظهرتالمقولات مثل الاغتراب والتشيؤ وهي التي كانت إحدى منطلقات مدرسة فرانكفورت في بداية نقدها حيث أصبح الإنسان شيئا مجزأ مثل ظواهر الطبيعة و يعيش مغتربا عن ذاته و والواقع الذي يعيش فيه لأن هذا الواقع أصبح ملكا للتقنية التي أصبحت تتحكم في الطبيعة وفي

1 - حنيفي جميلة ، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية ، مرجع سابق ،ص 157
2- يورغن هابرماس ، التقنية والعلم كأيديولوجيا ، تر : حسن صقر ، منشورات الجمل ، كولونيا ،ألمانيا ، ط 1 ، 2003 ، ص 47.
3- المرجع نفسه ، ص 48.

الإنسان حيث من خلال التقنية ظهر ما يسمى بالإنسان المصطنع وذلك من خلال تقنيات الطب المعاصر التي جعلت العلم يستطيع التحكم في الجينات الوراثية للإنسان فضلا عن ظهور ما يسمى ببنوك المنايا والمرأة الحاضنة و أصبح بذلك الاتجار بالأعضاء البشرية مباحا في ظل الرأسمالية و بذلك أصبح الإنسان في ذاته له بعد واحد و هو الاستهلاك حتى إن الحرفيين والأطباء و المحامين أو أية مهنة أخرى لم تعد تهتم إلا بالجانب المادي و أمام هذه الفضيحة الأخلاقية التي مست كرامة الإنسان و أبعدته عن إنسانية سوف يحاول يورغن هابرماس الانتقال بنا من العقل التقني الأداتي إلى عقل تواصلي يضمن الحوار البينذاتي بين أفراد المجتمع و يمكننا توصيف العقل التواصلي على أنه مفهوم صاغه هابرماس لمحاولة تنمية البعد الموضوعي الإنساني للعقل و لهذا العقل التواصلي فاعلية تتجاوز العقل المتمركز حول الذات ، والعقل الشمولي المنغلق الذي يدعي أنه يتضمن كل شيء والعقلالأداتي الوضعي الذي يفتت ويجزئ الواقع ويحول كل شيء إلى موضوع جزئي حتى العقل نفسه وقد كان هابرماس في كتابه " نظرية الفعل التواصلي " الذي يعتبر أول إسهام لما يسميه " نظرية التواصل " حيث أعاد طرح إشكالية العقلانية الحديثة بإسقاطاتها المتعددة و هذا ما عبر عنه في التمهيد الخاص بالجزء الأول من كتابه وذلك حين يقول " على الرغم مما يوحي به العنوان فأنا واعي من أنني لم أقدم نظرية مكتملة ومن خلال هذين الجزأين مع ذلك سأسعى إلى تثبيت العنصر الضروري لكل فلسفة ملزمة ببلورة فهم خاص بها يحدد يتجاوز الفهم الميتافيزيقي."[1] فالعقل التواصلي كما يريد له هابرماس هو تطبيق المعرفة بشكل تواصلي على أفعال اللغة و يحيل هذا المفهوم إلى قوة الخطاب الحجاجي الذي يسمح بتحقيق التفاهم و الإجماع من دون عنف و يتميز بكون المشاركين فيه يتجاوزن تصوراتهم الذاتية لصالح قناعات عقلانية مستمدة من

1 - Habermas , the theory of communicative action by thomas mecarthy , beacon prss , vi 1984,p 9.

السياق البينذاتي للحياة و لقد تم تطوير هذا التفاهم التواصلي انطلاقا من الموقف الفينومينولوجي الذي ينطلق من تصور عالم موحد موضوعي و معيش بصفة بينذاتية

و من فهم متبادل بين جماعة أفراد قادرين على الكلام والفعل ،[1] نستخلص من هذا القول أن العقل التواصلي هو فعل يتيح لعدد كبير من المشاركين و بصفة أخلاقية حرية الحوار والنقاش و ذلك قضية من القضايا الاجتماعية ذات المصلحة العامة و ذلك دون الإخلال بمبادئ الحوار والمحاججة و هذا ما تؤكده الفيلسوفة جاكلين روس في قولها " أن هابرماس يؤكد على أنه ينبغي على من يريد النظر في أمر من الأمور من الزاوية الأخلاقية ألا يتجاوز سياق ما بين الأشخاص المشاركين في التوصل والذين يدخلون في علاقات شخصية بينهم و نحن حين نتجاهل سياق التفاعل الذي يتم من خلال اللغة و كذلك زاوية المشارك بوجه عام لا نحصل على نظرة حيادية بل نصل إلى رفع الحواجز حسب النظرات الفردية للمشاركين."[2]

نفهم من خلال ما سبق بأن العقل الأداتي عقل محدود أحادي البعد إذ أنه يفقد الإنسان إنسانيته و يجعله حبيس مصلحته دون الاكتراث لغيره ، إنه عقل مرتبط بوعي الذات كما رسمتها أفكار فلاسفة التنوير مثل ديكارت و كانط و غيرهم ليصنعوا لنا عقلا محدودا مرتبط و متوقف على إنجازات الحداثة الصماء التي جعلت التواصل موجود حيثما وجدت المصلحة و لذلك حاول فلاسفة مثل نيتشه و دريدا و ليوتار إلى تجاوز الحداثة إلى ما بعد الحداثة ،إلا أن هابرماس كان لها شأن آخر بحيث أنه وقف مثمنا من جهة لإنجازات الحداثة و لكنه في المقابل وقف على المثالب التي تركتها هذه الحداثة و من بينها العقل الأداتي التي جعلت كما ذكرنا طبيعة الإنسان و حياته مرتبطة بالآلة و لا يعمل و لا

1- حنيفي جميلة ، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية ، مرجع سابق ، ص 157.
2 - جاكلين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر ، تر : عادل العوا ، عويدات للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2008 ، ص ،ص 73- 74.

يتحرك إلا ما تمليه عليه مصلحته و حاول هابرماس لسد هذه الثغرة التي خلفتها الأداتية خاصة في التواصل إلى العقل الأداتي حيث يقول عنه هابرماس " بدلا من معالجة الطبيعة كموضوع تحكم تقني ممكن نستطيع معالجتها بوصفها نقيض تفاعل ممكن و بدلا من الطبيعة المنهوبة نستطيع البحث عن أخويا على مستوى تشارك غير كامل بين الذوات نستطيع أن ننسب إلى الحيوانات والنباتات ذاتية ما و نتواصل مع الطبيعة بدلا من معالجتها بقطع التواصل،"[1]ومن هنا نستشف من قول يورغن هابرماس من خلال كتابه " العلم و التقنية كإيديولوجيا" حيث أن العلم و من خلال التقنية تحول بحد ذاته إلى إيديولوجيا مرتبطة بالحاجيات الشخصية و التي فقدنا من خلالها القيم الأخلاقية حيث أن العلم و معه التقنية لم يعد هدفه في صالح تحقيق سعادة و رفاهية الإنسان بل العكس من ذلك و الدليل في ذلك أننا أصبحنا نعاني من مشكلة القيم ، و لهذا فإن هابرماس يرى أنه لمعالجة مشكلة القيم و التفاعل والتعامل مع الطبيعة هو العودة إلى فعل التواصل و التي تتيح لجميع الأفراد التفاعل والتشارك مع بعضهم على حد سواء و اعتبارهم كذوات متفاعلة من أجل تحقيق المصلحة العامة ، و ما زاد أيضا من ضرورة الاهتمام بالتواصل في عالمنا اليوم إضافة إلى تناقضات العقل الأداتي حسب هابرماس "هو تحقق مشروعية ما قال به شارل ماكلوهان الذي تنبأ أن هذا العالم بصبح مثل قرية صغيرة بفضل التركيز على المعلوماتية لكنه يخلو من التواصل والفهم المتبادل بين الذوات للخطاب بجميع أنواعه"[2]، و على وقع تناقضات العقل الأداتي الذي خلف أزمة في المعنى جاءت نظرية الفعل التواصلي في توصيف الزاواوي بغورة بمثابة منطق جديد في العلوم الاجتماعية وهذا من خلال الاعتماد على فلسفة اللغة التي يرى أنه من خلالها نستطيع إحداث قطيعة

1 - Habermas Jürgen, **La Technique et la science comme «idéologie»**, trad: Jean_René ladmiral,éd Gallimard, paris 1968.p 15.

2 - المحمداوي على عبود و آخرون ، يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي ، مرجع سابق ص 234.

مع الطرح التقليدي في العلوم الاجتماعية المرتبط بالوعي والفعل والممارسة [1]، و هذا ما أكده شخصيا صاحب نظرية الفعل التواصلي في قوله " جاءت نظرية الفعل التواصلي لتحدث تحولا كبيرا بمثابة ثورة ،إذ تم الانتقال من الاهتمام بين الذات والموضوعات إلى

التفرع بقضايا التواصل والتفاهم السليم بين الذوات البشرية هذا كله من أجل هدم فلسفة الذات والوعي المتمركزة حول العقل الذي لا يعترف بالجانب العلمي.

و بناء على ذلك يميز هابرماس بين فلسفة الذات و فلسفة العقل التي دعا إلى هو فالأولى تكون على مستوى ذات واحدة منعزلة عن الذوات الأخرى ، كما أن نتائجه تقاس حسب درجة نجاحه في الأهداف المحددة فيكون الشخص هو الذي يتحمل نتائج اختياراته ، في حين يتميز الفعلالعقلاني بكونه فعلا مسؤولا ، و يعني أن الشخص المشارك في جماعة تواصلية هو شخص مسؤول طالما باستطاعته توجيه نشاطه وفق ادعاءات الصلاحية المعترف بها بطريق بينذاتية[2]،و من المميزات التي يتميز بها الفعل التواصلي أيضا أنه ذلك التفاعل المصاغ بواسطة الرموز و إنه يخضع ضرورة للمعايير المعمول بها والتي تحدد تطلعات السلوكيات المتبادلة ،بحيث يتعين أن تكون مفهومة و معترفا بها من طرف شخصين فاعلين على الأقل.[3]

و هنا تتحقق الفاعلية التواصلية البينذاتية التي يسعى هابرماس لتحقيقها في أقل مستوياتها داخل المنظومة الكونية لأن هدف هابرماس هو تواصل بين عدد كبير من الذوات الكونية عبر مختلف المجتمعات رغم تعدد الثقافات و تجاوز العقل المنغلق الذاتي.

1 - بغورة الزاواوي ، الفلسفة واللغة ونقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2005 ، ص 109

2 - حنيفي جميلة ، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية ، مرجع سابق ، ص 157.

3- بومنير كمال ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 157.

إن هدف هابرماس كما ذكرنا هو تواصل و تفاهم و تفاعل بين الذوات على أوسع نطاق ممكن يجمع عدد كبير من المشاركين على اختلاف ثقافاتهم و لغاتهم ، و لكن هل التفاهم يتحقق في ظل تعدد الثقافات و اختلافها ؟

يمكننا الإجابة على هذا الاستشكال المطروح من خلال الشروط والآليات التي وضعها يورغن هابرماس وهي التي تشتغل وفقها نظريته التواصلية و هي كما يلي :

1- لا ضغط و لا إكراه على الآخر المتلقي.

2- لا يجوز تقييم مختلف آراء الآخر .

3- الاكتفاء بعرض الآراء والأفكار عرض منطقيا و بطريقة حجاجية

4- عدم التعرض لمصداقية الآخر

5- الحوار هو المحدد لصحة ومصداقية القضايا

6- استغلال المنظور التداولي و مراعاة قواعد المعقولية والصدق والدقة.[1] إضافة إلى الآليات التي تقوم عليها نظرية الفعل التواصلي هنا أيضا الخصائص العامة للعملية التواصلية الخاضعة للمبادئ التداولية التي من شأنها تحقيق التفاهم والإجماع بين الذوات والتي يمكننا حصرها في النقاط الآتية :[2]

1- المحمداوي على عبود و آخرون ، يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي ، مرجع سابق ،ص 236.

2 - المرجع نفسه ، ص 237.

1- وجود تلك العلاقة التفاعلية بين فردين أو أكثر خلال سياق العالم المعيش*حيث أنه لكل شخص الحق يملك خاصية اللغة المشاركة ضمن النشاط التواصلي.

2- وجود لغة حاملة و رافدة لتطلعات الذوات.

3- هدف التواصل هو الوصول إلى اتفاق وليس مجرد تواصل.

4- فتح مجال الحوار بكل ديمقراطية.

5- توفير الظروف المكانية والزمانية التي تضمن الاجماع.

6- التحرر من كل أشكال الضغط والقهر الخارجي .و طبقا للآليات التي تقوم عليها نظرية الفعل التواصلي بالإضافة للخصائص العامة لهذه النظرية ، فإن هابرماس يقسم الفعل التواصلي المعتمد في نظريات العلوم الاجتماعية إلى أربعة أفعال والتي تستند كلها إلى الوسيط اللغوي و تتمثل هذه الأفعال فيما يلي ذكره :

1- "الفعل الغائي (المنفعي – البرغماتي) : حيث يقوم الفاعل من خلاله باختبار مجموعة من الوسائل والأدوات التي تضمن له النجاح بغرض تحقيق مهمة أو غاية مخصوصة و على أساسه يؤكد هابرماس أن هذا النوع من الفعل يتحول إلى فعل استراتيجي عندما يأخذ الفاعل بعين الاعتبار علاقات وقرارات الفاعلين الآخرين في قدرتهم التقييمية اتجاهه"[1]

* العالم المعيش يشكل عملية التفاهم بين الذوات الذي اهتم به هابرماس ،لذلك فقد ركز عليه في الجزء الثاني من كتابه " نظرية الفعل التواصلي و ذلك لأن نظريته في المجتمع لا يمكن أن تقتصر على نظرية الفعل التواصلي دون الاستناد على العالم المعيش ، و لفكرة العالم المعيش جذور في الفكر الفلسفي قبل هابرماس حيث نجدها عند هوسرل و ميرلوبونتي ، أنظر أبو النور حسن أو النور حمدي ، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، مرجع سابق ،ص ،ص 143- 144.

1 - المحمداوي على عبود و آخرون ، يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي ، مرجع سابق ،ص 238.

2- "الفعل المعياري : يرتبط هذا الفعل أساسا على الأعضاء الاجتماعيين الذين يسيرون تصرفات و توجهات الفاعل وفق ما يفرضونه من نظم و قوانين ناتجة أساسا على الاتفاق الحاصل بين أفراد جماعة ما على تحقيق تلك المعايير والحرص على الاشتغال وفقها بطريقة تامة"[1] .

3- "الفعل المسرحي : و هو فعل لا يتعلق بفاعل واحد أو بجماعة، بل بمشاركين في تفاعل يشكلون لأنفسهم جمهورا يمتثلون أمامه حيث يوّلد الفاعل لدى جمهوره انطباعا معينا و صورة معينة عن نفسه بكشف ذاتيته عمدا و بوسع كل فاعل أن بمارس رقابة

على النفاذ العام إلى دائرة نياته الباطنة و أفكاره الخاصة و استعداداته و أمنياته و مشاعره التي يتمتع هو بمنفذ مميز إليها."[2]

4- الفعل التواصلي : وهو يتعلق بالتفاعل بين شخصين على الأقل قادرين على التكلم

و التصرف من خلال اللغة ، و تربطهما علاقة بين شخصية (سواء بوسائل شفهية أم عير ذلك) و من خلال تفاعلهما يسعيان إلى الاتفاق والتفاهم حول موقف عملي يمكنهما من تنسيق خطط عملهما بصورة توافقية.[3]

ما يمكن استشفافه من هذه الأفعال الأربعة هو أن هابرماس يرى أن جميع الأفعال الثلاثة ترتبط بغاية في حين أن النوع الرابع و هو الذي يتمثل له هابرماس و يدافع عنه لأنه لم يبقى محصورا في ما هو غائي ،بل يسعى أكثر من ذلك فهو يراد منه تحقيق التفاهم

1 - المرجع نفسه ، ص 238.
2 - حنيفي جميلة ، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية ، مرجع سابق ، ص 164.
3 - المرجع نفسه ، ص 164.

و الحوار ، و يرى هابرماس أن صلاحية و نجاح الفعل التواصلي لا تتم إلا بتوفر مجموعة من المعايير و أولى هذه المعايير و هو المعقولية والتي يتم انجازها بفعل جملة مركبة تركيبا صحيحا يحترم قواعد اللغة المستعملة و تظل مستوفية لشروطها مادام

التواصل مستمرا و يتم بطريقة عادية و يعتقد هابرماس بأن المعقولية أحد الشروط الدائمة للتواصل و هي لا تنحصر في قول يدعي صلاحية ما أو تتضمن إمكانية للتبرير[1]

و يعني هابرماس هنا بهذا المعيار بأن أي قضية معبر عنها باستعمال اللغة بين المشاركين يجب أن تكون خاضعة لشروط العقل العامة لا خارجة عنه حتى لا يحدث التناقض و عدم التفاهم بين المشاركين،وأما المعيار الثاني يتعلق بحقيقة مضمون القول و التي تضمن

و صف حالة واقعة موجودة و غير مستوحاة من الخيال أو بالقدر الذي يفترض فيه أيضا وجود وقائعها و من ذلك حقيقة الأقوال التقريرية ، ولعل عبارة فيتجنشتاين الشهيرة "

العالم مجموع الوقائع لا الأشياء تؤكد هذا المنحى،"[2] و يقصد بهذا المعيار محاكاة الأقوال والملفوظات للوقائع المرتبطة بالعالم المعيش ولا وجود للخيال وجود و مقولة فيتجنشتاين تشير إلى رفضه لتلك الاتجاهات الفلسفية المثالية التي لا تلامس الواقع و هي الفكرة التي استقاها هابرماس و كانت أحد منطلقات فلسفته التواصلية، و أما بالنسبة للمعيار الثالث فهو مرتبط بمصداقية التلفظ باعتبارها وظيفة لإقامة علاقة مستقيمة بين الأشخاص

و يتكفل هذا الإدعاء بموضوع تطابق الفعل اللغوي مع مقتضيات مخطط معياري سابق معترف به من طرف المجتمع و يمتاز بشرعية معاييره [3]، و يشير هذا المعيار إلى ضرورة احترام الألفاظ المتداولة بين المشاركين و التي كانت عن طريق الاتفاق بينهم

1 - أبو النور حسن أبو النور حمدي ، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، مرجع سابق ، ص 254.
2 - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها
3 - المرجع نفسه ، ص ،ص 254- 255.

و أما بالنسبة للمعيار الرابع و الأخير و هو مرتبط بصدق ما يقال ، بالقدر الذي يسمح فيه للمتحدث عن التعبير عن نوايا محدودة و بطريقة صادقة بعيدة عن التضليل والكذب ومن دون سفسطة.[1]

من كل ما سبق ذكره من تصنيفات للأفعال و كذا معايير الفعل التواصلي التي تؤدي إلى نجاحه فإن هابرماس كان من وراء ذلك يسعى إلى تقديم أخلاق تواصلية بديلة عن تلك المنغلقة المرتبطة بالغايات حيث من خلال أخلاق التواصل نستطيع فهم الطبيعة و كل

قضايا الحياة ليس من جانب واحد بل من خلال آراء و قراراهابرماس على معايير قبلية ولغوية و تداولية في نوعها و طبيعتها و هي تتمثل في اتيقا المناقشة."[2]

هابرماس و النظرية التواصلية من خلال ناقديه :ذات يوم سئل ماكس هوركهايمر عن دور الفلسفة في العصر الحالي في ظل التقدم العلمي و التكنولوجي الذي ساد جميع مجالات الحياة و أجاب ماكس هوركهايمر السائل بطريقته الخاصة حين قال دور الفلسفة هو النقد و مع أن هذه الميزة ليست جديدة على الفكر الفلسفي فهي ملازمة لجميع فترات التفكير الفلسفي إلا أن ما بات يميزها في عصر العولمة هو ميزة النقد لكل العلوم ومناهجها والقضايا والنظريات الفلسفية وغيرها و لعل نظرية الفعل التواصلي من بين النظريات التي لم تسلم من سهام النقد ، و من الذين شنوا هجمة نقدية على نظرية الفعل التواصلي ممثلي الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت و هم من تلاميذ هابرماس حيث وجهوا له عدة اعتراضات حول نظريته ومن جملة هذه الاعتراضات نذكر ما قدمته سيلا بن حبيب حول أخلاقيات المناقشة حيث ميزت بين مستويين حيث يتضمن المستوى الأول

1 - المرجع نفسه ، ص 255.
2 - المحمداوي على عبود و آخرون ، يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي ، مرجع سابق ص 240.
.

قائمة منها تتعلق بسؤال عما إذا كان بوسع مبادئ هذا العلم الاجرائية إيجاد تعليل مقبول لصلاحية المعايير المختلفة عبر نهج طريق البرهان بحيث تفحص تلك الانتقادات صحة

و حقيقة و فاعلية أخلاقيات المناقشة باخضاع قدرتها على التعليل للفحص،[1] و أما المستوى الثاني يتعلق بمجموعة من الانتقادات الموجه لمبدأ الكونية الذي تتبناه أخلاقيات التواصل كشرط لابد أن تستوفيه المعايير والقوانين ، كما تمت إثارة العديد من الشكوك حول أخلاقيات النقاش بوصفها فلسفة للتواصل عندما تم التركيز في البداية على الحالة المثالية للكلام بوصفها إحدى الأسس التي اعتمدها كل من هابرماس و كارل أتو أبل،[2] ما

تود توضيحه هنا الفيلسوفة سيلا بن حبيب من اعتراضاتها هو صلاحية المعايير المعتمدة في أخلاقيات النقاش و مدى مرونتها أمام القضايا والتحديات المعاصرة في حين بالنسبة لاعتراضها حول مثالية الكلام و اعتبارها مثالا أعلى للتواصل ، هو أمر مبالغ فيه و هذا ما جعلها تصفه بأنه إدخال للمدرسة في قفص المثالية و هي التي ثارت و كان منطلقها محاربة الاتجاهات المثالية التي صنعتها الحداثة ، و من الاعتراضات أيضا أكسل هونيث و هو من بين أبرز تلاميذ هابرماس و هو الرئيس الحالي لمعهد فرانكفورت حيث قدم اعتراضه حول فكرة " الصورية" التي يتم التبشير بها من طرف هابرماس و آبل ، و ذلك عندما اعتبرها وهمية لأن التذرع بافتراضات معيارية يستنتج منها مبدأ الكونية ، فإن ذلك يعرض أخلاقيات المناقشة لتصور جد ضيق للعدالة يتجلى في اختياره للنموذج الغربي كنموذج شمولي و أعلى (بوصفه حاليا الممثل الأسمى للعقل العملي البشري)، هذا ويتابع أكسل شكه في اعتقاد هابرماس تحقيق فرضية المساواة بين المتكلمين عبر اللغة زاعما بأن الشخص يحقق استقلاليته عبر التواصل اللغوي النموذجي[3] ، و من هنا فإن

1 - أبو النور حسن أبو النور حمدي ، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، مرجع سابق ، ص ، 270.
2 - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
3 - المرجع نفسه ، ض 271.

أكسل هونيث يريد أن يبين لنا بأن الصورية التي دعا لها هابرماس لا تتوافق مع القضايا والمشكلات التي يعاني مع المجتمع المعاصر وخاصة عندما اعتبر المجتمع الغربي هو المجتمع المثالي على عكس الشعوب الأخرى و هذا ما يتنافى مع فكرة الكونية التي يقول بها هابرماس ذاته و ما يدعيه هابرماس بتحقيق المساواة بين المتكلمين من خلال الوسيط اللغوي فهو كذلك ضرب من الخيال و ذلك في ظل تعدد اللغات ، و قد ساندت أيضا سيلا بن حبيب اعتراض أكسل و ذلك من خلال قولها " أن الحياد والصورية التي تقول بهما نظرية أخلاقيات التواصل خداع ليس إلا ، فالافتراضات المقدمة من طرف هابرماس تتضمن مفهوما محدودا و خاصا للمساواة و أن الرؤية العالمية للأخلاق فيه خاضعة لأفق ثقافي و تاريخي معينين هو تاريخ وثقافة الغرب و سجين حضارتها ومنطقها[1]،وبالتالي من خلال تاريخ وثقافة الغرب نستنتج أن ما أطلق عليه بالشروط التداولية النموذجية خالية من البعد الكونية ولا تصل إلى الكونية أصلا لأنها مستمدة من ثقافة و عقلية الغرب.

كما هناك اعتراضات عن النظرية من الناحية الإبستيمولوجية و يتعلق بالشروط المعيارية والإجرائية للمناقشة فإذا كانت مستوحاة من فهم سابق و محدد للأخلاق ، ينبغي على أخلاقيات التواصل إقامة الدليل على صلاحيته ، أي لماذا اعتمدت فلسفة التواصل على مبدأ الأخلاق دون غيره؟ و الحقيقة أن الإجابة على هذا الادعاء هو اعتماد معايير لغوية(الصدق ، الحقيقة ، المصداقية ، الصلاحية) و هي معايير ذات بعد أخلاقي مسلم بها قبليا[2]و بالتالي كان الانطلاق من مبدأ الأخلاق إلا استنادا لتلك المعايير لأنها أخلاقية

و من بين الاعتراضات أيضا نجد ما يطلق عليهم بفلاسفة ما بعد الحداثة مثل ليوتار بورديار ميشال دي سارتو ، الذي ينتمون إلى المنهج التفكيكي إذ يرون أنه لا يمكن إقامة تواصل و اتفاق حقيقي بين المتفاعلين و ذلك في ظل طبيعة اللغة و تعددها والتي لا

1- المرجع نفسه ، ص 272.
2- المرجع نفسه ، ص 272.

تتوفر على أرضية للتفاهم والحوار ،يضاف إلى ذلك أيضا تلك الصراعات والنزاعات المختلفة سواء كانت دينية أو اقتصادية أو اجتماعية أو حتى مصالح شخصية كلها تكون عوائق أمام التأسيس لأخلاق تواصلية ذات آفاق كونية.

المبحث الثالث : اتيقا المناقشة و أخلاقيات الحوار كأساس للفضـــاء العمومي .

المبحث الثالث : اتيقا المناقشة و اخلاقيات الحواركأساس للفضاء العمومي .

تطرقنا فيما سبق نظرية الفعل التواصلي و مسعى هابرماس إلى إقامة حوار بينذاتي بين المشاركين في العملية التواصلية داخل الميدان العام و الهدف الأسمى هو تحقيق التفاهم والتوافق بين المشاركين ، و لكن تقلبات العالم المعاش ، المصالح والصراعات الإيديولوجية والتنوع الثقافي واللغوي يحول دون ذلك .

و من هنا و بغية تحقيق تواصل سليم سوف يضع هابرماس شروط و ضوابط للتواصل اللغوي بين المشاركين على اعتبار إن التواصل اللغوي من أرقى أنواع التواصل و كل ذلك من خلال ما يسميه هابرماس بإتيقا المناقشة ، والتي نتناولها من خلال العناصر التالية :

1 - اتيقا المناقشة ، مفهومها ، و أصولها عند هابرماس : قبل وضع مفهوم الإتيقا عند هابرماس يجب الإشارة في البداية إلى المفهوم من الناحية التاريخية ـ إذ يمكن القول بأن مفهوم الإتيقا هو بحث في التأصيل الفلسفي و استكشاف لعلوم الإنسان المتعقلة بالقيم السلوكية ، مفهوم قديم يمتد بجذوره إلى أفلاطون و أرسطو ، و كانط و نيتشه[1]، و لكن جراء الاختلاف في القضايا و المشكلات المرتبطة بالحياة عبر العصور ، فإن مقاربات مبحث الإتيقا يختلف عبر هذه العصور و من هنا يمكننا التمييز بين علم الأخلاق (ethique و morale) فالأولى "جذورها تعود إلى اليونانية و تحديدا كلمة éthosوالتي تعني روح الجماعة أو القيم الأخلاقية المشتركة الحاكمة لها والتي أشارت إلى تقاليد المدينة الدولة و إلى عادات أهلها و مواطنيها و شخصياتهم ، و لها أيضا عند هابرماس معنى حديث بحيث استخدم هيجل مصطلح (Sittlichkeit)و يعني الحياة الأخلاقية وذلك إشارة إلى أسلوب الحياة الراسخ لمجتمع من المجتمعات و ذلك بما يحفل به من قيم و تفاهمات للذات من ناحية و أنشطة ومؤسسات و قوانين من جهة أخرى،"[2]و ينظر لالاند في موسوعته إلى الكلمة أو علم الأخلاق باعتباره العلم الذي

1 - يورغن هابرماس ، إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة ، تر : عمر مهيبل ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة ، الجزائر ط 1 ، 2010 ، ص 7.

2 - جيمس جوردن فينليسون ، يورغن هابرماس مقدمة قصيرة جدا ، مرجع سابق ،ص 102

يتخذ من أحكامنا التقويمية على أفعالنا الخيرة والشريرة موضوعا له ، و تذهب أيضا الفيلسوفة الأمريكية في كتابها الفكر الأخلاقي المعاصر بأنها البحث في الأسس الخاصة بالأخلاق و بذلك فهو يسعى إلى تفكيك قواعد السلوك التي تشكل الأخلاق [1]، و تأسيسا على ما سبق فإن ethique أو علم الأخلاق ترتبط بوضع الأسس و المبادئ للقيم الأخلاقية و لكن تأخذ الجانب النظري ، في حين أن كلمة morale أي الأخلاق و هي في اللغة من جمع خُلق و الخُلق و يعني الدين والسجية والمروءة والطبع أي أنها ترتبط بصفات الإنسان الباطنة و هي نفسها و أوصافها و معانيها المختصة بها بمنزلة الخلق بفتح الخاء لصورته الظاهرة و أوصافها و كذا المعاني المختصة بها.[1] و الكلمة أي أخلاق لها أصولها في اللغتين الفرنسية و الإنجليزية حيث جاءت إلى الجذر اللاتيني و بالضبط (mores) و الذي يعني العادات[2]، و أما لالاند فقد عرف كلمة الأخلاق بأنها مجمل التعاليم المسلم بها في عصر و مجتمع محددين والمجهود المبذول في سبيل الامتثال لهذه التعاليم والاقتداء بها.

و يتبين هنا أن الأخلاق تهتم بما هو واقعي و ملموس أي أن الأخلاق تهتم بالمبادئ والقيم في وضع الممارسة والتطبيق ، هذا بالنسبة للتمييز بين اللفظتين ، أما بالنسبة للإتيقا عند هابرماس" فهي ترتبط بالجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين ، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق بمهمتها التاريخية و هي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة"[3]وقياس على الإتيقا التي تهتم بما هو نظري فإن إتيقا المناقشة هي بمثابة أسس و مبادئ قبلية للتأسيس لحوار بين ذاتي سليم يهدف إلى تحقيق الاتفاق هذا و يجمع هابرماس بين الأخلاق النظرية و مبدأ التواصل الشفاف ، فالعقل التواصلي بوصفه قدرة بين الأشخاص عامة بحسب قواعد شافة وحيادية هو الذي يسود مقاربة هابرماس و هي ترجع إلى معايير التعميم الكلي للخطاب ، و الذي يتيح بلوغ حقل

1- جاكلين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 11.
2- ابن منظور ، لسان العرب ، مرجع سابق ، ص 1245.
3 - يورغن هابرماس ، إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة ، مرجع سابق ، 7.

الأخلاق النظرية،"[1]و لما كان التواصل اللغوي من أرقى أنواع التواصل و لفك تلك الخلافات والصراعات التي قد تحدث أثناء التواصل فإننا نحتاج من أجل القضاء على ذلك التشويه والصراع الذي تتعرض له العملية التواصلية بين المشاركين إلى إتيقا المناقشة والتي يمكن اعتبارها حسب هابرماس عاملا في القضاء على التواصل المشوه حيث " تهدف إلى تحديد الافتراضات التداولية للغة و إلى إبانة شكل التأسيس البينذاتي أو العقلي للمعايير الأخلاقية المختلفة."[2]ومن هنا فهي أي الإتيقا تمثل المعيار القبلي الذي تستند على العملية التواصلية حيث على أساسها يتم وضع افتراضات لغوية موضوعية تحقق عنصر الاتفاق و التفاهم بين المشاركين في العملية التواصلية و ذلك عن طريق أخلاقيات الحوار والمناقشة، كما تقوم إتيقا المناقشة أيضا " بشرح المضمون المعرفي الإدراكي لمنطوقاتنا الأخلاقية دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي و معروف مشكل من وقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف ، لذا فإنه لا ينبغي الخلط بين المنطوقات الأخلاقية التي تبين لنا ما ينبغي علينا فعله ، وبين المنطوقات الوصفية التي تحصر مهمتها بتبيان الطريقة التي نرى بموجبها الأشياء كما تبدو في علاقتها المتشابكة،"[3]

و هنا توضيح آخر لامتياز تتوفر عليه إتيقا المناقشة كما وضعها هابرماس و هي إمكانية التمييز بين الألفاظ التي من خلالها نعرف ما يجب علينا فعله و تكون مفهومة وواضحة للجميع حتى في ظل التنوع الثقافي الذي يشمل تراكمات معرفية و لغوية و ثقافية واسعة وبين الألفاظ المرتبطة بالأشياء الموجودة في الواقع و لذلك كما سبق أن ذكرنا و جود تمييز بين الأخلاق ذات البعد النظري كما سميت ب ethiqueو ذلك لاستنادها على أسس

1 - جاكلين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 50.
2- يورغن هابرماس ، إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة ، مرجع سابق ، ص ،ص 14 -15.
3- المرجع نفسه ، ص 62.

قبلية و بين الأخلاق ذات البعد التطبيقي كما سميت ب morale لاستنادها على منطلقات مستمدة من العالم المعيش ،و بذلك فإن أسسو معايير إتيقا المناقشة بعيدة عن الجانب المادي و بذلك تصبح ضرورة إلزامية يستند عليها جميع المتخاطبين حيث نجد أن معاييرها لا "يؤثر المجال الواسع للتنوع الثقافي والتاريخي للسلطات الخطابية المتوفرة في لغات فردية على حقيقة حصول المشاركين في نشاط ذي مستوى متميز من التواصل اللغوي على حرية الإجابة بنعم أو لا على مطالب مشروعة ،و يتميز موضوع الحرية بحقيقة أن السامع يستطيع تحت افتراضات مسبقة للفعل التواصلي أن يرفض كلام المتكلم عن طريق رفض شرعيته [1]، وهذا إذا لم يكن الكلام يتطابق مع المعايير اللغوية التي حددها أخلاقيات المناقشة كما وضعها هابرماس و الذي نجده يؤكد " بأن عملية الوصول إلى الفهم هي عملية تحصيل الاتفاق على أساس قبلي يتمثل بادعاءات الصلاحية والتي تعترف بها الأطراف المشاركة وذلك بدءا من أرضيات مشتركة لتفسيرات مسلّم بها من المشاركين في الحوار و بمجرد إثارة الشك بخصوص هذه المشتركات أو ادعاءات الصلاحية الأربعة والتي تتطرقنا إليها في معايير الفعل التواصلي وهي الصدقوالمصداقية والحقيقة والصحة فإن الفعل التواصلي لا يمكنه أن يستمر،"[2] ومن هنا تكون تلك الادعاءات التي تعتمدها إتيقا المناقشة كمعيار قبلي و ضروري لا بد من اعتماده للوصول إلى الفهم بين المتخاطبين ، كما أنها تكون أيضا معيارا لشرعية الخطاب من عدمه فهي تشير إلى نوع من العقد والذي يستخدم للتأكيد على أن المشاركين في التلفظ يجب عليهم أن يقبلوا بشكل ضمني عددا محددا من المبادئ التي تجعل من التخاطب ممكنا و عددا من القواعد التي تسيره ، الأمر الذي يعرف كل واحد حقوقه وواجباته و كذا حقوق

1 - المحمداوي علي عبود ، الإشكالية السياسية للحداثة ، مرجع سابق ،ص 206.
2 - المرجع نفسه ، ص 207

وواجبات الآخر و العقد يفترض فيه مسبقا أن الأفراد المنتمين لنفس السلك من الممارسات الاجتماعية قادرون على الاتفاق حول التصورات اللغوية لهذه الممارسات.[1]

إن هذا العقد الذي يضمن وحدة الألفاظ و صلاحيتها أمام جميع المشاركين في العملية التواصلية مما يسمح لكل منهم حرية الرأي و لكن شرط احترام أسس و منطلقات الحوار و بالتالي فإن حرية المناقشة بين المشاركين تحددها تلك الأطر المتضمنة في سياق أخلاقيات الحوار والمناقشة ، و تساعد هذه القواعد أيضا الأفعال التواصلية بأن تبقى ضمن سيطرة أفعال الكلام والتي تقيم على أساس مناقشات أفضل مرتبطة بتلك الادعاءات الأربعة التي تثبت صحتها و شرعيتها حيث تتمثل أولى هذه الادعاءات في ملازمة العبارات للعالم الموضوعي و عدم الخروج عنه و الادعاء الثاني هو أن تكون العبارة صحيحة بالنسبة لمعيارية العالم الاجتماعي و أما الادعاء الثالث هو أن يكون الكلام صادقا بالنسبة لذات المتكلم و الادعاء الرابع هو أن تكون العبارة مفهومة لجميع المشاركين في الخطاب[2]، و من هنا فإن إتباع المشاركين في العملية التواصلية لهذه المعايير التي تحددها شروط و أخلاقيات المناقشة سيسمح لهم يتجاوز كل الخلافات والصراعات العرقية و الإيديولوجية و تحقيق التفاهم الإيجابي بينهم من خلال لغة واحدة و ألفاظ تتوافق و القضية المطروحة للنقاش و كذا مع طبيعة المستوى العلمي والمعرفي لكل شخص و هنا من خلال هذه المعايير يعاد تشكيل فكرة العالم المعاش و ذلك كما يقول هابرماس في كتابه المعرفة والمصلحة " إن التواصل يعيد إنتاج العالم المعاش عبرتذاوتية سليمة و تفاعلية حجاجية تعيد بناء البنى المعيارية للعالم المعاش وهنا تتبين أهمية اتيقا النقاش في إنتاج تواصل سليم و تحديد منهجية التداول اللغوي التفاهمي و إعادة تشييد البنى داخل العالم المعاش بل و كشف الحقيقة بمطلقها لأنها خاضعة لترابطات بين الأقوال

1- المرجع نفسه ، ص 208.
2 - المرجع نفسه ، ص 209.

في المحاججة"[1]، و تأسيسا لما على ذلك فإن إتيقا المناقشة تضمن حوارا أخلاقيا يسوده التفاهم والاتفاق بين المتدخلين بعيدا عن أي تشويه للتواصل من شأنه الإخلال بالعملية التواصلية و بالتالي هنا تكون أخلاقيات المناقشة بمثابة العصب الذي تقوم عليه نظرية التواصل حيث أن من خلال أخلاقيات المناقشة تتحدد المعايير التي على أساسها يكون الحوار سليما غير مشوه علاوة على ذلك تحدد الأخلاقيات أيضا لغة الخطاب التي تكون بين المشاركين.

2 - منطلقات إتيقا المناقشة :يقول هابرماس " إن للقناعات و للمعايير الأخلاقية مكانتها كما رأينا في أشكال الحياة التي تعيد إنتاج ذاتها عبر النشاط التواصلي عند من يهتمون بها فالتفريد الذي يتم عبر توسيط التواصل اللغوي الكثيف ، وكمال الفرد يرتبط خاصة باعتبارات تتسم بها علاقة الواحد بالآخر و بذلك تفهم الصياغتين اللتان أعطاهما كانط للمبدأ الأخلاقي،"[2]و يعني بذلك القواعد التي وضعها كانط كمبادئ قبلية تستند عليها الأخلاق حيث تقول القاعدة الأولى " اعمل حيث يكون عملك غاية في ذاته لا وسيلة " و القاعدة الثانية التي فيها دعوة إلى احترام الإنسانية ككل دون استثناء و فيها يقول " اعمل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك " و لما كانت هذه القواعد كما أراد لها أن تكون بحيث جردها من أية منفعة شخصية ، وهو المنطلق نفسه الذي تبناه هابرماس في إتيقا التواصل فمن خلال القاعدة الأولى التي يستثمرها يرى وجوب أن يتواصل كل واحد من منظور المشارك كشخص ثان بهدف التفاهم معه بدل أن يعامله للاستخدام الأداتي ، و من القاعدة الثانية يحاول هابرماس تجسيد فكرة العالمية من خلال أن التعامل مع الآخر كغاية في ذاته و هذا ما يفرض علينا احترام الإنسانية ككل."[3]

1- يورغن هابرماس ، المعرفة والمصلحة ، مرجع سابق ،ص 377.
2 - يورغن هابرماس ، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية ، تر: جورج كتورة ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2006 ، ص 69.
3- المرجع نفسه ، ص ، ص 69 - 70.

و على ضوء هاتان القاعدتان و لكي لا تكون أخلاقيات المناقشة مرتبطة بالوصول إلى مصالح شخصية و بالتالي الخروج عن الهدف المنشود وهو تحقيق التفاهم و الاتفاق و الأمر الذي يصبح في تعارض مع الوظيفة الجوهرية للغة و هي تحقيق التواصل والتفاهم فإن هابرماس يضع لأجل ذلك مبادئ تسمى بمبادئ إتيقا المناقشة وهي كما يلي :

أ- مبدأ الكونية : يعرفه هابرماس بقوله " ينبغي على كل معيار ذي صلاحية أن يستجيب للشرط الذي بمقتضاه يمكن لكل النتائج و الآثار الثانوية التي هي بصورة متوقعة متأتية من واقع كون المعيار قد تمت ملاحظته على نحو كوني بقصد تلبية مصالح كل واحد من الأشخاص على أن تكون مقبولة من طرف كل الأشخاص المعنيين"[1]، ما يضيفه مبدأ الكونية هو خلق نوع من التفاهم حول أمر ما بين المشاركين في النقاش فما يكون محل صراع أو عدم اتفاق و مفروض نتيجة قوة قاهرة و بالتالي لا يلقى اتفاقا بين جموع المشاركين يكون مرفوضا و لا يقبل إلا بحضور مبدأ الكونية كفاعل من خلاله يتفق الجميع على قبول ذلك الأمر و فك الخلافات والصراعات ، و هكذا يكون مبدأ الكلية لفض الصراعات و تحقيق الاتفاق حول المعايير التي لا تلقى تجاوبا مع المشاركين في العملية التواصلية ، هذا و قد استخلص هابرماس المبدأ من افتراضات التواصل المسبقة الكونية والضرورية للخطاب الحجاجي حيث رأى أن قبولهم ينجم عنه ضمنيا صلاحية مبدأ الكونية لتبرير معيار الفعل و تشتمل هذه الافتراضات على القواعد التالية :

تحدد القاعدة الأولى المشاركين المحتملين في مسار المناقشة الحجاجية و تشتمل على الذوات القادرة على الكلام و الفعل بلا استثناء ، في حين أن القاعدة الثانية تضمن لكل المشاركين التعبير عن آرائهم بكل نزاهة و بكل مساواة ، و أما عن بالنسبة للقاعدة الثالثة فإنها تسمح بتوفير شروط التواصل التي تسمح بتطبيق القاعدتين الأولى و والثانية و ذلك على قدم المساواة.[2]

1- حنيفي جميلة ، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية ، مرجع سابق ،ص 212
2- المرجع نفسه ، ص 213.

و من هنا فإن القاعدة الأولى تضمن لنا عدم التمييز بين المشاركين في النقاش على أساس المكانة الاجتماعية أو الاقتصادية فالنقاش يكون بقدر احترام شروط إتيقا المناقشة و تضيف لنا القاعدة الثانية بعد إسقاط القاعدة الأولى الأخذ في الاعتبار المكانة الاجتماعية والاقتصادية للمشاركين الحق لكل مشارك حسب شخصه و إمكاناته المعرفية المشاركة في النقاش و القول برأيه في ما تضمنته القاعدتين تقوم تجسيده القاعدة الثالثة من خلال ضمان حماية المشاركين من أي قوة فوقية داخلية أو خارجية، و يذهب هابرماس بتأكيد ذلك بقوله " بأن الشمولية أو الكلية هي التي تتبع مباشرة بأن أي شخص أو أي فرد يشترك في النقاش مع أي نوع و طبقا لأي مبدأ قادر على الوصول إلى نفس الحكم لمدى قبول المعايير الخاصة ، و يعني هذا أن هابرماس يحاول أن يؤكد أن كل فرد لديه القدرة على النقاش بطريقة كلية مباشرة ، و هذا النقاش يتبع معايير أخلاقية معينة يضعها و يؤسسها الوعي الأخلاقي أو بالأحرى الأخلاق النظرية و مع هذا كله فهذا لا يفرغ النظرية الحديثة للأخلاق من محتواها و الذي يظهر في النقاش بين الأفراد من أجل الوصول إلى صيغة أخلاقية كلية و شاملة."[1]

ب - مبدأ المناقشة :لن يتحقق هدف الوصول إلى أخلاق نقاش عالمية شاملة تكون بمثابة نموذج مثالي يتقدى به في المجتمع الدولي دون المرور على مبدأ المناقشة الذي هو بمثابة الجانب العملي لمبدأ الكونية حيث أن الأخير الذي يتأسس على العقل انطلاقا من افتراضات مسبقة حجاجية و بواسطة الاستنتاج التداولي المتعالي عمليا و بالتالي فإن الاكتمال يكون بالخضوع لامتحان المناقشة أي مبدأ المناقشة و هو المبدأ الثاني لإتيقا المناقشة و هو المبدأ الذي يعبر عنه هابرماس بقوله " لا يمكن لأي معيار أن يدعي الصلاحية إلا إذا تمكن جميع الأشخاص المعنيين من الاتفاق عليه أو يمكنه الوصول إلى ذلك بوصفهم مشاركين في مناقشة عملية حول صلاح هذا المعيار" [2] ،حيث يجعل هذا

1- أبو النور حسن أو النور حمدي ، يورغن هابرماس ، الأخلاق والتواصل ـ مرجع سابق ، ص 248.
2 - حنيفي جميلة ، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية ، مرجع سابق ،ص 218.

المبدأ من جميع المشاركين في عملية النقاش الاتفاق في إطار بينذاتي حتى و لو كان على حساب المصالح الشخصية ، و ذلك لأن المسألة في الوصول إلى الكونية و التي تفرض على كل مشارك احترام منطلقات الحوار التي يتفق عليها الجميع ، و في ضمن هذا السياق و لتحقيق ذلك الاتفاق يتوجب على المشاركين احترام المبادئ المحاججة و تتمثل أولى هذه الشروط في التعقل و النزاهة أي الخطابات تتميز بالحس العقلاني فضلا عن النزاهة ، و من الشروط أيضا أن تكون المواضيع المطروحة للنقاش محل قبول من طرف الجميع ، كما يجب على المتكلم الاجتهاد في أن يكون كلامه مفهوما أمام جموع المستمعين ، علاوة على ذلك أن يكون لكل واحد نصيب في النقاش و الحق في إثارة أي مسألة و التعبير عن آرائه و أفكاره ، و من بين الشروط أيضا اتخاذ المواقف بكل حرية و بمعزل عن أي ضغط أو إكراه فلا يتسنى للمشاركين إرادة الاقتناع إلا بقدر ما يفرضون بصورة تداولية أن قولهم لا أو نعم لا يتحدد إلا بالقوة الوحيدة غير الإكراهية للحجة الأفضل و نجد من بين الشروط كذلك مشاركة أكبر عدد من الأفراد ، حيث أن كل هؤلاء المشاركين يبحثون عن شرط الاتفاق و التفاهم مع إمكانية تعديل الاتفاق إن وجدت حجة أفضل.[1]

إضافة إلى الشروط السابقة الذكر حول أخلاق المناقشة ، فإنه يجب الأخذ بعين الاعتبار أن تلك النقاشات ترضخ تحت رحمة اعتبارات يفرضها الزمان والمكان ، كما أن المشاركين في النقاش هم بالدرجة الأولى ذوات بشرية تسيرها دوافع قد تكون ذاتية دينية إيديولوجية و لذلك الأساس كان في نظر هابرماس من اتخاذ إجراءات تأسيسية من أجل منع تأثير التقليصات التجريبية الحتمية والتأثيرات الداخلية والخارجية غير الحتمية

1- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

و بشكل تكون فيه الشروط التي يقترحها المشاركون في المناقشة دوما مستوفاة بصورة مثالية و مقبولة بصورة تقريبية.[2] ومن خلال ما سبق ذكره من شروط نستطيع حسب هابرماس الوصول إلى تحقيق مزاعم أخلاق مناقشة شاملة نتجاوز فيها مركزية الذات و يتحقق بذلك التفاعل بين التذوات وفق احترام مبادئ و منطلقات النقاش و لكن يكون كاملا إلا بوجود فرضيتين و هما :

إمكان معاملة المقتضيات المعيارية للصلاحية بوصفها مقتضيات معيارية للحقيقة أي ذات معنى معرفي.

تأسيس المعايير بالعقل يتطلب إجراء نقاش فعلي حجاجي بمعنى استحالة إجرائه بطريقة أحادية فردية .[1]

3 -كارل أتو أبل* ناقدا لمشروع الإتيقا عند هابرماس :على مر التاريخ الفلسفي لا توجد أي نظرية سلمت من النقد فكل نظرية لا بد من تعرضها للنقد و الذي يساهم باستبدالها و إلغاءها أو محاولة تطويرها و تلك هي ميزة التفكير الفلسفي و على غرار كل النظريات الفلسفية ، فإن نظرية الفعل التواصلي لدى هابرماس عامة و نظرية أخلاقيات المناقشة خاصة المرتبطة بها فإننا نجدها قد حظيت بانتقادات واسعة ساهمت في إعادة النظر و هنا من بين المنتقدين لنظرية أخلاقيات المناقشة عند هابرماس سنستحضر زميله في مدرسة فرانكفورت الفيلسوف الألماني كارل أتو أبل أين سنقف عن الصراع الذي دار بينهما حيث يذكر في أحد الكتب لهابرماس " التفكير مع هيدغر ضد هيدغر " و قياسا على ذلك سيكون لي كارل أتو أبل مؤلفا قياس على ذلك بعنوان " التفكير مع هابرماس ضد

2- المرجع نفسه 219.

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

* - كارل أتو أبل ،فيلسوف ألماني معاصر زميل هابرماس في جامعة فرانكفورت ، يمثل ما يسمى بالتداولية (البراغماتية) الترنستندالية ومن أهم مؤلفاته :

Fransformation, der philosophie francfort ,1973 ,l'ethique de la discussion sa portée et ses limit sous la direction d'andré jacob,paris ,puf ,1998. ، أنظر كارل أتو أبل " التفكير مع هابرماس ضد هابرماس ، تر : عمر مهيبل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، د ط ، 2005 ، ص 11.

هابرماس " بمعنى أن آبل في موقفه من أخلاقيات المناقشة عند هابرماس سيكون متفقا معه في بعض النقاط و لكن يبقى متحفظا في بعض النقاط محاولا اقتراح بدائل للنقاط التي فيها تشوهات و هذا ما يعني أن الصراع بينهما صراع في جوهره بنائي أي لا يمس أساسيات نظرية التواصل عموما و أخلاقيات المناقشة و بالتالي فإن الخلاف بينهما هو عائلي ، حيث نجد أن هابرماس مدين لزميله آبل الفيلسوف الأكثر تأثيرا و توجيها في مشروعه الفلسفي حيث أن هابرماس كتابه " الوعي الأخلاقي و الفعل التواصلي " هو إهداء لزميله و كتابه " المعرفة والمصلحة الإنسانية " يهدي هابرماس شكره لآبل لاقتراحاته و توجهاته النقدية ، و في الجهة المقابلة نجد كذلك عند آبل نفس الثناء و ذلك من خلال تأكيده ذلك حين يقول " ينبغي أن أوضح أن الخلاف بيني وبين هابرماس لا يتعلق بمشاريعنا الخاصة بقدر ما يتعلق باستراتيجينا المفهومية والحجاجية."[1]

و من هنا فإن آبل أراد هو الآخر على غرار هابرماس أن يقيم أخلاقيات مناقشة متعالية تكون سندا لأي مجتمع بل كان سؤاله عن الإتيقا سابقا على هابرماس حيث اعتبرها خطوة في سبيل ما بلوغ ما يسميه التأسيس النهائي للأخلاقية و من ثمة إيجاد جواب نهائي لسؤال ما معنى أن يكون الإنسان كائنا أخلاقيا[2]؟

و كمحاولة للإجابة عن السؤال السالف الذكر ، والذي تتفرع عنه عدة تساؤلات مضمرة داخل السؤال الأصلي وهي كيف يتعامل الإنسان كفرد مع الجماعة ؟ كيف نقوم سلوكياتنا ؟ كيف تكون نقاشاتنا لمشاغل الحياة تحمل طابعا قيميا ؟ كل هذه تجمع في سؤال واحد و هو كيف يكون الإنسان كائنا أخلاقيا ؟ و على أساس ذلك حاول آبل رسم خارطةطريق[3]" لما يمكن أن نظرية الإتيقا الترنسندنتالية و حينها يمكن لكل مسكون

1 - الأشهب محمد عبد السلام ، أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل عند هابرماس ، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع ، الأردن ، ط 1 ، 2013 ،ص

2 - يورغن هابرماس ، إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة ، مرجع سابق ، ص 10.

3 - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

بالبحث في مجال القيم والمعايير أن يسترشد بها و هكذا فقد وضع في الفصل التمهيدي مجموعة متطلبات رأى بأن الهيكلية العامة لإتيقا المناقشة لا تستوفي شروطها.

إن هذا التوجه الأحادي بين هابرماس و آبل وهو التأسيس لأخلاقيات مناقشة يتجلى في نقاط الاتفاق والاختلاف وفق مقاربة كل منهما لمسألة إتيقا المناقشة بناءا على توجه كل منهما و فيما يلي توضيح لأهم نقاط الاتفاق والاختلاف بينهما .

أ- نقاط الاتفاق : نلتمس أولى تجليات التقارب بين آبل و هابرماس في مقاربتها لتأسيس أخلاقيات المناقشة في منطلقات التأسيس حيث أن كلامهما يضع كانط كمرجعية للتأسيس حيث صرح هابرماس بأن نظريته لا تعمل سوى على إعطاء بناء صرح بينذاتي المنحدر من الأخلاق الكانطية ، و نفس ذلك ذهب إليه كارل أتو آبل حيث أنه يندرج في الأخلاق ما بعد الكانطية لكن هي امتداد لها على مستوى العمق الفلسفي الذي يريده آبل،[1] فمن حيث التأسيس لمشروع أخلاق المناقشة نجدهما قد اعتمد على قراءة كانط و من نقاط الاتفاق أيضا انفتاحهما على اجتهادات فلسفة اللغة والفلسفة التحليلية الأنجلوسكسيونية سببا في هذا التحول ، فكلاهما نجدهما قد تأثرا بما يطلق عليه بالمنعطف اللغوي و ذلك ما أكده كارل أتو آبل حيث اعتبر نفسه يمثل إلى جانب زميله ورثة لهذا المنعطف في تاريخ الفلسفة فحتى لو افترضنا أن موارد التفاهم المتبادل تلك غير المفترضة سلفا على الصعيد اليومي بل نجدها وبشكل دائم على مستوى المناقشة الحجاجية للفلسفة فإنه يمكن القول أنا و هابرماس على اتفاق هنا و حول هذه النقطة يلتقي موقف التداولية مع موقف التداوليةالترنسدنتالية بهذا المعنى نكون نحن الاثنين ورثة المنعطف اللغوي التأويلي في الفلسفة المعاصرة،[2] حيث ساهم هذا المنعطف في إحداث تحول كبير على مستوى نظرية كل منهما فبالنسبة لهابرماس كما ذكرنا في أحد المباحث السابق خاصة في القول بأن اللغة هي أداة للاتفاق والذي يستند إلى قوة الخطاب الحجاجي و ذلك يرجع إلى أعمال

1 - الأشهب محمد عبد السلام ، أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل عند هابرماس ، مرجع سابق ، ص 129.
2 - المرجع نفسه ،الصفحة نفسها.

فتجنشتاين بقوله " إن اللغة هي عمل " و كذا التأسيس لفكرة التداولية الكونية و المستوحاة من أعمال أوستين " القول هو عمل "[1]، و أما بالنسبة لكارل أتو أبل فإننا نجد تأثره بالمنعطف اللغوي من خلال رفض النظر إلى الفرد بمعزل عن جماعة التواصل الترنسندنتالية ، فإنه بذلك اقترح قراءة تحويلية لهذه الفلسفة و لتحقيق ذلك لجأ إلى وساطة اللغة و يعتقد أن هذه الوساطة يمكن أن تكون إما بالاستناد إلى تصور اللغة في فكر فتجنشتاين المتأخر أو بالاستناد إلى منطلق كانط المتعالي."[2]

شكل المنعطف اللغوي أيضا بالنسبة لهما نقطة انطلاق حيث على أساسها انتقدا التصور الفلسفي الكانطي فهي في نظرهما لا تعد أن تكون مجرد إعلان نوايا واجبات صورية تقوم لها ذات عارفة تناجي العالم المتعالي ، و شكل المنعطف اللغوي أيضا سندا ارتكزت عليه المقاربة الكانطية الأخلاقية بناءا على فكرة التواصل البينذاتي و التي تعتبر قاسما مشتركا بينهما ، وذلك على أساس أن كل منهما اقتنع بمبحث فلسفة الأخلاق في تعزيز العقلانية التواصلية التي يدافعان عنها بديلا عن العقل الأداتي ، و ذلك مبرر عودتهما لكانط ، حيث أنه من خلال أخلاقيات المناقشة المبنية على أسس وتصورات عقلانية تستطيع تلك الذوات تحقيق التفاهم والاتفاق فيما بينهما ، و مستفيدة بذلك من التداولية الكلية كما صاغها هابرماس و التداولية الترنسندنتالية كما نظر لها آبل لتحديد الشروط التي لا مناص منها لتنظيم الحوار في أفق الوصول إلى هذا الإجماع حول المعايير التي نريد من خلالها تنظيم المجتمع و لتحقيق ذلك الهدف لم يجدوا من سبيل سوى تأسيس الأخلاق على أساس العقل و هي فكرة هما مدينان بها لكانط فكلاهما لا يقبلان بالدين

1 - جاكلين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر ، ص 25.
2 - حنيفي جميلة ، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية ، مرجع سابق ،ص 224.

و الميتافيزيقا كمصدر للقيم الأخلاقية[1]،و بالتالي فإنه حسب هابرماس و آبل أن المعايير الأخلاقية تصاغ على أساس عقلاني مبني على الحوار والتفاهم الذي يصل إلى مرتبة الكونية خاصة ومع التطورات و القضايا الراهنة التي يشهدها عالم القرين الواحد والعشرين ، و التي شهدت تنوعا ثقافيا فرضته العولمة ، بالإضافة إلى المشكلات الناتجة عن التطور التكنولوجي كالمشكلات الإيكولوجية ، و مشكلات تقنيات الطب المعاصر و ما خلفته من تجاوز للصرح القيمي للإنسانية ، و أمام هذه المشكلات الراهنة التي يواجهها العالم سوف تتداخل عدة حقول معرفية دينية و سياسية ، و اجتماعية و نفسية و كذا علمية و ذلك لمحاولة حلحلة هذا المشكلات ، و أمام تعدد المشكلات الراهنة و تداخل الحقول المعرفية كل حقل حسب توجهه ، حسب إيديولوجيته ، فما هو الحل إذن لفك شفرة الاختلاف بين هذه التوجهات المعرفية نحو هدف واحد ؟

قد لا يكون المشكلة في الاختلاف في حد ذاته هو السبب لأن الاختلاف في حد ذاته ثقافة و فلسفة لا بد منها بل المشكلة تكمن في التوجهات الإيديولوجية ، و من هنا فإن فك شفرة التنافر و التجاذب بين هذه التوجهات المعرفية إنما وجده هابرماس و آبل في الاتفاق و الحوار العقلاني المؤسس على شروط منطقية تسعى لبلوغ الكونية و هي التي تكون بمثابة معايير وقيم أخلاقية يستند عليها و قد كانا تركيزهما منصبّ على الحوار العقلاني لأن الأخير في نظر طه عبد الرحمان الذي يسميه بالتدليل التصحيحي الجماعي إذ يستهدف استعادة التفاهم والإجماع بواسطة الأدلة كما حصل التنازع يصدد هذا الحكم القيمي أو ذاك حتى و لو دعا ذلك إلى معاودة الحوار مرات عديدة ، بل مواصلته إلى غير ما لا نهاية.[2]

إن العالم الراهن في ظل التعددية الثقافية و كذا تشابك المشكلات الحياتية فإن السبيل الوحيد للخروج بحل لهذه القضايا يكون محل توافق و إجماع و رضا كل أطياف المجتمع

1 - الأشهب محمد عبد السلام ، أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل عند هابرماس ، مرجع سابق ، ص 130.
2- المرجع نفسه ، ص 131.

الدولي على اختلاف الفئات و التوجهات العرقية والدينية و المعرفية هو الحوار العقلاني الذي دعا له الفيلسوفان ، وفق الشروط الضرورية ، ثم أي إخلال أو" رفض لهذه الشروط التي دعا لها هابرماس و آبل حول هذا المسلك الحواري بدعوى أنه لا يمكننا أن نصل إلى إجماع حول المعايير الأخلاقية لأن الأصل هو الاختلاف ، والذي يؤدي بأصحابه إلى السقوط فيما أسماه آبل بالتناقض الإنجازي الأدائي والتي هذه الفكرة التي تبناها هابرماس مع زميله آبل أحدى نقاط التقاطع بينهما لأن كلاهما يعتبر أن شروط الحوار هي شروط كونية لا مناص منها لعدم وجود بديل آخر."[1]

ب نقاط الاختلاف : في الشطر الثاني من عنوان الكتاب " ضد هابرماس " يبدو أن آبل لا يتفق مع هابرماس في بعض النقاط و يبقى متحفظا من ذلك محاولا إعادة النظر في المختلف فيه دون إثارته في شكل صراع و تتجلى معالم الاختلاف بينهما فيما يقول آبل " يعود بالأساس إلى ما يمكن أن نحصل عليه من إجابة على السؤال التالي : هل يكفي أو هل من الضروري لقيام مناقشة فلسفية الرجوع إلى نفس موارد التفاهم المتبادل الموجودة في العالم المعيش ؟ بمعنى آخر العودة إلى يقينيات لا يمكن أن توضع موضع شك،"[2] و بناءا على ذلك تظهر نقطة الضدية بينهما في فكرة العالم المعيش هذه الفكرة التي يعتبرها هابرماس مكانا خصبا لتبلور أخلاقيات المناقشة ، في حين أن آبل يرفضها لأنه ينطلق من أسس متعالية و يكمن جوهر الاختلاف في المنطلق فهابرماس ينطلق من التداولية الكلية التي تبحث في الشروط الضرورية للتواصل اعتمادا على خلفية العالم المعيش و ذلك تحت تأثير المنعطف اللغوي و فلسفة اللغة لجون أوستين و سيرل بينهما آبل انطلق من التداولية الترنسندنتالية التي تجد أساسها في كانطية محولة في إطار المنعطف اللغوي.[3]

1- المرجع نفسه ، ص 132.
2- كارل أتو آبل ، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس ، مرجع سابق ، ص 17.
3- الأشهب محمد عبد السلام ، أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل عند هابرماس ، مرجع سابق ، ص 132

و ختاما لهذه الجدلية بينهما نجدهما أنهمهما اتفقا في نفس المشروع و هو التأسيس لأخلاق مناقشة ترقى لمستوى الكونية تستطيع مواجهات التحديات التي يتعرض لها كوكب الأرض و كذا المنطلق وهو الكانطية و إحياء الفلسفة الكانطية أو كما عبر عن ذلك التونسي فتحي المسكيني في كتابه بعنوان " كانط راهنا " فكلاهما جعل من كانط إرثا و مرجعية لأفكاره و أما بالنسبة لنقطة الاختلاف الرئيسية و هي كيفية التعامل مع فلسفة كانط في مشروعهما فكما يبدولنا من خلال التحليل أن كارل أتو أبل أكثر كانطية من زميله هابرماس إذ حاول المحافظة على السمة الصورية التي تميز فلسفة كانط في حين أن هابرماس أراد إحياء الكانطية بإنزالها من مثاليتها إلى منطلقات العالم المعيش .

خلاصة الفصل : و في نهاية هذا الفصل الذي تطرقنا فيه إلى الفضاء العمومي كأحد الموضوعات المشكلة لأطروحتنا حيث تم التطرق إلى الفضاء العمومي من حيث الدلالة المفاهيمية ، و أهميته في تعزيز أسس الديمقراطية التي تتأسس عليها دولة الحق و القانون ، أين ستتاح من خلاله فرصة النقاش حول قضايا ذات صلة بالشأن العام لجميع الأطراف على اختلاف فئاتها ، و هذه الحرية في إبداء الرأي و نظرا للتعدد و التنوع الثقافي لن تتحقق إلا من خلال ما أسماه هابرماس بالعقل التواصلي الذي جاء كبديل لسيطرة الأداتية على المجتمعات الغربية المعاصرة خاصة في المجال التقني ، و من هنا جاءت نظرية الفعل التواصلي لتفتح آفاق الحوار البينذاتي بين المشاركين .

زيادة على ذلك فإن الحوار بين الأطراف لكي يكون على أسس سليمة و تتحقق من خلالها حرية النقاش حول القضايا المطروحة ، و تجنبا لأي صراع فإن ذلك يقتضي وجود آليات و أخلاقيات المناقشة و من هنا كان الفضاء العمومي الأرضية التي تحتوي المناقشين داخل الفضاء العمومي و تكون نظرية الفعل التواصلي تلعب الدور الفعال في التأسيس لذلك الفضاء ، في حين أن أخلاقيات الحوار و المناقشة تكون بمثابة الشروط التي تتحقق وفقها شروط النقاش السليمة داخل الفضاء و ذلك تجنبا لأي صراع ، فماذا لو لم تحترم تلك الشروط بين الأطراف المشاركة و هو ذلك ما تنطرق له في الفصل الثالث بعنوان

الصراع الديني العلماني داخل الفضاء العمومي و أسباب الصراع و من ثمة الحلول المقترحة لإقامة توافق يجمع بين العلمانيين و المتدينين .

الفصل الثالث : الصراع الديني العلماني داخل الفضاء العمومي

المبحث الأول : العلمانية و مشكلة المفهوم بدل المعركة

المبحث الثاني :الأصولية الدينية و مسألة التطرف الديني العلماني

المبحث الثالث : مجتمع ما بعد العلمانية كسبيل للتعايش الديني العلماني

توطئة : تجدر الإشارة هنا إلى أننا نحاول في هذا الفصل الحديث أن أهم معالم ذلك الصراع الذي انفجر بين الطرف العلماني الموجود في موقف قوة باعتباره يملك المميزات العلمية والتكنولوجيا في جميع ميادين الحياة وفي الجهة المقابلة بين الطرف الثاني وهو الدين وحتى لا نقول يمثل موقف ضعف وإنما يمثل العودة من جديد بنفس جديد حيث يحاول أن يجد لنفسه مكانا داخل النقاشات الدائرة على مستوى الفضاء العمومي الذي يمثل الطرف المشترك بينهما ، هذه العودة التي جاءت مدعومة بمؤيدين جدد فقدوا اليأس من أنه لا جدوى من الحياة في غياب الوازع الروحي الذي أصبح هو الخلاص والمنقض من بؤس التقنية العلمانية التي حولت الإنسان ذاته إلى شيء مثله مثل باقي الموجودات في حين هي التي وعدت بتحريره من القيود ومن دون الإطالة في التمهيد نطرح مجموعة من التساؤلات التالية :

ما طبيعة هذا الصراع بين الطرفين ؟ ثم ما هي الدوافع التي كانت وراء هذا الصراع ؟ ثم ما هو السبيل لتهدئة هذا الصراع ؟

وسنجيب عن هذه التساؤلات وفق العناصر التالية المتضمنة ثلاثة مباحث في هذا الفصل والمتمثلة التأصيل المفاهيمي للعلمانية ، الأصولية الدينية ومسألة التطرف الديني ،ثم مجتمع ما بعد العلمانية كسبيل للتعايش الديني العلماني

المبحث الأول : العلمانية و مشكلة المفهوم

المبحث الأول :العلمانية ومشكلة المفهوم

مع ارتباط المفهوم بمصطلحات مثل التنوير والحداثة والعلم ومع تعدد السياقات والاستعمالات وكذا صعوبة تحديد الإطار الزماني والمكاني الذي ظهر فيه المصطلح سيجعلنا إزاء مشكلة عويصة تتمثل في عدم الارتكان إلى تعريف تام يحدد لنا العلمانية كمفهوم جديد ، وسنحاول في دراستنا هذه تحديد معنى قريب للمصطلح .

1 -حول أسباب غموض المفهوم : مع التأثير الكبير على الساحة السياسية والاجتماعية التي أحدثها المفهوم على واقع الإنسان خاصة في أوربا بات الاهتمام به على قدر التأثير وذلك لمحاولة الإحاطة به ومن بين المهتمين بالمصطلح سنجد على مستوى الفكر العربي المفكر عبد الوهاب المسيري والذي سوف نستنجد به فيما يخص قضية الأسباب التي جعلت من موضوعة العلمانية بهذا الغموض حيث يرجع عبد الوهاب المسيري ذلك إلى الأسباب التالية :

1- مصطلح العلمانية هو مصطلح منقول من المعجم الأجنبي ،ومن التشكيل الحضاري الغربي لذلك فإن دلالته الصحيحة تتحدد بالعودة إلى المعجم الأصلي .

2- توجد داخل التشكيل الحضاري الغربي عدة تشكيلات فرعية حيث سنجد التشكيل الفرنسي الكاثوليكي ثم التشكيل الإنجليزي والتشكيل الألماني البروتستانتي والأرثوذكسية الروسية [1]،كل هذه التشكيلات ستجعل من مصطلح العلمانية أكثر تعقيدا وضبابية ويضيف المسيري إلى تلك الأسباب أيضا التحولات التي أحدثتها هذه التشكيلات الحضارية المختلفة على مستوى جميع الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتي تدعوا كلها إلى العلمنة مما جعل العلمنة ذاتها تتباين حول مختلف هذه التشكيلات و على ذلك تتعدد

1- عبد الرحمن كريم ، العلمانية ، ماهيتها ، مجلة الاستغراب ع 2 ،2016 ، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية بيروت ، لبنان ، ص 324.

المواقف والقراءات لمفهوم العلمانية نتيجة ذلك التباين بل سيزداد التعقيد أكثر حينما ينتقل المصطلح إلى التشكيل العربي الإسلامي ويوضح المسيري ذلك للأسباب الآتية :

أ- انتقال مصطلح من حضارة إلى حضارة أخرى أو من معجم إلى معجم أخر فإنه بعد الترجمة يبقى محملا بآثار قوية من التشكيل الحضاري الأصلي.

ب- تجربة العرب المسلمين مع متتالية العلمنة مختلفة لأنها لم تولد مع واقعهم الاجتماعي والثقافي لأنها مستوردة من الوافد الغربي مما يجعلها معقدة من حيث المفهوم والاستعمال وتفتح بذلك المجال للمهتمين بالشأن العديد من الإشكالات الأخرى ومنها أنه إذا كانت العلمانية قد ولدت في الغرب ووسط مجتمعات متباينة ثقافيا وسياسيا واجتماعيا ، فهل هي تعبير عن إيديولوجيا معينة أم هي نمط حياة جديد بديل عن ما هو متعالي ؟

2 -التأصيل التاريخي للعلمانية : بعد محاولة تشخيص غموض المفهوم ، فإن أولى المحاولات حول فك لغز المفهوم تمر عبر التحديد الأنثروبولوجي والتاريخي للعلمانية بمعنى أننا سنقف عند الأسباب التي جعلت من العلمانية أن تكون وتمثل نمط حياة جديد بالنسبة للإنسان وسنقف أيضا عند العلمانية على مستوى التطبيق وسنستند في قراءتنا لذلك زيادة على المسيري سنضيف المختص في علم الاجتماع الأديان الكندي " خوسيه كزانوفا " ، فبالنسبة للمسيري يرى إلى أن الجذور التاريخية للعلمانية تعود إلى الاعتقاد في الواحدية وهو مبدأ يقول بأن العالم بأسره والذي يشمل الإنسان والطبيعة إنما مرجعه وقد قال بهذا في الفلسفة الحديثة الفيلسوف سبينوزا والذي [1]هو الواحدية وهو ضد الثنائية سمي بنظام وحدة الوجود والذي يسمي الطبيعة الطابعة وهي الله والطبيعة المطبوعة وهو الإنسان والموجودات وهنا بدأت أولى حكايات العلمانية حسب المسيري لأن فيها اهتمام بالجانب المادي أكثر من الروحي .

1- المسيري عبد الوهاب ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة المجلد الأول ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ،ط 1 ، 2002 ، ص 198.

نزعة الترشيد داخل الواحدية في الغرب " رؤية ماكس فيبر" من بين الأرضيات التي ساهمت في تبلور العلمانية عملية الترشيد التي تمثل أحد سمات المجتمعات الغربية خاصة الحديثة والتي تعني الدعوة إلى نزع القداسة والسحر عن العالم والاتجاه نحو علمنته و فيما يلي يوجز ماكس فيبر أهم العوامل المساهمة في عملية الترشيد وهي :

1- القانون الروماني بمفهومه عن الملكية كحق مطلق في الاستعمال والإبطال أحد المصادر الأولية لهذا النزوع حيث أن هذا الحق المطلق المستمر يبعد فكرة الملكية عن أهواء الحكام وأطماع البشر وعن المشاعر الإنسانية مما يؤدي إلى استقرار الفكرة .

2- كما يرى فيبر أن التقاليد الدينية المسيحية واليهودية أدت إلى تعميق التوجه نحوى الترشيد وذلك على عكس أديان أسيا القائمة على أساس الاعتقاد بالواحدية الكونية والإيمان بوحدة الوجود وكمون الخالق في المادة .[1]

3- الإصلاح الديني كان أحد الأسباب التي دفعت بالإنسان الغربي نحوى العلمنة إذ أنه حركة الإصلاح التي قادها مارتن لوثر ساهمت في القضاء على فكرة الوساطة التي كانت تستعملها الكنيسة وتدعي نفسها وسيطة بين المواطن و الإله وكانت تجني من وراء ذلك أموالا طائلة وهنا كانت خطوة مارتن لوثر لمحاولة ترجمة الكتاب المقدس حتى يصبح متاحا لجميع المواطنين على السواء ويسمح لهم بالإطلاع عليه وفهمه بأنفسهم وهنا وضع حدا لفكرة الوساطة والتي ساهمت في ظهور الفرد المتمركز حول ذاته والذي يحمل داخله قوانين ذاته وهو مرجعية ذاته باستطاعته فهم الكتاب المقدس بذاته ويرتكب الخطيئة ويأتي بنفسه بالخلاص دون وساطة الكنيسة .

1- المرجع نفسه ،202.

4- الاستقلال السياسي عن المرجعيات الدينية [1]،إنه من بين دوافع العلمانية في المجتمعات الغربية ذلك الانفصال سواء الكلي أو الجزئي للعمل السياسي عن المرجعية الدينية بمعنى

أن العمل السياسي بما يشمله من قوانين وتنظيمات من شأنها تنظيم المجتمعات لن تكون في جوهرها مستمدة من المرجعيات الدينية بل مستوحاة من واقع الإنسان وتنظيماته الخاصة و الاستقلال السياسي عن الدين هو بمثابة العلمانية من حيث التطبيق .

ونذكر كذلك حسب رؤية عبد الوهاب المسيري مساهمة تلك الاكتشافات الجغرافية في توسيع أفاق الإنسان الغربي وظهور تعددية في الرؤية مما ولد لديه إحساسا بنسبة الواقع مما أدى بالمواطن الغربي بفقدان الثقة في الاعتقاد الديني ليصبح بذلك السر في سعاته ورفاهيته في الحياة هو مدى نجاحه في الحياة الدنيا وقد كانت لهذه الاكتشافات التي جاءت نتيجة لظهور تقنيات جديدة في مجال الملاحة مما ساهم في زيادة توسع رقعة الإنسان الغربي في عملية غزوه واستعماره للشعوب الأخرى وتحقيق أطماعه . كما كان للثورة العلمية والرياضية إسهام كبير في توسع المد العلماني وخاصة بعد أن أصبحت العلوم الطبيعية متحررة من سيطرة الأخلاق المسيحية ومن الغايات والمطلقات الإنسانية ومن أية مرجعية متجاوزة تؤكد الهدف والغرض المضمون المتجاوز للمادة وهنا أصبحت العلوم حيادية مجردة من أي قيمة تنظر للعالم من منظور كمي علمي قابل للقياس خاصة إنجازات جاليلو وكيبلر ونيوتن .[2]

إن الثورة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية كانت هي الأخرى لها مساهمة في إرهاصات ظهور العلمانية إذ أنها جاءت داعمة لمسعى التجريد والتصور وهذا من سمات العلمانية وكان ذلك من خلال "دعوة النزعة الإنسانية التي تؤكد أهمية العقل على حساب

1- المرجع نفسه ، ص 213.
2- المرجع نفسه ، ص 215.

العاطفة والحدس كما تؤكد قدرته على معرفة القوانين المجردة الكامنة في الطبيعة من خلال الحواس مما أدى إلى ظهور الإيمان بالتجريب العلمي و في ذات السياق ظهر المفهوم المادي للعقل واعتباره صفحة بيضاء تتراكم عليه المعطيات الحسية التي تترابط من تلقاء نفسها وبشكل آلي لتنتج الأفكار المجردة المركبة."[1]

بعد التطور الباهر الذي حققته العلوم الطبيعية بفعل تطبيقها للمنهج التجريبي شمل هذا التطور العلوم الإنسانية ليصبح أمر حتمي أنه من يسري على علوم الطبيعة يجب أن يسري على العلوم الإنسانية وهنا نصل إلى تحقيق وحدة العلوم واتصالها مع بعضها وما هذه إلى أحد تجليات المد العلماني الذي هدفه هو جعل الطبيعة والإنسان شيء واحد قابل للقياس والكم بعيدا عن الماورائيات. وأما بالنسبة للتأصيل الأنثروبولوجي والتاريخي للعلمانية حسب رؤية خوسيه كازانوفا فإنه في البداية يدعوا إلى التمييز بين مفهوم العلمنة ونظرياتها من جهة أخرى ،أما فيما يتصل بالعلمنة من حيث هي مفهوم يرى أن التمييز بين مفهوم علماني و اشتقاقه "علمنة" والنظرية السوسيولوجية للعلمنة من جهة أخرى هو تمييز جوهري نظرا لتشابك المفهوم و تعدد دلالاته و يقترح كزانوفا للخروج من هذا اللبس قاعدة نظرية لتأصيل المفهوم تقوم على ثلاثة مراحل :

المرحلة الأولى : لو عدنا إلى الأصل اللغوي لهذا المفهوم حسب كزانوفا لوجدنا أن الكلمة saeculum والتي تتضمن ثلاثة دلالات لا تختلف الواحدة منها عن الأخرى (secolo,siglo,siécle) حيث أن كلمة كما وردت في المعجم الإسباني والتي تدل في معناها على (قرن ،زمن ،عالم) مع وجود أسبقية من حيث التداول بالنسبة لكلمة "قرن" في الزمن العلماني المعاصر والعالم العلماني المعاصر.[2]

1- المرجع نفسه ، ص 216.
2- خوسيه كازانوفا ، الأديان العامة في العالم الحديث ، تر : قسم اللغات والترجمة بجامعة البلمند ،مراجعة الأب بولس وهبة ،المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2005 ، ص 26.

المرحلة الثانية : هذه المرحلة ذات صلة بالسابقة وإن كانت تختلف عنها من خلال القوانين الكنسية التي تشير العلمنة إلى ما قد يسمى فعلا قانونيا ترتب عليه نتائج قانونية حقيقية فالعلمنة هنا تدل على الصيرورة الشرعية القانونية التي على أساسها يتركالشخص الديني الدير وذلك من أجل العودة إلى الدنيا و إغواءاتها ويصبح بذلك شخصا زمنيا،[1]

و في ذات السياق يصبح من الناحية القانونية من حق الكهنة أن يكونوا دينيين وزمنيين في الوقت ذاته ،والكهنة الذين قرروا الانسحاب من الحياة الدنيا وتكريس أنفسهم لحياة مثالية شكلوا الإكليروس الديني ،أما الذين عاشوا في الدنيا قد شكلوا الإكليروس الدنيوي .[2]

المرحلة الثالثة : وفيها عرفت العلمنة جانبها التطبيقي أين استعملت لأول مرة لتدل على قيام الدولة على أوسع نطاق وذلك من خلال مصادرة كل الأملاك والأراضي التابعة للكنيسة وتأميمها لصالح الدولة ويصبح الانتفاع بها على أساس القوانين التي تفرضها قوانين العلمنة ، كل ذلك كان عقب حركة الإصلاح البروتستانتي والحروب الدينية التي نجمت عن ذلك الإصلاح ومنذ ذلك أصبحت العلمنة تعني نقل الأشخاص والأشياء والمعاني من موقعها التقليدي في النطاق الديني إلى النطاقات الزمنية وعلى هذا النحو أصبح من المتعارف عليه أن العلمنة هي الاستيلاء على المؤسسات الزمنية قسرا أو بحكم الواقع على الوظائف التي كانت المؤسسات الدينية تسيطر عليها تقليديا.[3]

ويواصل خوسيه كازانوفا في مقاربته الدلالية للعلمنة وفق المنهج الأنثروبولوجي بأنها لن تكتمل إلا بالتسليم بأن واقع أوروبا خلال فترة العصور الوسطى كان يعيش وسط نطاقين متمايزين الأول ديني والثاني زمني وهنا تتجلى فكرة الصراع الثنائي بين أجل الواحدية

1 - المرجع نفسه ، ص 27 .
2 - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
3- المرجع نفسه ،ص 28.

وهنا تبدو المقاربة نفسها التي قالها بها المسيري بصراع الواحدية المادية واعتبارها أولى إرهاصات العلمنة.إن هذا الصراع سيفضي في نهايته إلى أن يصبح العالم بالدرجة الأولى زمنيا وذلك من خلال الصورة التي عبر عنه ماكس فيبر بقوله " عن انهيار جدران الدير أفضل تعبير بياني عن إعادة الهيكلة المكانية الجذرية تلك فالجدار الفاصل بين المملكتين الدينية والزمنية داخل هذا العالم ينهار والفصل بين هذا العالم والعالم الآخر حتى الآن على الأقل يظل قائما ولكن من الآن فصاعدا سوف يكون عالم واحد هو العالم الزمني ،ولا بد للدين أن يجد فيه موقعه الخاص ،ولكن كانت المملكة الدينية تبدو سابقا على أنها الواقع الجامع الذي وجدت المملكة الزمنية موقعها الخاص فقط أضحى النطاق الزمني الواقع الجامع الذي يجب على النطاق الديني التكيف معه ."[1]

وفق هذه المقاربات السابقة وعلى وقع السياق الذي فرضه التنوير الغربي الأوروبي نشأت العلمانية وارتبطت أساسا من حيث تطبيقها بالثورة العلمية المحققة في جميع المجالات في شتى ميادين الحياة ، وهو ما أفضى بالضرورة إلى تجاوز البعد الروحي الميتافيزيقي ، وهنا تحول الإنسان من اعتقاده في تعاليم وأخلاق الكنيسة التي تدعي نفسها باسم رجال الدين أنها مخولة من طرف الإله إلى الاعتقاد والإيمان بما يحققه العلم ليصبح بذلك هو المدبر لشؤون وتسيير شؤون البشر لتشكل بذلك العلمانية عزلا تاما للسماء عن الأرض تجسيدا لمقولة ما لقيصر لقيصر وما لله لله و يصبح بذلك الإنسان الذي كان في السابق يسير وفق تعاليم وأخلاق الكنيسة ، يسير وفق القوانين والأنظمة التي جاءت بها العلمانية والتي تمخضت أساسا من خلال مخرجات مبادئ الثورة الفرنسية من بينها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وهنا أصبح الإنسان متحررا من القوانين الإلهية .

1- المرجع نفسه ،ص 30.

3- مفهوم العلمانية لغة واصطلاحا : في عرضنا للسياق التاريخي الأنثروبولوجي للعلمانية من خلال المقاربتين سنجد أن الظروف التي ولدت فيها كانت دائما صراعات من أجل التملك والحكم وتسيير الشؤون البشرية بين الديني والدنيوي وحينها كانت الغلبة للدنيوي على الديني واستنادا على مقاربة السياق التاريخي سنحاول وضع تعريف لمصطلح العلمانية يكون جنسا متفقا عليه وذلك بالنظر إلى ضبابية المفهوم وتداخله مع عدة مصطلحات تبدو قريبة منه و نقف بداية عند التعريف اللغوي حيث يمكن إرجاع المصطلح من حيث اشتقاقه إلى اللفظ المترجم عن المصطلح الإنجليزي .secular

و الذي يعود لأصل لا تيني يعني " قرن زمن ، عالم " وهي لفظة تمخضت في سياق المجال الكنسي واتخذت دلالة أخرى بعد الحروب الصليبية في أوروبا و كانت قد ارتبطت بتجريد الدولة من ممتلكاتها وأراضيها لصالح الدولة.[1]

ويمكننا القول أيضا بأن العلمانية والعلمنة مفردتين متأتيتين من الجذر اللاتيني (Saeculum) وهو ترجمة للمفردة اليونانية (آيون) و التي تعني الأيام ، القرن الاهتمام بالحال كما أن مفردة العلمانية في الكتاب المقدس هي ترجمة للمفردة اليونانية (aion) والتي كانت تدل على الحياة و طاقة الحياة وطول الزمن ، وهكذا يمكننا تفسير العلمنة والعلمانية بارتباطها مع القرن والزمن والأيام وهذه الدنيا أو التكيف مع هذا العصر وهذا العالمي والأيامي والدنيوي و أخيرا بمعنى العالمية أو العولمية .[2] وفي هذا السياق يمكننا القول بأن العلمانية مرتبطة بالدنيا والمعطيات المادية بعيدا عن الميتافيزيقا وهي بذلك تحاول أن تجلب الإنسان إلى الاهتمام بيومياته أي ما يحدث له في اليوم والقرن دون الاهتمام بالعالم الأخروي وهي بذلك تدعوا إلى محاولة تجاوز الديني والبقاء على الدنيوي ويضع لنا مجموعة من علماء الاجتماع العلمانية في عدة أوجه علها توضح الالتباس

1- فادي مسامرة ، وآخرون ، خمسة مقالات حول الدين والعلمانية ، إعداد وتنسيق مكتبة التنوير ، د ط ، ص .15
2- عبد الرحمن كريم ، العلمانية ، ماهيتها ، مجلة الاستغراب ع 2 ،2016 مرجع سابق ،ص .321

وترقبنا زلفى نحوى المفهوم الاصطلاحي التطبيقي للعلمانية ويمكن تحديد هذه الأوجه على النحو التالي :

الصورة الأولى ترك المناصب الكنسية : مع نهاية القرن الثالث أطلقت العلمنة على عملية ترك القس مناصبه وأدواره الكنسية وميله نحوى (القرن ، الزمان ، الأيام ، الدنيا) .

إن تخلي رجال الدين والقساوسة على مهامهم الدينية وميلهم إلى الدنيا هي أولى أوجه العلمنة

الصورة الثانية جعل أملاك الكنيسة دنيوية : وهي العملية التي بموجبها يتم نقل كل أملاك الكنيسة ورجال الدين و تأميمها لصالح الدولة وذلك ما عبرت عنه المفردتين " sacred "و"secular" بتمييزها الشؤون الميتافيزيقية على الشؤون الخاصة بالجانب الدنيوي .[1]

الصورة الثالثة تحرر الإنسان من الدين : في هذه الصورة تعبير واضح عن المعالم الحقيقية للعلمنة والعلمانية عامة وذلك لأن العلمنة تستند في مبادئها على فلسفة التنوير والحركات السياسية والاجتماعية والثقافية المناهضة بدورها لرجال الدين ، وهنا في هذه الصورة إشارة واضحة إلى التخلي عن الدين وعن مهامه في تسيير النشاطات العامة للإنسان السياسية والاجتماعية والثقافية ليصبح الإنسان يهتم بها بنفسه وبما تيسر له من تفكير انطلاقا من مبادئ عقله بعيدا عن الدين الذي فقد ثقته فيه .

الصورة الرابعة إعادة التفكير في أسس اللاهوت المسيحي : في هذه الصورة وبعد تسيد العلمانية مهمة تسيير شؤون الإنسان عن طريق قوانين مدنية وقيم مستمدة من الحياة البشرية ذاتها ، لتفرض بعدها شروط جديدة تتعلق بإصلاح اللاهوت المسيحي عن طريق فرض ضوابط من شأنها تحديد العلاقة بين العلمنة والدين أو بين الدين والدين ، وذلك لأن اللاهوت المسيحي الذي كان يسير باسم وتعاليم الكنسية في نظر دعاة العلمانية لم يستطيع كدين قدسي وشامل الاهتمام بالدنيا بنحو مستقل وعلى هذا الأساس كان من تبعات

1 - المرجع نفسه ، ص 321.

اللامبالاة وعدم الاهتمام بالدنيا بشكل لائق مما دفع ببعض دعاة اللاهوت المسيحي ذات التكوين العلماني أي الذين تأثروا بالعلمانية إلى ضرورة إعادة التفكير مجددا في الركائز التي يقوم عليها اللاهوت المسيحي في علاقته بالدنيا وضرورة الاهتمام بها بشكل مباشر .[1]

و العلمانية من حيث جانبها الاصطلاحي سنقف على مجموعة تعريفات من بينها تعريف المفكر الألماني لاري شاينر الذي ينظر إلى العلمانية بأنها أفول الدين والتناغم وتحول المجتمع من قيود الدين وتحول المعتقدات والمؤسسات الدينية وسلخ القدسية عن العالم ،والسير من المجتمع القدسي إلى المجتمع العلماني.[2]ضمنيا نستخلص من هذا التعريف أن العلمانية ظهرت جليا في عصر التنوير الأوروبي الذي قام بثورة ضد شبح الكنيسة التي كانت تمارس سلطة القوة والاضطهاد على المجتمع الأوربي مستعملة الدين كوسيلة لتحقيق أهدافها ومن هنا ظهرت العلمانية التي انطلقت من شعار تبجيل العقل والعلم وتجاوز الماورئيات والعالم الأخروي والاهتمام بالدين. ومن جهة أخرى يرى عزمي بشارة بأن العلمنة بمعناها الواسع تعني تمايز المجالين الديني والدنيوي وتحديد الدنيوي تدريجيا للديني وفي دور الدين واللاهوت في نزع السحر عن العالم ،وأما العلمنة بالمفهوم الضيق انطلقت عبر صيرورة تاريخية طويلة من الحروب الدينية ونشوء الدولة التي سعت إلى تجانس الدين في ظل سلطتها من جهة وصمود التعددية الدينية من جهة أخرى .[3]وفي ذات السياق يمكن للعلمنة أن تمثل صيرورة تاريخية واقعية تدل على وعي الإنسان ورقيه وهي مرتبطة أساسا بتلك الطفرة العلمية والتكنولوجية التي تحققت بفضل

1- المرجع نفسه ،ص 322.
2- عبد الرحمن كريم ، العلمانية ، ماهيتها ، مجلة الاستغراب ع 2 ،2016 مرجع سابق ،ص 322.
3- بشارة عزمي ، الدين والعلمانية في سياق تاريخي ج2 ، المجلد الأول ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بيروت ، لبنان ، ط 1 ،2015 ،ص 39.

العلم وحينها انتقل الإنسان إلى مرحلة انتقل فيها الإنسان الأوروبي من الجانب الديني وتقديسه إلى جانب آخر يسمى " بدنيوة " بفتح الدال الممارسات الإنسان وربطها بالدنيا ومجالاتها وهنا سنعود إلى ما دلت عليه التعاريف اللغوية والتي فيها يصبح الإنسان زمنيا لا يهمه ما هو روحي .

إن العلمانية على مستوى التطبيق هي مرحلة جديدة في تاريخ الحضارة الأوروبية تمثلت في فصل المؤسسات الدينية عن الدولة ليصبح بذلك الدين شأنا خاصا وهنا في عملية الفصل سيقع عن من الغموض حول عملية الفصل هل هي جزئية أم كلية و سيوضح ذلك المفكر المصري عبد الله المسيري عندما يفرق بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة فا بالنسبة للأولى التي تعني فصل الدين عن الدولة وهي رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما عن عالم الاقتصاد ويعبر عنها بفصل الكنيسة عن الدولة ، والكنيسة التي تعني هنا المؤسسات الكهنوتية والدولة تعني مؤسسات الدولة المختلفة [1] ومعنى هذا أن العلمانية هنا هي تنازل للدين عن جزء من مهامه خاصة تلك المتعلقة بالجوانب السياسية والاقتصادية التي يصبح فيها الأمر متروك للدولة ، وأما العلمانية الشاملة أو العدمية حسب المسيري فهي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته أي أن عملية الفصل لا تتم فقط على مستوى الدين فحسب بل كذلك تشمل عملية الفصل جميع القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية على كل جوانب الحياة العامة في بداية الأمر ليشمل بعد ذلك كل جوانب الحياة الخاصة إلى أن يتم نزع القداسة عن العالم تماما (الإنسان والطبيعة). في هذه اللحظة من العلمانية الشاملة سيضمحل الدين تمام لترفع كل المهام التي تهم شؤون عامة الناس إلى الدولة وتصبح بذلك نقاشات الفضاء العام خالية من الجانب الديني ذلك لأن كل القوانين والأنظمة التي على أساسها تسيّر شؤون المجتمع فهي مستمدة من تعاليم العلمانية .كما تعني العلمانية أيضا المخالفة للقواعد الشرعية والدينية والتعاليم الدينية

1 - المسيري عبد الوهاب ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ،ج 1 ،دار الشروق ،مصر ،القاهرة ،ط1 ،2002 ص 16.

والانسجام مع الروح الدنيوية و إتباع أصولها ، وإنها تعني أيضا التحرر من قيود الرهبانية والقساوسة وتعميم الملكية وتخصيص الأمور غير الروحانية والخروج عنها والانغماس في المادية وعبادة الدنيا.[1]ولما كانت العلمانية كما ذكرنا سابقا تعني عملية فصل الدين عن مجالات الحياة وارتباطها فقط بالدنيا وإيمانها المطلق بالإنجازات المحققة في المجال العلمي وبالتالي زوال الدين فهل هذا يؤدي إلى ظاهرة الإلحاد ، يمكن أن يكون ذلك صحيحا ولكن ليس مطلقا وليست العلمانية بالدرجة الأولى هي المتسبب في ظاهرة الإلحاد بل تلك التغيرات التي حدثت على مستوى المنهج الخاص بتفسير الظواهر المحيطة بالإنسان مما دعا إلى ظهور موجة الإلحاد في حين تبقى العلمانية نمط حياة جديد تتم فيه علمنة القوانين والأنظمة المتعلقة بجميع جوانب الحياة وذلك وفق ما يسمى بالنظام العلماني (laicisme) وهو يتعلق بتبعية نظام الشخص الدنيوي غير روحاني والخروج من سلك الروحانية بالمعنى الأخص وفصل الدين عن السياسة.[2]

ومن هنا فإن العلمانية لا تعني نهاية الدين وزاوله بل تعني نهاية مرحلة كان فيها الدين ذات سمعة ومكانة عالية يتحكم في جميع مجالات الحياة ولما جاءت العلمنة قامت بتضييق الخناق وحصر الدين في جانب واحد وخصخصته ليصبح مرتبطا بالشخص الواحد وليس وصيا على جميع الناس وقد تميزت العلمانية بتنوعها على مستوى التطبيق حيث أننا نجد في الجوهر علمانية واحدة هي عكس ما هو ديني أو هي كما قال مارسيل غوشيه وذلك عندما أقام علاقة بين التحديث والعلمنة وضرورة الخروج من الدين وذلك لأن أوروبا كانت مسكونة سطحا وعمقا بالدين،[3] ولكن على مستوى التطبيق هناك عدة علمانيات و أولاها هي العلمنة الدينية والتي ارتبط اسمها بمارتن لوثر زعيم حركة الإصلاح الديني وذلك حاول التحرر من الوساطة التي كانت تفرضها الكنيسة الكاثوليكية وذلك باحتكارها

1- الجعفري ،محمد تقي الدين ، العلمانية دراسة وتحليل ، تر: السيد حسن ، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية بيروت ، لبنان ، د ط ص10.
2- المرجع نفسه ،ص 11.
3- جورج طربيشي ، العلمانية كجهادية دنيوية ، مكتبة التنوير ، بيروت ، لبنان ، د ط ، ص 02.

الإيمان الديني وهنا كانت محاولة لوثر بمحاولة ترجمة الكتاب المقدس ليصبح متاحا لجميع الناس وإطلاق العنان للعقل في تأويل وتفسير النصوص الدينية ، و ثاني هذه الأنواع هي العلمنة اللغوية والتي تجسدت من خلال الثورة الأدبية التي تمردت على لغة المقدس التي كانت تعتمد على اللغة اللاتينية ،وبتكريس اللغات العامية الدنيوية ورفعها إلى مستوى لغات قومية تكرس بدورها القطيعة على مستوى الدول والشعوب .[1]و ثالث الأنواع العلمنة العلمية حيث أنه بعد اكتشاف أمريكا جاءت الثورة الكوبرنيكية لتسدد طعنة صماء إلى الصورة التوراتية للكون محدثة بذلك انقلابا في المركزية بحيث فقدت الأرض حظوظها التي حبتها بها نظرية الخلق التوراتية الانجيلية القرآنية وغدت مجرد كوكب يدور بصغار وجبرية مركزه الشمسي بدلا من أن تكون مركزا تدور حوله وتتعبد له سائر أفلاك الكون ، وقد تعززت الثورة الكوبرنيكية بالهرطقات الكوسمولوجية لجاليلو الذي اضطر إلى جحد اكتشافاته العلمية تحت ضغط محاكم التفتيش ، فضلا عن ذلك نجد نظرية داروين في القرن التاسع عشر و التي قضت بصورة نهائية على نظرية الخلق التوراتية والقول بأن أصل الإنسان ينتمي إلى فصيلة القردة.[2]

إن العلمنة العلمية وانطلاقا من الثورات الكوبرنيكية ثورة جاليلو وداروين رغم جميع إدانات الكنيسة وجميع الآليات الدينية عبر العالم فإنها استطاعت أن تنتصر على جميع هذه الإدانات لصالح العلم والعقل البشري وتحريره من سحر الميتافيزيقا .

ومن بين أنواع العلمنة ،كذلك نجد العلمنة القانونية بحيث أنه في نهاية القرن الثامن عشر جاء إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عن الجمعية التأسيسية للثورة الفرنسية لتتحول بذلك المركزية من الله إلى الإنسان ولينقل مبدأ السيادة وحق التشريع من الله وخلفائه على الأرض إلى الأمة وممثليها في المجلس النيابي [3]،بمعنى أن جميع القوانين

1- المرجع نفسه ،ص 3
2- المرجع نفسه ،ص 4.
3- المرجع نفسه ،ص 4.

التي تنظم الفرد والمجتمع لم تعد مستمدة من المقدس كما في السابق بل تستند في مبدأها على الدنيوي.

وبعد العلمنة القانونية تأتي العلمنة السياسية والتي فحواها اختراع إطار جيوسياسي جديد للدولة تمثل في ما سيعرف باسم الدولة الأمة أو الدولة القومية حيث كانت نتائج الثورة الفرنسية أولى النماذج التي طبقت مشروع الدولة الأمة قبل أن تطبق على جميع أنحاء أوروبا الغربية والوسطى ،[1] وهناك أيضا العلمنة العقلية والتي تعني علمنة التفكير حيث يصبح أي تفكير خالي من أي توجه ونزوع ديني ، بالإضافة إلى العلمنة الاجتماعية التي تشمل مجمل الأحوال الاجتماعية ولكونها بهذا الطرح والشمولية تشكل الفلسفة السياسية والحياتية لمشروع المجتمع المدني المرتقب .

4 - العلمانية باعتبارها نمط حياة و أيديولوجيا: وهكذا غدت العلمانية حسب تعبير هوليوك بأنها فكر قائم بذاته ومنافس للدين أو بديل للاهوت ، إنها أداة لتعزيز مكاسب جديدة في حياة الإنسان تتسم بالرفاهية والسعادة بوسائل مادية وقياس الرفاهية الإنسانية على قواعد المنفعة وجعل خدمة الآخرين واجبا في الحياة كما أنها أيضا دعوة إلى تأسيس الأخلاق والسعادة في الوقت عينه دون ربط ذلك بفكرة الخلاص والآخرة [2]، وفي ذات السياق جاءت العلمانية كمشروع حامل للسلام العالمي وهنا تتعزز التهمة التي تم إلصاقها بالدين وهو أنه أي الدين أسطورة للعنف بسبب صراعات أيديولوجية ولهذا السبب تمت إزاحته من الحيز العام جعله شأنا خاصا و فصله السياسة والسير قدما نحو تأسيس الدولة الحديثة بمبادئ علمانية بعيدا عنه ،ولكن هل هذا يعني أن تهمة الدين باعتباره مصدر الحروب والصراعات يجعل من العلمانية مشروعا مطلقا يهدف إلى السلام العالمي وتعزيز الحوار والتعايش مع الأخر وبالتالي خلوها من غاية إيديولوجية ،وذلك لأنها تعني

1- سهيل ضرح ، العلمنة المعاصرة بين ديننا ودنيانا ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، د ط ، ص 108.

2- غسان المفلح ، العلمانية ، الدين السياسي ، نقد الفكر الديني ، الحوار المتمدن ،ع 2873 ، 2009/12/30، https ://m.ahewar.org/s.asp اطلع على الموقع يوم 23 /12/ في حدود الساعة الحادي عشرة ليلا.

العصرنة وهذه الأخيرة ليست حكرا على إيديولوجيا معينة حيث يمكن للماركسي أن يكون كذلك و الأمر نفسه بالنسبة لليبرالي وبمكن للنازي والإسلامي كل على نمط حياته دون انتماء لأية إيديولوجية معينة.

الغريب في الأمر أن العلمانية لما جاءت بشعارات الديمقراطية وحقوق الإنسان والحريات ومشروع السلام والدولة القومية ،فإنها في حقيقة الأمر مفاهيم تحمل في ذاتها بعدا أيديولوجيا مما يجعل العلمانية التي حاولت كبح الأيديولوجية الدينية ، وقعت هي ذاتها في المشكلة ذاتها ويبدو ذلك جليا حيث أن هذه المفاهيم والأيديولوجيات والمؤسسات العلمانية كالقومية والليبرالية يمكن أن تكون على ذات القدر من الإمكانية والإطلاق والانقسامية واللاعقلانية التي توصف بها الأيديولوجية الدينية،[1] وبالتالي فإنه يمكننا القول إذن أن حقيقة العلمانية أنها جاءت دفاعا عن إيديولوجية عكس شعارها الذي جاءت به وهو تحرير الإنسان من إيديولوجية الدين في حين وقعت هي في نفس الاتجاه و تتجلى الإيديولوجية العلمانية في ثلاثة مسارات هي نقد الأفكار الميتافيزيقية و فوق الطبيعية القائمة في العقائد والطقوس الكنسية والأساطير التي تروج للجمهور أما الثاني فهو نقد سياسي لممارسات المؤسسات الدينية ورجال الدين في علاقتهم بالدولة و في ممارستهم المباشرة للسلطة والنفوذ ونقد ثالث هو فلسفي ثم أخلاقي وجمالي.[2]

و أما بالنسبة لموقف هابرماس من العلمانية فإن ذلك يكون مرتبطا بموقفه من مشروع الحداثة الذي جاء مدافعا عنه ضد دعاة ما بعد الحداثة و ما العلمانية إلا إحدى تجليات المشروع الحداثي إذ هي أي العلمانية أو العلموية والتي تعني " إيمان العلم بنفسه أي القناعة بأنه لم يعد باستطاعتنا اعتبار العلم كأحد الأشكال المعرفية الممكنة وأنه علينا العكس من ذلك أي اعتبار العلم والمعرفة الشيء نفسه."[3]

1- وليام كافانو ، أسطورة العنف الديني ، الإيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث ، تر : أسامة غاوجي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2017 ، ص 15

2- بشارة عزمي ، الدين والعلمانية في سياق تاريخي ج 2. مرجع سابق ، ص 682.

3- يورغن هابرماس ، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي ،مرجع سابق ، ص 40.

و يعني هذا أنه نتيجة للتحولات والتنائج التي حققها العلم أصبحت الثقة فيه مطلقة وأسندت له جميع المهام الحياتية وأصبح الإنسان لا يبالي بتلك النزعة التي تدعوه إلى اعتناق الجانب المتعالي الميتافيزيقي ، وتزيد هنا النزعة العلمانية التي يصبح لديها توجه معادي حيال تلك العقائد الدينية وذلك استنادا إلى الفرضية القائلة رابطة وثيقة بين تحديث المجتمع وميل سكانه إلى العلمانية ،[1]هذا وقد تأسست هذه الفرضية على مجموعة اعتبارات وهي :

الاعتبار الأول وهو أن التقدم التكنولوجي لا بد أن يروج لفهم إناسي محوري للعالم المنزوع السحر ذلك لأن الأحداث المختلفة سوف تجد تفسيرا له وفق قراءات العقل الذي لم يعد لديه الثقة في التفسيرات الميتافيزيقية وهو ما يفسره لنا الاعتبار الثاني من أسس تلك الفرضية حيث تفقد فيه المؤسسات الكنسية السيطرة على قوانين وأنظمة الحياة المختلفة والتي تصبح مخولة لصالح العلم من ذلك القوانين السياسية والرعاية التربوية والصحية إلى غير ذلك ، [2]لم تقف العلمنة عند هذا الحد الذي أقصت فيه الدين بل زادت العلمنة لتحول الإنسان من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي ثم إلى مجتمع ما بعد صناعي وهنا أقصى درجات الرفاهية وهي اللحظة التي لم يعد الإنسان فيها بحاجة إلى ضرورة الدين .

يبدو أن هابرماس كان مساندا للعلمانية في بداية مساره الفكري متأثرا بالفلسفة الماركسية ولكن سرعان ما أبانت العلمانية عن تناقضاتها واختراقاتها للبشرية خاصة ما تعلق بالجانب الإتيقي ، وبدأت بذلك تفقد شعبيتها و تأثيرها على الإنسان مما جعل المهتمين بالدراسات حولها يعيدون النظر في اعتقاداتهم السابقة حولها واعتبارها أنها صمام أمان

1- فرج محمود أنور محمد ،التعايش بين الاتجاهين العلماني والديني في المجال العام دراسة في إسهامات هابرماس ، مجلة جامعة التنمية البشرية ،ع 1 ، 2018 ، السليمانية إقليم كردستان ، العراق ، ص 72.
2- المرجع نفسه ، ص 73

بالنسبة لقضايا ومشاكل الإنسان وهذا بيتر بيرغر أحد علماء الاجتماع يؤكد ذلك من خلال قوله " أعتقد بأن كل ما كتبته وما كتبه معظم علماء الاجتماع في عام 1960 حول العلمانية كان مخطئا إذ أن الاستدلال الأساسي الذي استندنا عليه هو أن العلمانية والحداثة تسيران في خط واحد ولكن الحداثة تعد أكثر مواكبة للعلمانية أي إن الحداثة تجري على نسق علماني وليس العكس ، هذه النظرية في الحقيقة كانت مشوشة وغير منتظمة ولا يوجد دليل عليها باستثناء بعض الشواهد والوثائق المحدودة ، واعتقد أنها باطلة من أساسها لأن الغالبية العظمى في العالم اليوم لا تتبنى فكرا علمانيا بل تنزع نزعة دينية متأصلة لا خلل فيها ."[1] إن هذه الرؤى الجديدة حول العلمانية والتي جاءت نتيجة مساوئ العلمانية ستنعكس كذلك على تفكير الفيلسوف يورغن هابرماس الذي كان يؤكد في البداية أن العلم والإيمان متباينان و كل منهما يجري في فلك مستقل عن الآخر،[2] إلا أنه في الآونة الأخيرة في كتابته نجده يعترف بفشل ما جاءت لأجله العلمانية وهو تجسيد مقولة ماكس فيبر " نزع السحر عن العلمنة " أي أن العلمانية لم تقدر على علمنة العالم بسبب ما خلفته من تناقضات ، خاصة وأنها تحتمي تحت رحمة ما يسميه هابرماس بالأصولية والتي يصنفها إلى صنفين اثنان أولاهما من يعتقد أن القطيعة مع الفكر القديم إنما هو استبدال لطرق تفكير وأشكال حياة بأشكال أخرى أكثر عقلانية وأسمى من الأولى ، وهذا الصنف هو الذي يؤيد فكرة العلمانية ويدافع عنها ويؤول الحداثة بصورة تدفع إلى التفاؤل وأما الصنف الثاني وهو الذي يرى في الحداثة عكس ذلك أي أنها مصدر لانحطاط العالم و تدهوره وهي لا دين لها و يسمى هذا الاتجاه بالتطرف المناهض للحداثة [3]، ومن هنا فإن مرض الأصولية الذي يكبت الاختلافات و لا يعترف بها و يقر بما ذاتي فقط لا يصب فقط الذين يحملون قناعات دينية وحسب بل حتى الذين لديهم توجه علماني فإنهم يحاولون إثبات توجههم والدفاع عنه.

1- زراعي آرمان ، ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس ، مجلة الاستغراب ع 8 مرجع سابق ، ص 174.
2- المرجع نفسه ، ص نفسها.
3- المحمداوي ، علي عبود ، الإشكالية السياسية للحداثة ، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل ، هابرماس نموذجا ، مرجع سابق ، ص 359.

5- الحادي عشر سبتمبر بؤرة الصراع الديني العلماني و موقف الفلسفة : دائما الفلسفة كعادتها حاضرة في المواقف الحساسة لتتساءل و تشخص و تحاول إيجاد الحلول المناسبة هذه المرة عن موقفها من العلمانية باعتبارها من تركة مشروع الحداثة الغربية الذي عرف ظهور ما يسمى بالتقنية التي سيطرت بالطول والعرض على قيم الإنسان فما انطلق منه مشروع الحداثة جعلته العلمانية يكون عكس ذلك بالعودة إلى بدايات فكرة التنوير مع كانط الذي نظّر لفكرة السلام العالمي ، حيث يشهد العالم سلاما دائما أبديا خاليا منالصراعات و الحروب و بعدها فكرة الكونية التي قال بها هابرماس ، العلمانية المتسحلة بإنجازات الحداثة خانت العهد و جعلت العالم يعود على شاكلة الحروب الصليبية و لكن بنمط مغاير غير مباشر ، حيث أصبح الإنسان في عصر التنوير بالرغم من الثورة التقنية المحققة مهدد بكوراث بيئية و مشاكل اقتصادية و اجتماعية و قيمية تهدد الإنسان جراء تناقضات عقل التنويرو من هذه الأخطار التي باتت تهدد الإنسان تنامي ظاهرة الإرهاب العالمي و التي تجلت في أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001التي كانت بمثابة التهديد الخطير لمستقبل الإنسانية و نظرا لعظمة الحدث العالمي الذي ضرب اسوار أكبر قوة عالمية لها كل مؤهلات القوة والعظمة ، الحدث أثار دهشة العالم بأكمله سواء ممن كانوا على شاشات التلفاز أو من الذين عايشوا الحدث من موقعه و سنقف في قراءتنا لهذه الأحداث و لما سيؤول إليه مستقبلا العالم من خلال أبرز شخصيتين في الفكر الفلسفي العالمي عايشوا تلك الأحداث ، و يتعلق الأمر بكل من الفيلسوف الفرنسي جاك دريداالذي ينتمي إلى المدرسة الفرنسية ، و أما بالنسبة للشخصية الثانية و التي تبدو الأكثر بروزا و تأثيرا في الفترة الراهنة خاصة أنه تناول الكثير من القضايا العالمية و الأوروبية خاصة ذات الشأن السياسي و القانوني و هو الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس. و قد و قع الاختيار عليهما رغم الاختلاف من حيث التوجهات الفلسفية إلا إن امتثالها لقضايا الشأن السياسي و القضايا العامة و فق مجريات الواقع و هو ما قالت به آراندت أي أن

التزامهما السياسي على أنه شيء لاحق على التزامهما الفلسفي ،أو أنه خيار يمكن تبنيه أو إرجاءه أو التخلي عنه بل إن كل واحد بينهما يعتنق الفلسفة [1]و يحاول أن يجد حلولا لمشكلات التاريخ الأوروبي في سياق القضايا و الأحداث المعاشة كأحداث المحرقة ، و صعود النازية ، و كذا الحدث الأبرز و هو 11 سبتمبر و قد كانت الفيلسوفة الأمريكية جيوفانويا بورادوري هي من أجرت معهم الحوار حول هذه الأحداث .

أ- جاك دريدا(1930-2001): حوار جيوفانا مع فيلسوف التفكيكية كان قد بدأه بالحديث عن الحدث العالمي سبتمبر 2001 و ذلك من خلال طرحه السؤال التالي " ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر " و كانت البداية بتصريحه بأنه أثناء الحدث كان متواجدا بالصين و تحديدا بمدينة شينغهاي و ذلك يتأكد من خلال قوله " كنت عندئذ في شينغهاي في رحلة طويلة إلى الصين وكان ذلك في المساء حيث أخطرنا صاحب المقهى الذي كنت الحدث الأعظم فيه مع عدد من الأصدقاء بارتطام الطائرة بالبرجين التوأم بالولايات المتحدة الأمريكية و على إثر ذلك الخبر عدت مسرعا إلى الفندق"[2]و ذلك لمشاهدة لك الحدث العظيم الذي كان قد مس برجي التجارة العالمية و بشكل غير مسبوق و غير متوقع و مع ذلك الذي لفت انتباه العالم بأسره و بكل الأطياف سوف يكون جاك دريدا من ضمن الفئة التي ذاع صيتها في تحليل مثل هذه الأحداث خاصة و أنه كان من أبرز الفلاسفة في الفترة المعاصرة إضافة إلى هابرماس ، إذ أنه في سياق ذلك الحدث و ضمن الحوار الذي جرت تفاصيله مع الفيلسوفة الأمريكية جيوفانا بورادوري حيث طرحت عليه السؤال التالي : " أعطانا الحادي عشر من سبتمبر انطباعا بأنه حدث عظيم وواحد من أهم الأحداث التاريخية التي قد يتسنى لنا أنا نشهدها في حياتنا خاصة بالنسبة لمن لم يعيشوا الحرب العالمية هل توافقون على ذلك؟"[3]

1- المرجع نفسه ، ص ، 42.
2- المرجع نفسه ، ص 51.
3- المرجع نفسه، ص 151.

جاك دريدا و بلغة الفيلسوف القوي البصيرة و استنادا على منهجه التفكيكي سوف يتعامل مع هذا الحدث الذي كان بمثابة الصاعقة والضربة الموجعة كيف لا و هو ضرب أحد أهم المراكز في العالم و في أعظم دولة في هذا العصر ، سيفكك الحدث إلى تساؤلات حيث يقول" يجب علينا أن نتمهل و أن نحافظ على حريتنا لكي نبدأ في الأثر الأول لهذا الحدث: من أين أتى ؟ و كيف فرض علينا؟ هذا الأمر الذي يمثل في حد ذاته تهديدا لنا ؟ ما الذي أمرنا بهذا الأمر التهديدي ؟ (قد يقول بعضهم إنه إلزام توعدي ،هذا إذا لم يكن أمرا إرهابيا) : سمّوا ، كرّروا أعيدوا من جديد تسمية 11 سبتمبر ، حتى لو كنتم الآن لا تعرفون في العمق ما تقولونه ، حتى لو لم تفكروا إلى الآن ما الذي تقصدونه بهذه التسمية.[1]

هذه الإجابات سيجب عليها بداية من خلال اعترافاته بالسيطرة المطلقة للولايات المتحدة الأمريكية ، في جميع مناحي الحياة السياسية و الاقتصادية والتقنية والثقافية خاصة في سيطرة اللسان الإنجليزي و ذلك ما يؤكده هو نفسه في حواره مع جيوفانا بورادوري فيما يخص اللغة الإنجليزية بأنها اللغة التي نتحدها هنا في نيويورك مع أنها ليست لغتي ولا لغتك و كذلك لأن الإلزام يأتي أولا من مكان تسيطر فيه الإنجليزية ، و عن قوة الولايات المتحدة الأمريكية يقول بأنها تسيطر على المشهد العالمي للقانون الدولي وللمؤسسات الدبلوماسية ، ولوسائل الإعلام وللقوة التقنية العلمية والرأسمالية و العسكرية الأعظم،"[2]

و ضمن سياق هذا الحدث العظيم غير مسبوق يجيب جاك دريدا عن التساؤلات المطروحة وفق انطباعين اثنين ، حيث كان الانطباع الأول بالنسبة لجاك دريدا هو الشفقة على ضحايا هذا الحادث و التذمر على أعمال شنيعة مثل هذه تستهدف الأبرياء ، إذ يجب كما يقول جاك "أن يكون هذا الحزن و تلك الإدانة غير محدودين و غير مشروطين

1- المرجعنفسه ، الصفحة نفسها.
2- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

و مبدئيين إنهما يجيبان فيما وراء جميع المظاهر الخداعة و الافتراضات الممكنة عن حدث لا يمكن تجاهله،" [1] و أما الانطباع الثاني الذي يسجله دريدا هو حول الانطباع ذاته حول هذا الحدث والذي تم الترويج له إعلاميا و حمل عدة تأويلات بسبب غموضه و جهل الأسباب المترتبة عن حدوثه و كذا الجهات المتسببة في حدوثه ، و على أساس ذلك تبقى التساؤلات الفلسفية قيد الطرح و قد تتخطى هذه الأخيرة نفسها ما دام أن الأمر يتعلق بالتفكير بالحدث.[2]

و دائما في سياقات سؤال عن الحدث يتساءل جاك دريداعن ما هو الحدث ، و ما هي طبيعة الحدث التي تجعلنا أن نقول أنه حدث جلل ، حدث عظيم ، و على أساس ذلك يجيب دريدا بداية عن الحدث قبل حدث 11 سبتمبر 2001 فيقول " بأن الحدث هو شكل من عدم القدرة على فهم ما يحدث ، أي أن الحدث هو ما يأتي و بمجيئه يقوم بمفاجئتي ، بمفاجأة الفهم و تعليقه و بالتالي فإن الحدث هو أولا ما لا أفهمه أولا و بشكل أفضل أقول الحدث أولا ما لا أفهمه إنه يتألف مما لأفهمه ، و انطلاقا من هذا المفهوم للحدث يتساءل دريدا هل نستطيع أن نقول و نؤكد أن 11 سبتمبر 2001 كوّن حدثا غير مسبوق ؟ حدثا غير متوقع ؟ حدث فريدا من كل الجوانب ؟ [3]

و من حلال هذه التساؤلات و استنادا لمفهوم الحدث عند دريدا و ارتباطه بمتلازمات مفاهيمية مثل المفاجئة ، ما ليس متوقع ، الغموض ، فإننا يمكن إسقاط ذلك على حدث 11 سبتمبر و من أجل ذلك يقول دريدا إن 11 سبتمبر 2001 كان حدثا جللا على الرغم من أن كلمة جلل تشير إلى العلو والحجم ، و لما قلنا سابقا أن الحدث الذي جاء بشكل مفاجئ حمل عدة تأويلات وقراءات فلسفية فإن دريدا يقول بشأن ذلك " منذ ما ندعوه نهاية الحرب الباردة من وجهات النظر الأكثر جدية و على ذلك فإن حدث سبتمبر لا يزال في كثير من النواحي نتيجة بعيدة من نتائج الحرب الباردة نفسها أي قبل نهايتها في ذلك

1 - المرجع نفسه ، ص 153.
2 - دريدا جاك ، ما الذي حدث في 11 سبتمبر ؟ ، مرجع سابق ، ص 59.
3 - جاك دريدا ، حواره مع جيوفانا بورادوري ، ضمن كتاب الفلسفة في زمن الإرهاب ، مرجع سابق ، ص 154.

الزمن الذي كانت فيه أمريكا تساند أعداء الاتحاد السوفياتي و تسليحهم و تكوينهم في أفغانستان و غيرها على سبيل المثال والذين سينقلبون لاحقا ليصبحوا أعداء أمريكا"[1] و بالتالي يكون هذا العمل حسب استنتاجات جاك عمل إرهابي منظم ضرب أكبر القواعد في العالم و كان هذا العمل الإرهابي كردة فعل أو صدى كما ذكرنا سابقا إلى الحرب الباردة و يتجلى ذلك حسب تأكيدات دريدا من أولئك الأشخاص الذين تم استقبالهم في الأراضي الأمريكية التي هيئت لهم الأرض و قامت بتسليحهم و من ثمة تدريبهم على كافة أشكال الأسلحة و التقنيات الحربية و من ثمة انقلبوا عليها و قاموا بتهديدها في عقر دارها و تشير الأقاويل في تلك الفترة إلى إلصاق التهمة بأسامة بن لادن [2] و الذي ارتبط به اسم ما أصبح يعرف بتنظيم القاعدة في أفغانستان .

مرة أخرى و استنادا لمنهج التفكيك الذي يعتمد عليه دريدا في تحليل مثل هذه الأحداث و تقديم تحليل فلسفي أعمق يوضح صورة هذا الحدث الجلل ، فإنه قام بذلك من خلال ثلاثة مراحل و التي تحتكم لمنطق الحصانة الذاتية * و أول مرحلة من هذه المراحل تلك التي تمثل لنا أول حالة من حالات الحصانة الذاتية ردود الأفعال والتأملات، الحرب الباردة ما تزال ماثلة للأذهان [3] إن هذا الاعتقاد متأتي من قوة الولايات المتحدة الأمريكية و اعتبارها الوصي على العالم كونها تتحكم في جميع المؤهلات التقنية والتكنولوجية و على إثر ذلك تعرضت أمريكا للاختراق و قد هذا الاختراق ليس كونه الأول بل أكثر من ذلك يمثل أول انتهاك للأراضي القومية الأمريكية منذ ما يناهز القرنين ، إنه اختراق من نوع جديد.[4]

---

1 - المرجع نفسه ، ص 158.

2 - المرجع نفسه ، ص 161.

* هي ذلك السلوك الغريب للكائن الحي الذي يعمل بنفسه على تدمير أجهزة حمايته الخاصة ، بطريقة شبه انتحارية ، و يحصن نفسه مناعته الخاصة و للإشارة فإن البلواني عادل في ترجمته للحوار بين جيوفانا بورادوري و جاك دريدا ضمن كتاب " الفلسفة في زمن الإرهاب " قد ترجم المصطلح " الحصانة الذاتية " إلى المناعة الذاتية في حين أن جاك دريدا في كتابه " ماذا حدث في 11 سبتمبر ترجم المصطلح إلى الحصانة الذاتية لأنه يبدو الأقرب من حيث الدقة ، أنظر المرجع نفسه ، ص 159.

3 - دريدا جاك ، ما الذي حدث في 11 سبتمبر ؟ ، مرجع سابق ، ص 67.

4 - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

يبدو أن هذه الاعتداءات هي نوع جديد من العنف أو إرهاب دولي يرتكز على عداءات سابقة قد تكون إيديولوجية أو قناعات دينية كانت بمثابة الرد على الهيمنة الأمريكية على انتهاكها لبعض حقوق المجتمع الدولي ، و كانت هذه الاعتداءات حسب دريدا في شكل انتحارين في انتحار واحد انتحارهم و انتحار من استضافوهم و سلحوهم و دربوهم و قد أصاب هذا الانتحار موضعين أساسيتين في أمريكا و العالم حيث تمثل المكان الأول في الموضع الاقتصادي أو " الرأسي " و يقصد بها عاصمة رأس المال " مركز التجارة العالمي باعتباره النمط الأصلي لمثل هذه المراكز ، و أما الموضع الثاني فكان الموضع العسكري وموضع الإدارة الإستراتيجية للولايات المتحدة الأمريكية أي أنه أصاب رأس التمثيل الأمريكي و ذلك لأن البنتاغون يقع على مقربة من مجلس الشيوخ الأمريكي.[1]

و"أما المرحلة الثانية و النوع الثاني من الحصانة الذاتية ردود أفعال و تأملات ما هو أسوأ من الحرب الباردة ما هو الحدث المسبب للصدمة ؟ إن حدث الصدمة هو الحدث الذي لا يحمل فقط بصمات ذاكرة ما مضى حتى و لو كانت ذاكرة اللاوعي،و أما بالنسبة للمرحلة الثالثة وهي ثالث مراحل الحصانة الذاتية ، و التي تمثل ردود أفعال و تأملات الحلقة المفرغة للقمع.[2]

إن هذه التفجيرات حسب قراءة دريدا هي إنذار على خطر بات يهدد الإنسانية و هو ما يسمى بالإرهاب الدولي ، و الأخطر منه هو مواجهته بما هو مضاد له أي الحرب على الإرهاب ، إن هذه المسألة تطرح تداعيات خطيرة و تحمل عواقب وخيمة ليس من السهل تجاوزها ، و في السياق ذاته يمكننا القول "أن هذه الاعتداءات التي تحمل الطابع الإرهابي لم تعد تحتاج فعلا لا إلى الطائرات و لا إلى القنابل ولا إلى فدائيين انتحاريين ، حيث يكفي

1 - المرجع نفسه،ص ، ص 68.
2 - المرجع نفسه، ص ، ص 70- 76.

التسلل إلى نظام الكتروني له قيمة استراتيجية و إدخال فيروس ما فيه أو تشويشه بشكل خطير حتى يتسنى شل الموارد الاقتصادية والعسكرية لدولة ما أو حتى لقارة بأكملها و قد يمكن القيام بهذا الفعل في أي مكان و بتكاليف بسيطة. " [1]

و انطلاقا مما سبق ذكره حول هجمات 11 سبتمبر 2001 التي كانت بكل ما تحمله الكلمة من معنى حدثا عظيما و ذلك نظرا لما خلفته و ما ستخلفه في المستقبل ، و هو الذي جعل دريدا من خلال تحليلاته الفلسفية يستنتج ما يلي: " مهما كان ما ندرجه تحت 11 سبتمبر إلا أنه كان بمثابة إنذار و ثمن كان ينبغي دفعه و كان ثمنا باهضا دون امكانية للتفكير و دون إمكانية لخلاص الضحايا رغم أنه يمثل مرحلة مهمة في هذه العملية. "[2]

ب – هابرماس و موقفه من 11 سبتمبر 2001 :و كان الطرف الثاني الذي حاورته جيوفانا بورادوري هو يورغن هابرماس و قد بدأ الحوار بالتساؤل التالي : هل ترى فيما نميل اليوم إلى تسمية 11 أيلول / سبتمبر حدثا غير مسبوق يغير الطريقة التي ننظر بها إلى أنفسنا تغييرا جذريا ؟ تريد جيوفانا من خلال هذا الاستفهام التساؤل حول مستقبل القيم التي جاء بها التنوير حيث تبدو أنها مناقضة تماما لما حدث يوم 11 سبتمبر 2001 و بالتالي فهي تنتقد بطريقة غير مباشرة قيم و منطلقات الحداثة و تدعوا لمراجعتها .

و هابرماس قبل أن يجيبها يستسمحها باستحضار تجربته الشخصية عن الحدث الذي تابعه على غرار بقية العالم على شاشات التلفاز ، حيث أنه نظرا لهول المشهد فإن القنوات الإعلامية خصت الحدث بتغطية غير مسبوقة ، و أما عن تجربته الثانية حول هذه الأحداث كانت عند زيارته لمدينة نيويورك حيث تزامنت و تحطم طائرة تجارية غرب مدينة بنسلفانيا و ذلك بعد أسابيع من تلك الهجمات الإرهابية التي دمرت برجي التجارة العالمية و جزءا من البنتاغون في العاصمة واشنطن [3] ، من خلال حكايته عن تجربته

1 - المرجع نفسه ، ص 79.
2 - المرجع نفسه ، ص 121.
3 - المرجع نفسه ، ص ،ص 96 -97.

الشخصية جعلته يخرج بانطباعين عن هذه الأحداث فكان بين من كان حاضرا و شاهد هول و عظمة ذلك الإنفجار و بين من كان فقط مشاهدا للأحداث فقط على شاشات التلفاز و هابرماس كان على جهتين أي أنه كان شاهدا و كان حاضرا ، و بالتالي كان لكلا التجربتين انطباع ، بالنسبة للانطباع الأول الذي كان فيه غائبا و مشاهدا فقط لم يشعر بخطورة الحدث و عظمته إلا عند حضوره زائرا لتلك المدينة و تزامن تلك الزيارة مع إنفجارات أخرى حيث يتساءل هابرماس من خلال الانطباعات المتولدة عن التجربتين حيث يتساءل عن الانطباع الأول الذي كان فيه شاهدا فقط " هل علينا نحن الذين لم نكن حاضرين يوم وقوع الحادث أن نساندهم بلا قيد أو شرط ؟ حتى نحن الذين لدينا سجل نظيف مع الأصدقاء الأمريكيين ، كان علينا الاحتراس من توجيه الانتقادات منذ العملية العسكرية في أفغانستان بدأنا ننتبه فجأة إلى أنه ما إن يكون هناك نقاش سياسي حتى نجد أنفسنا وحيدين بين الأوروبيين (أو بين الإسرائليين)"[1] يقول هذا هابرماس بعدما لاحظ نوع من الحذر من الغرباء القادمين إلى الولايات المتحدة الأمريكية و ذلك خوفا من اعتداءات أخرى و أما انطباعه عن تجربته و هو حاضر في عين المكان حيث يقول " لم أشعر بمدى خطورة إلا عندما وقفت على مكانه فهول الكارثة الذي أمطرته سماء مشتعلة بالمعنى الحرفي للكلمة و القناعات المرعبة التي تكونت عن الاعتداء الغادر ، و الكآبة الخانقة الخانقة المخيمة على المدينة ذلك كان كله تجربة مختلفة تماما عن تلك التي عشناها."[2]إن انطباع هابرماس من خلال تجربته الثانية و هو حاضر جعله يعترف بعظمة الحدث و يعتبره حدث تاريخي غير مسبوق في تاريخ الإنسانية و يعتبره تهديدا لها في المستقبل ، و من جهة ثانية كانت هذه الأحداث حسب هابرماس تصعيدا لشدة التوتر بين الصراع الديني والعلماني و يصرح في ذلك قائلا " : "كان الحادي عشر من أيلول

1 - المرجع نفسه ، ص ،ص 65 – 66.
2- المرجع نفسه ، ص 66.

حيث كان انفجار التوتر بين المجتمع العلماني والدين ،انفجارا من طبيعة مختلفة. [1] "وفي السياق نفسه يقول أيضا :" إن القتلة الذين صمموا هذا الانتحار ،الذين حولوا أدوات النقل إلى قذائف مسكونة يصار لإطلاقها على قلاع الحضارة الغربية الرأسمالية ،هؤلاء القتلة كانوا مدفوعين بقناعات دينية تجسد بالنسبة إليهم شعارات المجتمع الحديث المعولم الشيطان الأكبر. [2] " و قد أدان بشدة هذه التفجيرات خاصة لما خلفته من ضحايا أبدى تعاطفه معهم و ذهب إلى اعتبار هذه التفجيرات على أنها عمليات إرهابية ، و لكنه في المقابل انتقد طريقة جورج بوش الابن في التعامل مع هذه التفجيرات و ذلك بإعلان الحرب حيث بدى هابرماس مستغربا من ردة جورج بوش الأصغر وذلك على خلفية خطاب طرح من خلاله عدة تساؤلات وتطلب عدة استفسارات مفاده " لتكن حربا صليبية" ،"كما أن هذا العدوان قد ضرب وترا دينيا في أكثر مواقع المجتمع العلماني حميمية ففي كل أرجاء العالم امتلأت الجوامع والمعابد والكنائس " [3]، وبالتالي هل من المعقول أن تكون الحرب على الإرهاب –مواجهة العنف بالعنف السبيل الأمثل لاجتثاثه ؟ و يتفق هابرماس مع دريدا في مقاربتهما حول حدث 11 سبتمبر 2001 و اعتبارها تجسيدا للعمليات الإرهابية و كلاهما يحملان الغرب أوروبا و أمريكا مسؤولية التحريض على الإرهاب و احتضانه سواء كان ذلك عبر امتهانه غيره من الشعوب أو من خلال تدريب الإرهابيين و ذلك من أجل توظيفهم في لعبة السيطرة و لكن بعد ذلك انقلب السحر على الساحر حيث أن من تم تدريبهم و تعويدهم على السلاح عادوا ووجهوا حرابهم في ما بعد إلى صدر القاتل. [4] و هابرماس رد على جيوفانا فيما يخص إعلان جورج بوش الابن الحرب على الإرهاب قائلا " مع أن مصطلح الحرب هو أقل تضليلا ،وأقل من الحرب

1 - يورغن هابرماس ،مستقبل الطبيعة البشرية ،تر :جورج كتورة ،مراجعة أنطوان الهاشم ، المكتبة الشرقية ،بيروت ،لبنان ،ط1 ،2006 ،ص 123.
2 - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
3 - المرجع نفسه ، ص 125.
4 - جيوفانا يورادوري ، الفلسفة في زمن الإرهاب ، مرجع سابق ، ص 8.

الصليبية إثارة للجدل أخلاقيا ،فإنني أعتبر قرار جورج بوش بالدعوة إلى حرب على الإرهاب خطأ جديا على المستويين المعياري والبرغماتي ، فعلى الصعيد المعياري ،يكون قد رفع من شأن هؤلاء المجرمين إلى مصاف الأعداء في الحرب ،وعلى الصعيدالبرغماتي ،لا نستطيع ن نقود حربا إذا كان مصطلح حرب لا يزال يحتفظ بمعنى معين على شبكة ليس لها مكان محدد." [1] أي أن الانتقاد الذي يقدمه هابرماس حول إعلان جورج بوش الابن الحرب على الإرهاب هو أن الحرب لها من الناحية القيمية أخلاقيات لا تتوفر في العمليات الإرهابية ، و من جهة أخرى نجد أن منفذي هذه العمليات الإرهابية متعددي الجنسيات غير معروفين ، كما أن الإعلان الحرب يجعل شرعية سياسية للعمل الإرهابي و في هذا الصدد يذهب هابرماس إلى إعادة بناء المحتوى السياسي للإرهاب من حيث واقعية أهدافه ، فهو يرى أن المحتوى السياسي للنزعة الإرهابية مجرد صورة ارتجاعية ، و بما أنه اتضح بأن الإرهاب الذي تجسد في أحداث 11 سبتمبر 2001 ليست لديه أهداف واقعية ، فإن هابرماس يسقط عنه المضمون السياسي و هذا أحد أسباب أيضا لرفضه قرار إعلان الحرب ، كما أن القلق من الخسارة المحتملة لشرعية الحكومات الديمقراطية ، تلك الحكومات التي يرى هابرماس أنها تعرض نفسها لخطر أكيد و ذلك من خلال ردة فعلها ضد عدو مجهول، [2] لأن الإرهاب كما ذكرنا لا دين و لا أهداف لها و بالتالي يصبح فاقدا للشرعية سواء على الصعيد الوطني أو الدولي ، و في الأخير ما يمكن أن نستنتجه من هذه المقاربة بين جاك دريدا و هابرماس حول أحداث برجي التجارة العالمية هو الاتفاق بينهما على عظمة هذا الحدث و اعتباره حدثا تاريخيا غير مسبوقمما يجعلنا كما يقول هابرماس أمام تحول تاريخي في العلاقات بين الدول ، و رواح وراء يطرح التساؤل التالي : "لما نفكر فيه اليوم نحن المعاصرين للحدث أي أهمية تشخيصية على المدى الطويل ؟ لو كان صحيحا أن هجمات 11 أيلول / سبتمبر 2001 الإرهابية

1 - المرجع نفسه ، ص 87.
2 - المرجع نفسه ، ص 25.

تشكل انقطاعا في تاريخ العالم كما يظن كثيرون ، فيجب عليها إذن أن تصمد أمام المقارنة مع أحداث أخرى ، أو مع صدمات وقعت في التاريخ العالمي و أحدثت مثل ذلك القطع التاريخي " [1]، فظاعة الحدث و عظمته قد لا يقارن بأحداث شهدها العالم في القرون الماضية على غرار ما حدث في بيل هاربر* أو ما حدث سنة 1914 و هو تاريخ اندلاع الحرب العالمية الأولى و التي احدثت تحولا تاريخيا بإنهائها فترة من السلم عاشها العالم كانت إذا ما نظرنا إليها في الماضي هادئة و ناعمة البال ، على نحو ما ، و أطلقلت العنان لعصر من الصراع والاضطهاد أو ما ذلك التحول الذي أحدثته مبادئ الثورة الفرنسية [2]وذلك عندما تم فيه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان و الانتقال من القوانين المقدسة إلى القوانين المدنية ، كل هذه الأحداث الماضية على الرغم من التحولات التي أحدتثتها لا يمكننا مضاهاتها بما حدث في سبتمبر 2001 و هو ما يجعلنا فعلا أمام تحول تاريخي محتوم يبقى مجهول المعالم ، حيث يؤكد ذلك هابرماس من خلال قوله " قد تسند إلى 11 أيلول / سبتمبر تطورات مهمة في مرحلة لاحقة ولكننا لا نعلم في الوقت الراهن السيناريو الذي سيستمر في المستقبل من بين كثير من السيناريوهات المطروحة اليوم ، و ربما يكون ذلك الائتلاف الذكي الذي قامت به حكومة الولايات المتحدة الأمريكية ضد الإرهاب في أحسن الأحوال ورغم هشاشته ، على تسريع الانتقال من القانون الدولي الكلاسيكي إلى نظام تشريعي عالمي.[3]

و في السياق ذاته نجد جاك دريدا لا يعترف بشرعية الإرهاب بحيث نجده ضد فكرة أن يكون للإرهاب معنى ثابت أو جدول عملي او محتوى سياسي ، و لهذا نجده يدعوا إلى اليقظة من العلاقة القائمة بين الإرهاب و نظام الاتصالات ، و أما بالنسبة لرؤيته

1 - المرجع نفسه ، ص ،ص 66 – 67.

* بيرل هاربر ميناء في هاواي هاجمته القوات الجوية اليابانية بغتتة في 7 ديسمبر 1941 ، حيث غير هذا الحدث مجرى التاريخ و ذلك من خلال دفعه الولايات المتحدة الأمريكية المشاركة في الحرب العالمية الثانية ، أنظر المرجع نفسه ، ص 67.

2 - المرجع نفسه ، ص ،68.

3 - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

المستقبلية إلى ما بعد حدث 11 سبتمبر فإنه يعتقد أن الهجمات المقبلة التي يمكن أن تستخدم فيها الأسلحة الكيمياوية أو البيولوجية أو تحدث فيها ضروب من الخلل في الاتصالات الرقمية الكبرى فربما تكون صامتة خفية و لا يمكن تصورها أساسا. [1] يبدو أن الاعتقاد الذي قال به جاك دريدا صحيحا من الناحية العملية في عصرنا الراهن فما نشاهده اليوم من هجمات و صراعات في العالم ليس من خلال قوة السلاح و الدبابات بل هو سلاح من نوع آخر سلاح رقمي يعتمد بالدرجة الأولى على و سائل الإعلام ، بالإضافة إلى الحروب البيولوجية ، ولعل الفيروس العالمي الذي ضرب العالم نهاية 2019 أصدق دليل على أنها حرب بيولوجية رقمية حيث نجد مئات الآلاف من البشر قتلت بسبب الفيروس المفتعل و في نهاية هذه المقاربة حول حدث 11 سبتمبر 2001 بين جاك دريدا و هابرماس فإننا نجد نقاط تلاقي بينهما بحيث نجدهما يتفقان على محاولة إيجاد توافق عالمي ينتقل فيها العالم من القانون الكلاسيكي الذي جاء به عصر التنوير إلى يستند إلى نظام الدولة - الأمة إلى نظام عالمي كوني يكون فيها الاتفاق بين جميع دول العالم و قوانينه تتماشى من القضايا الراهنة التي يشهدها العالم المعاصر ، و ذلك من خلال توحيد الروئ و القوانين التي يسير وفقها النظام العالمي و بالتالي يضمن كل شخص و كل مجتمع و كل دولة حقوقها من هذا النظام العالمي و نصل إلى نوع من توازن القوى بين دول العالم ، و هو ما يطلق عليه كانط بالملكية المشتركة لسطح الكرة الأرضية . [2]

إن الرؤية التي قال بها جاك دريدا و هابرماس تماشيا مع تراتبات الحدث العالمي الذي ضرب برجي التجارة نجد له صدى في صدور بعض الاتفاقيات الدولية حول قضايا ذات الاهتمام العالمي من بين ذلك نجد الحد من أخطار التلوث البيئي نتيجة الإنبعثاثات الغازية و التفاعلات النووية و على إثر ذلك تحركت الهيئات الدولية لحماية حقوق الإنسان بعديد

1 - المرجع نفسه ، ص ، 28.
2 - المرجع نفسه ، ص 29.

الإتفاقيات منها إتفاق طوكيو ، إضافة إلى ذلك هناك أخطار أخرى حركت الرأي العام العالمي . رغم تلك الإتفاقيات و الرؤى الفلسفية الموحدة لكونها تحمل بعدا إنسانيا بالدرجة الأولى يسعى إلى تحقيق السلام و الأمن العالمي بين الشعوب على وجه الكرة الأرضية ، إلا أن ذلك لا يكفي نظرا لاختلاف توجهات الفلاسفة نسبيا فبين جاك دريدا و هابرماس مثلا رغم سعيهما إلى تحقيق السلم العالمي إلا أن جاك دريدا أكثر جرأة و إنسانية من هابرماس ، ذلك لأنه أدان بشدة الإعتداءات الإسرائلية على فلسطين و أيد حق الشعب الفلسطيني في تقرير المصير و بالتالي فهو اقرب إلى قضايا الفكر العربي و هو ما يؤكد فعلا نيته نحو تحقيق السلم و أما بالنسبة لهابرماس فإنه يبقى متحفظا إتجاه القضية الفلسطينية نظرا للوازع الديني الذي يحركه كونه إسرائيلي رغم أنه يرفض العنف بكل أنواعه.

و من هنا فإن ما أطلق عليه 11 سبتمبر 2001 و بدون منازع حدثا عالميا حيث تسير على نفس منحى هابرماس و جاك دريدا صاحبة الحوار معهما جيوفانا بورادوري بقولها بأنها أشنع و أضخم مهمة على إرهابية على الإطلاق ، و شعرت بخطورة الحدث عند انقطاع المواصلات سواء السلكية و اللاسلكية كذا وسائل النقل التي تسببت في انقطاع السبل بينهما و بين أبناءها و هم في المدراس حيث احتجزوا هنالك .[1]

1- المرجع نفسه ، ص 96.

المبحث الثاني : الأصولية الدينية و مسألة التطرف الديني العلماني

المبحث الثاني: الأصولية الدينية و مسألة التطرف الديني العلماني : استكمالا لحديثنا السابق عن أحداث 11 سبتمبر 2001 و ارتباطها بإرهاب عالمي أصبح يهدد كيان الشعوب ، حيث سنجد من خلال التحليلات لهذه الأحداث أن مسألة الإرهاب جاءت نتيجة لتنامي ظاهرة الأصولية و التطرف الذي لم يعد مرتبط بالدين بل شمل ذلك حتى الاتجاه العلماني الذي أصبحت له أصولياته مثل الدين و في هذا السياق سنتطرق إلى تحديد لمفهوم الأصولية ثم التطرف الديني العلماني

1– الأصولية مفهومها لغة و اصطلاحا :

كلمة أصولية في اللغة تعود إلى أصل لفظة أصل و هو في اللغة عبارة عما يفتقر إليه و لا يفتقر إلى غيره و في الشرع عبارة عما يبنى عليه غيره أو هو ما ثبت حكمه بنفسه و ما بني عليه غيره و هذا الابتناء إما أن يكون حسيا مثل بناء السقف على الجدار أو يكون عقليا مثل الأفكار التي تبقى مرتبطة بمصدرها الأصلي الذي خرجت من رحمه ، كما تعبر فكرة الأصولية أيضا عن بدء الشيء ، و هي أيضا من الأصل و الذي يعني الواقع القديم الذي مع تبدل فخرج منه كل شيء كما في قولنا أصل المسيحية ،أصل اليهودية ،[1] و يقال أيضا علم أصول الفقه وهو العلم الذي يبحث في أدلة الفقه الإجمالية و كيفية استفادة الأحكام الشرعية منها ، كما يقال أيضا أصولي وهو اسم منسوب إلى أصول على غير قياس متخصص في علم أصول الفقه " عالم أصولي " ما له علاقة بعلم أصول الفقه و لفظة أصولية اسم مؤنث منسوب إلى أصول على غير قياس " جماعة أصولية " مصدر صناعي من أصول و الأصولية تعني التمسك بكل اتجاه فكري أو ديني قديم.[2]

1- صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، بالألفاظ العربية والفرنسية و الإنجليزية واللاتينية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، د ط ، د س ط ، ص 99.

2- مختار عمر أحمد ، معجم اللغة العربية المعاصرة ، المجلد 1 ، عالم الكتب نشر توزيع كتابة ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2007 ، ص100.

و على هذا الأساس فإن الأصولية حسب اشتقاقها اللغوي مرتبطة بالأصول الأولى سواء على مستوى المادة أو على مستوى الفكر و يمكن للأصل أن يكون مصدرا للاعتزاز بالهوية و الافتخار ، و أما الأصولية من الناحية الإصطلاحية قليلة الكتب في اللغة العربية التي تحدثت عنها إن لم نقل عديمة و ذلك نظرا لحداثة المصطلح و ذلك مصطلح لأصولية مرتبط بالدرجة الأولى بالدين و ظهر إلى الوجود نتيجة إلى توتر الصراع بين الدين والعلم ، بين الدين و الحداثة ، و أخيرا بين الدين والعلمانية ، أين تم توظيف الدين داخل السياسة و هنا اشتد الصراع عندما زعم المتدينين التمسك بمعتقدات الماضي القديم سواء من جانب العرب المسلمين أو الغرب المسيحيين ، رافضين بذلك أي دعوة أو فكرة نحو التجديد على حساب الأصول و من ذلك فإن الأصولية حديث النشأة في الفكر العربي الإسلامي و ذلك ما جاء في كتاب الأصولية والحوار مع الآخر لمؤلفه الجنيلد من خلال قوله " لم يظهر مصطلح الأصولية في لغتنا كرمز وعلم على جماعة معينة أو فؤقة ذات مبادئ و أصول و مواقف متميزة إلا في العقود الثلاثة من هذا القرن ، لأن هذا المصطلح ليس وليد البيئة الإسلامية ولا هو الوليد الشرعي لها ، و إنما ظهر أولا في الغرب و في لغته ثم نقل إلى لغتنا العربية حاملا معه تجربة الغرب و ملاباساته"[1] و تشير الدراسات حول مصطلح الأصولية و دخوله حيز الصراع إلى أن استعماله كان لأول مرة عند البروتستانت الأمريكون و ذلك عندما بدأ بعضهم في العقود الأولى من القرن العشرين يطلقون اسم الأصوليين على أنفسهم تمييزا على البرتستانت المتحررين و الذين كانوا في رأيهم يشوهون العقيدة المسيحية تشويها كاملا ، حيث كان الأصوليون يريدون العودة إلى الأسس و إعادة تأكيد أصول التقاليد المسيحية و التي حددوها بالتفسير الحرفي للكتب

1 - الجنيلد محمد السيد ، الأصولية و الحوار مع الآخر ، دار قباء للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1999 ، ص 10.

المقدسة و قبول مبادئ أساسية معينة في العقيدة .[1] و يدل استعمال المصطلح عند البرتستانت إلى اعتناق الأصول و التمسك بها و عدم التمرد عليها و ذلك لأن الأصول تشكل أحد مكونات الذات و الهوية لأي أمة من الأمم ، و بالتالي نلاحظ هنا أن لمصطلح الأصولية استعمالان الأول "قديم و هو لوصف الذات ، ثم تطور المصطلح بعد ذلك ليتجاوز الاستعمال الأول ليصبح انتفاضي حيث أنه و منذ انهيار برجي التجارة العالمية 11 سبتمبر 2001 اكتسب المصطلح ذيوعا واسعا ، هو في الغالب انتفاضي بسبب تلك الأحداث و هكذا اعتبر من يعتقد أنهم مسؤولون عنه أصوليين إسلاميين ، بينما الولايات المتحدة الأمريكية وصفت بأنها أصولية سياسية."[2]

و من خلال ما سبق ذكره حول استعمالات مصطلح الأصولية و تطوره يمكن أن نضع التعاريف لمصطلح الأصولية فنجده عند روجي غارودي في كتابه نحو حرب دينية " بأن الأصولية هي إدعاء الأصولي أنه يملك الحقيقة المطلقة و أنه من ثم لا الحق فحسب بل الواجب أيضا في فرض تلك الحقيقة على الجميع و لو بالحديد والنار."[3]

من خلال هذا التعريف نستخلص خطورة فكرة الأصولية على المجتمعات و ما تشكله من تهديدات لها و ذلك لتميزها بادعاءات امتلاك الحقيقة و الدفاع عنها ، فهي إذن تحمل بعدا إيديولوجيا يكون دافعا لها لمواجهة و تهديد كل من يحاول الخروج عن تقاليدها و يحاول التجديد و التحديث ، و بالتالي فإن الأصولية حسب هذا التعريف مرض خطير يهدد كيان المجتمعات لأنها تحاول الدفاع عن حقيقتها بكل الطرق ، و في تعريف آخر للباحثة كارين آرمسترونج تقول فيه " أن النزاعات الأصولية هي شكل من أشكال الكفاح الروحي الذي نشأ استجابة لأزمة ظاهرة و هي تخوض صراعا مع أعدائها الذين يتعبون سياسات

1- أرمسترونج كارين ، معارك في سبيل الإله ، الأصولية في اليهودية و المسيحية و الإسلام ، تر : فاطمة نصر ، محمد عناني دار النشر Alfred a, knopf , new yord ، ط 1 ،2000 ،ص 6.

2- بينيت طوني ، و أخرون ، مفاتيح اصطلاحية جديدة ، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع ، تر : سعيد الغانمي ،المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2010 ، ص 94.

3- روجي غارودي ، نحو حرب دينية جدل العصر ، تر : صياح الجهيم ، دار عطية للطباعة والنشر ، بيروت ،لبنان ، ط 1 1996 ، ط 2 ، 1997 ،ص ،ص 30- 32.

و عقائد علمانية تبدو مناهضة للدين نفسه و الأصوليون لا يعتبرون هذه المعركة من قبيل النضال السياسي التقليدي بل يخضونها كما لو كانت حربا كونية بين قوى الخير و الشر و هم يخافون القضاء عليهم و إفناءهم فيحاولون تحصين هويتهم المحاصرة بدروع منتقاة من بعض عقائد الماضي و ممارساته، "[1]تعريف كارين أكثر خطرا ذلك لأنها في إشارتها إلى الكفاح الروحي ضد عقائد علمانية ، فهي هنا تشير إلى الصراع الديني العلماني و هو منبع الأصولية فالصراع الأصولي المغلف بفكرة دينية يكون في صراع دائم و شرس ضد كل ما هو خارج الدين و يرفض أي نزعة ضد الدين و أي حداثة لأن في اعتقادهم أن الدين هو الضامن و المنقذ لكل ما يتعرض له الإنسان في الحياة دون الاهتمام بما هو ديني .أما علي حرب فيرى أن الأصولية من لفظة أصولي و هو كل ما يتوقف عند جدث ما أو زمن ما أو شخص ما أو نص ما لكي يتخذ منه المرجع أو النموذج أو المعيار فيما يفكر فيه أو يقوله أو يفعله و بهذا ليست الأصولية حكرا على الديانات القديمة بل هي تطال أصحاب العقائد و الإيديولوجيات الحديثة ."[2]في هذا التعريف الذي يقدمه على حرب يتسع معنى الأصولية إذ لم تعد مرتبطة بالدين فحسب بل أصبحت الأصولية فكرة ترتبط بالشخص المتشدد و المتعصب اتجاه فكر معين سواء كان متدين أو غير متدين ، و أما المصطلح كما يراه فيلسوف العقل التواصلي ففي رده على سؤال جيوفانا بورادوري حول اعتبار الأصولية ظاهرة حديثة و مع تعدد سياقات المصطلح

و كثرة استعماله و اقترانه بمصطلحات قريبة من معناه فإن هابرماس يوضح لجيوفنا "أن ذلك متوقف حسب استخدام المصطلح ، فالأصولي له وقع انتفاضي من الأصولية و نستخدمه لوصف ذهنية خاصة ذات موقف متصلب ، تصر على فرض قناعاتها و أسباها ، ولو كانت بعيدة عن أن تكون مقبولة عقليا ، و هذا ينطبق على القناعات

1- أرمسترونج كارين ، معارك في سبيل الإله ، مرجع سابق ،ص 7.
2- حرب علي ، الفكر و الحدث حوارات و محاور ، دار الكنوز الأدبية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1997 ،ص 26.

الدينية .[1]و يعني ذلك أن الأصولي دائما ما يميل نحو موقف معين يتمسك به و دافع عنه كما هو الشأن لدى من يحملون قناعات دينية ، و لما شبه هابرماس الأصولية بمن لديهم قناعات دينية فإنه بذلك يخرج مصطلح الأصولية من دائرته الضيقة و هي الدين فحتى العلماني و المتمسك بفكرة الحداثة لديه فكر أصولي لأنه دافع عن الفكرة و دعى إلى ضرورة فصلها عن ما هو ديني و أما عن تشابك مصطلح الأصولية الذي يتصفبالتحجر و التمسك بفكرة ما مع المصطلحات الحديثة مثل الدغمائية ، و الأرثوذكسية فإن هابرماس يوضح ذلك قائلا " علينا عدم الخلط بين الأصولية و الدوغمائية أو الأرثوذكسية فكل مذهب ديني يقوم على جوهر عقائدي للإيمان و تقترب الأرثوذكسية من الأصولية ما إن يتجاهل حراس الإيمان الصحيح وممثلوه الوضع المعرفي للمجتمع التعددي و يؤكدون عن طريق العنف صفة الإلزام الكونية لمذهبهم و ضرورة الاعتراف السياسي به[2].و على ذلك يعد كل من يملك فكرة أو موقف أو اعتقاد يحمل عليه صفة الإطلاقية الثابتة و يفرضه بكل الطرق يعد أصولي و يختلف فقط من الجانب التطبيقي حسب العصور ، و في قراءة معاصرة لفكرة الأصولية فإن هابرماس يؤكد ذلك في قوله مستحضرا ما قامت به الدولة الإيرانية " عندما يفرض نظام معاصر مثل إيران إقامة هذا الإنفصال بين الدولة والدين أو عندما تسعى مجموعات تستوحي الدين إلى إعادة تشييد حكومة دينية إسلامية فإننا نعد ذلك أصولية."[3]

الأصولية في وقتنا الراهن حسب هابرماس تتمثل في تلك القناعات ذات البعد الديني التي رفضت فكرة فصل الدين عن الدولة و الإعلان عن زاوله ذلك بسبب تلك القناعات الدينية التي تحاول التمسك بها و فرضها على الواقع المعاصر و إقامة دولة معاصرة تتماشى وفق تلك القناعات .

1- جيوفنا بورادوري ، الفلسفة في زمن الإرهاب ، مرجع سابق ، ص 73.
2- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .
3- المرجع نفسه ، ص 74.

نستنتج من خلال موقف هابرماس عن الأصولية خاصة في ارتباطها بالدرجة الأولى بالقناعات الدينية التي أسقطت الأصولية بالدين الإسلامي الذي اتهم بالتطرف و التحجر بل تعدى ذلك إلى جميع الديانات التي أصبحت تحمل فكرا أصوليا و ذلك ما يوضحه هابرماس في قوله " إن الأرثوذكسيات المتصلبة لا تزال موجودة في الغرب ، مثلما هو الحال في الشرقين الأدنى و الأوسط بين المسيح و اليهود كما بين المسلمين."[1]

كما أنه يمكن اعتبار حتى الحداثة و التي انتهت بتجسيد عالم معولم يسير على وقع التقنية أطلق عليه بالعلمانية و تجاوز الدين و انقض عليه ، و أصبح له مدافعين يؤيدون ضرورة زاول الدين فإن ذلك لم يكن صدفة بل كان صراعا من أجل فكرة و هي قتل روح الدين و البحث عن بديل جديد يكون وصيا على الإنسان ،حيث يمكننا أن نطلق على هذا أيضا مصطلح أصولية و ذلك ما تبينه الخصائص المشتركة للأصولية.

1 - 1- المميزات العامة للأصولية :فيما سبق لاحظنا تعدد الأصوليات حسب تعدد الأفكار و المنطلقات إلا أن ما هو مشترك بين الأصوليات هو المميزات التي يتصف بها من لديه فكر أصولي ، و يمكننا عرضها في النقاط التالية :

أ- الجمود و ذلك من خلال التمرد و رفض أي دعوة نحو التجديد والتطور و الاستجابة لأحداث العصر التي تتطلب ذلك .

ب- التمسك بتراث الماضي و يكون ذلك من خلال الإعتزاز بالماضي و اعتباره كمصدر أساسي في الحياة و مواجهة قيم الحداثة و المعاصرة ، و نلمتس التمسك بالماضي بقوة عند العرب المسلمين ، و ذلك من خلال رفصهم لقيم الحداثة مما حذا ببعض المفكرين العرب إلى إعادة قراءة التراث قراءة معاصرة و تحقيق نهضة .

1- يورغن هابرماس مستقبل الطبيعة البشرية ، مرجع سابق ، ص 125.

ج - عدم التسامح و يتجسد ذلك في عدم التسامح مع أي جهة تحاول المساس بالفكرة التي يعتقد فيها و عدم التسامح يؤدي إلى الإنغلاق و التحجر المذهبي و التعصب.[1]

د – العنف : لما كانت الأصولية هي التمسك و التشدد اتجاه فكرة أو موقف معين فإن الدفاع عنها في وجه المعارضين يكون أحيانا باستخدام القوة و التي قد تؤدي أحيانا إلى القتل بل و اشتعال نار الفتن داخل المجتمع الواحد.[2]

و هكذا تشكل الأصولية القائمة على التمذهب منعرجا خطيرا من كفاح الإنسان الحضاري يحاول فيه كل مذهب أو كل اتجاه محاولة الدفاع عن فكرته أو معتقده بكل ما أتيح من قوة و تكون كل مجالات الإنسان المرتبطة بحياته سواء كانت دينية أو سياسية أو اجتماعية بمثابة شعلة نار تزيد في اشتعال الفكر الأصولي إلى ما هو أسوأ و ذلك عندما يتمسك كل مجتمع بفكرته و يحاول الدفاع عنها أمام الآخر المصرُ كذلك إلى فرض نفسه كذلك فالأول يحاول الدفاع عن فكرته و فرض فكرة الآخر و الثاني يحاول فرض فكرته و قتل فكرة الأول ، و من هنا تكون هذه الصفات المشتركة أحد الدوافع للاحتراب و ممارسة القوة و العنف و التي نجم عنها ما أطلق عليه بفكرة التطرف و تشير الدراسات التاريخية حول التطرف إلى وجود ما يسمى بالتطرف الديني و العلماني و هو ما نتطرق له فيا يلي:

2 - التطرف الديني العلماني : قبل الحديث عن التطرف الديني العلماني تجدر بنا الإشارة التطرق لمعنى و دلالة اللفظة الجامعة بيهم و هي تطرف حيث نجد في اللغة العربية مشتقة من اللفظ طرف يطرف طرفا ، فهو طارف و المفعول مطروف للمتعدي و يقال تطرَفت العين أي تحرك جفناها و يقال طرف يطرف طرافة فهو طريف ، و يقال أيضا طرف الحديث أي صار مستحسنا مقبولا و يمكننا أيضا أن نقول أن الكلمة مشتقة من الفعل تطرَّف تطرفا فهو متطرَف و نقول أيضا فيما يرتبط باللفظ تطرَّف الشيء أي أتى

1 - غارودي روجيه ، الأصوليات المعاصرة أسبابها و مظاهرها ، دار عام ألفين ، باريس ، فرنسا ، ط 1 ، 2000 ، ص 13.
2 - الجنيلد محمد السيد ، الأصولية و الحوار مع الآخر ، مرجع سابق ، 11.

الطرف و هو منهى الشيء[1]، و أما التطرف من الناحية الاصطلاحية فهو يعني المغالاة السياسية أو الدينية أو المذهبية أو الفكرية وهو أسلوب خطير و مدمر للفرد و الجماعة ، تبذل بعض الدول جهودا مضنية للقضاء على التطرف الإرهابي[2] ، و يعني التطرف أيضا مجاوزة الوسط في كل شيء في الاعتقاد و السلوك و الآراء ،و أصل استعمال الكلمة في الحساب كالتطرف في الجلوس أو الوقوف أو السير في الطرف ، ثم انتقل إلى المعنويات كالتطرف في الدين أو الفكر أو السلوك و يعتبر معنى الغلو و التنطع و التشدد من المعاني الشرعية للكلمة و هي مذمومة. [3]

و من هنا نستنتج أن التطرف ما هو إلا فكر يميل نحو التعصب و اللإعتدال و تجاوز الوسطية في كل شيء و تشير الدراسات التاريخية حول الصراعات الإيديولوجية عبر مرً العصور أن التطرف تجسد بقوة من خلال ذلك الصراع بين الدين و العلمانية و ذلك ما نتطرق له فيما يأتي :

2 – 1 - التطرف الديني : و "هو أحد أخطر منابع اللاتسامح و ذلك تلبسه ببعد شرعي و توظيفه للنص الديني و سرعة تصديقه من قبل الناس و قدرته على التخفي و التستر باسم الشرعية و الجهاد و العمل الصالح و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فهو بحاجة إلى وعي يعري حقيقته و يمكشف زيفه ، و إلا فإنه ينطلي بسهولة على ذوي النوايا الطيبة من البسطاء ممن لا يفقهوا أساليب الخطاب و توظيف الآيات."[4]

1- مختار عمر أحمد ، معجم اللغة العربية المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ،ص 1396 -1997.
2- المرجع نفسه ،ص 1396.
3 - الجنيلد محمد السيد ، الأصولية و الحوار مع الآخر ، مرجع سابق ، ص 22.
4- الغرباوي ماجد ، التسامح و منابح اللاتسامح فرص التعايش بين الأديان و الثقافات ، الحضارية للطباعة و النشر ، بغداد ، العراق ، ط1 ، 2008 ، ص 56

نفهم من هذا التعريف أن التطرف الذي يرتبط بالدين هو مرض خطير على المسلمين لأنه يستخدم الدين هنا كوسيلة لتبرير أفعاله و سلوكاته حيث أن المتطرف يقوم بسلوكات لا إنسانية يحاول تبريرها و بيان صدقها من خلال الدين و يتجلى التطرف الديني في الإسلام خاصة من خلال بعض الحركات التي تدعوا إلى الجهاد باسم الدين مثل ما حدث في تسعينيات القرن الماضي في الجزائر باسم حركة الجبهة الإسلامية للدعوة و الإنقاذ و عرفت الجزائر عشر سنوات دموية سميت بالعشرية السوداء و ما حدث في بداية الألفية خلال أحداث 11 سبتمبر و ما سمي بتنظيم القاعدة ، و نذكر كذلك حركة طالبان في أفغانستان و حاليا جماعة بوكو حرام بنيجيريا ،فكل هذه الحركات الجهادية تستخدم الدين و تؤثر على فكر المجتمع خاصة من الذين ليست لهم دراية و بصيرة بفهم و تأويل صحيح للنصوص الدينية ، و بالعودة إلى أحداث سبتمبر 2001 التي كانت التجسيد الحقيقي لمسألة التطرف الديني حيث أن من قاموا بالإعتداء على برجي التجارة العالمية تدفعهم اعتبارات دينية أباحوا بها تصرفاتهم و ذلك ردا على الاستبداد السياسي الدي تمارسه أمريكا التي تهيمن على العالم و خاصة بلدان العالم العربي الإسلامي الذي قال في شأنهم هابرماس " بالنسبة إلى العالم العربي تظهر الولايات المتحدة هي القوة المحركة للتحديث الرأسمالي و نتيجة لتقدمها المتسارع و الذي لا يمكن بلوغه و لتفوقها التكنولوجي والاقتصادي و السياسي و العسكري الساحق بوصفها إذلالا لوعي هذا العالم بما هو عليه من تأخر و تقدم له."[1]

إن قوة الولايات المتحدة الأمريكية و تحكمها التكنولوجي في جميع مجالات الحياة و استاع الفجوة بينهاو بين بلدان الوطن العربي ، بحيث أنها أصبحت تهيمن و تحارب الدين خاصة الدين الإسلامي و ذلك بكل الطرق و الوسائل سواء كانت تربوية كتكييف المناهج التربية التي تحارب الهوية و المقومات العربية الإسلامية و محاربة اللغة العربية

1- جيوفانا بورادوري ، الفلسفة في زمن الإرهاب ، مرجع سابق ، ص 75.

و نظرا للندية الموجودة قديما بين الشرق و الغرب حول الدين ، فإن معتنقي الديانة الإسلامي لجأوا للدفاع عن ديانتهم و محاولة اللحاق بركب الحضارة الغربية إلا باستخدام العنف و ذلك حين يتم توظيف الدين في السياسة و يصبح بذلك له فكر أصولي متطرف لأنه استخدم الدين بشكل متطرف و ذلك ما يوضحه هابرماس في قوله " لا شك في أن النزعة الإسلامية اليوم تمثل غطاءا للدوافع السياسية و ليس علينا حقا أن نتغاضى عن مثل تلك الدوافع التي نواجهها بصيغ التعصب."[1]

و كما هو شائع من طرف المحللين الغرب فإن التطرف الديني و توظيف الدين و السياسة تجلى في تلك الأحداث التي شهدها العالم مطلع سبتمبر 2001 حيث ارتبطت هذه الأحداث بدوافع دينية و كانت ممثلة في تنظيم القاعدة المرتبطة باسم أسامة بن لادن الذي اعتبر نفسه في مهمة تاريخية لغرض تحرير الأمة الإسلامية و ذلك من الاعتداءات و الإهانة التي يتعرض لها المسلمون منذ ثمانين سنة و هو بذلك يعود إلى فترة سقوط الدولة العثمانية و بداية هجرة اليهود إلى فلسطين ، و بداية الهيمنة الغربية على المسلمين و قد دعى أسامة بلادن جميع المسلمين إلى التعبئة ضد الكفار.[2]

إن المدعو أسامة بن لادن لكسب الشرعية السياسية و تأييد قرارته و حشد المؤدين له و لأعماله يستغل البعد الديني الروحي و ذلك لأجل تحقيق التعبئة الجماهيرية له و قد قام بذلك من خلال توظيفه مجموعة من المصطلحات في حملته و ذلك لكسب عدد كبير من العرب المسلمين و الوقوف في صفه و من مثل ذلك نذكر " الصليبية العالمية ، التحالف الصهيوني ، الحملة الصليبية على الإسلام ، الحرب الدينية ، الكفار و المنافقون ، و بشكل مباشر يريد أن يؤكد للمسلمين أنه لم تعد هناك إمكانيات لحلول سياسية مرضية لقضاياهم المصيرية و أن المواجهة هي الحل الوحيد لإسترداد كرامتهم.[3]

1- المرجع نفسه ، ص 76.
2 - سعدي محمد ، مستقبل العلاقات الدولية ، من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة و ثقافة السلام ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2006 ص ، ص ، 337– 338.
3- المرجع نفسه ، ص 339.

و قد كانت هذه الأحداث انتصارا كبيرا للمسلمين ذلك لأنه يمثل ردة فعل ضد الكفار الذين أذلوا العرب المسلمين من خلال محاربتهم دينهم و المساس بمقدساتهم و طمس هويتهم و نذكر على من ذلك الروسومات المسيئة للرسول الكريم ، و قد كان الهجوم تحديدا في أمريكا كونها تمثل مركز الثقل في العالم الذي تهيمن عليه و بالتالي فإن مركز الهيمنة و الإذلال و كل الدعوات التي تدعوا إلى محاربة الإسلام و المسلمين إنما مصدره أمريكا و على ذلك أساس كان الإنفجار في أمريكا لأن الخسائر التي تتكبدها ستكون بمثابة ضرب لأكبر قوة في العالم و على الرغم من الهلع و الخوف الذي تسببت فيه تلك الأحداث كما ذكرنا إلا أن ذلك كان في نظر أسامة بلادن سوى نزر مما تعرض لها العرب المسلمين حيث يقول " إن ما تكابده أمريكا اليوم لا يشكل سوى نزر بسيط مما كابده المسلمون منذ عشرات السنين .إن أمتنا تتعرض للإذلال أكثر من ثمانين عاما ،حيث يقتل أبناؤها و يسفك دمها و يتعدى على أماكنها المقدسة بلا سب."[1]

و في ذات السياق يكون موقف هابرماس من أعمال العنف هذه التي تنطلق من دوافع دينية محضة لتحقيق أهداف سياسية إيجابي إذا نظرنا لها من موقعها الأصلي و ذلك بالنظر إلى خيبة الأمل من طرف الأنظمة الحاكمة التي تحكم هذه البلدان أو المجتمعات ، فحين أصبح إرهابيو الأمس حكام و رؤساء و قادة ، و إذا علمنا أنهم سيوظفون الدين و يستغلونه لتمرير مصالحهم الشخصية . فماذا ننتظر منهم [2]؟.

من هنا نفهم حسب هابرماس أن التطرف الديني في الإسلام ظاهر من خلال الخيانة العظمىو الفساد الذي تمارسه الأنظمة الحاكمة في هذه البلدان مما يدفع الأجيال المتعاقبة دائما إلى العنف و ذلك لرد الاعتبار للهوية و المفقودة أمام هيمنة الغرب لتصبح المجتمعات العربية الإسلامية مغلوب على أمرها تعاني التبعية في كل المجالات حيث بقيت منغلقة متشبثة بالماضي الفارغ فلا هي استفادت من ماضيها و تراثها القديم و لا هي

1- أركون محمد ، مايلا جوزيف ، من بغداد إلى منهاتن ، ما وراء الخير والشر ، تر : عقيل الشيخ حسين ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2008 ، ص 21.
2- جيوفانا بورادوري ، الفلسفة في زمن الإرهاب ، مرجع سابق ، ص 76.

اندمجت مع قيم الخداثة فبقيت حبسة صراع إيديوجي بين الماضي و الحاضر و المستقبل و كل ذلك باسم الدين و الذي نتج عنه التطرف و هو خطر تجني ثماره الأمة العربية اليوم. و على هذا الأساس نطرح التساؤل التالي :هل الجمود الذي تعاني منه الأمة العربية الإسلامية يعود إلى التطرف الديني ؟

و الإجابة على ذلك تكون بلا و ذلك لأن مسألة التطرف الديني و ربطها بالدين خاصة الإسلام هي تهمة من الغرب يراد من خلالها محاربة الدين الإسلامي و طمس هوية العرب المسلمين و ذلك من خلال الحداثة الغربية الفائضة التي سالت بفيضها على جميع مجالات الحياة لتنتهي في الأخير إلى ذروتها و هي العلمانية و التي ذكرنا عنها في أحد المباحث أنها ثقافة عيش تعني زوال ما هو ديني و تأكيد قوة العقل و العلم على الدين و كان ينظر إلى العرب المسلمين نظرة دونية ، نظرة تخلف و احتقار و يمكن أن نطلق عليه بالتطرف العلماني و هو كما يلي :

2 - 2 - التطرف العلماني : نشير قبل الحديث عن مسألة التطرف في الاتجاه العلماني إلى أن التاريخ البشري كان في أغلب مراحله يسير وفق قوانين الدين و ذلك حسب ما تمليه المراحل التالية من تاريخ العالم

أ - المرحلة الأولى من تاريخ العالم : قبل العلمنة و العلمانية كان العالم تحت سيطرة ما نسميه اليوم راهنا بالدين

ب- المرحلة الثانية من تاريخ العالم : كانت العلمانية مشروعا انضباطيا يرتبط مباشرة ببناء الدولة ،أين تحولت بعدها كل التعابير الدينية إلى وجود غير مباشر و كأنها دين مدني و مباشرة ظهر نشاط باسم الدين كان بمثابة خلفية لمقاومة الفساد الأخلاقي المتزايد .[1]

1 - أول ويفر ، بصدد النزاع الديني في العالم ، العلمنة ليست حلا ، مجلة الاستغراب ع 2 ، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ، بيروت ، لبنان ، 2016 ، ص 212.

ج- المرحلة الثالثة من تاريخ العالم : هيمنت العلمانية على النخب الفكرية في أوروبا بداية من منتصف القرن التاسع عشر على الأقل و على المجتمع الأوروبي الواسع و على السياسة بداية من النصف الأول من القرن العشرين و في الولايات المتحدة الأمريكية عندما فرضت المحكمة العليا العلمانية بشكل قانوني بعد الحرب العالمية الثانية و في العالم الثالث الخارج من نير الاستعمار ، هيمنت العلمانية كعقيدة للجيل الباني للدولة المتمثل في النخب التي أحسن الغرب تدريبها.

د - المرحلة الرابعة من تاريخ العالم : مع عودة الدين أو (انتقام الله) أصبح الحديث عن صراع الدين ضد الدين أو الدين ضد العلمانية لكن دينامية الصراع تدفع بالغالب لجعل العلمانية خطرا على الدين. [1]

و في هذا السياق يمكن القول أن بؤرة الصراع الديني العلماني كان محركها الأساسي هو المسألة السياسية بالدرجة الأولى فالنظر إلى المرحلة الأولى أين كانت السيطرة دينية في حين أنه و بداية من المرحلة الثالثة خاصة في القرن العشرين ، تم عزل الدين عن كل ما هو سياسي و إلحاقه بما هو علماني و على ذلك الأساس تجلت معالم تطرف العلمانية دفاعا عن مبادئها و منطلقاتها خوفا من خطر السياسية الدينية و يمكن تناول التطرف العلماني و بيان حضوره من خلال محطتين ، دون أن نخرج عن أحداث سبتمبر 2001 باعتبارها إحدى بواعث التطرف ووفق ذلك يكون التطرف العلماني في مرحلته الأولى و هي قبل تلك الأحداث أين انطلقت معالم ثورة ضد الدين يقودها فعل الحداثة معتمدا على العقل للخروج من السيطرة و الاضطهاد الذي كانت تمارسه الكنيسة باسم الدين و ذلك إيمانا بقدرة و إمكانيات العقل المتاحة و بالتالي إقصاء الدين و الانتقال من التفسير الميتافيزيقي لفهم و تفسير الكون إلى تفسير علمي دقيق من شانه تحقيق رفاهية الإنسان و سعادته و ذلك عن طريق التطور التقني التكنولوجي في شتى مجالات الحياة ،أين يجعلنا في غنى تام عن الدين.

1- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

يبدو أن هذا التحقيق أمر عادي و لكن ما حققه الغرب بفعل العقل من تطور صناعي زاد من أطماعه اتجاه الدول المغلوب على أمرها ، و ذلك طمعا فيما تزخر به من ثروات طبيعية ، حيث قامت الدول الأوروبية باستعمار تلك الدول و السيطرة عليها و هذا ما يمثل لنا التجلي الحقيقي للعلمانية المتطرفة فإضافة إلى الدوافع و الأطماع الاقتصادية فإن هناك صراع ينبع من الأصولية مارسته الدول الغربية المعلمنة يعود بنا إلى تاريخ أوروبا في حروبها الصليبية ضد الدول الضعيفة و حروبها البينية و الأهلية التي كانت كلها باسم الدين ، [1]و الذي تمثل في أصوليتها المتصلبة التي دفعتها إلى ممارسة فعل التطرف حيث كانت هده الدول الغربية التي تسير باسم العلمانية ترى نفسها بأنها الجنس الأرفع و الأعلى ليس باختيار إلهي كما كان في اعتقاد الكنيسة كما كانت تسمى المشاريع الاستعمارية الأولى في أمريكا و إفريقيا و آسيا تنصيرا للوثنيين بل دفاعا على أولوية عقلانية و تقنية أولوية الدخول في العصر الوضعي، [2]و ذلك ما قالت به فكرة المركزية الأوروبية التي تنسب إلى هيجل و التي ترجع الأسبقية الوعي بفهم التاريخ إلى الغرب بداية من المجتمع اليوناني مرورا بالمجتمع الروماني و انتهاء بالمجتمع الجرماني (ألمانيا).

و انطلاقا من فكرة المركزية الأوروبية نصب الغرب نفسه و صيا على هذه الدول المغلوب عليها ، حيث كانت في نظره أنها تعيش التخلف و الركود ، و بداعي إدخال الحضارة إليها ، راح يقوم بأشبع الجرائم في حق هذه الشعوب حيث استعمرها و مارسها في حقها كل أنواع التعذيب و الهدف هو الاستيلاء على ممتلكاتها و ثرواتها الطبيعية مستفيدا من اعتقاده الراسخ وهو امتلاكه للتقنية و ذلك بفضل إيمانه بقوة العقل .

إن هذه الاعتقاد بامتلاك التقنية و التحكم في الشعوب المغلوب على أمرها و اعتبار نفسه هو الأقوى هو أخطر أنواع الأصولية و ذلك ما يؤكده مرة أخرى روجي غارودي الناقد

1- المرجع نفسه ، ص 208.
2- غارودي روجي ، الأصوليات المعاصرة أسبابها و مظاهرها ، ص ، ص 18 – 19

لحداثة الغرب إذ يقول " ربما هذا هو الشكل الأشد مكرا من أشكال الأصولية : الاعتقاد المقدس بتفوق الغرب علميا و تقنيا ، إن هذا التصور للعلمانية المصابة بعدوى الوضعية و الحداثة المختلطة مع نفي التعالي و المجتمع قد أدت إلى هزيمة الغرب أخلاقيا "[1] و بالفعل استطاعت هذه الدول الغربية بفعل تحكمها في العلم والحضارة في شتى مجالات الحياة من تحقيق أهدافها و هي السيطرة المطلقة على الغرب فالبرغم من تجلي نوع من الوعي النهضوي في الفكر العربي يحاول التخلص من الاستعمار و اللحاق بالحضارة الغربية ، إلا أن العرب المسلمين بقوا يعانون من التبعية للغرب في المجال التقني رغم نيلهم للتحرر و الاستقلال ، و لما كان هذا الاستقلال غير كاملا بجكم بقاء هذه الدول الاستعمارية تحت التبعية الغرب من حيث الجانب التقني و الصناعي ، و حتى على المقومات الثقافية و المرتبطة بالهوية و على ذلك الأساس جاء الفكر الأصولي الديني عند العرب المسلمين كرد فعل ضد غطرسة الغرب و تسلطه على كل الجوانب سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية خاصة تلك المتعلقة بالهوية و ذلك لمحايتها و صونها و يؤكد ذلك أيضا روجي غارودي حين يقول "جميع الأصوليات الأخرى من الثورة الثقافية الصينية إلى التطرف الإسلامي هي ردود أفعال على هذه الأصولية الاستعمارية لحماية النفس و انقاذ الهوية".[2]

سرعان ما بدأت بعض الدول المستعمرة المستقلة حديثا تسترجع أنفاسها و تحاول إصلاح نفسها من خلال إحداث تغيير في المناهج التربوية و التنظيم السياسي و الاجتماعي مستفيدة من التكنولوجيا الغربية في أوروبا إلا أن الهيمنة خاصة مع نهاية الحرب الباردة و سقوط جدار برلين نوفمبر 1989 و تحول العالم إزاء ذلك إلى عالم أحادي القطبية رسم معالمه كتاب نهاية التاريخ و الإنسان الأخير لفرانيسس فوكوياما حيث أصبحت الهيمنة المطلقة للولايات المتحدة الأمريكية خاصة على دول العالم الثالث و العرب المسلمين

1- المرجع نفسه ، ص ،ص 22 -.323
2- غارودي روجي ، نحو حرب دينية جدل العص ، مرجع سابق ، ص 37.

خصوصا لأن الهدف هو محاربة التوسع الإسلامي في أوروبا و عودة موجة التدين في أوروبا و حتى أمريكا العلمانية ، و هنا زادت أمريكا اللبيرالية من ممارسة التطرف العلماني ضد الدين إلى أن جاء تاريخ 11 سبتمبر 2001 حين شهد العالم حدثا عالميا كونه مس أكبر قوة عظمى و أكبر المراكز التجارية في العالم ، و على إثر ذلك كانت هذه الأحداث نقطة انعطاف في العلاقات الدولية و زادت التطرف العلماني أكثر حدة و شراسة ضد الدين على أساس أن تلك الإنفجارات ناتجة عن تطرف ديني فكان التطرف العلماني الاستعماري الذي مارسته الولايات المتحدة الأمريكية و بالتالي تكون أحداث برجي التجارة العالمية كنقطة فاصلة بين التطرف العلماني قبل الأحداث و التطرف العلماني بعد الأحداث ، حيث كان بعد الأحداث من طرف دولة واحدة عظمى و تجلى ذلك في خطاب رئيسها جورج بوش الأب "بلغة الثأر كرد فعل على الحدث اللامعقول ، أصداء تهديدات عسكرية ، كما لو أن هذا العدوان الأعمى قد ضرب وترا دينيا في أكثر مواقع المجتمع العلماني حميمية ففي كل أرجاء العالم امتلأت المعابد والجوامع والكنائس".[1] و من هذا الأساس مثلت أمريكا التجلي الأكبر للتطرف العلماني خاصة في تصريحات جورج بوش الابن في تهديده بالحرب الصليبية و ذلك في إشارة إلى الحرب ضد الدين خاصة الدين الإسلامي و بذلك تكون تلك الأحداث القطرة التي أفاضت الكأس و أزمت الصراع الديني العلماني و من ثمة كانت هذه التصريحات التي أدلى بها الرئيس كونها تزيد الأمور أكثر تأزما و لهذا نجد الرفض التام لمثل هذه التصريحات كونها تهديد لفكرة السلام الدائم التي قال بها كانط و بعده هابرماس الذي رفض فكرة الحرب انطلاقا من أساسين الأول معياري لأننا نرفع من قيمة و شأن هؤلاء المجرمين في حالة الإعلان عن الحرب و الثاني هو برغماتي و يتمثل في عدم وجود مكان محدد بعينه لمن قاموا بهذه

1- هابرماس يورغن ، مستقبل الطبيعة البشرية ، مرجع سابق ، ص، 124.

التفجيرات[1]، فضلا عن ذلك يمكن اعتبار كل من جاك دريدا و نعوم تشوميسكي اللذان كانا لهما نفس موقف هابرماس حيث نجدهما قد دعيا إلى ضرورة الامتثال لمبدأ الحكمة و الخضوع لمنطق العقل بدلا من العنف غير المشروع الذي يهدد سلام البشرية و يوقع بذلك مشروع الحداثة في الكثير من التناقضات ، و لكن على الرغم من دعاوي الفلاسفة الرامية إلى تسبيق العقل على العنف إلا أن السياسة الأمريكية التي هيمنت بقوة و نظرا لامتلاكها الأجهزة الأمنية الذات التأثير الدولي مثل مجلس الأمن الدولي و امتلاكها حق الفيتو راحت بكل ما تملك من قوة إلى ممارسة تسلطها ، راحت إلى خيار الحرب باسم الإرهابو القضاء على التطرف ، و تحقيق السلام و الأمن في على العالم ، ولكن واقع الحال كان عكس ذلك حيث نجد الولايات المتحدة الأمريكية بقوة همجية لم تفعل الإنسانية مثلها فيما سبق إلى لااحتلال أفغانستان و العراق ، كما أن همجيتها اللإنسانية قد وصل صداها إلى الكثير من بقاع العالم من خلال نشر الخوف والرعب .و نحن من وجهة نظرنا ننتقد و ندين بشدة سياسة الحرب التي قامت بها الولايات المتحدة باسم الإرهاب و تحقيق العدل والسلام العالمي كان مجرد غطاء لأهدافها الذاتية و لكسب الشرعية الداخلية من طرف الشعب الأمريكي و الخارجية لكسب التأييد الدولي على أفعالها غير إنسانية .

من منطلق سياسة الغرب اللإنسانية التي تدعي أنها تملك التكنولوجيا و خاصة سياسة أمريكا التي وصلت بالإنسان إلى الحداثة السائلة التي اخترقت الجانب القيمي للإنسانية سنجد الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس يدعوا إلى إعادة النظر فيالعلمانية الغربية كما فعل مع الحداثة و قال بأنها لم تكتمل التي لم تتجاوب الكثير من البلدان خاصة العربية مع منطلقاتها و من ذلك حسب هابرماس كي نحافظ على السلم و الأمن العالمي يجب علينا حسب هابرماس " إذا كان علينا أن نتحاشى حرب حضارات فإنه من الواجب علينا القول أن علمانيتنا لم تكتمل بعد "[2]و التي لن يكتب لها الاكتمال إلى من خلال اعتمادنا

1- جيوفانا بورادوري ، الفلسفة في زمن الإرهاب ، مرجع سابق، ص 78.
2- هابرماس يورغن ، مستقبل الطبيعة البشرية ، مرجع سابق ، ص 126.

على حيلة العقل كما أنه بات علينا أن نظهر قيمة التفكير و في الواقع أن هذا الصدع على المستوى العالمي ، قد مسنا نحن أيضا فنحن لا نفهم من جهة نظر صحيحة الأخطار التي ترتبت عن انزلاقات العلمنة التي حدثت في أماكن أخرى ." [1]

بعد عرضنا للأصولية و لمسألة التطرف الديني و العلماني الذي زاد شدته كما ذكرنا سابقا بعد أحداث 11 سبتمبر و من هنا للخروج من مأزق الصراع الذي اشتد بين المتدينين الذي يحاولون العودة من جديد إلى ساحة الفضاء العمومي خاصة السياسية إلى جانب العلمانين الذين كانوا يحتكرون الفضاء العام ، و عليه لمحاولة فك الصراع سيذهب هابرماس إلى نظريته الجديدة " مجتمع ما بعد العلمانية ، لعلها تنقلنا من أزمة صراع إلى حل يمكن أن يتعايش فيه المتدينين و العلمانيين على حد سواء ، فهل يكون ذلك هو الحل الأنجح ذلك من نتطرق له في المبحث التالي .

1- المرجع نفسه ، ص 128.

المبحث الثالث :مجتمع ما بعد العلمانية كسبيل للتعايش الديني العلماني

المبحث الثالث : مجتمع ما بعد العلمانية كسبيل للتعايش الديني العلماني

1 – ما بعد العلمانية الحدث و جدل المفهوم :

قبل البدء في توصيف حالة التعايش بين الدين والعلمانية لا بد في بداية الوصف الإشارة على مفهوم ما بعد العلمانية كونه يدخل ضمن حقل البعديات التي نسختها إفرازات الحداثة الغربية ،داخل مجتمعاتها كما هو الحال لما بعد الحداثة ،التي ظهرت على أعتاب الحداثة ،وحتمت الضرورة أن تكون العلمانية المنطلقة من مقولتها الفيبرية " إزالة السحر عن االعالم " هذه المقولة ونتيجة لغرورها بمنجزات العلم الذي أوقع المجتمعات الغربية في دوامة الفراغ الروحي صنعت بذلك حدا لنهايتها إلى ما بعدها كمحاولة لترتيب معاثرها وهنا جاءت مقولة ما بعد العلمانية منطلقة من مقولة معاكسة تعود لصاحبها بيتر بيرغر" إزالة العلمنة عن العالم والتي تدل على عودة الدين ليحتل مكانه في الغرب على حساب العلمانية و الذي كان من بين المدافعين عن العلمنة فإنه بعد ذلك أو من أقرَ بأنه كان مخطئا عندما لم يتعرف بأن العالم مازال شديد التدين كما كان في السابق ،[1]وما نعنيه هنا ليس نفي العلمانية بل استئنافا لها بوسائط وشرائط وأنساق مختلفة فلا يجب أن ينسلخ التاريخ عما قبله وما بعده فلولا الحداثة لما وصلنا لما بعدها ولولا العلمانية لما وصلنا لما بعدها كتعبير عن حالة تاريخية جديدة وهكذا غدت ما بعد العلمانية كحدث حديث الولادة داخل المجتمع الثقافي الغربي ،وقد أحدث ظهوره فتنة حادة بين المشتغلين على دلالته ويمكن حصر بعض دلالاته على النحو التالي :

ما بعد العلمانية تعني ذاك الذي يعني وصول العلمانية إلى نهايتها أو اقترابها من حتفها على أقل تقدير ومن خلال تنظيرات بعض علماء الاجتماع في أروبا و الولايات المتحدة الأمريكية فإن مصطلح ما بعد العلمانية هو بمثابة تواصل بين طورين تاريخين للعلمانية طور بلغ ذروته وختم ،وطور يتهيأ للبدء فالختم هنا يدل أن نهاية حقبة العلمنة وصلت

1 - حيدر محمود ، ما بعد العلمانية ، منطق الحدث و فتنة المفهوم ، مجلة الاستغراب ع 8 ، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ، بيروت ، لبنان ، 2017 ، ص 9.

لنهايتها وأدت ما لها وما عليها وعلى أن تجدد شعاراتها لتتكيف من الزمن الجديد ،وأما البدء فيدل عل حركة نشطة من المراجعات والنقد التي سادت الوسط الفكري العلماني ودعت إلى رؤية جديدة تتجاوز التناقض بين الشأن الديني والعلماني[1] .

يبدو أن غرابة المصطلح وحداثته يجعل له عدة تأويلات و لكن تعريف بيتر بيرغر يقربنا نوعا ما إلى دلالة المصطلح الذي يعني له ،"حالة وعي تتعايش فيها الرؤى الكونية للدين مع الرؤى العلمانية للكون ورأى أن تعايش الرؤى الكونية الدينية والعلمانية والتطلعات الدينية والعلمانية في المجتمع والسياسة وصيغ فهم الديني والعلماني وحاصل ما توصل بيرغر هي أن السمة المميزة لمجتمع ما بعد العلمانية هي في توتر مستمر" .[2]

وفي تعليقها على أطروحة بيرغر تعلق الباحثة النمساوية في علم الاجتماع الدين "كريستينا شتوكل " لتحدد بذلك تعريفا لمصطلح ما بعد العلمانية على وجهين :

الأول وهو " ما بعد العلماني " ويعني إزالة العلمانية (de secularisaion أنه ما يلي العلمنة و ينقلب عليها وبمعنى أبعد أن تغيرا في النظام يعيد الدين إلى المجتمع ،أما الثاني فيعني أن ما بعد العلماني هو شرط للعصرنة والتعايش بين الديني و العلماني و هذا ما يمكن فهمه حسبها في ثلاثة أبعاد أولها معياري ، ثم اجتماعي و سياسي و تاريخي و ثالثها فينومينولوجي و أن لكل من هذه الأبعاد توتره الخاص به أي أن الكل يعد متصلا بنظيره و يكمله من دون أي تناقض و ذلك ما يتبين لنا من جملة مقترحات جرى انتزاعها من خصوصية المجتمع الأوروبي الذي وصل فيه التخاصم بين العلمنة والإيمان الديني [3] و ذلك لبلورة صيغة مكتملة للمفهوم. حيث تحاول الباحثة الأمريكية شتوكل بلورة صيغة مكتملة للمفهوم وذلك من خلال التمييز بين كلمتي " ما بعد العلمانية "و إزالة مابعد العلمانية " و ذلك في مسعى منها إلى توضيح التباين في معنى الكلمتين سعيا منها لفهم

1- حيدر محمود ،ما بعد العلمانية مقاربة تحليلية نقدية لمنشأ المفهوم ومآلاته ،دار مخطوطات العتبة العباسية ـالمركز العربي الإسلامي للبحوث الإستراتيجية ،بيروت لبنان ، ط1 2019،ص 17.
2 - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
3 - المرجع نفسه ، ص ،ص 18 – 19.

مصطلح " ما بعد " و تقول في هذا الصدد إلى السابقة " بعد " تدل على هندسة مختلفة عن كلمة إزالة و بهذا المعنى تدل كلمة ما بعد على المحور الأفقي و العمودي معا فالدين في مجتمع ما بعد علماني ليس هو ذاته في مجتمع قبل علماني و عودة الدين ليست رجوعا إلى حدث كان قبل ،[1] و عليه نفهم من هنا أن ما يميز بين كلمتي إزالة و بعد في أن الأولى تدل على التنافر الحاد بين الدين و الحداثة ، في حين تدل الثانية على و جود توافق و انسجام بينهما خاصة بعد العودة المفاجئة للدين و سط اعتزاز العلمانية بمنجزات الحداثة ، و يحاول بعد ذلك عالم اللاهوت اليوناني كونستانتينوس جيانيس تضارب الآراء على مصطلح ما بعد العلمانية ، بحيث "أننا نجد علماء السياسة يؤكدون ضرورة إعادة تقويم حاكمية الدين في ظل نظرية ما بعد العلمانية و تعديلها إلى متطلبات مجتمع متعدد دينيا ، و أما بالنسبة إلى علماء اللاهوت فإنهم ينظرون إلى المصطلح كوضع خاص تحتاج معه الكنيسة إلى تعريف مكانتها و دورها بالعلاقة مع الدولة و مجتمع مدني لم حيث لم تعد المتطلبات العلمانية وحدها تحدده و أخيرا يضع المؤرخون ما بعد العلمانية في السياق التاريخي الأعم للحداثة و التاريخ الثقافي و يطالبون بعمليات و ظروف تاريخية تحدد العلمنة ."[2]

ليس مسعانا هو إزالة اللبس عن مصطلح ما بعد العلمانية مادام الاتفاق عليه بأنه حالة وعي جديد جاءت لتصويب اختراقات العلمانية و طمسها للدين فجاءت الما بعد لتعيد الاعتبار المفقود لدور الدين وهو ما يؤكده لنا صاحب المقترح شخصيا يورغن هابرماس منطلقا من التساؤل التالي القال " كيف يمكن أن يستمر حتى يومنا الحاضر إزالة ما هو عقلاني في علم اللاهوت ،ومحتوياته الجوهرية في ضوء التمحيص النقدي الذي لا يقبل النقض للميتافيزيقا دون تدمير المبادئ الدينية أو العقل نفسه "[3]ومعنى هذا

1- المرجع نفسه ، ص 21.
2 - فرج محمود أنور محمد ، التعايش بين الاتجاهين العلماني و الديني في المجال العام دراسة في إسهامات يورغن هابرماس ، مجلة جامعة التنمية البشرية ، مرجع سابق، ص 73.
3 - المحمداوي علي عبود ، الإشكالية السياسية للحداثة ، مرجع سابق ، ص 357.

حسب هابرماس شبيه بمحاولة مارتن هيدغر لتجاوز الميتافيزيقا ليجد نفسه مقرا لها والحال هنا نفسه أي رغم مناهجنا النقدية الحديثة لا نستطيع أن نقيل ما هو ميتافيزيقي عن المجتمعات الغربية، و يتساءل هابرماس أيضا في محاضرة له قدمت ضمن حلقات اللقاء السنوي و فحوى هذا السؤال هو : لماذا لا يمكننا بعد نسمي المجتمعات التي تحولت إلى العلمانية ، ما بعد علمانية ، و يجيب قائلا في هذه المجتمعات لا يزال الدين يحتل حيزا كبيرا من التأثير على الرأي العام ، و ذلك تزامنا مع فقدان فرضية زوال الدين ليقينها خاصة بعد تراتبات الحداثة الفائضة ، الجلي بات أكثر فهابرماس من خلال تساؤله يتجه بنا إلى الحديث عن هذه المتغيرات الآتي ذكرها الحداثة ،الدين والعلمانية ،والمعتقد والإيمان[1] وهنا جاءت محاولة هابرماس لتؤكد تقارب تلك التعريفات حول مصطلح الما بعد علمانية ومن جهة أخرى تحاول الحد بين بؤر التوتر بين الديني والعلماني ويتجلى هذا في ذلك اللقاء الحميمي الذي جمع يورغن هابرماس باعتباره أحد أعمدة العقل في الغرب بالبابا جوزيف راتسينغر الذي سيصبح البابا بينوا السادس عشر لمحاولة الهدنة بين الديني والعلماني وقد كان الحوار في مدينة ميونيخ وكان فحواه حول الأسس الفكرية لمجتمع يحصن الكرامة الإنسانية في زمن اخترقت فيه الحداثة الصرح القيمي للإنسان وكان هابرماس هو البادئ مستهلا كلامه "باستعداد الفلسفة التعلم من الدين ،وكأن حال لسانه يقول مادام العقل لم يستطيع القضاء على الوحي في فضاء علماني ،فليهتم الفيلسوف بالإيمان عوض الدخول معه في حرب ويؤكد هابرماس بأن الفلسفة واعية بما فيه الكفاية بتعرضها للخطأ بوضعها القار في المجتمع الحديث [2]، وبعدها أصر على ضرورة تولي الدولة المشرعة للقوانين كل الثقافات والتمثلات الدينية عنايتها والاعتراف لها بفضاء خاص في إطار مقترحه "مجتمع ما بعد العلمانية "للمجتمع .

1- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .
2- يورغن هابرماس ،جوزيف راتسينغر ،جدلية الدين والعلمنة ،مرجع سابق ،ص 32

أما راتسينغر فقد تضمن عرضه لتحصين الكرامة الإنسانية على وفق خمسة أسس وهي كالتالي :

النداء إلى الالتقاء و التعاون بين العقل والدين ،وهذا لمواجهة التحديات الجديدة التي تواجه الإنسان وهذا وإضافة إلى هذا ركز البابا راتسينغر على ضرورة صون فكرة الحق الطبيعي كحق عقلي والتأكيد على ضرورة التعدد الثقافي كنقطة التقاء بين الدين والعقل يبدوا من خلال العرض المحتشم للحوار بين هابر ماس والبابا راتسينغر أن هناك إجماع بينهما على مقترح السيد هابرماس "مجتمع ما بعد العلمانية " كفضاء للتفاهم ودحض الصراع بين الديني والعلماني ،وقد كانت التغيرات العالمية الحاصلة في الآونة الأخيرة حول الفرضية القائلة باضمحلال دور الدين داخل الفضاء العام ،إضافة إلى ظاهرة التطرف والأصولية المتحجرة وظاهرة الإرهاب العالمي التي شوهت التواصل العالمي بين الشعوب خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 التي زادت الصراع أكثر انفعالا علاوة على ذلك الطفرة التقنية والهيمنة العلمانية التي اخترقت الصرح القيمي للإنسان هي من دفعت بهم إلى الدعوة إلى التفكير في سبل التعايش بين الدين والعلمانية داخل الفضاء العمومي وهذا ما صرح به هابرماس في كتاباته الأخيرة بعد الصحوة غير المتوقعة للدين[1] قائلا: "لابد من الإقرار بأهمية في إثراء النقاشات في المجال العام".

و عليه فإن مجتمع ما بعد العلمانية هي ثقافة ووعي جديد يتماشى معصر الحداثة حيث يمكن للمتدينين و العلمانيين الالتقاء فيه ضمن نسق واحد يسوده التفاهم والسلام بين الذوات و في إطار القوانين التي تحددها الدساتير العالمية ، و ذلك لتجاوز الصراع العنفي الذي يتغذى من الجذور الأصولية و الذي يقوم حسب هابرماس على تصورين الأول

1- يورغن هابرماس وآخرون ،قوة الدين في المجال لعام ،تحرير وتقديم إدواردو مندياتا ،جونا ثان ،تر :فلاح رحيم ،دار التنوير للطباعة والنشر ،بيروت ،لبنان ط1 2013 ص 14.

اعتقاد يقول بأن القطيعة على الدين هو تأسيس لرؤية عقلانية للحياة و يسمى هذا الفريق بالعلمانية و هو يؤول العلمانية وفق نظرة تفاؤلية تؤدي إلى إقصاء الدين و تهميشه ، في حين التصور الثاني وهو كذلك اعتقد مضاد للأول يرى أن الحداثة انتزعت ملكية فكرية و بصورة غير شرعية و بذلك في هي نظرية في الانحطاط إذ لا أصل ديني لها و هذا يطلق عليه الاتجاه الديني المتطرف المعارض لقينم الحداثة ، [1]و لما كان كل واحد من هذين التصورين يحاول الانتصار على الطرف الآخر و يبقى خاضعا له ، فإن هابرماس قد عارض كلاهما و اقترح بذلك كما سبق ذكره نظرية مجتمع ما بعد العلمانية لتوافق الرؤى ، و بناءا على فكرة التسامح و التعايش التي تكون بين طرفين متصارعين لهما نفس الرؤية ، فإن هذه النظرية "نلتمس فيها اسمرار للجماعات الدينية في محيط يستمر في علمنة نفسه و الدور الذي يؤديه التشارك و الفكر الجمعي الموجه و المتنور بالقيم الديمقراطية و في هذا الجدل كلها يظهر مجتمع ما بعد العلمانية و كأنه ثالث بين العلم و الدين ."[2]

و تأسيسا على ما سبق تكون هذه النظرة الهابرماس و انطلاقا من نظرية الفعل التواصل و إعادة النظر في تراتبات مشروع الحداثة ليكون هذا المشروع ذات اتجاهين الأول يهدف إلى تصويب الدين و عقلنته و من جهة أخرى ترتيب معاثر العلمنة و تجاوز فكرة التحجر و النرجسية التي تملكت نفسية المؤيدين للعلمانية و الإقرار بذلك و بصورة متوازنة بثقافة كل منهما و ذلك ما يتأسس عليه مجتمع ما بعد العلمانية حيث يرى هابرماس أن حال نظريته بقدر ما هي تعبر عن حالة تاريخية فهي فإنها أيضا تحيل إلى وضع ينفرد و يتجاوز تاريخه ، إنها لا تعترف لا بسلطة الدين و لا باللاديني بل تعترف بهما على حد سواء و يصفها صاحبها قائلا " يصطدم المواطنون سواء كانوا مؤمنين

1-المحمداوي علي عبود ، الإشكالية السياسية للحداثة ، مرجع سابق ، ص 359.
2- يورغن هابرماس مستقبل الطبيعة البشرية ، ص 126.

أو غير مؤمنين ببعضهم البعض من خلال القناعات التي كونوها عن رؤيتهم للعالم و يجربون رغم انهماكهم بالتفاوت الناجم عن الصراع العام بالرأي ، تعددية النظرة إلى العالم ، فإذا تعلموا التكيف مع هذا الواقع و قد وعوا إمكانية الوقوع في الخطأ ، إذن و بدون كسر الرابط الاجتماعي للجماعة السياسية فإنهم سيميزون ما تعني الأسس العلمانية للقرار كما هي في الدستور في إطار مجتمع ما بعد العلمانية ."[1]

و عليه فإن النظرية التي قال بها هابرماس " مجتمع ما بعد العلمانية سوف تتيح أولا حرية حوار الأديان وفق مشروع الدولة الدستورية ،دولة القانون ، التي تتيح هذا الحق و هو الحرية الدينية بحيث يمكن اعتباره أحد الشروط الضرورية في مقترح هابرماس كونه يفتح لنا الباب أمام اتفاق الجماعات الدينية على اختلاف معتقداتها و هذا عن طريق فرضية التعدد الديني و الثقافي حيث يضمن تعايش جميع الثقافات و الأديان سواء كانت دينية أو غير دينية و الهدف هو الوصول إلى فكرة الكونية ، و ذلك ما يتأكد من خلال قول هابرماس " إن ظروف الحياة المعقدة في المجتمعات ذات التعددية لا تتناسب معياريا إلا مع كونية مضبوطة تساوي بين الجميع أكان الشخص كاثولكيا أو أم برتستانتيا أو مسلما أم يهوديا أم هندوسيا أم بوذيا مؤمنا كان أو غير مؤمن،"[2]و عليه يمكن أن نفهم من هذا القول أن هابرماس يدعوا إلى كونية عالمية تلتقي فيها جميع الأطراف المؤمنة و غيرها و التشارك بذلك في القضايا المشتركة التي تهم الإنسانية جميعا و لا يكون ذلك إلا بتفعيل فكرة التسامح بين الأطراف حيث يسمح لكل طرف بأخذ موقعه في النقاش المثار حول قضية ما . و يشيد هابرماس بفكرة التسامح بحيث يعتبرها الحجر الراسخ للحصانة من العقاب الذي تتطلبه المجتمعات الحديثة متعدد المذاهب ،حيث سيعول عليها هابرماس بوصفها المحرك الرئيسي للإيمان الجديد الذي يضمن قيم التسامح و التعايش بين الأديان و ذلك يكون داخل إطار سياسي ديمقراطي يكفل أطر العقلانية في المجتمعات ما بعد

1 - المرجع نفسه ، ص 127.
2 - جيوفانا بورادوري ، الفلسفة في زمن الإرهاب ، مرجع سابق ، ص 74.

علمانية بقدر ما يحفظ المعتقدات و خصوصياتها دونما أن تكون معيارا في التشريع أو التعامل مع الآخر ، هكذا إذن يتأسس مفهوم جديد للدين في مواجهة دستورية التعددية الدينية و الثقافية و ذلك انطلاقا من مبدأ التسامح.[1] و يشيد هابرماس بدور التسامح و دوره في تلاقي الأطراف المتنازعة من خلال العودة إلى التاريخ أين قرر ملك فرنسا و بناءا على مرسوم " نانت" بالسماح للهوغنوت و هم أقلية دينية بالاعتراف بمعتقداتهم و الاحتفال بطقوسهم شريطة أن لا يتعترضوا على العرش ، أو على سيادة الكاثوليكية لقد مورس التسامح على مدى قرون بهذه العقلية الأبوية ، و في السياق ذاته يحتفظ التسامح بعنصر من عناصر الرحمة أو من عمل المعروف أين يسمح لأحد الطرفين فيه للآخر بقدر معين من الانحراف عن الحالة السوية و لكن بشرط و هو عدم تجاوز حدود التسامح التي أرقرها البند .[2]

و انطلاقا من التسامع و قبول فكرة التعدد لم يعد القول بفكرة الامتلاك المطلق للحقيقة أمرا متاحا في ظل التعدد و التنوع الثقافي الذي فرضه التسامح و الذي على أساسه تسود نسبية الحقيقة بين الأديان و االثقافات على اختلافها بحيث يصبح لكل طرف نسبة من الحقيقة و الرأي و المشاركة في بناء الرؤية الكونية للعالم ، و ذلك ما يؤكده هابرماس من خلال قوله التالي :" من الواضح أن وعي المرء بما آل إليه موقفه الشخصي من نسبية و بعد أن فقد صفة الإطلاق على نحو مزدوج لا يعني أبدا أن معتقدات المرء الشخصية أصبحت نسبية في الوقت نفسه ، فبتأمل الدين لنفسه تعلم أن يرى ذاته من خلال عيون الأخرين و كان لمثل هذا الانجاز تضمينات سياسية مهمة فقد أدرك المؤمنون من حينها لماذا كان عليهم ان يتخلوا عن العنف."[3]

و من الأساس الأول يكون المقترح الهابرماسي " مجتمع ما بعد العلماني " و الذي يكون التسامح أحد ركازئه الأساسية لنجاح المقترح و تجاوز فكرة الواحدية و الأصولية ، و ذلك

1 - المحمداوي علي عبود ، الإشكالية السياسية للحداثة ، مرجع سابق ، ص ،ص 366 - 377.
2 - جيوفانا بورادوري ، الفلسفة في زمن الإرهاب ، مرجع سابق ، ص 89.
3 - المرجع نفسه ، ص 74.

لن يتم إلا بمعية شبكة تواصلية تذاوتية قانونية و سياسية تقدم أنموذج نظام إدارة و تشريع يتعامل مع الفكر الديني على أنه جزء مكون لكثير من شكلانيات العالم المعاصر و التي منها أسس الشرعنة و الأخلاقيات ، بل و الحقوق الطبيعية كالمساواة و غيرها .[1]

و مما سبق ذكره و استنادا لكل ما قيل حول مقترح نظرية ما بعد العلمانية فإنها ذلك الوعاء أو الحاضنة التي تضم جميع المتصارعين و تدعوهم إلى التوافق ، و لكن لما كان الدين ذات مرة هو المثال ، هو المتعالي الذي يتم الاستنجاد به في أية مسألة تخص الإنسان سواء كان ذلك في الاقتصاد أو السياسة و كل ما له علاقة بحياته ، فكيف يسمح لفقدان هذه الميزة و القبول بفكرة التعدد و قبول رأي الآخر الذي هو أحد بنود مجتمع ما بعد العلمانية ،؟ ثم كيف يقبل غير المتدين ،العلماني الذي يقتدي بإنجازات العلم أن يقبل بالدين و تراثه المتراكم العائد بالأساس إلى الماضي و ذلك في مقابل التحديث ، و بمعنى أدق ما هي الآليات و الشروط التي على أساسها تحتضن الدين و العلمانية في ظل تمسك كل منهما بتقاليده ؟

و هذا ما نتطرق إليه كإجابة على التساؤلات اللاحقة .

2 - الشروط التأسيسية لتحقيق الحوار الديني العلماني : انطلاقا من اعترافات عالم الاجتماع الأمريكي بيتر بيرغر بالقول بأنه آن الآوان لأن نحمل العلمنة إلى عقيدة الأفكار الخاطئة و الهمس هنالك فلترقدي بسلام أيتها العلمنة ، و ذلك نظرا للعودة القوية للدين و الدور الذي بات يلعبه في العالم خاصة في الساحة السياسية الأمر الذي دعا بالكثير من دعاة العلمانية الذين قالوا بزوال الدين إلى مراجعة أفكارهم من جديد لأن العالم بات أكثر تدينا من السابق و من بينهم هابرماس و يلخص عودة التدين مستندا لعدد من العوامل أولها تمدد العمل التبشيري و هذا ينطبق في أديان مثل الهندوسية و البوذية كما ينطبق على الأديان التوحيدية بالإضافة إلى ذلك نجد التحول إلى الراديكالية الأصولية و ثالث

1- المحمداوي علي عبود ، الإشكالية السياسية للحداثة ، مرجع سابق ، 263.

هذه العوامل تمثل في إمكانية اللجوء إلى العنف في الكثير من أديان العالم ،[1]و منه أصبح لزاما إيجاد حل للتوافق بينه و بين العلمانيين و كما سبق ذكره ستكون نظرية مجتمع ما بعد العلمانية لهابرماس حلا لذلك و لتحقيق ذلك يضع هابرماس مجموعة من الشروط يمكننا حصرها في النقاط وهي:

أ - يجب على المواطنين المتدينين إبداع رؤية معرفية جديدة في رحاب خطابهم الديني الخاص للتعامل مع سائر الأديان و الإيديولوجيات التي يواجهونها في حياتهم الاجتماعية و السياسية و من المؤكد أنهم سينجحون في ذلك لو تدبروا بدقة في أوظاعهم و ظروف حياتهم و قدموا معتقداتهم بأسلوب يكون مفهوما من قبل الطرف المقابل و يفنَد إدعاءه الذي يروم منه احتكار السلطة و النفوذ .[2]

ب - يجب على الوعي الديني أن يماشي سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم

ج - و في الأخير وجب على المتدينين الانفتاح على مضامين و آليات دولة الحق الدستورية ،هذه الأولويات التي تستند إلى أخلاق دستورية .[3]"و لإدماجها أكثر يدعوا هابرماس الديانات باحترام اكثر للعقل و على أن تكون الفروض الدينية قادرة على القبول بسمات عقلية أي أن تتعقلن و تتخلى عن الادعاء بامتلاك الاطلاقية ، و في مقابل ذلك يتوقف الغرب عن سياسة التهميش التهميش و الاحتقار الذي ينعث به الغرب دائما المهزومين اليهود في سنوات الثلاثينيات و المسلمين اليوم."[4]

و لأجل ذلك قال هابرماس بإمكانية تعايش سلطة الديني تحت سلطة العلمانية وفق الأسس المذكورة ،فالنسبة للأساس الأول سيتيح للجماعات الدينية وفق مبدأ الحرية الدينية

1 - فرج محمود أنور محمد ، التعايش بين الاتجاهين العلماني و الديني في المجال العام دراسة في إسهامات يورغن هابرماس ، مرجع سابق ،ص 74

2 - زراعي آرمان ، ما بعد العلمانية في فكر هابرماس ، مرجع سابق ،ص 195.

3- يورغن هابرماس ، مستقبل الطبيعة البشرية ، مرجع سابق ،ص 127.

4- عطار أحمد ، تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس ، قراءة نقدية للايديولوجيا الليبرالية ، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم تخصص فلسفة ، إشراف أ.د محمدي رياحي رشيدة ، كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة وهران 1 ، 2010- 2011 ، ص ،ص 253 – 254.

و الاعتراف بالتنوع الثقافي بضرورة الانفتاح و التفاهم مع اللاديني و لكن مع شرط التجانس المعرفي و التقني الذي أنتجته الحداثة و هو مع يضمنه الأساس الثاني ، و لما انتقل العالم من الدولة تحت سلطة الدين إلى دولة الحق و القانون وفق ما يقتضيه الدستور العالمي فإن على المتدينين التماشي و الإنسجام وفق ما تقتضيه دولة الحق و القانون الدستورية ، و لكن هل يكفي هذا في ظل المكاسب و القناعات التي يمتلكها كل طرف ؟ ثم كيف للمتدين في ظل التنوع و التعدد اللغوي و ذلك قياسا على التعدد الديني ، حيث كل ديانة لها لغتها و مضامين تلك الديانه تصاغ على أساس لغة معتنيقها ، فهم قناعات ؟ و عليه ستكون اللغة عائقا لتحيق ما يصبوا له هابرماس ، و عليه و بناءا على هذه التساؤلات سيضيف هابرماس فكرة ترجمة القناعات الدينية وفق لغة واحدة يفهمها الجميع و ذلك بناءا على نظريته التواصلية ، و بذلك تكون مضمارا يتمكن المتدينون من خلاله العمل وفق التزاماتهم الدينية في أثناء عملية التقنين من غير التنازل عن هويتهم الدينية أو مجاملة الآخرين على حسابها ، كما يمكنهم ذكر استدلالات و تبرايرات مقنعة و من هنا ذهب هابرماس إلى القول أن الترجمة التأسيسية إذا نجحت على أرض الواقع ، فإنه بعد ذلك تستطيع البشرية إيجاد أنموذج شمولي للبيرالية التبريرية بحيث تكون الديموقراطية في رحابها مصدرا للتلاحم و الانسجام و من ثمة يتسنى لها تشكيل حكومات تعددية حديثة خالية من أي تفرقة أو صراعات إيديولوجية .[1] ذلك لأن بفعل عامل الترجمة الذي على أساسه تمت ترجمة المضامين الدينية على أساس لغة علمانية يفهمها الجميع و في ذلك يقول هابرماس " تطلب الدولة اللبيرالية من المؤمنين باعتبارهم هم مواطنيها ضرورة التمييز في هويتهم بين ما هو عام و ما هو خاص و من ثمة فإن على هؤلاء ترجمة قناعاتهم الدينية بلغة علمانية إذا ما أرادوا لبراهينهم أن تكون مقبولة

1 - زراعي آرمان ، ما بعد العلمانية في فكر هابرماس ، مرجع سابق ،ص 194.

لدى الغالبية و بذلك يكون العمل الذي حققه الدين على الأسطورة يقوم مجتمع ما بعد العلمانية بمتابعته على الدين نفسه."[1]

و في السياق ذاته يقدم لنا يورغن هابرماس نموذجا عن ترجمة المضامين الدينية إلى لغة علمانية و ذلك في حديثه في كتابه مستقبل الطبيعة البشرية و موقفه من فكرة تحسين البشري و رفضه لها لأنها تهدد الكرامة الإنسانية التي تحدثت عن الكتب المقدسة حيث يقول هابرماس في ذلك " تأويل خلق الله للإنسان على شاكلته بالكرامة نفسها و الاحترام الضروري لكرامة كل البشر هي نوع من التأويل الخلاصي و تأويل يتجاوز مضمون المفاهيم المسيحية لجماعة دينية محددة ليشمل العموم معتنقي ديانات أخرى و الذين لا يؤمنون بأي دين."[2] و بعد عملية الترجمة لمثل هذه المضامين نخلص إلى أن جميع الديانات على اختلافها و كذا جميع المنظمات الحقوقية و الهيئات و القوانين العامة المدنية إنما تؤكد على ضرورة احترام الكرامة الإنسانية و عدم التعدي عليها ، و من ذلك تصبح هذه الكرامة مرتبطة أيضا بالاستقلال الذاتية و يحق لأي فرد التمتع بها والدفاع عنها و بالتالي لن تعود حكرا على المقدس فقط . و عليه يجب هنا على الجماعات الدينية فيما يرى هابرماس " أن تنجح في صيرورة إندماجية في المجتمع الحديث و يعتبر هذا التطلع الذي وضعته الدولة اللبيرالية أمام الجماعات الدينية في صالح هذه الجماعات لأنه يفتح لها الإمكانية لكي تمارس تأثيرها الخاص عن طريق الرأي العام السياسي
على المجتمع كله ."[3]

إن المسائل المتعددة التي فتحتها التقنية المترتبة عن الحداثة كتلك المتعلقة بالبيوتيقا كعملية الإجهاض ، و التخصيب الاصطناعي و فكرة تحسين التحسين النسل البشري و غيرها من المسائل التي زادت من انتعاش الحياة الدينية إلى الحياة العامة و زادت من حظوظ

1 – **Haberma Jürgen, l'avenire de la nature,humaine, vre un ,eugénisime,**libérale tra :bouchindhomme ,éd Gllimard ,paris , 2002 ,p,p 158 -164.

2 - يورغن هابرماس ،جوزيف راتسينغر ،جدلية الدين والعلمنة ،مرجع سابق ،ص ،ص 58 -59.

3 - المرجع نفسه ، ص ،ص 60 – 61 .

اندماج الدين إلى جانب الحلول العلمانية المقترحة لأن مثل هذه القضايا تستوجب تدخل عدة أطراف من سياسيين و علماء و رجال الدين مادامت القضايا معقدة ، و من هنا تبقى عملية اندماج الجماعات الدينية ممكنة و لها دورها الفعال و ذلك حين يصبح لها مقعد داخل المجتمعات التعددية العلمانية في مجتمع ما بعد علماني إذا ما احترمت الشروط التي صاغها هابرماس لعملية الاندماج و كذا تجاوزها لمنطق القوة في فرض إدعاءاتها المطلقة.[1]

و عليه و انطلاقا من المسائل المتجددة التي نتجت عن الحداثة الفائضة التي عصفت بالقيم الإنسانية ، و كانت النتيجة التي انتهت إلى العلمانية التي فشلت في علمنة العالم و حل المسائل العامة و منه جاء الدين ليندمج و يحدث دفعا جديدا لهذه المسائل العامة ، و يصبح له دور في حياتنا العام ، و لكن بالعودة إلى مجريات الصراع الديني العلماني فإن المسألة ترتيبية أي من له الحق و الريادة و السيطرة على زمام الحياة العامة ، و بالتالي فإن تلك الشروط التي تخص إندماج الجماعات الدينية ، كيف سيتعامل معها الجانب العلماني و يتعرف بها داخل المحيط العام و ذلك دئما في ظل التنوع و التعدد الثقافي ؟ ذلك ما سوف نحاول الإجابة عنه في العنصر الموالي .

3 - ما يجب على العلمانيين : ما سبق ذكره كان ما ينبغي التقيد به من طرف الجماعات الدينية إذا ما أرادت الإندماج داخل الإطار العلماني ، و الآن لتكتمل عملية الإندماج و تحقيق التفاهم و الإتفاق فإنه يجب على العلمانيين حسب هابرماس و ذلك استنادا إلى العودة القوية للدين و أهميته في المجتمع فإنه يستلزم على العلمانيين أو بالأحرى الحكومة اللبيرالية التي تدعم جميع أنماط التوجهات الدينية بشكل متكافئ و بدون ترجيح مذهب أو دين على غيره ، ملزمة بعدم إرغام المواطنين المتدينين على الانصياع وراء

1- مالفي عبد القادر ، تداخل المفاهيم بين كل من جاك دريدا و هابرماس ، حول التفاهم و التسامح والمصالحة ، فعاليات الملتقى الدولي جاك دريدا بين النقد الادبي و الفلسفة بمناسبة عشر سنوات على وفاته 1930- 2004 ، كلية العلوم الاجتماعية ،شعبة الفلسفة ، جامعة عبد الحميد بن باديس ، مستغانم ، الجزائر ، يومي 19 – 18 نوفمبر ، 2014 ، ص 210.

فكرة الفصل بين المبادئ العلمانية و الدينية في الحياة الاجتماعية والسياسية لكون هذا الأمر يمس بهويتهم الدينية.[1] هذا الأمر حسب هابرماس يتيح لأصحاب القناعات الدينية حقهم في الاحترام من طرف العلمانيين و يجب العمل به و هذا لتحقيق أنموذج ديمقراطي ينفي فكرة الانصياع و الخضوع لمبدأ واحد ، فالخيارات تبقى متعددة في ظل احترام كل طرف الشروط اللازمة و ذلك ما يؤكده هابرماس بقوله " لا يحق للمواطن العلماني طالما أنه يقدم نفسه كمواطن لا أن ينكر الصحة الممكنة للتصورات الدينية حول العالم ولا حرمان المواطن المؤمن من حقه في التعبير بلغة دينية و طرح مواضيع للنقاش عموما."[2] و إضافة إلى ذلك فإنه المجتمعات العلمانية التخلي عن تلك النظرة الدونية نحو المجتمعات الدينية و اعتبارها تراثا قديما لا يرقى إلى مستوى مشروع الحداثة و قد زاد هذا الاعتقاد خاصة مع التطور التقني و التكنولوجي الذي أحدثه التطور العلمي إلا أن هذا الاعتقاد و جب على المجتمعات العلمانية تجاوزه خاصة مع زيادة الحاجة إلى الدين ، هذه الحاجة التي باتت مفقودة بالنسبة للعلمانية و أصبح يعرف بالبحث بما هو مفقود ، دون أن ننسى كذلك أن القيم الأخلاقية كالتسامح ، الحرية ، الاحترام ، إنما هي في أصلها تعود إلى الجماعات الدينية و ذلك ما يؤكده هابرماس في قوله " على الأكثريات العلمانية أن لا تتسوغ في استنتاج أي خلاصة قبل الاضغاء و بانتباه إلى اعتراضات الأخرين الذين سيشعرون ما لم يتم الاستماع إليهم بأنهم جرحوا في قناعتهم الدينية ، لذلك فإن هذا الاعتراض يشبه فيتو معطلا على الدولة العلمانية الأخذ بعين الاعتبار الأصول الدينية لأسسها الأخلاقية ."[3]

نستنتج من خلال تصريحات هابرماس بأن هناك دعوات صريحة منه إلى المجتمعات العلمانية الغربية بضرورة مراجعة أسسها اتجاه الجماعات الدينية و العمل معها على

1- زراعي آرمان ، ما بعد العلمانية في فكر هابرماس ، مرجع سابق ،ص 190.
2- يورغن هابرماس ،جوزيف راتسينغر ،جدلية الدين والعلمنة ،مرجع سابق ،ص43.
3- **Haberma Jürgen, l'avenire de la nature,humaine, vre un ,eugénisime,**libérale,p 159.

تحقيق التفاهم و يكون ذلك عن طريق مراجعة نقدية ذاتيه للمنطلقات العلمانية التي لا تتوافق مع العقل و هذا على غرار ما فعله في تقويمه لمشروع الحداثة و القول بأنه مشروع لم يكتمل بعد ، حيث أن هابرماس في محاضرته مع جوزيف راتسينغر و التي استحضر فيها الإشكالية التي طرحها أرنست فولكانغ بوكنفوردا و التي كانت معادلة ملفتة للنظر و هي أن لا تتغذى الدولة معيارية لا يمكن أن تضعها هي بنفسها و تتضمن هذه المعادلة شيئين و هما :

أ - الشك في إمكانية الدولة الدستورية تجديد شروطها المعيارية عن طريق إمكانياتها الخاصة .

ب- الاعتقاد بأن الدولة في حاجة إلى تصورات قديمة للعلم أو تصورات دينية ."[1]

إن الفكرة استنتج من خلالها هابرماس أنه على الدولة الدستورية الحديثة أو دولة الحق والقانون أن لاتعتمد في مرجعية قوانينها على علمانتيها فقط بل يجب عليها العودة كذلك إلى الأصول الدينية تتغذى منها و لذلك وجب عليها الشك في مبادئها و منطلقاتها و ذلك بالعودة إلى التاريخ و في هذا السياق يقول هابرماس " إن التاريخ عبر مساره قد أبان عن أن العقل لما رسم لنفسه مشروعا و هو تجربة الدخول في المعاصرة أو العصر الدنيوي كان قد بالغ في تقديره لنفسه و عليه وجد العقل نفسه جراء ذلك منهمكا و منقادا للشك في ذاته ، "[2] و من هنا اقتضت الضرورة في ظل الظروف و التحولات التي شهدها العالم المعاصر أصبح على الجماعات العلمانية التي هيمنت و سيطرت على زمام الأمور و لكن جراء التناقضات و الأزمات التي أوقعت فيها الإنسان ، فإنه بات لزاما عليها أن تراجع سياستها و تحاول أن تفتح النقاش و مشاركة الآخرين ، الجماعات الدينية خصوصا داخل نقاشات الفضاء العمومي و ذلك وفق الشروط التي وضعها هابرماس في نظريته مجتمع ما بعد العلمانية .

1- يورغن هابرماس ،جوزيف راتسينغر ،جدلية الدين والعلمنة ،مرجع سابق ،ص45.

2 -**Haberma Jürgen, l'avenire de la nature,humaine, vre un ,eugénisime,**libérale,p 163.

و بناء على ذلك يدعوا هابرماس إلى مراجعة مصادرة الحياد القيمي إزاء المعتقدات الجوهرية حول مفهوم الحياة الخيرة التي تتأسس عليها المجتمعات اللبيرالية و فلسفة التسامح ما بعد الميتافيزيقية بالدعوة للانفتاح على الحساسية الدينية تدعيما لقيم التعاضد الجماعي في مواجهة منطق السوق النفعي و النزاعات الطبيعية القائمة على تصور وظيفي للعقلنة من حيث هي بلوغ الحد الأقصى من النجاعة .[1]

و بالعودة إلى مقترح هابرماس " مجتمع ما بعد العلمانية " الذي يبدو فيما ينبغي صحيحا خاصة و نحن بحاجة إليه في مجتمعاتنا العربية الإسلامية خاصة والصراع بين الدين والعقل ليس جديدا على الفكر العربي الإسلامي نحتاج مقترح هابرماس للخروج من أزمة التمسك المطلق بالتراث و الثقة العمياء في الوافد الغربي و بذلك نستطيع بتطبيق هذا المقترح وفق شروطه تجاوز الصراعات الإيديوجية و فتح النقاش أمام جميع الأطراف للمشاركة في قضايا الشأن العام ولكن تطبيقه يحتاج تضحيات كبيرة في سبيل تحقيق ذلك.

4 - مقترح ما بعد العلمانية على محك النقد : من خلال ما سبق وإيمانا بمسلمة النقد التي تمارسها سلطة التفلسف التي الأفكار والقضايا غير مرغوب فيها يحق لنا هنا كباحثين أن نبدي وجهة نظرنا حول المقترح حيث تبدو من الناحية الإجرائية صحيحة خاصة و أن مجتمعنا العربي في حاجة لها كما أشرنا لكن المقترح من الناحية التطبيقية لم يرقى إلى المستوى المطلوب فمقترح ما بعد العلمانية الذي يستلزم فتح باب التحاور والتعدد الثقافي بين الدين والعلمانية يبقى عسيرا وهذا نظرا للقناعات والإيديولوجيات التي يمتلكها كل من الطرفين بحيث هل توجد إمكانية من الطرف العلماني لإجراء حوار صادق مع الطرف الديني في الوقت الحالي على الرغم من أجيال عديدة مرت على إقصاء الدين ،هل يقتنع العلمانيون بأن الكثير من قيمهم تعود في منشأها إلى الديــن ، خاصة و أنها لقت انتقادات كثيرة خاصة جون راولز في أبحاثه حول العدالة ، فإنه رفض مقترح هابرماس مجتمع ما بعد العلمانية و أعطى الافضلية في التسيير للبيرالية التي تقوم وفق العقل العمومي و ذلك من خلال فكرته " الحظر الديني حيث أنه نتيجة لا اتساع نطاق الدين فإنه دعا إلى إعادة النظر في دوره

1- ولد أباه السيد ، الدين و السياسة و الأخلاق مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي و الغربي ، جداول للنشر و الترجمة و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ،2014 ،306.

و أهميته خاصة سياسيا و عليه تم منح الحكام صلاحية تشريع القوانين إذ تبقى حكرا عليهم دون غيرهم ،أي أن كل قانون لا يكون رسميا و مشروعا إلا بعد تأييده من قبلهم فالمشروعية في هذا النظام الحديث تحظى بأهمية بالغة لكونه مرتكزا على رضا الشعب و من هذا المنطلق لا يمكن فرض شيء على المجتمع من غير إرادة أعضائه ورغبتهم .[1]

و منه نستنتج أن فكرة العدالة التي يثيرها جون راولز هي حول تلك المجتمعات البشرية التي تستند على افكار يشوبها الجدل نتيجة تعددها فلسفية و دينية و منطقية و ذلك لتنظيم البنى الاجتماعية بشكل توافقي و لذلك و نظرا للتعدد يرى راولز لتحقق ذلك يجب و هي الفكرة المعارضة لنظرية [2]الاعتماد على التوافق العقلي و قبول فكرة الحظر الديني هابرماس التي بدورها تدعوا إلى الحوار بين الديني و العلماني .

وما يعاب على مقترح هابرماس أيضا أن المجتمع ما بعد العلماني تم حصره فقط على المجتمعات الأروبية والتغاضي عن الدين الإسلامي رغم أن السمة المميزة للمقترح هي التعددية الثقافية والانفتاح على مختلف الديانات والثقافات ، حيث يقول هابرماس " ما بعد العلماني ينطبق لا ينطبق إلا على المجتمعات الأوروبية الثرية أو بلاد مثل أستراليا

أو كندا أو نيوزيلندا حيث استمر اختفاء الروابط الدينية بين الناس بشكل دراماتيكي خاصة في فترة ما بعد الحرب،" و يمكننا تطبيق هذا المصطلح على الولايات المتحدة الأمريكية أيضا التي تظل بالنسبة إليه رأس حربة الحداثة.[3]

كما أننا نجد هابرماس في مقترحه ينتصر دائما للشق العلماني حيث نجده في أحد شروطه حول ترجمة المضامين الدينية إلى لغة علمانية ، و ما هو المانع أن تكون العملية عكسية أي أن تكون العلمانية أما فرضية ترجمة مضامينها للشق الديني .

1 - آرمان زراعي ، ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس ، مجلة الاستغراب ، ع 8 مرجع سابق ، ص 180.
2 - المرجع نفسه ، ص 182.
3- كونستانتينوس د .جيانيس ، الدين و السياسة مسار النظريات العلمانية و ما بعد العلمانية ، مجلة الاستغراب ع 3 المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ، بيروت ، لبنان ، 2016 ، ص 103.

خلاصة : حاول في هذا الفصل التطرق للعلماني باعتبارها أحد الأطراف المضمرة في موضوعتنا حيث تناولنا مفهوما و عوامل ظهورها باعبتارها أحد أطراف الصراع مع الدين لكونها نتيجة ترتبت عن غلو الحداثة ، و كما سلطنا في هذا الفصل الضوء على أحداث 11 سبتمبر و موقف الفلسفة من هذه الأحداث على أساس أنها البؤرة التي زادت من شدة الصراع و التوتر بين الديني و العلماني ، الذي كانت الأصولية و التطرف الديني و العلماني أحد العوامل التي غذت الشحناء بين الدين و العقل لننتهي في الأخير إلى الحديث عن مجتمع ما بعد العلمانية التي قال بها هابرماس كاساس يحتضن المتدينين و العلمانيين على حد سواء .

خـــاتـــــــــــــــــــــــــــــــمة

الخاتمة : يمكننا القـول في نهـاية هذه الدراســة المـوسومة بعـنوان " الديــن و الفـضاء العــمومي عند هابرماس " أن الأزمـة التي تسببت فيها العلمانية الفـائضة و ما ترتب عنها من انهيار للقيم الإنسـانية و احتكارها للسجال السياسي داخل الفضاء العام و إقصاء الدين و تهميشه من ذلك الفضــاء ، و بالتالي فإنها لم تعد تقنع الفلاسفة في تحقيق سـعادة و رفـاهية الإنسان ، بل إنها استغلت التقدم و التطور التكنولوجي المترتب عن عقل الحداثـة من غايـة هدفها إسعاد الإنسانية ، تحقيق السلام في العالم ، إلى وسيلة هيمنة أحكمت قبضتها على الإنسان ليصبح مجرد رقم في معادلة التطور العلمي و التكنولوجي .

و في ظل تداعيات أزمـة الحداثـة أصبحت عـودة الديـن محل اهتمام الكثير من المفكرين و الفلاسفـة كحل للخـروج من بوتقة هذه الأزمـة و القيام بدوره داخل الفضــاء العام .

و وفق ذلك سيتحرك هابرماس محاولا في ذلك تدارك تداعيات الحداثـة من خلال إقراره بالعودة القـوية للدين داخل الفضــاء العمومي ، رغـم أنه في وقت سـابق كان يرى بـأن الديـن مرحـلة تم تجاوزها و لم تعد كمرجعية يستند عليها في التفكير السياسي و الأخـلاقي إلا أن عمق الشـعور بالاستـلاب لدى الإنـسان المعاصر بسبب فشل العلمانية في تـحقيق أهدفها ، و بــذلك أصبح الحديث عن الدين محل اهتمام الكثير داخل المجتمعات الغربية و اعتباره كحل للخروج من الوضــع المتأزم ، الأمر الذي دفع بالكثير منهم إلى تشكيل مجموعات دينية تملأ الفـضاء العمومي ، متجاوزة بذلك قوانين الدولة العلمانية و تشريعاتها ، و عليه وجب البــحث عن حـلول عـاجلة لخطر العلمانية الذي بات يتهدد النسيج الاجتـماعي لهذه المـجتمعات .

إن من بين الحــلول هو الإقرار بدور و أهمية المعتقدات الدينية في الحياة العامة مما يسمح للدين باحتلال مكانته داخل الفضاء العمومي ، و من ذلك يجب أن نعترف بأن بعض المفاهيم الأخلاقية التي تشكل الأركان الأساسية في قيم الإنسان المعاصر كالعدالة

و حقوق الإنسان ، و الاستقامة ، إنما هي في حقيقتها مستمدة من التعاليم الدينية و في ذات السـياق فإن هابرماس الذي كان في وقت سابق و تحديدا في كتاباته الأولى ينظر إلى الدين بأنه لحظة تم تجاوزها و بالتـالي لم يعد الدين حاضرا في تفكير الغرب سياسيا و اجتماعيا و قانونيا و حتى في المجال الأخلاقي ، و لـكن انحراف الحداثة و العلمانية عن المسـار الصـحيح سـاهم في العـودة القـوية للدين داخل الفـضاء العمومي و في ذلك يقـول هابرماس بـضرورة إقـحام الديـن في النقاشات السياسـية و ضرورة الاستفادة مـنها إن اعتـرافه هذا جاء بـعد فقدان الثـقة في العـقل الإجرائي و التـواصلي لمواجـهة التحديات الجديدة التي سببتها العـلمانية ، ولذلك تـوجب علـيه العـمل على تـمكين العـقل من اتـخاذ زمام المـبادرة بنـفسه و ذلك للبـحث عن خيارات أخرى لمواجـهة تحديات عـودة الديـني ممثـلا في الأصـولية الديـنية و التطرف الديـني .

إن الأمر يقتضي حسب هابرماس إعـادة ضبط مفـهوم العـلمنة نفسه و ذلك على ضوء المستجدات الحديثة التي فرضتها عودة الديـن إلى العام ، تيمنا بكانط الذي دعا إلى عقلـنة المضامين الدينية و وضعـها في إطارها الراهن تماشيا مع متطـلبات الحـداثة .

و من ثـمة فإن عـودة الديـن كـانت انطلاقا من ذلك الارتبـاط الوثـيق بينه و بـين الإنـسان و من جهـة ثـانية أن المـجتمعات الغـربية تجرعت مرارة هيمنة الـعقل و ما نتج عـنه من تجاوزات و قـد رأت أن الخـلاص يـكون بالـعودة إلى ما هـو روحي و هو ما يـسميه هابرماس بالبـحث عن الـوعي بما هو مفقـود ، و بالـتالي لا يمكننا الوصـول إلى المطلق من دون الله .

إن عـودة الديـن إلى الفـضاء العمومي جـعلته يحتل مكانة كبيرة لدرجـة أنه أصبح قضية رأي عـام في المجتمعات الغربية ، و قد كـان هابرماس أحد أبرز المهتمين بالمسألة الدينية خـاصة بعد أحـداث 11 سبتمبر 2001 التي جـعلته يطرح سؤال الدين من جديد على أسـاس أن أصحاب هذه الهجمات تدفعهم قناعات دينية انتقامية ضد العلمانيين .

و يتبين لنا هنا أن هابرماس راح يبحث في حـقيقة هذه العـودة للدين و التي كانت بسبب ما أسماه بالتـطرف الديني و الأصولية اللذان امتد حتى للطـرف النـقيض و هو العلمانية ولذلك فإن عـودة الدين وصراعه داخل الفـضاء العمومي في نظر هابرماس لهمشروعيته بالنظر للأحداث التي يشهدها العالم المعاصر و من ثـمة حسب هابرماس فإن المتدينين لهم الحـق في الاندماج داخـل الفـضاء العمومي إلى جانب العلمانيين و لهم حق الاحترام لمعتقداتهم و ذلك من خـلال تركيزه على فـكرة ترجـمة المـعاني الدينية إلى لغة عـلمانية و ذلك تأكيدا لاعتقاده بمرجعية المـفاهيم الحداثية للإرث اليـهودي و المـسيحي .

و إجـماع القـول أن هابرماس سيحاول تحقيق التـوافق بين الدين و العـلمانية ، بعد إعادة النـظر في نظريته في الفـعل التـواصلي التي اعترف ببعض النقص فيها و يقـترح مشروع مجتـمع ما بعد العلمانية كحل يمكن للجماعات الدينية من خـلاله الاندماج والدخـول إلى الفـضاء العمومي ، و بعد هذا يمكن القـول أن هـابرماس يرى بإمكانية عـودة الدين و القـيام بدوره داخل الفـضاء العام ، كما أنه يمكننا أن نـقول أيضـا أن هابرماس ينتمي إلى الرأي القائل بأن الفلسفة بشكل عـام و الحـداثة بشكل خاص تتغذى من التـعاليم الدينية و بالخصوص المسيحية و اليهودية .

قائـــــــــــمة المـــصادر و المـــــــــــراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولا المصادر بالعربية :

1- هابرماس ، يورغن ، القول الفلسفي للحداثة ، تر : فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة السورية ، دمشق سوريا ، د ط .1990

2- هابرماس يورغن ، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي ، تر : نظير جاهل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت لبنان ، ط 1 .1995

3- هابرماس يورغن ، المعرفة والمصلحة ، تر : حسن صقر ، مراجعة الحيدري إبراهيم ، منشورات الجمل ، كولونيا ط 1 ، 2001 .

4- هابرماس يورغن ، جوزيف راتسينغر ، جدلية الدين والعلمنة ، تع و تق : حميد لشهب ، جداول للنشر والتوزيع ، بيروت لبنان ، ط 1 .2013

5- هابرماس يورغن، اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة ، تر : عمر مهيبل ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة الجزائر ،ط 1 ، .2010

6- يورعن هابرماس ، و آخرون ، قوة الدين في المجال العام ، تر : فلاح رحيم ، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد ،العراق ، ط 1 2013.

7 - يورغن هابرماس ، العلم و التقنية كأيديولوجيا ، تر : حسن صقر ، منشورات الجمل ، كولونيا ، ط 1 2003 .

8- يورغن هابرماس ، الدين و العقلانية نصوص و سياقات ، تر : حسن صقر ، دار الحوار ، سوريا ، د ط .2016

9- يورغن هابرماس ، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية ، تر: جورج كتورة ، المكتبة الشرقية ، بيروت لبنان ، ط 1 ، 2006.

1- يورغن هابرماس ،ما بعد ماركس ،تر :محمد ميلاد ،دار الحوار للنشر ،سوريا ،ط 1 ،2002.

المصادر باللغة بالأجنبية :

1- Haberma Jürgen, l'avenire de la nature,humaine, vre un eugénisime,libérale tra :bouchindhomme ,éd Gllimard ,paris 2002.

2- Habermas , the theory of communicative action by thomasmecarthy , beacon prss , vi 1984.

3-Habermas ,l'espacepuplic ,archéolojie de publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise , traduit par , marc b ,de launay , (édition payot 1978).

4 - Hebermasjurgen, an awareness of what is missing :faith and reason in a post-secular age, Polity Press,Cambridge, 2010.

5 - Hebermasjurgen ,between naturalisme and religion: politypress, Cambridge.

6 - Hebermasjurgen, **Qu'est-ce qu'une Société ''Post-Séculière''**

?, Gallimard/ le Débat, n° 152, 2008.

7 - Jürgen Habermas, **The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society,** translated by Thomas Burger, (Cambridge, MA: MIT Press, 1991).

8- JurgenHebermas ,véritiet justificaiontrad ; par rainer Rochiltz ,edition ;gallimard ;paris,2001.

9 - Habermas Jürgen, **La Technique et la science comme «idéologie»**, trad: Jean_Renéladmiral,éd Gallimard, paris 1968.

10-Hebermasjurgen, le discours philosophique,de lamodernité,douze conférences,trd : christianbouchindhomme et rainer ,ed ,galimard,1998.

المراجع بالعربية :

1- أركون محمد ، مايلا جوزيف ، من بغداد إلى منهاتن ، ما وراء الخير والشر ، تر : عقيل الشيخ حسين ، دار الساقي ، بيروت لبنان ، ط1 ، 2008.

2- أرمسترونج كارين ، معارك في سبيل الإله ، الأصولية في اليهودية و المسيحية و الإسلام ، تر : فاطمة نصر ، محمد عناني ، دار النشر Alfred a, knopf , new yord ، ط 1 ،2000.

3- أفاية محمد نور الدين،الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ،نموذج هابرماس ،أفريقيا الشرق،بيروت لبنان ط 2 ، د ت.

4- الأشهب محمد عبد السلام ، أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل عند هابرماس ، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع ، الأردن ط 1 ، 2013.

5- البلواني عادل ، النظرية السياسية لهابرماس ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، دط ، 2014 .

6- الجابري محمد عابد و آخرون ، التواصل نظريات و تطبيقات ، الكتاب الثالث ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2010.

7- الجعفري محمد تقي الدين ، العلمانية دراسة وتحليل ، تر : السيد حسن ، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ، بيروت ، لبنان ، د ط ، د ت .

8- الجنيلد محمد السيد ، الأصولية و الحوار مع الآخر ، دار قباء للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، د ط 1999.

9- الغرباوي ماجد ، التسامح و منابح اللاتسامح فرص التعايش بين الأديان و الثقافات ، الحضارية للطباعة و النشر ، بغداد العراق ، ط1 ، 2008.

10- القرضاوي يوسف ،الدين والسياسة تأصيل ورد شبهات ،إصدارات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث وهيئة آل مكتوم الخيرية دبلن د ط ، 2007 .

11- المحمداوي على عبود ،وآخرون ،يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإيتيقي في نقد العلموي والديني والسياسي ابن النديم للنشر والتوزيع ،وهران الجزائر ط1 ، 2013.

12- المحمداوي علي عبود ،الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل ،هابرماس نموذجا منشورات الاختلاف الجزائر العاصمة،الجزائر ط1 2011

13- المسيري عبد الوهاب ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، المجلد الأول ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2002.

14- المسيري عبد الوهاب ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج 2 ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر 2002.

15- إمام عبد الفتاح إمام ، أصول فلسفة الحق ،تر : إمام عبد الفتاح إمام ،دار التنوير ،مصر ، ط3 2007.

16- ايمانويل كانط :نقد العقل العملي ،تر أحمد الشيباني ،دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر بيروت لبنان د ط ، 1996.

17- بشارة عزمي ، الدين والعلمانية في سياق تاريخي ج 2 ، المجلد الأول ،المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات ، بيروت لبنان ، ط 1 ، 2015.

18- بشارة عزمي ،الدين والعلمانية في سياق تاريخي ج 1،المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ،الدوحة قطر ط1 .2013

19- بغورة الزاواوي ، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية ، دار الطليعة ، بيروت لبنان , د ط , د ت .

20- بغورة الزاوري ، الفلسفة واللغة ، دار الطليعة للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ،2005.

21- بكاي محمد ، أرخبيلات ما بعد الحداثة ، رهانات الذات الإنسانية من سطوة الانغلاق إلى إقرار الإنعتاق دار الرافدين ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، .2017

22- بومنير كمال ،النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث ،منشورات الاختلاف الجزائر العاصمة ،الجزائر ط1 ،.2010

23- بينيت طوني ، و أخرون ، مفاتيح اصطلاحية جديدة ، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع ، تر : سعيد الغانمي ،المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2010.

24- جاكلين روس ،الفكر الأخلاقي المعاصر،تر وتقديم عادل العوا ،عويدات للنشر والطباعة،بيروت ،لبنان ط.1,2001

25- جرادي شفيق ،مقاربات منهجية في فلسفة الدين ،معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية بيروت لبنان ط1 .2004

26- حرب علي ، الفكر و الحدث حوارات و محاور ، دار الكنوز الأدبية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 .

27- حسن خليفة ،محمد ،تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة ، لم تذكر دار ومكان وبلد النشر.

28- حنيفي جميلة ، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية ، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية د ط .2016

29- حيدر محمود ،ما بعد العلمانية مقاربة تحليلية نقدية لمنشأ المفهوم ومآلاته ،دار مخطوطات العتبة العباسية ـالمركز العربي الإسلامي للبحوث الإستراتيجية ،بيروت لبنان ، ط 1 ، .2019

30- خوزيه كازانوفا ، الأديان العامة في العالم الحديث ، تر : قسم اللغات والترجمة بجامعة البلمند ، مراجعة الأب بولس وهبة المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، .2005

31- د المحمداوي ،علي عبود ،وآخرون ،فلسفة الدين مقول المقدس بين الإيديولوجية واليوتوبيا وسؤال التعدد منشورات ضفاف بيروت ،لبنان ،ط 1 , .2012

32- د أم الخير بنشيخة المسكيني ،كانط والحداثة الدينية ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ،المغرب ،ط1 2015.

33- دريدا جاك ، ما الذي حدث في 11 سبتمبر ؟ تر : فتحي صفاء ، مراجعة الصباغي بشير ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة مصر ، ط 1 ، 2003 .

34- دل ديورانت ،قصة الحضارة ،المجلد الأول ،منشورات مكتبة الأسرة ،القاهرة ، مصر .2001

35- روجي غارودي ، نحو حرب دينية جدل العصر ، تر : صياح الجهيم ، دار عطية للطباعة والنشر ، بيروت لبنان ، ط 1 1996 ، ط 2 ، .1997

36- روي جاكسون ،نيتشه والإسلام ، تر :حمود حمود ، جداول للنشر والترجمة والتوزيع ، بيروت ، لبنان ط1 ، 2015.

37- سعدي محمد ، مستقبل العلاقات الدولية ، من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة و ثقافة السلام ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2006

38- ضرح سهيل ، العلمنة المعاصرة بين ديننا و دنيانا ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، دط، د ت.

39- طربيشي جورج ، العلمانية كجهادية ، مكتبة التنوير ، بيروت ، لبنان ، د ط ، د ت .

40- عبد النور حمدي عبد النور حسن ،يورغن هابرماس ،الأخلاق والتواصل ،دار التنوير للطباعة والنشر لم يذكر بلد النشر و ط .2009

41- غارودي روجيه ، فكر هيجل ،تر :إلياس مرقص،دار الحقيقة ،بيروت ،لبنان ، د ط ، د س ط.

42- فرويد ، موسى والتوحيد ، تر : جورج طرابيشي ، دار الطليعة للنشر والتوزيع ,بيروت ,لبنان ، ط3 ، .1979

43- فرويد ،مستقبل وهم ، تر :جورج طرابيشي ، دار الطليعة للنشر والتوزيع ، بيروت ,لبنان , د ط.

- فيري جان مارك ، فلسفة التواصل ، تر : عمر مهيبل ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة ،الجزائر ط 1 2006.

44- فينسانت كازانوفا و كريكوريان ،حوارمع الفيلسوفةالأمريكية نانسي فريزر ، تر : علوش نور الدين ، في كتابات حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة

45- فينليسون جيمس جوردن ، يورغن هابرماس مقدمة قصيرة جدا ، تر : أحمد محمد الروبي ،مؤسسة الهنداوي للتربية والثقافة القاهرة ، مصر ط 1 ،2015.

46- كارل أتو آبل ، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس ، تر : عمر مهيبل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، د ط .2005

47- كارل ماركس ،فريدريك إنجلز ، حول الدين ، تر: ياسين الحافظ ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط 1 1974 .

48- ماكس فيبر ، مقالات في سوسيولوجيا الدين الثقافة البروتستانتية ، تر : منير الفندري ، المنظمة العربية للترجمة بيروت لبنان ط 1 ,.2015

49- محسن الموسوي وآخرون ،اللاهوت المعاصر ،العتبة العباسية المقدسة ،المركز العربي الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ،ط 1 2017 .

50- مسامرة فادي ، و آخرون ، خمسة مقالات في الدين والعلمانية ، إعداد و تنسيق مكتبة التنوير ، لم يذكر بلد النشر ، د ط د ت .

51- مصدق حسن ، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ،المغرب ، ط1, .2005

52- مصطفى عادل ، فهم الفهم ،مدخل إلى الهيرمونطيقا ،نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير ،دار النهضة العربية بيروت لبنان ط 1 ، .2003

53- مكاوي عبد الغفار ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، تمهيد و تعقيب نقدي ، مؤسسة هنداوي سي أي سي ، المملكة المتحدة ، د ط ، د س ط.

54- مهيبل عمر إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة ، الجزائر ط 1، 2005.

55- نابت عبد النور ، المسألة الدينية في فكر يورغن هابرماس ، نواصري للطباعة و النشر ، الجزائر ، ط 1 .2019

56- هيجل ،المدخل إلى علم الجمال ،فكرة الجمال ،تر : جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت لبنان ط1 .1978

57- هيجل ،محاضرات في تاريخ الفلسفة ، تر : خليل أحمد خليل ،المؤسسة الجامعية للنشر والدراسات ، بيروت لبنان , ط 1 , .1976

58- هيجل ،محاضرات في تاريخ الفلسفة ، تر : خليل أحمد خليل ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان ط1 1986 .

59- هيجل ،موسوعة العلوم الفلسفية ، تر: إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان , ط 3 2007 .
60- ولتر ستيس ،هيجل فلسفة الروح ، تر :إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير للطباعة والنشر ،بيروت لبنان ط 3، 2005.

61- ولد أباه السيد ، الدين و السياسة و الأخلاق مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي و الغربي ، جداول للنشر و الترجمة و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ن .2014
62- وليام كافانو ، أسطورة العنف الديني ، الإيديولوجيا العلمانية و جذور الصراع الحديث ، تر : أسامة غاوجي ، بيروت ، لبنان ط 1 ، 2017 .
63- وولتر ستيس ،الزمن والأزل مقال في فلسفة الدين ،تر : زكريا إبراهيم ، منشورات مكتبة الأسرة ،الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة , مصر .دط , د ت .

64- غارودي روجيه ، الأصوليات المعاصرة أسبابها و مظاهرها ، دار عام ألفين ، باريس ، فرنسا ، ط 1 ، .2000
65- كانط ، الدين في حدود مجرد العقل ،تر : فتحي المسكيني ، جداول للنشر والتوزيع ، بيروت ،لبنان ، ط1 2012 .

66- نيتشه ، العلم الجذل ، تر: سعاد حرب ،دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان د ط ، د س .

المراجع باللغة الأجنبية :

1- J.Thomson : the theory of the public sphere , areview article, theory culture society ,sage ,London, 1993.

2- Nancy Fraser, **Qu'est- ce que la Justice Sociale? Reconnaissance et redistribution**, trad: Estelle ferrarese, éd La Découverte, paris, 2005.

3-Nancy Fraser: *qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, paris 2011, la Découvert/poche.

المعاجم والموسوعات والقواميس :

أ ـ المعاجم

1- بينيت طوني و آخرون ، مفاتيح اصطلاحية جديدة في الثقافة والمجتمع ، تر : الغانمي سعيد ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ط 1، 2010 .

2- صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، بالألفاظ العربية والفرنسية و الإنجليزية واللاتينية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، د ط ، د س ط .

3 - صليبا جميل، المعجم الفلسفي المجلد الأول ،دار الكتاب اللبناني ،بيروت ،لبنان د ط ، د ت .

4- مختار عمر أحمد ، معجم اللغة العربية المعاصرة ، المجلد 1 ، عالم الكتب نشر توزيع كتابة ، القاهرة مصر ، ط 1 ،2007.

ب – الموسوعات :

1 - أندري لالاند ،الموسوعة الفلسفية ،تر : خليل أحمد خليل ،منشورات عويدات ،بيروت ،لبنان.

2 - سبيلا محمد ، الهرموزي نوح ، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة ، المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية ، الرباط ، المغرب ، ط 1 2018.

المـــــــــقالات :

1- العلوي رشيد ، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ، 8 نوفمبر 2014 ، موجود على الرابط التالي : HTTP://MOMINOUN.COM/PDF1/2014-11/545E02A2D35592087784350.PDF.

2 - العلوي رشيد ، هابرماس و مفهوم الفضاء العمومي ، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية ع 4 جانفي 2014 ، جامعة وهران 2.

3- العلوي رشيد ،الفضاء العمومي المعارض : نقد أطروحة هابرماس ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود 31 أكتوبر ، 2016 ، https://www.mominoun.com/articles

4 - منصور أشرف ،نظرية هابرماس في لمجال العام ،مجلة أوراق فلسفية ،مصر ،ع 7 ديسمبر 2002.

5- المرزوقي أبو يعرب وآخرون ،المجال العام من المفهوم إلى التداول نحو مقاربات متعدية سلسة مغارب ع 1، مركز مغارب للنشر ،2018 ، الرباط ،المغرب

6- النشار مصطفى ،مفهوم الدين وتصنيف الأديان ،مجلة الاستغراب ،المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ،بيروت لبنان ، ع 13، 2018.

7- الهلالي عزيز ، عودة الدين إلى الفضاء العمومي في مساءلة المشروع العلماني ، مجلة الباب لدراسة الدين و السياسة و الأخلاق ، ع 2 ، 2018 ، الرباط ، المغرب.

8- حسين غفاري ، معصومة بهرام ،دور الدين في الفضاء العمومي ، مجلة الاستغراب ، ع8 2017 المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ، بيروت ، لبنان .

9- حيدر محمود ، ما بعد العلمانية ، منطق الحدث و فتنة المفهوم ، مجلة الاستغراب ع 8 ، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ، بيروت ، لبنان ، 2017.

10- زراعي آرمان ، ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس ، مجلة الاستغراب ، ع8، 2017 المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ، بيروت ، لبنان

11- عطار أحمد ، مجلة اللوغوس ، ع 1 ،2012 ، تصدر عن مخبر بحث الفينومينولوجيا ، جامعة تلمسان.

12- غريغوري ،بوم ،مطارحات إيميل دوركايم ، وماكس فيبر ،مجلة الاستغراب ،ع 3 المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ، ربيع 2016 ،السنة 2 ، بيروت ،لبنان

13- فرج محمود أنور محمد ، دور المجال العام في ترسيخ الحكم الرشيد ، مجلة جامعة التنمية البشرية المجلد 3 ، ع 1 أذار .2018

14- فرج محمود أنور محمد ،التعايش بين الاتجاهين العلماني والديني في المجال العام دراسة في إسهامات هابرماس ، مجلة جامعة التنمية البشرية ،ع 1 ، 2018 ، السليمانية إقليم كردستان ، العراق.

15- كونستانتينوس د .جيانيس ، الدين و السياسة مسار النظريات العلمانية و ما بعد العلمانية مجلة الاستغراب ع 3 ، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ، بيروت ، لبنان ، .2016

16- لوكيلي حسين ، في الحداثة السياسية و عودة الديني ، مجلة النقد الثقافي ،جامعة تلمسان ع2 2014.

المقالات باللغة الأجنبية :

1 - JurgenHebermas, The public Shpere an encyclopedia , article ,trans :saralennox frank lennox, new german , critique .no 3 autumn ,1974.

المذكرات و الرسائل :

1 - عطار أحمد ، تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس ، قراءة نقدية للايدولوجيا الليبرالية ، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم تخصص فلسفة ، إشراف أ.د محمدي رياحي رشيدة ، كلية العلوم الاجتماعية جامعة وهران 1 ، 2010-2011 .

الملتقيات :

1 - مالفي عبد القادر ، تداخل المفاهيم بين كل من جاك دريدا و هابرماس ، حول التفاهم و التسامح والمصالحة ، فعاليات الملتقى الدولي جاك دريدا بين النقد الادبي و الفلسفة بمناسبة عشر سنوات على لاوفاته 1930- 2004 ، كلية العلوم الاجتماعية ،شعبة الفلسفة ، جامعة عبد الحميد بن باديس ، مستغانم الجزائر ، يومي 19 – 18 نوفمبر ، 2014.

الـــــــمواقع :

سان المفلح ، العلمانية ، الدين السياسي ، نقد الفكر الديني ، الحوار المتمدن ،ع 2873//m.ahewar.org/s.asp :https اطلع على الموقع يوم 30 / 12 / 2009 ، 23 / 12 /2020 ، في حدود الحادي عشرة ليلا .

الفهرس

العنون	الصفحة
مقدمة	أ
الفصل الأول : الدين من الحداثة إلى هابرماس تموجات وتحولات	9
المبحث الأول : الدين ومشكلة المفهوم	12
المبحث الثاني : الفهم الفلسفي للدين في الفكر الغربي الحديث والمعاصر	31
المبحث الثالث : الدين وحضوره ضمن المشروع الفلسفي لهابرماس	55
الفصل الثاني : الفضاء العمومي عند هابرماس قرأة في المفهوم وتحولات	96
المبحث الاول : الفضاء العمومي دلالات المصطلح وتحولاته التاريخية	98
المبحث الثاني : نظرية الفعل التواصلي كأساس للفضاء العمومي	128
المبحث الثالث : إتيقا المناقضة والحوار كآلية للفضاء العمومي	153
الفصل الثالث : الدين العلماني تجاذبات داخل الفضاء العمومي	171
المبحث الأول : العلمانية ومشكلة المفهوم	173
المبحث الثاني : الأصولية ومسألة التطرف الديني العلماني	204
المبحث الثالث :آفاق ما بعد العلمانية و التَأسيس للتَعايش الديني العلماني	223
خاتمة	242
قائمة المصادر والمراجع	247
الفهرس	261
الملخص	297

الملخص : منذ عصر النهضة استحلت العلمانية ما كان الدين و همشته و أقصته من خارج حسابات الفضاء العمومي و ، لكن عاد الدين من جديد ليتحل مكانا داخل الفضاء العمومي في رسالتنا الموسومة بعنوان" **الدين و الفضاء العمومي عند هابرماس"** سنحاول التطرق إلى مسألة عودة الدين إلى الفضاء العمومي و موقف هابرماس من ذلك حيث نجده في البداية ينفر كل ما هو ديني و يعول على العلمانية المترتبة عن مشروع الحداثة ليتراجع هابرماس بعد تأكد عودة الدين إلى الفضاء العمومي و محاولة التموقع من جديد خاصة في المجال البشري و مع ازدياد موجة التدين في الدول الغربية و أمريكا و زيادة شدة الصراع بين الديني و العلماني بسبب هذا يعاود هابرماس العدول عن موقفه حيال الدين و يعيد النظر في نظرية الفعل التواصلي و على أساس ذلك يذهب هابرماس إلى إعادة الاعتراف بأهمية الدين و دوره في الحياة الاجتماعية ، لينتهي هابرماس بعد ذلك إلى اقتراح طريق قد يوقف الصراع بين الديني و العلماني و هو مجتمع ما بعد العلمانية باعباره وعي يجمع بين المتدينين و غيرهم في فضاء واحد وفق ما تمليه أخلاقيات و شروط الحوار والتواصل .

الكلمات المفتاحية : الدين ، العلمانية ، الفضاء العمومي ، التواصل ، مجتمع ما بعد العلمانية ، هابرماس .

المـــــلخص بالفرنسية :

Sommaire: Depuis la Renaissance, la laïcité avait remplacé la religion. Elle l'avait marginalisée et fait exclure du cadre de l'espace public. En revanche, la religion a repris sa place à l'intérieur de ce concept de l'espace public dans notre thèse intitulée **« La religion et l'espace public chez Habermas** ».

Nous tenterons d'aborder la question du retour de la religion dans l'espace public et l'attitude de Habermas envers ce sujet. En effet, nous constatons qu'au départ, il craignait tout ce qui est religieux et comptait beaucoup plus sur la laïcité entrainée par le projet de la modernité.

Habermas avait renoncé à ses idées après avoir pris conscience du retour de la religion à l'espace public, en tentant de se positionner de nouveau notamment dans la sphère humaine. Avec la croissance de la vague de la religiosité dans les pays occidentaux et en Amérique, et avec l'intensification du conflit entre le religieux et le laïque, Habermas avait de nouveau renoncé à ses prises de positions envers la religion et avait revu sa théorie de l'agir communicationnel.

Sur la base de ces facteurs, il avait tendance à reconnaitre l'importance de la religion et son rôle dans la vie sociale.

Habermas avait fini par suggérer un moyen qui pourrait mettre fin à ce conflit. Il s'agit d'une société post-séculaire, comme étant une conscience qui réunirait les religieux et les autres sous un seul espace selon les conditions et l'éthique du dialogue et de la communication.

Mots-clés : religion, laïcité, espace public, communication, société post-laïque, Habermas.

الملخص بالإنجليزية :

Summary: Since the Renaissance, secularism has dominated and confiscated what was religion, marginalized it, and excluded it from outside the considerations of the public space, but religion has returned again to take a place within the public space as per our thesis entitled ***"Religion and Public Sphere according to Habermas."*** In this issue, we will try to address the return of religion to the public sphere and Habermas' view to it, as we find him at first rejecting everything that is religious and relying on the secularism that is the output of the modernity project.

This leads Habermas to retreat after confirming the return of religion to the public space with an attempt to re-position it, especially in the human sphere. On the basis of this, Habermas re-recognizes the importance of religion and its role in social life.As a conclusion, he later proposes a path that may stop the conflict between the religious trend and the secular one, which is a post-secular society in terms of awareness that brings together the religious space and others in one space according to what it dictates Ethics and terms of dialogue and communication.

Keywords: secularism, religion, public space, communication, post-secular society, Habermas.